

האמה בבית רבי – דמות מופת נשית בספרות התלמודית

ליאת סובולב-מנדלבוים*

האמה של בית רבי מיודעת רק באמצעות תפקידה – אמה – והיא אחת הדמויות הנשיות החיוביות בספרות התלמודית, ומיוחסות לה תכונות שהוערכו בקרב נשים וגברים ומידה רבה של השתתפות בתרבות החכמים. מהעמדת דמות חסרת מעמד ושם אל מול רבי הידוע, בן "המעמד העליון", נשיא ובעל הון, ניתן היה להעלות על הדעת כי תיאורה מאפיין את תרבות האנשים הפשוטים או המשועבדים. אולם בכל הסיפורים האמה שוברת את הסטריאוטיפ ומוצגת כבעלת תכונות של תלמיד חכם ואף זוכה לייצג את עמדתם של רבי ושל החכמים. דווקא הציפייה של הקורא לראות באמה דוגמה של אדם בור, חסר השכלה וחסר קול בשיח ההלכתי בפרט ובשיח החברתי בכלל, מקנה משנה כוח לדברים המושמים בפיה.¹ טל אילן הסבירה את תיאורה יוצא הדופן של האמה ברצון להאדיר את דמותו של רבי עצמו בדרך עקיפה: הדגשת מעלותיו על-ידי תיאור אישה מהמעמד הנמוך ביותר בביתו כנעלית מהאדם הממוצע.²

באמצעות בחינת ייצוגיה של האמה אעלה סיבות נוספות לאפיונה החיובי, ואעלה לדיון את תנאי שותפותה בעולם החכמים, ומאלה אלמד על דרכי הכנסת הנשים לשיח ועל הדרתן בספרות זו. לשם כך יידונו נוכחותה בסיפורים, הקול שהיא משמיעה ותרומתה לסיפור ולסוגיה, היחס אליה הנובע מן המקורות ומן הדמויות בעלילה, מקומה בתרבות החכמים והראייה המגדרית המתבטאת בייצוגה.³ מחקר זה מוסיף נדבך למחקרים שנכתבו על עמדות המשנה והתלמוד כלפי האישה ועל מקומה בהם ועל תפיסת המין והמגדר במקורות אלה. אחדים מהמחקרים עוסקים במקורות הלכתיים הקשורים קשר מובהק לענייני נשים ודנים בעיקר באידיאולוגיה המגדרית המובעת בהם, ואחרים עוסקים בהבניית האישה בסיפורים ובתפיסות מגדריות שהנחו את יוצרי הסיפורים העוסקים בנשים ושגיבורותיהם הן נשים.⁴

* אני מבקשת להודות מקרב לב לפרופ' שולמית ולר, שמאמר זה הוא עיבוד לפרק מעבודת הדוקטורט בנושא ייצוגי דמויות נשיות בתלמוד שכתבתי בהנחייתה, לפרופ' טל אילן על דיונים מעניינים בדמות האמה ועל תרומתה למאמר, לקורא המאמר בעילום שם מטעם כתב העת על הערותיו המעשירות והמלמדות, ולפרופ' לייב מוסקוביץ על תרומתו למאמר.

¹ על כך ראו יחיאל מיכל גוטמן, מפתח התלמוד, כרך ג, ברסלאו תרפ"ט, עמ' 149. דינה שטיין, "מה שראתה שפחה: הרהורי חז"ל על שפה וזהות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי (תשס"ז 2007), עמ' 9-13.

² Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers, Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Kinderhook, NY: Brill, 1997, pp. 246-245

³ הציטוטים מהתלמוד הבבלי יובאו ממהדורת דפוס וילנא ושינויי נוסח משמעותיים לדיון יובאו וינותחו בהערות השוליים; הקטעים מהתלמוד הירושלמי יובאו ממהדורת האקדמיה ללשון עברית על-פי כתב יד ליידין.

⁴ נכתבו מחקרים רבים בעניין זה. לסקירה רחבה של המחקר ראו ליאת סובולב-מנדלבוים, דמויות נשיות בסיפורי התלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2014, עמ' 13-23. החשובים שבהם: דניאל בווארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, עדי אופיר (מתרגם), תל-אביב: עם עובד, תשנ"ג 1999, עמ' 102-110. שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ג 1993. שולמית ולר, נשים בחברה היהודית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ס 2000. אדמיאל קוסמן, מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה: קריאה בסיפורים תלמודיים ורבניים ושני מדרשי שיר, ירושלים: כתר, תשס"ז 2007. אדמיאל קוסמן, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ח

האמה – או השפחה של רבי⁵ – נזכרת שלוש פעמים בתלמוד הירושלמי ושבע פעמים בתלמוד הבבלי. אולם אף על פי שהיא נקשרת לרבי, כלומר לתקופת התנאים, אין לה כל אזכור במקורות התנאיים, ובירושלמי דמותה נזכרת ללא יידוע. במקור אחד נזכרת דמות נוספת של שפחה לצדה של האמה, ולכן ניתן להניח שהירושלמי מספר על אמות שונות או על אחת השפחות שהיו בבית רבי. לעומת זאת במקורות הבבליים נזכרת בשבעה סיפורים "האמה" או "השפחה", ומכאן שהם מדברים על אמה מסוימת. במקורות אלה תיאוריה אף נרחבים יותר ודמותה מועצמת. מכאן ייתכן שעקב הנוסטלגיה והריחוק של הבבלים מארץ-ישראל נהפכו המסורות הארץ-ישראליות על אודות כמה אמות שהיו לרבי לזיכרון של דמות אמה אחת ראשית שנמצאה בבית רבי, והיא הוצגה כדמות מרשימה, יוצאת דופן ובעלות מידות נעלות.⁶

הסיפורים על אודותיה בירושלמי בנויים על גרעין משותף המספר על חוכמתה, על בקיאותה בתורה, על יכולותיה לדרוש, על חוכמת שפתה ועל הימצאותה תמיד לצידו של רבי. בעיבוד הבבלי נוספו לה תכונות חיוביות שזוהו עם נשים במקורות תלמודיים, כגון רגישות לזולת, והועצמו חוכמתה, יכולות השפה שלה וידיעותיה התורניות.

האמה מתוארת כמי שפועלת מתוך דאגה לרווחתו של רבי ולא לשם סיפוק צרכיה. נמצא כי אין היא חודרת לתחומי הלימוד ובית המדרש ואינה מנסה לנכס לעצמה מיקום שווה או משתווה לחכמים. מכאן ניתן ללמוד על תפיסת עולם מגדרית שראתה בחיוב אישה ממעמד נמוך, חכמה, שממנה ניתן ללמוד שפה ונימוסים ואף לסמוך עליה אך אינה משתמשת בחכמתה בתחומי השלטון ועולם התורה, ומעשיה מכוונים לצורכי הגבר. ממסקנה זו ומייצוגן השלילי של דמויות נשיות עצמאיות שפעלו בתחומים שחכמים ניכסו לעצמם, כגון בית המדרש והפסיקה, נובעת המסקנה שמידת שיתופה של האישה בעולם חכמים והיחס אליה תלויים במעמדה החברתי והמשפחתי, בתחומי פעילותה, באופני פעילותה ובנמעניה.

הסיפורים יוצגו במאמר זה במדרג מכוון מצד הצגתה החיובית של האמה בבית רבי, החל מתיאורה כבעלת מוסר מיני גבוה ותיאור חוכמתה, בקיאותה בשפה ובנימוסים וסמכותה וכלה בתיאור רגישותה לרבי והיותה אשת סודו ומיטיבתו.

אפתח את הדיון בסיפור ארץ-ישראלי העוסק בסירובה של האמה להיכנע לאדם שביקש לקיים את יחסי מין, ובו היא מוצגת כדמות מוסרית ובעלת חוכמה וידע בתורה. ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד, ו ע"ג:

מעשה באחד שבא להיזקק עם שפחתו של ר'. [לשון נקייה לניסיון שלו לקיים עמה יחסי אישות].
אמרה לו: אם אין גבירתי טובלת איני טובלת.

2008. ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח 2008; Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford: Stanford University Press, 2000; Ilan, *Mine and Yours*; Tal Ilan, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006

⁵ משמעותן של המילים שפחה ואמה זהה: אישה משועבדת לכל ימי חייה לבעלה או לבעל ביתה, ומכאן שמדובר באותה אישה. אברהם אבן שושן, "ערך אמה", המלון העברי המרכז: אוצר שלם ומעדכן של הלשון העברית לכל תקופותיה, ירושלים: קרית ספר, תשמ"ח 1986, עמ' 29. "ערך שפחה", שם, עמ' 735.

⁶ על נטייה זו של הבבלי בתיאור דמויות ותפקידן ראו שמואל ספראי, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד: אסופת מחקרים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ד 1984, עמ' 171-180. כמו כן ניתן למצוא בבבלי מגמה של עיבוד חומר ארץ-ישראלי והצגתו ברמת התפתחות ספרותית גבוהה יותר. על כך ראו שמא יהודה פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: שמא יהודה פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים: תדפיס, תשמ"ט, עמ' 1-46, קוסמן 2008, עמ' 150 הערה 47. פעמים רבות הבבלי אף מאחד סיפורים שונים לסיפור אחד. ראו רונית שושני, "הסיפור 'אל יתייאש אדם מהפורענות' ומקבילותיו במדרש ובמקרא", בתוך: אבידר ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור ג, עמ' 49, הערה 31.

אמ' לה: ולא כבהמה את.
אמרה לו: ולא שמעת בבא על הבהמה שהוא נסקל שנ' (שמות כ"ב) כל 'שוכב עם
בהמה מות יומת'.

