

מאמרים

דיוקן מעשי חכמים בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי (אסע"י): בין קדושים לתעלולנים

דינה שטיין

מתוך כעשרים וחמישה אלף הסיפורים המתועדים באסע"י מצויים כמאתיים בלבד שבהם חכמים (חז"ל), המזוהים בשמם, הם גיבורי הסיפור, או לכל הפחות נזכרים בו. בד בבד, יש לא מעט סיפורים – וקשה לאמוד את מספרם המדויק – המושתתים על תבניות עלילתיות המוכרות לנו גם מספרות חז"ל. במקרים הללו, העלילה או הטופוס הספרותי מוסבים על דמות שאינה מזוהה עם תקופת חז"ל, על פי רוב דמות אנונימית.¹ לכך יש להוסיף גם את החומר המדרשי המוסב על הסיפור המקראי הקיים באסע"י, ושממילא אינו מובא שם בשם חכם. המיעוט היחסי של חכמים הנזכרים בשמם בקורפוס של הארכיון, נוסף על השתרותם של גרעינים עלילתיים שמקורם בספרות האגדה והמדרש והעתקתם למסגרות נרטיביות אחרות – מצד זמנם ומקומם – כאילו נענים בעקיפין לפואטיקה של הקורפוס החז"לי עצמו, הנמנע מהעמדת מסגרות ביוגרפיות מקיפות ורציפות של חכם מסוים. בספרות חז"ל לא נמצא חכם שעלילות חייו עומדות במרכזה של יצירה כלשהי, ואף לא נמצא סיפור העוקב אחר רצף אירועים ביוגרפיים של חכם, מלידתו ועד מותו. הביוגרפיות החז"ליות, שלא כיצירות הספרות של בני תקופתם, הן פרגמנטריות. רוב מעשי החכמים נוגעים באנקדוטות בחיי גיבוריהם

* אני מודה לחיים וייס, גלית חזן-רוקם, איתי מרינברג-מיליקובסקי וגל סלע על תרומתם לחלקים שונים של הדיון. תודה גם לקוראים העלומים מטעם המערכת שזיכוני בהערותיהם.

1 כגון הנס שנעשה לרבי חנינא בן דוסא שהחזיר את רגל הזהב שניתנה לו (תענית כה ע"א), נס המיוחס באסע"י 6864 לדמות אנונימית; סיפור חרותא – אשתו של רבי חייא, המתחפשת לזונה – מגולם באסע"י 11911, וגם שם הדמויות הן אנונימיות. שתי הדוגמאות הללו אף קרובות לטיפוסים סיפוריים מוכרים כפי שקוטלגו בידי ארנה-תומפסון: AT 750, AT 891, בהתאמה. בדוגמה השנייה אף ברור כי הסיפור התלמודי אינו עומד ביסוד הסיפור המודרני (וראו: ג' חזן-רוקם, 'הפתגם כמפתח למורכבות עלילתית', י' בן-עמי וי' דן (עורכים), מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז (מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי), ירושלים תשמ"ג, עמ' שסז–שצז.

שנעשו חכמים זה מכבר, וההנחה כי המספרים והשומעים הכירו מכלול רחב יותר של פרטים על דמות מסוימת, ושהפרטים הללו היו חלק מתיבת התהודה של סיפור נתון ומשמועו, אינה ברורה מאליה.² אם רתיעתם של חז"ל מהסוגה הביוגרפית של האיש הקדוש היא ביטוי לעמדה תאולוגית שביקשה להבחין את עצמה הבחנה דתית ופואטית מהאופציה הנוצרית למשל – כדברי יעקב ניוזנר – הרי שהפואטיקה הזאת, בכל האמור לגילומם של סיפורי חז"ל באסעי, הצליחה מעל המשוער.³ בדברים הללו אין משום טענה שההקשר ההיסטורי, שעמד ביסוד הפואטיקה של חז"ל, הוא גם זה שהדריך את מספרי הסיפורים המודרניים אלא הצעה שפואטיקה שנמנעה מהעמדת דמות מסוימת במרכז, קל וחומר מהעמדתה כקדוש, יצרה מערכת סיפורית יצרנית (גנרטיבית), מודרנית, שאף היא – למעט שתי דמויות שידונו להלן – אינה מרבה להעמיד במרכז דמויות מופת מתקופת החכמים. עם זאת, אלף וחמש מאות השנים המבדילות בין יצירתם של חז"ל לבין תיעוד הסיפורים באסעי אינן מאפשרות קפיצה ישירה בין השניים. עלינו להביא בחשבון מרחבי זמן ומקום, העברות שבעל פה ובכתב,⁴ מחברים ומפרידים בין שלהי העת העתיקה לבין המחצית השנייה של המאה העשרים (שלאחר הקמת מדינת ישראל), מרחבים שבהם גם הנצו גיבורים חדשים, שזכו לעדנה נרטיבית, גם בארכיון – החל מהרמב"ם, עבור באר"י, ועד ר' שלם שבזי, הבעש"ט או ר' יעקב אבוחצירא.⁵ לשון אחר, הפנתאון של גיבורי התרבות היהודית הוא פנתאון רחב, שחז"ל הם רק רכיב אחד, ואף לא מרכזי, בו. הדמויות הנזכרות לעיל, ואחרות, ממילא לא היו, ואינן, נתונות בסד הפואטי-תאולוגי של חז"ל, שנמנע מהצבתה של דמות אחת, מסוימת, בקדמת הבמה, לא כל שכן בשיח הגיוגרפי מובהק.⁶

2 יונה פרנקל טוען במחקריו לסגירותו המוחלטת של הסיפור החז"לי (מעשה חכמים). אך ראו ביקורתו של הלל ניומן: H. I. Newman, 'Closing the Circle: Yonah Fraenkel, the Talmudic Story, and Rabbinic History', M. Kraus (ed.), *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World*, Piscataway, NJ 2006, pp. 121-122 (ושם גם התייחסות סיפור מותו של ר' אליעזר לסיפור 'תנורו של עכנאי'; ראו להלן הערה 65).

3 J. Neusner, 'Why No Gospels in Rabbinic Literature', *Brown Judaic Studies*, 135 (1988), p. 52.

4 הקורפוס גדול, ובו למשל 'חיבור יפה מן הישועה', 'מעשה בוך', 'ספר עושה פלא' ורבים אחרים. ראו: ע' יסף, כמרגלית במשבצת, תל אביב תשס"ד, עמ' 9–30 (ודיון מפורט על ספר עושה פלא והשפעתו על הספרות העממית המודרנית ראו: שם, עמ' 255–274).

5 כך למשל מתועדים כחמישים סיפורים על האר"י, יותר ממאה על הרמב"ם, כמאה על ר' שלום שבזי, כמאה וארבעים על הבעש"ט וכמאה וארבעים על ר' יעקב אבוחצירא.

6 על סיפורי האר"י והרמב"ם במסורות עממיות (ובכלל זה באסעי), ראו: ת' אלכסנדר, "קדוש" ו"חכם" – האר"י והרמב"ם בסיפורי עם, מחקרי ירושלים בספרות עברית, יג (תשנ"ה), עמ' 29–64. אלכסנדר בוחנת את הסיפורים לאור תבנית דמות הגיבור (היהודי), שיש לה לשיטתה מרכיבים

א. חלוקת הסיפורים: רשב"י ורבי מאיר; חסידים ואנשי מעשה

מאתיים הסיפורים באסעי העוסקים בדמויות של חכמים או המזכירים אותם ניתנים לחלוקה ברורה. כמחציתו של הקורפוס עוסקת בשתי דמויות – ברבי שמעון בר-יוחאי (הזוכה למספר הרב ביותר של סיפורים) וברבי מאיר (בעל הנס). הסיבה לריבוי המסורות דווקא על שתי הדמויות הללו ברורה: שתיהן משוקעות בפרקטיקה דתית שיש לה גם היבט מקומי קונקרטי. קברו של רשב"י במירון וקברו של רבי מאיר בעל הנס בטבריה הם מקומות קדושים מרכזיים המשמשים אתרי עלייה לרגל, ומגביות הצדקה מטעמם פרושות למרחק.⁷ לצורך הדיון כאן, אין נפקא מינא אם קברו של רבי מאיר מלכתחילה יוחס לתנא או לדמות אחרת בשם זה: ברי כי בתודעת המספרים הוא קברו של רבי מאיר התנא.⁸ רשב"י אף משוקע בלוח השנה היהודי, בל"ג בעומר. לכך יש להוסיף גם את ייחוס כתיבת ספר הזוהר לדמותו, כפי שעולה מכמה סיפורים.⁹

- ייהודיים, ומצביעה על הדמיון במסורות הסיפוריות על שני האישים. והשוו גם לתבנית דמות הגיבור המשמשת את דב נוי בקריאת הסיפורים על רבי שלם שבזי: ד' נוי, 'פטירת רבי שלם שבזי באגדת העם התימנית', י' טובי (עורך), מורשת יהודי תימן: עיונים ומחקרים, ירושלים תשל"ז, עמ' קלב-קמט. לענייננו יש לציין את המספר הגדול של סיפורים על הדמויות הללו באסעי, ועל הפרופיל הביוגרפי השונה מאוד העולה מהם מזה העולה מסיפורי חז"ל שאינם סיפורי קדושים.
- 7 ואכן, מספר רב של סיפורים על רשב"י כרוכים בעלייה לרגל למירון. על התגבשות דמותו של רשב"י כקדוש גלילי כבר בשלהי העת העתיקה, ראו: א' ריינר, 'הושע הוא רשב"י, חצור היא מירון: לטיפולוגיה של סיפור ייסוד גלילי (עוד פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי)', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 179–218; על הילולת קבר רבי מאיר בעל הנס ראו: ז' וילנאי, מצבות קודש (שם), עמ' 116; צ' פרידבר, 'מאמתי הילולת ר' מאיר בעל הנס בטבריה', סיני, קב (תשמ"ח), עמ' ס-סב, וכן מחקרים קודמים הנוכחים שם. על הזיקה שבין ציון קונקרטי – קבר – לקיומה ולהתפתחותה של מסורת סיפורית (על ר' מאיר שץ), ראו: L. Raspe, 'Props of Memory, Triggers of Narration: Time and Space in Medieval Jewish Hagiography', L. Dolezalova (ed.), *The Making of Memory in the Middle Ages (Later Medieval Europe)*, 4, Leiden 2010, pp. 309–327.
- על קברו של הקדוש כיסוד מרחבי בעיצוב של אגדת קדושים ראו: ח' בריצחק, 'המרחב באגדת הקדושים העממית היהודית', טורא, ב (1992), עמ' 121–133 (ובייחוד עמ' 127–131).
- 8 כך למשל בשעת נתינת צדקה במקום הקבר נהוג לומר את מילות התפילה של ר' מאיר – 'אלהא דמאיר עננו' – המילים שהצילוהו מכלבי הרומאים בסיפור התלמודי (ע"ז יח ע"ב). הכינוי 'בעל הנס' מיוחס להצלחתו מידי הרומאים (ז' וילנאי, מצבות קודש בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ח³, חלק ב, עמ' 109, וראו להלן הערה 10). על ייחוס השם לרבי מאיר התנא כייחוס מאוחר, מול ייחוסים מוקדמים חלופיים, ראו: מ' איש-שלום, קברי אבות: לחקר מסורות הקברים העבריים בארץ ישראל, ירושלים תש"ח, עמ' 167–168; וילנאי (שם), עמ' 108–109; ע' אבישר, ספר טבריה: עיר כינורות ויישובה בראי הדורות, ירושלים תשל"ג, עמ' 230 (אני מודה לאלחנן ריינר על ההפניות הללו).
- 9 5895; 3467; 612; 191

רוב הסיפורים העוסקים ברשב"י וברבי מאיר עניינם בהתגלותם הנמשכת בעולם – סיפורי הצלה של היחיד ושל הקהילה בהווה הם העיקר, ולא מעלליהם בתקופת חז"ל. אם ברשימת הסיפורים על רבי מאיר נזכרים כמה עניינים מוכרים מהמדרש, כגון דרשתו בליל שבת, דרשה שכמעט הביאה לגירושה של אישה שבאה לשמוע אותו (בגרסה המזוהה את בית המדרש בטבריה דווקא)¹⁰ או יחסיו עם אשתו ברוריה,¹¹ הרי שעל רשב"י מובאות שתי אנקדוטות בלבד שיש להן זיקה למסורת חז"לית: (1) תפקידו העקיף כמי שמונע גירושה של אישה עקרה;¹² (2) יציאתו מן המערה לנוכח שלטון רומי עוין.¹³ הפרופיל העולה מכלל סיפורי רשב"י ור' מאיר ברור: שתי הדמויות הן אמנם דמויות קדומות, ומכאן גם שורש קדושתן, אך הכוח התרבותי שיש להן מזוהה באופן ברור עם יכולת פעולתן בהווה. מן ההיבט הפונקציונלי, דמויות החכמים הזוכות לבכורה ברורה באסע"י הן אפוא כאלה שיש להן תפקיד של ממש בהווה, כסוכנים המתערבים ומשנים מציאויות.

מחציתו השנייה של הקורפוס מגוונת יותר. חסידים ואנשי מעשה (חוני המעגל, אבא חזקיה, חנינא בן-דוסא, ופנחס בן-יאיר), מהווים קבוצה בולטת של כעשרים וחמישה סיפורים. מתוכם בולט מקומם היחסי של סיפורים על ר' חנינא בן דוסא, שבאופן מובהק – שלא כסיפורים האחרים – מספרים את קורותיו בימים עברו, ונשענים באופן ברור על שרשרת הסיפורים בתלמוד הבבלי.¹⁴ הווה אומר, קיומה של מחרות

10 10712 (יר', סוטה פ"א, ה"ד [טז, ע"ד], ויק"ר ט: ט [מהד' מרגליות, עמ' קצא-קצב], ומקבילות נוספות. על סיפור זה ראו: G. Hasan-Rokem, 'Building the Fence, or Neighbors Make Good Fences', Idem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity* (Taubman Lectures in Jewish Studies), Berkeley and Los Angeles 2003, pp. 55-85. וזהו מקום בית המדרש – בטבריה – מדגיש כמובן את זיקת המקום של ר' מאיר, ששם גם מזוהה קברו. אפשר גם שהזיהוי נובע מגרירת התיאור המופיע בסיפור ר' מאיר ואלישע מורו, ולפיו היה יושב ודורש בבית המדרש בטבריה (יר', חגיגה פ"ב, ה"א [עז ע"ב]). בנוסח הירושלמי אף מוזכר בית הכנסת בחמת, בטבריה, כמקום שבו דרש.

11 11947. על המקורות התלמודיים ראו למשל: ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד הבבלי, תרגם עדי אופיר, תל אביב תשנ"ט 1999, עמ' 170-197; באסע"י 1024 מיוחס לרשב"י הביטוי 'גם זו לטובה' (המיוחס בתלמוד לנחום איש גמזו).

