

אמנון ותמר בבית רבי יהודה הנשיא:
תמימות, ביקורת ובין-טקסטואליות בפרשנות אגדה תלמודית
(כתובות סב ע"א)

מאת
ישעיהו בן-פזי

1. מבוא

אחד הקונפליקטים המתועד היטב בספרות האגדה של חכמים הוא המתח המובנה שבין השתקעות בלימוד התורה לבין ניהול חיי משפחה תקינים. רבים הם המקורות המתעדים את הקונפליקט מנקודת המבט התובענית של בית המדרש.¹ מזווית ראייה זו נדרש התלמיד להתמסר באופן מוחלט וללא פשרות ללימודו תוך שהוא זונח כל מה שמצוי מחוץ לכותלי בית המדרש. פעמים שדרישה בלתי מתפשרת זו הוצגה לא רק בפני התלמידים הרווקים, אלא אף בפני התלמידים הנשואים וכאן, בעיקר, נעוצים שורשי הקונפליקט. תלמידים נשואים הנענים לתביעת בית המדרש עלולים לשלם מחיר כבד בתחום חיי המשפחה, ובכללו התעלמות מצרכיהם הפיזיים והנפשיים של האישה ושל הילדים. לפחות חלק מהחכמים, אף שהיו מודעים היטב למחיר שנדרש לשלם התלמיד ובעיקר בני ביתו, הכריעו באופן ברור לטובת ערך ההתמסרות ללימוד תורה גם במחיר הפגיעה בחיי המשפחה. ביטוי חריף לעמדה כזו ניתן למצוא למשל, בדבריו הבאים של רבא, מגדולי האמוראים בבבל:

"שחרות כעורב" - במי אתה מוצאן (=שהתורה מתקיימת בו) [...] רבא אמר: במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. כי הא דרב אדא בר מתנא הוה קאזיל לבי רב, אמרה ליה דביתהו: ינוקי דידך מאי אעביד להו? אמר לה: מי שלימו קורמי באגמא?
(עירובין כב ע"א)

[תרגום: ...כמו זה שרוב אדא בר מתנה היה הולך לבית רב. אמרה לו אשתו: בניך, מה אעשה להם? (=כיצד אפרנס אותם) אמר לה: האם נגמרו הקנים באגם?!]

דבריו של רבא מלמדים על מודעותו למחיר הכבד שמשלמים האישה והילדים עקב היעדרותו של אב המשפחה מביתו. עם זאת, ממליץ רבא לתלמיד הנשוי לדבוק בהתמסרות טוטאלית ללימוד התורה, וזאת מן הסתם,

1 הפניות למגוון מקורות חז"ל המתעדים השקפה זו ניתן למצוא במספר מנורות המאור לר' ישראל אלנקאווה (נפטר 1391), פרק ה (תלמוד תורה).

מתוך תפיסה כעין זו האומרת ש"אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליהם" (ברכות סג ע"ב ועוד).

על רקע עמדה כזאת, הרווחת בספרות חז"ל, מצויה קבוצת אגדות המביעה עמדה מסויגת ומורכבת יותר כלפי המגמה של עזיבת הבית לפרקי זמן ארוכים לצורך לימוד תורה. קובץ אגדות זה, המופיע בתלמוד הבבלי (כתובות סב ע"ב – סג ע"א), מכיל כשבעה סיפורים העוסקים בתלמידים שעזבו את נשותיהם וילדיהם והלכו ללמוד תורה אצל רבותיהם הגרים בריחוק מקום. הסיפורים מציגים את הקונפליקט מנקודת המבט של הבית והמשפחה, ומטבע הדברים הם מגלים ערנות רבה למתרחש במרחב הביתי ופחות למתרחש בבית הרב המרוחק. המספרים ממקדים את מבטם בבעיות שונות הנובעות מהיעדרותם הממושכת של התלמידים ממשפחתם, וסיפוריהם מציפים אותן מעל פני השטח. אף שאין חולק על כך שהסיפורים משקפים את המחיר שמשלמים בני המשפחה מחמת היעדרותו של אב המשפחה, נראה שקשה לקבוע מהו המסר המדויק העולה מהם ובאיזה מצדדי הקונפליקט הם מצדדים. האם בסופו של דבר ולמרות נקודת המבט הייחודית שהוא מציג, מכריע המספר לטובת נורמת עזיבת הבית והמשפחה לצורך לימוד תורה, או שמא סיפוריו מייצגים גישה ביקורתית המבקשת לחולל שינוי בנורמה הקיימת. חוסר הבהירות הפרשני נובע בין השאר מגישתם המאופקת של המספרים, ואם אכן יש ביקורת בסיפוריהם, הרי שהיא תופיע בין השורות וברמיזה בלבד.