על פי הגיון הסיפור האמה היא כנענית, וכך מפורש ב"פני משה"⁷. שפחה כנענית אינה חייבת בטבילה, שכן בשל טומאה שגזרו חכמים על הגויים אין טבילה מטהרת אותה לתשמיש. גזירה זו נבעה מהלכה בדבר טומאתה של העבודה הזרה.⁸ ההנחה כי אמה נוכרייה מקפידה על טהרה עולה בקנה אחד עם מה שידוע על שפחות ועבדים כנענים שנהגו בענייני טהרה כישראל. אלה הקפידו על טהרה אצל אדוניהם הן מתוקף תפקידם והן מתוך קרבתם לאדוניהם, ואימצו את המנהגים ואת ההלכות של היהודים, דוגמת טבילה, נטילת ידיים, אכילת קורבן פסח ואף ברכה על סוכה.⁹ יש להדגיש כי מצד ההלכה הם נחשבו טהורים בכל הנוגע לאכילה מהתרומה ולעבודה במגע עם מאכלים, אך נחשבו טמאים בכל הנוגע לתשמיש. עדות לכך היא גזירה מתקופת החשמונאים שאסרה משכב עם גויות.¹⁰

בניגוד לפירוש זה אם מדובר באמה יהודייה, עולה מהסיפור כי כשפחה אין היא חייבת טבילה, ומכאן ניתן להבין כי השפחות היהודיות לא קיימו את הלכות הטהרה, כנראה מפני שמעמדן בקרב החכמים בכל הנוגע לנישואין היה זהה לזה של גויים: הן יכלו להינשא רק לעבד או למזר, ולפיכך לא הייתה חשיבות לטהרתן. נישואין איתן הותרו רק לאחר שחרורן, וכמו בחוק הרומי ילד של שפחה ומשחרר נחשב עבד ולא צאצא יורש וחוקי.¹¹ אולם שלא כרומאים מהמקורות עולה כי יהודי ארץ-ישראל הקפידו על טהרת השפחות היהודיות כמו על טהרתן של הנשים היהודיות המשוחררות ולכן פירוש זה פחות סביר.¹²

הסיפור על אמתו של רבי בנוי בצורת דו-שיח בין האמה ובין האיש התובע אותה למשכב ובו היא נמצאת בקיאה בתורה ובעלת יכולת לדרוש. כדי לדחות את האיש היא משתמשת בשני טיעונים המסודרים בהדרגה, מהקל אל הכבד: הטיעון הראשון הוא "אם אין גבירתי טובלת איני טובלת", והשני: "ולא שמעת בבא על הבהמה שהוא נסקל שנ' (שמות כ"ב) כל 'שוכב עם בהמה מות יומת'". ניתן לפרש את טיעונה הראשון בשני אופנים: האחד הוא שהיא נידה, שכן לא טבלה בתום תקופת הנידה משום שלטענתה היא טובלת רק בזמן שגבירתה טובלת, וזו לא טבלה.¹³ אופן אחר הוא שהאמה אומרת שאין לה מקום לטבול בו אם תקיים תשמיש, משום שהיא טובלת רק בזמן שגבירתה טובלת ומדובר בטבילה שלאחר התשמיש, הנדונה בהרחבה בסוגיה זו ונדרשת במפורש במקום

⁷ פני משה, ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד, ו ע"ג, ד"ה שפחתו של רבי.

⁸ גדליה אלון, "טומאת נוכרים", מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד א, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשי"ז 1957, עמ' 122; חנן בירנבוים, ההקפדה על טהרת הגוף בקרב החברה היהודית בארץ-ישראל בימי בית שני, – עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, בהדרכת משה דוד הר, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2006, עמ' 88-155; Jonathan Klawans, 'Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism', *AJS Review* 20 (1995), pp. 285-300

⁹ תוספתא פסחים ז יד תוספתא פסחים ב טו; Christine Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities*, Oxford: Oxford University Press, 2002; Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 10-11, 33-37, 83-84

¹⁰ מיכאל היגער, מסכתות זעירות, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 144 הערות לפסקה יט: "הבא על הגויה"; Christine Hayes, 'Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources', *Harvard Theological Review* 92 (1999), pp. 4-53. בבלי עבודה זרה לו ע"ב: "ישראל הבא על העובדת כוכבים – חייב משום נשג"א, כי אתא רבין אמר: משום נשג"ז! כי גזרו בית דינו של חשמונאי ביאה, אבל ייחוד לא, ואתו אינהו גזור אפי' ייחוד". ספר פתרון תורה מפרט הלכה זו: "והבא על הגויה כעובר שבע עבירות משום בהמה, נדה שפחה זונה, ממזרת, ואשת איש וגויה... פתרון תורה פרשת וידבר. ספר פתרון תורה: ילקוט מדרשים ופירושים, אפרים אלימלך אורבך (עורך), ירושלים: מאגנס, תשל"ח 1978, עמ' 124.

¹¹ משנה יבמות ז ה, משנה קידושין ג יב; Hezser, *Jewish Slavery*, pp. 376-378

¹² Hezser, *Jewish Slavery*, pp. 416-418

¹³ כך מפורש בפני משה, ד"ה איני טובלת ושדה יהושע ד"ה איני טובלת.

אחר ומובאת בברייתא בבבלי כתקנה של עזרא.¹⁴ מכל מקום, האמה אמרה שאינה יכולה לטבול כיוון שביקשה להרחיק מעליה את הגבר הלא רצוי, ואפשר שבאמת ובתמים ביקשה לנהוג על-פי התורה, שכן חפצה לאמץ את מנהגי אדונה היהודי.¹⁵

בתגובה לטיעונה הראשון בדבר נידתה שאל אותה האיש אם היא אינה כבהמה. היו שאכן חשבו כך וזלזלו בעבדיהם ובשפחותיהם, אך נדמה כי האיש לא ביקש לרמוז שמצד ההלכה היא בהמה אלא ללעוג לה: כיצד ייתכן שהשפחה מקפידה על טהרתה? והרי הבהמה, שאליה השווה את האמה, אינה מקפידה על עצמה! אפשר שיש בדבריו רמז לביטוי "עם הדומה לחמור", שנאמר מפי רב על עבדים ושפחות כנענים (יבמות סב ע"א).¹⁶

היא מצידה השיבה לאיש בסרקזם והבהירה לו כי לשיטתו אם ישכב עמה ידון את עצמו למיתה, שהרי על-פי דין התורה "כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת" (שמות כ"ב 18). בדברים אלה היא התבססה על הלכת חכמים, שעל-פיה השוכב עם גויה כמוהו כשוכב עם בהמה.¹⁷

האמה מייצגת את עמדת ההלכה היהודית, שעל-פיה חל איסור לקיים יחסי מין עם גויות ועם שפחות, ואילו הגבר מייצג תפיסה שרווחה בארץ-ישראל בהשפעת החברה הרומית, שעל-פיה שפחות זוהו עם הפקרות מינית בשל זמינותן. אלה היו מושא תשוקה ממומש של חברה פטריארכלית והתקיים עימן תשמיש למרות גזרת החשמונאים.¹⁸

באמצעות האנלוגיה בין האמה לגבר נתפסת דמותה של האמה כבעלת מוסר מיני גבוה וכאישה צנועה ויראת חטא, המקפידה על הטבילה, ידענית וחרिפה: הוא ביקש לחטוא, ואילו היא סירבה לבקשתו וכך מנעה ממנו חטא; הוא פנה אליה בגסות, ואילו היא ענתה בחוכמה ובסרקזם דק.

האדרה נוספת לאמה, כאישה בעלת עמדה מוסרית ובעלת ידע, נובעת מתיאור גיבורה נשית אחרת בסיפור סמוך בסוגיה על שומר כרמים שביקש לקיים יחסי אישות עם אשת איש, וזה נמנע משום שעד שסיים הזוג להכין את המקום שבו יטבלו לאחר מעשה התשמיש עברו אנשים בסביבה. בסיפור אין אזכור להתנגדות מצד האישה לקיום יחסי מין, שמשמעם עבירה על איסורי עריות. לעומתה אמתו של רבי היא שמנעה ביוזמתה מהגבר לעבור על איסור.

ראוי להדגיש כי הימנעות של נשים מיחסי מין אסורים באמצעות טענת הנידה מצויה גם במקורות ארץ-ישראליים ובבליים נוספים והיא משמשת גם בקרב גברים פשוטים וגויים.¹⁹ אולם שלא כנשים ואישים אלה האמה מצטטת פסוק וכך מוצגת כבעלת ידע בתורה ויכולת לצטט פסוק בהקשרו המתאים.

קיומם של סיפורים על נשים שהשתמשו בטענת נידה או טומאה בכלל כדי לדחות תשמיש לא רצוי מלמד על תפיסה ולפיה נשים מקפידות על הלכות טבילה ועל חשיבות ההקפדה על הלכות אלה

¹⁴ משנה ברכות ג ו נידה מב ע"ב, ירושלמי ברכות ו ע"ג (פרק ג הלכה ד), בבא קמא פב ע"א.

¹⁵ דינה שטיין פירשה על פי תיאורית החיקוי של הומי באבא כי בדו-שיח זה האמה מחקה את דברי הגבר בשינויים ובכך חושפת את החולשות של המשעבד. אלו הן הראייה במשרתות ובעבדים בהמות ומושאי תשוקה ממומשים של החברה הפטריארכלית. שטיין, עמ' 13-15.

¹⁶ על זיהוי גוי ובהמה ראו יוסף הינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים: כתר, תשל"ד 1974, עמ' 125-129. לעניין אדם שמתו לו שפחה או עבד ואדם שמתה לו בהמה ראו ירושלמי ברכות ה ע"ב (פרק ב הלכה ז). לדוגמה, תלמוד בבלי שבת קה ע"ב; משה בר, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ה 1974, עמ' 337-338; יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש א, רמת-גן: ההפצה-מסדה, תשנ"א 1991, עמ' 270-271; שטיין, עמ' 9-14; Hezser, *Jewish Slavery*, pp. 416-418.

¹⁷ עבודה זרה לו ע"ב

¹⁸ שטיין, עמ' 11-12.