12 1264 (שה"ש רבה א, לא).

13 13968. על מקורות חז"ל ראו למשל: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 105-138. AT כ"ב 922 Ib2, 'Jew and Jew-Baiting Minister' אויגוטיפ המספר על תחרות בין יהודי לשר שונא יהודים הבא על עונשו. במקבילות העלילה מיוחסת לדמויות אנונימיות וכמו כן לבעלות שם מזוהה, כגון ר' אברהם אבן עזרא (4436).

14 בבלי, תענית כד ע"ב – כה ע"א. על תופעת מחזורי הסיפורים בתלמוד הבבלי ראו: ע' יסף, כמרגלית במשבצת, תל אביב תשס"ד, עמ' 31-75; על מחזור הסיפורים הזה כהצבר המעמיד

הסיפורים הזאת שימש יסוד גנרטיבי מועצם להעברת המסורות עליו לדורות מאוחרים יותר. כלומר, אם כאמור הפואטיקה החז"לית מתאפיינת בפרגמנטריות אנקדוטאלית וברתיעה מהעמדת ביוגרפיה מלאה של חכם, הרי שמחרוזת סיפורים, כדוגמת זו על רחב"ד, מעצימה, בכוח לפחות, את רושמה של הדמות שבמרכזו, וסיכוייה להתגלגל בשמה בתקופות מאוחרות יותר גדלה.¹⁵ דמותו של רחב"ד משתייכת לדגם דתי שרווח כנראה בשלהי העת העתיקה, כזה שאינו מזוהה עם ממסד למדני, ולעתים מצוי בעימות עמו, הן בשל היסוד הכריזמטי והאינדיבידואלי הגלום בו כשלעצמו הן אולי גם בשל זיהויו עם דגם רוח של האיש הקדוש בנצרות המוקדמת.¹⁶ החסיד ואיש המעשה אינו ידוע כאיש הלכה אלא כעושה נסים, ומבחינה זאת הוא מוצב בקורפוס החז"לי עצמו – בהיבט האידיאולוגי – כדמות שולית ביחס למרכז הבית-מדרשי, ההלכתי (אף, ובעיקר, אם זהו מרכז מדומיין בלבד ואין הוא משקף נאמנה את יחסי הכוחות שבין דגמים דתיים במציאות החוץ-טקסטואלית). הסיפורים על רחב"ד הם סיפורים על קדוש, עני, ירא חטא ושמים, העושה נסים. שורש כוחו עלום, מעצם הגדרתו של דגם הקדוש. כך או כך, אין הוא חכם המזוהה מכורח שיעור קומתו ההלכתי ושיוכו המוסדי.

ב. ר' עקיבא: ביוגרפיה, סרט פולחן וטיפוס סיפורי

לבד מר' מאיר ורשב"י, הדמות העומדת כיחיד ולא בהיותה חלק מקבוצה (קרי חסידים) במרכז המספר הרב ביותר של סיפורי חכמים באסע"י, היא דמותו של ר' עקיבא. ואולם, שלא כרשב"י וכו' מאיר, שמרבית הסיפורים על אודותיהם נוגעים בהתערבותם הנמשכת בעולם ולא בפועלם בעבר הרחוק, בסיפורים על ר' עקיבא, ההקשר – המפורש או המשתמע – אינו ההווה או העבר הקרוב, אלא זמן פועלו של החכם בשלהי העת העתיקה. אמנם ר' עקיבא אינו דמות שולית, 'עממית', כדוגמת רחב"ד או חוני המעגל, אך לכאורה אין לתמוה על כך שהוא מככב בכעשרים סיפורים. אם בקורפוס המקראי של אסע"י דמותו של משה זוכה למספר המופעים הרב ביותר, הרי שהחכם

את דמותו של רחב"ד כדמות 'פולקלוריסטית', ראו: ג' חזן-רוקם, 'האם היו מודעים חז"ל למושג הפולקלור?', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תשס"ז, עמ' 199–229.

15 וראו: ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 278–279 – על סיפורי רחב"ד מן התלמוד המסופרים בחיבור 'פיה מן הישועה', ב'ספר המעשיות' מהדורת גסטר, בספר 'ראשית חכמה' מאת אליהו די וידאש וב'מעשה בוך'.

16 על כך ראו למשל במחקרים הנזכרים אצל חזן-רוקם, 'האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור' (לעיל הערה 14), עמ' 207–208, הערה 35.

המקביל לו – והמוקבל אליו כבר בספרות חז"ל – הוא ר' עקיבא.¹⁷ לכך חוברים גם היבטים נרטיביים (שאו"ל כשלעצמם כבר מקפלים בתוכם את תודעת הבכורה של ר' עקיבא במדרש): לא זו בלבד שר' עקיבא הוא דמות פופולרית מאוד אצל חז"ל, וזוכה למספר רב של מופעים סיפוריים, הרי שהוא גם מתייחד מדמויות אחרות אצל חז"ל; הוא נמנה עם הדמויות המעטות שחז"ל מספרים הן על הפיכתן לחכמים, הן על מותן.¹⁸ גם ללא עירוב של מסורות ארץ-ישראליות ובבליות, בהתמקדות לשם הדגמה במסורות בבליות – הרי שהתלמוד הבבלי יודע לספר לנו גם על תחילתו (כחכם), גם על סופו. ר' עקיבא הוא אפוא דמות שיש לה 'מעטפת' ביוגרפית החסרה למרבית החכמים, ומבחינה זאת הוא מספק בסיס נרטיבי להיגודים מאוחרים יותר.

אך יתר על כן, בעלילת חייו של ר' עקיבא, כפי שהיא נרקמת במצטבר מהמקורות השונים (וכאמור, ולו מהבבלי), יש מרכיבים המקרבים אותה למאפיינים שאפיון אומברטו אקו תופעה שונה מאוד מאגדה מסורתית – סרט פולחן.¹⁹ אקו הציע הסבר לסרטי פולחן, שבהם הקהל, השב לצפות בהם, זוכר סצנות שלמות בעל פה, ומסוגל לצטט מהן מיד עם הופעתן. בסרט כזה החלקים 'חזקים' מן השלם, ולמעשה היצירה השלמה חייבת להיות לא קוהרנטית וחסרה סבירות עלילתית כוללת. לשיטתו של אקו, 'כדי להפוך יצירה לאובייקט פולחני עלינו להיות מסוגלים לשבור אותה, להוציאה מן המקום, לפתוח אותה כך שנוכח רק חלקים ממנה, מבלי להביא בחשבון את יחסם המקורי ביחס לשלם'.²⁰ לפני שנפנה לאפיון החשוב לדיון כאן בעניין טיב החלקים העצמאיים, ראוי להדגיש שגם אם התבנית הכוללת היא מופרכת, היא חייבת לעמוד ברקע כמאגדת את החלקים, שכן החלקים חייבים להיות בעלי מובחנות על רקע עלילה מארגנת לכאורה, שממנה הם ניתקים. רוב הביוגרפיות – המצטברות בדיעבד – של החכמים אינן ניתנות לתיאור ביחס לעלילת-על או אפילו לעלילות חלופיות. הן כולן, בהשאלה מדברי אקו, 'ציטוטים'. ר' עקיבא הוא אחד היחידים, אם לא היחיד, שניתן לשייך לו ביוגרפיה כוללת, שעל רקעה אפשר להסביר את ה'ציטוטים' האפיזודאליים,

17 על דמותו של משה יש כמאה וחמישים סיפורים. על ההקבלה שבין הדמויות מעיד אף הסיפור בבבלי, מנחות כט ע"ב, המתועד באסע"י (ושיידון בהמשך), ובו ניצבות לכאורה שתי אופציות חלופיות למקבלי התורה: משה ור' עקיבא.

18 על מיעוט סיפורי תחילתם של חכמים, ראו: ד' שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ד, עמ' 117–118, והמחקר המצוין שם. מעניין כי רוב מי שתחילתם מתועדת, גם סופם נזכר (כך ר' אליעזר, אלישע בן אבויה, ריש לקיש, ור' עקיבא – להלן).

19 U. Eco, 'Casablanca: Cult Movies and Intertextual Collage', Idem, *Travels in Hyper Reality*. San Diego, New York, London 1986, pp. 197–211

20 שם, עמ' 198.

כדוגמת הסיפורים המסופרים באסע"י. ואולם, אם נשוב לדיון של אקו, הסצנות המצוטטות חייבות להיות מזהות כבעלות מעמד אינטר-טקסטואלי 'ארכיטיפי', שפירושו 'סיטואציה נרטיבית מבוססת, החוזרת על עצמה לעתים קרובות, מצוטטת וממוחזרת באופן כלשהו בטקסטים אחרים, ובכך היא מעוררת בנמען רגש אינטנסיבי המלווה בתחושה מעורפלת של Déjà Vu.²¹ בלשונו של רולן בארת, הציטוטים מזהים כסמלים 'מיתיים', בעלי מערכת סימון כפולה – מידית ('רפרנציאלית'), וכוזר המתייחסת למערכת גבוהה של הסמנה תרבותית, קונוטטיבית, קבועה ומוכרת.²²

חיו של ר' עקיבא בספרות חז"ל גדושי אירועים מסעירים: הוא רועה עני הנישא לבת שועי ארץ, על אף רצון האב.²³ או שאולי, לפי גרסה אחרת, תחילתו בכלל במת מצווה שפגש בדרכו;²⁴ ובגרסה אחרת – בהתבוננות מחודשת במים החוצבים באבן בעמדו על שפת באר.²⁵ הוא ישן באסם ומלקט תבן משער אהובתו; הוא יוצא ללמוד וחוזר כעבור עשרים וארבע שנה מלווה בעשרים וארבעה אלף תלמידים;²⁶ הוא מספיק להיכנס לפרדס בשלום ולצאת ממנו בשלום,²⁷ להיות עשיר משלל מקורות ואוצרות שמצא,²⁸ ואולי אף לשאת לאישה את אשתו של טורנוסרופוס.²⁹ סופו שמת על קידוש השם.³⁰ האירועים המרכיבים את הביוגרפיה (או ליתר דיוק את הביוגרפיות) שלו סוערים וקיצוניים. זוהי ביוגרפיה עשירה בעליל, משופעת בסצנות 'ארכיטיפיות', בלשונו של אקו. רועה העולה לגדולה, בן עניים הנישא ליורשת עשירה המוותרת על מעמדה למענו, גיבור המוצא אוצרות הנקרים על דרכו, ומרטיר. כל אלה ועוד מוכרים כמוטיבים וכתבניות עלילתיות החוזרים על עצמם בספרויות מגוונות.³¹

21 שם, עמ' 200.

22 ר' בארת, מיתולוגיות, תרגם עידו בסוק, עריכה מדעית: משה רון, תל אביב תשנ"ח 1998, עמ' 237–244.

23 בבלי, כתובות סב ע"ב–סג ע"א; נדרים נ ע"א.

24 מסכת דרך ארץ, פ"ו, ה"י.

25 אדר"ן נו"א ו, נו"ב יב.

26 בבלי, נדרים נ ע"א; כתובות סב ע"ב–סג ע"א.

27 תוספתא, חגיגה ב, ב; ירו', פ"ב ה"א [עז ע"ב]; בבלי, חגיגה יד ע"ב.

28 ועל כך, ובייחוד על המקורות לעושרו בבבלי, ראו: א' שנאן, 'מקורות עושרו של ר' עקיבא', ד' מרקס וג' וכמן (עורכות), אלפי שנאן: מבחר מאמרים ותגובות לתלמידים, תל אביב תשע"ד, עמ' 177–198.

29 בבלי, ע"ז כ ע"א. וראו: א' שנאן, 'שלוש נשותיו של רבי עקיבא', מסכת, ב (תשס"ד), עמ' 11–25; ט' אילן, 'אשת טיניוס רופוס ורבי עקיבא', מסכת, ג (תשס"ה), עמ' 103–112.

30 בבלי, ברכות סא ע"ב.

31 ביטוי למבנה־העל הנרטיבי והגנרטיבי סביב דמותו של ר' עקיבא אפשר למצוא גם ביצירות הרבות שנתחברו על דמותו, כגון יצירתו של מאיר (מרקוס) להמן במאה התשע עשרה, או הרומן

אם נתרגם את ההיבט הארכיטיפי של אותן סצנות מחייו של ר' עקיבא לחקר הפולקלור, נמצא שהיסוד הארכיטיפי שאקו מזהה בסצנות המבודדות של סרט הפולחן קרוב למה שהוגדר בחקר הפולקלור כ'טיפוס סיפורי', אותה תבנית עלילתית מופשטת ששימשה את האסכולה הגאוגרפית-היסטורית. במפתח הטיפוסים הסיפוריים שערך אנטי ארנה, ושהרחיב ותרגם סטית תומפסון, נכללו סיפורים שהשלד העלילתי-תמטי שלהם הופיע ביותר ממרחב תרבותי אחד (הגם שגבולות היקום הנרטיבי היו בעיקרם הודו-אירופיים). ריבוי הגרסאות של טיפוס סיפורי – לשיטת האסכולה ההשוואתית – אינו עדות לארכיטיפיות פסיכולוגית ואף לא סמיוטית, לשיטתו של אקו, אלא לתפוצתם ולפיזורם בתוואי היסטורי-גאוגרפי שעל המחקר לשחזר. ואולם, מנקודת מבט סמיוטית אפשר לזהות בטיפוסים הסיפוריים סמנים תרבותיים שהם 'ארכיטיפים אינטר-טקסטואליים', המעלים אצל הנמענים מערכת אסוציאטיבית-קונוטטיבית עשירה ומידית.³² את מה שמייחס אקו לנמען אפשר, בהשלמה, גם לייחס למחבר: 'הארכיטיפ האינטר-טקסטואלי' הוא אכן בניין זמני ומידית בעבור היוצר לא פחות מאשר בעבור קהליו.