משמעות הסיפורים וההכרעה הערכית הטמונה בהם תלויה אפוא באופן קריאתם. להלן נבקש להציג שלושה טיפוסים קוראים, המקבילים במידת מה לטיפולוגיה הרמב"מיסטית המפורסמת ביחס לקוראי האגדות.² באמצעות שלושה טיפוסים מדומיינים אלו, אבקש להציג שלושה קריאות אפשריות שונות של סיפור אחד מקובץ הסיפורים. לבסוף אציע אופן קריאה רביעי, קריאה בין-טקסטואלית, שאם אינה שוללת לחלוטין את אפשרויות הקריאה האחרות, הרי שיש בה כדי לאשש או להחליש כמה מהן. אין צריך לומר שהטיפוסים המוצגים כאן אינם ממצים את מכלול אפשרויות הקריאה, אך די בהם כדי להציג את מורכבותה של הפרשנות מחד גיסא ואת תרומת הקריאה הבין טקסטואלית מאידך גיסא.³

א. הקורא התמים:⁴ דורות של קוראים התייחסו לסיפורים כהווייתם הגלויה לעין. אותם סיפורים שסופם טוב, נתפסו בדרך כלל כמאשרים את הנורמה, כאילו הם אומרים: אל לו לתלמיד העוזב את אשתו וילדיו

2 ראו בדברי הפתיחה של הרמב"ם לפירוש המשנה, סנהדרין פרק י.
3 כמו כן, החלוקה הטיפולוגית נועדה לשרת מטרה מתודולוגית בלבד. בפועל, הגישות הפרשניות המוכרות מורכבות יותר, ובדרך כלל הן מכילות, במינונים שונים, יותר מקו טיפולוגי אחד.
4 שם: "הכת הראשונה והם רוב אשר נפגשתי עמהם ואשר ראיתי חבריהם ואשר שמעתי עליהם, מבינים אותם כפשטם ואינם מסבירים אותם כלל, ונעשו אצלם כל הנמנעות מחוייבי המציאות, ולא עשו כן אלא מחמת סכלותם בחכמות וריחוקם מן המדעים" [...].

לחשוש מהבעיות שיעלו, שכן בסופו של דבר הגמול המגיע למי שלומד תורה בשקידה הוא שבעיותיו יפתרו, אם בדרך הטבע ואם בדרך של נס.

ב. חוקר ביקורתי מסתייג:⁵ סוג זה של חוקרים אמון על דיסציפלינות חברתיות ותרבותיות והוא מצויד במגוון תזות ביקורתיות. לרוב, למעט יוצאים מן הכלל, חוקרים מסוג זה נוטים להיצמד לרובד הפשטני של הסיפור וקוראים אותו מבעד לעיניהם של קוראים תמימים, או לפחות אין הם ממצים עד תום את דרכי הפרשנות שהביקורת הספרותית מאפשרת להם. הם בעיקר חותרים לזהות את המנגנונים התרבותיים והחברתיים העומדים ביסוד הסיפורים, להתעמת אתם, לקבלם או לדחותם. המטרה הספרותית אינה קיימת לעצמה, אלא היא נועדה בראש ובראשונה לשרת את חקר התרבות. חוקר מסוג זה עשוי לטעון כי המסר העולה מתוך הסיפורים צמח מתוך תפיסה הגמונית גברית, ומטרתם של הסיפורים היא לחזור ולאשר את הדיכטומיה המקובלת שבין גברים לנשים ובין ה'גברי' ל'נשי'.