¹⁹ לדוגמה, בירושלמי כתובות ו ע"ג (פרק ב הלכה ה), תענית כ"א ע"ב. ראו גם: שולמית ולר ושלום רצבי, "סוגיית הבבלי תענית כא ע"ב-כב ע"א: יצירה ספרותית הערוכה על-פי מגמה רעיונית", דפים למחקר בספרות 16 (תשס"ט 2009), עמ' 20-21. מיכל שיר-אל, הדיאלוג במעשי חכמים בתלמוד הבבלי כהשתקפותו בסיפורים על חכמים ונשותיהם, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, בהדרכת אביגדור שנאן, ירושלים: האוניברסיטה העברית 2014, עמ' 239, הערה 768.

בעיני חכמים.²⁰ חיזוק לתפיסת האמה כמקפידה על הטבילה ניתן למצוא בסיפור המופיע פעמיים בבבלי ולפיו טבילתה לא טיהרה אותה כיוון שנמצאה "חציצה" בין שיניה והיא טבלה פעם נוספת לאור בקשתו של רבי (נדה סו ע"ב וקידושין כה ע"א).

מסורת נוספת המציגה את האמה כבעלת מוסר מיני גבוה ניכרת בסיפור בבלי שעניינו אחר בשבת קנב ע"א:

אמר רב: ברזילי הגלעדי שקרא הוה, דההיא אמתא דהויא בי רבי בת תשעין ותרתיין שנין, והות טעמא קידרא.²¹

בסיפור בבלי זה מוקצן תיאורה של האמה כבעלת מוסר מיני גבוה ומושם דגש בשכר שקיבלה בעבור התנהגותה הראויה. הסיפור על אמתו של רבי מופיע בתוך דיון העוסק בבעיות הזקנה, ומדברי ברזילי הגלעדי לדוד "בן שמונים שנה אנכי... אם יטעם עבדך את אשור אכל ואת אשור אשתה"²² הגמרא מסיקה מסקנות בעניין שינויים מנטליים ופיזיים החלים על אנשים בעת זקנתם. אמתו של רבי מוצגת בסיפור כדוגמה לזקנה יפה, כשבגיל תשעים ושתיים טעמה את טעמו של האוכל כגמול על ששמרה בצעירותה על מוסר מיני. היא מתוארת אפוא גם כהנגדה לברזילי הגלעדי שלא דיבר אמת, ואותו מציג המקרא כמי שבגיל שמונים אינו מבחין בטעמו של האוכל. הקישור בין מוסר מיני ובין שמירת חוש הטעם למזון מבוסס על כך שאכילה בלשון המשנה והתלמוד היא ביטוי מטפורי לקיום התשמיש.²³

ייחוס הגיל – תשעים ושתיים – לאמה מבטא הערכה ליכולתה של האמה גם בהשוואה לקטע ממשנה אבות (ה כא): "בן שמונים לגבורה", שעל-פיו גיל שמונים הוא הגיל הקיצוני מצד היכולת, ומי שזוכה להיות במלוא כוחו מעבר לגיל זה הוא בעל יכולת מופלגת. גיל תשעים ושתיים מצוי במקור בבלי נוסף לציון גיל מופלג, וכך גיל תשעים ומעלה בכלל.²⁴

תיאורה של האמה כבעלת מוסר מיני מנוגד לעמדות חכמים בדבר פריצות מינית בקרב נשים עצמאיות, בעיקר אלמנות וגרושות.²⁵ מכאן ניתן ללמוד על מגמה שראתה את המיניות של נשים נשואות ומשועבדות באור חיובי מזה של נשים עצמאיות ושל נשים ללא בעל. תיאורה עולה בקנה אחד עם זה הרואה בספרות הרומית, שבה שפחות ועבדים ייצגו אידיאליים של החברה הרומית, וביניהם אידיאליים מיניים, לעומת ריקבונה של שכבת האצולה.²⁶

העצמה נוספת לדמות האמה מצויה במועד קטן יז ע"א, שבו היא מוצגת כדמות נערצת, כאישה חכמה, בעלת יכולת דרשנית ובעלת סמכות:

עמד רבי שמואל בר נחמני על רגליו ואמר: ומה שפחה של בית רבי לא נהגו חכמים קלות ראש בנידויה שלש שנים... שפחה של בית רבי מאי היא? דאמתא דבי רבי

Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998, pp. 248-249; Fonrobert, *Menstrual Purity*, p. 26.

²¹ תרגום: אמר רב: ברזילי הגלעדי שקרן היה: שאותה האמה שהייתה בבית רבי, בת תשעים ושתיים שנים, והייתה טועמת קדרה.

²² שמואל ב' י"ט 31.

²³ בבלי ברכות ע"א, נדרים ע"א-ע"ב, עבודה זרה יח ע"ב. שטיין, עמ' 21. על תפיסה תרבותית זו ראו קלווד לוי-שטראוס, החשיבה הפראית, מרחביה ותל אביב, ספרית פועלים וספרי דעת זמננו, תשל"ג, עמ' 116-117; שיר-אל, עמ' 120 הערה 398, אברהם שטאל, משפחה וגידול ילדים ביהדות המזרח: מקורות, הפניות, השוואות, ירושלים: אקדמון תשנ"ג, 1993, עמ' 238 הערה 1 ועמ' 403.

²⁴ מועד קטן כה ע"א; נדה ל ע"א; סנהדרין צו ע"ב.

²⁵ לדוגמה, אלמנות נחשדות בקיום יחסי מין עם כלבים. בבלי בבא מציעא ע"א.

²⁶ Parker Holt, 'Loyal Slaves and Loyal Wives', in Sandra R. Joshel and Sheila Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture*, London: Routledge, 1998, pp.157-178.

חזיתיה לה הוא גברא דהוה מחי לבנו גדול. אמרה: ליהוי ההוא גברא בשמתא, דקעבר משום 'לפני עור לא תתן מכשל' (ויקרא י"ט).²⁷

הסיפור מובא כסיפור בתוך סיפור בסוגיה הזנה בכללי הנידוי כדי לתת דוגמה לקושי שבביטולו.²⁸ מסופר על רב יהודה שנידה תלמיד חכם כיוון שהאשים אותו בהתנהגות רעה, ולאחר מותו של רב יהודה ביקש התלמיד מהחכמים שיתירו את נידויו ואלה סירבו בטענה שרב יהודה הוא אדם חשוב, ולכן רק הנשיא – רבי יהודה נשיאה²⁹ – רשאי להתיר את נידויו. בדיון שהתקיים בבית מדרשו של רבי יהודה הכריז רבי שמואל בר נחמני שהחכמים התייחסו בכובד ראש לנידוי שפסקה אמתו של רבי ולא התירו אותו במשך שלוש שנים. מכאן שעל אחת כמה וכמה אין להתיר את הנידוי שפסק רב יהודה שנחשב חכם גדול. טיעון זה מבוסס על מסקנת הדיון בסוגיה, שנחתם בסיפור זה, שעל פיה רק אדם בעל דרגה גבוהה מזו של המנדה רשאי להתיר את נידויו של הראשון.

הגמרא מספרת כי האמה ניידה אב שהכה את בנו הגדול משום שסברה שאותו אדם מכשיל את בנו וכך עובר על איסור מהתורה. היא דרשה את הפסוק "וְלִפְנֵי עוֹר לֹא תִתֵּן מְכַשֵּׁל" (ויקרא י"ט 14) באופן מטפורי, הבנה הקיימת בספרא ובברייתא המובאת פעמיים בבבלי:³⁰ 'עיוור' הוא אדם שאינו רואה, ו'מכשול' הוא חפץ, נגף בדרכו של העיוור, ועל פי פשט הפסוק אין להתעלל בבעל מום על ידי ניצול מגבלתו והכשלתו בדבר שאינו יכול לעמוד על קיומו.

ייחוס העבירה לאב מעורר קושי: כיצד תיתכן הקבלה בין אב שמכה את בנו כדי למנוע ממנו לעבור עבירה ובין נותן מכשול לפני עיוור? רש"י, המאירי והריטב"א פירשו כי הכאת ילד עלולה להיות הכשלה בעבירה במקרה שהילד גדול, שכן הוא עלול להכות את אביו בתגובה וכך לעבור על מצוות כיבוד האב.³¹ ייתכן שהאמה ראתה אב שהכה את בנו הגדול בקשיחות או באכזריות יתרה ולכן ראתה בו מכשיל לעבירה. מעשיה של האמה עולים בקנה אחד עם הרעיון שיש להקפיד שמכות חינוכיות לא יהיו קשות מדי או מרובות, והוא מתבטא בכמה מקורות בבליים.³²

האמה מוצגת בסיפור כבעלת סמכות שיפוטית וביצועית. עצם הנידוי, ויתרה מזאת קבלתו על ידי החכמים שהקפידו עליו במשך שלוש שנים, מבטאים הכרה באמה כבעלת סמכות הן בקרב החכמים והן בקרב הציבור. חיזוק לכך יש בפירושו של הריטב"א, ולפיו החכמים לא התירו את הנידוי שקבעה האמה במשך שלוש שנים כיוון שסברו שאינם שווים לה.³³

מעמדה זה של האמה הוא ניגוד למעמדה החברתי ולמגדר שאליו השתייכה. היא מוצגת כמודל של אישה חכמה המקפידה במצוות וכי סמכותה מקובלת על החכמים ועל הציבור כמו תלמיד חכם. ראוי לציין כי תיאורה זה מזכיר את תיאורה של ברוריה בתלמוד הבבלי הלומדת הלכות: "אמר ליה: ומה ברוריה דביתהו דרבי מאיר, בריתה דרבי חנניה בן תרדיון. דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא משלש מאה רבוותא. ואפילו הכי לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין" (פסחים ס"ב ע"ב).³⁴

²⁷ תרגום: שפחה של בית רבי מה היא? שאמתו של בית רבי ראתה את אותו אדם שהיה מכה את בנו הגדול. אמרה: יהיה אותו אדם בנידוי, כיוון שעבר על 'לפני עור לא תתן מכשל' (ויקרא י"ט).

