

תוכן העניינים

1	המשכה, השקיית זרעים והרבצה במועד: עיון 1 בהשתלשלות נוסח של מחלוקת במשנה (מועד קטן א, ג)	יצחק (צחי) בלאו
29	גברא דעל בריה ועל ברתיה לא חס עלי דידי היכי חייס? בין דידקטיות למאבק בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו	אליהו רוזנפלד
53	The Rami bar Hama Narrative of <i>Zevahim</i> 96b: A Contextual Analysis	שירה שמידמן
87	תלמוד כפרפורמנס: סוגיית "קרות הגבר" (בבלי יומא כ ע"ב-כא ע"א)	יאיר ליפשיץ וישי רוזן-צבי
117	שאלת גשמים בארץ ובתפוצות: הלכה, היסטוריה וגאוגרפיה	דוד סבתו
141		תקצירים בעברית
I		תקצירים באנגלית

## CONTENTS

Yitzhak (Tzahi) Blau	Watering Seeds in the Intermediate Days of the Holiday: The History of a Mishnaic Dispute (MQ 1:3) (Heb.)	1
Eliyahu Rosenfeld	“A man who showed no mercy to his son and daughter, how could he show mercy to me?” Between Didacticism and Struggle in the Story of Rabbi Yossi from Yokrat (Heb.)	29
Shira Shmidman	The Rami bar Hama Narrative of <i>Zevahim</i> 96b: A Contextual Analysis	53
Yair Lipshitz and Ishay Rosen-Zvi	On Talmud as Performance: Reading Bavli Yoma 20b-21a (Heb.)	87
David Sabato	Praying for Rain ( <i>she'ilat Geshamim</i> ) in Israel and Diaspora: Halacha, History and Geography (Heb.)	117
Hebrew abstracts		141
English abstracts		I

**'גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס עלי דידי היכי חייס?'**  
**בין דידקטיות למאבק בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו**

אליהו רוזנפלד

חוקרים רבים, רואים בסיפור התלמודי סיפור מוסר בעל משמעות דידקטית ברורה, המבקש להדריך את הקורא להתנהגות נאותה, ובניסוחו של פרנקל: "הסיפור התלמודי - בלי קשר לשאלה לאיזה סוג ספרותי הוא שייך - מטרתו דידקטית. הוא בא לעולם וסופר כדי לחנך את השומעים".<sup>1</sup> ברם, התפיסה שמעשי החכמים הם סיפורים דידקטיים נסמכת על הנחות יסוד הנוגעות לפואטיקה שלהם. בדברים שלהלן אבקש לעמוד על הנחות אלה, ולהדגים עד כמה הקריאה הדידקטית של מעשי החכמים נסמכת על עיקרון 'הסגירות הפנימית' שהניח פרנקל. באמצעות קריאה צמודה בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו (בבלי, תענית כד ע"א), שימש אותי כ'מקרה מבחן', אבקש להראות שישנם מעשים שאינם מתמסרים לכללים שמכתיבה הסגירות הפנימית, משום שהם מכילים קונפליקטים ומתחים מגוונים שאינם מגיעים לכדי הכרעה, ועל כן אינם ניתנים לרדוקציה למטרה חינוכית כזו או אחרת. בהתאם לכך, אבקש לטעון שבמעשים מעין אלה, יש להעדיף קריאה המבקשת למצוא את המתחים השונים ולהדהד את הקונפליקטים שאינם ניתנים ליישוב על פני קריאה התרה אחר 'פרשנות אחת' או 'מסר' חד משמעי המסביר את מכלול הפרטים.<sup>2</sup>

במקומות שונים במחקריו הדגיש פרנקל את מרכזיותו של עיקרון 'הסגירות הפנימית' במעשי החכמים. בדבריו על הסגירות הפנימית ביקש פרנקל להדגיש את אופיים האומנותי של הסיפורים העשויים מלאכת מחשבת; שוב אין לראות במעשי חכמים 'היסטוריוגרפיה גרועה' אלא ספרות יפה של ממש.<sup>3</sup> אך עיקרון הסגירות הפנימית של פרנקל טומן בחובו יותר מאשר הצבעה על היות מעשי החכמים ספרות

1 'פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב תשס"א, עמ' 23. להפניות לחוקרים נוספים ראו, ש' פאוסט, 'תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע, עמ' 2-15.

2 חשוב להדגיש כבר בשלב זה ש'קריאה דידקטית' אין פירושה קריאה פשטנית. קריאות דידקטיות יכולות להיות מורכבות למדי ולאחוזו במגוון רבדים טקסטואליים, אלא שכל אלה מתכנסים לכדי מסגרת רעיונית אחת המכילה בתוכה את המורכבות. עוד על כך ראה להלן.

3 כניסוחו של ' לוינסון, מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית, ' לוינסון, ' אלבוים, ג' חזן-רוקם (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ו, עמ' 28.

יפה, או אפילו על הצורך לקרוא את הסיפורים כיחידה עצמאית.<sup>4</sup> בעבור פרנקל, זהו עיקרון פרשני ראשון במעלה המכתיב את אופיו של הסיפור ומודגש שוב ושוב בדבריו:

הסגירות הפנימית היא תופעה ספרותית אמנותית מובהקת. משמעה הוא, שכל פרט בסיפור מתקשר אל חברו, כל חלק הוא כמתוכנן מבחינת כלל הסיפור, ההתחלה משקפת את הסוף והסוף מובן מתוך ההתחלה. זוהי אחדות העלילה שעליה, כידוע, מדבר אריסטו. אחדות זאת היא המסגרת ההכרחית לסיפור, וכל פרט שאינו משתלב פורץ ממנה ופוגם בה וביצירה כולה.<sup>5</sup> הדרך השנייה היא להבין את הסיפור כסיפור ולהבין אותו מתוך עצמו. נשתמש כאן בעיקרון הפרשני הוותיק - 'המעגל ההרמנויטי': הפרטים מתפרשים על ידי השלם והשלם מתפרש על ידי הפרטים. הקוהרנטיות והסינתזה הפנימית של יצירה הן היסוד לכל מעשה יצירה ומחשבת הבנה ועליהן בנויה כל פרשנות.<sup>6</sup>

עיקרון הסגירות הפנימית לא נועד רק לתחום את הסיפור ולהצביע על גבולותיו, אלא בעיקר להצביע על התכונות הפנימיות שלו. משמעות הסגירות הפנימית של הסיפור היא שהוא אחדותי וקוהרנטי, וכל פרטיו נשזרים יחדיו למטרה אחת. בנוסף, ניכר מניסוחיו של פרנקל עד כמה 'התיאור' של הסגירות הפנימית כתכונה אסטטית של מעשי החכמים שלוב בעיקרון המעגל ההרמנויטי. מעשי החכמים מאופיינים בכך שכל פרט נקשר לאחר, הסוף מובן מההתחלה וההתחלה מהסוף, ועל כן הפרט מתפרש על ידי השלם, והשלם על ידי הפרט.<sup>7</sup> במובן זה, עיקרון 'הסגירות הפנימית' מהווה המחשה לעיקרון אחדות התוכן והצורה של פרנקל, שבא לידי ביטוי בכותרת ספרו 'סיפור

4 יש להבדיל בין עקרון 'הסגירות הפנימית', בו אעסוק במאמר זה, לבין עקרון 'הסגירות החיצונית' הקובע כי יש לבדוד את הסיפור מהקשרו ההיסטורי ומן ההקשר הטקסטואלי ולקוראו כיחידה סגורה: "סגירות כלפי חוץ היא א-היסטוריות לכיוונים שונים. ראשית, משמעה שהעלילה הסיפורית נסגרת סגירה מוחלטת, ואין לה המשך מחוץ לסיפור ואחרי הסיפור.... אמנות הסיפור - כמו כל אמנות - יוצרת יצירות שהן שלמות לגמרי בתוך עצמם, וש'אחריהן', כלומר מחוץ להן, לא קרה כלום, לא צריך לקרות כלום ובעתיד לא צריך להשתנות כלום... כיוון אחר של סגירות כלפי חוץ מתבטא בזה, שהסיפור האמנותי אינו מתקשר בדרך טבעית אל סיפורים אחרים המספרים על גיבור אחד... שאלות כאלה [הנוגעות למאורעות שונים בחיי הדמות. א.ר.] הן בלתי רלוונטיות בסיפורים אמנותיים שכל 'מציאותם' סגורה בתוך עצמם". ראו, פרנקל, לעיל הערה 1, עמ' 32-33. במאמר זה לא אעסוק בעיקרון הסגירות החיצונית אלא אך ורק בעיקרון הסגירות הפנימית.

5 פרנקל, לעיל הערה 1, עמ' 34.

6 שם עמ' 26.

7 וכפי שמנסח זאת פרנקל "העיצוב הספרותי הוא היסוד, או מוטב לומר האח התאום, של התכנים הרעיוניים של כל יצירה אמנותית, ואי אפשר לזה בלי זה". שם עמ' 9.

האגדה - אחדות של תוכן וצורה, ומתרחב מהסיפור עצמו אף ליחס בין הסיפור ומלאכת הפרשנות.

המושגים 'אחדות', 'קוהרנטיות', 'סינתזה', 'שילוב', 'טבע' שעליהם, כדברי פרנקל, 'בנויה כל פרשנות', מגדירים היטב את גבולות הפרשנות של מעשי החכמים ואת מטרתה. אם מעשה החכמים הוא מעשה בו הניגודים, יהיו חריפים ככל שיהיו, מגיעים לכדי 'סינתזה', צריכה גם הפרשנות לתור אחר אותה 'סינתזה'. על הפרשנות להבריח את הסיפור מקצה לקצה ולהעמידו על מוקד אחד שבאמצעותו יובנו כלל הפרטים. נדמה, שדבריה של הרציג, המתארת את תפיסת הטקסט של הביקורת החדשה, מתמצית עמדה זו היטב, ומדגימים שלא רק עקרון הסגירות החיצונית קושר את פרנקל אל הביקורת החדשה, אלא גם עיקרון הסגירות הפנימית:

הנחת המוצא שלו [של איזור (Ivor) ריצ'רדס. א.ר.] היא מוסרית ותועלתנית... השירה והאמנות אמורות לנקוט בארגון שיביא את הדחפים הסותרים לרמת פישור גבוהה יותר משיכולים לעשות זאת מבעים אחרים [...] הם דחו את התפיסה שהאיוון מתרחש בנפשו של הקורא, וראו בו עיקרון מבני המתקיים בטקסט עצמו [...] המורכבות נובעת מהיסודות הסותרים שביצירה, והלכידות - מהבאתם לידי איוון, לידי משמעות אחדותית.<sup>8</sup>

הדמיון לדברי פרנקל בולט. כמו ריצ'רדס, גם פרנקל החזיק בנקודת מוצא מוסרית ותועלתנית כשראה במעשי החכמים סוגה דידיקטית,<sup>9</sup> וכמו המבקרים האמריקנים ראה במורכבות ובלכידות עיקרון מבני של מעשי החכמים. שילובן של הנחות אלה הוא המוביל בסופו של דבר לאותה 'פרשנות מברחה' המהווה את התכלית הדידיקטית של הסיפור.

