

תוכן העניינים

1	הלכה למשה מסיני כאבן בוחן אידיאולוגית - מהחכמים בתקופת התנאים ועד העת החדשה	מנחם כ"ץ
23	Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations	צבי נוביק
41	"גלו את עיני": על זיקנה ומבט בסיפור תלמודי	חיים וייס ומירה בלברג
83	The Evolution of a Talmudic Formula פלוגי היינו תנא קמא - איכא בינייהו:	שנה שטראוך שיק
123	קווים לדרכו הפרשנית של ה'שפת אמת' לתלמוד	יוסף מרקוס
147		תקצירים בעברית
1		תקצירים באנגלית

CONTENTS

Menachem Katz	"Halakhah le-Moshe mi-Sinai" as an ideological debate – from the Sages in the Tannaitic Period to the scholars of Wissenschaft des Judentums (Heb.)	1
Tzvi Novick	Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations	23
Haim Weiss and Mira Balberg	"Raise My Eyes for Me": Gazing at Old Age in a Talmudic Narrative (Heb.)	41
Shana Strauch Schick	פלוני היינו תנא קמא - איכא בינייהו: The Evolution of a Talmudic Formula	83
Yosef Marcus	The 'Sefat Emet' Commentaries on the Talmud (Heb.)	123
Hebrew abstracts		147
English abstracts		I

"גלו את עיני": על זיקנה ומבט בסיפור תלמודי

חיים וייס ומירה בלברג



בציורו של אנג'לו קרוסלי (Angelo Caroselli, 1885-1952) "אליגוריה על הנעורים והזיקנה" שתי נשים משוחחות. האחת זקנה, בגבה אל הצופה, הנדמית כמי שמשוחחת עם הנערה הצעירה הרוכנת בנינוחות למולה. הזקנה אינה מישירה מבט אל הנערה אלא צופה אל עבר נקודה לא ברורה בחלל. מחצית פניה הגלויים של הזקנה מעוותים, כמעט גבריים ונטולי סממני מיניות, ובפיה ניכר מעין זעם או כעס מעצם המפגש עם הנעורים הניצבים מולה. כפות ידיה הגרומות מלאות תנועה ונראה כאילו היא מבקשת ללמד את הצעירה שלמולה דבר מה. לעומת הזקנה, פניה ופלג גופה העליון של הנערה גלויים אל מול הצופה. תווי פניה עגולים ורכים וסומק קל של נעורים בלחייה. שפת גופה נינוחה ורפויה: ידה האחת מונחת על כרית והשנייה אוזות בנייר מקופל ומכסה על מעין אוצר קטן של מטבעות בעוד שידיה של הזקנה אוזות זו בזו אך אין בהן דבר. הנערה מתבוננת בזקנה העומדת בסמוך לה במבט שקשה לפענח את טיבו: זהו מבט ספק קשוב, ספק מחייך וספק לועג לנוכח הזיקנה העומדת בסמיכות כה רבה.

אלא שהנערה והזקנה אינן היחידות הנוכחות בסיטואציה ומביטות זו בזו. למבטן מצטרף גם מבטו של הצופה המעניק למבט ההדדי של השתיים ממד אסתטי ואתי כאחד. בדיונו על כוחו של המבט קובע ז'אן-פול סארטר: "אני רואה את עצמי מפני שמישהו רואה אותי".¹ הדוגמה בה הוא עושה שימוש היא של אדם המאזין לאדם אחר או מציץ מאחורי דלת סגורה. כל עוד אין אדם אחר הצופה באותו מאזין או מציץ הוא כאילו אינו שם, מפני שכדברי סארטר "אין דבר בנמצא אליו אני יכול לייחס את מעשי כדי לאפיין אותם".² רק הופעתו של אדם נוסף המביט במביט היא המעניקה למעשה את הרפלקסיביות המוסרית והתרבותית הנדרשת להבנתו.

במאמר זה, שהוא חלק מפרוייקט מחקרי משותף על דימוייה של הזיקנה בספרות חז"ל, אנו מבקשים להיות אותה דמות שלישית נעלמה ונוכחת המתבוננת על הדמויות המתבוננות זו בזו בסיפור.³ באמצעות קריאה בסיפור תלמודי אחד שבו מבטים הם הכוח המניע את העלילה, אנו מבקשים לבחון כיצד הגוף המזדקן, עליו ניתן להחיל את הגדרתה של טומבס ("disordered body" (Toombs), מצטייר בשיח המבטים שנוצר בין שלושת המתבוננים: הזקן והצעיר המתבוננים זה על זה ומבטם של הקוראים המסתכלים על המתבוננים ומבקשים בעזרת הכלים הפרשניים העומדים לרשותם להעניק פשר למבטים אלו.⁴ כפי שמראה חיים חזן, ישנו קשר מהותי בין הגוף ה"נכון" לסדר חברתי תקין, ולפיכך גופו של הזקן המתגלה דרך עיניו של אדם צעיר חושף יסודות של הפרת סדר, אימה ובעיקר בושה לנוכח עיוותו של הגוף המזדקן. בכך הוא מעיד על מקומו של הזקן כמי שמצוי בשוליו של הסדר החברתי או כבר מעבר לו.⁵

קרלין ברטון (Carlin Barton) טוענת כי בעולם הרומי של העת העתיקה "להיות" פירושו בראש ובראשונה "להיראות". מעמדם, ייחוסם וכוחם החברתי של גברים ונשים כאחד נקבע דרך מבטו הבוחן והשופט של האחר. זהו מבט המורכב משתי התייחסויות שהן בה בעת סותרות ומשלימות. מחד ישנם איברי גוף המכונים *veneranda*, אותם האיברים הראויים למבט שיש בו מן ההערצה וההשתאות לנוכח יופיו של הגוף, ומאידך ישנם איברים המכונים *pudenda*, שהמבט עליהם מלווה

1 סארטר, המבט, עמ' 48.

2 סארטר, המבט, עמ' 45.

3 במסגרת פרוייקט מחקרי זה פרסמנו עד כה שני מאמרים (ראו בלברג וייס, הזקן; וייס ובלברג, הורות וזיקנה). ספרנו *When Near Becomes Far: Old Age in Rabbinic Literature* עתיד לראות אור בקרוב.

4 ראו טומבס, מוגבלות, עמ' 18. טומבס במחקרה מתמקדת בחולי ולא בזיקנה, אך ניתן במקרים רבים להחיל את תובנותיה גם על דיונים העוסקים בזיקנה, הנתפסת לא אחת כסוג של חולי בפני עצמו.

5 חזן, בושה, בייחוד עמ' 257-259. אחד המושגים המתקשרים לנושא בו אנו עוסקים אך לא נוכל להרחיב עליו בדיונונו הוא הבושה והקשר שיש לה לייצוגים גופניים בעולמם של חז"ל. לדיונים בנושא זה ראו אנגלנדר וקמיר, בשר; ישראלי ורווה, יבשת אבודה, עמ' 93-111.

בחוויה של בושה הנובעת מראיית דבר שאין לראותו.⁶ טיב היחסים בין שני סוגי המבטים משתנה ונוזיל: אובייקט שהיה בעבר מוקד להערצה והשתאות יכול בתנאים מסוימים להפוך לאובייקט שהמבט בו מעורר תחושה של בושה וחציית גבולות (ולהיפך). כפי שמציין קורט ריזלר (*Pudenda and veneranda* (Kurt Riezler) imply each other. Behind every *pudendum* is hidden a *venerandum*, though man may refuse to recognize it as such⁷. איבר או גוף שהיה מקור לגאווה עלול להפוך, עקב סופיותו והתבלותו של הגוף האנושי, למרחב שהתבוננות בו, על הפגיעות הרבה הכרוכה במבט זה, מעוררת בושה, אימה וזעם. צעיר וזקן המתבוננים זה בזה חושפים בבת אחת את התפוגגותה של הפנטזיה על יופיו וכוחו של הגוף הצעיר, כמו גם את הקנאה בנעורים ובעלומים שלא ישובו עוד.⁸

מתוך הקשר הרווח בעולם היווני-רומי בין כוח למבט ובין מעמד לנראות נוצר מה שחוקרים מכנים "המפנה היוזואלי" (the visual turn) של המאה הרביעית שהתחולל במקביל לניצורה של האימפריה הרומית.⁹ עיקרו של מהלך זה, לטענת פיטר בראון, הוא ביצירת זיקה בין האדם הקדוש ובין ייצוגו היוזואלי: מראהו של האדם הקדוש, האיכונה שלו, הפך לייצוג של קדושה ובסופו של דבר לייצוג דמותו של האל עצמו.¹⁰ עמדה זו, היוצרת זיקה בין מראהו של האיש הקדוש ובין החוויה התיאולוגית של המאמין, תלך ותפתח בעולם הנוצרי של שלהי העת העתיקה ותגיע לשיאה במאה השמינית ובצמיחתה של תגובת הנגד האיקונוקלסטית. כפי שמראה רייצ'ל ניס, מהלך זה של הנכחת דמותו של האיש הקדוש לא פסח על הספרות היהודית בת התקופה שביקשה גם היא בדרכה, במקורות ארץ ישראלים ובבליים כאחד, להפוך את דמותו של החכם

- 6 ברטון, להיות בעיניים, 216-219. התרגום המילולי של המונח *venerandum* הוא "מה שמעורר הערצה" ואילו *pudendum* משמעו "מה שמעורר בושה".
- 7 ריזלר, פסיכולוגיה של בושה, עמ' 464.
- 8 בהקשר זה ראו גם ברטון, צער הרומיים, עמ' 95-98. הזיקה בין הישרת המבט ובין יחסי כוח, ותפיסת המבט עצמו כאקט שטמונה בו אלימות אפשרית, באה לידי ביטוי ברור במיוחד בטענתו של המלומד הרומי וארו לפיה הפועל *video* (אני רואה) נגזר משם העצם *vis* (כוח). כפי שמציין דייוויד פרדריק, הגם שהאטימולוגיה של וארו שנויה היא מבטאת אמת חברתית עמוקה. ראו פרדריק, הקדמה, עמ' 1-2.
- 9 כפי שמצינת רייצ'ל ניס, פרקטיקות של "חסידות ויוזואלית" לא הופיעו בשלהי העת העתיקה יש מאין, אך הן תפסו תאוצה משמעותית בעקבות עליית כוחה של הנצרות באימפריה. ראו ניס, חוש הראייה, עמ' 203 הע' 7.
- 10 בהקשר זה ראו דבריו של פיטר בראון (חברה וקדושה, עמ' 268): "From the fourth century onwards, the holy man was a living icon. [...] Merely to see a holy man could be enough for a visitor. [...] the holy man was a clearly-defined locus of the holy on earth."

למעין איקונה תיאולוגית שעצם ההתבוננות בה יכולה לחולל טרנספורמציה בגופו ובתודעתו של המתבונן.¹¹

הפיכתו של החכם למעין איקונה יצרה מהלך דו כיווני, המעניק משמעות תיאולוגית להתבוננות בדמותו של החכם אך בה בעת גם לתנועה ההפוכה, בה החכם מתבונן באדם או בחפץ והכח האיקוני של דמותו משפיע, באופן נשלט או לא נשלט, על סביבתו.¹² ספרות חז"ל שופעת סיפורים הנוגעים ליכולת ההיזק והפגיעה של חכמים בעזרת מבטם: על ידי "נתינת עין" יכולים חכמים לפגוע בקרובים, עמיתים, בני אדם העוסקים במלאכת יומם או אף בעולם עצמו.¹³ הסיפורים הללו מחדדים את הקשר שבין עלבון שמקורו בערעור יסודותיה של תפיסת העצמי ובין פגיעה בגופו של האחר הנתפס כמאיים ומסוכן.¹⁴ בסיפור שבו נתמקד, המתאר את מפגשו של רב כהנא עם ר' יוחנן הזקן, דרמת המבטים מתמקדת בציר שבין זיקנה ועלומים, בין אמון ובגידה, בין תלמידים צעירים התולים את עיניהם ברבם ובין מבטו החוזר של הרב המשקף את חרדתו מפני האופן שבו תלמידיו, ולמעשה הוא עצמו, מתייחסים לזיקנתו. זהו סיפור הממחיש את מעמדו המרכזי של המבט, בעזרתו ממיר רב כהנא הצעיר את ר' יוחנן שבע הימים מ'venerandum, אדם קדוש שהמבט בו מייצר חוויה דתית-רוחנית, ל'pudendum, אדם שעצם המבט עליו מכונן חוויה של בושה והשפלה.

- 11 ניס, חוש הראייה, עמ' 204.
- 12 כפי שמציין סיני תוראן, היבט זה של הכוח המאגי המיוחס למבטו של החכם כמעט ולא נזכר בשיח המחקרי העוסק בדמותו של האיש הקדוש. ראו תוראן, כל מקום, הערה 5.
- 13 הביטוי "נתן עיניו" על שלל הטייתיו זוכה החל מספרות התנאים למגוון שימושים. בין היתר הוא מייצג כוונה או רצון של אדם, למשל: "היורד לנכסי אשתו ונתן עיניו לגרשה" (תוספתא כתובות ח, ב). הוא אף משמש כביטוי לרצון לפגוע באדם אחר: "הנותן עיניו באשתו ויירשנה או שתמות וישא את אחותה, לסוף שקוברתו" (תוספתא סוטה ח, י) וכמובן משמש כייצוג לפעולה מאגית שתוצאותיה ניכרות מיד, למשל בסיפור של רשב"י ובנו היוצאים ממערתם: "... אמר מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף... נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות" (בבלי שבת לג ע"ב-לד ע"א). לדוגמאות נוספות וכן לספרות רלוונטית ראו תוראן, כל מקום. היבט נוסף וקרוב של "נתינת עין" הוא השימוש הרווח בספרות חז"ל ב"עין הרע". כפי שמציין הררי, המוטיבציות לשימוש המאגי בכוח ההיזק של העין דומות לאלו שציינו ונוגעות ל"רגש קנאה כלפי הזולת, שנאתו ויחס חברתי שלילי כלפיו" וראו הררי, הכישוף היהודי, עמ' 297-301.
- 14 לדוגמא למבט מעין זה הקושר בין עלבון וערעור תחושת העצמי ובין פגיעה בחכמים ראו בבלי ביצה טו ע"ב.

בבלי בבא קמא קיז ע"א - ע"ב¹⁵
 ההוא גברא דהוה בעי אחויי אתיבנא דחבריה¹⁶
 אתא לקמיה דרב
 א"ל לא תחוי ולא תחוי
 א"ל מחוינא ומחוינא¹⁷
 יתיב רב כהנא קמיה דרב שמטיה לקועיה מיניה¹⁸
 קרי רב עילויה בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר (ישעיהו
 נא, כ). מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו אף ממון של
 ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו
 א"ל רב כהנא¹⁹ עד האידינא הוו פרסאי דלא קפדי אשפיכות דמים
 והשתא איכא יוונאי דקפדו אשפיכות דמים²⁰ ואמרי מרדין מרדין²¹ קום
 סק לארעא דישראל וקביל עלך דלא תקשי לרבי יוחנן שבע שנין

- 15 בדיוגנו בחרנו להציג את נוסח הדפוס. אנו כמובן מודעים לכך שבסיפור זה קיימים הבדלים ניכרים בין כתבי היד השונים, בייחוד בין כת"י המבורג ונוסח הגניזה אנטונין 861 לבין יתר כתבי היד. אולם לצורך הדיון אותו אנו מציעים כאן, שבמרכזו עומדת שאלת הזיקנה ומערכת היחסים שבין רב כהנא ור' יוחנן, העלילה בעיקרה זהה בכל מסורות הנוסח. כמובן שבכל מקום בו ישנם הבדלים בין כתבי היד נציין זאת ונעמוד על משמעותם. לחשיבותו של כתב יד המבורג בסיפור זה, בעיקר ביחס להבדלים שבין מסורות לימוד בבליות וארץ ישראליות, ראו גפני, הישיבה הבבלית. לדיון נרחב בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 ראו מיה, מסורות, עמ' 20-49.
- 16 בכת"י מינכן 95 מופיע "לחבריה" במקום "דחבריה" בשאר כתבי היד. זה שינוי משמעותי היכול להפך את משמעות פתיחת הסיפור. לפי גרסה זו האדם בסיפור אינו מצביע עבור השלטונות על שדהו של חברו אלא מראה לחברו שדה כלשהו. עם זאת נראה כי זהו נוסח משובש שאינו עולה בקנה אחד עם הסוגיה או עם המשך הסיפור.
- 17 בכתב יד פירנצה נוספה המילה "ליה". כתב יד המבורג מציע דיאלוג אחר בין רב לאותו יהודי: "אתא לקמיה דרב אמר ליה רב לא תעביד הכי לא הוה קא מציינת" (תרגום: בא לפני רב. אמר לו [רב]: לא תעשה כך ולא ציינת לו). לנוסח דומה ראו גם קטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861.
- 18 בכת"י אסקוריאל כמו גם בכת"י ווטיקן 116 מופיעה התוספת "קם רב כהנא שמטיה לקועיה".
- 19 בדפוס שונצינו כמו בכל כתבי היד מופיע (בווריאציות שונות): "א"ל רב לרב כהנא".
- 20 כך בכל כתבי היד למעט כת"י מינכן 95, פירנצה והמבורג. לאור העובדה שהסיפור מתאר את עלייתו של רב כהנא מבבל לארץ ישראל (בסביבות המאה השלישית לספירה) תמונה זו של החלפת השלטון הפרסי בבבל בשלטון יווני היא מעט תמוהה. כת"י פירנצה ומינכן 95, כת"י המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 מהפכים את הסדר ומציעים אפשרות הנראית הגיונית יותר: "א"ל רב לרב כהנא" עד האידינ' מלכו' דינאי הוו דלא קפדי אשפיכו' דמי' השת' פרסאי ניהו הוו קפדי אשפיכו' דמי' " (מינכן 95). ראו שפרבר, רב כהנא, הרוואה בדברי רב כהנא נקודת ציון היסטורית לחלופי השלטון בין השלטון הפרתי לשלטון הססאני שהתרחשו בעשור השלישי של המאה השלישית לספירה. את הגרסה המקדימה פרסים ליוונים ניתן להבין כניסיון להתאים את הטקסט לתהליך ההיסטורי הקדום יותר של כיבוש האימפריה האחמנית בידי אלכסנדר מוקדון במאה הרביעית לפנה"ס.