²⁸ על מטרות הנידוי, ההבדלים בהנהגתו בתקופות השונות ובמרכזים השונים – ארץ ישראל ובבל – ראו ישראל לוי, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד: היבטים היסטוריים ירושלים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ו 1985, עמ' 63-64; גדעון ליבזון, 'נידוי ומנוחה בעיני התנאים והאמוראים', שנתון המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ס), עמ' 200-201; אריה משה בלוך, שערי תורת התקנות, ירושלים: מקור, תשל"א 1971, כרך ראשון, עמ' 300; יאיר אלדן, נידוי, מוות ואבלות, תל-אביב: רסלינג, 2011.

²⁹ רבי יהודה נשיאה היה בנו של רבן גמליאל השלישי ואחרון הנשיאים ששימשו הן בתפקיד פוליטי בסנהדרין והן כחכמים. אהרון היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים: קריה נאמנה, תשכ"ד, 1964, עמ' 606-608.

³⁰ ספרא קדושים ב'י, עבודה זרה ו' ע"ב, פסחים כ"ב ע"ב.

³¹ רש"י מועד קטן יז ע"א ד"ה דבי רבי חזיתיה לה הוא גברא דהוה מחי לבנו גדול. כך פירשו גם המאירי והריטב"א: בית הבחירה למאירי, מועד קטן יז ע"א. חידושי הריטב"א מועד קטן יז ע"א.

³² בבא בתרא כ"א ע"א, גיטין לו ע"א, מכות טז ע"ב, תלמוד בבלי בכורות מו ע"א.

³³ חידושי הריטב"א תלמוד בבלי מועד קטן יז ע"א ד"ה שפחה של בית רבי.

³⁴ Ilan, *Mine and Yours*, pp. 102-103

לסיפור על האמה מקבילה ארץ-ישראלית בירושלמי, מועד קטן פ"א ע"ד (פרק ג' הלכה א), ובה גיבורת הסיפור היא אמתו של בר פטא, אדם שאינו ידוע כרבי. האמה אמרה למורה שהכה תלמיד שהוא ראוי להיות מוחרם, אך שלא כאמתו של רבי היא לא נידתה אותו בעצמה. אפשר שהסיפור יוחס לאמתו של רבי על מנת להדגיש את חומרת הנידוי בתקופתו ואת הרעיון שלפיו אין להתיר נידוי מפי גבר משוחרר וחכם. אם אין להתיר במהירות נידוי מצד אישה אף שהיא אמה ובעלת מעמד נמוך ממעמד של גבר ושל חכם, קל וחומר שאין להתיר נידוי מצד גבר. התפיסה החיובית כלפי האמה מתבטאת בסיפורים הבבליים שלהלן, ובהם היא מתוארת כמייצגת את דבריו ורצונותיו של רבי ומשמשת חיץ בין עולמו ובין עולמם של החכמים. היא שומרת עליו מהעולם החיצוני ומהחכמים ומבוקשם ודואגת למנוחתו.

מגילה יח ע"א, ראש השנה כו ע"ב והמקבילות הארץ-ישראליות:
 בסיפור זה מתפקדת האמה כ"שומר הסף" של רבי וכ"מחנכת" של החכמים המלמדת אותם מילים ונימוסים. החכמים באו לביתו לשאול שאלות והיא פתרה להם אותן בלי להטריד אותו. היא סיננה את מבקריו וכך סייעה לו בניהול הזמן ושמרה על מנוחתו.
 סיפור זה הוא עיבוד לסיפור ארץ-ישראלי המופיע בשני מקומות בירושלמי ועוסק בפגישה של האמה עם החכמים שבאו לשאול בבית רבי על משמעותן של מילים עבריות שנשתכחו מהם ולבסוף למדו אותן ממנה.
 וכך גרסת הירושלמי, מגילה פ"ב ה"ב, ע"ג ע"א (גרסה דומה מופיעה במקבילה שבירושלמי שביעית פ"ט ה"א, ל"ח ע"ג):

אמ' ר' חגי. סירוגים וחלוגות ומי גדול בחכמה או בשנים.
 איצרכת לחברייא. אמרון. ניסוק נישאול לבית ר'. סלקון מישאול ואמרון. יצאת שפחה משלבית ר'.
 אמרת להם. הכנסו לשנים. אמרון. ייעול פלן קמי. ייעול פלן קמי. שרון עלין קטעין קטעין.
 אמרה להם. למה אתם נכנסין סירוגין סירוגין. חד ר' הוה טעין פרחינין ונפלון מיניה.
 אמרה ליה. ר'. נתפזרו חלגלוגין. אמרה לה אתיאי מטאטא ואייתת אלבינה³⁵.

גרסאות הסיפור המצוי בשני המקומות בירושלמי דומות מאוד זו לזו פרט להופעתה של אמה נוספת בסוף הסיפור במגילה, המלמד כי בבית הייתה שפחה שדרגתה הייתה נמוכה מזו של האמה. לפי המסופר הרקע למפגש של החכמים עם האמה היא החלטת החכמים לבקש פתרון בבית רבי ולא דווקא ממנו. המפגש עם האמה היה מקרי, וכך מיוחסת חוכמה לכל בית רבי ולא רק לרבי עצמו.
 גרסת הבבלי מגילה יח ע"א (וראה עוד במקבילה בבבלי ראש השנה כו ע"ב):

לא הוו ידעי רבנן מאי סירוגין. שמעוה לאמתא דבי רבי דקאמרה להו לרבנן דהוי עיילי פסקי פסקי: עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגין! לא הוו ידעי רבנן מאי חלוגות.
 שמעוה לאמתא דבי רבי דאמרה ליה להווא גברא דהוה קא מבדר פרפחיני,
 עד מתי אתה מפזר חלוגות. לא הוו ידעי רבנן מאי סלסלה ותרוממך (משלי ד').

³⁵ תרגום: אמ' ר' חגי. סירוגים וחלוגות ומי גדול בחכמה או בשנים. נצטרכו לחבורה. אמרו נעלה ונשאל לבית רבי. עלו לשאול ואמרו יצאה שפחה מבית רבי. אמרה להם: הכנסו לשנים אמרו: ייכנס פלוני לפניי, ייכנס פלוני לפניי. התחילו נכנסים קטעים קטעים. אמרה להם: למה אתם נכנסים סירוגין סירוגין. חכם אחד היה נושא פרחינים ונפלו ממנו. אמרה לו ר': נתפזרו חלוגותיך. אמרה לה הביאי מטאטא והביאה מכבדת.

שמעוה לאמתא דבי רבי דהוות אמרה לההוא גברא דהוה מהפך במזייה, אמרה ליה: עד מתי אתה מסלסל בשערך. (תהלים נ"ה) לא הוה ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך. אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה אזילנא בהדי ההוא טייעא, וקא דרינא טונא, ואמר לי: שקול יהביך ושדי אגמלאי.
לא הוה ידעי רבנן מאי "וטאטאטיה במטאטא השמד". (ישעיהו י"ד) שמעוה לאמתא דבי רבי דהוות אמרה לחברתה:
שקולי טאטיא וטאטי ביתא.³⁶

בסיפור זה מוצגת אמתו של רבי כמו בתיאורה בסיפורים הארץ-ישראליים כמי שמתערבת בשיחות החכמים ואף פותרת להם בעיות הנוגעות לעניינים הלכתיים ומעמדיים. מכאן נראה כי הבבלי התבסס בבניית דמות האמה על הסיפור הארץ-ישראלי העוסק בפגישה של החכמים עימה ועל מסורות ארץ-ישראליות שעניינן שחזור השפה העברית הנשכחת באמצעות דיבור עם אנשים פשוטים.³⁷ בעיבוד הבבלי הושם דגש בהימצאותה של האמה בבית רבי תמיד ועל תיאורה כבעלת סמכות לענות לחכמים ובעלת חוכמה לשונית – אולי בשל מרחק הזמן והמקום או בשל הרצון להאדיר את רבי וביתו. יתר על כן נרמזת בו באמצעותה ביקורת על התנהגותם של החכמים. על פי הירושלמי, החכמים באו במכוון לשמוע את משמעות המילים מפי בית רבי, ואילו בבבלי שונה מתן מענה לבעיות ספציפיות ואקראיות על-ידי האמה למענה מכוון שלה לבעיותיהם של החכמים. החכמים לא ידעו מילים עבריות אלא למדו את פירושיהן מפי האמה בארבעה אירועים שונים. מכאן שהאמה, המשויכת לפשוטי העם, מדברת בעברית טובה מזו של אליטת החכמים. אפשר שידיעת העברית שלה היא ביטוי לחוכמה, אך ייתכן ששימור העברית הוא מאפיין של מעמד ולא ביטוי לחוכמה. יש ויכוח בקרב חוקרים בשאלה זו. חנוך ילון סבר כי השפה העברית בשלהי תקופת התנאים דוברה בכפרים ובקרב אוכלוסייה נידחת ושמרנית שכללה גם נשים. בניגוד לכך אליעזר מרגליות סבר כי החכמים הם ששמרו את השפה העברית ולא האנשים הפשוטים. אהרון אופנהיימר הציג עמדת ביניים ולפיה הארמית הייתה שפה של פשוטי העם, עם זאת היו אישים ממעמד נמוך שדיברו עברית מתוך זיקה שורשית.³⁸ אולם גם אם לא מפרשים את ידיעת העברית בפי האמה כביטוי לחוכמתה אלא כביטוי להשתייכותה לשכבה הנמוכה בחברה ששימרה את העברית, ניתן להסיק כי חוכמתה של האמה בסיפור ניכרת באופן השיח שלה עם החכמים, כשהיא מלמדת אותם מילים ומגלה הבנה בנימוסים. לאמה תפקיד חשוב בסיפור, שכן היא מנהלת משק הבית שקיבלה את פניהם של החכמים ושוחחה עימם כשווה בין שווים. היא מוצגת כבעלת שפה גבוהה ועשירה מזו של החכמים, אסרטיבית ומלאת ביטחון עצמי הפועלת ללא תחושת נחיתות. היא ביקרה את החכמים על התנהלות לא ראויה בבית רבי ובשל כך הם למדו את פירושי המילים שחיפשו. הערתה על הקושי שלהם להסתדר בזוגות

³⁶תרגום: לא היו יודעים חכמים מהו סירוגין. שמעו את אמה של בית רבי שאמרה להם לחכמים שהיו נכנסים פסוקים פסוקים עד מתי אתם נכנסים סירוגין סירוגין לא היו יודעים חכמים מהו חלוגלוגות. שמעו את אמה של בית רבי שאמרה לו לאותו אדם שהיה מפזר פרפחינים עד מתי אתה מפזר חלוגלוגך? לא היו יודעים מהו "סלסלה ותרוממך", שמעו את האמה של בית רבי שהייתה אומרת לאותו אדם שהיה הופך בשער. אמרה לו: לא היו יודעים חכמים מהו "השלך על ה' יהבך" אמר רב בר בר חנה פעם אחת הייתי הולך עם אותו ערבי והיה נושא משא ואמר לי: קח יהבך וזרוק על גמלי. לא היו יודעים חכמים מה שמעו לאמה של בית רבי שהייתה אומרת לחברתה קחי מטאטא וטאטאי את הבית.