ג. חוקר ביקורתי אוהד:⁶ יש חוקרי אגדה מודרניים, לרוב מתחום הספרות, הקוראים את סיפורי האגדה דרך משקפיים פחות תמימים, אך עדיין הם מנסים למצוא את המשמעות העמוקה הטמונה בטקסט מתוך מטרה לשאוב ממנו השראה. חוקרים אלו אינם מתרשמים מהפנים הגלויות של הסיפורים הנראים לעתים כהשלמה מפויסת ומחויכת מעט עם המציאות הנורמטיבית. הם שמו לב לנימה הסטירית והאירונית החבויה בחלק מן הסיפורים, נימה החותרת תחת המשמעות הגלויה שלהם ומהפכת את משמעותם. לדידם, קריאה תמימה שאינה מפעילה את הרמיזות הטמונות בסיפור, עלולה לפספס את ביקורתם הסמויה של המספרים כלפי הנורמה שהשתרשה בחברת התלמידים הנשואים.

5 שם: "והכת השניה גם הם רבים והם אותם שראו דברי חכמים או שמעוהו והבינוהו כפשטו, וחשבו שאין כונת חכמים בכך אלא משמעות פשטי הדברים, ולכן זולזו בו וגנוהו וחשבו למוזר מה שאינו מוזר, וילעיגו על דברי חכמים לעתים קרובות, וחושבים שהם יותר נבונים מהם ויותר זכי רעיון, ושהם עליהם השלום פתיים חסרי דעת סכלים בכל המציאות, ואינם משיגים שום דבר כלל, ורוב מי שנפל במחשבה זו אותם הטוענים שהם רופאים, וההוויים במשפטי המזלות, לפי שהם לפי דמיונם פקחים חכמים פילוסופים וכמה רחוקים הם מן האנושות אצל הפילוסופים האמתיים" [...]. מובן שאמירות שיפוטיות שהרשה הרמב"ם לעצמו לומר על חכמי דורו, אין אנו יכולים ורשאים לומר על חוקרים שונים בדורנו, יהיו אשר יהיו.

6 שם: "והכת השלישית והם חי' ה' מעטים מאד [...] וגם נתברר אצלם מניעת הנמנעות ומציאות מחויב המציאות, וידעו שהם עליהם השלום לא דברו דברי הבאי, ונתברר אצלם שיש בדבריהם פשט וסוד, ושכל מה שאמרו מדברים שהם בלתי אפשריים אין דבריהם בכך אלא על דרך החידה והמשל" [...].

ד. קריאה בין-טקסטואלית:⁷ אופן קריאה זה אינו מצוי על קו רצף של שלושת הטיפוסים הקודמים, אך יש בו כדי להחליש או לחזק סוגים אחרים של קריאה. לדעתנו, לפחות בסיפור שנדון בו להלן, הרי שהצגתם זה ליד זה – הסיפור התלמודי הרומז ולידו הסיפור המקראי הנרמז, מחזקת את הקריאה הביקורתית האוהדת. כלומר, את אופן הקריאה המניח שהסיפור התלמודי עצמו טעון רמזים לביקורת פנימית. דברי ביקורת שהמספר אינו מעלה ברובד הגלוי, מציע הוא בדרך של רמיזה לסיפור המקראי, שאינו נוהג לכסות על גיבוריו. המספר סומך על הקורא שיפעיל בעצמו את הרמיזות הבין-טקסטואליות, ויבא את הטקסט הנרמז אל הטקסט הרומז, קרי: הקורא ישלים את מה שהמספר התלמודי אינו רוצה או אינו יכול לומר בפירוש בסיפורו, באמצעות הפנמת הביקורת המצויה באופן מפורש בטקסט המקראי הנרמז.

2. הסיפור התלמודי ודרכי קריאתו: בין תמימות לביקורת

הסיפור שלפנינו, השלישי בקבוצת סיפורי הקונפליקט בין תפקוד תלמיד החכמים במשפחתו לבין התמסרותו ללימוד תורה, עוסק בשידוכי ילדיו של ר' יהודה הנשיא.