אזיל אשכחיה לריש לקיש דיתיב וקא מסיים מתיבתא דיומא לרבנן
 אמר להו ריש לקיש היכא²²
 אמרו ליה אמאי
 אמר להו האי קושיא והאי קושיא והאי פירוקא והאי פירוקא²³
 אמרו ליה לריש לקיש²⁴
 אזל ריש לקיש א"ל לרבי יוחנן ארי עלה מבבל לעיין מר במתיבתא
 דלמחר
 למחר אותבוה בדרא קמא קמיה דר' יוחנן אמר שמעתתא ולא אקשי
 שמעתתא ולא אקשי²⁵
 אנחתיה אחורי שבע דרי עד דאותביה בדרא בתרא
 א"ל רבי יוחנן לר"ש בן לקיש ארי שאמרת נעשה שועל²⁶
 אמר יהא רעוא דהני שבע דרי להו חילוף שבע שנין דאמר לי רב²⁷
 קם אכרעיה א"ל נהדר מר ברישא אמר שמעתתא ואקשי אוקמיה בדרא
 קמא אמר שמעתתא ואקשי

-
- 21 הביטוי "מרדין מרדין" מופיע רק בנוסחי הדפוס וחסר בכתבי היד. ביחס למשמעותו ומקורו של הביטוי ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 249 הע' 16.
- 22 כת"י מינכן 95 מקדים לשורה הזו את הקביעה: "ולא הוה ידע דרי' לקי' הוה" כלומר רב כהנא לא זיהא את ריש לקיש. הוספה זו נועדה לבאר מדוע רב כהנא שואל היכן ריש לקיש בשעה שהוא יושב לפניו.
- 23 כל כתבי היד למעט אסקוריאלי שומרים על המבנה הכפול "האי קושיא והאי קושיא והאי פירוקא והאי פירוקא". מבנה כפול זה מתכתב יפה עם כפל הלשון הפותח את הסיפור "לא תחוי ולא תחוי" ו-"מחוינא ומחוינא". רק בכתב יד אסקוריאלי המבנה נטול כפל: "האי קושיא והאי פירוקא". כתב יד המבורג מתאר דיאלוג שונה לחלוטין בין רב כהנא וריש לקיש. לנוסחו של הדיאלוג ראו גפני, הישיבה הבבלית, עמ' 297.
- 24 לנוסח שונה של הארוע בבית מדרשו של ריש לקיש ראו כת"י המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861.
- 25 בכל כתבי היד למעט אסקוריאלי חוזר המבנה הכפול: "אמר שמעתתא ולא אקשי, שמעתתא ולא אקשי". גם כאן כתב יד אסקוריאלי שומר על מבנה נטול כפל: "אמור שמעתא ולא אקשי".
- 26 גם ליחידה זו נוסח שונה בכת"י המבורג ובקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 וראו גפני, הישיבה הבבלית.
- 27 שורה זו חסרה בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861. בכתב יד וטיקן 116 את אמירתו הקצרה של רב כהנא מקדימה קביעה של המספר לפיה "איכסיף רב כהנא". זוהי תוספת הטוענת כי רב כהנא שמע את הדיאלוג בין רבי יוחנן וריש לקיש בו הוא כונה "שועל", הוא נפגע מכך ופגיעה זו הניעה את המרת השנים בשורות. שאר כתבי היד, בהם לא מוזכרת בושתו של רב כהנא, מעלים על הדעת שהמוטיבציה שלו היא פנימית ואינה תלויה באמירה כזו או אחרת של רבי יוחנן.

ר' יוחנן הוה יתיב אשבע בסתרי²⁸ שלפי ליה חדא בסתרא מתותיה
 אמר שמעתתא ואקשי ליה עד דשלפי ליה כולהו בסתרי מתותיה עד
 דיתיב על ארעא²⁹
 רבי יוחנן גברא סבא הוה³⁰ ומסרחי גביניה אמר להו דלו לי עיני
 ואחזייה³¹
 דלו ליה במכחלתא דכספא חזא דפרטיה שפוותיה סבר אחוך קמחיין
 ביה חלש דעתיה ונח נפשיה³²
 למחר אמר להו רבי יוחנן לרבנן חזיתו לבבלאה היכי עביד³³
 אמרו ליה דרכיה הכי³⁴
 על לגבי מערתא חזא דהוה הדרא ליה עכנא א"ל עכנא עכנא פתח
 פומיך³⁵ ויכנס הרב אצל תלמיד

- 28 על מקורה הפרסי של המילה "בסתרי" ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 150. תיאור ישיבתו של ר' יוחנן על הכריות מופיע בכל כתבי היד למעט קטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861. בכת"י המבורג הדברים מופיעים כתוספת בשולי הגיליון.
- 29 כתב יד המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 מציעים גם כאן נוסח שונה. השינוי המשמעותי כאן, עליו עמד עדיאל שרמר, הוא סביב מקומה ומשמעותה של המילה "אוקמיה" וראו שרמר, אקשי ליה. מעבר לכך, שאר כתבי היד מציעים נוסח מעט שונה אך ככלל כולם שומרים על מבנה נרטיבי דומה. כתב היד היחיד המציע חריגה מסויימת הוא אסקוריאל במחצית השניה של היחידה: " ... ר' יוחנן הוה יתיב אשבע בסתרי והו שלפי ליה בעידנא דלא פריק חדא חדא מתותיה עד דאותבוה לארעא" (תרגום: רבי יוחנן היה יושב על שבע כריות והיו שולפים לו כאשר לא ידע לענות אחת אחת מתחתיו עד שישב על הארץ"), נוסח זה מדגיש במיוחד את ההשפלה שעובר ר' יוחנן, ועל כך בהרחבה בהמשך הדברים.
- 30 בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 ובכת"י מינכן 95, וטיקן 116 ופירנצה זיקנתו של רבי יוחנן אינה מוזכרת. בהקשר זה ראו הערתו של שפרבר, רב כהנא, עמ' 151 הע' 26.
- 31 בכת"י אסקוריאל בקשתו של רבי יוחנן שירימו את גבינו אינה מופיעה והתלמידים עושים זאת ללא בקשה ממנו. ראו גם שפרבר, רב כהנא, עמ' 153 המציין מקבילה פרסית חלקית לקטע זה.
- 32 כת"י המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 ממירים את חולשת הדעת בביטוי ענישה מפורש: "ענישה לרב כהנא נח נפשיה דרב כהנא" (תרגום: ענש את רב כהנא ומת רב כהנא). תוספת זו מעניקה מימד של כוונת מכוון מצידו של ר' יוחנן למותו של רב כהנא.
- 33 בניגוד לנוסח הדפוסים בהם טענתו של רבי יוחנן מופיעה בלשון יחיד ומכוונת להתנהגותו של רב כהנא, בכל כתבי היד טענתו של רבי יוחנן מנוסחת בלשון רבים ומתייחסת לנורמות ההתנהגות של הבבלים ככלל: "חזיתו דבבלאי היכי עבדי" [=ראיתם איך נוהגים אנשי בבל] (מינכן 95); "הכי והכי עבדין בבלאי" [=כך וכך נוהגים אנשי בבל] (אסקוריאל); "חזיתין דירכיה דבבל [דקא מחייכן]" [=ראיתם את דרכי אנשי בבל (שמחייכים)] (וטיקן 116).
- 34 כך בכל כתבי היד, למעט כת"י פירנצה בו תשובתם של חכמים שונה: "אמרו ליה: דירכי מהו" (אמרו לו: מהי דרכו?) זהו שינוי מעניין, משום שעל פי גרסה זו התלמידים אינם סותרים את אבחנתו של ר' יוחנן אלא לא מבינים אותה או מבקשים ממנו שיבהיר מהי דרכו של רב כהנא.
- 35 בכמה מעדי הנוסח המילה "פומיך" מוחלפת במילה "דלת".

ולא פתח
 יכנס חבר אצל חבר
 ולא פתח
 יכנס תלמיד אצל הרב
 פתח ליה
 בעא רחמי ואוקמיה³⁶
 א"ל אי הוה ידענא דדרכיה דמר הכי לא חלשא דעתי השתא ליתי מר
 בהדן³⁷
 א"ל אי מצית למיבעי רחמי דתו לא שכיבנא אזילנא ואי לא לא אזילנא
 הואיל וחליף שעתא חליף³⁸
 תייריה אוקמיה שייליה כל ספיקא דהוה ליה ופשטינהו ניהליה היינו
 דאמר ר' יוחנן דילכון אמרי דילהון היא

תרגום:

אדם אחד ביקש להראות את התבן של חברו ובא לפני רב
 אמר לו [רב]: לא תראה ולא תראה
 אמר לו [אותו אדם]: אראה ואראה
 ישב רב כהנא לפני רב, שבר את מפרקתו [של האיש]
 קרא רב עליו: "בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר"
 (ישעיהו נא, כ), מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו, אף
 ממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו.
 אמר לו רב: כהנא, עד עתה היו פרסים שאינם מקפידים על שפיכות
 דמים ועתה ישנם היוונים המקפידים על שפיכות דמים ויאמרו: "רוצח,
 רוצח". קום עלה לארץ ישראל וקבל עליך שלא תקשה לרבי יוחנן שבע
 שנים.
 הלך ומצא את ריש לקיש היושב ומסכם את שיעור היום לחכמים

36 בנוסחי הדפוס השונים מצוין שביקש עליו רחמים והקימו ("בעא רחמי ואוקמיה"). כתבי היד מפורשים יותר ומציינים את פעולת ההחייאה: "בע' רחמי עלי' ואחייה ואוקמי" (מינכן 95, וטיקן 116); "בעי רחמי עליה ואחייה" (אסקוריאל).

37 שורה זו אינה מופיעה בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861. כתבי יד מינכן 95 וטיקן 116 מציעים ספא מעט שונה להצעתו של רבי יוחנן: במקום לבוא עמו מציע רבי יוחנן, על פי כתבי יד אלו, שיבוא לבית המדרש ("נייתי מר לבי מדרשא"). זו סיומת המסיטה את הדיון מהיחסים הבין אישיים המתוחים ביניהם ומדגישה את מקומו של בית המדרש כמרחב משותף בו הם פועלים.

38 ככלל רוב הנוסחים שומרים על המבנה המונולוגי המופיע כאן, למעט וטיקן 116 ומינכן 95 המוסיפים תגובה של רבי יוחנן. בתגובה לשאלתו של רב כהנא אם הוא יכול להחיותו מבלי שימות שוב עונה רבי יוחנן: "לא מציא" (=איני יכול).

אמר להם: ריש לקיש היכן הוא?

שאלו אותו: מדוע?

אמר להם: זו קושיה וזו קושיה, זה תירוץ וזה תירוץ

אמרו לו לריש לקיש

הלך ריש לקיש, אמר לו לרבי יוחנן: ארי עלה מבבל, יעיין אדוני

[בדבריו לקראת] השיעור של מחר.

למחר הושיבוהו בשורה הראשונה לפני רבי יוחנן. אמר [רבי יוחנן] שמועה (=דבר לימוד) ולא הקשה [רב כהנא]; אמר שמועה ולא הקשה.

העבירו שבע שורות לאחור עד שהושיבו בשורה האחרונה.

אמר רבי יוחנן לריש לקיש: ארי שאמרת נעשה שועל!

אמר [רב כהנא]: יהי רצון שאותן שבע השורות יהיו תחליף לשבע השנים שאמר לי רב.

קם על רגליו, אמר לו [לרבי יוחנן]: יחזור אדוני לראש דבריו. אמר

הלכה והקשה, העמידו בשורה הראשונה, אמר הלכה והקשה.

רבי יוחנן ישב על שבע כריות. שלפו כרית אחת תחתיו, אמר דבר הלכה והקשה לו עד ששלפו את כל הכריות תחתיו וישב על הארץ.

רבי יוחנן אדם זקן היה וסרחו גביני עיניו. אמר להם: הרימו את עיני

ואראה אותו.

הרימו את עיניו בצינורית של כסף. ראה שפרודות שפתותיו, חשב שהוא

צוחק עליו. חלשה דעתו [של רבי יוחנן] ונחה נפשו [של רב כהנא]

למחרת אמר רבי יוחנן לחכמים: ראיתם כיצד נהג הבבלי?

אמרו לו: דרכו כך.

עלה למערת קבורתו, ראה שמקיף אותה נחש. אמר לו: נחש, נחש פתח

פיך ויכנס הרב אצל התלמיד

ולא פתח

יכנס חבר אצל חבר

ולא פתח

יכנס תלמיד אצל הרב

פתח לו

ביקש רחמים והקימו.

אמר לו: אילו ידעתי שדרכך כך לא הייתה נחלשת דעתי. עכשיו, יבוא

אדוני עמי.

אמר לו: אם יכול אתה לבקש רחמים שלא אמות שוב אבוא, ואם לא -

לא אבוא. הואיל וחלפה השעה, חלפה.

העירו, העמידו ושאלו את כל הספקות שהיו לו ופתר אותן. זהו שאמר רבי יוחנן: שלכם שאומרים שלהם היא.

סיפור מפגשם של ר' יוחנן ורב כהנא מופיע כחלק מסוגיה המבקשת לבחון את מעמדו המשפטי של המבט, וליתר דיוק את הקשר שבין מבט ויכולת היזק ופגיעה ברכושו של אדם אחר. המשנה דנה במקרה בו אדם גזל שדה מחברו ובאו בוזזים מטעם המלכות ("מסיקין" בלשון המשנה) ולקחו ממנו בכוח הזרוע את השדה, ושואלת האם על הגזלן הראשון לשלם לבעל השדה המקורי את שווי השדה או לא. המשנה מציעה שתי אפשרויות: הראשונה היא "אם מכת מדינה אומר לו הרי שלך לפניך" כלומר הגזלן אינו מחוייב להחזיר את השדה שהרי גם אם לא היה גזול אותה היא הייתה נלקחת על ידי המסיקין. האפשרות השנייה היא "ואם מחמת הגזלן - חייב להעמיד לו שדה אחר" כלומר, אם אין מדובר במכת מדינה אלא בגזלה של שדה ספציפי על ידי אותם מסיקין בסיועו של הגזלן, הרי שהוא חייב. הגמרא בדיונה מתמקדת באופציה השנייה ומבקשת לפענח את טיבו של הסיוע שהעניק הגזלן למסיקין. הפתרון המוצע בה מעמיד במרכז את המחווה הפיזית של ההצבעה והמבט הנלווה אליה, שלשימוש לא ראוי ומזיק בהם ישנה משמעות משפטית ומוסרית כאחד.³⁹ הגמרא מפרשת את לקיחת השדה "מחמת הגזלן" בכך שהגזלן "אחוי אחווי" כלומר, כפי שמפרש רש"י: "שלא גזלה הוא עצמו אלא שמע מבית המלך שמבקשים לגזול שדות והראה להם, טלו קרקע זו של פלוני".⁴⁰ לטענת הגמרא הגזלן לא ממש גזל את השדה ואז גזול בעצמו על ידי המסיקין, אלא כל שהוא עשה היה פעולת תיווך פלילית שהובילה את המסיקין להביט אל עבר שדה של אדם מסויים. כוחו של המבט ככלי לתקשורת מרומזת ואלימה בין יהודים לנכרים והאחריות הפלילית הנובעת ממנו עולים לדיון בסוגיה, הבוחנת מכיוונים שונים הן את גבולותיה של האחריות המשפטית והן את גבולות התגובה הקהילתית למעשה מעין זה, הנתפס כבגידה בערכות ההדדית הפנים-יהודית אל מול שלטון זר ועוין. יש להבהיר שאין מדובר כאן רק במבטו של הגזלן אלא גם במבטו של השלטון הזר, המופעל ומפוקח על ידי מבטו של הגזלן: הצבעתו של הגזלן על שדהו של הנגזל מכוונת את

39 על מקומו המרכזי של החיווי בסוגיה זו ראו פיינטוך, סיפור רב כהנא.