³⁷בראשית רבה עט, ז ז מכיל מילים וביטויים בנייבים עתיקים יותר ודקדוקו קדום יותר משל הסיפור בירושלמי. על כך ראו סובולב-מנדלבוים, 2014, עמ' 115.

³⁸חנוך ילון, 'נימוקים למשניות מנוקדות', לשוננו כד (תש"ך), עמ' 34-36; אליעזר מרגליות, 'עברית – לשון הדיבור בזמן בית שני ולאחריו', לשוננו כד (תש"ך), עמ' 238-241; אהרון אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ז, עמ' 174-175. ראוי לציין כי ויכוח דומה מצוי בין חוקרי הנצרות בשאלה באיזו שפה דיבר ישו. לדוגמה ראו Stephen Andrew Missick, *The Words of Jesus in the Original Aramaic: Discovering the Semitic Roots of Christianity*, Xulon Press, 2006.

בעת כניסתם לבית הובילה להבנת הביטוי סירוגין,³⁹ ההערה על פיזור הפרחים – למשמעות ה"חלוגות", וההערה על סלסול השיער לפירוש – המילה סלסילה.⁴⁰ בשיח של האמה עם החכמים ניתן לזהות אירוניה: האמה, שהיא אישה במעמד נמוך משל החכמים הן מבחינה מעמדית והן מבחינה מגדרית, מלמדת אותם משמעות של מילים שאינם יודעים ואף מורה להם נימוסים ומדריכה אותם כיצד עליהם לנהוג בעת כניסתם לבית רבי. מכאן שהאמה פעלה מתוך הרגשה שהיא חלק מעולמם של החכמים ושותפה לפעילות הענפה שהתרחשה בביתו של רבי, והחכמים הקשיבו לה.⁴¹

האמה בבית רבי מוצגת על ידי המספר כדמות ניגודית לאמה אחרת, פחות מעמד, המקבלת הוראות מהראשונה. הצגת האמה האחרת מדגישה את מעמדה הנכבד של האמה הראשית הממונה על שאר השפחות, שמקבלת את החכמים ומשוחחת עימם.

מלבד זאת השפחה מוצגת על ידי המספר כדמות ניגודית לחכמים. הם יוצאים מביתם לבית רבי, ואילו היא בבית ומבצעת את תפקידה כמארחת. להם סטטוס גבוה – חכמים, ואילו לה סטטוס נמוך – משרתת, וכן הם גברים ואילו היא אישה. אולם למרות ניגודים אלה בין האמה ובין החכמים היא מתוארת כבעלת שפה עשירה ומגוונת משלהם, אף כי בסיפור זה אין לה שימוש מתוחכם בשפה כמו בסיפורים אחרים עליה שיובאו להלן.

תיאורה של האמה כחכמה וכבעלת חכמת שפה מורחב בסיפור שלהלן בעירובין ג ע"ב, ובו היא "מתאמת הפגישות של רבי". היא יודעת מתי רבי מעוניין בביקורי החכמים ומתי הוא מבקש שיעזבוהו ומכוונת אותם בהתאם לכך בשפה גבוהה ומליצית.

אמהתא דבי רבי כי הוה משתעיא⁴² בלשון חכמה אמרה⁴³ הכי: עלת נקפת בכד ידאון
נישריא לקיניהון.

וכד הוה בעי דליתבון הוה אמרה להו: יעדי בתר⁴⁴ חברתה מינה⁴⁵ ותתקפי עלת בכד
כאילפא דאזלא בימא.⁴⁶

הסיפור פותח במידע ולפיו אמתו של רבי דיברה בלשון חכמה, ובכך הוא מציג אפיון ישיר של האמה כאישה חכמה. במהלך הסיפור יש מעבר בין לשון נקבה ובין לשון רבים, ובכתבי היד יש שינויים מיחיד לרבים, ואפשר שמכאן עולה כי על פי כתבי יד אלה לא האמה היא הדוברת אלא

³⁹ שטיין, עמ' 15.

⁴⁰ שטיין פירשה את דברי האמה לחכמים כביקורת על התנהגותם הנרקיסיסטית. שם, עמ' 19-20.

⁴¹ דברי האמה לאדם שסלסל את שעריו מופיעים גם בבבלי נזיר, בדיון על שבועת סלסול שיער. נזיר ג ע"ב: "אמר שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו: הריני מסלסל: ממאי דהדין סלסול שיערא? כדאמרה ליה ההיא אמתא דבי רבי לההוא גברא: עד מתי אתה מסלסל בשערך! אימא: תורה, דכתיב: (משלי ד) 'סלסלה ותרוממך' אמר שמואל: הכא נמי שתפוס בשערך. [ממה שזהו סלסול השיער? כמו שאמרה לו אותה אמה של בית רבי לאותו האיש: אמור: אמר שמואל: כך גם שתפוס בשערך]". הגמרא מציגה את דברי האמה בבית רבי לאיש "עד מתי מסלסל בשיערך" כדי להקיש מהם שלשון סלסול היא שבועת נזירות. המשפט "כדאמרה ליה ההיא אמתא דבי רבי לההוא גברא עד מתי אתה מסלסל בשערך" אינו מיוחס לחכם בשמו ומופיע בארמית, ולכן נראה כי מקורו בסיפור על פגישת החכמים עם האמה. הגמרא מסיקה כי סלסול השיער קשור לשבועת נזיר, שכן האדם שאליו פנתה האמה סלסל את שעריו והיפך בו, וזהו מעשה שניתן לבצע רק לאחר גידול השיער.

⁴² בכתב יד מינכן 95 מופיע הביטוי בלשון רבים: "הו משתעיין". צורה דומה מופיעה בכתבי יד נוספים: בכתב יד ותיקן 109: "הו משתעיין"; בכתב יד פטרבורג "הו משתעון"; בכתב יד אוקספורד 366: "הו משתעי".

⁴³ בכתב יד ותיקן 109 ופטרבורג 293/1 כתוב "אמרן", ובכתב יד מינכן 95 "אמרן". כתב יד ותיקן 109 אמין ממינכן ונראה שזהו הנוסח המקורי.

⁴⁴ בכתב יד אוקספורד 366 מופיעה המילה "כתר".

⁴⁵ הנוסח בכתב יד מינכן 95: "יערון בתר חבירתה מיניה".

⁴⁶ האמה של בית רבי כשהייתה מדברת בלשון חכמה אמרה כך: המצקת נקפה בכד, ידאו הנשרים לקיניהם, וכאשר היה רוצה שישבו, הייתה אומרת להם: תוסר מגופת חברתה ממנה ותינקף המצקת בכד כאונייה השטה בים. ראה שולמית ולר ושלום רצבי, שיחות חולין בתלמוד הבבלי, תל אביב: עם עובד, תשס"ז, 2007, עמ' 121.

החכמים, אך ייחסו לה הבנה של דבריהם ויישומם. מכל מקום, משתי הגרסאות – הן זו שעל פיה החכמים או רבי הם שדיברו בלשון חכמה והאמה רק הבינה, והן זו שעל פיה האמה דיברה בעצמה בלשון חכמה, ניתן להסיק כי השיח בין האמה ובין רבי התקיים על פי קוד מוצפן שהיה ידוע רק לשניהם.⁴⁷

חוכמתה מתבטאת לא רק בהבנת דבריו ורצונותיו של רבי אלא גם באמצעות הביטויים המיוחסים לה. כאשר רצה רבי שהחכמים ילכו, היא הייתה פונה אליהם בדימוי "ידאון נישריא לקיניהן" (הנשרים יעופו לקיניהם), המזכיר את דברים ל"ב 11: "פְּנֵשֶׁר יַעִיר קִנּוּ, עַל-גּוֹזְלָיו יִרְחֵף" ואילו כאשר רצה שישבו, הייתה אומרת להם "ותתקפי עלת בכד כאילפא דאזלא בימא" – שהמצקת תצוף בספינה ששטה בים.⁴⁸

הדימויים שבהם משתמשת האמה מציגים אותה כבעלת לשון פיוטית ומשלב לשוני גבוה, רגישות לשפה, ידע במקרא, יכולת ליצור דימויים ומשלים על יסוד המקרא והיכרות עם המרחב שמחוץ לבית. אופן הדיבור שלה, הדומה לאופן הדיבור המיוחס לחכמים, מדגיש את הקרבה הרבה ששררה בינה ובינם וכי הייתה חלק מעולמו של רבי ומעולמם של החכמים שביקרו בביתו, וכן רומז שהיוותה חיץ בין רבי ובין החכמים ודרישותיהם.

ניתוח הסיפור העלה כי בעיבוד הבבלי לסיפור הארץ-ישראלי על ידיעת השפה העברית שבפיה מועצמת דמותה ומיוחסת לה חכמת שפה של ממש, והוסף לה תפקיד של חיץ בין החכמים ובין רבי, וכך היא עלתה לדרגה המקורבת לרבי ואשת סודו. היא רגישה לרצונותיו של רבי ופועלת על פי רצונו בתיאום פגישותיו עם החכמים ושומרת ומגנה עליו מפני דרישותיהם של החכמים. יש לציין כי ייחוס השפה הארמית לאמה מנוגד להצגתה בסיפורים הארץ-ישראליים וכמה מהבבליים, כדוגמה ומופת לדיבור בעברית שנשכחה מהחכמים ומלמד על זמנו המאוחר של העיבוד.