1	רבי איעסק ליה לבריה בי רבי חייא,	רבי שידך את בנו עם בית ר' חייא
2	כי מטא למיכתב כתובה נח נפשה דרביתא.	כאשר באו לכתוב כתובה מתה הבת
3	אמר רבי: ח"ו פסילא איכא?	אמר רבי: חס ושלום פסול יש?
4	יתיבו ועיינו במשפחות,	ישבו ועיינו במשפחות
5	רבי אתי משפטיה בן אביטל, ורבי חייא אתי משמעה אחי דוד.	רבי בא משפטיה בן אביטל ורבי חייא בא משמעה אחי דוד.
6	אזיל איעסק ליה לבריה בי ר' יוסי בן זימרא	הלך (=ר' יהודה הנשיא), שידך את בנו עם בית ר' יוסי בן זמרא.
7	פסקו ליה תרתי סרי שנין למיזל בבי רב	פסקו לו שנים עשרה שנים ללכת ולהיות בבית רב.
8	אחלפיה קמיה אמר להו ניהוו שית שנין	העבירו אותה לפניו. אמר להם: יהיו שש שנים.
9	אחלפיה קמיה אמר להו איכניס והדר איזיל	העבירו אותה לפניו (פעם נוספת), אמר להם: אשא אותה ואחר כך אלך.
10	הוה קא מכסיף מאבוה	היה מתבייש מאביו.
11	א"ל בני דעת קונך יש בך מעיקרא כתיב (שמות ט"ו) "תביאמו ותטעמו"	אמר לו: בני דעת קונך (=הקב"ה) יש בך. בתחילה כתוב: "תביאמו ותטעמו"

7 הפניות לדרך קריאה זו בספרות חז"ל, במיוחד בהקשר של רמיזות לפסוקי המקרא, ראו מאמרי "עוגת חוני בראיה אינטר טקסטואלית", **חמדעת**, ד (תשס"ג), עמ' 68-69, הערות 7-10; ר' שושני, "רשב"י במערה ואלהיו במדבר: אנלוגיה בין סיפור תלמודי לסיפור מקראי, JSIJ, 6, (2007), עמ' 31 והערות 60-62.

- 12 ולבסוף כתיב (שמות כ"ה) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בסוף כתוב: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".
- 13 אזיל יתיב תרתי סרי שני בכי רב. הלך ישב שתיים עשרה שנה בישיבה.
- 14 עד דאתא איעקרא דביתהו עד שבא, התעקרה אשתו.
- 15 אמר רבי היכי נעביד? נגרשה יאמרו ענייה זו לשוא שימרה, יאמרו עלובה זו לשוא שימרה,
- 16 נינסיב איתתא אחרייתי יאמרו זו וזו זונתו! אמר רבי איתתא אחרייתי יאמרו: זו אשתו וזו זונתו.
- 17 בעי עלה רחמי ואיתסיאת. ביקש עליה רחמים ונתרפאה. (כתובת סב ע"ב)

2. נח נפשה דרביתא⁸ בכת"י ותיקן 487 נוסף: אי לאו דהוה מילתא לא שכיבא; בקטע פטרבורג 187 נוסף: ולא הוה קא מסתייעא מילתא. 5. משמעה אחי דודן בקטע פטרבורג 187 נוסף: אמ' ר' שמ' מינ' דאי ליו (!) דהואי מילתא דלא חזיית לא שכיבא; בכת"י ותיקן 487: אמ' ר' אי לאו דהוה מילתא לא שכיבא; בכת"י ותיקן 130: א"ל אי לאו דהוה מילתא לא הוה שכיבא. 8. אחלפוא...שנין בקטע פטרבורג 187 נשמט. בכת"י ותיקן 113, 130, 487 נוסף לפני כן: הדור. 13. אויל בכת"י ותיקן 113. 130 נסבה אזל.

הסיפור הגנו מורכב ויש בו שלשה חלקים: א. ניסיון ההשתדכות של בת ר' יהודה הנשיא עם בנו של ר' חייא וכישלונו; ב. הקשיים הרגשיים של בן ר' יהודה הנשיא לעמוד בהסכם השידוכין עם בתו של ר' יוסי בן זמרא ופתרונו; ג. עקרותה של אשת בנו של ר' יהודה הנשיא ופתרונה. ברור שבמסגרת קובץ שבעת הסיפורים, מהווים שלשת המרכיבים הללו יחידה אחת עצמאית, המובחנת משאר יחידות הקובץ. מבחינה צורנית הם מקובצים ומשורשרים באופן שכל חלק מסתמך על פרטים מסוימים שעלו אצל קודמו, וטכניקה ספרותית זו מהווה גורם מאחד. קיים ביניהם גם חיבור תמטי מסוים: הם מתארים בעיות שונות בשידוכיהם וחיי נישואיהם של בני ר' יהודה הנשיא. אלא שמשמעות הצירוף של החלקים הללו לכלל יחידה אחת אינו ברור דיו: האם צירופם העוקב מבטא אך ורק סוג של כרונוולוגיה משפחתית, מעין מגילת יוחסין קצרה ותו לא, או שצירופם יחד נועד ליצור סיפור אחיד ומהודק, כשאר סיפורי הקובץ?