בכך יש אולי פתח להסבר ראשוני לממצא מפתיע בקובץ הסיפורים על ר' עקיבא באסע": מהמבחר שהיה מצוי, לפחות בכוח, מול עיניהם של המספרים השונים, דווקא סיפור זניח לכאורה על אודות התנהגותו המשונה של ר' עקיבא, או היותו עד להתנהגות משונה, חוזר על עצמו שלוש פעמים, מפי מספרים ממרחבים שונים – עיראק, יוון ומצרים. לפני שנפנה לדון בגרסאות השונות, וביחסן הן למקורות מוקדמים הן לכלל הסיפורים על ר' עקיבא באסע", חשוב לציין כי הסיפור מזהה עם הטיפוס הסיפורי AT 759. זהו אחד הטיפוסים הרווחים ביותר באסע"י (כמאה ושלושים), וכותרתו God's Justice Vindicated. מלאך מוביל נזיר מתבודד ועושה כמה וכמה מעשים המנוגדים לכאורה לעקרון הצדק (גומל בגניבת ספל להכנסת אורחים; מעניק ספל למי שלא נהג

הפופולרי שכתבה לאחרונה יוכי ברנדס: י' ברנדס, הפרדס של עקיבא, אור יהודה תשע"ב. ראו גם: ד' אידר, 'מאיר להמן – אורתודוקסיה יהודית במבחן: הרומן "רבי עקיבא" על רקע התגבשותם של הדור השני והשלישי בנאו-אורתודוקסיה היהודית בגרמניה במחצית השנייה של המאה ה-19', מכאן, י' (תשע"א), עמ' 19–50 (וראו שם גם הפניות למחקר קודם, וליצירות אחרות על דמותו של ר' עקיבא). על גלגולו של סיפור מותו של ר' עקיבא, בכלל זה גם בספרות הקנונית החדשה, ראו: ח' (ולק) לורברבוים, 'מותו של ר' עקיבא כגיבור עממי במסורת היהודית: בחינות ספרותיות עממיות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב (ושם גם ראו על ר' עקיבא כגיבור עממי רבגוני ורב פעלים, כבר במסורות חז"ל).

והשוו גם לדגם שהעמידה גלית חזן-רוקם, הרואה בטיפוס הסיפורי ובמוטיב יסודות סמיוטיים בין-טקסטואליים (הנ"ל, 'הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי', ביקורת ופרשנות, 30 [תשנ"ד], עמ' 25–40).

בהכנסת אורחים; משליך את המשרת של המארח הנדיב מהגשר או הורג את בנו של המארח). בסופו של דבר, המלאך מראה למתבודד מדוע כל אחד מן המעשים הללו היה מוצדק. תת-טיפוסים של אותו טיפוס הם למשל תבנית עלילתית שבה אנשים נמנעים מלקחת סקרמנט מכומר מסוים הנחשב לחוטא, אך מתברר כי הכומר פועל למעשה ברצון האל (AT759 A). לא רק עצם זיהויו של הסיפור עם טיפוס סיפורי מוכר, אלא שכיחותו של הטיפוס בקורפוס של אסע"י (שלא בזיקה לר' עקיבא) מצביעים אפוא בברור על מעמדה הסמינטי המרכזי, 'הארכיטיפי', של התבנית הסיפורית הזאת במסורת העממית היהודית. לבחינתם של הסברים אפשריים לכך יוקדש חלקו האחרון של המאמר. לעת עתה אציין רק שעניינו של הטיפוס הסיפורי בהוכחת הצדק האלוהי, לנוכח מראית העין העומדת בסתירה לצידוק הדין. מעשיו התמוהים של גיבור הטיפוס הסיפורי הזה מתבררים בדיעבד כמונעים על פי תכנית אלוהית צודקת: ר' עקיבא מגיב באופן משונה למציאות שלכאורה אמורה להסב נזק לו או לעמו. בדיעבד מתברר כי לתגובתו התמוהה יש תימוכין.

ג. ר' עקיבא כתעלולן

כבר במקורות חז"ל מצויים שני סיפורים על אודות ר' עקיבא הקרובים לתבנית הסיפורית AT759. האחד הוא סיפור שבו ארבעה חכמים, רבן גמליאל, ר' יהושע, ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ניצבים פעם אחת מול 'קול המונה של רומי', ובפעם אחרת עולים לירושלים ורואים שועל יוצא מקודש הקודשים.³³ בשתי הפעמים שלושת החכמים בוכים נוכח הביטוי המועצם של המציאות ההיסטורית הקודרת, שהרי העיר רומא, עירם של המנצחים, תוססת וצוהלת, ואילו בית המקדש חרב, והמקום הקדוש ביותר ליהודים מחולל. תגובתם היא אפוא התגובה הנורמטיבית, המתבקשת. בשני המקרים ר' עקיבא צוחק ותגובתו ממילא מתמיהה את חבריו. ר' עקיבא מסביר, מתוך מדרש פסוקים, מדוע מובטח לו כי הגלגל ההיסטורי יסתובב שוב, ולעתיד לבוא המקדש ייבנה ורומי תיחרב. כפי שנראה, הסיפור הזה הוא דוגמה נוספת לאקוטיפיקציה, לסיגול של נרטיב לתנאים תרבותיים ספציפיים.³⁴ כאן למשל

33 איכה רבה פרשה ה', מהד' ש' בובר, עמ' 159–160.

34 על היבטים שונים בתהליכי אקוטיפיקציה ראו: ל' הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 139–156; ג' חזן-רוקם, 'חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי', שם, עמ' 129–137. על מקומו של הפסוק המקראי בסיגול סיפורים למסורת יהודית ראו: D. Noy, 'The Jewish Version of the "Animal Languages" Folktale (AT 670) – A Typological – Structural Study', *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), pp. 171–208.

מוסברת התנהגותו המשוונה לכאורה של ר' עקיבא בידיעה נסתרת הנגזרת מיכולתיו הפרשניות-מדרשיות, כיאה לתלמיד חכם.³⁵

הסיפור השני מטיפוס AT759, שגיבורו הוא ר' עקיבא והמשמש באופן ברור מקור עבור שני סיפורים באסע"י, הוא סיפור המופיע בתלמוד הבבלי, ברכות ס ע"ב-סא ע"א (להלן בתרגום):

אמר רב הונא בשם רב, משמו של ר' מאיר, וכן שנויה ברייתא בשם ר' עקיבא: לעולם יהיה אדם רגיל לומר: כל מה שעושה הרחמן לטוב הוא עושה. כמו שר' עקיבא, שהיה מהלך בדרך, הגיע לאותה עיר, ביקש לשהות שם בלילה ולא ניאיתו לארח אותו.³⁶ אמר: כל שעושה הרחמן – לטוב. הלך ולן בשדה. והיו איתו תרנגול, וחמור, ונר. באה רוח וכיבתה את הנר, בא חתול ואכל את התרנגול, בא אריה ואכל את החמור. אמר: כל שעושה הרחמן – לטוב. בו בלילה באו שודדים, שבו את העיר. אמר: לא אמרתי לכם 'כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה'!?

וכך מסופר באסע"י 8726:³⁷

ר' עקיבא היה נשיא. כמו בכל ביקור של נשיא, מובן שאנשי העיר, זקניה ונכבדיה יוצאים לקראתו בהגיעו. בכל הפעמים הוא על חמורו, ועמו שני אנשים ואֵתם נרות להאיר בהם בלילה בזמן תפילה וקריאת תיקון חצות. וגם תרנגול לקביעת הזמן ולהעיר אותם.

פעם נסע כרגיל דרך המדבר כדי להגיע למקום חפצו ואתו המלווים, התרנגול, הנרות, וחמורו. הם הגיעו לכניסה לעיר אבל אף אחד לא יצא לקראתו. שאלוהו המלווים: מה הסיבה? והוא ענה: הכל מהשם. כל מה שיעשה הוא טוב. הגיעו לשער העיר בלילה ואף אחד לא יצא לקראתם. נכנסו מהשער, דפקו על דלת הבית הראשון ואין עונה. שאלוהו המלווים: מה הסיבה ששום אדם לא יצא לקראתנו וגם בעל הבית לא רוצה לארח אותנו? לאן יפנו? הם חזרו כמעט כמה מטרים אחורנית למדבר, לבם זועף על אנשי העיר, מחוץ לרבי עקיבה. מצאו צל של בית הרוס וישבו לנוח מעיפות הדרך. הדליקו נרות, באה הרוח וכבתה את האור. אחר כך הגיע שועל ואכל את התרנגול. הגיע אריה וטרף את החמור. לא נשאר להם כלום, וישבו עצובים.

35 על הסיפור ראו: ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ט, עמ' 23–24.

36 לפי כתבי היד. בנוסח הדפוס כתוב: רצה להתארח – לא נתנו לו.

37 גרסה מקוצרת (מיוון) מוצגת באסע"י 2530.

ראו מרחוק איך הגיעו חיילים לעיר ושרפו כל העיר. לא השאירו לא ירק [...], לא אבוס ולא בהמה. התעוררו בבוקר ולא מצאו שנשאר שום אדם חי בעיר. אמר רבי עקיבה לתלמידיו: עכשיו ראי אתם הנסים של הקדוש ברוך הוא. באם ארחו אותנו היינו עכשיו אתם עם המתים – באם לא יטרף האריה את החמור, החמור היה נוער והיו מרגישים בנו ובאים להרגנו; באם הנר היתה דלוקה [!] היו מרגישים שיש כאן אנשים ובאו להרגנו; באם לא מת התרנגול והיה קורא, היו מרגישים שיש כאן תושבים והיו באים להרגנו. כל הנסים האלה עשה השם כדי שנשאר בחיים. עכשיו קחו מוסר ממעשיו של הקדוש ברוך הוא (רשם: מוכתר עזרא, מפני: דנוס יחזקאל, בית אבות [עיוורים], פרדס חנה).

שני הסיפורים קרובים מאוד זה לזה, והאחרון ממלא בברור אחר פערים שונים שבסיפור המוקדם: ר' עקיבא הוא נשיא, ולכן היעדר קבלת האורחים אינו חוסר נימוס בעלמא אלא אף דרמטי וחמור כפליים; הוא מזכיר במפורש שר' עקיבא היה מלווה באנשים-תלמידים, שכן בסיפור התלמודי לא ברור למי ומתי הוא פונה בדברים; הסיפור מדגיש מה טעם נסע ר' עקיבא כשהוא מלווה בתרנגול ובנר – לצרכי לימוד ותפילה; הוא מספר שהיה זה שועל, ולא חתול, שטרף את התרנגול, מה שמסתבר יותר מבחינה זואולוגית. והוא אף אינו מותיר פתח להחמצת המסר ההידקטי הטמון בסיפור. ההקשר הרחב יותר בבבלי מעמיד את הסיפור, ואת המוטו המקדים אותו ('לעולם יהיה אדם רגיל לומר "כל דעביד רחמנא – לטב עביד"') כפיתוח דיגרסיבי של הדיון בציווי המשנאי 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה', ציווי המצביע על ההכרח בקבלת הדין אך לאו דווקא בצידוקו באופן שעושה זאת הסיפור. בבבלי ר' עקיבא נשמע כמעט כמו חונכו האופטימי עד כדי אבסורד של קאנדיד, וכמובן מזכיר גם את נחום איש גמזו, שנהג לומר 'גם זו לטובה'.³⁸

הטיפוס הסיפורי, שבו הגיבור עושה מעשים תמוהים הנוגדים את ההיגיון המוסרי הגלוי, מוכר מחיבור 'פה מן הישועה' לרבי נסים מקירואן, מן מהמאה האחת עשרה. שם זהו אליהו הנביא הפועל באופן שערורייתי לכאורה בפני מלווהו, רבי יהושע בן-לוי, שאליו מתיר לו ללוות אותו בדרכו בתנאי שלא ישיג על מעשיו. חיים שוורצבוים, שעסק בהרחבה בטיפוס הסיפורי הזה, הצביע על מקורותיה האפשריים של הגרסה הימית-ביניימית המובאת בחיבור 'פה מן הישועה' כמצויים בקוראן (שם הגיבורים הם משה ואליהו), או במסורות מוסלמיות אחרות.³⁹ בד בבד הצביע שוורצבוים, ובצדק,

38 אסע"י 8931 (בבלי, תענית כא ע"א; סנהדרין קח ע"ב).

39 ח' שוארצבוים, 'אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי', הנ"ל, ממקור ישראל וישמעאל, תל אביב תשל"ה, עמ' 167–182.

גם על קיומו של הדגם עוד במקורות יהודיים מוקדמים יותר. הוא עסק בין השאר אף באנקדוטה על ר' עקיבא מן התלמוד הבבלי. שוורצבוים ואחרים הדגישו את רעיון צידוק הדין העומד בבסיס התבנית הסיפורית, שהרי העלילה מציגה בקיצוניות מראית עין הסותרת את קיומה של השגחה צודקת, ומסתיימת בהצגה של עלילה חלופית, נסתרת מעיני הנמען (הפנימי והחיצוני), המיישבת את הסתירה המדומה בין מציאות נגלית ולא צודקת למציאות האמתית, שבה יש סיבה ומסובב ברורים.⁴⁰ אם נשוב לסיפורו של ר' עקיבא, שניצל משבי אכזר בידי השודדים שעטו על העיר, אותה עיר שסירבה להעניק לו הכנסת אורחים ראויה, הרי שהסיפור אכן מעמיד את גיבורו כמי שמבין את רציונל ההנהגה הנסתרת. בסופו של חשבון, יש לברך על הטובה ועל הרעה, משום שהכול לטובה.

ואולם, בבידודה של המסקנה הסופית כביכול של הסיפור (הכול לטובה) ממרכיבי הנרטיב המקדים אותה, יש משום החמצה של הפואטיקה של הסיפור כולו, ועמה גם החמצה של הדינמיקה הפואטית-תרבותית העשירה המומחזת בטיפוס הסיפורי הזה. דמותו של ר' עקיבא באנקדוטה שהובאה לעיל רחוקה אמנם מרחק רב מדמותם של 'שוטים קדושים' דוגמת אלה המוכרים מהמסורת הנוצרית לדורותיה, החל מנזירים אקסצנטריים במדבריות וכלה ב'אידיוט' של דוסטויבסקי. אך הוא בכל זאת חולק עמם כמה תכונות משותפות: הם מתנהגים באופן תמוה, ולמראית עין התנהגותם סותרת את הקונבנציות המקובלות – האתיות, הדתיות, ה'הגיוניות'. אמנם ר' עקיבא אינו רץ עירום ברחובות העיר, כסימיון הקפריסאי למשל, ואף אינו מקיף עצמו בהנאות הבשר, כפי שלכאורה עושה אותו נזיר מן המאה השביעית, אך הן סימיון (כדוגמה) הן ר' עקיבא מפגינים התנהגות מפתיעה העומדת בסתירה להגיון (ובמקרה של סימיון לתביעות הדתיות) של הסביבה.⁴¹ יתירה מזאת, יש ממד קומי משונה בהתנהגותם התמוהה. שניהם קרובים לגיבור התעלולן.

הגיבור התעלולן (trickster) ותעלולנות (trickery) בכלל, המוכרים זה מכבר בחקר הפולקלור, זכו לעדנה מחקרית – בחקר הספרות והתרבות בכלל, ובחקר ספרות חז"ל בפרט.⁴² הסיבה לכך נעוצה בעניין הגובר ביסודות 'חתרניים', 'אנטי-הגמוניים' של

40 כך גם דב נוי: 'The Jewish Theodicy Legend', V. D. Sarna (ed.), *Fields of Offering: Studies in Honor of Raphael Patai*, Cranbury NJ, London and Mississauga, Ontario 1983, pp. 65-85

41 על דמותו של סימיון ראו: D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley, Los Angeles and London 1996

42 ראו: ח' וייס, 'ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה': קריאה במסכת החלומות' שבתלמוד הבבלי, באר שבע תשע"א 2011, עמ' 106-107. וייס עומד בצדק על כך שהכינוי 'תעלולן' ('תחבולן' בלשוננו) ניתן לקשת רחבה מאוד של דמויות. להלן אמקם את הדמות בשיח 'תעלולני'.