תפיסת מעשי החכמים כסוגה 'דידיקטית' נוגעת באופן ישיר לעיקרון הסגירות הפנימית שהציע פרנקל. לצורך העברת 'מסר', יהיה פשוט או מורכב, יש צורך בשדרה

8 ח' הרציג, תורת הספרות והתרבות אסכולות בנות זמננו - צעדים נוספים, רעננה 2005, עמ' 102-105. הדמיון בין עמדתו של פרנקל לביקורת החדשה הוצג זה מכבר על ידי יהושע לוינסון וג'פרי רובינשטיין. השניים זיהו את ההקבלה בין גישתו של פרנקל לביקורת החדשה לא רק בטכניקות המשמשות אותו, כגון הקריאה הצמודה והסגירות הפנימית והחיצונית, אלא גם במוטיבציה שלו - מאבק כנגד הגישות ההיסטוריות והביוגרפיות ובעד האוטונומיה של הטקסט הספרותי. אלא שבתאורים אלה הודגש הקשר שבין עקרון הסגירות החיצונית לעקרונות הביקורת החדשה; בעוד השימוש המקביל בעיקרון הסגירות הפנימית הוצנע. ראו לוינסון (לעיל הערה 3) עמ' 41-37. J. L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2010, pp. 10 מיליקובסקי, עמד ביתר הרחבה על השימוש המקביל בעקרון הסגירות הפנימית, אך דן בעיקר על היחס בין הסיפור והקשרו. ראו א' מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת גן תשע"ו.

9 פרנקל (לעיל הערה 1), עמ' 23.

סיפורית ברורה וחזקה המובילה לתובנה חד-משמעית. על כן, האחיזה ההדוקה בעיקרון הסגירות הפנימית, המבקש להעמיד את הסיפור על מתח אחד, היא שאפשרה לפרנקל לראות את מעשי החכמים כסוגה דידקטית. בשל כך, ניסיון לראות סיפור מסיפורי החכמים כסיפור המבקר את מעשיו של החכם ומלמד את הקורא כיצד שלא להתנהג, או כסיפור הגיוגרפי המשבח את הצדיק ומבקש מהקורא ללמוד ממנו דוגמא, נסמך הלכה למעשה, על עיקרון הסגירות הפנימית.

למרבה ההפתעה גם קריאות המוותרות על עיקרון הסגירות החיצונית וחורגות אל מעבר לגבולות הסיפור, מניחות לא פעם שהסיפור סגור, קוהרנטי, ודיקטי.<sup>10</sup> יתר על כן, הנטייה לחיפוש 'אחדות', 'קוהרנטיות' ותכלית דידקטית (ובמילים אחרות - סגירות פנימית) אף מתעצמת כשחיפוש הלכידות אינו מתמקד בסיפור לבדו, אלא גם ביחסו לטקסטים הסמוכים, וכפי שמנסח זאת מרינברג-מיליקובסקי: "מסתבר שהתשוקה למשמעות אחת שהיא בה בעת מגוונת אך אחידה, מורכבת אך לכידה, מלאת סתירות אך שלמה ויציבה - תשוקה זו לא נעלמה, ורק מושאה השתנה: מן הסיפור הבודד היא הועלתה אל הסוגיה; מסדר נמוך אל סדר גבוה יותר".<sup>11</sup>

אך האם תכונה זו של סגירות פנימית, של אחדות וסינתזה מתקיימת בכלל מעשי החכמים? האם אין כאן תהליך מעגלי שבו לא רק תכונותיו של הסיפור משפיעות על הפרשנות, אלא הנטייה הפרשנית ל'יישוב ניגודים' גורמת לזיהוי 'אחדות' של תוכן וצורה? להבנתי, אם נוכל להראות שקריאה של סיפור מציפה מספר מתחים מסוגים שונים, מתחים שאינם מאפשרים להכריע בדבר תכליתו הדידקטית, אזי נוכל לפקפק בסגירותו הפנימית ובעצם היכולת להבינו כסיפור דידקטי בעל שורה תחתונה ברורה. בעקבות מרינברג-מיליקובסקי אבקש להציע שניתן למצוא מעשי חכמים מלאי ניגודים ומתחים, שכלל אינם מגיעים להכרעה או 'לסינתזה' ועל כן אינם נענים לעיקרון הסגירות הפנימית.<sup>12</sup> בסיפורים מעין אלה לא התכלית הדידקטית נמצאת במוקד, אלא דווקא המאבק והחיכוך בין פרספקטיבות, עמדות מתחרות, ואף בין תוכן וצורה. על כן, בסיפורים אלה מטרת הפרשנות אינה במציאת 'סינתזה' ו'קוהרנטיות' אלא דווקא חידוד הניגודים והעצמתם כך שבסופו של דבר יישאר הסיפור פתוח.

בבסיסה של קריאה זו מונח רעיון הדיאלוגיות כפי שהציג אותו בכטין. בבסיס רעיון זה מצויה ההבנה כי המרחב הסיפורי מכיל מגוון תודעות השומרות על עצמאותן, ואינן מוכפפות לעיקרון על או לתודעה אחת שלטת.<sup>13</sup> בכדי שדיאלוגיות תתקיים אין די

10 לדוגמאות (מלבד אלה שיובאו לקמן), ראו אצל מרינברג (לעיל הערה 8).

11 ראו מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8), עמ' 104. עוד ראו הערה 56 שם.

12 שם.

13 ראו מ' בכטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, מ' בוסנג (תרגום), תל אביב תשל"ח, עמ' 10. לסקירה על הדיאלוגיות בהקשרו של התלמוד הבבלי, והאופנים בהם יושמה על ידי חוקרים שונים

בקיומו של דו־שיח, וזאת משום שדיאלוג יכול לבטא תודעה אחת בלבד, הן ברעיונותיו והן בסגנונו. יצירה היא דיאלוגית רק כאשר היא מכילה ומבטאת בתוכנה ובסגנונה תודעות שונות השומרות על עצמאותן. אני נוקט באסטרטגיית קריאה זו לא רק משום שהיא מאפשרת להבחין במגוון הקולות העולים בסיפור, אלא גם משום שהיא מאפשרת להימנע מרדוקציה לתבניות היררכיות כדוגמת הסייג 'לקול הגמוני' ו'קול חתרני'. הדיאלוגיות מאפשרת לראות את הקולות השונים כשווי ערך, כחלק ממערך המשמעויות של הסיפור.<sup>14</sup> כפי שמטעים מרינברג-מיליקובסקי, את מושג הספרות (במובן הבכטיני) יש להבין כ"כרשת פרומה של משמעויות מתחרות. משמעויות אלה מצטלבות זו בזו, מתמזגות זו בזו, משפיעות זו על דמותה של זו, ואינו מתבטלות בהכרח האחת בפני רעותה".<sup>15</sup>

בהמשך המאמר אבקש להדגים קריאה מעין זו בסיפור על ר' יוסי ובנו, הסיפור השני ברצף של ארבעה סיפורים העוסקים בדמותו של ר' יוסי דמן יוקרת, חכם עלום הנזכר רק פעם אחת בתלמוד.<sup>16</sup> סיפור זה נקרא בדרך כלל כסיפור בו מובעת ביקורת

ראו M. Simon-Shoshan, "Talmud as Novel: Dialogic Discourse and the Feminine Voice in the Babylonian Talmud," *Poetics Today*, 2019

14 קריאה מסוג זה המבקשת לאתר מגוון קולות בטקסט אינה חדשה ונגקטה על ידי כמה וכמה חוקרים. ראו לדוגמה דבריה של ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 123 (ההדגשה שלי): "ההנחות הפמיניסטיות מזינות שני סוגים עיקריים של קריאה ביקורתית שהם גם שני מנגנוני שחרור פרשניים: מצד אחד חשיפת המגמות הפטרנליסטיות של הטקסט... מצד אחר הצבעה על יסודות אנטי-פטרנליסטיים בתוך הטקסט עצמו... הקריאה המוצגת כאן נעה במידה מסוימת בין שתי האפשרויות, שכן בהסתמכה על רב־קוליות... היא מציגה חילופי דברים שבין עמדות פטרנליסטיות לבין אלה החותרות תחתן בטקסט אחד". בנוסף ראו שם עמ' 17-13. עוד ראו י' לוינסון, "עולם הפוך ראיתי": עיון בסיפור השיכור ובניו, מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 29-79. ד' בוירין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, ע' אופיר (מתרגם), תל אביב תשנ"ט, עמ' 34-38. הנ"ל, "זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה": התלמוד כסטירה מניפאית, תיאוריה וביקורת, 35 (תשס"ט), עמ' 37-56. D. Boyarin, *Socrates And the Fat Rabbis*, Chicago 2009

15 מרינברג-מיליקובסקי, לעיל הערה 8, עמ' 66.

16 על הסיפורים השונים נכתבו מספר מחקרים. על הסיפור אודות בנו של ר' יוסי ראו ע' גולד, השמאים: אישיות, פילוסופיה והלכה, תל אביב תשע"א, עמ' 195-216; ל' לנדאו, 'הטראנספורמציה של הסיפור התלמודי ב"מעם לוועז"', פעמים 7 (תשמ"א), עמ' 35-49; י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 36-40; א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים תשס"ב, עמ' 52-57. על הסיפור אודות בתו של ר' יוסי ראו א' פישור, "זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים": היבטים מגדריים של התשוקה המינית בספרות חז"ל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ד, עמ' 66-68; א' א' הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוונים ולאטיניים, ד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 305; ש' סתיו וח' וייס, שובו של האב הנעדר: קריאה חדשה בשרשרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשע"ח. לעיון בכל ארבעת הסיפורים ראו מ' כ"ץ וי' רוזנסון, "תאנה הוציאי פירותיך" - סיפורי ר' יוסי דמן יוקרת, דרך אגדה ג (תש"ס), עמ' 177-

על מעשיו של ר' יוסי, וזאת לאור עיקרון הסגירות הפנימית. בחרתי בסיפור זה דווקא בשל העובדה שבמבט ראשון הוא אכן נראה דידיקטי, לכיד ונטול מאבק. רושם זה מתחזק בקריאת סיפור המסגרת הפותח את קובץ הסיפורים משום שהוא מכיל מעין 'הוראות קריאה' לסיפורים שאחריו ומתווה קריאה חד-משמעית שלהם. אבקש להראות שלמרות הרושם הראשוני, ולמרות הוראות הקריאה, קריאה צמודה של הסיפור המתייחסת הן לתוכנו והן לצורתו, מציפה שורה של מתחים שאינם מגיעים לכדי הכרעה, ומאפשרת לקרוא אותו לא כסיפור דידיקטי המבקש מן הקורא שלא ללמוד ממעשיו של ר' יוסי אלא כסיפור דיאלוגי שבמרכזו מאבק בין הפרספקטיבות השונות.<sup>17</sup>

בדברים שלהלן, על אף שאצטט את קובץ הסיפורים כולו, לא אעסוק בניתוח כלל הסיפורים ואסתפק בניתוח הסיפור השני המדגים את 'חוסר ההכרעה' והמאבק באופן הברור ביותר. עם זאת, ראוי לציין שקובץ הסיפורים מצטיין בלכידות מרשימה למדי, ודמותו של ר' יוסי זוכה לעקביות מפתיעה בין הסיפורים. ברם, אין בעקביות זו בכדי להעיד שכל הסיפורים נוקטים את אותה העמדה כלפי דמותו של ר' יוסי דמן יוקרת. חלק מהסיפורים נענים ל'הוראות הקריאה' ולקריאה דידיקטית (דוגמת הסיפור השלישי בקובץ), בעוד אחרים מתנגדים להוראות קריאה כמעט מפורשות (כדוגמת הסיפור הרביעי בקובץ).<sup>18</sup> מכיוון שכך, יש חשיבות בקריאת הסיפור על ר' יוסי ובנו גם לכשעצמו תוך תשומת לב למתחים הפנימיים העולים ממנו.