40 כפל הפועל כאן "אחוי אחווי" יוצר חזרתיות שנועדה להדגיש את כוחה של פעולת הראיה. חזרתיות כפולה זו מועצמת בסיפור שלנו, בו המספר מרבה להשתמש בכפילויות לשוניות ככלי רטורי להדגשת מהלכים שונים בסיפור. כך למשל מוכפלים דברי רב "לא תחוי ולא תחוי" (לא תראה ולא תראה) ומוכפלת תגובת המוסר "מחוינא ומחוינא" (אראה ואראה) שנועדו להדגיש את כוחם של המבט והראיה כמי שמניעים את העלילה כולה. עוצמת האיום על חיוו של רב כהנא מוכפלת בביטוי "מרדין מרדין" (רוצח, רוצח) וחויית הלימוד בבית המדרש הארץ ישראלי מתוארת בעזרת הכפילות: "האי קושיא והאי קושיא, האי פירוקא והאי פירוקא" (תרגום: זו קושיה וזו קושיה, זה תירוץ וזה תירוץ). בהקשר זה ראו דבריו של פאוסט, אגדתא, עמ' 257.

מבטם של המסיקין ומבקשת לשלוט בו ועל ידי כך לאפשר את מעשה הגזל. כחלק ממהלך פרשני זה מופיע הסיפור בו אנו עוסקים, שהקשרו ההלכתי מצביע כבר מראשיתו על מרחב הראיה והמבט בו הוא מבקש לפעול ועל הממד האלים של מרחב זה.

בהיבט הסוגתי, לפנינו סיפור אותו ניתן לאפיין במידת מה כ"אגדת ראשית ביוגרפית" המתארת את בריחתו של רב כהנא מבבל ותחילת לימודיו בבית מדרשו של ר' יוחנן בארץ ישראל.⁴¹ הסיפור זכה להתייחסויות מחקריות רבות ומגוונות המתמקדות ברובן בחלקו השני של הסיפור ומבקשות לבחון שאלות היסטוריות באופיין, הנוגעות להבדלים בין מבנה בית המדרש הארץ ישראלי לזה הבבלי ובכינון עליונותה של האקדמיה הבבלית על פני זו הארץ ישראלית, הבאה לידי ביטוי בקביעתו של ריש לקיש "ארי עלה מבבל".⁴² סיכום אופייני לקו פרשני זה ניתן למצוא בקביעתו של שמא פרידמן: "It is clear that the overall thrust and purpose of this long aggadic passage is establishing the ascendancy of Babylonian Torah scholarship over that of Palestine"⁴³.

אנו כמובן איננו מבקשים לערער על חשיבותן של השאלות ההיסטוריות והפוליטיות העולות מן הסיפור, הנוגעות למערכת היחסים הטעונה שבין המרכז בבבל ובין זה שבארץ ישראל. עם זאת, אנו מעוניינים להצביע על כך שאותו "דחף היסטורי", אם להשתמש בלשונו של פרידמן, הטבעי לחקר התלמוד וחותר לשחזור (ממשי או מדומיין) של מבנה בתי המדרש בבבל ובארץ ישראל מכסה או מעלים ווקטור נוסף המקדם את העלילה אל סופה, והוא המתח הבין-דורי העולה מדרמת היחסים שבין ר' יוחנן הזקן ובין רב כהנא. המשאלה, המוכנת לעיתים, של חוקרים לטעון כי ליצירה ספרותית מורכבת וטעונה כזו שלפנינו מוקד יחיד שהוא על פי רוב היסטורי, תיאולוגי

41 על אגדות ראשית בספרות חז"ל ראו שטיין, מימרה, עמ' 115-121. לגבי זהותו של רב כהנא ושאלות הנוגעות לתארוך עלייתו לארץ ישראל ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 250-251.

42 לגבי השכבות הארץ ישראליות אל מול אלו הבבליות בסיפור זה ראו גם מיה, מסורות, עמ' 20-49. ההתמקדות בחלקו השני של סיפור זה משחררת את החוקרים העוסקים בסיפור מן הצורך לדון ברצח של אותו יהודי מלשין הפותח את העלילה ומשמש לה למעשה ככוח מניע ראשוני. עדות למבוכה שרצח זה מעורר ניתן למצוא בספר האגדה שערכו ביאליק ורביניצקי, בו מעשה הרצח המניע את העלילה כולה מושמש מן הסיפור ויציאתו של רב כהנא מבבל לארץ ישראל נותרת נטולת פשר. ראו ביאליק ורביניצקי, ספר האגדה, עמ' ריח.

43 פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 250. בהקשר זה ראו גם צפתמן, ייסוד מנהיגות, עמ' 341 וכן רובינשטיין, סיפורים רבניים, עמ' 108. עמדה עקרונית דומה ניתן למצוא גם במאמרו של שפרבר, הטוען כי הסיפור כולו נכתב על ידי סופר בבלי, וכי הוא משקף ידע ותרבות פרסית ותכליתו לבסס את מעמדו האינטלקטואלי של רב כהנא כעליון על זה של ר' יוחנן הארץ ישראלי. ראו שפרבר, רב כהנא, בייחוד דבריו בעמ' 157. ג'פרי הרמן מדגיש את הזיקה של העלילה כולה לתבניות ספרותיות איראניות וארמניות. ראו הרמן, סיפור רב כהנא.

או אידאולוגי מצמצמת את יכולת ההקשבה לריבוי הקולות העולים מתוך הסיפור כמו גם למתחים ולדרמות המגוונים המניעים אותו.⁴⁴

לפנינו דרמת יחסים הנשענת על מתח משולש בין מבט, זיקנה ומוות. רגע ההתבוננות של ר' יוחנן ברב כהנא, אותו ארי מוכשר, הצעיר בוודאי מר' יוחנן, שעלה מבבל, מקבל בסיפור מעמד של טרגדיה ששיאה מוות: "אמר להם [ר' יוחנן לתלמידיו] הרימו את עיני ואראה אותו. הרימו את עיניו בצינורית של כסף. ראה שפרודות שפתותיו, חשב שהוא צוחק עליו. חלשה דעתו [של ר' יוחנן] ונחה נפשו [של רב כהנא]". זהו רגע בו זיקנתו של ר' יוחנן מנכיחה את עצמה במלא אכזריותה דרך החיך אותו הוא מזהה בפניו של רב כהנא. עבור ר' יוחנן הדרך היחידה להעלים את אופק הזיקנה המאיימת היא להעלים את המראה דרכה אופק זה משתקף, דהיינו את רב כהנא עצמו. בדברים הבאים נבקש להעמיד את שאלת הראיה וכוחה כמפתח פרשני לסיפור כולו, המגיע לשיאו במבטו של ר' יוחנן ובתוצאותיו ההרסניות.

נחזור להקשרו של הסיפור. הסוגיה פותחת בתיאור של יהודי המבקש להצביע ולהראות ואגב כך למסור, לנציג של השלטון ככל הנראה, שדה של יהודי אחר⁴⁵:

אדם אחד ביקש להראות את התבן של חברו ובא לפני רב
אמר לו [רב]: לא תראה ולא תראה
אמר לו [אותו אדם]: אראה ואראה
ישב רב כהנא לפני רב, שבר את מפרקתו [של האיש]

בשני הדיונים שקדמו לסיפור זה התרחשה כבר הפעולה, כלומר היהודי כבר הסגיר את שדה חברו לנכרים והדיונים ההלכתיים עוסקים בשאלה האם הוא חייב לפצות את הנגזל או לא. לעומת זאת, במקרה שלפנינו המעשה לא נעשה וההלשנה היא עדיין בגדר פוטנציאל לא ממומש.⁴⁶ העובדה שפעולת הסגרת השדה בעזרת המבט עדיין לא נעשתה (ובמקרה זה גם לא תעשה) מסיטה את מרכז הכובד מזירת היחסים בין יהודים

44 שולמית ולר מתייחסת בקצרה לסיפור אגב דיונה בשאלת משמעות הביטוי "חלשה דעתו". ראו ולר, צער ומצוקה, עמ' 51-56. ראו גם קלדרון, השוק, עמ' 92-104; פאוסט, אגדתא, עמ' 254-259.

45 הדיון המקדים את הסיפור מתמקד בשאלת מסירת אדמות ל"פיהרגווא דמלכא". המילה פיהרגווא הינה מילה פרסית שפירושה הוא הממונה המלכותי על הסדר הציבורי ועל גביית מיסים, כלומר איש שיש לו ממשק עם האוכלוסיה והוא נזקק למשתפי פעולה מתוכה על מנת לבצע את תפקידו. לסיפור נוסף בו יש קשר בין תפקיד הפיהרגווא לשיתוף פעולה עם השלטונות ראו סיפור הפיכתו של ר' אלעזר בנו של רשב"י ללוכד גנבים (בבא מציעא פג ע"ב).

46 ראו גם פייננטוך, סיפור רב כהנא, עמ' 64: "הסיטואציה שבה המחווה מכריז על כוונתו, ואף מגיע לבית דינו של רב לפני שביצע את כוונתו, נראית תמוהה. בכל שמונת ה"עובדי" האחרים בסוגיה קודם מתבצעים החייו או הגזלה, ורק לאחר מכן המקרה מגיע לבית הדין".

לנכרים לזירה הפנים-קהילתית. השואל האלמוני מתייבב לפני רב לכאורה מתוך כוונה לברר האם הפעולה אותה הוא מעוניין לעשות, הסגרת התבן של חברו, היא מותרת מבחינה הלכתית. תשובתו של רב "לא תראה ולא תראה" מבקשת בעזרת כפל הלשון להדגיש כי פעולת ההכוונה בעזרת המבט היא אסורה לחלוטין. לכאורה הדיון ההלכתי היה אמור להסתיים כאן: השואל אמור היה לקבל את עמדתו הנחרצת של רב ולא להסגיר את שדה חברו. אלא שכאן מתרחש היפוך חריג בשיח ההיררכי של התלמוד: השואל לא רק שאינו מקבל עליו את פסיקתו של רב אלא משיב גם הוא בכפל לשון "אראה ואראה". תשובתו מציעה שלא זו בלבד שהוא אינו מקבל על עצמו את סמכותו של רב ללא עוררין, הוא אף אינו מהסס להשפיל את רב על מנת להבהיר לו שהוא אינו מקבל את סמכותו (מה שמעלה את השאלה מדוע הפנה אליו את השאלה לכתחילה).

כמו בסיפור המציצן של סארטר, בסיטואציית המפגש הזו נוכח אדם נוסף: רב כהנא, היושב לפני רב, מתבונן על המפגש בין השניים ומעניק את לו משמעותו האלימה. רב כהנא, הרואה את רבו מושפל ומובס, קם וללא כל הסבר מקדים שובר את מפרקתו של השואל.⁴⁷ ברגע זה יחסי הכוח בין רב לרב כהנא מתהפכים: רב הופך למתבונן מן הצד בפעולתו האלימה והחריגה של תלמידו ועם מותו של השואל מציע, בעזרת פסוק, פשר את למעשה הרצח. המספר שם בפיו של רב פסוק מישעיהו שזו הופעתו היחידה בכל התלמוד הבבלי: "בְּנִיָּהּ עֲלָפוּ שְׂכָבוּ בְּרֵאשׁ פְּלִיחוֹצוֹת כְּתוֹא מְכֻמָּר הַמְּלָאִים חֲמַתִּי הִזָּה גְּעַרְתָּ אֲלֵהֶּיךָ" (ישעיהו נא, כ). הדימוי של בני העיר ירושלים בדרשתו של הנביא השוכבים מעולפים כשור הבר שנפל למלכודת ואינם ראויים לרחמי של האל הופכים בדרשתו של רב להצדקה למעשה הרצחני של רב כהנא שהרג את המלשין.⁴⁸ כשם שאין לחוס על השור כך לא היה צריך לחוס על היהודי שנתכוון למסור, בעזרת מבטו, את ממונם של ישראל לנוכרים. רב מודע לכך שהפרשנות שלו לסיטואציה אינה מקובלת על מערכת המשפט הזרה שתראה במעשה רצח לכל דבר.⁴⁹

47 המוטיבציה לפעולתו ההחלטית והאלימה של רב כהנא אינה ברורה עד הסוף. האם הוא פעל כך משום שהוא ביקש למנוע, גם במחיר של הוצאה להורג, את הסגרת שדהו של היהודי לידי הנוכרי, או שמא הוא ביקש להגן על כבודו הרמוס של רבו שהושפל במכוון על ידי השואל? אפשר ששני ההסברים גם יחד נכונים. יש לומר כי תגובתו של רב מיד לאחר המעשה והפסוק אותו הוא בוחר לצטט מכוונים לעבר ההסבר הראשון, של מניעת הסגרת השדה לידי נוכרים. גם כמה מהפרשנים המסורתיים ובני זמננו הלכו בכיוון זה ובחנו את המעשה לאור שאלת דין מוסר. ראו למשל רש"י ותוספות על אתר, וכן רמב"ם הלכות חובל ומזיק פ"ח ה"י: "...אם העיז פניו ואמר לא כי אלא אמסרנו מצוה להרגו וכל הקודם להרגו זכה".

48 על משמעות הביטוי "תוא מכמר" ועל האופן השגוי בו הבינו אותו המתרגמים הארמיים ראו ביליק, תאו. ראו גם פיינטוך, סיפור רב כהנא, עמ' 65.

49 השאלה ההיסטורית בדבר מעמדו של הרצח בשתי האימפריות, ה"יוונית" וה"פרסית", חורגת מתחום ענייננו במאמר זה. בהקשר זה ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 249 הע' 15; שרמר, אקשי ליה, עמ' 403 הע' 1.

לפיכך הוא ממליץ לתלמידו לברוח לארץ ישראל לבית מדרשו של ר' יוחנן, ראש ישיבת טבריה.⁵⁰ יחד עם זה, רב מטיל על רב כהנא איסור להציב קושיות לר' יוחנן למשך שבע שנים – אולי מפני שהוא סבור שעל חכם בבלי להתבטל בפני חכם ארץ ישראלי, אולי מפני שהשתיקה נועדה לתפקד כסוג של עונש, ואולי מפני שבהיותו מודע לפוטנציאל הרצחני של תלמידו והאלימות המפעפעת בו, הוא מבקש למנוע מראש מסלול התנגשות בינו ובין ר' יוחנן, אישיות חזקה ותובענית לא פחות.

תחילה עומד רב כהנא באיסור שהוטל עליו, וחווה את ההשפלה הכרוכה בכך (בכל פעם שהוא אינו מציב קושי לדברי ר' יוחנן, הוא מועבר לשורה אחורית יותר), אך לאחר שר' יוחנן מפקפק באופן מפורש בדימויו של רב כהנא כ"ארי שעלה מבבל" מחליט רב כהנא שההשפלה שחווה משמעותית דיה כדי להתיר את האיסור שקבע רב. רב כהנא מניח לעצמו, אם כן, להציב קשיים ואתגרים לר' יוחנן, וחוזר בהדרגה לשורה הראשונה של בית המדרש. במסגרת דיון זה אין אנו מעוניינים להתעכב על דרמת התנועה של רב כהנא בתוך בית המדרש, העומדת בדרך כלל בלב השיח המחקרי על אודות הסיפור, ונוגעת למבנה בית המדרש וליחסים ההיררכיים שכוננו בו בין מורים לתלמידים בבבל ובארץ ישראל. במקום זאת, אנו מעוניינים להגיע לרגע המפגש בין ר' יוחנן הזקן והעיוור למחצה ובין רב כהנא.

לאחר שרב כהנא מצא לעצמו צד של היתר להפר את האיסור שהטיל עליו רב, והמיר את האיסור להציב קושיות לר' יוחנן במשך שבע שנים בתנועתו מן השורה הראשונה אל האחרונה, מתרחש המפגש הדרמטי בינו ובין ר' יוחנן. מבלי לחרוג מהתבנית הסיפורית המינימליסטית של סיפורי מעשי חכמים מצליח המספר, בכישרון רב ובמילים ספורות, לבנות סצנה דרמטית מוחשית ומוקפדת הבנויה סביב צירי תנועתם של כל גיבורי הסיפור בבית המדרש, ההופך לרגע למעין במת תיאטרון:

קם על רגליו, אמר לו [לרבי יוחנן]: יחזור אדוני לראש דבריך
אמר הלכה והקשה, העמידו בשורה הראשונה

50 מעניין להשוות את סיפור הריגת המלשין היהודי על ידי רב כהנא לסיפור המקראי של הריגת המצרי על ידי משה הצעיר: "וַיְהִי בַיָּמִים הֵהֵם וַיַּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל-אֶחָיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם; וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם מִכָּה אִישׁ-עֲבָרֵי מֵאֶחָיו וַיִּפֶן כֹּה וְכֹה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ; וַיֵּד אֶת-הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בְּחֹל וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשְּׁנַי וַהֲגִה שְׁנַי-אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים; וַיֹּאמֶר לְרַשָּׁע לְמָה תִּכָּה רַעַךְ וַיֹּאמֶר מִי שָׂמָךְ לְאִישׁ שֶׁר וּשְׁפֹט צְלִינוּ הַלְהַרְגֵנִי אַתָּה אָמַר פֶּאֶשֶׁר הַרְגֵת אֶת-הַמִּצְרִי; וַיֵּרָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדָּבָר וַיִּשְׁמַע פְּרָעָה אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּבְקַשׁ לְהַרְגַּ אֶת-מֹשֶׁה; וַיִּכְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרָעָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל-הַבְּאֵר" (שמות ב, יא-טו). גם כאן ישנו מעשה של הרג ספונטני וגם כאן ההורג נאלץ לברוח מאימת השלטונות. זיקה זו בין הסיפורים מגבירה ומדגישה את מקומה המרכזי של הראיה בסיפור. משה, טרם מעשה ההרג, מוודא כי אין איש רואה אותו: "ויפן כה וכה וירא כי אין איש". למחרת מתברר כמובן שהיה עד ומעשה הרצח נודע ברבים. אלוהיה זו יכולה להאיר את חששו של רב ששמע מעשה ההרג יתפשט ויגיע לאזני השלטונות.