גילויים תרבותיים, ובאופנים שבהם כוח – מוסדי, פוליטי, ורעיוני – פועל להבניית סמכות וכינון זהות קבוצתית. בתוך כך, התעלולנות, והגיבור התעלולן, נתפסים כמי שבאופן עקיף, לא חזיתי, מאתגרים מערכות שליטות מתוך עמדה 'שולית'. דניאל בויארין עסק בהרחבה ביסוד התעלולני בסיפורי חכמים בתלמוד הבבלי.⁴³ התעלולנות שבויראין מדבר עליה מכוונת, לשיטתו, כנגד הכוח המיוחס לממסד שלטוני זר. לעומתו, חיים וייס אפיין את דמותו של בר-הדיא, פותר החלומות בתלמוד הבבלי, כדמות תעלולנית, החותרת תחת שיח החלימה (המעורער לכשעצמו), המקיף את סיפורו. דמותו נוגעת אפוא בהקצאת כוח פנים-תרבותי, כפי שאבקש לטעון בהמשך הדברים בנוגע לדמויות בשיח התעלולני באסע"י.⁴⁴ כאן, כמו בדיון על אודות כל תופעה תרבותית הסותרת את הסדר הנורמטיבי הרגיל, כגון הקרנבל או ההומור, גם בדיון על התעלולן עולה השאלה האם הוא חלק ממנגנון סמכותי העושה בו שימוש כדי 'לשחרר קיטור', כערוץ ביטוי מנותב ומעוקר מכוח המהפכני, או שהוא אכן מבטא שיח אנטי-הגמוני, שאינו כבול לשליטתו החובקת כול של הממסד ההגמוני. מבלי שנכריע בסוגיה הזאת, נדמה כי אין חולק על כך שדמותו של התעלולן מאפשרת לכל הפחות 'משחק' עם אפשרויות לא-קנוניות, והיא מעניקה מרחב התבוננות שדרכו, ובזיקה אליו, נבחן גם המרחב הנורמטיבי. התעלולן, טוענת ברברה בבוקוק, מסמן את הפרדוקס שבין בריאה להרס, יחיד וחברה, מרכז ושוליים.⁴⁵ הוא סימן המגלם אמביוולנטיות של חוסר הכרעה, של סתירות תרבותיות – ממש כפי שסימון הוא קדוש יותר דווקא בגלל התנהגותו הלא-נורמטיבית, ור' עקיבא הוא בעל ידיעה נעלה למרות ובשל תגובותיו המתמיהות. התעלולן, ואת זאת אבקש להדגיש כאן, מוגדר באופן מגוון מכרח זיקתו לשיח תעלולני, שיח שעניינו היפוך סדרים, קטגוריות, נורמות והיררכיות. הוא עשוי להתגלם בסוגות מובהקות, כגון חידות ובדיחות; יש בו ממילא יסוד משחקי, ולא פעם – אך לא בהכרח – יסוד קומי.

43 וראו למשל: ד' בויארין, 'תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים – "תסריטים נסתרים" ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה', תיאוריה וביקורת, 10 (קיץ 1997), עמ' 145–162; Idem, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford CA 1999, pp. 67–92. אחת הדוגמאות שבויראין דן בה היא כניסתו של ר' מאיר לבית זונות (בבלי, ע"ז יח ע"א–ע"ב), סיפור הנרמז אולי גם באסע"י 5893 אך מוסב על פועלו של ר' מאיר בעבר הקרוב. 44 וייס, 'מה שפתר לי זה לא פתר לי זה' (לעיל הערה 42), עמ' 92–172 (ובייחוד עמ' 171–172). בקטע גניזה מופיע שמו כבר חיד[יא] [שם עמ' 104]. כינוי זה מסמך אותו לשיח החידה השייך אף הוא לשיח תעלולני, וראו להלן.

45 B. Babcock, "A Tolerated Margin of Mes": The Trickster and his Tales Reconsidered', *Journal of Folklore Institute*, 11:3 (March 1975), pp. 147–186

ד. ר' עקיבא ואשמדאי: תעלולנות, משחקיות, והפיכת סדרים מתוך עמדת הביניים הפרדוקסלית שלו, התעלולן משמש אפוא לבחינה, לרפקלסיה, של ההסדרות התרבותיות השגורות. דברים ברוח זו כתב גם דרק קרוגר על 'השוטה הקדוש' סימיון (מתוך קרבתו אל הדגם הציניקני של דיוגנס) כי הוא 'מאתגר מערכות אנושיות של מיונים, חושף דרך התנהגותו השערורייתית את העובדה שההבחנות שעושים בני אדם בין מנומס ללא־מנומס, בין ציבורי לפרטי, בין הולם ללא־הולם, בין טהור לטמא, אינן אלא קונבנציות אנושיות'.⁴⁶ ר' עקיבא, גם כשהוא מופיע כמעין תעלולן, אינו דמות שולית, הגם שהתנהגותו 'שולית'. לא זו אף זו, גם ההתנהגות עצמה, העלולה להיות מותיגת בתחילה כהתנהגות 'שולית' מתבררת כראויה ואף 'מרכזית' מבחינה רעיונית. אבל עצם המשחקיות שבין המרכזי לשולי, בין הנאות לבלתי נאות, גם אם הניגוד ביניהם מתברר כניגוד מדומה, ממחזי מרחב רפלקטיבי, ביקורתי, שלא ניתן בהכרח לרדוקציה הרמוניסטית – מרחב המשיך אותו לשיח התעלולני. היסוד המשחקי, ועמו גם הרפלקטיבי, של דמותו התעלולנית של ר' עקיבא, מתחדד לנוכח דמות אחרת, הפועלת אף היא בתבנית המוכרת של הטיפוס הסיפורי AT759, הן אצל חז"ל הן באסע"י – אשמדאי.

סיפור ידוע בתלמוד הבבלי (בבלי, גיטין סח ע"א – סח ע"ב) מספר על המפגש שבין שלמה לאשמדאי. המלך מזמינו כדי להשיג באמצעותו את היצור המכונה 'שמיר', לבניית המקדש.⁴⁷ בפתח הסיפור מספרים השדים לשלמה כי אשמדאי כרה בור באחד ההרים, שם הוא נוהג לשתות ומיד לאחר מכן הוא רגיל לכסות את הבור בחותמו. וכך ממשיך הסיפור (להלן בתרגום):

שלחו [שלמה] לבניהו בן יהוידע. נתן לו שולשלת שחקוק עליה שם הפורש, וטבעת שחקוק עליה שם המפורש, וגזיות צמר ונאדות יין. הלך [בניהו] וכרה בור מלמטה, ומשך את המים וסתם אותו בגזיות צמר. וכרה בור מלמעלה ושפך את היין [לבור של אשמדאי] וסתם אותם. הלך ישב באילן. כאשר בא [אשמדאי] בדק את חותמו, פתח אותו [את הבור] ומצאו שהוא יין. אמר: כתיב, 'לץ היין הומה שכר וכול שוגה בו לא יחכם' (משלי, כ, 1), וכתוב 'זנות ויין ותירוש יקח

46 קריגר, סימיון השוטה (לעיל הערה 41), עמ' 128.

47 על מקבילתו של הסיפור ראו: ר' קושלבסקי, 'שלמה ואשמדאי', י' אלשטיין, א' ליפסקר, ר' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, סיפור עוקב סיפור, ב, רמת גן תשס"ט, עמ' 85–111. גרסת התלמוד הבבלי מוסיפה את הנרטיב הפותח המצוטט לעיל, החסר בגרסת הירושלמי. אפשר שהבבלי מעצים את הממד הקרנבלי, מניפאי, של הסיפור (וראו על המניפאה בבבלי, להלן הערה 55).

לב' (הו' ד, 11), לא שתה. כאשר צמא, לא יכול היה עוד להתאפק, ושתה. השתכר וישן. ירד ובא [בניהו] זרק עליו את השלשלת, וסגרה. כשהתעורר ניסה להתנתק ממנה. אמר לו [בניהו]: שם אדונך עליך! שם אדונך עליך! כאשר לקח אותו (בניהו) ובא, הגיע לדקל, התחכך בו, הפילו. הגיע לבית, הפילו. הגיע לצריף של אלמנה אחת, יצאה התחננה לו, כפף את קומתו ממנה, נשברה בו עצם, אמר, זהו שכתוב: 'ולשון רכה תשבר גרם' (מש' כה, 15). ראה עיוור שהיה תועה בדרך, העלהו על הדרך. ראה שיכור תועה בדרך, העלהו על הדרך. ראה שמחה [של חתונה] שהיו שמחים בה, בכה. שמע איש אחד שאמר לסנדלר: עשה לי סנדלים לשבע שנים, צחק. ראה קוסם אחד שהיה יושב ועושה קסמים, צחק [...] אמר לו בניהו: מדוע כשראית את אותו עיוור שהיה תועה בדרך, העלית אותו על הדרך? אמר לו: מכריזים עליו ברקיע שצדיק גמור הוא, ומי שיעשה לו נחת יזכה לעולם הבא. ומדוע כשראית את השיכור שהיה תועה בדרך, העלית אותו על הדרך? אמר לו: מכריזים עליו ברקיע שרשע גמור הוא, ועשיתי לו נחת כדי שיאכל את עולמו [את שכרו בעולם הזה]. מדוע כשראית את השמחה ההיא בכית? אמר לו: שצריך אותו האיש למות בתוך שלושים יום, וצטטרך [האיש] לחכות לשלוש עשרה שנה עד שיגיע היבם לגיל בגרות. מדוע כששמעת את האיש שהוא שאמר לסנדלר: עשה לי סנדלים לשבע שנים, צחקת? אמר לו: ההוא שבעה ימים אין לו, סנדלים לשבע שנים הוא צריך? מדוע כשראית את הקוסם ההוא שעושה קסמים צחקת? אמר לו: שהיה יושב על אוצר המלך, שיקסום [וידע] מה שיש מתחתיו.

לסיפור מעשיו התמוהים של אשמדאי נמצאו שתי גרסאות באסע"י, אחת מהן פיתוח נרחב של הגרטיב כולו מן התלמוד. וכך מסופר על מעשיו של אשמדאי (3323, רשם: יעקב אביצוק; סיפר: ששון יוסף; עדה: כורדיסטן העיראקית):⁴⁸

ביום ששי בא אשמדאי לשתות מים, אך הוא הריח את ריח היין והעראק, ולא רצה לשתות. תחילה חזר לו, אבל מכיוון שהיה צמא מאוד, חזר לבור והריק אותו. מובן, שנפל שיכור ארצה. אז בא בנאי בן יהודאי, שם את הסימן 'שדי' על ראש אשמדאי, ושרשרות על ידיו ורגליו. כשהתעורר אשמדאי משיכרונו, רצה לזוז ממקומו, אבל ידיו ורגליו היו באזיקים. הוא אמר לבנאי בן יהודאי: אם אני מזיז אצבע אחת משלי, אני עושה אותך כמו זבובים.

48 לגרסה נוספת, אם כי מקוטעת, ראו: אסע"י 9036 (מרוקו).

ענה לו בנאי בן יהודאי: אין אני מפחד ממך. קום ונלך לשלמה המלך. הוא זקוק לך.

הסכים אשמדאי: טוב.

לקח בנאי בן יהודאי את השרשרת בידו. הוא הולך בראש ואשמדאי אחריו. בדרך אמר אשמדאי: בן יהודאי, אני לא חמור, שתסחב אותי כך. הרשה לי לשים את השרשרת בצוואר שלי, ואלך עמך מבלי שתסחב אותי.

בנאי בן יהודאי הסכים.

הדרך הייתה ארוכה. והנה בא אדם אחד לקראתם. צועד על הכביש. מה עשה אשמדאי? לקח את האדם בידו האחת וזרק אותו רחוק, רחוק מאוד. האיש מת. כעס בנאי בן יהודאי: יא, מלך! למה עשית ככה לבן־אדם זה? ענה אשמדאי: אחר כך אגיד לך למה.

עוד הם הולכים קצת, והנה הם רואים איש אחד הולך לקראתם, ואתו חמור, ועל החמור שני שקים. האיש נוהג את חמורו בשדה זרוע. מה עשה אשמדאי? לקח את האיש בידו האחת, את החמור בידו השניה והעלה אותם על הכביש. התפלא בן יהודאי: יא מלך! מה אתה עושה? מי שהולך בדרך, אתה הורג אותו, ואת מי שאינו הולך בה אתה מעלה אותו עליה?

ענה לו אשמדאי: אסביר לך זאת, אבל לא עכשיו. רק אחר־כך.

ושוב פגשו בדרכם אשה זקנה אחת, ולה בית נמוך. כמו צריף, ממש על הדרך. הזקנה ראתה את אשמדאי מתקרב, והיא ידעה שזהו אשמדאי, כי היה גבוה יותר מן הצריף. אמרה הזקנה בלבה: אשמדאי מתקרב. הוא מלך, אף פעם לא יתכופף ולא ישתחוה. ואם יעבור כאן, יהרוס לי את כל הצריף, מה עשתה? כשהגיע אשמדאי סמוך לביתה, היא פנתה אליו בענווה: אדוני הנכבד, הרבה מאוד כסף עלה לי הבית שלי, אל נא תהרוס אותו. התכופף נא, בבקשה, ותעבר מבלי להרוס את רכושי.

הסכים אשמדאי: טוב. ואם כי היה גבוה פעמים מן הצריף, התכופף עד כדי כך, ששבר את אחת הצלעות שלו. הוא אמר בכאב: יא זקנה, מה עשית לי? ענתה: אומרים, כי 'לשון רכה תשבר גרם' (השוו 'מש' כה, 15) ולכן נשברה העצם שלך, כי דיברתי אתך יפה.

הלכו, הלכו, עד שהגיעו לעירו של שלמה המלך. בכניסה לעיר הם רואים בית אחד גדול, ובו חתונה. הכליזמרים מנגנים ושרים, והכל רוקדים ושמחים. מוציא אשמדאי מטפחת מן התיק שלו, מכסה בה את העיניים שלו ובוכה. שאל בנאי בן־יהודאי: יא, מלך! יש, ברוך השם, חתונה, יש שמחה, ולמה אתה בוכה?

ענה לו אשמדאי: אסביר לך בפעם אחרת, לא עכשיו. הלכו לשוק, למקום שמוכרים בו נעלים. היה שם אדם אחד שרצה לקנות נעלי עבודה. הוא בורר ובורר, מנסה כבר עשרים, שלושים זוגות, אך על כל זוג הוא אומר: זה לא טוב. הוא מודד את כולן. מסתכל בהן מכאן ומכאן, אבל אף זוג אינו מוצא חן בעיניו.