מעלותיה של האמה מודגשות בסיפור גם באנלוגיה שלה לגיבורות הסיפורים הסמוכים לו בסוגיה. דמויות אלה מאופיינות כחכמות אך גם חצופות ובוטות, דוגמת ברוריה.⁴⁹ האמה מוצגת כדוגמה לדמות נשית אידיאלית בעיני יוצרי הסוגיה, שלמרות חוכמתה אינה רואה את עצמה שייכת לעולם החכמים אלא משרתת אותם ומבינה את מקומה בהיותה כזאת. הצבתה כדמות נשית אידיאלית בעיני החכמים בין דמויות אחרות של נשים עצמאיות – חכמות אך בוטות – מבטא מגמה פטריארכלית, שעל פיה חוכמתה של אישה שאינה חורגת ממעמדה ומתפקידיה המסורתיים נחשבת חיובית, ואילו אישה חכמה החורגת ממעמדה ושואפת למעמד מקביל לזה של החכמים נחשבת שלילית.⁵⁰ ראייה מגדרית נוספת היא שנשים, בעיקר כאלה שאינן עצמאיות אלא משועבדות, יכולות להיות שותפות בעולמם החכמים כאשר הן פועלות בשירות החכמים ולרווחתם.

הצגתה של האמה כחיץ בין רבי ובין החכמים מובעת גם בסיפור בכתובות קג ע"א, שבו שמרה על רבי מהחכמים ומהעולם ודאגה לרווחתו גם לאחר מותו:

ת"ר: בשעת פטירתו של רבי אמר לבני אני צריך. נכנסו בניו אצלו.
אמר להם: הזהרו בכבוד אמכם. נר יהא דלוק במקומו שולחן יהא ערוך במקומו מטה
תהא מוצעת במקומה. יוסף חפני שמעון אפרתי הם שמשוני בחיי והם ישמשוני במותי:
הזהרו בכבוד אמכם:
מאי טעמא? כל בי שמשי הוה אתי לביתה. ההוא בי שמשא אתאי שבבתא קא קריה
אבבא,

⁴⁷ לדיון מעמיק בסיפור ובעדי הנוסח ראו: ולר 2006, עמ' 11, הערה 10.

⁴⁸ ולר ורצבי 2007, עמ' 122.

⁴⁹ ולר 2006, עמ' 35-39.

⁵⁰ שם, שם.

אמרה אמתיה: שתיקו, דרבי יתיב! כיון דשמע שוב לא אתא, שלא להוציא לעז על צדיקים הראשונים.⁵¹

הסיפור מצוי בדיון של הגמרא בחזיונות הכלכליות של היורשים לאלמנה, ובו היא מביאה את ציוויו של רבי לבניו לדאוג לאשתו ואת הכרזתו כי הוא עתיד להשתמש בביתו לכשיחזור מהעולם הבא.

הסיפור מספר כי רבי חזר לחיים והגיע לביתו בכל "בין שמשות", ובו מוצגת האמה כאשת סודו של רבי וכשותפה היחידה לסוד שיבתו לחיים לאחר מותו והגעתו לביתו. אין היא נותנת לחכמים להתקרב אליו אלא מסתירה אותו משאר העולם.

המועד "בין השמשות" מופיע פעמים רבות בספרות התלמודית ומבטא זמן לימינלי המצוי בין זמן לזמן. זאת שעת חסד אך גם שעה מאיימת. מחד מודגש באמצעותו היסוד הערטילאי-מיסטי שבסיפור, ומאידך מודגש בו היסוד הריאליסטי, המציג את שיבתו של רבי בזמן שבו אין מבקרים בבית הקברות משום קדושת השבת.⁵² הגמרא מסבירה שרבי בחר לחזור בזמן זה כיוון שלא רצה להתגלות לאיש כדי שלא יסיקו משיבתו כי צדיקים אחרים שלא שבו לחיים כמותו לא נהגו במידת צדיקות מספקת ששכרה הוא חזרה לחיים.⁵³

בהמשך הדברים מתואר מאורע שהפסיק את שיבתו של רבי לעולם הזה. ביום מן הימים, כאשר שהו רבי ואמתו בבית, קראה שכנה בדלת. בתגובה ציוותה אמתו ברבים "שתקו" ונימקה את בקשתה בכך שרבי נוכח בבית. כיוון שביקוריו של רבי נחשפו, הוא הפסיק לפקוד את ביתו כדי שלא לגרום עוול לצדיקים אחרים שאינם זכאים לשוב לביתם.

האמה שמרה על סודו של רבי זמן מה ולבסוף נכשלה בשמירתה עקב גורם חיצוני – שכנה המופיעה בדלת. פנייתה לאנשים (אולי לשכנים) בגוף שני, בציווי – "שתקו", מעידה על בלבול ומצוקה עקב צעקותיה של השכנה או על אסרטיביות מצדה. מתיאור התנהגות האמה עולה כי טעתה כשהסגירה את סודו של רבי במקום לתת לשכנה הסבר אחר לבקשתה לשמור על שקט.

האמה מוצגת בסיפור כדואגת לרבי ומבקשת שקט בעבורו אך גם אשמה בעקיפין בהפסקת ביקוריו. אולם למרות כישלונה הקו הבולט בהתנהגותה הוא דאגתה לרבי והיותה אשת סודו המשמשת מחיצה בינו ובין הציבור שמחוץ לביתו. הופעתה של האמה כאישה משמעותית עבורו לא רק בחייו אלא גם לאחר מותו בעת חזרתו לחיים מדגישה את חשיבותה.

שותפותה של האמה בסוד בואו של רבי לביתו ורגישותה מודגשים באמצעות אנלוגיה ניגודית לדמות נשית נוספת הנזכרת בסיפור: השכנה עלומת השם. היא מוצגת כקולנית, חטטנית וחסרת רגישות. דמותה של האמה מודגשת גם באמצעות האנלוגיה הניגודית שלה לגיבור הראשי – רבי: הוא שותק והיא מדברת; הוא מגיע לבית לפרקי זמן קצובים ואילו היא שוהה בבית תמיד.

האמה מוצגת כחיץ בין רבי ובין החכמים ודרישותיהם גם בסיפור בכתובות קד ע"א, שבו פעלה להפסקת חייו של רבי שסבל ייסורים קשים, בניגוד לרצונם של החכמים שהתפללו ללא הפסקה כדי למנוע את מותו:

⁵¹ תרגום: מהו הטעם? כל בין שמשות היה בא לביתו. באותו בין שמשות באה, שכנה שקראה בדלת. אמרה אמתו: שתקו, שרבי יושב. כיוון ששמע, שוב לא בא.

⁵² רש"י תלמוד בבלי כתובות קג ע"א ד"ה בין השמשות. על השימוש בזמן המעבר ערב חג, ערב שבת וערב יום הכיפורים בסיפור האגדה ראו תמר מאיר, "חסיד, חסידה ומרגלית", דרך אגדה יב (תשע"ג), עמ' 218-219 והערה 18; יואב אלשטיין, האקסטזה והסיפור החסידי: עיונים במהותו של הסיפור החסידי, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1998, עמ' 158-160; ויקטור טרנר כתב כי בזמנים לימינליים עולים וצפים יסודות לא-רציונליים. ויקטור טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, נעם רחמילביץ' (מתרגם), רסלינג 2004, עמ' 145-173.

⁵³ רש"י תלמוד בבלי כתובות קג ע"א ד"ה "שלא להוציא לעז".

הוא יומא דנח נפשיה דרבי גזרו רבנן תעניתא ובעו רחמי. ואמרי: כל מאן דאמר נח נפשיה דר', ידקר בחרב.
 סליקא אמתיה דרבי לאיגרא. אמרה: עליוני מבקשין את רבי והתחתוני מבקשין את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים. כיון דחזאי כמה זימני דעייל לבית הכסא, וחליץ תפילין ומנח להו וקמצטער, אמרה: יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים. ולא הוו שתקי רבנן מלמיבעי רחמי. שקלה כוזא שדייא מאיגרא [לארעא].
 אישתיקו מרחמי ונח נפשיה דרבי.⁵⁴

מסופר כי כאשר הבינו החכמים שרבי עומד למות הם גזרו תענית שמטרתה תחינה לעולמות העליונים שישאירו את רבי בחיים.⁵⁵ בתוך כך הצהירו כי אדם שיאמר כי רבי מת ימות בדקירת חרב. החכמים שאפו להשאיר את רבי בחיים באמצעות תפילות לשלום. לרצון זה הצטרפה בתחילה גם אמתו, שלפי הסיפור עלתה לגג, אולי כדי להתפלל לקב"ה ממקום גבוה מעל לחכמים המוגדרים 'תחתונים' והתפללה שרצונם של התחתונים יכריע ויעלה על רצון עליונים, שהם האל והמלאכים.⁵⁶ לבחירה בגג למקום תפילתה של האמה ייתכנו כמה סיבות: האחת נזכרה לעיל, והאחרת היא שלגג משמעות סמלית, שכן הוא מקום בין מעלה ובין מטה, ולכן הוא רומז למאבק שהתרחש בליבה על נפשו של רבי. סיבה נוספת היא ריאליסטית: בשל תנאי מזג האוויר בארץ-ישראל שימש הגג מקום פעילות מרכזי, ולכן התקיימו בו גם תפילות. היו אוכלים וישנים על הגג, ובערבי הקיץ הייתה שורה בו רוח נעימה, והוא שימש מפלט מהחום.⁵⁷

האמה, ששהתה במחיצתו של רבי בימיו האחרונים, הזדהתה עמו והבינה את סבלו ולא נסתר ממנה דבר. בנסיבות אלה היא ראתה מה שהחכמים לא ראו: רבי הוא כאחד האדם ולא רק מנהיג ציבורי. החכמים, ששהו בקרבתו של רבי, כנראה נבהלו מהעובדה שמנהיגם הולך בדרך כל בשר ומשום כך טחו עיניהם מראות את סבלו. סבלו הקשה של רבי מודגש בדפוסים גם באמצעות חזרה הולכת ונשנית על כניסתו לבית הכיסא שנראה כי נוספה כדי להציג את האינטימיות בין רבי לאמתו ולהמחיש את סבלו.⁵⁸

כשהכירה האמה בסבלו של רבי הפסיקה את תמיכתה בתפילות החכמים והחליטה לזרוק כד מהגג כדי לגרום רעש שיביא להפסקת התפילות. זיהוי החפץ שזרקה האמה עם "כוזא" – כד, אינו מופיע בכתבי היד של הסיפור אלא רק בדפוסים. מכאן ניתן להסיק כי זיהוי החפץ שזרקה האמה עם כד

⁵⁴ תרגום: אותו יום שנחה נפשו של רבי, גזרו חכמים תענית, ובקשו רחמים. ואמרו: כל מי שיאמר נחה נפשו של רבי, ידקר בחרב. עלתה אמתו של רבי לגג. אמרה: עליונים מבקשים את רבי והתחתונים מבקשים את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים. כיוון שראתה כמה פעמים נכנס לבית הכסא, וחליץ תפילין ומניחם והיה מצטער. אמרה: יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים. ולא היו חכמים שותקים מלבקש רחמים. לקחה כד זרקה מהגג. השתתקו מרחמים ונחה נפשו של רבי.