אמר הלכה והקשה, רבי יוחנן ישב על שבע כריות. שלפו כרית אחת תחתיו
אמר דבר הלכה והקשה לו עד ששלפו את כל הכריות תחתיו וישב על הארץ.

רב כהנא, הארי המובס הנמצא בשורה האחרונה של בית המדרש, נעמד על רגליו אל מול יושבי בית המדרש ומתחיל להתקדם בעזרת שאלותיו אל עבר השורה הראשונה. התלמידים משמשים כאותו צופה של סארטר, ומעניקים מימד אתי ופוליטי לדרמת היפוך היחסים העומדת להתרחש בין רב כהנא לר' יוחנן. רב כהנא מבקש מר' יוחנן שיחזור לראש דבריו ופוצח במהלך שיטתי ומדוייק של פירוק טענותיו ההלכתיות אחת אחרי השנייה.⁵¹ כוחה התיאטרוני של הסצינה מתעצם על רקע הפעולה המשונה של משיכת שבע הכריות עליהן יושב ר' יוחנן. בשום מקום הטקסט אינו רומז לכך שהיוזמה למשוך כריות נעשתה בשיתוף פעולה עם ר' יוחנן, כמעין ביטוי לצניעותו וענוותנותו של המורה מול כוחו הלמדני של רב כהנא, או שריטואל כזה היה מהלך מקובל בבית המדרש. נראה כי זוהי פעולה מכוונת של התלמידים, הבוראים עבור רבם מעין מנגנון ענישה מתוחכם ואכזרי בו נמשכת כרית אחר כרית בעקבות כל שאלה עליה ר' יוחנן אינו יודע להשיב.⁵² זוהי סצינה למדנית ההופכת למשפט ציבורי, שבמהלכו תלמידיו של ר' יוחנן הזקן ממליכים על עצמם את רב כהנא כמנהיג אינטלקטואלי חדש תוך השפלתו של ר' יוחנן, המוצא את עצמו בסופו של דבר נטול כל הגנה וחציצה, ישוב על האדמה המסמלת את זיקנתו ואת מותו הקרב והולך.⁵³

- 51 עיבוד יפה לסצינה זו ניתן למצוא בסיפורו של עגנון "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו". בשיא הוויכוח שבין משה פנחס לשלמה הלוי הורוויץ, לעיני כל תלמידי בית המדרש, יוצר המספר זיקה בין נוכחות ויזואלית ובין הדרמה הלמדנית: "החזיר ר' שלמה פניו כלפי ארון הקודש והניח ראשו על הפרוכת. היו הכל סבורים שהוא פורש ויורד. הפך פתאום פניו כלפי העם, וראה כל העם שגבהה קומתו כדי ראש אחד. אמר ר' שלמה, ברשותכם רבותי אחזור על קוטב דרשתי". ראו עגנון, שני תלמידי חכמים, עמ' 20. גם אצל עגנון, כמו בסיפור שלנו, שלמה הלוי הורוויץ חוזר לראש דבריו ומפרק אחת אחרי השנייה את קושיותיו של משה פנחס ובכך מוביל את דרמת היחסים הנבנית בסיפור אל סופה הבלתי נמנע - מותם של הגיבורים מצער, עלבון וייסורים.
- 52 כפי שצינו לעיל, כתב יד אסקוריאל מדגיש קו פרשני זה: "... ר' יוחנן הוא יתיב אשבע בסתרקי והוו שלפי ליה בעידנא דלא פריק חדא חדא מתותיה עד דאותבוה לארעא" (תרגום: רבי יוחנן היה יושב על שבע כריות והיו שולפים לו כאשר לא ידע לענות אחת אחת מתחתיו עד שישב על הארץ). גם הרמן, לאור ההשוואה לספרות הארמנית, מדגיש את אלמנט ההשפלה העומד בבסיס המעשה. ראו הרמן, סיפור רב כהנא, עמ' 68-71.
- 53 כיוון זה מודגש בכתב יד אסקוריאל בו הביטוי "עד דיתיב על ארעא" (עד שישב על הארץ) מוחלף בביטוי "עד דאותבוהו לארעא" (עד שהושיבוהו לארץ) המדגיש את אלימות התלמידים והפסיביות של ר' יוחנן.

דרמת הבגידה של התלמידים נחשפת בשיאה כאשר ר' יוחנן המושפל והפגוע מבקש לראות את יריבו וירשו רב כהנא:

רבי יוחנן אדם זקן היה וסרחו גביני עיניו. אמר להם: הרימו את עיני וראה אותו
 הרימו את עיניו בצינורית של כסף. ראה שפרודות שפתותיו, חשב שהוא צוחק עליו. חלשה דעתו [של רבי יוחנן] ונחה נפשו [של רב כהנא] למחרת אמר רבי יוחנן לחכמים: ראיתם כיצד נהג הבבלי?
 אמרו לו: דרכו כך.

כאן, בפעם הראשונה בסיפור, נחשף סוד חולשתו של ר' יוחנן: הוא זקן וגביני מכסים על עיניו, ועל כן הוא אינו יכול לראות. עובדה זו מקרינה לאחור ומחריפה את משמעותו של האירוע שהתרחש בבית המדרש קודם לכן. כמו יצחק המקראי המולך שולל, כשהוא שקוע בעיוורונו ובזיקנתו, על ידי אשתו רבקה ובנו יעקב הגוזלים מעשו את ברכתו ובכורתו (בראשית כז), כך גם ר' יוחנן אינו רואה את המתרחש סביבו. הוא אינו רואה את רב כהנא מתרומם ממקומו וממלא את חלל בית המדרש. הוא גם אינו רואה את תלמידיו הניגשים אליו, פעם אחר פעם, ומושכים את הכריות תחתיו. חוסר השליטה והעדר האוריינטציה בסצינה המעוצבת בקפדנות תיאטרלית כה רבה מעצימים את חווית הפגיעה של ר' יוחנן, ההופך באחת מראש ישיבה המצוי בשיא כוחו ויושב על שבע כריות לאדם זקן שהודח ממעמדו ותפקידו על ידי תלמידיו, שששו להכתיר עליהם מלך חדש וצעיר, ארי שזה עתה עלה מבבל⁵⁴.

טעון בחוויית ההשפלה והפגיעה מבקש ר' יוחנן העיוור מתלמידיו שירימו את עפעפיו על מנת שיוכל לראות "אותו", את רב כהנא, ובעזרת המבט להשיב לעצמו את מעמדו ושליטתו בבית המדרש. אפשר שר' יוחנן חושש שהוא ייתפס על ידי רב כהנא כעיוור של ממש ולפיכך כמי שאינו יכול לראות את החכמים שלפניו ועל כן אינו יכול להבין את תורתם. כפי שמצינת רייצ'ל ניס, בעולמם של האמוראים ישנה זיקה הדוקה בין התבוננות ולמדנות ולפיכך מי שאינו יכול לראות למעשה אינו יכול ללמוד וללמד.⁵⁵

54 על ההקשר החצרני-פרסי של ישיבה על ערמת כריות ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 155-157.
 55 כך למשל בירושלמי מופיעה קביעתו של זעירא ביחס לרב ששת, לפיה אין להתייחס לתורתו משום שהיה עיוור: "דמר רבי זעירא לית אנן צריכין חששין לשמועתיה דרב ששת דהוא גברא מפתחה" [תרגום: שאמר רבי זעירא אין אנו צריכים להתייחס להלכותיו של רב ששת משום שהוא עיוור] (ירושלמי שבת פ"א ה"ב וכן ירושלמי קידושין פ"א, ה"ז וירושלמי שקלים פ"ב, ה"ה). רוב הפרשנים, ואנו בעקבותם, מפרשים את המילה "מפתחה" כלשון סגי נהור לעיוורון. עם זאת יש לציין כי יאסטרוב במילונו אינו מפרש כך את המילה ורואה בה ייצוג לווכחנות חסרת תועלת. ראו יאסטרוב, מילון, עמ' 822. כדאי בהקשר זה לציין גם את המחלוקת בין ר' שמעון לר' יהודה לגבי

עדות לכך ניתן למצוא בדבריו של ר' יהודה הנשיא שתלה את עליונותו האינטלקטואלית על חבריו בכך שהוא ראה את גופו של ר' מאיר: "אמר רבי: האי דמחדדנא מחבראי - דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה - הוה מחדדנא טפי. דכתיב 'והיו עיניך ראות את מוריך' (ישעיהו ל, כ)."⁵⁶ (תרגום: אמר רבי: אני חריף מחברי משום שראיתי את ר' מאיר מאחוריו, ואילו הייתי רואהו מלפנים הייתי אף חריף יותר, שכתוב "והיו עיניך ראות את מוריך").⁵⁷ כמשה בשעתו, המבקש לראות את פניו של האל אך זוכה לראות רק את אחוריו ("וראית את אחורי ופני לא יראו", שמות לג, כג) כך גם ר' יהודה הנשיא קושר בין ראיית אחוריו של רבו ללמדנות וצבירת ידע ומעמיד תמונה מוזרה מאוד לפיה איש מחבריו לא זכה לראות את ר' מאיר מעולם והוא היחיד שזכה לראות אותו, אבל רק מאחוריו.⁵⁸

זיקה זו בין מראה לכוח אינטלקטואלי מעצימה את חווית הפגיעה של ר' יוחנן. הוא מצפה כי המפגש הוויזואלי בינו ובין רב כהנא יכונן סוג של תואם או הרמוניה, בה גופו שלו כמו גם זה של רב כהנא ישמשו כייצוג של התורה עצמה. אלא שציפייה זו נשברת באכזריות מיד עם הרמת גבינו בעזרת צינורית של כסף.⁵⁹ במקום לראות, כבמעין מראה אינטלקטואלית, את תורתו שלו משתקפת במבטו של רב כהנא, חרדותיו מציפות אותו וכל שהוא יכול לראות דרך שפתיו השסועות של רב כהנא הוא את פרצופה האיום של הזיקנה והמוות.

פראנץ פנון בספרו עור שחור, מסכות לבנות מתאר בבחירות ובכאב כיצד "שחורות" נתגלתה לו דרך עיניו של הלבן המביט בו: "הוטל עלי להתייצב מול המבט הלבן... ואז סכימת הגוף אשר הותקפה בנקודות רבות קרסה, פינתה את מקומה

האם לסומא יש או אין בושת, כלומר האם אי יכולתו של הסומא לראות מוציאה אותו אל מחוץ למעגל החברתי ולפיכך הוא נתפס כמי שקטגורית הבושה אינה חלה עליו. בהקשר זה ראו בבלי בבא קמא פו ע"א.

56 בבלי עירובין יג ע"ב.

57 לדיון מלא ביחידה ראו ניס, חוש הראיה, 205-211. ביחס להיבטים הפאורדיים בקביעתו של רבי ראו קובלמן, אלכסנדריה וירושלים, 82-83. לדיאלוג עם עבודתו ועמדתו של קובלמן ראו בווארין, סיקרטס והרבנים, 274-276. יש להדגיש כי תואם זה בין למדנות ובין מראה אין לו דבר וחצי דבר עם "יופי". כך למשל בסיפור מפגשו של ר' יהושע בן חנניה עם בת הקיסר ר' יהושע מקבל את ההנחה כי ישנה קורלציה בין מראה לכוח אינטלקטואלי, אלא שבניגוד לבת הקיסר היוצרת זיקה בין יופי ללמדנות ר' יהושע מהפך את דבריה וטוען כי ככל שהכלי (הגוף האנושי) כעור יותר כך גובר כוח למדנותו. ראו בבלי תענית ז ע"א (ומקבילה בנדרים נ ע"ב) וכן בלברג, בת הקיסר.

58 על חשיבות ראיית האל בעולמם של חכמים ראו בווארין, עין התורה. כפי שמראה שאול שקד, בעולם הפרסי רווח השימוש בפרגודים על מנת לחצוץ בין השליט ובין מבקשי פניו. ראו שקד, דואליזם, עמ' 5.

59 לגבי בחירתו של המספר דווקא בצינורית של כסף ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 154.

לסכימה אפידרמית-גזעית". עבור פנון המבט הלבן מאפשר לו להתקיים אך ורק דרך סכימה גזעית ומונע ממנו את משאלתו הגדולה, להיות "אדם בין בני אדם אחרים".⁶⁰ אנו מבקשים לקרוא ולהבין את זיקנתו של ר' יוחנן בסיפור זה באופן דומה. זוהי זיקנה המתגלה ומתכוננת דרך מבטו של האחר, של רב כהנא. עבור ר' יוחנן, זהו מבט השולל ממנו את אנושיותו הבסיסית ומתמקד אך ורק במומיה וכשליה של זיקנתו המבישה והכעורה, הנחשפים במבטו המלגלג של רב כהנא. ר' יוחנן, המתואר בתלמוד הבבלי בהקשרים שונים כגבר יפה וכמי שסבור שהוא בא משושלת של גברים יפים שיופים מגן עליהם,⁶¹ מוצא את עצמו, אולי לראשונה בחייו, בסיטואציה בה תחושת מוגנות זו קורסת והוא ניצב אל מול מבטו של רב כהנא השולל ממנו את אחד ממרכיבי היסוד של זהותו הבסיסית: יופיו. בעיני ר' יוחנן המבט שמציע רב כהנא על הזיקנה הוא מבט "סכמטי" השולל ממנו (כמו מזקנים אחרים) את הזכות, בפרפראזה על דברי פנון, להיות רק "תלמיד חכם בין תלמידי חכמים אחרים". ר' יוחנן אינו מצליח להתיק את מבטו מאותן שפתיים פגומות ולא טבעיות של רב כהנא ובמהלך השלכתי מרתק אינו רואה בהן עדות לפגומותו של רב כהנא אלא דווקא לפגמיו שלו עצמו. מבנה שפתיו של רב כהנא נתפס על ידו כביטוי של לעג וצחוק על חוכמתו שנטשה אותו ועל גופו הזקן, הגרוטסקי והפגום, המצוי מחוץ לסדר החברתי.⁶²

ראוי לציין שהמסורת הארץ-ישראלית על הגעתו של רב כהנא לארץ ישראל מקשרת גם היא בין מראהו הבלתי שגרתי של רב כהנא ובין עלבון, אלימות ומוות:⁶³

60 פנון, עור שחור, עמ' 84-85.

61 ראו למשל בבלי בבא מציעא פד ע"א, שם מתואר ר' יוחנן כמי שיושב בפתחי מקוואות על מנת שלנשים הבאות לטבול טרם קיום יחסי מין עם בעליהם יהיו ילדים יפים וחכמים כמוהו ("כי היכי דלהו ליה בני שפירי כוותי, גמירי אורייתא כוותי"). חכמים התמהים על מעשהו הנרקסיסטי שואלים אותו האם אין הוא חושש מפני עין הרע ("עינא בישא"), כלומר האם הוא לא חושש להחצין באופן כה בוטה את יופיו ומיניותו. תשובתו המפתיעה של ר' יוחנן אותה ציטטנו היא "אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא". סיפור זה הוא חלק משרשרת סיפורים העוסקת ביופיו של ר' יוחנן, במהלכה הוא מתואר כמי שמגדיר את עצמו כאחד מהאנשים היפים שהיו בירושלים, ובהמשך מופיע הסיפור המפורסם, בו אנו נוגעים בפרק זה, על מפגשו עם ריש לקיש בנהר הירדן הפותח בתיאורו של ר' יוחנן כמעין אישה יפה שריש לקיש קופץ אחריה למים. במסכת ברכות (ה ע"ב) מתואר כיצד ר' אלעזר, תלמידו של ר' יוחנן, בוכה יחד עם ר' יוחנן על יופיו של ר' יוחנן העתיד להיבלות בעפר ("להאי שופרא דבלי בעפרא בכינא"). סיפור זה קושר במפורש את ר' יוחנן עם חרדה עמוקה הקשורה באובדנו של היופי לעת זיקנה ומוות.

62 בעקבות הערותיה של טומבס (טומבס, מוגבלות) יש לומר כי הפרשנות של ר' יוחנן למבטו של רב כהנא אינה משוללת יסוד ואינה משקפת אך ורק עמדה פרנואידיית. זקנים, נכים ואנשים שגופם אינו עולה בקנה אחד עם הגורמה הגופנית ה"תקינה" והרצויה אכן זוכים למבטים בהם מעורבים חמלה, התנשאות, פחד ודחיה.

63 לדיון במסורות הסיפוריות בירושלמי על אודות עלייתם של תלמידי בכל לארץ ישראל ראו קיפרווסר, ללכת מערבה.