אמר לו החנווני: מה אתה רוצה? הראיתי לך את כל מה שיש בחנותי. כל הזוגות בסדר גמור.

אך הקונה אומר: אני רוצה זוג שאנעל אותו לפחות שבע שנים. פתאום התחיל אשמדאי לצחוק בקול רם. שאל אותו בן יהודאי: מדוע אתה צוחק כל כך?

ענה לו אשמדאי: עכשיו לא אגיד לך. בפעם אחרת.

[....]

התערב בנאי בן יהודאי בשיחה ושאל את אשמדאי: יא, מלך! מדוע זרקת את האדם שהלך?

השיב אשמדאי: איש זה היה רשע מרושע מאין כמוהו. הוא היה מציק לכולם ועושה צרות. חבל שאיש כזה ילך בדרך כמו כל איש הגון וטוב. או שילך רחוק מן הכביש, בשדה, או שימות.

המשיך בן יהודאי לשאול: טוב. אבל האיש שהלך עם חמורו בשדה, מדוע העלית אותו ואת חמורו על הכביש?

– כי הוא תעה בדרך ולא ידע לאן לפנות. התועה היה צדיק, ואני החזרתיו לדרך הנכונה. למה יסבול?

– ובחטונה, כאשר החתן והכלה עמדו תחת החופה, והכל ששים ושמים, מדוע פרצת בבכי?

ענה אשמדאי: על שניהם, החתן והכלה, נגזר למות הלילה, בליל החופה, ידעתי זאת ובכיתי, כי צעירים הם ורק עתה הם מתחילים לחיות.

– ולמה צחקת למראה האיש הקונה נעלים?

– איש זה רצה לקנות זוג נעלים שיחזיקו מעמד שבע שנים, והוא ימות בעוד שבעה ימים. אך הוא אינו יודע זאת. משום כך צחקתי.

הסיפור הזה, בדומה לסיפור על מעשיו התמוהים של ר' עקיבא באסע"י, משנה את הנרטיב התלמודי, ואף ממלא אחר פערים הכרויים בו. כך, למשל, בגרסת אסע"י לא נזכר שאשמדאי נשען על בתי והרס אותם – פעולה שאינה מנומקת בעלילה התלמודית ומותירה בה יסוד שרירותי; גרסת אסע"י מפתחת את הסצנה שבינו לבין האלמנה,

ומדגישה את היסוד הקומי באינטראקציה שביניהם; והיא משנה שינוי משמעותי את צמד התגובות של אשמדאי כלפי שני עוברי האורח ומחדדת את היסוד התמוה בהתנהגותו, שהרי בתלמוד לא ברור כלל מדוע הפעולה הראשונה של אשמדאי – סיוע לאדם תועה – מצריכה הסבר, מלכתחילה. בכל אלה, מעשיו התמוהים של אשמדאי מתבררים כנובעים מידיעה נסתרת, נעלה מזו של הסובבים אותו.

אך מלבד שינויים כאלה ואחרים, הגרסה התלמודית וזאת שבאסע"י מעמידות את התעלולנות של אשמדאי, הגיבור, בהקשר ברור של טריפת קלפים, בלבול מערכת והפיכת סדרים. אשמדאי מתואר בתחילת הנרטיב (התלמודי) שאת המשכו ציטטתי לעיל, כמי שלומד בישיבה של מעלה ומטה, כמי שחוצה עולמות תדיר. שכרותו, המשמשת ללכידתו, מספיגה את הסיפור כולו ביסוד משכר, משחקי, קרנבלי. יש בו שדים, השם המפורש, משחקי תפקידים ואבדן זהות – שלמה מחזר על הפתחים כעני, לאחר שסולק מכיסאו, ואשמדאי מתחזה למלך.⁴⁹ כל אלה ועוד הם חלק מעלילה שתכליתה קודש: מציאת אותו יצור – השמיר – שבעזרתו ניתן יהיה לבנות את בית המקדש, המרכז הקדוש. התעלולנות היא אפוא בשר מבשרה של מערכת תרבותית כוללת, המכילה סדרים והיפוכם, אמתות ושקרים, שכרות וקודש. וזאת יש להדגיש: אשמדאי, מלך השדים, אינו יצור המנוגד ניגוד קוטבי למלך שלמה, אלא הוא מעין 'דמות צל' שלו, שאף מצליח לשבת על כסאו לפרק זמן קצר.⁵⁰

כאמור, הטיפוס הסיפורי AT759 מכונה 'הצדק האלוהי מוכח'. וכאמור, מי שעסק בסיפורים הללו ביקש להדגיש את עיקרון צידוק הדין העומד ביסוד השקפתם, אך זאת מבלי שיובא בחשבון היסוד המשחקי הגלום בהם.⁵¹ דבריו של ר' עקיבא 'כל שעושה הרחמן – לטוב', וסוף הסיפור, אכן חושפים את עיקרון הצדק החבוי מעין רגילה, ויש שיאמרו דווקא לנוכח נסיבות המצביעות לכאורה על ההפך. ואולם, כפי שציין קארל גוסטב יונג במאמרו הקלסי על דמות התעלולן, דמות זאת מייצגת את חוויית

49 איני סבורה, כפי שטוענת קושלבסקי, כי מגמתו של הסיפור הכולל, שהנרטיב המצוטט לעיל פותח אותו, ניתנת לתיאור טליאולוגי חד-ממדי ולפיו מטרת הסיפור היא 'לתאר את חטא ההתנשאות של שלמה, את עונש הדחתו והגלייתו [...] ('שלמה ואשמדאי' [לעיל הערה 47], עמ' 88).

50 לסקירה על דמותו של אשמדאי ומקורותיו, ועל ביותו אצל חז"ל, לעומת מסורות מוקדמות על דמותו, ראו: D. Ben-Amos (commentary), D. Noy (consulting editor), *Folktales of the Jews*, 3: *Tales from Arab Lands*, Philadelphia, Pa. 2011, p. 594-598; ולמופעי השונים ביהדות בשלהי העת העתיקה ראו: י' הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע (לפי האינדקס).

51 ראו: נוי, אגדת התיאודיציה היהודית (לעיל הערה 40); שוארצבום, 'אליהו הנביא ור' יהושע בן לוי' (לעיל הערה 39).

המקורות.⁵² גם אם הנרטיב מסתיים אפוא בהתרה של חרדת (או תשוקת) המקורות, בהפגישו את הצדק הפואטי עם הצדק האלוהי, אין הוא מבטל את רושמה של האקראיות, ולכל הפחות הוא משאיר יסוד של בחינת אותם יסודות מערערים לכאורה שנפרשו קודם לכן.

הסיפור השלישי על ר' עקיבא, סיפור השייך לטיפוס הסיפורי AT759, מוביל אותנו לתופעה החוזרת על עצמה בקורפוס הסיפורים על אודות חכמים באסע"י, קרי העתקת מעשה הנזכר בספרות חז"ל – או בספרות המאוחרת לה – המוסב שם על דמות מסוימת, וייחוסו לדמות אחרת. כך נמצא שאותו סיפור על אליהו ורבי יהושע בן-לוי, המופיע בחיבור 'פה מן הישועה', מסופר באסע"י על אליהו ור' עקיבא. בסיפור 3691 מבקש עקיבא להתלוות לאלהו כדי ללמוד את דרכיו ומעשיו. על כך משיב לו אליהו כפי שהוא משיב לריב"ל במסורות הידועות: 'מסכים אני לקחתך, אך בתנאי אחד: אל תשאל למראה עיניך, גם אם הדברים יהיו תמוהים ומוזרים ביותר'. ואכן, חיש קל נוכח ר' עקיבא בשורה של מעשים תמוהים: אליהו מברך רשעים שיהיו מלכים; הוא הורג את פרתו של העני, שנהג בהכנסת אורחים נדיבה; הוא מברך עשיר שסירב להכניסם לביתו שהבית שהוא בונה יקום מיד על תלו. בדיעבד מתברר כי בברכת אליהו טמון עונש, ובמות הפרה יש משום כפרה על אשתו של אותו אדם, וכך ניצלה. עצם הופעת הטיפוס הסיפורי, כאמור, אינו מפתיע, שכן זהו 'ארכיטיפ אינטר-טקסטואלי זמין' במסורת הסיפורית היהודית. יתר על כן, ייחוס הסיפור המזוהה במקורות מוקדמים עם ריב"ל לר' עקיבא דווקא, לאור הסיפורים שנדונו כאן, עולה בקנה אחד עם מסורות סיפוריות, עוד מתקופת חז"ל, על דמותו כתעלולן וכמי שמבצע בעצמו את המעשים התמוהים. יתר על כן, מרכזיותו באסע"י, ועיצובו המצטבר כתעלולן, סופחים אליו סיפורי תעלולים שיוחסו במקורות מוקדמים לדמויות אחרות.

ה. רבי עקיבא ואשתו: מרומנסה הרואית לאנקדוטה קומית

היסוד התעלולני, על היפוך הסדרים וערבוב התחומים המאפיין אותו, כרוך לא פעם ביסודות הומוריסטיים. ואכן, בקורפוס הסיפורים על ר' עקיבא באסע"י בולט מספרם היחסי של סיפורים שיש בהם ממד קומי. כך, לעניין תחילתו של ר' עקיבא מובאת אמנם גרסה הקרובה לזו המסופרת באבות דרבי נתן,⁵³ אך בולטת בהיעדרה הגרסה

C. G. Jung (trans. R. F. C. Hull), *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, 52 Princeton NJ 2010, p. 142

53 אסע"י 7766; וראו גם גרסת תחילתו של הלל מן התלמוד המוסבת כאן על ר' עקיבא, אסע"י 6779. אפשר שההקבלה הנוסחאית החוזרת בספרות חז"ל, המקבילה בין משה, הלל הזקן, ריב"ז

הבבלית על היותו רועה של כלבא שבוע הנישא לבתו, ועל תפקידה הרומנטי של אשתו ככוח המניע את חניכתו. לעומת זאת, תפקידה של אשתו בהפיכתו לתלמיד חכם עומד במרכזו של סיפור אחר, שמקורו במדרש הגדול, שמ' ד, 13 (מהדורת מרגליות, עמ' סח):

אמרה לו אשתו: לך למוד תורה.
אמר לה: הלא ישחקו עלי שאני בן ארבעים שנה ואיני יודע כלום.
אמרה לו: בוא לעשות פלא.
אמר לה: ומה?
אמרה לו: הבא לי חמור שהוא ניזק בחליותיו.
הביא לה.
זרקו על נזקו עפר וזרעה עליו שחלים וצמח.
הוציאו לשוק יום ראשון – ושחקו עליו; יום שני – ושחקו עליו; יום שלישי – לא שחקו עליו.
כך אמרה לו: לך ולמוד תורה. היום ישחקו עליך למחר ישחקו, יום שלישי – יאמרו זה מנהגו כן.
מיד הלך הוא ובנו וישב לו אצל מלמד תינוקות.

אין ספק שזוהו סיפור יוצא דופן בין הגרסאות הקיימות לתחילתו של ר' עקיבא, שבו שוב הוא נדרש למעשים תמוהים. אמנם המהלך הטקטי שמציעה אשתו נוחל הצלחה, אך קשה להתעלם מהיסוד הקומי והקרנבלי שבאנקדוטה הזאת. למעשה, בעקיפין ממשילה האישה את בעלה לבהמה נכה ומגוחכת, המצמיחה על גבה מיני צמחים והגשלתה למרחב הציבורי – השוק – להיות ללעג ולקלס בעיני ההמון, כמעין 'פריק שואו' (freak show). וכל זאת, כדי להוכיח לבעלה כי בחלוף זמן לא רב, משנעלם החידוש, מאבד הקהל עניין ביצור הקרקסי (או בבעליו המוליכו לשוק). בהשאלה, על ר' עקיבא, התלמיד המבוגר, לדעת כי הלעג שממנו הוא חושש בבית המדרש יהיה קצר ימים. וכך גם מסופר בגרסת אסע"י (18946, רשם: יפרח חביב; סיפר: אשר בן הרוש; עדה: מרוקו):

ר' עקיבא לא ידע קרוא וכתוב עד גיל ארבעים.

ור' עקיבא (מתו בני מאה ועשרים שנה, וחייהם נחלקו למקטעים של ארבעים שנה) עומדת ברקע ייחוס סיפור הלל לר' עקיבא, שלשניהם תבנית ביוגרפית משותפת במקורות. וראו: ר' אלבוים, 'תבניות לשון וענין במעשי חכמים: לטיבן של העדויות על ר' עקיבא באבות דרבי נתן', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"א, עמ' 71–77.

אמרה לו אשתו: תתחיל ללמוד.
 ענה לה: יצחקו עלי!
 – טוב – אמרה.
 מה עשתה? לקחה שני ארגזים, מילאה אותם באדמה, שתלה בהם שתילי פרחים וגידלה אותם. כשפרחו הפרחים, שמה את שני הארגזים משני צדי החמור.
 – לך לשוק – אמרה רחל בת כלבא שבוע לר' עקיבא בעלה.
 – איך?
 – עם החמור.
 – ומה עם הארגזים והפרחים?
 – לך איתם!
 – יצחקו עלי.
 – לך! – נתנה לו פקודה.
 הלך לשוק. צחקו עליו. חזר הביתה נזוף.
 – לך עוד פעם! – נתנה לו פקודה.
 למחרת הלך עוד פעם. עכשיו צחקו עליו פחות. למחרת, ביום השלישי, אמרה לו: לך עוד פעם.
 הלך. עכשיו כבר לא צחקו עליו, כי התרגלו אליו. חזר לביתו. שאלה אותו אשתו: היום צחקו עליך?
 – לא.
 – אז ככה יהיה, כשתתחיל ללמוד עם הילדים בגיל שש. ביום הראשון, יצחקו עליך. ביום השני, פחות. וביום השלישי, יתרגלו אליך.
 שמע לה. הלך והתחיל ללמוד, וככה זה היה. למד ולמד, עד שנהיה לר' עקיבא המפורסם.