הקורא בשאר סיפורי הקובץ מתרשם שקיימת בהם אחדות פנימית, ובאופן זה הם גם נותחו במחקר.⁹ הרושם העולה מקריאת הסיפור הנדון כאן שונה לגמרי. דומה שקיים קושי ממשי לצרף את שלשת החלקים באמצעים ספרותיים רגילים לכדי סיפור אחיד ומהודק. תאורטית, ניתן כמובן לפרק יחידה זו למרכיביה השונים ולטעון שאין קשר סיפורי הדוק ביניהם. ניתן

8 לא הובאו כאן כל חילופי הנוסח אלא אלו שעשויים להיות משמעותיים לענייננו.

9 ראו למשל: "פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981, עמ' 100-112; הנ"ל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 55; ש' ולר, נשים ונשיות בספרות התלמוד, תל אביב 1993, עמ' 56-80. וראו גם להלן.

לומר שכל מרכיב יכול להיבחן כסיפור סגור העומד בפני עצמו ולכל היותר יש לסיפור זה זיקה קלושה לשני המרכיבים הנוספים של היחידה. יתר על כן, ניתן אף לומר שחלק ממרכיבי היחידה אינם רלוונטיים למטרותיו של עורך קובץ הסיפורים, והם אינם שייכים עניינית לקובץ זה, אולם הם הובאו אגב החלק הרלוונטי, מחמת זיקה אסוציאטיבית זו או אחרת. כאשר אין הסבר חלופי מניח את הדעת, אנו נוטים להסביר חלקים שאינם מתיישבים עם מגמתה הכללית של העריכה כסטייה אגבית ולכל היותר כקשר אסוציאטיבי קל.¹⁰ האם זה המצב במקרה דנן? אכן, ההסברים שנתנו עד כה אינם מוצאים קשר של ממש, לפחות לא בין החלק הראשון לשני החלקים העוקבים.¹¹ ברם, לדעתנו, הקשרים אינם אסוציאטיביים בלבד, ולהלן נבקש לחזור ולבחון אפשרות להסבר חלופי שלפיו קיים קשר פנימי ומהותי בין שלושת מרכיבי היחידה הסיפורית. נבחן תחילה כל מרכיב בפני עצמו ואת יחסו למגמה העיקרית של עריכת קובץ הסיפורים, קרי: הצפת הבעיות הנובעות מהקונפליקט בין ערך ההתמסרות ללימוד תורה לבין הצורך והערך של השקעה במשפחה. לאחר מכן נבחן את יחסם של כל שלושת המרכיבים זה לזה.

א. "ישבו ועיינו במשפחות" – הייחוס המשפחתי כגורם בהשתדכות ותוצאותיו

חלק זה מתאר את השידוך בין שתי משפחות מיוחסות: ר' יהודה הנשיא עורך המשנה ותלמידו-חברו ר' חייא, שהתלמוד מייחס לו את עריכת התוספתא. למרבה הצער, מתה בתו של ר' יהודה הנשיא בשעה שבאו לכתוב כתובה. שתי המשפחות ראו בכך אות משמים, שמא אין הן מתאימות זו לזו מבחינת ייחוסן, ולאחר שבדקו מצאו שבאמת אין ייחוסן שווה. משפחתו של ר' יהודה הנשיא הנה מצאצאי דוד המלך דרך בנו, שפטיה בין אביטל, בעוד משפחת ר' חייא קשורה לדוד המלך דרך שמעה, אחי דוד ובנו של ישי. נראה שכוונת הדברים היא שאין זה הולם שצאצאים ישירים של דוד המלך יתחתנו עם צאצאי אחיו של דוד, שייחוסם פחות.¹²