#### סיפור המסגרת והוראות הקריאה

כך מסופר על ר' יוסי דמן יוקרת במסכת תענית שבתלמוד הבבלי:<sup>19</sup>

רבי יוסי בר אבין הוה שכיח קמיה דרבי יוסי דמן יוקרת, שבקיה ואתא לקמיה דרב אשי. יומא חד שמעיה דקא גריס: אמר שמואל השולה דג מן הים בשבת כיון שיבש בו כסלע חייב. א"ל: ולימא מר ובין סנפיריו! אמר ליה: ולא סבר

161. פאוסט (לעיל הערה 1), עמ' 91-94. לדיון אודות שיבוצם של הסיפורים באנתולוגיות מאוחרות יותר ראו צ' זכה-אלרן, 'התדע בהמה נפש צדיקה?': ר' יוסי מיוקרת ואסופות האגדה המודרניות', פולקלור וידיאולוגיה (תשע"ד), עמ' 133-163.

17. חשוב להדגיש שאיני עוסק במאמר זה בעריכת קובץ סיפורי ר' יוסי דמן יוקרת אלא בסיפור השני בלבד. מטרת העיסוק בסיפור המסגרת אינה להציע ניתוח מלא שלו אלא להסביר כיצד הוא השפיע על הקריאות השונות של הסיפור השני.

18. ראו קוסמן (לעיל הערה 16) עמ' 52. עוד ראו ר' מרגליות, 'ר' יוסי דמן יוקרת', אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים<sup>2</sup>, ב, עמ' 219. לפרשנות שונה של הסיפור ראו כ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16), עמ' 167.

19. בבלי, תענית כ"ג ע"ב-כ"ד ע"א. נוסח הסיפורים בגוף המאמר על פי נוסח הדפוס כאשר שינויים משמעותיים יצינו בהערות שוליים לאורך המאמר. יש לציין שבעוד נוסח הסיפור אחיד למדי ברוב כתבי היד, בכתב יד 'יד הרב הרצוג' יש שינויים רבים. מכיוון שכך, הניתוח בגוף המאמר יתייחס לגרסה המופיעה ברוב כתבי היד, אך בעת הצורך אתייחס גם לגרסה זו.



לה מר דההיא רבי יוסי בן רבי אבין אמרה?! אמר ליה אנא ניהו. א"ל ולא קמיה דר' יוסי דמן יוקרת הוה שכיח מר?! א"ל (הין). א"ל: ומ"ט שבקיה מר ואתא הכא? אמר ליה: גברא דעל בריה ועל ברתייה לא חס - עלי דידי היכי חייס?! בריה מאי היא? יומא חד הוה אגרי ליה אגרי בדברא, נגה להו ולא אייתי להו ריפתא. אמרו ליה לבריה: כפינן! הוה יתבי תותי תאינתא, אמר: תאנה, תאנה, הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא. אפיקו ואכלו. אדהכי והכי אתא אבוה. אמר להו: לא תינקטו בדעתייכו, דהאי דנגהנא - אמצוה טרחנא, ועד השתא הוא דסגאי. אמרו ליה: רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען ברך. אמר להו: מהיכא? אמרו: הכי והכי הוה מעשה. אמר להו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה, יאסף שלא בזמנו ברתייה מאי היא? הויה ליה ברתיא בעלת יופי. יומא חד חזיא לההוא גברא דהויה כריא בהוצא וקא חזי לה. אמר להו: מאי האי? אמר ליה: רבי אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה?! אמר לה: בתי קא מצערת להו לכרייתא - שובי לעפריך, ואל יכשלו ביך בני אדם. הויה ליה ההוא חמרא, כדהוה אגרי לה כל יומא, לאורתא הוה משדרי לה אגרה אגבה ואתיא לבי מרה. ואי טפו לה או בצרי לה - לא אתיא. יומא חד אינשו זוגא דסנדלי עלה, ולא אזלה עד דשקלונה מינה, והדר אזלה.

תרגום:

ר' יוסי בר אבין היה מצוי לפני ר' יוסי דמן יוקרת. עזב אותו ובא לפני רב אשי. יום אחד שמע שהוא גורס: "אמר שמואל השולה דג מן הים בשבת כיון שיבש בו כסלע חייב". אמר להו: ויאמר אדוני ובין סנפיריו. אמר להו: ולא סובר אדוני שאת זו רבי יוסי בן רבי אבין אמר? אמר להו: אני הוא. אמר להו [רב אשי]: וכי לא לפני רבי יוסי דמן יוקרת היה נמצא אדוני? אמר להו: כן. אמר להו: ומדוע עזבו אדוני ובא לכאן? אמר להו: אדם שעל בנו ועל בתו לא חס - עלי איך יחוס?

בנו מה היא? יום אחד היו שכורים לו שכירים בשדה, נתאחר להם<sup>20</sup> ולא הביא להם לחם. אמרו לו לבנו, רעבים אנו. היו יושבים תחת תאנה, אמר:

20 לואיס לנדאו, בעקבות הערוך שכתב "נתאחר כמעט עד לילה", תרגם את הביטוי 'נגה להו' כ'חשך'. בשל תרגום זה, הציע לנדאו לראות באיחורו של ר' יוסי דמן יוקרת לא רק הפרת חובת המזונות לפועליו, אלא אף 'הלנת שכר שכיר'. ברם, בשל העובדה שר' יוסי משתמש בביטוי זה ('דהאי דנגהנא') בדבריו אל הפועלים, מסתבר יותר לקרוא כפי שהציע סוקולוב "it became late and he did not bring them loaves of bread". ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, pp. 1069.

תאנה, תאנה, הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא. הוציאה ואכלו. עד שכך בא אביו. אמר להם: אל תתפשו בדעתכם,<sup>21</sup> שאיחרתי כי טרחתי במצווה, ועד עכשיו אני הולך.<sup>22</sup> אמרו לו: הרחמן ישביעך כמו שהשביענו בנך. אמר להם: מהיכן? אמרו לו: כך וכך היה מעשה. אמר לו: בני, אתה הטרחתה את קונך להוציא תאנה פירותיה של בזמנה - יאסף שלא בזמנו.

בתו מה היא? הייתי לו בת בעלת יופי. יום אחד ראה אדם שעשה חור בגדר וצפה בה. אמר לו: מה זה? אמר לו: רבי, אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה? אמר לה: בתי, את מצערת את הבריות, שובי לעפרך ואל ייכשלו בך בני אדם.

היה לו חמור אחד, כשהיו שוכרים אותו כל היום, בערב היו שולחים את השכר על גבו ובא לבית אדונו. אם הוסיפו לו או החסירו לו, לא בא. יום אחד שכחו זוג סנדלים עליו, ולא הלך עד שלקחו אותם ממנו, וחזר והלך.

הסיפור הראשון משמש כסיפור מסגרת שממנו משורשים שני הסיפורים הבאים, הממחישים היטב את דברי הביקורת המפתיעים של ר' יוסי בר אבין; בצמד הסיפורים ר' יוסי אינו מרחם על בנו ובתו ומקלל אותם שימותו טרם זמנם. ואכן, במחקר הוזכרו הסיפורים אודות בנו ובתו של ר' יוסי לא אחת כסיפורי ביקורת.<sup>23</sup> לעומת צמד סיפורים אלה, הסיפור האחרון המספר על אתונו של ר' יוסי אינו משורשר מסיפור הפתיחה ואף נדמה כהיפוכו. סיפור זה נתפס לא אחת כסיפור הגיוגרפי, ההפך המוחלט למופת השלילי, ויש שהציעו שתפקידו הוא לאפשר קריאה אפולוגטית של סיפורי הביקורת ולהוות ניגוד לסיפור הפתיחה.<sup>24</sup>

בדברי הבאים, אבקש להציע שסיפור החמור אינו הניגוד היחיד לסיפור הראשון, ושגם את סיפור הבן אין לקרוא כסיפור המוביל למסקנה חד-משמעית, אלא כסיפור המביא תפיסות שונות לכדי עימות ונשאר ללא הכרעה ברורה. חשיבותה של טענה זו נובעת דווקא מסיומו החריף של הסיפור הראשון: "גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס - עלי דידי היכי חייס".<sup>25</sup> קשה להפריז בחשיבותה של שורה זו. מעבר לכך שממנה

21 ראו E. Z. Melamed, *Aramaic-Hebrew-English Dictionary of the Babylonian Talmud*, pp. 527, 'לא תינקטו בדעתייכו'.

22 על פי סוקולוב (לעיל הערה 20), 'סג', יש לתרגם 'עד השתא דסגאי': "I have been walking up until now"

23 ראו להלן הערות 29-31.

24 ראו לעיל הערה 18.

25 תרגום: אדם שעל בנו ועל בתו לא ריחם, עלי איך ירחם. אליבא דכ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16), עמ' 169, ר' יוסי הוא דמות בדויה ועל כן ניתן לבקרו בחריפות, וזאת בניגוד לרבי חייא ורב אשי המופיעים בסיפור הפתיחה. קביעה זו הם מבססים על מספר טיעונים: ראשית, ר' יוסי אינו נוכר באף מקום בתלמוד מלבד לסיפורים אלו. שנית, בעוד "ר' יוסי בר אבין היה בן הדור החמישי ופעל

משורשים סיפורם של הבן והבת, היא משמשת ככותרת של הסיפורים: על בסיס שורה זו מבין הקורא שכותרת המעשה על בנו של ר' יוסי היא 'ר' יוסי לא מרחם על בנו' וכותרת מעשה הבת היא 'ר' יוסי לא מרחם על בתו'. כותרות אלה מגדירות היטב את עמדתו של העורך ומכוונות את הקורא לכיוון מסוים.<sup>26</sup>

את סופו של הסיפור הראשון יש להבין כהוראות קריאה דווקא בשל הפער שבין הפאבולה והסו'ט.<sup>27</sup> למרות שמבחינת ציר הזמן הסיפורי סיפור המסגרת מאוחר לסיפור על בנו ובתו של ר' יוסי, בכל זאת הוא מופיע לפנייהם. שינוי זה, מכונה בפי הפורמליסטים הרוסים 'תחבולה'. התחבולות ממוקמות בדרך כלל, כפי שמסבירה טניה רינהרט, בנקודות מפתח בטקסט ומספקות הנחיות להמשך הקריאה.<sup>28</sup> במקרה זה, נדמה שהצבת סיפורו של ר' יוסי בר אבין בפתיחה מנחה את הקורא להבין את הסיפורים הבאים כסיפורים שמטרתם לבקר את ר' יוסי. דווקא בשל המיקום הלא כרונולוגי, מתבקש לבחון עד כמה נענים הסיפורים להוראות הקריאה, ומהן אפשרויות הקריאה הטמונות בסיפורים עצמם. בקריאה זו, מלאכת העריכה והשזירה של הסיפור אל תוך קובץ הסיפורים תזוהה כרובד נוסף של משמעות המתקיים לצד משמעותו הפנימית. בדברי הבאים, אתמקד בסיפור השני בקובץ, סיפור ר' יוסי ובנו, ואבקש לטעון שאפשרויות הקריאה שלו רחבות ומגוונות, וחלקן אף מנוגדות לאלו שמתווה ההקשר.