בגרסת אסע"י החמור אינו בעל מוס, ואין הוא מצמיח עשבים על גבו. עם זאת, התנהגותה התקיפה של האשה, המזוהה כרחל בתו של כלבא שבוע, מועצמת, והיא רודה ביד קשה בבעלה חסר האונים כבילד קטן. היפוך התפקידים המגדרי, שליחתו של עקיבא לשוק כשהוא מוליך חמור הנושא אדניות של פרחים, חוברים יחדיו לנרטיב קרנבלי וקומי. ראשית חניכתו המאוחרת של ר' עקיבא, המתוארת בנוסחים אחרים כמופת הרואי לחיקוי, מצטיירת כאן כאירוע משעשע, שר' עקיבא פועל בו כדמות סבילה ומעוררת רחמים (וצחוק). מעל ראשו של התלמיד המתחיל עקיבא מרחף מטונימית הדימוי המגוחך של חמור עטור פרחים.⁵⁴ זוהי אפוא גרסה מניפאית של

54 וראו דבריו של ר' עקיבא בפסחים מט ע"ב: 'אמר רבי עקיבא: כשהייתי עם הארץ אמרתי: מי יתן

תחילתו של החכם, המערבבת – כבסיפור אשמדאי – בין הגבוה לנמוך, בין הנשגב לבזוי.⁵⁵ יתר על כן, הגרסה הזאת שומרת על תבנית העלילה הבבלית שבה האישה – אותה רחל בתו של כלבא שבוע – היא זו המדרבנת את בעלה ללימודים אך מכניסה בה יסוד פרודי.⁵⁶ שלא כבסיפור הבבלי, שאינו אלא פנטזיה גברית הפותרת את המתח שבין מוסד המשפחה לבית המדרש, קשה לראות בדמותה של רחל בסיפור הזה דוגמה ומופת לאשת חכם, בהקבלה ממילא לבעייתיות הנגזרת מדגם תלמיד החכם המשתקף בסיפור.⁵⁷

סופו של הסיפור בר' עקיבא המפורסם, וכאן אנו שוב פוגשים בר' עקיבא כשהוא עושה מעשים תמוהים, אף שהפעם לא ביזמתו. תיעודה דווקא של גרסה זאת באסע"י, לנוכח היעדר הגרסה הנפוצה מן התלמוד הבבלי, או אפילו לנוכח היעדר הגרסה על מת המצווה שר' עקיבא גומל לו חסד ומביא אותו לקבורה (מסכת דרך ארץ פ"ז, ה"י) – גרסה השייכת לטיפוס סיפורי רוח באסע"י (AT 505–508, The Grateful Dead), היא משמעותית. היא רומזת על מגמה בעיצוב דמותו של ר' עקיבא באסע"י, ואולי אף על קווים המאפיינים את הקורפוס הרחב יותר של סיפורי חכמים בארכיון. ההצבעה על מגמה בעיצוב דמויות חז"ל באסע"י נסמכת גם על שני יסודות, דיאכרוניים וסינכרוניים: השוואה של קורפוס מעשה חכמים באסע"י עם שני קבצים עממיים מובהקים, שאף שימשו חלק ממספרי הסיפורים באסע"י – 'מעשה בוך' ו'עשה פלא' – מעלה כי הפרופיל הסיפורי שלהם שונה מאוד, ולא זו בלבד אלא שהקבצים אכן מכילים למשל, במקרה של ר' עקיבא, את סיפור תחילתו בנישואיו לבתו של כלבא שבוע (מן הבבלי). נראה אפוא שאפשר להניח במידה מסוימת של ודאות כי הסיפורים על ר' עקיבא באסע"י מעידים על סלקציה מתוך אינוונטר רחב יותר שעמד לרשות המספרים. מבחינה סינכרונית המגמה מתחדדת מתוך כך שהסיפורים על החכמים סופרו בידי מספרים שונים, מעדות שונות, ותועדו בידי מגוון רושמים.

לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו: רבי, אמור ככלב! אמר להן: זה – נושך ושובר עצם, וזה – נושך ואינו שובר עצם. אם המסורת הזאת מהדהדת בסיפור המובא לעיל על תחילתו של ר' עקיבא, יש בכך משום הסבר נוסף לפונקציה של החמור – המבוית – בסיפור הזה, להפיכתו של עם הארץ לתלמיד חכם. אני מודה לחיים וייס על ההפניה.

55 על המניפיאה בתלמוד ראו: D. Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago and London 2009.

56 אני מודה לגל סלע על ההבחנה הזאת.

57 על הסיפור בבבלי כפנטזיה גברית של אשת תלמיד חכם אידאלית, ראו: ד' בויארין, הבשר שברוח (לעיל הערה 11), עמ' 154–156.

ו. תעלולנות וחדות, הגלוי והנסתר

הסיפור המובא כאן מעמיד במרכזו את ר' עקיבא, שוב בתפקיד של מי שרואה את מה שנסתר מהסובבים אותו (10832; רשם: זלמן בהרב; מפ: נחמיה ורכבוד; עדה: רוסיה):

פעם אחת הלך רבי עקיבא בלוויית תלמידים שלו לבקר בקהילות. לאסוף תרומות בגלילות ישראל לצדקה ולצרכי המדיניות ולישיבה שלו בבני ברק. בהיותם בדרך נכנסו לאכסניה אחת על פרשת דרכים בין שתי ערים שעובדי אלילים גרים שם. רק נכנס ר' עקיבא על סף של הבית המרווח ששמש למלון אורחים וגם לעריכת סעודות לעוברים ולשבים הרגיש בבעל המלון שאינו אדם הגון. אך מכיוון שהוא ותלמידיו היו עייפים מעמל הדרך ורעבים נכנסו תחת קורת הגג של האכסניה.

אמר ר' עקיבא לתלמידיו: רואה אני בקלסתר פניו של בעל הבית כי הנו גם גנב וגם רמאי.

אמר אחד התלמידים: הבשר שאדם זה הגיש לנו נודף ממנו ריח של כלבים. אמר התלמיד השני: ואני סמוך ובטוח כי היין ששפך יהודי זה בכוסות הובא מבית קברות. כאילו שתו המתים ממנו.

אמר ר' עקיבא: ואני חושד בו שהנו ממזר ומשום כך איננו יכול לבוא בקהל ישראל.

הפונדקאי שהקשיב בסתר לדברי התנא הגדול ותלמידי החכמים המלווים אותו לקח את הדבר אל לבו. יצא לשוק לברר האם צודקים דבריהם של אורחיו המכובדים.

הלך אל בעל האטליז ושאל אותו: מדוע נודף מהבשר שמכרת לי אמש ריח של כלבים?

משום שהטלה הזו ששחטתי אותו התייתם מאמו הרחלה שנתפגרה לפני חצי שנה. ינק הטלה מחלב כלבי השמירה של העדר. מהכלבה שהניקה אותו – ענה לו בעל האטליז.

הגיע בעל הפונדק אל מוכר היין ושאל אותו: למה נודף מהיין שנתת לי אתמול [כך במקור]. עבור יין זה שלמתי במיטב כספי וריח של בית קברות נודף ממנו? ענה לו היינן: מהגפן שנטעתי על קבר אבי שהצמיח ענבים מלאי מיץ עשיתי את היין הזה. מכאן הריח של בית הקברות.

עלה בעל הפונדק אל ביתה של אמו ושאל אותה: מניין ידוע שממזר אני? מה שאנשי העיר אומרים. ודבר זה נפוץ בין הבריות.

השיבה לו אמו: לאחר מות אביך נשארתי אלמנה צעירה. ולא יכולתי לסבול את מצבי כאישה גלמודה בלי קרוב ובלי גואל. התאהבתי בעובד אלילים ואתה נולדת ממנו.
לאחר שנודעו לבעל האכסניה כל הפרטים המבישים שלו חזר להיות המלון, הפיל עצמו מעל הגג, ומת.
כך יאבדו כל הרשעים שאין יושר ואמונה בלבם.

זהו סיפור חייד – סיפור שבו חידות משמשות חלק מן העלילה והתפתחותה של זו תלויה בפתרונן. מקורו של הסיפור המסוים הזה במדרש איכה רבה א. כפי שעמדה על כך בהרחבה גלית חזן-רוקם, משמשים סיפורי החייד במדרש, שבתוכם משובץ אף הסיפור שלפנינו (ויש להודות, בגרסה משובחת יותר), לעיבוד משחקי של האבל על חורבן בית המקדש וכאתר הממחז, באמצעות סוגת החידה, את חויית הכאוס שבעקבותיו.⁵⁸ גיבורי הסיפור המדרשי אנונימיים ואילו כאן הם מזוהים כר' עקיבא ותלמידיו. זירת ההתרחשות מועתקת מאתונה למרחב מעורב כלשהו, שבו דרים ישראל וגויים בסמיכות. חשיפת הזהות של בעל הפונדק כצאצא של 'עובד אלילים' (הגם שהלכתית הוא לאו דווקא ממזר) מובילה למותו ולהצבת החיץ ההכרחי – כך לפי הסיפור – בין ישראל לגויים, או חמור מכך: בין ישראל למי שזהותם מעורבת, היברידית.

ר' עקיבא אינו מופיע כאן כתעלולין. הוא אף אינו מבצע מעשים נלעגים. ועם זאת, בנרטיב הזה נמצא כמה מהמאפיינים שמצאנו בסיפורים הקודמים על ר' עקיבא, ובראשם ההנחה בדבר הפער בין הנגלה לנסתר. כזכור, הכרותו כי 'כל מה שעושה הרחמן – לטוב' מוצאת לה תימוכין בתבנית עלילתית כפולה שבה העלילה הגלויה פועלת כנגד הגיבור – עיר שאינה מאפשרת לו ללון בה, ואבדן בעלי החיים שלו, למול עלילה נסתרת, ההופכת על פניה את העלילה הגלויה. אף כאן, בסיפור החייד, קיים ניגוד בין זהותו הגלויה של בעל האכסניה לבין זהותו האמתית, ואף כאן מי שמכיר את העלילה הנסתרת, או לפחות 'חושד' בה, הוא ר' עקיבא. בסיפור הינצללותו של ר' עקיבא מהשודדים, ידיעתו מוסבת על עלילה עתידית, ומקור ידיעתו בהנחה תאולוגית עקרונית (כל מה שעושה האל – לטובה). בסיפור החייד נובעת התרשמותו של ר' עקיבא ממראה פניו של בעל הפונדק, והיא מוסבת על מה שאירע לו בעבר. לר' עקיבא חוברים תלמידיו, שאף הם מצביעים על פער בין מציאות נגלית – בשר טלה, יין – לבין יסודות זרים החבויים בה.

58 חזן-רוקם, רקמת חיים (לעיל הערה 35), עמ' 50–77.

אך מלבד הידיעה הנסתרת שיש לר' עקיבא בשני הסיפורים, כדאי לשים לב למאפייני סוגת סיפור החייד, מאפיינים המסמיכים אותה לשיח התעלולני. חידות, ובאופן מועצם סיפור חייד, שבו החידות משמשות כחלק מהעלילה הסיפורית, מושתתות על עירוב של קטגוריות מקובלות ואף מנוגדות (למשל, אנושי מול דומם: עומד בפניה בשער בלונדיני = מטאטא). הן קרובות לבדיחה ולמנגנון ההומוריסטי בכלל, הפועלים אף הם על ידי התנגשות שבין יסודות מנוגדים לכאורה.⁵⁹ מבחינה זאת, חידות וסיפורי חייד שייכים לסוג שיח שאליו שייך גם התעלולן: שיח המערב קטגוריות ומעמיד זה מול זה דפוסים הגמוניים ואנטי-הגמוניים, קודש וחול. חידות, תעלולנים, והומור על סוגיו השונים, הם חלק מפרקטיקה תרבותית המשקיפה על המוסדי, ההגמוני והנשגב.⁶⁰

ז. יש גבול לכל תעלול: הומור וצידוק הדין

היסוד התעלולני בדמותו של ר' עקיבא בקובץ הסיפורים באסע"י מוכל בהקשר משחקי, הומוריסטי, והוא מותר בגבולות נתונים: הסיפורים, בשורה התחתונה, מוכיחים בסופו של חשבון שיש צדק אלוהי, והפער, או הפער לכאורה, בין הגלוי לנסתר, מתבטל. טענתי בתחילת הדיון שהתרכזות בהתרת הסיפורים מבלי להביא בחשבון את המשחקיות הגלומה בהם מחמיצה את הפרקטיקה התרבותית – התעלולנית – שמשקפת ומתבצעת בהם. ואולם, מה קורה כאשר המשחק אינו מסתיים בכי טוב, כאשר יש אמנם יסודות תעלולניים בנרטיב אך בסופו של חשבון הוא אינו מביא להשלמה בין הגלוי לנסתר וממילא אינו מצביע על עקרון צידוק הדין?

אחד הסיפורים שזכו לתשומת לב רבה במחקר, וביתר שאת בשנים האחרונות, הוא סיפור ביקורו של משה בבית המדרש של ר' עקיבא (בבלי, מנחות כט ע"ב).⁶¹ זהו אחד הסיפורים הרפלקסיביים ביותר בספרות חז"ל, ועניינו בשאלות של סמכות, של ידע, של 'אמת' ושל צידוק הדין. הסיפור מספר על משה – שהוא הגיבור כאן, ולא על ר'

59 D. Stein, *Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*, Philadelphia 2012, pp. 37-40 והספרות המצוינת שם; לעניין ההומור, ראו למשל: אנרי ברגסון, שהצביע על ההתנגשות בין המכני-אוטומטי לאנושי כיסוד המגרה את הצחוק. הנ"ל, הצחוק (בתרגום י' לוי), ירושלים תשכ"ב; על בדיחות: M. Douglas, 'Jokes', idem, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London and New York 1978, pp. 90-114

60 Babcock, A Tolerated Margin of Mess (לעיל הערה 45)

61 ראו: D. Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbi*, (לעיל הערה 55), עמ' 232-238; א' מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות באגדה התלמודית (בדפוס); Stein, *Textual Mirrors* (לעיל הערה 59), עמ' 86-88, ושם גם הפניות למחקרים קודמים.

עקיבא – העולה למרום ורואה את הקב"ה 'קושר כתרים' לאותיות התורה. לשאלתו משיב הקב"ה שיבוא יום ויהיה אדם שידרוש 'על כל קוץ וקוץ'. משה, המבקש לחוות באותו אדם, נשלח לבית המדרש של ר' עקיבא, ושם הוא יושב מאחור ואינו מבין דבר. ואולם משנשאל ר' עקיבא לטעם דבריו הוא עונה: 'הלכה למשה מסיני'. או"אז נחה דעתו של המבקר. הוא שב לקב"ה ואומר לו כי ראוי הוא, ר' עקיבא, ולא משה, שהתורה תימסר לידו, ועל כך עונה האל: 'שתוק, כך עלה במחשבה לפני'. משמבקש משה לדעת מה יעלה בגורלו של ר' עקיבא הוא רואה את סופו המר, 'ששוקלים את בשרו במקולין'. על התרסתו של משה 'זו תורה וזו שכרה?!' משיב הקב"ה: 'שתוק, כך עלה במחשבה לפני'. סופו של ר' עקיבא עומד בניגוד לתורת הגמול, לפחות לזו שמצפה לה משה. תשובתו של האל למשה היא הד אירוני לתשובתו של ר' עקיבא לתלמידיו 'הלכה למשה מסיני'. האירוניה טמונה בכך שתשובה המושגת על סמכות (סמכותו שלו), אך שאינה מנומקת מתוכה, מפיסה את דעתו של משה כשהוא ניצב חסר אונים מול תלמידי חכמים בבית המדרש, אך משהקב"ה משיב לו במטבע דומה, נדמה שלפחות בפעם הראשונה שהוא משיב כך, אין דעתו מתיישבת, שהרי הוא מבקש עוד לראות מה עלה בגורלו של החכם שלמענו התעכב מתן תורה. זוהי ללא ספק דוגמה ייחודית לתבנית הקרובה לתבנית הסיפורית AT 759, שבה גיבורים עושים מעשים תמוהים, אלא שהפעם – וזה ההבדל הקריטי – הרציונל העומד מאחוריהם אינו מתברר. משה, כמו ר' עקיבא באסע"י 3691, וכריב"ל בחיבור 'יפה מן הישועה', הוא בבחינת זה המשקיף על מעשים תמוהים של גיבור אחר (ר' עקיבא). אך שלא כבתבנית המוכרת, העלילה החיצונית השערורייתית אינה מכסה על עלילה נסתרת, 'אמתית', הפועלת על פי עקרון הצדק המקובל.⁶² ואפשר ש'התעלולן' הראשי כאן אינו אחד משלוהיו של הקב"ה אלא האל בכבודו ובעצמו.