10 תופעת ה'דיגרסיה', היינו סטייה מהעיקר אגב אזכור אסוציאטיבי, היא מן התופעות הכוללות בעריכת הספרות התלמודית לגוניה, ולכן אין לשלול הסברים פורמליסטים. עם זאת, לאחרונה ניכרת מגמה במחקר לצמצם את היקפה של התופעה וברד בכד להציע הסברים יותר אימננטיים לדרכי העריכה והסידור, הן של מקורות הלכתיים והן של מקורות אגדיים. ראו למשל: א' וולפיש, "שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א; נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז. ראו גם אצל ולר (לעיל, הערה 9) הסברה למגמות הסידור והעריכה של קובץ הסיפורים שבו אנו עוסקים.

11 ראו למשל: ד' צימרמן, **שמונה סיפורי אהבה מן התלמוד והמדרש**, תל אביב תשמ"א, עמ' 32; ולר (לעיל, הערה 9), עמ' 68.

12 כפירושו של רש"י על אתר. אולם ראו פירושו של מהרש"א כאן, המסביר זאת באופן שונה. בחלק מכתבי היד צוין בפירוש שרבי הסביר כי מותה של הנערה נגרם כתוצאה מכך שייחוס המשפחות לא מתאים. תוספת זו שבכתבי היד מתאימה לפירושו של רש"י הנ"ל וסותרת את

כיצד יש לקרוא סיפור זה, האם כביקורת על התופעות הנזכרות בו או כאישורם? הנימה הנייטרלית והמאופקת של הסיפור מאפשרת את שתי דרכי הקריאה. קריאה תמימה תראה בסיפור כזה אישור מובהק לנורמת ההתחשבות בייחוס המשפחתי: הנה מן השמים דקדקו אפילו בקטנות, והענישו באופן כבד את מי שלא חישב עד הסוף את התאמת המשפחות מבחינת ייחוסן. אופן קריאה כזה ניתן אף לחיזוק מבחינה ספרותית: ההגזמה וחוסר הפרופורציה שבין החטא, הקטן לכאורה, והעונש הכבד, נועדו להבליט את המסר הדידקטי – אם חוסר התחשבות מזערי בייחוס גרר אחריו ענישה כבדה, קל וחומר במקרים שבהם פערי הייחוס בין המשפחות גדולים יותר.¹³

קריאה תמימה אינה נחלתם הבלעדית של קוראים אוהדים, המבקשים לאמץ את המסר בדרך כל שהיא. גם קוראים מסויגים ובלתי תמימים בעליל, עשויים לקרוא את הסיפור באופן פשטני, אלא שלדידם המסר שלו אינו יכול להתקבל על דעתם של קוראים האמונים על תפיסות חברתיות בנות זמננו. כך, למשל, קוראים מזרמים ביקורתיים פוסט-מודרניסטים יבקשו לחשוף את תשתיתו ההגמונית של הסיפור, והם עשויים לייחס אותו למספרים המשתייכים למעמד השליט, אשר מבקשים להנציח את מעמדם ההגמוני באמצעות הבלטת גורם הייחוס, גורם שאינו מאפשר ניעות בין המעמדות.¹⁴

פירוש מהרש"א כאן. על מסורות תלמודיות מתחלפות באשר לייחוסו של רבי יהודה הנשיא ראו: ע' מאיר, **רבי יהודה הנשיא - דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל**, תל אביב 1999, עמ' 27 – 33.

13 רש"י למשל מסביר שה"פסול" קשור לייחוס: "זהו הפסול, שר' היה מבית דוד ולא הייתה בת הבאה משמעי הוגנת לבנו שלא הייתה בת מלכים...". יש מפורסי ההלכה שלמדו, לאור ההסבר הנ"ל, על חשיבות הייחוס בבחירת בן זוג. ראו למשל דברי התוכחה שמשמיע ר' מנשה קליין (נולד 1925). שו"ת משנה הלכות חלק יב סימן רסה) כלפי אלו המתעלמים מסכנות אי ההתחשבות בייחוס: "[...] והנה על השידוכים אשר חשבו חז"ל שלא יעלו יפה וח"ו או ימיתו או לא יהיה להם בנים וכיוצא בו על כל אלו תכסה אהבה [...] ועל זה לא מתריעין אלא מקילין מכל וכל כו'". דבריו משקפים גישה רווחת ומקובלת בפרשנות התלמודית הקלאסית ובפסיקה ההלכתית לדורותיה.