#### ר' יוסי דמן יוקרת ובנו - סיפור ביקורת או מרחב קונפליקטואלי?

1. יומא חד הוו אגרי ליה אגרי בדברא, נגה להו ולא אייתי להו ריפתא.

2. אמרו ליה לבריה: כפינן!

בערך עד שנת 270, ואילו רב אשי היה בן הדור השישי ופעל כנראה בין 371-427", תאריכים אלו מקשים על אפשרות הפגישה בין השניים, ורומזים על כך שהסיפור כולו בדיוני. לגבי מוצאו של ר' יוסי ראו, מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 148-149. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 396 הערה 391; י' שבטיאל, מקלטי מצוקים ומערכות מסתור בגליל בתקופה הרומית הקדומה, תל אביב תשע"ה, עמ' 122.

26 על יחסי הסיפור והקשרו ראו ע' מאיר, 'סיפורי האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית הקברות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 81-97; הנ"ל, 'הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד', בקורת ופרשנות 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119; י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אומנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 278-306; ש' מינץ וינברגר, הסיפור כבבלי הסוגיה התלמודית: סוגיה, הקשריו ותפקידיו של הסיפור בבבלי נדרים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ה. מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8).

27 ראו B. Tomashevsky, 'Thematics', L. T. Lemon and M. J. Reis (eds.), *Russian 1925*, pp. 66-78 *Formalist Criticism: Four Essays*, Nebraska, 1955; ו' שקלובסקי, הרומאן הפארודי - טריטאם שנדי של סטרן, ב' הרושבסקי (תרגום), הספרות 24 (תשל"ז), עמ' 11-22.

28 ט' רינהרט, 'מטקסט למשמעות: אמצעי הערכה', זיוה בן פורת (עורכת), אדרת לבנימין - ספר היובל לבנימין הרשב"א, תל אביב תשנ"ט, עמ' 198-199 (193-220).

3. הווי יתבי תותי תאינתא, אמר: תאנה, תאנה, הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא.
4. אפיקו ואכלו.
5. אדהכי והכי אתא אבוה. אמר להו: לא תינקטו בדעתייכו, דהאי דנגהנא - אמצוה טרחנא, ועד השתא הוא דסגאי.
6. אמרו ליה: רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען ברך.
7. אמר להו: מהיכא?
8. אמרו: הכי והכי הוה מעשה.
9. אמר לו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציאי תאנה פירותיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו.

כאמור לעיל, רבים מהפרשנים ראו בסיפור זה סיפור דידקטי שבמרכזו הביקורת על מעשיו של ר' יוסי. דוגמאות בולטות לתפיסה זו ניתן לראות בדבריהם של פאוסט וקוסמן.<sup>29</sup> כך למשל כותב פאוסט כי "הסיפורים בסגירותם... יתפרשו מן הסתם על ידי רוב הקוראים כסיפורי ביקורת, המציגים את דמותו של ר' יוסי באור שלילי במיוחד"<sup>30</sup> ואילו קוסמן כתב שר' יוסי הוא דוגמא לרב ש"בגלל שימוש המעוות במידת הדין הפך להיות רוצח".<sup>31</sup> בעבורם, דמותו של ר' יוסי משמשת כמעין מופת שלילי - דרך מעשיו אנו לומדים אך ורק כיצד לא להתנהג ובאלו עמדות אין בשום פנים ואופן לאחוז. אכן, מתקבל על הדעת לקרוא את הסיפור כסיפור סגור ודידקטי שבמרכזו ביקורת, ואף סיפור המסגרת מוביל להבנה זו. אף על פי כן, פרשנותם של לואיס לנדאו ושל יונה פרנקל לסיפור פותחת פתח לאפשרויות נוספות בקריאתו. בעזרת פרשנותם, אבקש להציע קריאה שאינה מתמסרת לעקרון הסגירות הפנימית ומציעה סינתזה בין הניגודים, אלא מבקשת להתמקד בריבוי הקולות ובקונפליקט בין הפרספקטיבות השונות.

### סגור מול פתוח, זמן מול נס

למאמר העוסק בעיבוד סיפור רבי יוסי דמן יוקרת בילקוט מעם לועז מקדים לואיס לנדאו ניתוח של הסיפור בתלמוד.<sup>32</sup> לדברי לנדאו, בנו של ר' יוסי פועל מתוך ההבנה שהאיחור של אביו עלול להביאו לעבור על איסור הלנת שכר שכיר.<sup>33</sup> הבן פונה לתאנה

29 בנוסף לעמדות אלה ראו כ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16); גולד (לעיל הערה 16) עמ' 195-216.

30 פאוסט (לעיל הערה 1), עמ' 120. ההדגשה שלי.

31 שם עמ' 55. ההדגשה במקור.

32 לנדאו (לעיל הערה 16).

33 לנדאו מצטט את הפסוקים בספר דברים כד 14-15 אך אינו מתייחס למשנה בבבא מציעא ז, א העוסקת בקביעת מזונות הפועלים, וקובעת 'שהכל כמנהג המדינה'. עם זאת, נדמה שמתוך פנייתם של הפועלים לבן שידאג למזונם, ומתוך התנצלותו של ר' יוסי, ניתן להבין שאכן נפסקו להם מזונות. עוד על היחס בין סיפור בנו של ר' יוסי ומשנה זו ראו להלן בהערה 71.

על מנת למנוע מאביו לחטוא והתאנה נענית באופן ניסי לבקשת הבן בשל משום שהאב עסק במצווה.<sup>34</sup> לפי לנדאו ניסוח דברי הבן מבליט את חלקו של האב במעשה, "ויאכלו פועלי אבא".<sup>35</sup>

את תגובתו החמורה של ר' יוסי, מנמק לנדאו בכך שלדעת ר' יוסי "אסור להטריח את הבורא כשאין הכרח בכך".<sup>36</sup> לדבריו, ר' יוסי אינו מתכוון להתאכזר לבנו או לפועלים אלא לממש במעשי הצדקה שלו "עיקרון מוסרי-אידיאלי, אפילו במחיר רחמי אב".<sup>37</sup> הסיפור מעמת בין תפיסתם של הפועלים ובנו של ר' יוסי המתייחסים לאל כביטוי 'רחמנא' ומדגישים את האהבה הרחמים והצער,<sup>38</sup> לבין תפיסתו של ר' יוסי שבהתייחסותו לאל בתור 'קונה',<sup>39</sup> מדגיש שהיחסים בין האדם לאל דומים ליחסי אדון-עבד, ואת האדון אין להטריח שלא לצורך.<sup>40</sup>

34 פרנקל ולנדאו מפרשים את המונח 'מצווה' כצדקה או גמילות חסדים. אלא שחיפוש המילה 'מצווה' בהקשריה השונים מעלה תמונה מורכבת יותר. כך לדוגמה בבבלי, סוכה כו ע"א: "אמר רבי חנניא בן עקביא: כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן, וכל העוסקין במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת - פטורין מקריאת שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי רבי יוסי הגלילי. שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצווה פטור מן המצווה." כאן המונח מצווה אינו מתייחס צדקה, אלא דווקא למצוות שבין אדם למקום. מכיוון שכך, נראה שאין הכרח להגביל את משמעות המונח 'מצווה' בסיפור לצדקה בלבד. עם זאת, בבחירה להבין את המונח מצווה כצדקה יש ערך מוסף בקריאת הסיפור: במידה ור' יוסי עסוק בצדקה הרי שהוא מתעלם מן הכלל 'עניי עירך קודמים' ומתעלם מחובתו לפועליו.

35 בניגוד לדעת לנדאו (לעיל הערה 16), ולדעת פרנקל (לעיל הערה 16), לדעתי קשה לראות במשפט זה תליה של הנס במעשי האב. הבן אינו מבקש שהתאנה תוציא פירותיה 'בזכות' אביו, אלא דווקא למען הפועלים של אביו.

36 שם.

37 שם. גולד (לעיל הערה 16), עמ' 207, רואה בר' יוסי דמות אטומה לצערו של הזולת, מכיוון שהוא אינו מסוגל "לשים את עצמו בנעליהם של בנו או של הפועלים, ולראות נכוחה מה איחורו...גם להם". אמנם, ניתן לטעון שפנייתו של ר' יוסי לפועלים מוכיחה שהוא מודע להשלכות של מעשיו ולכעסם, אלא שהוא מבקש מהם למחול לו בעקבות הנסיבות.

38 ראו סוקולוב, לעיל הערה 20, 'רחמי' 'רחמנא', עמ' 1069.

39 ניתוח זה מתבסס על גרסת רוב כתבי היד אך לא על כ"י יד הרב הרצוג בו חסרה התיבה 'קונך'.

40 על רקע דברים אלו מעניינת ההשוואה לסיפור על ר' יצחק בן אלישיב המקדים את סיפורי ר' יוסי במחזור הסיפורים: בסיפור זה, ר' יצחק בן אלישיב נעתר לבקשותיו של רב מני ומחולל נס אחר נס, כאשר כל נס מגיע על מנת לבטל את קודמו. סיפור זה מציג בצורה היפרבולית את עשיית הניסים ומציג אותה כפארודית. מעבר לסמיכות בין הסיפורים, ההשוואה ביניהם יכולה ללמד אותנו על כך שביקורת על מחוללי הניסים מצויה גם בחלקים אחרים של מחזור הסיפורים. יתר על כן, טענת של רבי יוסי בדבר הטרחת הקב"ה שלא לצורך מקבלת משנה תוקף לאור המעשה בר' יצחק בן אלישיב.

להבנתו של לנדאו המתח בין התפיסות של ר' יוסי והפועלים אינו מגיע להכרעה בסיפור משום שהסיפור אינו מפרט מה עלה בגורלו של הבן. חשוב להדגיש שגם סיפור המסגרת, בו מספר רבי יוסי בר' אבין על חוסר הרחמים של ר' יוסי אינו מספק מענה - כל שרבי יוסי בר' אבין אומר הוא שר' יוסי לא ריחם על בנו ועל בתו. על פי לנדאו, הקורא מגיע לסופו של הסיפור כאשר לא ברור לו האם האל יפעל כפי שחזה ר' יוסי, או דווקא ישוב ויתמוך בבנו. סופו הפתוח של הסיפור משאיר אותו ניטרלי, ומותיר לקורא להכריע בין התפיסות השונות.<sup>41</sup>

בדומה ללנדאו, גם יונה פרנקל הדגיש את המתח שבין התפיסות השונות בסיפור. לדבריו, הסיפור מציף את התפיסות המנוגדות באמצעות תמת הזמן העוברת כחוט השני לאורך הסיפור כולו - ר' יוסי מאחר, הפועלים לא מקבלים את מזונם בזמן, התאנה מוציאה את פירותיה שלא בזמן ור' יוסי מקלל את בנו שייאסף שלא בזמנו. לדעת פרנקל, ר' יוסי ובנו נחלקים ביחסם לזמן: מחד, עומד ר' יוסי הסובר ש"לפנים משורת הדין" של 'המצוה' קודם ל'שורת הדין' שאין היא 'מצוה'. לפי זה חובה שאין לה זמן קודמת בזמן לחובה שיש לה זמן. ונתבטלו בזה בשביל החסיד מושגי הזמן לעשיית חובותיו".<sup>42</sup> כלומר, לדעת ר' יוסי החובות הקשורות בזמן הרגיל, היומימי, נדחות מפני המצווה, ועל כן אין עוול בכך שהפועלים יקבלו את מזונם באיחור.<sup>43</sup> לעומת ר' יוסי המבטל את הזמן 'הרגיל', הפועלים מושפעים מהזמן 'הריאלי' המוכתב על ידי הרעב וצרכי הגוף ולא על ידי עולם המצוות.