כמו בסיפור תחילתו של ר' עקיבא, שבו כזכור הוא נשלח לשוק עם חמור נושא עשבים או פרחים, גם בסיפור הזה נמצא ר' עקיבא בסיכור השוק. ואולם ספק אם נוכל למצוא בסיפור המזכיר את סופו של ר' עקיבא יסודות הומוריסטיים כדוגמת אלה המצויים בסיפור חניכתו. ועם זאת, כפי שכבר עמד על כך המחקר בהרחבה, הסיפור ממנחות הוא סיפור שיש בו יסודות מניפאיים ניכרים: שאלת סמכות הידע הבית-מדרשי, המגולם בדמותו של ר' עקיבא, ניצבת בקדמת הסיפור ומעוממת עם מגוון סוגיות, בהן שאלת מקור הידע, ההתגלות והפרשנות המאוחרת. הסיפור כולו מעלה בתמצית את סוגיית הידע האנושי, ידע העומד בפני מציאות שאינה פועלת על פי

62 על הטיפוס הסיפורי הזה, בקורפוס מגוון שבו משה נוכח שמעשים תמוהים לכאורה מכסים על עלילה צודקת, ראו: ד' נוי, 'משה באגדות עם', מחנים, קטו (תשכ"ו), עמ' 80–99.

הגיון ברור.⁶³ זהו סיפור שבו כאמור שאלת צידוק הדין נותרת פתוחה באופן מפורש, ומעשיו התמוהים של הגיבור – האל – אינם מתפרשים בדיעבד. באסע"י יש שני סיפורים (18342; 16628) שעניינם סיפור המפגש בין משה לר' עקיבא, הגם שלב-לבו של הסיפור – תיאור הביקור בבית המדרש וכן הדיאלוג בין משה לאל – אינו מפורט. אסע"י 18342 אינו נדרש כלל לבעיית צידוק הדין במותו של ר' עקיבא, ועניינו מערכת היחסים שבין משה לקב"ה;⁶⁴ אסע"י 16628 מבקש למלא את הפער שבסיפור התלמודי בהצביעו על החטא החמור שביצע ר' עקיבא, החטא שבעטיו לא קיבל הוא את התורה ושילם בעונש הולם:

[...]

משה מתעקש ואומר לקב"ה: בכל זאת אני רוצה לראות את סוף הדורות, וגם את סופו של ר' עקיבא, מדוע לא יקבל את התורה.

אומר לו: תראה.

שר' עקיבא הולך לבקר יחד עם כמה חכמים את ר' אלעזר אחרי שלושים שנה של נידוי. ואז ר' עקיבא והתלמידים נכנסים לר' אלעזר, אבל מרוחקים בין חמש לשש אמות מר' אלעזר. ר' אלעזר שכב חולה, ופחדו, לכן הלכו לבקר אותו, פחדו שמא ימות. עשו לו ביקור כזה כי ידעו שהוא היה גדול בתורה.

אז כשנכנסו ר' אלעזר ואומר: מה קרה? למה באתם?

אז הוא אומר ר' עקיבא: באנו ללמוד תורה מפריך.

אז הוא אומר: למה בוששתם לבוא שלושים שנה?

אז הוא אומר: באנו, קבל את זה איך שאתה רוצה. כביכול.

ר' אלעזר מסתכל עליהם ואומר להם: ריבוננו של עולם, אני לא יודע מה יהיה העונש שלכם.

ר' עקיבא שומע את הדברים האלה, מזדעזע. אבל הוא לא יכול להגיד לו משהו, זה אדם חולה, אדם גדול בתורה, ור' עקיבא ידוע כי הוא היה איש צנוע ממש גדול. אז הוא אומר לו: רבי מה איתי? הרי זו קללה חמורה שקיללת!

אמר לו: אתה, אני אתפלא אם תהיה לך מיתה רגילה. לך תהיה המיתה המשונה

63 ראו לעיל, הערה 61.

64 זהו למעשה סיפור הדורש את הסיפור התלמודי, והקורא את הסיפור במנחות בויקה ל: במ' יב, 7 (בכל ביתי נאמן הוא); דב' ג, 23 (ואתחנן); שם, שם 25 ('אעברה נא'); שם' לג, 23. אמנם נזכרת התרסתו של משה 'זו תורה וזו שכרה' נוכח מיתתו של ר' עקיבא, אך אין היא מרכזית. תחת זאת, לדרישתו של האל 'שתוק' (בפעם השנייה), דרישה המעמידה את יסוד השרירותיות לכאורה בהנהגת האל, ניתן הסבר ברור. לשון אחר, אף כאן ממלא הסיפור אחר פער הנוגע בצידוק הדין, הגם שאינו עוסק במותו של ר' עקיבא.

ביותר בעולם.

ר' עקיבא מסתכל עליו: ריבונו של עולם – אומר לו – אתה יודע מה שאמרת. אומר לו: לך תהיה המיתה המשונה ביותר בעולם. טוב, גמרו את הביקור, ויצאו ממש מאוכזבים.

משה רבנו שואל מדוע ר' אלעזר אומר לר' עקיבא את הדבר הזה. הקב"ה אומר לו: אם תיעזר בסבלנות, אתה גם תדע וידעת את הדבר הזה. זאת אומרת: היית מחכה לקבל את התורה היית יודע כי כתוב על יד זה כשהם באו לבקר את ר' אלעזר הם לא באו להצטער וגם להתייחד אתו. הם באו אליו מרחוק, הסתכלו אליו מרחוק כי הוא היה כאילו עוד בנידוי, אסור היה להתקרב אליו. וזו היתה הטעות שלהם. זאת אומרת עבור עבירה שכזאת, קטנה שכזאת, הקב"ה מחמיר עם ר' עקיבא עד כדי כך שכשמשעה רואה את סופו של ר' עקיבא הוא רואה שסורקים את בשרו של ר' עקיבא במסרקות אש, ואת בשרו מוכרים בכל חנויות הבשר האטליים למיניהם, במחיר היקר ביותר כבשר משובת. ככה זה היה גם בהיסטוריה של ר' עקיבא. וזה רק על העונש שהוא לא התקרב, לא בא ונישק את ר' אלעזר לאחר שלושים שנה.

ואז משה הבין שהקב"ה עד כדי כך מחמיר עם צדיקים כחוט השערה ואפילו יותר, על עונש כזה קטן. וכך משה הבין שר' עקיבא נפלה עליו גזירה ולא קיבל את התורה.

הסיפור מנמק את סופו של ר' עקיבא כעונש על יחסו אל ר' אליעזר, שלמרות החרם יכול וצריך היה להתקרב אליו. מקור ההסבר בסיפור התלמודי (בבלי, סנהדרין סח ע"א), שבו מסופר על ר' עקיבא וחבריו המבקרים את ר' אליעזר הנוטה למות. לשאלתו של ר' אליעזר מדוע לא באו ללמוד תורה ממנו עד עתה הם משיבים כי 'לא היה לנו פנאי'. וממשיך התלמוד: 'אמר להן (ר' אליעזר למבקריהם): תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן. אמר לו ר' עקיבא: שלי מהו? אמר לו: שלך קשה משלהן'.⁶⁵ הסיפור באסע"י טועה טעות הלכתית כשהוא מאשים את ר' עקיבא בכך שלא חיבק ונישק את ר' אליעזר על ערש דווי (בעוד הסיפור התלמודי שם בפי ר' אליעזר גינוי על כך שלא ביקרו אותו במהלך שנות נידויו), אך הרציונל ברור: ר' עקיבא חטא חטא נורא ביחסי אנוש כלפי רבו, ועל כך נענש. ניתן היה להקפיד על הנידוי הפורמאלי ובתוך כך לבטא

65 ראו: D. Boyarin, *Border Line: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, pp. 178-181. סיפור אסע"י מרכיב יחדיו את סיפור ההחרמה ואת סיפור ביקור החכמים את אליעזר לפני מותו. הם נזכרים בתלמוד כשני סיפורים נפרדים, אף שברור שסיפור מותו בתלמוד מניח כבר את סיפור החרם.

אמפתיה אנושית וכבוד לר' אליעזר כמורה. הסיפור באסע"י יוצק את הנרטיב על ר' אליעזר לתוך הסיפור על משה ור' עקיבא, ובכך פותר את שאלת צידוק הדין שאינה מוכרעת בסיפור התלמודי במנחות. במקביל להתרה שמציע הסיפור באסע"י הוא, כאמור, 'מנקה' את הנרטיב התלמודי הזה על משה ור' עקיבא מהיסודות המניפאיים-קרנבליים, ביקורתיים, שפרנסו אותו.

עירוב הקטגוריות ואתגורן המניפאי בסיפור התלמודי ממנחות שונה באופיו מזה שעלה בסיפורים האחרים על ר' עקיבא ונעדר ממנו היסוד המשחקי, ההומוריסטי, הקיים אצלם. אך מלבד זאת, לא פרושה תחתיו רשת הביטחון שהייתה פרושה לרגלי הסיפורים האחרים, שבכולם, כך מתברר לכאורה, העלילה החיצונית המטעה מונעת על ידי מנגנון צודק, או לחלופין, הפער שבין העלילה החיצונית לפנימית מתבטל. ולכן, העיבוד שמעבד הסיפור הזה את המקור התלמודי מקרב אותו ל-AT 759, כאשר מעשיו של הגיבור (האל), קרי אי-נתינת התורה בידי ר' עקיבא ובייחוד סופו המר, מתבררים כדין צדק. מטוטלת המשחק הנעה בין הגלוי לנסתר, בין הלא-צודק לכאורה לצודק, בין התמוה לנורמטיבי, נעה איפה על ציר שגבולותיו חייבים להיות, כך על פי המצאי שנסקר עד כה, תחומים.

ח. גלוי ונסתר, תעלולנות והומור בסיפורי חכמים באסע"י

עיון בסיפורים על אודות דמויות אחרות מתקופת חז"ל באסע"י מלמד שהמאפיינים של ר' עקיבא בקורפוס הזה נוגעים במגמות כלליות של הקורפוס. כאמור, יש להבחין קודם כול בין דמויות הנתפסות – מכורח תפקודן בריטואלים בהווה, שיש לו ממילא גם ממד מקומי-גאוגרפי – כמי שמתערבות במציאות העכשווית, לבין דמויות שפועלן בזמן עבר. הקבוצה הראשונה כוללת בעיקרה סיפורים הקשורים ברשב"י ובר' מאיר (בעל הנס).⁶⁶ כאמור, מרבית הסיפורים הקשורים בהם מכוונים למעשי הצלה קולקטיביים ופרטיים. אין זה מפתיע אפוא כי האויקוטיפ הסיפורי AT *730, הצלת הפלא של קהילה יהודית, מופיע בחמישה סיפורים על רשב"י ובשבעה סיפורים על ר' מאיר,⁶⁷ ואינו מופיע בהקשר לדמויות האחרות, הפועלות בעבר הרחוק. הסיפורים על אודות רשב"י ועל אודות ר' מאיר קרובים כאמור לאגדות קודש הגיוגרפיות.

66 לכך יש להוסיף קובץ של כשישה סיפורים ערביים על ר' יהושע דסכנין, סיפורים המוסבים על הנסים שהוא עושה סמוך לקברו.

67 רשב"י: 3699 (לוב); 6782 (מרוקו); 13928 (ארביל); 14409 (ישראל, ישוב ישן אשכנזי); 25111. ר' מאיר: 586, 9155, 19898 (א"י, ספרדי); 12127 (מרוקו); 16758 (ישראל ספרדי); 9159 (ספרדי א"י); 16797 (א"י).

בקבוצת הסיפורים המצומצמת על רשב"י ועל ר' מאיר, שבה מסופר על דמותם 'ההיסטורית' (תוך כדי הישענות כזו או אחרת על מקורות חז"ליים), נמצא קוויים ברורים של תעלולנות בדמותם, כבדמותו של ר' עקיבא. כך, מבין הסיפורים על ר' מאיר כדמות הפועלת בתקופת חז"ל, מסופר הסיפור על אותה אישה שנמשכה לשמוע את דרשתו בליל שבת ועוררה עליה את זעם בעלה.⁶⁸ כדי למנוע את גירושי הזוג הורה ר' מאיר לאישה לירוק בעיניו שבע פעמים, כאקט סימבולי של השפלה שיפס את דעת הבעל הקנאי. החשוב לענייננו הוא שבעיני תלמידיו של ר' מאיר התנהגותו אכן תמוהה, והיא נדמית בעיניהם להשפלה מיותרת – נטולת הקשר – של חכם בפני אישה. ואולם, ר' מאיר ידע על המשבר הדומסטי הנסתר מעיני האחרים, ופעל במטרה להתיר אותו.⁶⁹ גם בסיפור שאינו נסוב על העבר הרחוק, אך יונק ממסורות על ר' מאיר התנאי, מסופר על התנהגותו התמוהה, משהוא פוקד את ביתה של מי שמוכרת כזונה. כניסה של קדוש לבית זונות תוך כדי הפרה לכאורה של הקוד המוסרי והאתי הייתה טופוס נפוץ (כמו למשל, בסיפורי סימיון הקפריסאי). ספרות חז"ל עושה שימוש בטופוס הזה כשהיא מספרת על כניסתו של ר' מאיר לבית הזונות כדי להציל את ברוריה, אחות אשתו. ר' מאיר התלמודי ור' מאיר באסע"י נוהגים באופן מתמיה, לא נורמטיבי. בסיפור אסע"י, כבסיפור התלמודי, מתברר כמובן שהזונה אינה אלא – או היא גם – אישה חסודה.⁷⁰

יתר על כן, בשאר סיפורי אסע"י שבהם נזכרים חכמים יש רכיב בולט של הומור ומשחק. כך נמצא שלושה סיפורים על ר' יהושע בן לוי, יחיד סגולה וגם תעלולן ידוע מן התלמוד הבבלי. סיפור אחד הוא גרסה לסיפור המוכר מן התלמוד הבבלי, ובו מערים ריב"ל על מלאך המוות (בבלי, כתובות עז ע"ב);⁷¹ סיפור אחר מספר את סיפור ריב"ל ואלהיה, המוכר מחיבור 'פה מן הישועה';⁷² הסיפור השלישי מספר על ריב"ל ומטרוניתה,⁷³ וקודמת לו אמירה כי ר' יהושע אמר: 'דע מה שתשיב לאפיקורס'. הסיפור הזה מתיך אפוא שתי דמויות שונות של ר' יהושע בקורפוס החז"לי לדמות אחת: ר' יהושע בן-לוי ורבי יהושע בן חנניה (המופיע בדיאלוגים פולמוסיים עם נוכרים).⁷⁴ אך העיקר לענייננו כאן הוא כי הבחירה בר' יהושע בן לוי אינה מקרית,

68 10712, מרוקו; מסופר על טבריה.