⁵⁵ על מטרות התענית ראו דוד לוין, "מי השתתף בסדר התענית ברחובה של עיר? תענית הציבור בארץ-ישראל במאה השלישית והרביעית", קתדרה 94 (תש"ס, 1999), עמ' 33-34.

⁵⁶ על מרכיבים מיוחדים בתפילות נשים ראו Meir Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1998, pp. 107-113

⁵⁷ על תפילה על הגג ראו שטיין, עמ' 56; יעל לוי-כ"ץ, "העקרות באגדה", תעודה יג (תשנ"ז), עמ' 86 הערה 32; סובולב-מנדלבוים, עמ' 120 הערה 526. על תפקידי הגג והשימושים השונים בו בתקופת התלמוד ראו שמואל קרויס, "גג ובעליה ובמעלות", קדמוניות התלמוד, ברלין: הרץ, תרפ"ד-תש"ה, 1924-1945, עמ' 323-339; עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט, 1999, עמ' 174.

⁵⁸ ייתכן כי מקור תוספת זו בברייתא שמובאת בהמשך הסוגיה, ובה מצוין כי רבי מת ממחלת מעיים, או בסיפור בבלי העוסק בייסוריו של רבי ובכך שחלפו, ובו אחד ממיני הייסורים הנזכרים הוא כאב בזמן הפעילות בבית הכיסא (בבא מציעא פה ע"א).

שולב מאוחר בתקופת הדפסת התלמוד. המהרש"א כתב כי זריקת הכד מְשווה למותו של רבי מוות סמלי: האדם כחרס הנשבר.⁵⁹ דינה שטיין מצאה בכך סמל לחזרתו של רבי לעפר.⁶⁰ האמה הבינה את דרך מחשבתם הריטואלית של החכמים, שלפיה אם יפסיקו מתפילתם רבי ימות. הסיפור מציג את הבנת הנכונה על ידי שהוא מקשר את מותו של רבי להפסקת תפילות החכמים לשלומו. הבנה זו מודגשת ביתר שאת בכתב יד פטרבורג 187 (לנינגרד), ולפיו האמה שמעה את בקשת המלאכים לבואו של רבי אליהם.⁶¹ הד להבנת פעולתה של האמה כפעולה ראויה מצוי במקור בבלי נוסף ובפירושיהם של הר"ן והמהרש"א.⁶²

האמה היא האישה היחידה הפועלת בשעת חוליו ומותו של רבי ובזה מודגשת חשיבותה.⁶³ דמותה מועצמת גם באמצעות עיצובו הספרותי של הסיפור. לסיפור מבנה כיאסטי, המעמיד זה מול זה הן את רצונה של האמה אל מול רצון החכמים והן את רצונה בתחילת הסיפור, כי רבי ימשיך לחיות, אל מול רצונה בהמשך הסיפור שרבי ימות. מרכז הסיפור הוא השינוי שחל בעמדתה. תחילת הסיפור, שבה רבי עתיד למות והחכמים גזרו תענית וביקשו עליו רחמים, מקבילה לסיומו בשתיקתם של החכמים ובמותו של רבי בשל כך. איסורם של החכמים לומר שרבי מת מנוגד למעשי האמה, שכאשר הבינה את חומרת מצבו של רבי לא אמרה דבר אלא עשתה מעשה המנוגד לבקשתם. המבנה הכיאסטי אף מבטא את הניגוד שבין רצון האמה לזה של חכמים ואת עליונותה על פניהם. בניגוד לחוסר רגישותם של החכמים, שפעלו מתוך הצרכים שלהם, מתגלה האמה כבעלת רגשות נאצלים. היא שברה מוסכמות ולא פחדה לחשוב בניגוד לקו שקבעו נחרצות בעלי הסמכות ואף ביטאה את עמדתה במעשה אליהם.⁶⁴ הסיפור על התלבטותה הממושכת מעצים את דמותה, שכן החליטה וביצעה את המעשה שהתבקש מהחלטתה לאחר ששקלה את הרצוי והמצוי. ניתן ללמוד על ייחודה של דמות האמה ועל חשיבותה גם מתוך השוואתה לדמויות אחרות המופיעות בסיפור על מותו של רבי בסוגיה ומתוך תגובותיהן על מותו: הכובס ובר קפרא.

הכובס:⁶⁵

ההוא יומא דאשכבתיה דרבי, נפקא בת קלא ואמרה: כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי העוה"ב. ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה, ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי, סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית, יצתה בת קול ואמרה: אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא.⁶⁶

⁵⁹ מהרש"א חידושי אגדות בבלי כתובות קד ע"א ד"ה 'ההוא יומא דנה נפשיה דרבי כו' עד סופו.

⁶⁰ שטיין, עמ' 26.

⁶¹ שם יש תוספת של המשפט: "שמעתנהי למלאכי השרת דקאמרי מתי יבוא רבי מתי יבוא ר' אמרה ל?פ?ניו רבנו של עולם". על אמינותו של כתב היד ראו Michael Krupp, 'Manuscripts of the Babylonian Talmud', in: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Assen: Van Gorcum, 1987, pp. 349, 353

⁶² בבבא מציעא פד ע"א מופיע סיפור על רבי יוחנן שאיבד את דעתו וסבל עקב מותו של חברו ריש לקיש, וחכמים ביקשו עליו רחמים שימות. הר"ן למד מהמעשה שעשתה האמה, שיש לבקש רחמים על חולה שסובל ולייחל למותו. והמהרש"א כתב שאריכות ימים של אדם אינה חיובית כאשר בריאותו לקויה מאוד, ולכן במקרים מסוימים אין להתפלל לבריאותו. ר"ן נדרים מ א, ד"ה אין מבקש עליו. מהרש"א, חידושי אגדות תלמוד בבלי, ברכות מז ע"א. משה פיינשטיין השיב על דברי הר"ן וניתחם והסיק כי יש לשאול חולה הסובל מייסורים אם הוא בוחר בחיי ייסורים ארוכים או במוות מהיר ומניעת סבל ולפעול בהתאם לרצונו. שו"ת אגרות משה, חושן משפט, חלק ב סימן ע"ג.

⁶³ Ilan, *Mine and Yours*, p. 105

⁶⁴ שטיין, עמ' 26.

⁶⁵ על ייצוג הכובס ראו קרויס 1924-1945, עמ' 139-147; לוי גינצבורג, על הלכה ואגדה: מחקר ומסה, תל-אביב: דביר, תש"ך, 1960, עמ' 307, הערה 103; רות קלדרון, דמות המשנה כטופוס בסיפורת האגדה שבתלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בהדרכת יונה פרנקל, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"א, 1991, עמ' 155-117; רונית שושני, "רבי אלעזר בן רבי שמעון והגנבים: סיפור על חטא וכפרתו", *JSIJ* 4 (2005), עמ' 8-9.

⁶⁶ תרגום: באותו יום שמת רבי, יצאה בת קול ואמרה: כל מי שהיה בלוויתו של רבי מזומן הוא לחיי העולם הבא. אותו כובס כל יום היה בא, אותו היום לא בא. כיוון ששמע כך, עלה על הגג ונפל לארץ ומת.

לשניהם מרכיבים משותפים: שניהם אנשים פשוטים ממעמד חברתי נמוך המבצעים עבודות לא נעימות; בשני הסיפורים נרמזת ביקורת על המשכת חייו של רבי באופן מלאכותי באמצעות תפילות למרות סבלו; הכובס ציפה כמו האמה למוות של רבי בניגוד לחכמים, שסירבו לקיומה של התרחשות זו; שניהם מביעים בהתנהגותם מסירות: האמה הייתה מסורה לרבי ופעלה למען קירוב מותו משום שראתה בסבלו, ואילו הכובס הביע את מסירותו כשהצטער עד מוות על היעדרותו מקרבת רבי ביום מותו, אף כי בכל יום אחר היה בקרבתו; בשני הסיפורים יש לעלייה לגג תפקיד חשוב במוות. אצל האמה העלייה לגג גרמה שינוי בעמדתה, בעניין הארכת חייו וסבלו של רבי, ולכוסף גם את מותו מזריקת חפץ מהגג, ואילו העלייה לגג הביאה למותו של הכובס, שנבע מצער על היעדרותו מביתו של רבי ביום מותו.

נראה כי הסיבה לדמיון בין תפקידי הדמויות היא שבפיהם של אנשים פשוטים ניתן לשים מסרים נועזים ללא חשש לאיום על תפיסותיהם המרכזיות של חכמים. אולם לצד הדמיון ביניהם יש גם נקודות שוני: הכובס מת ואילו האמה נשארה בחיים; האמה עומדת על הגג מעל לחכמים המתפללים למטה, ואילו הכובס עומד לפני רבי עם החכמים; האמה שהתה במחיצתו של רבי ביום מותו, ואילו הכובס נעדר מקרבתו לרבי ביום מותו. העמדת הסיפורים זה מול זה מעצימה את מסירותה של האמה לרבי, את דאגתה לו ואת שהייתה התמידית עמו בביתו, המציבה אותה בעמדת עליונות על החכמים.