כהנא הוה עולם סגין
 כד סליק להכא חמתיה חד בר פחין
 א"ל מה קלא בשמיא
 א"ל גזר דיניה דההוא גברא מיחתם
 וכן הוות ליה
 ומתפגע ביה⁶⁴ חמתיה חד חרן
 א"ל מה קלא בשמיא
 א"ל גזר דיניה דההוא גברא מיחתם
 וכן הוות ליה
 אמר מה סליקית מזכי ואנא איחטי מה סליקית למיקטלה בני ארעא
 דישראל ניזול וניחות לי מן הן דסליקית
 אתא לגבי ר' יוחנן א"ל בר נש דאימיה מבסרא ליה ואיתתיה דאבוהי
 מוקרא ליה להן ייזול ליה
 א"ל ייזול להן דמוקרין ליה
 נחת ליה כהנא מן הן דסלק
 אתון אמרין ליה לר' יוחנן הא נחית כהנא לבבל
 אמר מה הוה מיזל ליה דלא מיסב רשותא
 אמרין ליה ההוא מילתא דאמר לך הוא הוה נטילת רשות דידיה⁶⁵

תרגום:

כהנא היה בחור גבוה.⁶⁴
 כאשר עלה לכאן [לא"י] ראה אותו בר פחין [=ריקא] אחד. אמר לו: מה
 קול בשמים?
 אמר לו: גזר דינו של אותו האיש נחתם. וכן הייתה לו.
 ומשפגע בו ראה אותו אחד אחר. אמר לו: מה קול בשמים?
 אמר לו: גזר דינו של אותו האיש נחתם. וכן הייתה לו.
 אמר: למה עלייתי? לזכות [במצווה], והרי אני חוטא, למה עלייתי, להרוג
 את בני ישראל? אלך וארד לי למקום שממנו עלייתי.
 בא אצל ר' יוחנן. אמר לו: אדם שאמו בזה לו ואשת אביו מכבדת אותו
 לאן ילך לו?

64 הביטוי "ומתפגע ביה" אינו מופיע בכ"י ליידין.

65 ירושלמי ברכות פ"ב ה"ח [ה ע"ג].

66 תרגום המילה הארמית "סגין" ל"גבוה" נעשה בעקבות נאה, עיונים לקסיקליים, עמ' 147-149. שפרבר, לעומת זאת, הולך בעקבות ליברמן ומתרגם "young fellow" וראו ליברמן, כך היה, עמ' 7; שפרבר, רב כהנא, עמ' 157.

אמר לו: ילך לאן שמכבדים אותו.
 ירד כהנא מהיכן שעלה.
 באו ואמרו לר' יוחנן: הרי ירד כהנא לבבל.
 אמר: מדוע הלך לו, שהרי לא קיבל רשות?
 אמר לו: מה שאמר לך הייתה נטילת רשות.⁶⁷

על פי מסורת זו, מיד עם עלייתו לארץ ישראל פוגש רב כהנא "בר פחין", דהיינו אדם ריק ופוחז.⁶⁸ אותו ריקא לועג לגובהו החריג של רב כהנא על ידי השאלה המתגרה "מה קול נשמע בשמיים". גם כאן, כמו בסיפור בו אנו עוסקים, רב כהנא מתגלה כאדם קצר רוח ואלים המתרגם את הפגיעה אותה הוא חש לפגיעה באחר, כאשר הוא גוזר מוות על השואל בעזרת כוחה המאגי של השפה ("דינו של אותו האיש נחתם"). אותו ארוע חוזר על עצמו פעם נוספת וגם השואל השני מומת. עם זאת, כדאי לציין שני הבדלים בין המסורת הארץ ישראלית על עלייתו של רב כהנא והמסורת הבבלית בה אנו עוסקים. ראשית, בירושלמי רב כהנא הוא שמוצא את עצמו במקומו של ר' יוחנן, כלומר כאובייקט למבט לועג של אחר: הוא זה שחווה את המבט עליו, מבט המתורגם לעלבון רצחני. שנית, בירושלמי רב כהנא לוקח אחריות על האלימות היוצאת ממנו ובוחר לחזור לבבל על מנת לעצור את מעשי ההרג הבלתי נשלטים בהם הוא מעורב.

כמו רב כהנא במסורת הארץ ישראלית, המשתמש בכוח מאגי על מנת לפגוע באותם שניים שלעגו לו, גם כאן האמצעי העומד לרשותו של ר' יוחנן שתלמידיו בגדו בו ורב כהנא ניצח אותו בהלכה הוא להשתמש בכוח האחרון שנותר לו, כוחו של החלש והמובס בספרות חז"ל: חולשת דעת המתורגמת לעלבון וזעם שתוצאותיו קטלניות. הביטוי "חלשה דעתיה", הרווח בסיפורי התלמוד, מבטא לרוב חוויה של כישלון אינטלקטואלי המוליך אל תחושה עמוקה של שבר אישי ורוחני. עוצמת הפגיעה הנרקיסיסטית שחש החכם הפגוע מובילה במקרים רבים למותו של החכם הפוגע.⁶⁹ יש להבהיר כי חולשת הדעת של החכם הפגוע מתפקדת בסיפורים אלו ככוח טבע עצמאי ובלתי נשלט, המחולל תוצאות הרסניות שהחכם אינו בהכרח מתכוון להן או אפילו מודע להן. יחד עם זה, כתבי היד הגורסים מפורשות שר' יוחנן "העניש" את רב כהנא מבהירים כי הקו בין אקטיביות לפסיביות בגרימת מוות כתוצאה מחולשת דעת הוא מטושטש למדי.

67 התרגום על פי עמית, בר פחין, 489-490. ראו גם מיה, מסורות, עמ' 38.

68 שאול ליברמן מתרגם "בר פחין" כ"בן מארה" (אדם מקולל) ואילו אהרן עמית מתרגם כ"חלול" (ריק או טיפש). ראו עמית, בר פחין, וכן ליברמן, יונית, עמ' 158, הע' 59; נאה, עיונים לקסיקליים, עמ' 47.

69 לדיון רחב במשמעות הביטוי כמו גם לדוגמאות נוספות ראו ולר, צער ומצוקה, עמ' 87-88. בהקשר זה ראו גם פיינטוך, סיפור רב כהנא, עמ' 65-66.

אין זו הפעם היחידה שחולשת דעת של ר' יוחנן שראשיתה במבט מוטעה מובילה לתוצאות טרגיות ולמותם בטרם עת של תלמידי חכמים. במסכת בבא מציעא מופיע הסיפור המפורסם על אודות מפגשו של ר' יוחנן עם מי שעתידי להיות תלמידו וגיסו, ריש לקיש. הסיפור פותח בשורות הבאות: "יומא חד הוה קא סחי במיא בירדנא. אתא ריש לקיש אידמי כאיתתא. דצייה לרומחא לירדנא שוור אבתריה"⁷⁰. (תרגום: יום אחד שחה [ר' יוחנן] בנהר הירדן. בא ריש לקיש ונדמה בעיניו כאישה. נעץ את הרומח בירדן וקפץ אחריו). בסיפור זה ר' יוחנן אינו המתבונן כי אם אובייקט להתבוננותו של אחר: ריש לקיש, שעל פי מקורות ארץ ישראלים היה לודר (גלדיאטור) וראש לשודדים. ריש לקיש מתבונן בר' יוחנן היפה ורואה במקום גבר אישה. טעות זו מובילה אותו לנעוץ את רומחו בנהר הירדן ולקפוץ אחריו למים,⁷¹ ולאחר מכן לשנות את אורחות חייו, לחזור בתשובה ולשאת לאישה את אחותו היפה של ר' יוחנן.⁷² הפער והמתח בין השניים, שראשיתו במבט המוטעה, מוביל לדרמה אינטלקטואלית ששיאה הוא וויכוח למדני בין השניים בו ריש לקיש חולק בגלוי על עמדתו של רבו, ר' יוחנן. גם כאן, כמו בסיפור שלנו, חרדתו של ר' יוחנן המוצא עצמו בעמדת תחרות מול תלמידו מובילה אותו לחולשת דעת שתוצאתה הישירה היא מותו של ריש לקיש: "חלש דעתיה דר' יוח' איחלש ריש לקיש [...] נח (ד)נפשיה דריש לקיש" (תרגום: חלשה דעתו של ר' יוחנן ונחלש ריש לקיש [...] נחה נפשו של ריש לקיש).⁷³

נשוב לסיפור שלנו. כאשר מתחוורת לר' יוחנן אחריותו (הישירה או העקיפה) למותו של רב כהנא הוא פונה לתלמידיו במעין ניסיון לקבל מהם אישור או תמיכה לתוצאותיה הקטלניות של חולשת דעתו, תוך הדגשת מעמדם כעדי ראייה: "חזיתו

70 בבלי בבא מציעא פד ע"א ע"פ כת"י פירנצה. הפערים בסיפור זה בין הנוסחים השונים ובעיקר בין כתבי היד לנוסח הדפוס מחייבים בחירה של נוסח השונה מנוסח הדפוס. במקרה זה בחרנו בכתב יד פירנצה הנראה, מבחינה ספרותית, כמהודק ביותר מבין כתבי היד.

71 נציאת הרומח, המסמלת באופן מעט בוטה את כוחו הפאלי הרב של ריש לקיש אל מול חולשתו הגופנית של ר' יוחנן החלש והנשי, מופיעה בכתבי יד פירנצה, המבורג ואסקוריאל. בנוסח הדפוס כמו גם בשאר כתבי היד היא אינה מופיעה.

72 סיפור מפגשם של ר' יוחנן וריש לקיש בנהר הירדן הוא מהסיפורים הנחקרים ביותר בתלמוד הבבלי ואין כוונתנו כמובן לדון בו או במגמות השונות בפרשנותו. לסקירת השיח הפרשני על אודותיו ראו וייס, ארבעה תלמידי חכמים, עמ' 517 הע' 2.

73 הדמיון בין שני הסיפורים ניכר גם בהמשך: בשניהם ר' יוחנן מצטער על מותו של החכם שפגע בו ובשניהם הוא מנסה בדרך כל שהיא לתקן את מעשיו. בסיפורנו הוא מבקש לשווא להחיות את רב כהנא ובסיפור בבבא מציעא חכמים מנסים לשווא לייצר כפיל אינטלקטואלי במקום ריש לקיש בדמותו של אלעזר בן פדת. ההבדל המשמעותי בין שני הסיפורים הוא מעמדו של ר' יוחנן בקרב קהילת הלומדים. בעוד שבסיפור שלנו מתוארת הפניית עורף או אף בגידה של התלמידים ברבם, בסיפור בבבא מציעא מעמדו של ר' יוחנן בקרב התלמידים אינו נשחק. בהקשר זה ראו דבריו של שרמר (אקשי ליה, עמ' 411) המתייחס גם הוא לדמיון בין הסיפורים.

לבבלאה היכי עביד" (ראיתם כיצד נהג הבבלי?). תלמידיו, שכבר הפנו לו עורף ותמכו בגלוי ברב כהנא, מסרבים גם הפעם לסייע בידו ומציעים תשובה בעלת אופי מעט אניגמטי: "דרכיה הכי" כלומר דרכו כך, או מראהו כך, ולפיכך לא היה לך להורגו. ברמתה הגלויה מתייחסת תשובתם של התלמידים לשפתו השסועה של רב כהנא, וטענתם היא שבניגוד לפרשנותו של ר' יוחנן לא לעג היה כאן כי אם פגם גופני אותו ניתן, בטעות, לפרש כחיוך. עם זאת, ניתן להציע גם פרשנות רחבה, בעלת אופי אדיפלי, המתמקדת בשאלת התחלופה הבין-דורית. תשובתם של התלמידים "דרכו כך" מציעה כי דרכו של העולם היא שהצעיר יורש את מקומו של הזקן: רב כהנא אמר לרשת את ר' יוחנן ולקחת את מקומו כראש החכמים ואל לו לר' יוחנן להיעלב מכך. סירובו של ר' יוחנן להכיר במגבלותיו ובמותו הקרב ולפרוש בכבוד הוא שהוביל לתגובתו האלימה, ולפיכך האחריות למותו של רב כהנא מוטלת על כתפיו.

הדיאלוג בין ר' יוחנן לתלמידיו המעמיד במרכזו את המבט ("חזיתו לבבלאה") מחזיר את הסיפור לראשיתו: לסצינת הפתיחה בה נוכחים רב, רב כהנא ואותו יהודי המבקש בעזרת מבטו להסגיר את שדהו של חברו. אלו הן שתי סצינות הפוכות לכאורה, אך בבסיסן עומדת תשתית דומה של עודפות וחוסר תואם ביחסי תלמיד-רב המובילה למוות. בסצינת הפתיחה רב כהנא מגן הגנת יתר על רבו והורג יהודי הממרה את פיו ומבקש להסגיר את שדה חברו לשלטונות. סצינת השיחה עם התלמידים, לעומת זאת, מהווה מעין תמונה מהופכת המאופיינת בהגנת חסר. בשונה מרב כהנא האלים אך הנאמן לרבו, תלמידיו של ר' יוחנן מתגלים כחלשים ונעדרי נאמנות. לא רק שהם אינם מגנים על רבם במהלך מתקפתו האינטלקטואלית של רב כהנא עליו, אלא הם אף משתפים עמה פעולה ומשפילים את ר' יוחנן על ידי משיכת הכריות תחתיו. בשתי הסצינות נוכחות הדומיננטיות של רב כהנא מאפילה ומאיימת על רבותיו והופכת אותו לתלמיד שאינו יכול לחיות לצד רב, ללמוד ממנו ולרשת את מקומו. רב, המכיר בסכנות הטמונות בכוחו הפיזי של רב כהנא, ממהר לשלוח אותו לארץ ישראל בשל הרצון לגונן עליו אך אפשר שגם בשל הפחד ממנו. בארץ ישראל כוחו הלמדני וחוסר סבלנותו של רב כהנא מנכיחים לר' יוחנן את זיקנתו הקרבה ומובילים אותו למעין ניסיון נואש וחסר תוחלת להעלים את זיקנתו על ידי פגיעה ברב כהנא.

אך הסיפור אינו עוצר בהריגתו של רב כהנא על ידי מבטו של ר' יוחנן, ומתאר סצינה נוספת בה השניים סוף סוף לומדים יחד. אלא שזהו לימוד המתרחש מחוץ לגבולותיו של הזמן והמרחב: במערת הקבורה של רב כהנא. המערה יוצרת מעין מרחב למדני אוטופי בו ר' יוחנן משוחרר מחרדותיו ואילו רב כהנא, לראשונה בסיפור, מצליח לתרגם את אלימותו הפיזית והאינטלקטואלית לכוח למדני מועיל:

עלה למערת קבורתו, ראה שמקיף אותה נחש.
אמר לו: נחש, נחש, פתח פיך ויכנס הרב אצל התלמיד

ולא פתח.
 יכנס חבר אצל חבר
 ולא פתח.
 יכנס תלמיד אצל הרב
 פתח לו.
 ביקש רחמים והקימו.
 אמר לו: אילו ידעתי שדרכך כך לא הייתה נחלשת דעתי. עכשיו, יבוא
 אדוני עמי.
 אמר לו: אם יכול אתה לבקש רחמים שלא אמות שוב אבוא, ואם לא -
 לא אבוא. הואיל וחלפה השעה, חלפה.
 העירו, העמידו ושאלו את כל הספקות שהיו לו ופטר אותן.
 זהו שאמר רבי יוחנן: שלכם שאומרים שלהם היא.

לפנינו חתימת סיפור הבנויה בתבנית מיתית של "מסע הגיבור" (The Hero's Journey או The Hero's Quest) הכולל על פי רוב מסע אל השאול, אל עולם המתים ובחזרה. בשונה מהמקובל במסורות מיתיות, בהן מי שעובר את המסע הוא אדם צעיר שהמסע עבורו לעולם המתים הוא מעין טקס חניכה, הרי שכאן ר' יוחנן עורך את המסע בזיקנתו וכתוצאה מכך, כפי שננסה להראות, מתבצעת כאן חניכה מסוג אחר.⁷⁴ בחירתו של המספר לחרוג מ"ההיסטוריות" לכאורה של הסיפור עד כה, המתרחש רובו ככולו במרחב המוכר של בתי המדרש של בבל וארץ ישראל, ולחתום אותו במהלך מיתי של מסע אל עולם המתים ובחזרה מוציאה את הסיפור שלפנינו מחד פעמיותו ומסיטה אותו אל עבר שאלות אוניברסליות הנוגעות לקיום האנושי, לזיקנה, חיים ומוות.⁷⁵ ר' יוחנן העיוור והנבגד עוזב את בית המדרש ויוצא למסע שתכליתו לכאורה תיקון העוול הנורא שהוא גרם. הוא מבקש להחיות את רב כהנא ולהשיבו אל המרחב הלמדני של בית המדרש כדי להפכו לשותף אינטלקטואלי של ממש. מבחינה זו המסע מצליח אבל באופן חלקי: רב כהנא שב לחיים, אבל לתקופה קצרה בלבד. הוא אינו יוצא מן המערה ומסרב לעזוב את מרחב המתים ולשוב עם ר' יוחנן לבית המדרש. למעשה מה

74 כדאי לציין כי תחילת התנועה מן ההיסטורי אל המיתי מתרחשת מעט לפני כן, בנקודה בה ר' יוחנן ממית באמצעות חולשת דעתו את רב כהנא. מעבר למאגיות של הפעולה עצמה, היא בוראת ומאפשרת את המרחב המיתי אליו ינוע ר' יוחנן, שליבו הוא מערת הקבורה של רב כהנא.

75 טענתנו בדבר מעבר של הסיפור למודוס מיתי אינה טוענת לשינוי סוגה ספרותית. זהו עדיין סיפור המשטיף סוגתית למעשי חכמים, אלא שבתוך הסיפור עצמו מתרחש שינוי של תבנית החשיבה המשמשת לו כתשתית. עמדה זו המבחינה בין סוגה לתבנית חשיבה נשענת על הנחותיה המחקריות של גלית חזן-רוקם, הרואה במיתוס אופן התבוננות על המציאות ולא סוגה ספרותית, וראו חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 51.