69 וראו: Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood* (לעיל הערה 10).

70 על הסיפור התלמודי, ראו, למשל: בוירין, הבשר שברוח (לעיל הערה 11), עמ' 191–193; הנ"ל, 'הרהורים על בתולות ומגדר: בין חז"ל לאבות הכנסיה', היסטוריה, 3 (תשנ"ט), עמ' 31–5.

71 22513. רשם: יואל פרץ סיפר: מבורך מכלוף; עדה: לוב.

72 2373; רשם: מוכתר עזרא; סיפר: יחזקאל דנום; עדה: עיראק.

73 18942. רשם: יפרח חביב; סיפר: אשר בן-הרוש; עדה: מרוקו.

74 וראו למשל: M. D. Herr, 'The Historical Significance of the Dialogues Between Jewish

והתעלולנות המיוחסת לו בסיפור זה עולה בקנה אחד עם תעלולנותו במקורות חז"ל ובמסורות מאוחרות (כחיבור 'פה מן הישועה').⁷⁵ בסיפור הזה המטרונה מתריסה כנגדו כי טענתו שהאל יצר את טבעם של ברואיו באופן שאינו ניתן לשינוי אינה עומדת במבחן. ולראיה, היא מראה לו כיצד עלה בידה לאלף חתול. בתשובה לכך הביא ר' יהושע כלוב של עכברים, וברגע שאלו שוחררו משביים, ממילא לא הייתה למטרונה כל שליטה על החתול.⁷⁶ משמע, אף תחבולה זאת תצלח בפולמוס תאולוגי.⁷⁷ הרכיב ההומוריסטי-תעלולני הבא לידי ביטוי בסיפורים על ר' מאיר כתנא הפועל בימים עברו, ובסיפורים על ריב"ל, מופיע גם באנקדוטות הומוריסטיות, הקרובות מבחינה סוגתית לבדיחה. כך, על שמו של ר' יהודה הנשיא יש שלושה סיפורים, מהם שתי אנקדוטות קומיות הנוגעות לסימנים – לנוטריקון – שנתן ר' יהודה לעשר מכות, על פי ההגדה של פסח (16977; 20415).⁷⁸

Sages and Roman Dignitaries', *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), J. Heinemann and D. Noy (eds.), pp. 123-150; T. Ilan, *Mine & Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, pp. 237-262

75 על דמותו של ריב"ל בתלמוד הבבלי ראו: י' פרנקל, 'דמותו של רבי יהושע בן לוי בתלמוד הבבלי', סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב תשס"א, עמ' 273-294. אמנם פרנקל מציין כי הבבלי 'מציג לפנינו את דמותו של ריב"ל כתלמיד חכם היודע את תפקידו של האדם בעולם הזה לעבוד את בורא כשדעתו שפלה בין נמוכי הרוח' (שם, עמ' 294), ואולם קשה לטעמי להתעלם מעיצוב חזר של דמותו כמי שחוצה עולמות – החיים והמוות, העולם הזה והעולם הבא, וכמו כן מדמותו התעלולנית בעמדו מול מלאך המוות. ועוד: בנו יוסף מדווח לו על חזיונותו כשעמד למות ואומר: 'עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה'. ועל כך עונה לו ריב"ל, אביו, באותו מטבע לשוני, אך כיאה לתעלולן שמבעד למשקפיו הקטגוריות הפוכות: 'עולם ברור ראיתי' (פסחים נ ע"א). לא ייפלא אפוא שיהושע לוינסון, במאמר חלוצי העוסק ביסודות קרנבליים של סיפור מדרשי, בחר בביטוי הנ"ל ככותרת. ראו: י' לוינסון, "'עולם הפוך ראיתי'" – עיון בסיפור השיכור ובניו', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג), עמ' 7-29.

76 התעלול של ריב"ל מוכר כ-AT 217: אדם מאלף חתול להחזיק נרות דולקים. המלך משחרר קבוצת עכברים, ואילוף החתול מתברר ככישלון משהוא פורץ במרדף אחריהם. ראו גם: ד' נוי, סיפורי בעלי חיים בעדות ישראל, חיפה תשל"ו, עמ' 177-180 (נוי עוסק בטיפוס הסיפורי על טבעו הבלתי משתנה של החתול, גם ללא מוטיב הנר); F. C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of*; Medieval Religious Tales, Helsinki 1969, p. 72, no. 885; 12021; 13112; 14312 (ב-13112, כמו בסיפור ריב"ל לעיל, התעלול משמש בוויכוח בין דתי-תרבותי).

77 והשוו בראשית רבה סח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 771-772): אף כאן מתריסה המטרונה כנגד הישגיו של הקב"ה, ומול טענתו של ר' יוסי כי מאז הבריאה הקב"ה מזווג ויוזגים היא טוענת שאין בכך רבותא, וכי גם בידיה הכוח לעשות זאת. היא אמנם מנסה את ידה בכך, אך מזווגה – מאה שפחות ועבדים בחלק מן הנוסחים – מכים זה בזה, פוצעים זה את זה, וממאנים להתחבר.

78 הסיפור השני מקביל בין יהודה בן יעקב המקראי לבין ר' יהודה, ששניהם נתנו 'סימנים' ומסביר

על פי המנהג, מזמינים אורחים לליל הסדר. אחד מתלמידי הישיבה לא קבל הזמנה, הלך לבית הכנסת וסיפר לרבו על מר גורלו. הרב פנה מיד לבעל-בית אחד, בהסתמכו על המשפט 'כל דכפין ייתי ויאכל', שאסור שאחד מתלמידיו לא יגיע לשולחן ערוך בליל הסדר. בעל-הבית נענה לבקשת הרב, למרות קמצנותו הרבה, אשר באה לידי ביטוי אפילו ליד השולחן, עת היה מגיש לאורחיו כוסות קטנים ליין ולעצמו נטל גביע. כאשר הגיעו בקריאת ההגדה לעשרת [!] המכות, לא הספיק היין לתלמיד הישיבה לספירת עשר המכות. חשב הבחור איך להגיב על התנהגות בעל-הבית. תוך כדי כך, פנה בעל הבית אל בחור הישיבה ושאל: 'מה פירוש ראשי התיבות דצ"כ, עד"ש, באח"ב?' שמח הבחור להודמנות שנתנה לו והסביר: 'רבי יהודה היה כמו נביא, והוא חזה שיימצא בעל-בית שיתן כוס קטנה לאורחיו. וכדי שיספיק היין, הוא ריכז את עשרת [!] המכות בראשי תיבות, אבל לבעל הבית השאיר את מלוא עשר המכות' (גרשון בריברם, מזכרוננו, הונגריה).

הסיפור משחק עם מבני כוח גלויים וחבויים, מנגיד ביניהם ומתפך אותם באופן משעשע. נקודת המוצא שלו היא התמיהה העולה בקריאת ההגדה על הסימנים שנתן ר' יהודה במכות, שנראה כי למרות מטרתם אין בהם כדי לסייע לזיכרון. מוענק להם אפוא תפקיד אחר, המשמש את תלמיד הישיבה לעקיצת המארח הקמצן ולחשיפת הצביעות שבהכנסת אורחים בעל-בית.⁷⁹ האורח הוא אפוא בבחינת תעלולן החושף את המנגנונים החבויים מבעד למעטה הקונבנציונלי (בורגני במקרה הזה). בעוד הדיון הפרשני על הסימנים שנתן ר' יהודה הנשיא משמש 'תסריט חברי' לניגוח בעל הכוח בסיטואציה החברתית.

* * *

יסודות הומוריסטיים מאפיינים אפוא רבים מסיפורי אסע"י על אודות חז"ל, שאינם סיפורי קדושים. גם תכיפות מופעיו של AT 759, כפי שביקשתי לטעון, אינה מתמצה רק ב'צידוק הדין', בשורה התחתונה, אלא בערעור קרנבלי, משחקי, הקודם לכך. הדבר בולט אצל ר' עקיבא – שעליו מסופר המספר הגדול ביותר של סיפורים (לבד מרשב"י ומר' מאיר). חז"ל כגיבורים עממיים באסע"י שלובים בשיח תעלולני מובהק, כזה המנגיד בין הנראה לנסתר, בין המותר לאסור, בין תבנית להיפוכה.

⁷⁹ שלו היה יהודה המקראי נותן לתמר את הסימנים שנתן ר' יהודה בהגדה היה מקבל בתמורה 'מכות'. על סעודות כזירה למאבקי כוח, על קביעת הייררכיות ועל סימון גבולות חברתיים בעולמם של חכמים, ראו: ר' וייס, אוכלים לדעת: תפקידן התרבותי של סעודות בספרות חז"ל, תל אביב תש"ע.

הקורפוס המצוי באסע"י הוא בעל גוון ייחודי המעיד על סלקציה, על בחירה – מדעת או שלא מדעת – מתוך מצאי הסיפורים על אודות חכמים, מן המקורות המוקדמים עצמם, מקבצים מאוחרים יותר, ובעיקר – ממסורות שבעל פה. מדוע אפוא, מכל מצאי הסיפורים שניתן היה לספר על ר' עקיבא ועל חכמים אחרים, סופרו ותועדו דווקא סיפורים שיש בהם יסוד תעלולני בולט? אפשר למשל שהסיבה לאופיו התעלולני של הקורפוס נעוצה בפרופיל הלא למדני של מרבית המספרים, שבסיפורים הללו הם נועצים סיכות דקות בבלוני האליטה התורנית-למדנית. מן הטעם הזה לא סופרו הסיפורים המדגישים את למדנותו של החכם ואת המוסד הבית-מדרשי למשל שהוא שייך אליו. תימוכין לכך אפשר למצוא בקבוצה הגדולה יחסית של סיפורים על חסידים ואנשי מעשה, דמויות שאינן מאופיינות בידע ההלכתי-מוסדי שלהן.

אך אפשר שלפרופיל הייחודי של הקורפוס יש הסבר נוסף הנוגע מהותית במפעל כינוס הספרות העממית בשנים שלאחר קום המדינה. בצד המוטיבציה הלאומית, המאחדת את שנים עשר שבטי ישראל, עמד ביסוד האיסוף והתיעוד של הסיפורים הרצון להשמיע קול אלטרנטיבי לשיח הלאומי ההגמוני.⁸⁰ ויתר על כן, ררב המערכת הספרותית תפסו הסיפורים שבעל פה מקום לא-קנוני לצד הספרות הכתובה. לשון אחר, בעצם איסוף הסיפורים ורישומם (באמצעות באי כוחם של מרכזי כוח אקדמיים) גלומה תודעה שולית, הניצבת ביחסים אמביוולנטיים ביחס למרכז – מוסדי, חברתי או אידאולוגי – והיא מוצאת את ביטוייה גם בטקסטים עצמם. יש והסיפורים עצמם ממחיזים אפוא בזעיר אנפין את הדרמה החברתית-פוליטית העומדת ביסוד מפעל כינוס הסיפורים עצמו, הנטוע כמובן בהקשר הפוליטי של ימי ראשית המדינה. העמדה השולית אינה באה לידי ביטוי באופן שווה במגוון סוגי הסיפורים המתועדים באסע"י על חכמים – כפי שעולה, באופן ספציפי כאן, מההבדל שבין סיפורי רשב"י ורבי מאיר, הנעדרים ברובם ממד קומי או תעלולני – לבין שאר סיפורי חז"ל.⁸¹ המרחב הנרטיבי של סוגת סיפורי קדושים, המשתקף בהווה במרחב הגאוגרפי-ממשי, הארץ-ישראלי, שונה שוני רב מהמרחב הנרטיבי המאוכלס על ידי ר' עקיבא וחכמים אחרים. המרחב הנרטיבי של מעשי חכמים באסע"י משרטט מרחב המוגדר על פי דמויות המשותפות לכלל הציבור, לכלל הקהילייה היהודית המדומיינת, בבחינת יחד שבטי ישראל. במרחב המשותף הזה, שהוא מרחב המוסב על עבר 'מופשט' – ולא על ממשות

G. Hasan-Rokem, 'Textualizing the Tales of the People of the Book: Folk Narrative Anthologies and National Identity in Modern Israel', *Prooftexts*, 19 (1) (1999), pp. 71-82

81 ופרופיל סיפורי החכמים שונה גם באופן ניכר מזה של סיפורים המסופרים באסע"י על דמויות מאוחרות יותר, כגון הרמב"ם והאר"י.

גאוגרפית, הנטועה במציאות קרובה (ולפיכך מאיימת יותר) – מומחזים סיפורים תעלולניים ולשם מועתקים היסודות הקרנבליים והמניפאיים.

אפשר אפוא שהעקיצה שעוקץ תלמיד הישיבה את בעל הבית הקמצן, באנקדוטה האחרונה, היא כעקיצתם של הסיפורים את בעל הבית ואת בעל האכסניה על הכנסת האורחים המזויפת שלהם. לחלופין, אפשר שר' עקיבא, 'שלא ידע קרוא וכתוב' בגרסת אסע"י, קרוב אצל מספרי הסיפורים שייצגו תרבות אורלית בעיקרה. הסיפור על אודותיו, ועל אודות אותו חמור עטור פרחים המובל לשוק, ממחזז את עמדתם החוייתים של המספרים. סיפוריהם משקיפים בהומור בין השאר גם על המרכז החברתי ההגמוני ועל הבניותיו הנורמטיביות, ואולי אף על מלאכת רישום הסיפורים עצמה ועל העברתם ממסורת שבעל פה למסורת שבכתב. שכן, כדברי ג'יימס סקוט, סיפורי תעלולנות הם הדוגמה הטובה ביותר ל'התנגדות התרבותית הסמויה של קבוצות מדוכאות'.⁸²

המספרים, כמו גיבוריהם, אף הם אפוא תעלולנים המגלמים עמדה אמביוולנטית ביחס לשורה של הבחנות תרבותיות – בין הנרטיב הגלוי לנרטיב הנסתר, בין הממסד למה שמחוץ לו, בין המרכז לשוליים, בין הסדר להיפוכו.

J. C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven and London 1990, p. 162