14 קריאה מעין זו מציע בויארין בהתייחסו למגמה הכללית של קובץ הסיפורים שלפנינו, ולאור דווקא לאגדה ספציפית זו. ראו: ד' בויארין, "הנזיר הנשוי: האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית", בתוך: י' עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 77 – 93; הנ"ל, **הבשר שברוח**, תל אביב, 1999, עמ' 139 – 169. בוודאי שלא ניתן 'להאשים' את בויארין בקריאה פשטנית של הסיפור. אולם, כפי שכבר טען כלפיו א' קוסמן (ראו הערה להלן), הבעיה נעוצה במתודולוגיה המופעלת בניתוח הסיפור. בויארין חותר לחשוף את התשתית התרבותית-היסטורית הסמויה של הסיפור. משחשף אותה, הוא טוען כי המספר מפעיל כאן מניפולציה כוחנית סמויה שבאמצעותה הוא מבקש להחדיר את עמדותיו המגדריות. קוסמן לעומתו סבור שגם אם נניח שאמירות מגדריות אלו משקפות עמדה תרבותית רווחת, עדיין אין בכל זה כדי לומר שלכך חותרת מגמת הסיפור. מעמדה הנחות של האישה הגלום בסיפור אכן משקף את תרבות הקהילות בימים ההם, אך אפשר לבודדו מן המסר הרוחני של הסיפור, שלעתים אף חותר תחת העמדות הרווחות.

ואולם, ניתן לקרוא את הסיפור בעיניים פחות תמימות, תוך ניסיון לקלוט את האירוניה או הקריצה הביקורתית של המספר עצמו.¹⁵ קריאה כזו תבליט קודם כל נקודה חשובה: הסיפור אינו טוען שמותה של בת ר' יהודה הנשיא אכן נגרם בשל פער הייחוס בין המשפחות. הסיפור אומר שכך המשפחות המיוחסות הללו פירשו את הדבר. והנה, כאן טמון הפתח לפרשנות מתוחכמת יותר: ייתכן שהמספר מבקש להצביע על צורת חשיבתן של המשפחות המיוחסות, התולות מותה של נערה תמימה בהבדלי ייחוס מזעריים, שמקורם מאות רבות של שנים קודם לכן. הוא יוצר הגזמה מכוונת כדי להסב את תשומת ליבו של הקורא לעיוות שיש בתפיסה זו של החטא ועונשו, והעוול המוסרי שהיא גורמת. הקורא המתוחכם קולט הפרזה זו כרמיזה ליחסו האירוני של המספר כלפי התופעה: למראית עין הוא מאשר את נורמת הייחוס הרווחת בחוגים מסוימים, אולם באופן פנימי הוא מבקש לערער עליה. קריאה כזאת מייחסת את הביקורת למספר עצמו: הוא מבקש לדרחות באמצעות סיפור חתרני את נורמת ההתחשבות המופרזת בייחוס המשפחות. בשלב זה של הדיון אין באפשרותנו להציע נימוקים משכנעים להעדפת אחת הקריאות החלופיות שהצגנו. הן בחינת הסיפור עצמו והן בחינת שייכותו למגמה הכללית של קובץ הסיפורים, אינן מעלות שיקולים מספקים להעדפת קריאה זו או אחרת.

ב. "היה מתבייש מאביו" – הקונפליקט בין עמידה בציפיות לבין כניעה ליצרו, אצל בן ר' יהודה הנשיא

החלק השני מתאר את מה שאירע לבנו של ר' יהודה הנשיא לאחר שידוכו עם בתו של ר' יוסי בן זמרא. שורש בעייתו של הבן נעוץ בסעיף אחד של הסכם השידוכין שבו נקבע שהוא ילך ללמוד תורה במשך שנים עשרה שנה קודם לנישואיו. מתברר שהסכם השידוכין נערך קודם שהבן פגש את כלתו. לאחר שהעבירו לפניו את כלתו, גבר עליו יצרו והוא ביקש ממשפחתו לקצר את משך שהותו בבית רבו, קודם נישואיו, לשש שנים. לאחר שהראו לו אותה פעם שנייה, שוב גבר עליו יצרו והוא ביקש ממשפחתו להרחיק לכת עוד יותר: קודם לשאת את הנערה ורק אחר כך ללכת ללמוד תורה בבית רבו. מתברר שאי עמידתו בציפיות משפחתו ללכת ללמוד תורה קודם נישואיו תוך