שנוצר ביניהם הוא מפגש למדני אחד, הבנוי על יחסי מורה-תלמיד, בו רב כהנא הספקיחי ספקימת פותר את כל ספקותיו הלמדניים של ר' יוחנן. בסיומו של המסע רב כהנא נשאר בעולם המתים ור' יוחנן הזקן חוזר לבדו אל עולם החיים ואל תלמידיו.

עם זאת, אם נבין את מסעו של ר' יוחנן לא ככזה שנועד להציל את רב כהנא ולהשיבו לבית המדרש אלא כמסע שנועד דווקא להשאיר את רב כהנא במערה הקבורה ולאפשר לר' יוחנן לשוב אל בית המדרש, לא כזקן עיוור ומובס כי אם כראש ישיבה מתפקד ופעיל שאינו חושש יותר מזיקנתו, הרי שהתמונה משתנה לחלוטין, והמסע המסכם של הסיפור אל המערה ובחזרה ממנה מוכתר בהצלחה.

זהו מסע המבקש להוציא את הגיבור למהלך של בחינה עצמית שעיקרו, כהגדרתו של גורת'ורפ פריי (Northorp Frye), תנועה אל עבר "הליבידו, או העצמי המתאווה להגשמה שתשחרר אותו מחרדות המציאות ועם זאת תכיל את המציאות הזאת".⁷⁶ כלומר, זהו מסע המבקש לייצר עבור הגיבור חלל בו ניתן להשיב את כוח החיות, את הליבידו, על ידי שחרור מחרדותיה של המציאות בה הגיבור חי. במונחי של הסיפור בו אנו עוסקים זהו מסע בו הגיבור, ר' יוחנן, משיב לעצמו את כוח חיותו על ידי התמודדות עם החרדות שמעוררת הזיקנה וההכרה שלא ניתן להעלימה או לבטלה. כפי שננסה להראות, המסע אל המערה, הדיאלוג עם הנחש והחייאתו החלקית של רב כהנא מאפשרים לר' יוחנן להשלים עם תהליך הזדקנותו ומותו הקרב. כתוצאה מכך יכול ר' יוחנן לוותר על האלמנטים הפרנואידיים והאלימים בהתנהגותו שליוו את התנהלותו מרגע הופעתו בסיפור, לשוב למעמדו כראש ישיבה ולזכות מחדש באמונם של תלמידיו שביקשו להדיחו.

התחנה הראשונה במסעו של ר' יוחנן היא נקודת המעבר מן העולם הרגיל והמוכר אל עבר המערה. כמו במסורות מיתיות ועממיות רבות אחרות נקודת המעבר בין העולמות נשמרת על ידי מה שג'וזף קמפבל (Joseph Campbell) מכנה "שומרי הסף" (The Threshold Guardians) שמאחוריהם מצויים "החשכה, הסכנה והלא נודע".⁷⁷ בסיפור שלנו שומר הסף הוא הנחש, המאפשר לר' יוחנן להיכנס למערה רק לאחר שהוא מציע פתרון משביע רצון לחידת מערכת יחסיו עם רב כהנא:

אמר לו: נחש, נחש פתח פיך ויכנס הרב אצל התלמיד
ולא פתח.
יכנס חבר אצל חבר

76 פריי, אנטומיה של ביקורת, עמ' 252. בדבריו מתייחס פריי למה שהוא מכנה "רומנסת החיפוש", מעין מעשייה בה הגיבור יוצא למסע שהוא בראש ובראשונה מסע חיפוש עצמי. על אף ההבדלים הברורים בין הסוגה אליה מתייחס פריי לבין סיפור מעשה חכמים נראה לנו כי טענתו תקפה גם לסיפור בו אנו עוסקים.

77 קמפבל, הגיבור, עמ' 80.

ולא פתח.
 יכנס תלמיד אצל הרב
 פתח לו.

הופעתם של נחשים כשומרי סף מיתיים המבחינים או מפרידים בין העולם המוכר ובין עולם אחר, מפתה ומסוכן אינה מפתיעה והיא דומיננטית בספרות העממית,⁷⁸ בספרות המקראית⁷⁹ ובספרות חז"ל.⁸⁰ מעבר לתפקידו המוכר כשומר סף הרי שהנחש, המחליף את עורו הישן בעור חדש, מסמל את התחדשות הנעורים וההתגברות על הזיקנה. עבור ר' יוחנן המתחיל את מסעו מגלם הנחש את האפשרות להשיל את זיקנתו המוכרת ולהמירה באחרת.⁸¹

תפקידו של הנחש, של שומר הסף הניצב על פתח העולם הפלאי, הוא לשמש כמעין ספינקס החד חידה לר' יוחנן שרק פתרונה הנכון יאפשר את כניסתו למערה. זוהי למעשה "חידת פיקוח נפש" (Neck Riddle) שמהותה, כפי שמציין אברהמס, היא קיומית ונוגעת לשאלות יסוד של זהות וגבולות.⁸² המתח בין השאלה הגלויה המובעת בחידה ובין פתרונה אינו רק לשוני או צורני, אלא נוגע בתשתיתו בחוויית היסוד של החרדה מפני פירוקו של האני - פירוק הבא לידי ביטוי במיניות לא ראויה, ברצח,

78 מפתח המוטיבים של תומפסון שופע ייצוגים ותפקידים שונים המיוחסים לנחש המעידים על הדומיננטיות שלו בספרות העממית, וראו תומפסון, מוטיבים. לענייננו מעניינים במיוחד ייצוגים כגון B145.2 (Prophetic Snake); B291.42 (Snake as messenger) או B576.2 (Snake) (guard treasure).

79 למשל סיפור אדם וחווה בגן העדן, בראשית ג; פרשת נחש הנחושט שכל המביט בו ניצל ממוות, במדבר כא; וכן הפסוק "פורץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י, ח) שכבר מהפסוק ובוודאי מהמשכו של הפרק ניכר שאין מדובר בנחש סתמי המגיה מן הקיר אלא יש כאן טענה מטאפורית בדבר חריגה מגבולות.

80 ראו למשל בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה י: "ר' ינאי היה יושב ודורש בפתח עירו, ראה נחש מרתיע וברא והולך מזה הצד וחוזר והולך, אמר זה הולך לעשות שליחות, מיד נפלה הברה בעיר פלוני הכישו נחש ומת"; הסיפור על אחד מגדולי כבול שהשיא את בנו ונחש הכיש את הבן בעליה (ויקרא רבה [מרגליות] פרשה כ, ג); וכן סיפור הנחש אותו הורגת בתו של ר' עקיבא (בבלי שבת קנו ע"ב). בהקשר זה ראו גם חזן-רוקם, הנחש.

81 ביחס לכוחו המתחדש של הנחש ראו למשל דבריו של פילון: "Accordingly, since in old age the serpent casts off his skin from the top of his head to his tail, by casting it he reproaches man for he has changed death for immortality." ראו פילון, שאלות ותשובות, 1.33. למקורות בספרות חז"ל המתייחסים לעורו של הנחש וליכולת ההתחדשות שלו ראו לאכס, נחשים.

82 על חידת הספינקס ראו רוקם, קול אחד; בן-מרדכי, אדיפוס; וההפניות בשני המאמרים הללו.

באיבוד גבולותיו של הגוף ובסופו של דבר כמוות עצמו.⁸³ רק אם יצליח ר' יוחנן לפתור את חידת יחסי עם רב כהנא ומתוך כך את שאלת זהותו וזיקנתו הוא יוכל להמשיך במסעו, להיכנס למערה, ולפגוש את רב כהנא. בשונה מסיפורו של אדיפוס בו הספינקס חד את החידה המפורסמת והמוכרת "מיהו שהולך בבוקר על ארבע רגליים, בצהריים על שתיים ובערב על שלוש", הרי שכאן הנחש אינו אומר דבר: ר' יוחנן נדרש להבין מהי החידה ומתוך כך להציע את פתרונה.⁸⁴

ברמתה הגלויה עוסקת החידה בהגדרת טיב יחסיו ההיררכיים של ר' יוחנן עם רב כהנא: האם ר' יוחנן הוא רבו, חברו, או תלמידו של רב כהנא. פתרון החידה, המאפשר את הכניסה אל המערה, הוא היפוך היחסים: ר' יוחנן הזקן אינו רבו של רב כהנא הצעיר וגם לא חברו כי אם תלמידו. את היחסים ביניהם לא מכתיבים מעמד וגיל כפי שר' יוחנן חשב בתחילה אלא יכולת למדנית בלבד, ובכך כוחו של רב כהנא גדול מכוחו שלו.⁸⁵ עם זאת, כחידת פיקוח נפש עוסקת החידה לא רק בטיב היחסים בין השניים אלא בחידת זהותו של האיש העומד בפתחו של העולם הפלאי, ר' יוחנן. פתרון חידתו של הנחש לפיה ר' יוחנן הוא התלמיד ולא הרב מייצר גם אופציה חדשה להבנת זיקנתו של

83 ראו אברהמס, החיים והמתים, עמ' 8. הגדרה דומה עולה אצל קונגס-מרנדה: "Riddles make a point of playing with conceptual border lines and crossing them for the pleasure of showing that things are not quite stable as they appear." קונגס-מרנדה, חידות, עמ' 131. לדיון נוסף בהגדרת חידת פיקוח נפש בהקשר לספרות חז"ל ראו וייס, חלומות, עמ' 263-272. לדיון בסיפורים שבמרכזם עומדת חידה ראו חזן-רוקם, איכה, בייחוד עמ' 537.

84 מקרה נוסף דומה מאוד בניסוחו לסיפור שלנו, בו נחש שומר על מערת קבורה ועצם נוכחתו מהווה מעין חידה קיומית הדורשת פתרון, מצוי בסיפור קבורתו של ר' אלעזר בנו של ר' שמעון בר יוחאי בבבלי בבא מציעא פה ע"א. על פי הסיפור, לאחר שמונה עשרה שנה בהן שהה ר' אלעזר בעליית הגג משום שחשב שחכמים לא יתעסקו כראוי בקבורתו, מתגלה אביו בחלום לחכמים ודורש מהם להביא את בנו אליו, למערת קבורתו: "יומא חד מעלי יומא דכיפורי הוה, הווי טרידי, שדרו רבנן לבני בירי ואסקוהו לערסיה, ואמטיוה למערתא דאבוה. אשכחוה לעכנא דהדרא לה למערתא, אמרו לה: עכנא עכנא פתחי פיך ויכנס בן אצל אביו; פתח להו" (תרגום: יום אחד ערב יום כיפור היה. היו טרודים [אנשי העיר] ושלחו חכמים לבני ביריה ולקחו את מיטתו [של ר' אלעזר] והביאוה למערת אביו. מצאו שם נחש הסובב את המערה, אמרו לו: נחש נחש פתח פיך ויכנס בן אצל אביו. פתח להם). גם כאן הכניסה למערה מותנית בשאלת יחסו של הנכנס לזה המצוי כבר במערה. בשונה מהסיפור שלנו, בו יחסי ר' כהנא ור' יוחנן אינם ברורים ולכן ר' יוחנן נכנס רק לאחר הניסיון השלישי, כאן טיב היחסים ברור ור' אלעזר מוכנס מיד למערת אביו.

85 פרידמן מציינ כי הדגשת הפער הגילאי בין השניים, כאן כמו לאורך הסיפור כולו, תכליתה להראות את יתרונו של בית המדרש הבבלי המיוצג על ידי רב כהנא הצעיר על פני בית המדרש הארצישראלי המיוצג על ידי ר' יוחנן הזקן. איננו חולקים על קו פרשני זה, אלא שעניינינו הוא בדרמה הפסיכולוגית בין השניים ולא במאבקי הכוח בין בבל לארץ ישראל שבוודאי נוכחים בסיפור. ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 251.

ר' יוחנן ויכולתו לפעול ולתפקד בה. מיקומו כתלמיד, הנראה בתחילה כמשפיל, מאפשר לו לחזור ולהיות צעיר וללמוד ממישהו אחר. פתרון החידה מעמיד בפניו אפשרות לוותר על אחד ממאפייניה המוכרים של הזיקנה, והיא דימויו של הזקן כמי שכוחו הקוגניטיבי נחלש ויכולתו ללמוד דברים חדשים מוגבלת ביותר, בבחינת "הלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על ניר מחוק..." (משנה אבות ד, כ). חיים חזן מציין שאחד הדימויים השכיחים והשגויים על אודות הזיקנה נוגע לפגיעה ביכולת הלימוד: "נהוג לטעון שעבר זמנם של אנשים זקנים מבחינת יכולתם לקלוט ולעבד אינפורמציה. [...] הניסויים הראו שאין הבדלים מובהקים בין יכולת הלמידה של אנשים קשישים לבין יכולת הלמידה של אנשים צעירים מהם. [...] אחת הטענות שהעלו החוקרים הייתה שההבדלים הנראים לעין אינם נובעים משוני בתפיסה או בכושר לקלוט ולעבד נתוני מידע, אלא מהבדלים טכניים גרידא, מקשיי ראייה ושמיעה ומבעיות בקואורדינציה. כאשר גורמים אלה נוטרלו [...] הסתבר שיכולתם משתווה ליכולתם של אנשים צעירים מהם."⁸⁶ לאור זאת, פתרון חידת הנחש הוא גם פתרון חידת זהותו של ר' יוחנן עצמו: הוא זקן אך כוחו האינטלקטואלי לא נטש אותו. הוא יכול לשבת וללמוד עם רב כהנא, כתלמיד בפני רבו, ולחזור אל תלמידיו הממתינים מחוץ למערה כשהוא מצוייד בידע חדש אותו הוא רכש במערה. פתרון חידתו של הנחש מנתק את הזיקה בין גיל ויכולת לימוד והתפתחות. ר' יוחנן טרם כניסתו למערה רואה את עצמו כמי שימיו כראש ישיבה וכמנהיג אינטלקטואלי הגיעו לסיומם והוא מגיב להופעתו של הארי שעלה מבבל, רב כהנא, בחרדה וכתוצאה מכך באלומות רבה. הוא רוצה להביס אותו מתוך משאלה שגויה שפגיעה במתחרה הצעיר תעלים את זיקנתו שלו עצמו. ההכרה כי רב כהנא אינו מהווה איום כי אם הזדמנות ללימוד מעמעמת את המתח הבין-דורי העומד בבסיס הסיפור ומשמשת כמעין פתח דרכו יכול לשוב ר' יוחנן הזקן אל הקהילה כמי שמודע ליכולותיו האמתיות.

על מנת לממש את פוטנציאל הלימוד המשותף בין השניים ר' יוחנן נדרש להחיות את רב כהנא אותו הוא הרג אמש. המוטיב של רב המחייה מת שהוא זה עתה הרג מוכר לנו ממקומות נוספים בספרות חז"ל: בן חכינאי מחייה את אשתו מיד לאחר שפרחה נשמתה עם שובו הפתאומי הביתה ורבה מחייה את רב זירא אותו הוא שחט בשעה ששניהם היו שיכורים בסעודת פורים.⁸⁷ הפורמולה הלשונית המתארת את מעשה ההחייאה בסיפור אשת בן חכינאי ובסיפור רבה ורב זירא דומה לזו שלנו: "בעא רחמי עלה וחייה" (תרגום: ביקש עליה רחמים וחייה[ת]ה).⁸⁸ לאחר החייאתו הפלאית של רב

86 חזן, הזיקנה, עמ' 37.

87 לסיפור בן חכינאי ראו בבלי כתובות סב ע"ב. לדיון בסיפור ראו וייס וסתיו, האב הנעדר, עמ' 73-87. לסיפור רבה ורב זירא ראו בבלי מגילה ז ע"ב.

88 כך הנוסח בסיפור בן חכינאי בכתובות. בסיפור רבה ורב זירא הנוסח הוא "בעי רחמי ואחיה" (תרגום: ביקש רחמים והחיהו). כדאי לציין כי הפורמולה הלשונית "בעי רחמי" (ביקש רחמים)

כהנא מבצע ר' יוחנן שתי פעולות: הראשונה היא התנצלות על כך שהרג אותו כתוצאה מפרשנות שגויה של המציאות בבית המדרש, והשנייה היא הצעתו "ליתי מר בהדן" כלומר, יבוא אדוני אתי החוצה מן המערה. ר' יוחנן מקווה שבכך מעשה ההחייאה יושלם, העוול יתוקן ואגב כך אלימותו של רב כהנא תעלם גם היא והם יוכלו לברוא ביניהם אוטופיה למדנית בבית המדרש עצמו.⁸⁹ אלא שכאן, באופן חריג, המת מסרב לשתף פעולה. הוא אמנם חי כעת אך הוא אינו מעוניין לעזוב את המערה ולחזור אל העולם ממנו הוא זה עתה יצא. תשובתו המפתיעה היא "אי מצית למיבעי רחמי דתו לא שכיבנא אזלינא ואי לא לא אזלינא" (תרגום: אם אתה יכול לבקש רחמים שלא אמות שוב אבוא ואם לא - לא אבוא).⁹⁰ בניגוד לר' יוחנן שעזב את בית המדרש, יצא למסע,

משמשת גם לפעולה ההפוכה, דהיינו פנייה לאל על מנת שימית אדם חי: ראו למשל סיפור חוני הישן שבעים שנה (בבלי תענית כג ע"א) וסיפור ר' יוחנן וריש לקיש (בבלי בבא מציעא פד ע"א). בנוסח הדפוס כמו גם בכת"י מינכן 95 נוסח ההחייאה בסיפור שלנו דומה אך מכיל שינוי אחד משמעותי: במקום המילה "אחייה" (החיה) מופיעה המילה "אוקמיה" (הקימו): "בעא רחמי ואוקמיה". זהו שינוי קטן אך משמעותי היוצר זיקה ללב הסיפור, למפגש הדרמטי בין השניים בבית המדרש. לאחר שרב כהנא שנגזרה עליו שתיקה מודח שבע שורות לאחור ולאחר שר' יוחנן מצייין בוחיחות בפני ריש לקיש "ארי שאמרת נעשה שועל" רב כהנא נעמד על רגליו, מחזיר את ר' יוחנן לראש דבריו ומתחיל לקעקע את תובנותיו אחת אחרי השנייה. המספר התלמודי מתאר את המהלך בעזרת במילים הבאות: "אמר שמעתתא ואקשי, אוקמיה בדרא קמא" (תרגום: אמר הלכה והקשה, העמידו בשורה הראשונה). עדיאל שרמר מדגים כיצד ניסוח זה הוא למעשה עיבוד, לטענתו מתקופת הגאונים, לביטוי תלמודי נדיר וקדום יותר "אקשיה ליה ואוקמיה" (תרגום: הקשה לו והעמידו) שמשמעו כהגדרת שרמר היא: "רב כהנא הקשה לרבי יוחנן קושיה חריפה והעמידו, דהיינו: לא השאיר לו פתח לתירוץ". כלומר, אין כאן העמדה בשורה ראשונה אלא העמדה על טעות. לפיכך, ר' יוחנן במעין תשובת משקל הוא זה אשר מעמיד את רב כהנא לפניו ו"מחייה" אותו ובכך מתקן את טראומת המפגש ביניהם בבית המדרש. ראו שרמר, אקשי ליה, עמ' 409, וכן פרנקל, עולמו הרוחני, עמ' 69-70.