העצמה נוספת לדמות האמה, המאירה אף היא את מעלותיה של האמה כדמות אמיצה וחכמה, עולה מהקבלתה לבר קפרא, שסיפור על התמודדותו עם מותו של רבי מצוי בסוגיה מיד לאחר הסיפור על האמה.

בר קפרא:

אמרו ליה רבנן לבר קפרא: זיל עיין. אזל אשכחיה דנח נפשיה, קרעיה ללבושיה ואהדריה לקרעיה לאחוריה, פתח ואמר: אראלים ומצוקים אחזו בארון הקדש, נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקדש! אמרו ליה: נח נפשיה אמר להו אתון קאמריתו ואנא לא קאמינא (כתובות קד ע"א).⁶⁷

החכמים ביקשו מבר קפרא לבדוק את רבי, וזה מצאו ללא רוח חיים. בר קפרא קרע את בגדיו ורמז למותו באמצעות משל, שהנמשל לו הוא קיומו של מאבק בין הכוחות האנושיים לכוחות העל-אנושיים, שבו מנצחים הכוחות העל-אנושיים. שפתה של האמה מקבילה במידת מה למשלב הלשוני הגבוה של שפתו, אף כי לאחרון שפה גבוהה יותר; הן האמה והן בר קפרא משתמשים בדימויים כדי להימנע מאמירה מפורשת וישירה על מותו של רבי, שאותה אסרו החכמים;⁶⁸ כמו כן באמצעות שניהם מוצגים החכמים כמי שנכשלו במניעת מותו של רבי.

לצד הדמיון ביניהם יש שוני בהתנהגותם ובמהותם: האמה היא גיבורת הסיפור, ואילו בר קפרא הוא אנטי-גיבור;⁶⁹ בר קפרא הוא חכם, גבר ובעל מעמד גבוה, ואילו האמה היא אישה ושפחה; בר קפרא היה על הארץ ליד החכמים, ואילו האמה הייתה על הגג מעל לחכמים; בר קפרא פעל לפי בקשת החכמים, ואילו האמה פעלה מיוזמתה ובניגוד לעמדת החכמים; בר קפרא הרגיש שרבי עומד למות ולא פעל בטרם מותו אלא אחריו; הוא החכם הראשון שקיבל את עובדת מותו והצר עליו, ואילו האמה הייתה אקטיבית ופעלה בשלבי גסיסתו של רבי. היא הביאה למותו בעצמה ובכך

⁶⁷ תרגום: אמרו לו חכמים לבר קפרא: לך הסתכל. הלך, מצא אותו שנחה נפשו. קרע את לבושו, חזר לאחוריו, פתח ואמר: אראלים ומצוקים אחזו בארון הקדש: נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקדש! אמרו לו: נחה נפשו. אמר להם: אתם אמרתם ואני לא אמרתי.

⁶⁸ מאיר 1999, עמ' 170, 176.

⁶⁹ על דמות האנטי גיבור בתלמוד ראו ראובן קיפרווסר, "מסעות של רבה בר בר חנה", ספרות ומרד (תשס"ה), (2008), עמ' 240-241.

שחררה אותו מסבלו; בר קפרא חשש מהחכמים ולכן הודיע על מותו של רבי באמצעות משל, ואילו האמה מוצגת כבעלת תעוזה, שכן פעלה וביטאה במישרין דברים מנוגדים לעמדתם. מהקבלתה של האמה לדמויות בסוגיה, מאופן דיבורה ומפעילותה בסיפור ניתן להסיק כי היא הייתה חלק מעולמם של החכמים ושל רבי ואפילו עלתה עליהם ברגישותה לסבלו ובהבנת תחושותיו. אף שהייתה מודרת מהלימוד ומהחיים הדתיים היא מוצגת כדמות שהמספר ואף האל מעדיפים על פני הגברים בבית המדרש. העמדה זו של אישה בסיפור משקפת ראייה מגדרית: הנשים הפועלות מבחירות רגשיות השונות מאלה של החכמים, הפועלים על פי חשיבה מכוונת מטרה הלכתית, נעלות על החכמים המלומדים.⁷⁰

האמה היא הדמות הנחותה ביותר במדרג של חכם-גבר-אישה-אמה. היא אישה השייכת למגדר הנמוך משלהם ושפחה שהיא במעמד כלכלי וחברתי נמוך מהם ואף בשליטתם. בשל תפקידה הנחות אין היא מאיימת על הממסד הגברי ההגמוני גם אם הדברים והמעשים המיוחסים לה אינם עולים בקנה אחד עם המקובל. כמו כן הצבת דמות נחותה כגיבורת הסיפור מאפשרת להציג קונפליקטים רעיוניים וביקורת על התנהגות החכמים.⁷¹ באמצעותה מתבטאים המתח בין שאיפה להאריך את החיים של איש ציבור חשוב – חולה וסובל ככל שיהיה – ובין הצורך האלטרואיסטי לתת לו לגווע, כלומר המתח בין הבחירה בחיים לבחירה באיכות חיים. כמו כן מבטאת דמותה את המתח שבין מחויבות המנהיג לציבור למחויבות הציבור למנהיג.

יש לציין כי בכל המקורות הארץ-ישראליים המספרים על מותו של רבי אין אזכור של האמה, ומכאן שהוא עיבוד בבלי שהושפע מהמסורות הארץ-ישראליות על האמה, ממקורות תנאיים ואמוראיים שדיברו בשבח העבדים וסיפרו על נאמנותם ועל היחסים האינטימיים בינם ובין אדוניהם ומסיפורים רומיים על עבדים נאמנים לאדוניהם ועל עבדים שהופקדו על הטיפול הרפואי בהם וסייעו להם למות כדי לקצר את סבלם.⁷²

לסיכום – האמה מוצגת בתלמוד הבבלי ובירושלמי כדמות חיובית ומוערכת על ידי החכמים, חכמה ובעלת יכולת שפתית ורגישות לזולת. ראוי להדגיש כי חכמים העריכו את חכמת השפה והלשון, שכן העיסוק בהם עומד ביסוד דיונים חשובים בספרות התלמודית, וראו בעין יפה את הרגישות לזולת כאשר יוחסה לנשים.

בשל מעמדה הנמוך מהחכמים היה ניתן להניח כי האמה תימצא בשולי השיח ולא תהיה משמעות רבה לדברים המושמעים בפיה. אולם היא מוצגת כדמות מרכזית בשיח החכמים וכשותפה לעולמם. מניתוח הסיפורים עולה כי היחס החיובי אליה ושותפותה בחברת החכמים מתאפשרים נוכח כמה מרכיבים: האחד הוא כפי שהסיקה טל אילן, קרבתה לרבי והרצון להאדרת דמותו באמצעות תיאורה כדמות נעלית יוצאת דופן. הסבר אחר הוא מעמדה החברתי: מתוקף שייכותה למעמד הנמוך לא זו בלבד שאין היא מאיימת על מקומם של החכמים אלא היא אף בשליטתם. עוד הסבר הוא תחומי פעילותה: אין היא פועלת בתחומים המזוהים עם החכמים – לימוד התורה והשלטון, ואינה מנסת לעצמה דבר מה שחכמים סבורים שהוא שלהם, וכך אין היא מאיימת על השיוך המוחלט של הסמכות התורנית לחכמים. מרכיב נוסף הוא מניע פעילותה: ריצוי אדונה. היא פועלת לא ממניעים אישיים אלא מתוך ראיית האחר. עוד מרכיב הוא פעילותה הנובעת מתוך התכונות המוערכות בנשים, כגון רגישות, אמפטיה, דאגה לזולת ורחמנות.

תפיסה מגדרית זו מתחזקת מאופן ייצוגן החיובי של דמויות נשיות בולטות אחרות, דוגמת אימא שלום ובת רב חסדא, שתוארו אף הן כשותפות בחיי היום-יום, בחיים המשפחתיים, בלימוד הביתי ובשיח ההלכתי אך לא חודרות לתחומים המזוהים עם החכמים כגון הלימוד בבית המדרש, הפסיקה והשלטון. טענה זו מקבלת משנה תוקף מהייצוג הביקורתי לדמויות נשיות אחרות דוגמת ברוריה, מרתא בת ביתוס וילתא, שתוארו כפועלות בתחומים שהחכמים ניכסו לעצמם, והן עשו מעשים

⁷⁰ תענית כ"ג ע"ב, כתובות סז ע"ב, בבא קמא פב ע"א.

⁷¹ שטיין, עמ' 9-12.

⁷² Holt, 'Loyal Slaves', pp. 157-178

מנוגדים לרצון החכמים ולנורמות המקובלות בעולמם. דמויות אלה עוררו יחס שלילי מצד הדמויות שלצדן ומצד עורכי הסוגיות.⁷³ מכל האמור ניתן להסיק כי שיתופה של אישה בחיי החכמים מתאפשרת ומעוררת יחס אוהד כאשר מתקיימים כמה ממאפיינים אלה: האישה נמנית עם מעמד חברתי נמוך, אינה עצמאית, פועלת בשירות הגבר ולרווחתו, פועלת באמצעות תכונות חיוביות שהוערכו אצל נשים, כגון רגישות לזולת, אינה מתערבת בתחומי הלימוד התורני וחיי בית המדרש ואינה מנסה להשוות את מעמדה לזה של החכמים. מתובנות אלה עולה כי הדרתן של הנשים מחיי החכמים מושפעת מתחומי פעילותן, מנוכחותן במקומות השונים במרחב התרבותי, ממעשיהן, מהשתייכותן המעמדית והחברתית וממצבן המשפחתי.

⁷³ ראו: סובולב-מנדלבאום 2014, עמ' 228-229, 235-236.