איחורו של ר' יוסי מביא את תפיסות הזמן השונות לכדי התנגשות הבאה לידי ביטוי בפנייתם של הפועלים הרעבים אל בנו של ר' יוסי. אליבא דפרנקל, בכך שהתאנה מוציאה פירות והנס מתרחש, יש מעין התרה של הקונפליקט הסיפורי: "משמים משגיחים שהפועלים לא יכעסו על עושה המצווה: הפועלים (והבן) אינם מסוגלים להבין את החסידות של ר' יוסי ולכן מגיע לו שפועליו יאכלו בזמן, ולא יהיה בלבם עליו... אם ר' יוסי מבטל את זמן הפועלים בשביל המצוה, יתבטל הזמן - של התאנה - בשביל פועליו".<sup>44</sup> על פי פרשנות זו, שוב אין הסיפור מגיע לידי הכרעה - ר' יוסי יאחז בעמדתו שעל זמנם של הפועלים להתבטל מפני זמן המצווה, הפועלים יענו לזמן המוכתב על ידי צורכי הגוף, וההשגחה (יחד עם בנו של ר' יוסי) תדאג לכך ששתי העמדות ימשיכו להתקיים במקביל.

41 לעומת עמדה זו, הציעו כ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16) לראות בעובדה שהסיפורים אינם מתארים את מותם של הבן והבת 'לשון נקיה'. המספר אינו רוצה להאשים באופן מפורש את ר' יוסי במותו של בנו ועל כן נמנע מלספר על תוצאות דבריו.

42 פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 37.

43 ניתוחו של פרנקל מתבסס על גרסת רוב כתבי היד שעל פיהם עסק ר' יוסי במצווה. לעומת זאת, בכ"י יד הרב הרצוג ר' יוסי אינו מזכיר שעסק במצווה ומסתפק באמירה "הוה טרידנא".

44 שם.

על אף הדמיון בין פרשנותו של פרנקל לזו של לנדאו, חשוב לשים לב להבדל משמעותי בין השניים. בעוד בעבור לנדאו הסיפור 'דו משמע'י, 'פתוח' ומתרכז ב'תיאור הקונפליקט', פרנקל, בשל עיקרון הסגירות הפנימית, בוחר בפרשנות המיישבת בין הניגודים.<sup>45</sup> בין הפרספקטיבות הסותרות של האב והפועלים מציב פרנקל פרספקטיבה שלישית, זו של 'ההשגחה' המקיימת את דברי הבן על מנת לגשר בין הניצים. הניגודים ממשיכים להתקיים בתוך הסיפור, אך רק בתוך מסגרת לכידה המיישבת ביניהם. במובן זה, למרות שלפי פרנקל לא ניתן להכריע האם דעת המספר כדעת ר' יוסי או כדעת בנו, הוא סבור שהסיפור אכן מגיע לכדי התרה בשל קיומו של סדר גבוה יותר. במילים אחרות, אין צורך להכריע בין רבי יוסי לבנו משום שהנס שהתרחש מאפשר לשתי התפיסות להתקיים במקביל. כקוראים עלינו ללמוד מההתערבות האלוקית שלא להכריע בין האפשרויות השונות אלא לאמץ את כולן.

ברם, יש לשים לב שהבנתו של פרנקל את הוצאת התאנים שלא בזמן כ'התרה' של הקונפליקט הסיפורי, מבוססת על ההנחה שהתרחשות הנס פירושה הסכמה של השכינה למעשי הבן. אך הנחה זו עצמה עומדת בלב המחלוקת בסיפור. מחד, ניצבים דברי הפועלים של ר' יוסי "רחמנא לישבעך כי היכי דאשבעך בך" כאשר הנס נתפס על ידם כאירוע חיובי והופך ליסוד הברכה בה הם מברכים את ר' יוסי.<sup>46</sup> מאידך, ר' יוסי מפרש את הדברים בצורה שונה - הנס הוא לא יותר מ'הטרחת קונך' ומכיוון שכך לא ברכה יש כאן, אלא עבירה שעליה יש להיענש מידה כנגד מידה - "אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו"

אם כן, כנגד ההתרה הרגעית, צף ועולה הקונפליקט במלוא עוצמתו. ההשגחה שיתפה פעולה עם בנו של ר' יוסי, אך כיצד עלינו לפרש זאת? האם זהו סימן להסכמה, כפי שפירשו הפועלים, או שאין כאן אלא "מעשה מיותר, ועבד רע הכריח את אדונו לעשותו בזמן שלא היה מיועד לעשות אותו"<sup>47</sup>, כפי שסובר ר' יוסי? להבנת, לא זו בלבד שההתערבות האלוקית אינה מספקת התרה לקונפליקט, היא עצמה שיאו של הקונפליקט. אל הקונפליקט שבין 'רחמנא ו'הקונה', 'הלנת שכר שכיר' ו'צדקה' שהעלה

45 ראו לדוגמה בניסוחו של מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8), עמ' 50: "המתח הפנימי בין שני החלקים...משועבר, על פי דרכו האופיינית של איש הביקורת החדשה, לשלמות דיאלקטית מסדר גבוה יותר'. עוד ראו שם עמ' 100-105.

46 לדברי פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 38-39, הן הפועלים והן הבן עצמו, רואים במעשי הבן שליחות של האב: " הבן ראה בהוצאת התאנים מעשה 'טבעי'...לדעתו, הוא היה רשאי לראות את הנס כך, שהרי אביו זכאי לנס...הפועלים ממשיכים את כיוון מחשבת הבן ובמקום לדבר על מעשה הנס עצמו...הם מדברים על מה שמעניין אותם: הקב"ה השביע אותם בזכות ר' יוסי". קללתו של ר' יוסי היא תגובה לעמדה זו ומנתקת כל זיקה בינו למעשיו של בנו.

47 שם, עמ' 39.

לנדאו והמחלוקת העקרונית על 'הזמן' שהעלה פרנקל, מתווספת מחלוקת נוספת על פרשנות הנס.

#### המאגני והמיסטי

כפי שנכתב לעיל, לנדאו הדגיש את העובדה שבסיפורים בהם מקלל ר' יוסי את בנו ואת בתו אין התייחסות לשאלה האם הקללה מתקיימת, ובנקודה זו אבקש להרחיב עתה. אם נעמיד את מעשי האב אל מול מעשי הבן יתגלה בפנינו הבדל מעניין. שתי הדמויות מבקשות דבר מסוים: הבן דורש מן התאנה שתוציא פירות למען פועלי אביו, ואילו האב מבקש שבנו 'יאסף' קודם זמנו. ברם, רק לגבי בקשת הבן, טורח המספר להודיע לנו שהבקשה התקבלה במלואה: "אפיקה ואכלו", ואילו לגבי גורלה של בקשתו של ר' יוסי עצמו אין אנו יודעים דבר.<sup>48</sup>

ככמה מקומות למדנו ש'קללת חכם אפילו על חנם היא באה'.<sup>49</sup> אף על פי כן, התבוננות ביתר הסיפורים במחזור הסיפורים בו משובץ הקובץ העוסק בר' יוסי תלמד שחוסר פירוט תוצאת דברי החכם היא תופעה חריגה; כמעט בכל פעם שמופיעה בקשה של חכם מהאל (במפורש או בעקיפין), נאמר האם היא התקבלה או לא.<sup>50</sup> כך למשל דבריו של חוני המעגל מתקיימים מיד (גם אם לא בדיוק כפי שביקש), דבריו של ר' יצחק בן אלישיב מתקיימים פעם אחר פעם, ואף אמוראים שתפילתם אינה מתקבלת בתחילה, מצליחים להוריד גשמים בטכניקות שונות. לעומת זאת, בשני הסיפורים על ר' יוסי איננו יודעים האם התקיימו קללותיו וזאת על אף שהסיפור טורח לספר על הצלחת מעשי הבן.

פער זה בין התייחסות הסיפור למעשי הבן והתייחסותו למעשי האב, מזמין מבט ממוקד יותר בייצוג דבריהם. אתחיל בדברי הבן:

אמר: תאנה תאנה הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא.

בפנייתו לתאנה, עושה הבן שימוש בפניה כפולה שאינה מנוסחת כבקשה או כתפילה, אלא כדרישה חד משמעית להוצאת הפירות. אם כן, לפנינו מעין אקט 'מאגני' שהבן

48 עם זאת, מנקודת מבט פסיכולוגית, אפשר שלשאלה האם התקיימה קללת האב או לא משמעות פחותה שהרי בקללת מוות של אב לבנו כבר מתרחש 'מוות סמלי'.

49 בבלי, סנהדרין צ ע"ב; מכות יא ע"א, ברכות נו ע"א.

50 סיפורו של ר' יוסי משולב בתוך מחזור סיפורים בן שלושים ושמונה סיפורים המצוי במסכת תענית בין דף כג ע"א לדף כה ע"ב. להבנת קיימות מספר זיקות בין הסיפורים אודות ר' יוסי לסיפורים אחרים בקובץ, אך במסגרת מאמר זה אוכל להתייחס רק לקומץ מתוכם. עוד על עריכת מחזורי סיפורים בספרות חז"ל בכלל ועריכת מחזור סיפורים זה בפרט ראו ע' יסיף, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית יב (תש"ן), עמ' 103-145.



מבצע על מנת להאכיל את פועלי אביו.<sup>51</sup> ואכן ניסוח דברי הפועלים 'רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען בריך' מלמד שהם אינם מייחסים את שביעתם לקב"ה אלא דווקא לבנו של רבי יוסי.<sup>52</sup> הם אינם אומרים 'רחמנא לישבעך כי היכי דהישבענו', אמירה שהייתה מהווה 'מידה כנגד מידה', אלא יוצרים שני קטבים - 'רחמנא' מחד, ובנו של ר' יוסי מאידך. בדבריהם, יוצרים הפועלים מעין מדרג - לנו דאג בנך, אך לך, שאינך זקוק לעזרתו, ידאג הקב"ה.