89 כפי שמצייין אורבך, המשאלה לכוונן את בית המדרש כמרחב נטול קונפליקטים בו יש משקל רק לידע ולמדנות היתה דומיננטית מאוד בעולמם של חז"ל: "המשא והמתן בבתי המדרש של תנאים ואמוראים התנהל מתוך רוח של חירות. היו תלמידים שהחכימו את רבותיהם וההכרעה לא הייתה תלויה בזיקנה ובמעמד אלא בטעמים ונימוקים". אלא שאורבך עצמו היה מודע היטב לכך כי מדובר במעין אוטופיה, משאלה שבמקרים רבים התנפצה לנוכח מציאות תחרותית, הישגית ויצרית שאפיינה את חיי היום-יום בבית המדרש. בעמוד העוקב הוא מסתייג וקובע כי: 'המציאות הייתה שונה... תלמידים לא נזהרו בכל בכבוד רבותיהם, חלקו עליהם ולא חששו שמא יביישו ברכים. והיחסים בין חברים - חכמים ותלמידים כאחד - הביאו לעיתים לנידויים והחרמות'. ראו אורבך, אמנות ודעות, עמ' 562-564; לדברים דומים ברוחם ראו פרנקל, עולמו הרוחני, עמ' 66.

90 נוסח דבריו של רב כהנא שונה בכמה מכתבי היד: "א"ל אי מצית למבעי רחמי עילואי דתו לא שכיבנא אזלינא בהדן" (אם תוכל לבקש לרחמים עלי שלא אמות אבוא אתך) כאשר החלק השני "ואי לא לא" אינו מופיע. כך בכת"י מינכן 95 ווטיקן 116.

החייה, התנצל ואף ביקש להשיב את רב כהנא חזרה לבית המדרש, רב כהנא עצמו נראה כמי שלא עבר שום תהליך, והוא נוהג במערת קבורתו כפי שהוא נהג בבית המדרש. כשם שבבית המדרש הוא ביזה את זיקנתו של ר' יוחנן והציב בפניו אתגרים אינטלקטואליים שהיו למעלה מכוחו, כך הוא נוהג גם כאן. כדאי לציין שבעוד ר' יוחנן פונה לרב כהנא בגוף שלישי דרך כבוד ("ליתי מר"), רב כהנא פונה אל ר' יוחנן בגוף שני נטול גינונים ("אי מצית"). רב כהנא אינו מסתפק בחיים שר' יוחנן מציע לו ודורש ממנו את אשר אין הוא יכול לתת: חיי נצח נטולי מוות.⁹¹ תגובתו של רב כהנא מעמידה, שוב, מעין פריזמה מעוותת דרכה משתקף ר' יוחנן כאדם זקן, חלש ונטול כוח. בתשובתו מסמן רב כהנא כי הוא מעדיף להישאר מת במערה על פני האפשרות של חיים שזיקנה ובסופו של דבר מוות ממתנים בסופם.⁹²

שחזור דפוס היחסים האלימים בין השניים הוא נקודת המבחן המשמעותית ביותר במסעו המיתי של ר' יוחנן אל עולם המתים, שתכליתו, כפי שציינו, היא בסופו של דבר לאפשר לר' יוחנן לשוב אל בית המדרש לא כזקן עיוור ומובס כי אם כראש ישיבה מתפקד ופעיל שאינו חושש יותר מזיקנתו. בשונה מתגובתו הקשה בבית המדרש להתגרונותיו האינטלקטואליות של רב כהנא, כאן ר' יוחנן אינו מגיב לדרישתו הבלתי אפשרית של רב כהנא ומתעלם ממנה, או לחילופין (על פי כמה מהנוסחים) מודה שהוא אינו יכול לעמוד בה. ר' יוחנן מבין כי המשאלה לכוון בבית המדרש אוטופיה למדנית בינו ובין רב כהנא לא תתממש, אך המכשול לכך אינו זיקנתו או חולשתו האינטלקטואלית שלו. בראש ובראשונה הדבר נובע ממגבלותיו וחרדותיו של רב כהנא שאינו נכון להתמודד עם המוות הממתין לכולם.⁹³

כל שנותר לר' יוחנן לעשות הוא ללמוד מרב כהנא את אשר ניתן ללמוד ממנו, לסיים את חלקו המיתי של מסעו ולצאת לבדו אל תלמידי הממתנים בצדו השני של המרחב הפלאי, מחוץ למערה. הטרמינולוגיה בה בחר המספר לתאר את תהליך הלימוד בין השניים, המבוססת על המונחים "ספק" (ספיקא) ו"התרה" (פשטינהו), חושפת גם היא את כפל פניו של התהליך המתרחש במערה שהוא בה בעת אינטלקטואלי ופסיכולוגי. מחד, צמד המונחים משמר ומדגיש את עלינותו הלמדנית של רב כהנא על

91 חוסר יכולתו של ר' יוחנן להיענות לדרישתו של רב כהנא מודגש בכת"י מינכן 95 ווטיקן 116, בהם ר' יוחנן עונה לבקשתו של רב כהנא במילים: "א"ל לא מצינא" (אמר לו איני יכול).

92 ראו רש"י על אתר: "הואיל וחליף שעתא וקיבלתי צער מיתה לא אקבל עוד פעם אחרת" (תרגום: הואיל וחלפה השעה וקיבלתי צער מיתה לא אקבל עוד פעם נוספת)

93 יש לציין כי לא ברור מי אומר את הביטוי "הואיל וחליף שעתא" האם זהו קולו של ר' יוחנן, קולו של המספר או אולי של רב כהנא עצמו. חילופי הנוסח בין כתבי היד השונים מציינים מגוון אפשרויות בהקשר זה. לפי נוסחי הדפוס השונים כמו גם כת"י אסקוריאל ניתן לייחס את הדברים לקולו הסמכותי של המספר המסכם את הסיטואציה עבור הקורא. לפי כת"י מינכן 95 נראה שאת הדברים אומר ר' יוחנן ואילו על פי כת"י וטיקן 116 נראה שדווקא רב כהנא הוא הדובר.

פני ר' יוחנן, שאינה מוטלת בספק ואינה משתנה לאורך כל הסיפור. מאידך, השימוש במונחים "ספק" ו"התרה" מפנה את תשומת הלב גם לספקות שהובילו את ר' יוחנן למסע מלכתחילה, ואילו אינם רק ספקות אינטלקטואליים כי אם גם פסיכולוגיים. מסעו של ר' יוחנן בחלקו האחרון של הסיפור הוא מסע אל עבר חרדותיו מפני הזיקנה והמוות ואל עבר הספק הכבד שיש לתלמידיו ולו עצמו בדבר יכולת ההנהגה שלו. מפגשו המחודש עם רב כהנא ותגובתו של האחרון להצעתו לשוב עמו לבית המדרש פתרו את ספקותיו גם בהקשר הזה. ר' יוחנן אינו מאויים יותר על ידי רב כהנא וזהותו כאדם זקן וכראש ישיבה אינה מתכוננת דרך מבטו האלים של רב כהנא.

בשובו ר' יוחנן אינו מפרט בפני תלמידיו מה בדיוק הוא למד מרב כהנא ומה הם אותם ספיקות שהוא התיר אלא מסתפק בקביעה "דילכון אמרי, דילהון היא" כלומר התורה אותה אתם, תלמידי ארץ ישראל, מקבלים ממני מקורה הוא למעשה בבבל, בעולמו של רב כהנא המת.⁹⁴ גם את התנסחותו המעט אניגמטית של ר' יוחנן, כמו את תיאור לימודם המשותף, אנו מציעים לקרוא בשני מישורים החופפים במידת מה זה את זה. במישור האינטלקטואלי לר' יוחנן אין שום קושי להודות כי כוחו הלמדני יוצא הדופן של רב כהנא גובר על כוחו הלמדני שלו ושל תלמידיו. בהיפוך גמור לדרמת הקנאה והמוות שהתרחשה בבית המדרש, ר' יוחנן יוצא ממסעו בעולם המתים כשהוא מפויס הן עם למדנותו והן עם זיקנתו. אך לצד ההכרה המפורשת בלמדנותו העדיפה של רב כהנא אין הדברים תמימים לחלוטין ויש בהם יסוד היררכי שתכליתו לכונן מחדש את יחסי הכוח בין השניים. הקרדיט האדיב שמעניק ר' יוחנן לרב כהנא דומה במבנהו לזה שר' עקיבא מעניק לרעייתו אל מול תלמידיו, "שלי ושלכם שלה הוא".⁹⁵ כמו במקרה של אשת ר' עקיבא גם כאן הקרדיט ניתן רק כאשר מוסר האיום והיחסים ההיררכיים ברורים וגלויים. עם שובו כשהוא מלווה בעשרים וארבעה אלף תלמידים יכול ר' עקיבא, המנהיג הבלתי מעורער, להעניק לאשתו את הקרדיט המציג אותה כמעין אשת חכם אידאלית אך בה בעת מדגיש ומבסס את היחסים ההיררכיים ביניהם: התורה היא שלו, הוא היודע אותה והוא זה שבפועל מעניק אותה לתלמידיו. רעייתו עוברת תהליך של הסמלה לפיו "הכל" נובע ממנה אך דבר אינו שלה: הידע אינו ברשותה, התלמידים אינם תלמידיה והיא אינה יכולה ללמד. היא הופכת לייצוגו של ידע ממנו היא מודרת ולפיכך מחמאתו של רבי עקיבא לאשתו נועדה יותר מכל לחזק את מעמדו שלו אל מול תלמידיו.⁹⁶

94 ראו בהקשר זה רובינשטיין, תרבות הבבלי, עמ' 161. אמירה זוהי מיוחסת לר' יוחנן גם בבבלי סוכה נד ע"א: "והאמר רבי יוחנן: דלכון אמרי דלהון היא". על ההקשר של דברי ר' יוחנן בבבלי סוכה ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 161.

95 בבלי כתובות סג ע"א, נדרים נ ע"א.

96 בהקשר זה ראו את עמדתו של בויארין הרואה באשת ר' עקיבא דמות של נשיות אידאלית שחכמים בונים על פי צרכיהם. זוהי דמות נשית המעודדת את בעלה לצאת וללמוד, מקבלת בהבנה ובשמחה

גם במקרה שלפנינו קביעתו של ר' יוחנן נועדה להמיר את כוחו הלמדני הממשי של רב כהנא בייצוג סימבולי לא מאיים ונשלט. קביעתו של ר' יוחנן "דילכון אמרי, דילהון היא" חולקת כבוד ללמדנותו של רב כהנא (ושל בני בכל בכלל) אך בה בעת הופכת את אומרה, את ר' יוחנן, לצינור היחיד המקשר את התלמידים לאותה למדנות. ר' יוחנן מעניק את הקרדיט המתבקש לרב כהנא המת אך זוהי מחוות כבוד שנועדה בסופו של דבר להדגיש מיהו החי ומיהו המת: ר' יוחנן הוא היחיד ששמע את תורתו של רב כהנא ולפיכך הוא היחיד היכול להפיצה בעולם. רב כהנא המת החי, הלכוד במערת הקבורה, יכול לדבר רק מגורו של ר' יוחנן הזקן החי, ולפיכך נוכחותה של תורתו בעולם תלויה בהמשך הנהגתו של ר' יוחנן. מבחינתו של רב כהנא, סיפור הגירתו לארץ ישראל, במסורת הבבלית כמו במסורת הארץ ישראלית שראינו קודם לכן, הוא סיפור של כישלון: במסורת הארץ ישראלית רב כהנא נבהל מן האלימות שנתגלתה בו והעדיף להפר את ההלכה ולשוב לבבל, ובסיפור הבבלי רב כהנא מת ונקבר סמוך מאוד למועד הגעתו מבבל לארץ ישראל. כך או כך, מקומו של רב כהנא לא הכירו לאורך זמן במרחב הארץ-ישראלי.

כפי שציינו בפתח הדברים, מאמר זה הוא חלק מפרוייקט מחקרי המבקש לבחון את ייצוגיה הספרותיים והתרבותיים של הזיקנה בספרות חז"ל. נושא זה לא זכה עד היום להתייחסות מחקרית מקיפה, וזאת בעיקר מפני שעל פניו ספרות חז"ל עצמה אינה מרבה לעסוק בזקנים ובזיקנה. בהכללה גורפת ניתן לומר כי ההתייחסויות המפורשות (המעטות יחסית) לנושא בספרות חז"ל נחלקות לשני סוגים: קביעות דידיקטיות המזהות זיקנה עם חכמה ותובעות לנהוג בזקנים בכבוד ויראה,⁹⁷ וקביעות נורמטיביות הפותרות זקנים (בדרך כלל יחד עם "חולים") מדרישות הלכתיות שמפאת כוחם המדולדל או גופם הבלתי-מתפקד הם אינם יכולים לעמוד בהם.⁹⁸ המבקשים ללכת מעבר לשיח הממושטר והרשמי על מנת לעמוד על ייצוגיה המורכבים של הזיקנה בספרות חז"ל נדרשים להרחיק אל מחוזות טקסטואליים בהם הזיקנה נוכחת באיזורי הצל ולא באור

את העדרותו רבת השנים מהבית ובסופו של דבר רואה במנהיגותו האינטלקטואלית והפוליטית את שכרה בעולם. וראו בוירין, הבשר שברוח, עמ' 157. לעמדה דומה בהבנת תפקידה של אשת ר' עקיבא בסיפור ראו גם סאטלו, נישואים, עמ' 31-34 וכן וייס וסתיו, האב הנעדר, עמ' 94-112 והמקורות הנוספים המצויינים שם.

97 למשל משנה סוכה ב, א, ראש השנה ב, ט, תענית ב, ב, סנהדרין יא, יא-יב, הוריות א, ד, זבחים א, ג; תוספתא סנהדרין ח, א.

98 למשל משנה פסחים ח, ו, חגיגה א, א, יבמות יא, ד, סוטה ד, ג, בכורות ד, ו, גידה א, ג-ה, מקוואות ח, ד; תוספתא יבמות יא, ב, סוטה ה, ב.

הזרקורים. לשון אחר, אם רצוננו להתבונן בזיקנה כתופעה חברתית ותרבותית רבת פנים בעולמם של חז"ל עלינו לבדוק לא רק מה חז"ל אומרים על אודות הזיקנה אלא גם ובעיקר כיצד מופעים טקסטואליים כאילו-מקריים של זיקנה או זקנים מכוננים מערך דימויים מסויים הקשור בתופעה זו. לשם כך עלינו להסיט את הזיקנה, המצויה בדרך כלל (בספרות כמו בחיים) בשוליים, אל מרכזו של הדיון.