לעומת זאת, קללתו של ר' יוסי מגלמת תפיסה שונה:

אמר לו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו.<sup>53</sup>

דבריו של ר' יוסי מורכבים משני חלקים - החלק הראשון מתאר את מעשי בנו ואילו החלק השני מתאר את התוצאות של מעשים אלו. בניגוד לדברי בנו, בדברי ר' יוסי חסרה הפניה אל הטבע, או אל האל, המעידה על ציווי או על אקט מאגי. בנוסף, דבריו של ר' יוסי בנויים בסימטריה של מידה כנגד מידה - משום שהבן גרם לתאנה להוציא פירות שלא בזמן, יאסף גם הוא שלא בזמנו. הסימטריה של הניסוח, כמו גם זו של העונש, מעידה על כך שגם אם קללה יש כאן, היא אינה מוצגת כקללה הנובעת ממקום אישי או אימפולסיבי, אלא מהחוקיות והסדר הטבעי של העולם.<sup>54</sup> על פי הבנה זו ר' יוסי אינו אלא מוציא לפועל של מה שעתיד להתרחש בין כך ובין כך, שכן מי ששינה את זמנו של העולם שומה עליו להאסף שלא בזמנו.<sup>55</sup>

51 פרשנות זו, נסמכת על העובדה שהבן כופה את התאנה להוציא פירות, ונתמכת נוכח העובדה שבניגוד לרוב הסיפור שמסופר בארמית, משפט זה מנוסח בעברית. ראה לנדאו (לעיל הערה 16), עמ' 40 הערה 21.

52 דברים אלה מבוססים על גרסת רוב כתבי היד. עם זאת, בכתב יד יד הרב הרצוג מופיע: 'רחמנא ניסבעך כי היכי דסבעינן'.

53 בכתב יד יד הרב הרצוג הנוסח הוא: "אמר הוא הוציא תאנה בלא זמנה יאסף בלא זמניה". בגרסה זו מובלט מרכיב המידה כנגד מידה, אך ההטרחה ששמשה כנימוק לעונשו של הבן חסרה.

54 עם זאת, בהחלט ייתכן שמתקיים בסיפור מרכיב משמעותי של קנאה של האב בבנו. בנו של ר' יוסי ממלא באופן מעשי את מקום אביו, דואג לצרכי הפועלים ובהוצאת התאנים מתפקד כאיש האלוהים. בנוסף לכך, כאשר ר' יוסי מגיע בסופו של דבר, משבחים הפועלים באוזניו את הבן ומספרים לו את גבורותיו. את הפיחות במעמדו של ר' יוסי ניתן לקרוא בדברי הפועלים: הפועלים אינם כועסים על ר' יוסי (כפי שר' יוסי חשב) משום שהם כבר אינם נזקקים לו בשל מעשי הבן. במובן זה, 'בעל הבית' שאחראי על הפועלים, או מוטב 'האדון', כבר אינו ר' יוסי אלא בנו. על כן, בהחלט ייתכן שלקנאה מקום מרכזי בקללה שמקלל ר' יוסי את בנו. ברם, אין בכך בכדי לבטל את המרכיב האידאולוגי העולה בחווקה בעיצוב הסיפור.

55 בדומה ראו א' גושן-גוטשטיין, "הכח בודד על ערש דווי: סיפור מיתת רבי אליעזר - ניתוח אידאולוגי", משה בר-אשר, ברכיהו ליפשיץ, אריה אדרעי, יהושע לוינסון (עורכים), מחקרים

אם כן, אין זה מפתיע שבשונה ממעשי בנו, איננו יודעים דבר על תוצאות קללתו של ר' יוסי. בנו של ר' יוסי פנה למציאות על מנת לשנותה, ואילו ר' יוסי, לפחות באופן בו מוצגת קללתו, אינו מבקש לשנות את המציאות, אלא לתאר אותה. אם לשאול את מונחיו של פרנקל, ניתן לומר שתוכנה ועיצובה של קללתו של ר' יוסי משקפת את האופן שבו מתנהל הזמן - העולם הוא בעל זמן המתנהל בסימטריה מוחלטת של מידה כנגד מידה.<sup>56</sup> על כן, אדם המשנה את זמנו של העולם, משנה באופן מעשי גם את זמנו שלו. קריאתו של פרנקל את קללתו של ר' יוסי מוסיפה לסימטריית המידה כנגד מידה נוסף:

המליצה 'יאסף' היא מורכבת. משמעות האחת היא 'מות' וזה על פי המליצה המקראית. המשמעות השנייה היא פרי שייאסף מן השדה וגם זה רגיל במקרא. המספר מתכוון בעיקר למשמעות של מוות, אך בהקשר של דברי ר' יוסי כמעט ואין ספק שכוונתו להמשיל את מות הבן לאיסוף פרי. בזה הוא יוצר מידה כנגד מידה להוצאת התאנים: עשיית הנס הוא החטא, המוות המוקדם הוא העונש עליו.<sup>57</sup>

בדומה למוות הטבעי המתואר במקרא במילים 'נאסף אל עמיו', מתואר מותו של הבן במטאפורה 'ההיאספות' משום שאליבא דר' יוסי מותו הוא חלק משיווי המשקל הטבעי של העולם. מנקודת מבט זו הבחירה בעץ התאנה כעץ עליו מחולל בנו של ר' יוסי את הנס משמעותית במיוחד. התאנה מופיעה בהקשרים שונים כסמל לזמן ולמחזוריות הטבע. כך למשל בדבריו של ישוע: "למדו את המשל מן התאנה: כאשר ענפיה מתרככים והעלים צצים יודעים אתם שהקיץ קרוב. כן גם אתם, כראותכם את כל אלה

---

בתלמוד ובמדרש, ירושלים תשס"ה, עמ' 84. ייתכן ששינוי הגוף בדברי ר' יוסי תומך גם הוא בפרשנות זו - ר' יוסי פותח את דבריו בפנייה ישירה ('בני'), ואילו הסיפא של דבריו נאמר בגוף שלישי ('יאסף'). אפשר לראות בשינוי זה הדגשה של העובדה שלא ר' יוסי הוא הפועל, אלא האל. אפשרות נוספת היא לראות בשינוי הגוף ניכור של ר' יוסי לבנו - ר' יוסי פותח את דבריו בביטוי קרבה ('בני') ומסיים בצורה מרוחקת.

56 אותה הסימטריה באה לידי ביטוי גם בסיפור ההגיופי על חמורו של ר' יוסי. במבט ראשון, נראה שחמורו של ר' יוסי מקפיד שלא לגזול את הלקוחות, ועל כן מסרב לזון כאשר הם אינם מדייקים בתשלום. אך הסיפור מציין שני מקרים בהם החמור מסרב לזון - כאשר התשלום גבוה מדי, וכאשר התשלום נמוך מדי. כלומר, בה במידה שהחמור מסרב לגזול מהלקוחות, הוא מפתח להיגזל על ידם! במובן זה, החמור אינו מדגים את ההקפדה היתרה על מצוות בין אדם וחברו אלא מסמן את הנכון והמאוזן. אם נגזור קל וחומר מהחמור לאדונו, יתקבל אפיון רציף למדי של דמותו של ר' יוסי - בשני הסיפורים מתגלה ר' יוסי כאיש של 'סדר טבעי' ומידה כנגד מידה, המוטרד מכל הפרה, קטנה ככל שתהיה, של סדר זה. ואם כך, אפשר שהסיפור הבן וסיפור החמור אינם מנוגדים כפי שהציע קוסמן (לעיל הערה 16), אלא משלימים ומעבים את דמותו של ר' יוסי שמתגלה לא רק כדמות קפריזית ואכזרית אלא כדמות הפועלת מתוך תפיסת עולם כוללת ופועלת להגשמתה.

57 פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 39.

דעו כי קרוב הוא בפתח<sup>58</sup>. בדבריו של ישוע, התאנה הופכת למעין מטונימיה של הזמן עצמו. הוצאת פירות התאנה שלא בזמנם, אינם שינוי של זמן התאנה לבדה, אלא של הזמן והסדר הטבעי כמכלול. מכיוון שכך, הסדר יכול לשוב על כנו רק כאשר יאסף בנו של ר' יוסי קודם זמנו, 'מידה כנגד מידה'<sup>59</sup>. אם כן, אל הקונפליקטים הלא פתורים בסיפור מתווסף אחד נוסף - המתח בין תפיסת הזמן הסימטרית של ר' יוסי ובין זו של בנו שאינו חושש להפר את הסימטריה במידת הצורך.

### התאנה כסמל

תפיסת התאנה בסיפור כסמל מתבקשת מסיבות נוספות. בשונה מהמצטייר בסיפור, זמן ההבשלה של התאנה מהיר יחסית, אינו אחיד ונפרס לאורך זמן.<sup>60</sup> מכיוון שכך, נראה שהתאנה אינה הפרי האידאלי לסיפורנו, שכן באופן מעשי נראה שכמעט ואין כאן הטרחה של האל.<sup>61</sup> בנוסף, יש פער מסוים בין האקספוזיציה המספרת כי ר' יוסי לא

58 מתי, כד 32-33. וראו דבריה של חזן רוקם: "The clearly visible life cycle of the fig tree and its fruits, green in the summer and naked in the winter, provides a ready sign for time passing, contrary to the evergreen olive that symbolizes immutability and eternal values". G. H. Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, California 2003, pp. 131

59 מעניין להשוות את סיפור זה לסיפור בו מקלל ישו את התאנה: "למחרת, אחרי צאתם מבית עניה, היה רעב. הוא ראה מרחוק עץ תאנה שיש בו עלים והתקרב אליו - אולי ימצא בו משהו. נגש אל העץ ולא מצא מאומה מלבד עלים, כי טרם הגיעה עונת התאנים. הגיב ואמר אל העץ: 'מעתה איש לא יאכל ממך פרי לעולם!' ותלמידיו שמעו... בבקר עברו וראו את עץ התאנה יבש משרשיו" (מרקוס, יא 11-25). ההשוואה בין הסיפורים יוצרת מערכת זיקות מורכבת למדי. מחד, הן בנו של ר' יוסי והן ישו עומדים מול עץ תאנה נטול פירות, אך בעוד ישו מקלל את העץ, בנו של ר' יוסי מבקש שיוציא פירות. השוואה זו מאירה את בנו של ר' יוסי באור חיובי - במקום לקלל את התאנה, הוא גורם לה להוציא פירות ומשביע את הפועלים הרעבים. אולם, השוואה זו מתעלמת מהפרספקטיבה של ר' יוסי עצמו. נראה שאליבא דר' יוסי אין הבדל משמעותי בין מעשי הבן למעשיו של ישו. שניהם אינם מקבלים את המצב הטבעי, מטריחים את האל, ועל כן ראויים לקללה. ומאידך, ישנו דמיון גם בין קללתו של ר' יוסי לקללת התאנה של ישו. ר' יוסי מקלל את בנו שימות שלא בזמנו, בדומה לישו הגורם לתאנה הבריאה לקמול. אם כן, שמהשוואה זו עולה שר' יוסי נופל בדבר בו הוא מאשים את בנו - הטרחת האל שלא לצורך. עוד ראו מתי כא 17-22.

60 מחזור ההבשלה הראשון של התאנים ('הבכורות') מתרחש בין אפריל ליולי, הגל השני והיעיקרי ('קייץ') בין יולי לספטמבר והגל השלישי ('סתווי') בין ספטמבר לדצמבר. העובדה שמחזור ההבשלה נפרס לאורך זמן היא גם הסיבה שבגינה פטורה התאנה ממצות פאה. ראו בבלי, שבת דף סח ע"א. עוד ראו ח' וייס, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה: קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי, אור יהודה תשע"א, עמ' 194-195 והערה 43 שם.

61 עד כדי כך, שבמסכת עירובין נד ע"א אומר רבי חייא "מאי דכתיב נצר תאנה יאכל פריה, למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים אף דברי תורה:

הביא לפועליו לחם, ובין התאנים אותם מביא בנו כתחליף. מכיוון שכך, אני מציע שהתאנה נבחרה דווקא בשל המשקל הסמלי הרב שהיא נושאת ובשל יכולתה להוסיף לקריאת הסיפור רבדים נוספים.