כך הדבר בסיפור בו עסקנו במאמר זה. על פניו, העובדה שר' יוחנן הוא אדם זקן היא עניין שולי לחלוטין בסיפור, וניתן לכאורה להשמיט את הפרט הזה מבלי לשנות במאום את עלילת הסיפור או את מהלכו הרטורי (ואכן, בכמה כתבי יד עובדה זו אינה מוזכרת במפורש). אף אחד מן ההיבטים השונים של הסיפור בהם התמקדו החוקרים הרבים שעסקו בו – מאבקי הבכורה בין ארץ ישראל ובבל, המבנה התחרותי וההיררכי של הישיבה הבבלית, יחסי היהודים בבבל עם השלטונות, שאלת האחריות הישירה או העקיפה על נזק שנגרם לאחר, וכן הלאה – אינו תלוי ישירות בזיהויו של ר' יוחנן כזקן ושל רב כהנא כצעיר ממנו (אם כי כפי שציינן פרידמן, ניתן לראות את יחסי הזקן והצעיר כאלגוריה ליחסי ארץ ישראל ובבל).⁹⁹ אשר על כן, בחירתנו להתמקד בסיפור זה בזיקנתו של ר' יוחנן וספציפית בתפקידו של המבט כמכונן דינמיקה בין חכם זקן לחכם צעיר, וזאת תוך שימוש באסטרטגיות של קריאה צמודה, קרובה וקפדנית, ודאי תתפס על ידי חלק מן הקוראים כ"קריאת יתר" או "פרשנות יתר" (overreading) המייצרת מהלכים שלכאורה אינם מצויים בטקסט. כפי שהיטיב לתאר אתי מרינברג-מיליקובסקי בבואו להגן על חשיבותה של קריאת היתר: "קל מאוד לתקוף פרשנויות יתר. הן נראות שרירותיות, חסרות תוקף של ממש. ביחסי הגומלין המורכבים שבין הטקסט לקורא הן נתפסות לעתים כביטוי של חירות מופרות, התנערות ממחויבות למה שיש 'באמת' בטקסט. בהקשר האינטלקטואלי הפנים-מסורתי [...] פרשנות מן הסוג שהוצע לעיל תוכתר וודאי כ'דרשה'".¹⁰⁰

על טענה אפשרית זו אנו מבקשים להשיב בשתי רמות, האחת תיאורטית והשניה מתודולוגית. ברמה התיאורטית, כדאי להבחין כי כל האשמה ב"קריאת יתר" היא אמצעי מישטור טקסטואלי, הנסמך על ההנחה הפרשנית לפיה ניתן לעמוד על כוונתו המקורית של מחבר הטקסט, במקרה שלנו על כוונתם של חכמים. עצם ההנחה שניתן לשחזר את כוונתם של חכמים או את המניעים שהביאו אותם ליצור טקסט כזה או אחר נועדה מראש לכישלון, לא רק בשל האופי הקולקטיבי ורבי-הרבידים של ספרות חז"ל המקשה עלינו לאתר בטקסט נתון יוצר אחד ויחיד, אלא גם מפני שעצם המושג "חכמים" הוא קונסטרוקט מופשט והשלכתי במידה רבה אותו בוראים, פעם אחר פעם, חוקרים וחוקרות על פי צרכיהם המשתנים ועמדותיהם המחקריות, התרבותיות והפוליטיות.

99 פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 151.

100 מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו, עמ' 29-30.

ככלות הכל, אין אנו יודעים על "חכמים" כמעט דבר מלבד דרך הטקסטים שהם יצרו, ולפיכך כל הנחותינו לגבי דעותיהם, מאבקייהם, ועולמם של אותם חכמים אלו תלויים אינהרנטית באופן שבו אנו בוחרים לקרוא את הטקסטים. אשר על כן, כל יומרה לקרוא את הטקסטים הללו כפי שנדמה לנו שיוצריהם רצו שנקרא אותם היא בעייתית ממהותה.¹⁰¹ אנו שותפים לביקורתו של נורת'ורפ פריי על מחקרים טקסטואליים "צייתניים" המניחים כי היוצר שולט באופן מוחלט ומודע ביצירתו ולפיכך תפקידו של החוקר הוא "להוציא מן השיר בדיוק את מה שניתן לשער, במעורפל, שהמשורר הכניס לתוך השיר ביודעין".¹⁰²

ברמה המתודולוגית, עמדתנו היא כי דווקא מפני שזקנתו של ר' יוחנן וגביניו הסרוחים אינם חיוניים כלל למה שנראה כתימות המרכזיות של הסיפור הם מזמינים התעמקות נוספת ועיון קרוב יותר. המשפט האקראי "ר' יוחנן גברא סבא הוה ומסרחי ליה גביניה" הוא בגדר עודפות (excess) טקסטואלית, אלמנט ספרותי שאינו משרת לכאורה את ייעודו הרשמי של הסיפור העולה מהקשרו ההלכתי והסוגייתי.¹⁰³ את מושג העודפות יש להבין כמנוגד מהותית למושג הייתור: ה'עודף' לא רק שאינו מיותר, אלא הוא סמן לשוני וספרותי החושף בפני הקוראים מרחב נוסף, ופותח פתח לקריאה אחרת המתקיימת לעיתים במקביל ולעיתים אל מול הקריאה הדומיננטית.¹⁰⁴ עודפות טקסטואלית מעין זו היא בעינינו ממאפייניה הספרותיים המובהקים של ספרות חז"ל, שעל אף דחיסותה וקוצרה מרבה להטמין בסיפוריה קצוות עודפים המעידים, כפי שטענה גלית חזן-רוקם, על רב קוליותה האינהרנטית.¹⁰⁵ הפרטים ה"עודפים" בסיפורנו, כמו הסצנה המתארת את משיכת שבע הכריות מתחתיו של ר' יוחנן או הרמת גביניו באמצעות צינורית כסף, משמשים ליצירתה של שכבה סיפורית נוספת הממוקדת בבחינה עדינה ורגישה של הליך הזדקנותו של ר' יוחנן.

הזיקנה, הנתפסת בעצמה לעיתים כסוג של "עודפות" (שהרי החל מגיל מסויים הזקן נתפס כמי שאינו תורם שום דבר ממשי לחברה ולכאורה אינו נחוץ לה), מתקיימת בדיוק במרחביהם העודפים של טקסטים ספרותיים שאינם עוסקים בה במישרין ובגלוי. הצענו כאן קריאה המבקשת למצות את העודפות שבטקסט על מנת להפיק ממנו תמונה

101 בעניין זה ראו את קביעתה של דינה שטיין: "הכפפת משמעותו של טקסט לכוונתו המשוערת (או אף המוצהרת) של המחבר או העורך נכללת בהגדרה של 'כשל התכוונותי'. משמעותו של טקסט אינה יכולה להיות מצומצמת לכוונה שאנו מייחסים לדובר או לכותב. הבבלי אינו יוצא דופן בהקשר זה". ראו שטיין, מבנים מתמוטטים, עמ' 7 (התרגום שלנו) וכן וייס וסתיו, האב הנעדר, עמ' 11.

102 פריי, אנטומיה של ביקורת, עמ' 40.

103 לדיון במושג העודפות ראו סוקר-שווגר, ספרות כעודפות.

104 בהקשר זה ראו דבריו של איתי מרינברג-מיליקובסקי המתמקד בקצרה בתפקיד העודפות בהקשר לעריכתן של סוגיות בבבלי. מרינברג-מיליקובסקי, למעלה מן הענין, עמ' 97-100.

105 חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 16 וכן חזן רוקם, סיפורי השכונה, עמ' 12.

מורכבת ועשירה ככל האפשר, לא על מנת לטעון שקריאתנו שוללת או מבטלת קריאות אחרות אלא על מנת לחשוף את ריבוי הרבדים והעומק הספרותי והפסיכולוגי של ספרות חז"ל.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- Roger D. Abrahams, *Between the Living and the Dead*, Helsinki: FF Communications, 1980. אברהמס, בין החיים והמתים
- א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס תשכ"ט. אורבך, אמונות ודעות
- יקיר אנגלנדר ואורית קמיר, 'בשר-בושה סרוחה רימה: הגוף והבושה בעולמם של חז"ל', מדעי היהדות 49 (2013), עמ' 75-101. אנגלנדר וקמיר, בשר
- דניאל בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד 1999. בויארין, הבשר שברוח
- Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2009. בויארין, סוקרטס והרבנים
- Daniel Boyarin, "The eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic", *Critical Inquiry* Vol. 16 No. 3 (1990): 532-550. בויארין, עין התורה
- חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, ספר האגדה, תל אביב: דביר 2008. ביאליק ורבניצקי, ספר האגדה
- אילנה ביליק, 'התאו והתוא', בית מקרא ב (תשט"ז), עמ' 65-68. ביליק, תאו
- Mira Balberg and Haim Weiss, "That Old Man Shames Us: Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature", *Jewish Studies Quarterly* Vol. 25 No. 1 (2018), pp. 18-41. בלברג ווייס, הזקן
- Mira Balberg, "The Emperor's Daughter's New Skin: Corporeal Identity in the Dialogues of Rabbi Yehoshua ben Hanania and the Emperor's Daughter", *Jewish Studies Quarterly* Vol. 19 No.3 (2012), pp. 181-206. בלברג, בת הקיסר
- יצחק בן-מרדכי, 'אדיפוס וחידותיו של אפולו', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 393-412. בן-מרדכי, אדיפוס

- Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982. בראון, חברה וקדושה
- Carlin Barton, "Being in the Eyes: Shame and Sight in Ancient Rome" In *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body*, ed. David Fredrick. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 216-235. ברטון, להיות בעיניים
- Carlin Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*, Princeton: Princeton University Press, 1993. ברטון, צער הרומיים
- ישעיהו גפני, 'הישיבה הבבלית לאור סוגיית ב"ק קיז ע"א', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 292-301. גפני, הישיבה הבבלית
- Geoffrey Herman, "The Story of Rav Kahana (BT Baba Qamma 117a-b) in Light of Armeno-Persian Sources", *Irano-Judaica* VI. Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2008, pp. 53-86. הרמן, סיפור רב כהנא
- יובל הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים: מוסד ביאליק 2010. הררי, כישוף יהודי
- חיים וייס ומירה בלברג, 'הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרגולין: הורות וזיקנה בחטיבת סיפורים במסכת קידושין', אות: כתב עת לספרות ולתיאוריה 8 (2019), עמ' 181-211. וייס ובלברג, הורות וזיקנה
- חיים וייס ושירה סתיו, שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים: מוסד ביאליק 2018. וייס וסתיו, האב הנעדר
- חיים וייס, 'ארבעה תלמידי חכמים שהיו בעירנו: יחסי חכמים בבית המדרש בין התלמוד לש"י עגנון', מחקרי ירושלים בספרות עברית כה (תשע"ג), עמ' 517-530. וייס, ארבעה תלמידי חכמים
- חיים וייס, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה: קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי, אור יהודה: דביר ומכון הקשרים, 2011. וייס, חלומות
- שולמית ולר, צער ומצוקה בסיפורי התלמוד, תל אביב: הקיבוץ ולר, צער ומצוקה

- המאוחד 2012.
- חזן, בושח
חיים חזן, 'ולא יתבוששו: תנאים של העדר בושח', תיאוריה וביקורת 32 (2008), עמ' 254-273.
- חזן, הזקנה
חיים חזן, הזיקנה כתופעה חברתית, תל אביב: אוניברסיטה משודרת 1984.
- חזן-רוקם, איכה
גלית חזן-רוקם, 'איכה...איכה? - על חידות בסיפורים במדרש איכה רבה', מחקרי ירושלים בספרות עברית י-יא (תשמ"ז-תשמ"ח), עמ' 531-547.
- חזן-רוקם, הנחש
גלית חזן-רוקם, 'הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי', ביקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 25-41.
- חזן-רוקם, סיפורי השכונה
Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.
- חזן-רוקם, רקמת חיים
גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב: עם עובד 1996.
- טומבס, מוגבלות
S. Kay Toombs, "The Lived Experience of Disability", *Human Studies* Vol. 18 (1995), pp. 9-23 .
- יאסטרוב, מילון
Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New-York: Judaica Press, 1903.
- ישראלי ורווה, יבשת אבודה
ענת ישראלי וענבר רווה, יבשת אבודה: ייצוגי אמהות בספרות התלמודית, בני ברק: הקיבוץ המאוחד 2018.
- לאכס, נחשים
Samuel Tobias Lachs, "Serpent Folklore in Rabbinic Literature", *Jewish Social Studies* Vol. 27 (1965):168-184.
- ליברמן, יוונית
שאוּל ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג.
- ליברמן, כך היה
שאוּל ליברמן, 'כך היה וכך יהיה' - יהודי ארץ ישראל ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד, קתדרה 17 (1980), 3-10.

- משה מיה, לא ראי זה כראי זה: מסורות ארץ ישראליות והשתקפותן בתלמודה של בבל, עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2003.
- מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן 2016.
- מרינברג-מיליקובסקי, למעלה מן העניין, בין סיפור להקשרו בתלמוד הבבלי - סיפורים מרובי-הופעות כמקרה מבחן, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב 2015.
- נאה, עיונים לקסיקליים שלמה נאה, 'מן המקרא לחז"ל' (ובחזרה): עיונים לקסיקליים בעברית ובארמית, מ' בראשר (עורך), אסופות ומבואות בלשון, ב: פרקים בעברית לתקופותיה, אסופת זיכרון לשושנה בהט, ירושלים תשנ"ו, עמ' 133-149.
- ניס, חוש הראייה Rachel Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Literature: Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- סאטלו, נישואים Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- סארטר, המבט ז'אן פול סארטר, המבט, תרגום: אבנר להב, תל אביב: רסלינג 2007.
- סוקר-שווגר, ספרות כעודפות Hanna Soker-Schwager, "The Discipline of Literature as Superfluity", *Poetics Today* Vol. 40 No. 1 (2019), pp. 81-103.
- עגנון, תלמידי חכמים ש"י עגנון, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', סמוך ונראה, ירושלים: שוקן 1979.
- עמית, בר פחין אהרון עמית, 'בר פחין' 'בן פיתה' ו'בר פחתי': עיון בכמה כינויים תלמודיים ותולדותיהם, תרביץ ע"ב, ד (תשס"ג), עמ' 489-504.
- פאוסט, אגדתא שמואל פאוסט, אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית, אור יהודה: כנרת-זמורה ביתן 2011.

- פיינטוך, סיפור רב כהנא
 יונתן פיינטוך, "סיפור רב כהנא בהקשרו ההלכתי: עיון נוסף
 בסוגיית הבבלי בבא קמא קי"ז", דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ'
 '68-59.
- פילון, שאלות ותשובות
 Philo, *Questions and Answers on Genesis*, trans.
 Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard
 University Press, 1953.
- פנון, עור שחור
 פראנץ פנון, *עור שחור, מסכות לבנות*, תרגום: תמר קפלינסקי,
 תל-אביב: מעריב 2004.
- פרדריק, הקדמה
 David Fredrick, "Introduction" In *The Roman
 Gaze: Vision, Power, and the Body*, ed. David
 Fredrick. Baltimore: John Hopkins University
 Press, 2002, pp. 1-29.
- פרידמן, הרפתקאות רב כהנא
 Shamma Friedman, "The Further Adventures of
 Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine"
 In *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman
 Culture*, Vol. III, ed. Peter Schafer. Tübingen:
 Mohr Siebeck 2002, pp. 247-271.
- פריי, אנטומיה של ביקורת
 נורת'רופ פריי, *אנטומיה של ביקורת: ארבע מסות*, תרגום:
 אילנה בינג, באר שבע ומודיעין: דביר ומכון הקשרים 2016.
- פרנקל, עולמו הרוחני
 יונה פרנקל, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, תל אביב:
 הקיבוץ המאוחד תש"ם.
- צפתמן, מנהיגות
 שרה צפתמן, *ייסוד מנהיגות בספרות ישראל*, ירושלים: מאגנס
 2010.
- קובלמן, אלכסנדריה וירושלים
 Arkady Kovelman, *Between Alexandria and
 Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic
 Culture*, Leiden and Boston: Brill, 2005.
- קונגס-מרנדה, חידות
 Elli Köngäs-Maranda, "Riddles and Riddling: An
 Introduction", *Journal of American Folklore* Vol.
 89 (1976):127-137.
- קיפרווסר, ללכת מערבה
 Reuven Kiperwasser, "Going West: Migrating
 Babylonians and the Question of Identity", In *A
 Question of Identity: Social, Political and Historical*

Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts, Berlin: De Gruyter, 2019, pp. 111-130.

רות קלדרון, השוק. הבית. הלב, ירושלים: כתר 2001.
קמפבל, הגיבור
ג'וזף קמפבל, הגיבור בעל אלף הפנים, תרגום: שלומית כנען,
תל-אביב: בבל 2012.

Jeffrey L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, New York: Paulist Press, 2001. רובינשטיין, סיפורים רבניים

Jeffery L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2005. רובינשטיין, תרבות הבבלי

Freddie Rokem, "One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx", In *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, eds. Galit Hasan-Rokem and David Shulman, New York: Oxford University Press, 1996, pp. 255-270. רוקם, קול אחד

Kurt Riezler, "Comments on the Social Psychology of Shame", *American Journal of Sociology* Vol. 48 No. 4 (1943), pp. 457-465. ריזלר, פסיכולוגיה של בושה

Dina Stein, "Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the Temple in the Babylonian Talmud", *Jewish Quarterly Review* Vol. 98 No. 1 (2008), pp. 1-28. שטיין, מבנים מתמוטטים

דינה שטיין, מימרה מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים: מאגנס 2005. שטיין, מימרה

Daniel Sperber, "The Misfortune of Rav Kahana: A Passage of Post-Talmudic Polemic", In *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1994, pp. 145-164. שפרבר, רב כהנא

Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London: School of Oriental and African Studies, 1994. שקד, דואליזם

עדיאל שרמר, 'אקשי ליה ואוקמיה: עיון אחד בסוגית הבבלי, בבא קיז ע"א, תרביץ סו, ג (תשנ"ז) עמ' 415-403.

שרמר, אקשי ליה

Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Bloomington: Indiana University Press, 1958.

תומפסון, מוטיבים

סיני תוראן, 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני: לתולדות המסורת על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים, דימוייהן ולשונותיהן', סידרא כג (2008), עמ' 205-137.

תוראן, כל מקום