לעיל, בציטוט דברי ישו מהברית החדשה, ניתן היה לראות כיצד משמש מחזור ההבשלה של התאנה למעקב קרוב אחר עונות השנה. בדברי חז"ל, תפקוד 'השעון' של התאנה מורחב גם לתחומים נוספים. כך למשל במסכת נדה אנו מוצאים אנלוגיה בין הבשלת התאנה ובין התפתחות גופה של האישה לאורך חייה.<sup>62</sup> אך התאנה אינה מסמלת רק את הזמן העובר, אלא גם את 'הזמן הנכון והמדויק'. בהקשרים שונים בדברי חז"ל שלבי ההבשלה השונים של התאנה משמשים כאמצעי ל'תזמון' וקיום רצון האדון. כך למשל בדבריו של רבי ישמעאל:

תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה.<sup>63</sup>

דברים אלה קושרים היטב את מרכיב הזמן המיוצג על ידי תאנה עם החטא ואי-קיום רצון האדון המתרחש כאשר זמן התאנה אינו נשמר. אליבא דרבי ישמעאל, לקיחת בת שבע לאישה על ידי דוד אינו חטא בפני עצמו, אלא טעות בתזמון, אכילה 'פגה'.<sup>64</sup> במובן זה, אילו היה דוד ממתין לרגע הנכון, לרגע הבשלת התאנה, היה זוכה בבת שבע בהיתר, ואף מקיים את רצון האדון.<sup>65</sup>

הביטוי המזוקק ביותר לקשר שבין התאנה ובין הזמן הנכון מופיע בבראשית רבה:

מה בין מיתת נערים למיתת זקנים... ר' אבהו אמר התאנה הזו בשעה שנלקטת בעונתה יפה להם ויפה לתאינה ובשעה שנלקטת שלא בעונתה רע להם ורע לתאינה. דילמא ר' חייא ותלמידיו ואמ' ליה ר' עקיבה ותלמידיו [תרגום: ר' חייא ותלמידיו ויש אומרים ר' עקיבא ותלמידיו] היו למודין להיות משכימין ויושבין תחת תאינה אחת, והיה בעל התאינה משכים ולוקטה. אמרו שמא שהוא חושדנו, נחליף מקומינו. מה עבדו? חלפון אתרהון, אזל לגביהו

כל זמן שאדם הוגה בהן, מוצא בהן טעם". על בסיס זה קובע לנדאו (לעיל הערה 16), עמ' 40, שעל אף שהסיפור שלנו פלאי אין בו סתירה חריפה לחוקי הטבע.

62 ראו בבלי, נדה דף מז ע"א: "משל משלו חכמים באשה: פגה, בוחל, וצמל... פגה עודה תנוקת כדכתיב התאנה חנטה פגיה. בוחל אלו ימי הנעורים, כדתנן: התאנים משיבחו". רש"י מוסיף שלדימוי זה של האישה לתאנה גם היבט ארוטי הכרוך ביחס שבין התפתחות 'דדיה' של האישה ובין התפתחותה של התאנה. ראו רש"י שם ד"ה פגה. עוד ראו י' נכט, סמלי אשה, תל אביב תשי"ט, עמ' קצח.

63 בבלי, סנהדרין קז ע"א.

64 ראו למשל שיר השירים ב 13: "התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח". עוד ראו למשל 'פגה', המילון ההיסטורי: "פרי בוסר, תאנה".

65 בדומה ראו בבלי, בבא בתרא כו ע"א.

אמר להון רבותי חדא מצוה דהויתון ילפין זכאין בי שתשבו ותשנו תותי תאינתי בטלתו, אמרו לו אמרינן שמא את חושדנו, פייסן וחזרו לאתרהון. [תרגום: מה עשו? החליפו מקומם. הלך אליהם. אמר להם: רבותי: מצוה שהייתם לומדים ומזכין אותי שתשבו ותשנו תחת תאינתי ביטלתם. אמר לו: אמרנו שמא את חושד בנו. פייס אותם וחזרו למקומם]. מה עשה, לא לקטה בשחרית, התליעו התאינים, אמרו בעל התאינה יודע אימתי היא עונתה שלתאינה ללקוט, ולוקטה. כך הקדוש ברוך הוא יודע אימתי עונתן שלצדיקים ומסלקן].<sup>66</sup>

מקור זה, הזוקק ניתוח רחב ומקיף מזה שאוכל להציע במסגרת זו, מדגים היטב את משקלה הסמלי של התאנה. קטיפת התאנה שלא בזמנה מתגלה כרעה הן לפרי והן לעץ; ידיעת זמנה של התאנה מתגלה כמלאכה עדינה ומורכבת הנודעת ל'בעל התאנה' ולא לבלבד; שינוי זמן לקיטת התאנה משווה על ידי בעל המדרש לשינוי מחזוריות החיים עצמם - רק האל יודע מתי יש לסלק את הצדיקים מהעולם, ואילו האנשים הקוטפים תאנים שלא בזמנם גורמים להתלעת התאנה, ובמידת מה, לסילוקם של הצדיקים טרם זמנם.<sup>67</sup>

על כן, לא מפתיע שסיפור בנו של ר' יוסי אינו הסיפור היחיד בו נקשר ידיעת זמן התאנה למוות. במסכת בבא קמא ר' חנינא מתייחס למוות בנו, שיבחת, וקושר אותו לקיצוץ התאנה:

66 בראשית רבה סב, ח (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 673-674). למקור זה מקבילה בירושלמי, ברכות ב, ח (כ ע"א).

67 שימוש דומה במוטיב התאנה ניתן למצוא בבבלי, חגיגה ה ע"א: "רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא בכי: הן בקדשו לא יאמין, אי בקדושי לא יאמין, במאן יאמין? יומא חד הוה קא אויל באורחא, חזייה לההוא גברא דהוה מנקיט תאני, שביק הנך דמטו, ושקיל הנך דלא מטו. אמר ליה: לאו הני מעלן טפי? - אמר ליה: הני לאורחא בעינן להו, הני נטרן, והני לא נטרן. אמר: היינו דכתיב הן בקדשו לא יאמין". [תרגום: ר' יוחנן, כאשר היה מגיע למקרא זה היה בוכה: "הן בקדשו לא יאמין" אם בקדושי לא יאמין, במי יאמין? יום אחד היה הולך בדרך, ראה לאותו אדם שהיה לוקט תאנים, מניח את אלה שהבשילו, ונוטל את אלה שלא הבשילו. אמר לו: האם אלה אינן טובות יותר? אמר לו: אלה לדרך אני צריך אותם. אלה נשמרות. ואלה לא נשמרות. אמר: זהו שכתוב "הן בקדשו לא יאמין".] בסיפור זה, מעלתו של האדם הקוטף תאנים היא דווקא בכך שהוא קוטף אותם קודם לזמנם כך שלא ירקבו בדרך. כך מלמד אותנו הסיפור שהקב"ה אוסף את הצדיקים קודם זמנם לפני שסיפיקו לחטוא. אלא שלסיפור משמעות כפולה: מחד, אנו למדים שאת התאנה צריך לקטוף בטרם זמנה וזהו הזמן הנכון, אך מאידך אנו למדים שבכל זאת יש זמן מדויק לקטיפתה. עוד על המשמעויות הסמליות של התאנה, ראו ר' לסרי, "מי שאחזו בולמוס": קריאה ספרותית ותרבותית בתופעת הבולמוס בספרות החכמים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ד, עמ' 50-52.

א"ר חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה<sup>68</sup>  
 [תרגום אמר ר' חנינא: לא מת שיבחת בני, אלא [על] שקצץ תאנה שלא  
 בזמנה].

אומנם ישנו הבדל בין בנו של ר' חנינא הקוצץ את התאנה ומונע ממנה לתת פירות, לבין בנו של ר' יוסי הגורם לתאנה להוציא פירות, אך בכל זאת רב המשותף בין שתי הסיטואציות. בשני המקרים מדובר בבן שמת (או שנגזר עליו למות) בעקבות פעולה שביצע על התאנה שלא בזמנה, ובשני המקרים מדובר דווקא באב הקושר בין הפעולה ובין המוות כחלק מקוסמולוגיה וסדר רחב. התאנה שוב נקשרת לזמן: הסיבה למות הבן אליבא דר' חנינא אינה עצם קיצוץ התאנה, אלא דווקא קציצתה שלא בזמנה. העונש, גם בסיפור זה, הוא סימטרי ובנוי במידה כנגד מידה - כנגד גדיעת התאנה שלא בזמן, נגדעים חייו של הבן שלא בזמנם.<sup>69</sup> אלא שבניגוד לר' יוסי המתעמת עם בנו ואולי אף מוביל למותו, ר' חנינא אינו משמש כ'שופט' ומסתפק בהסבר טבע העולם על רקע מה שכבר התרחש - התאנה כרוכה בזמן ואי-ידיעת זמנה מוביל למוות שלא בעיתו. סיפור מותו של שבחת, שאינו מסופר מתוך פרספקטיבה של עימות מספק הצצה נוספת למשקלה הסמלי הרב של התאנה, ומאפשר לנו לשוב ולבחון את סיפור בנו של ר' יוסי.

#### הוצאת התאנים - הטא או מצווה?

נראה בעיני, שהמדרש בבראשית רבה שקשר בין ידיעת זמן התאנה לידיעת הזמן והסדר הטבעי ולבסוף גם למוות, כמו גם דבריו של ר' חנינא, מאפשרים לנו לקרוא מחדש את המעשה בבנו של רבי יוסי. בנו של ר' יוסי נמצא במיצר - מחד, עליו להאכיל את הפועלים הרעבים ללחם שאותו בושש ר' יוסי מלהביא, ומאידך, עליו לשקול את רצונו של האל, כמו גם את רצונו של ר' יוסי, אדונם של הפועלים ואדונו שלו. אם כן, בשונה מהקריאה הראשונה של הסיפור, בה נתפס מעשה הוצאת התאנים על ידי בנו של ר' יוסי כמוצדק לחלוטין, בקריאה הלוקחת בחשבון את משקלה הסמלי של התאנה הסיטואציה הופכת מורכבת יותר. בשלב זה, אין לנו אלא להבין את

68 בבלי, בבא קמא צא ע"ב.

69 דמיון נוסף בין הסיטואציות נוגע לזיקתם להקשר בו הם מופיעים. את דבריו של ר' חנינא בבבא קמא מקדים דיון קצר אודות האפשרות לקצוץ עצי פרי. הסוגיה מגיעה למסקנה שבתרחישים כלכליים מסוימים, יש היתר לקצוץ את עצי הפרי. על רקע זה, כמו גם על רקע המימרא העוקבת המסבירה שאם העץ שווה יותר מפירותיו מותר לקצוץ אותו, דברי ר' חנינא מפתיעים ביותר וכולטים בזרותם. אם כן, גם במקרה זה אנו עדים לאופן שבו 'זמן התאנה' מתגלה כמנוגד לשיח 'כלכלי' בסיסי המוצג קודם לכן - צורכי הפועלים בסיפורו של ר' יוסי, וכלכלת הרווח וההפסד בסוגיה בבא קמא. עוד על המימרה של ר' חנינא בהקשרה ראו י' סינקלייר, הכסף לא יענה את הכל: ביקורת על סקר סטרן לכלכלה של שינויי האקלים לאור פרק 'החובל', א' ברנר וא' לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים תשס"ט, עמ' 200-202.

הסיטואציה בה נמצא הבן כצומת בה נפגשות עמדות מתחרות שכמעט ולא ניתן להכריע ביניהן.<sup>70</sup> בהוצאת התאנים הכריע בנו של ר' יוסי כרצון הפועלים, אך האם בחירה זו אכן הייתה רצון 'האדון'?

אנו יודעים שלפחות רצון אחד לא נשמר במעשי הבן – רצונו של ר' יוסי. תגובתו של ר' יוסי חושפת שלא רק שהוצאת התאנה הייתה כנגד רצונו, אלא שלהבנתו היא הייתה גם כנגד רצון 'הקונה'. הבן לא השכיל לשמור את התאנה ולאמוד את זמנה היטב, ובכך שיבש את סדרי הזמן, כפי שראינו בבראשית רבה, ובדברי ר' חנינא.<sup>71</sup> אם כן, ניתוח הסיפור על רבדיו השונים – התוכניים, הצורניים, והסמליים – אינו מוליך ל'סינתזה' בין הקטבים, אלא מחדד את העובדה שהניגודים אינהרנטיים לסיפור, ואינם ניתנים ליישוב ופתרון. מן הניתוח שערכנו עולה שהסיפור אינו נענה לעיקרון הסגירות הפנימית, ואינו מוליך את הקורא אל עבר תכלית דידיקטית ברורה: הוא מציף

70 הקונפליקט שמולו ניצב בנו של ר' יוסי מזכיר במידה מה קונפליקט המופיע בסיפור הפותח את מחזור הסיפורים במסכת תענית – סיפורו של חוני המעגל. בסיפורו של חוני, אנו עדים למתח בין עמדתו של ר' שמעון בן שטח הגורסת שאסור להטריח את הקב"ה, ובין עמדתו של חוני המטריח את הקב"ה על מנת להציל אנשים מרעב וצמא. המתח בין שתי העמדות גדול עד כדי כך ששמעון בן שטח, הידוע במלחמת בכישוף (משנה סנהדרין ו, ד), פונה לחוני ואומר "אלמלא חוני אתה גוזרי עליך נידוי". להבנתו, ההבדל המרכזי בין שני הסיפורים אינו בטיב ההטריח של האל, אלא דווקא בזהות המטריח. חוני ניצל מגורל מר בשל מעמדו, בעוד בנו של ר' יוסי, שעל מעמדו אין אנו יודעים דבר, אינו ניצל מקלחתו של אביו.

71 נוסף למתח זה אפשר שיש לקחת בחשבון גורם נוסף המעכב את ההכרעה הפרשנית – הדמיון לסיפורים חז"לים ומקראים נוספים. כך למשל התבוננות בסיפור במשנה בבבא מציעא ז, א המפרטת את סדרי העסקת הפועלים מעלה דמיון מפתיע לסיפור שלנו. שני הסיפורים מערבים אב, בן ופועלים, ושני הסיפורים מעמתים בין האב לבן ביחס למוזנות הפועלים. בנוסף, בשני המקרים מייצג האב עקרון מופשט (הזמן בסיפור שלנו, מעמדם הסגולי של בני ישראל בפרק השוכר את הפועלים) לעומת הבן הפועל בתוך המציאות הריאלית (הרעב בסיפור שלנו, מנהג המדינה במשנת בבא מציעא). המשנה אינה מגיעה להכרעה ונשארת בעמדה של עימות – עמדת הבן מול עמדת האב, ועמדת 'האגדה' אל מול עמדת 'ההלכה', כאשר קריאת סיפורנו על רקע זה מקשה על הקורא להכריע. עוד על המתח הרעיוני במשנה זו ראו י' פרנקל, "האגדה שבמשנה", דוד רוזנטל ויעקב זוסמן (עורכים) מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 660-661. אנלוגיה נוספת היא לסיפורו של שאול המשביע את העם שלא לאכול עד סופה של המלחמה בפלישתים (שמואל א' מד 46-47). תודתי נתונה לדר' אבירם צורף שהפנה את תשומת ליבי לאנלוגיה זו. שני הסיפורים מעמידים מבנה עלילתי וניגודים דומים – בן המפר את נדרו של אביו כשברקע הרעב של הנתנינים/פועלים, עימות בין מבטו של האב למבטם של הנתנינים, ולבסוף אב הגוזר על בנו מיתה. ברם, בסיפורם של שאול ויהונתן נראה שהסיפור מצדיק דווקא את הבן שניצל מגזירת האב והופך לגיבור הפועל בשם האל. לעומת המשנה בבבא מציעא, הרי שסיפור זה תורם את החוליה החסרה. בזמן שסיפורנו אינו טורח לספר על גורל בנו של ר' יוסי, סיפור הצלתו של יהונתן רומז שלא זאת בלבד שהבן ניצל למרות גזירת המוות של האב, אלא שהוא נתפס כגיבור. עוד על הקשרים בין סיפורי החכמים לבין המקרא, ראו ע' בייטנר, סיפורי יבנה: ביקור חולים וניחום אבלים, רמת גן תשע"א, עמ' 22-26.

מספר מתחים שאינם מתמזגים (יחסי אב ובן, הטרחת האל, זמן ריאלי וזמן המצוות ועוד) ומכריח את הקורא לעמוד כשופט אל מול מאבק הפרספקטיבות והעמדות המצויות בו.

### סיכום

בנספח לספרו העוסק במשל במדרש, דוד שטרן מגדיר את מעשי החכמים ומסווג אותם לשישה סוגי משנה, ובניהם סיפורי מופת וסיפורים נגד חכמים:

כמו ה־chreia היוונית־רומית, תכלית הסיפורים האלה היא חיקוי חינוכי: לשבח סוג מסוים של התנהגות והווייה, כפי שהוא מודגם בחייו של החכם... ניתן לחלק את הסיפורים הקשורים בו [ב־chreia] לסוגי משנה יותר מסויימים: 1. סיפורי מופת, שבהם מתואר החכם כעושה מעשים סמליים או על דרך המשל, או שמתייחסים בהם לפעולותיו הקטנות ביותר... כבעלי משמעות עמוקה, לעתים קרובות עם השלכות הלכתיות. סיפורים שכאלה מובאים לעתים קרובות גם במשנה וגם בתלמוד כתקדימים משפטיים... 6. סיפורים נגד חכמים, סיפורים המספרים על מעשיו של חכם שאין לחקותם. כנראה שהדוגמה הטובה ביותר מסוג זה היא הסיפור על קמצא ובר קמצא, עם גיבורו, ר' זכריה בן אבקולס... הסיפור המפורסם על שמאי ועל איי־סבלנותו.<sup>72</sup>

כיצד היה עלינו לסווג את הסיפור שנותח במאמר זה? האם הוא חלק מסוגת 'סיפורים נגד חכמים'? האם הוא מתאים לתבנית העל שמספק שטרן למעשי החכמים ה־chreia שתכליתה היא 'החיקוי החינוכי'? ואם כן איזו התנהגות עלינו לאמץ - את זו של ר' יוסי, או שמא את זו של בנו? בלי להיכנס לדיון מעמיק בדבריו של שטרן, באמצעות פסקה קצרה זו ניתן לעמוד על כך שבעבורו ה'חיקוי החינוכי', התכלית הדידקטית המובעת במעשי החכמים, אינו משמשת כ'מרכיב נוסף' בסיפורים אלא כשורה התחתונה המגדירה את מעשי החכמים כמעשי חכמים.<sup>73</sup>

סיווגו של שטרן שב ומדגיש עד כמה עקרון הסגירות הפנימית משמש מרכיב מהותי באופן שבו נקראים בדרך כלל מעשי החכמים. בלא להניח את הסגירות הפנימית, על אחדות העלילה, הקוהרנטיות ו'המסר הבודד', לא ניתן היה לראות ולהגדיר את מעשי החכמים כסיפורים שתכליתם 'חיקוי חינוכי'. תפיסת הסגירות הפנימית היא המעניקה לסיפורים את יציבותם, ומאפשרת לחלץ מהם את המסר הדידקטי המבוקש. לעומת זאת, מה שביקשתי להציע במאמר זה, למצער ביחס לסיפור

72 ד' שטרן, המשל במדרש, יוסף עמנואל (תרגום), תל אביב תשנ"ה, עמ' 218-220.

73 בדומה ראו פאוסט (לעיל הערה 1), עמ' 244; הנ"ל, "ביקורת עצמית כתכונה אופיינית לסיפורי חכמים: עיון בסיפור בבבלי בבא מציעא לג ע"א", אסופות: בטאון לענייני אגדה ומדרש ד (תשע"ג), עמ' 79-86.



שנותח בו, הוא שה'מסר' הדידיקטי אינו המהות או המטרה, אלא רק אחד המרכיבים בתוך זירת המאבק שהסיפור מציג. סיפורנו הוא בליל של מסרים ו'מופת שלילי', המתחרים זה בזה בתוך רקמת הסיפור. הסיפור אינו מציג דיאלקטיקה של ניגודים המגיע לבסוף להתרה (ביקורתית ככל שתהיה), אלא מאבק מתמיד בין פרספקטיבות ועמדות מתחרות.

דברים אלה מחזירים אותנו לסיפור הפותח את רצף הסיפורים על אודות ר' יוסי. אם בחלקו הראשון של המאמר הצעתי שדבריו של רבי יוסי בר אבין משמשים כהוראות הקריאה של הסיפורים, עתה נראה שהדברים סבוכים יותר. הסיפור הפותח אמנם מתווה קריאה ברורה של הסיפורים, אך בכך הוא אינו מכריע את משמעותם וקובע מסר דידיקטי ברור אלא מצטרף לזירת המאבק המתרחשת בסיפורים עצמם, שמתרחבת אף ליחס שבין הסיפור והקשרו. אומנם ברצף הטקסט מופיעים דברי הביקורת של רבי יוסי בר אבין 'גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס - עלי דידי היכי חייס' בתחילה, אך מה יקרה אם נשוב ונקרא אותם במבט לאחור? האם המאבק הניטש בתוך הסיפור, וההבנה של העמדה האידאולוגית של ר' יוסי, יכול לשנות את האופן שבו נקרא את דבריו של רבי יוסי בר אבין? האם ייתכן שרבי יוסי בר אבין הוא רק צד אחד בקונפליקט שלא הוכרע? ועל כן, האם דבריו יכולים להכריע את הכף, או שמא הם לא יותר מ'חומר בערה' המעצים את הקונפליקט? להבנתי, אין בכוחן של הוראות קריאה נוקשות וברורות 'לסגור' את הסיפור ולהכריע בין מגוון הקולות והעמדות העולות מתוכו. יתר על כן, עמדותיהן של הדמויות, עמדתו של המספר, ואף עמדתו של העורך, אינן אלא ממרכיב נוסף בפואטיקה מרובת השכבות של סיפורי החכמים:<sup>74</sup> פואטיקה שפעמים שאינה נענית ל'סגירות פנימית', אינה מציגה סיפור אחיד וקוהרנטי בעל מסר ברור, ולעיתים מסרבת לחנך את הקורא.

74 ראו מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8), עמ' 191.