15 מרבית החוקרים והפרשנים המנתחים את קובץ הסיפורים שותפים לעמדה זו, לפחות במובנה הרחב. ראו: פרנקל (לעיל, הערה 9); ולר (לעיל, הערה 9); א' קוסמן, "רבי עקיבא ובתו של בן כלבא שבוע", בתוך: א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), **מעשה סיפור – מחקרים בסיפורת היהודית**, רמת גן תשס"ט, עמ' 59 – 102; י' ברנדס, **אגדה למעשה**, ירושלים תשס"ו, עמ' 168 – 181. המשותף לעמדת החוקרים שצוינו הוא הבנתם שמשמעות הסיפורים אינה כפשט הגלוי לעין, ולמעשה, מבעד לחזות החיצונית, הנראית כמאשרת את הנורמה, מצויה ביקורת של המספר עצמו על מנהגם של תלמידי חכמים לעזוב את נשותיהם לפרק זמן ארוך. יש לציין שלא מצאתי התייחסות מפורשת לקטע זה של הסיפור, ודרכם הפרשנית נלמדת מהאופן שבו הם מנתחים סיפורים אחרים בקובץ זה.

כדי כניעה ליצוריו, גרמו לבן להתבייש מאביו.¹⁶ תגובת האב נראית כמתונה ביותר: הוא נותן אישור לאופן התנהגותו של הבן, ואף תולה סוג כזה של התנהגות בהנהגתו של הקב"ה. אף הקב"ה חשב בתחילה להשרות שכינתו על בני ישראל רק בבואם לארץ (= "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך"), אך נמלך בו והשרה את שכינתו כבר בהיותם במדבר (= "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"). ואכן, נענה האב לבקשת בנו לערוך את הנישואין קודם שיעזוב את הבית לצורך לימוד תורה במשך שנים עשרה שנים.

גם כאן אופן פענוחו של הסיפור תלוי מאד בעמדות מקדמיות של הקורא. קריאה תמימה ואוהדת תתרשם קודם כל מהנימה המפויסת שבה מסתיים הסיפור ותדגיש אותו, ובה בעת היא תייחס חשיבות פחותה לקונפליקטים הקשים שצפים במהלכו. מבחינת המבנה, יוכנסו בעיותיו של הבן למשבצת הסיבוך שלאחריו תבוא ההתרה, על דרך החיוב. נכונותו של האב לאשר את התנהגות בנו והעובדה שבסופו של דבר הסכים הבן לעזוב את ביתו לצורך לימוד תורה, מרככים את הקשיים והמעקשים שהיו מנת חלקו של הבן קודם לכן. נימת ההשלמה והפייסנות שבה מסתיים הסיפור מאפשרת לקרוא אותו כמאשר את הנורמה של עזיבת הבית לצורך לימוד תורה. מסקנתו של קורא כזה יכולה להיראות בערך כך: אמנם קיים קונפליקט הגורם לסיבוך לא פשוט, ובמקרה זה הסובל מנגזרותיו הוא בעיקר הבן שאמור ללכת ללמוד, אך הנה, למרות המכשולים, הסיבוך הותר באופן חיובי והכול בא על מקומו

16 כך נראה להסביר בפשטות. אכן, יש מן המפרשים שלא נחה דעתם מהסבר התולה בבנו של ר' יהודה הנשיא מחשבות עכורות ופירשו את התנהגותו באופן אידילי. כך למשל, ר' שמואל די מדינה (1506 – 1589), המביא סיפור זה אגב דיון הלכתי, מסיק ממנו לעניינו: "[...] אף על פי שנראה קצת שנתרצה להמתין עשר שנים מ"מ עתה ראה ש טוב בעיני ה' לקיים המצוה כתקנה [...] ולקיים המצוה המוטלת עלינו בן י"ח לחופה" (שו"ת מהרש"ם, חו"מ, סימן שי). מהרש"ם, שם, ביקש להיתלות ברש"י, אך נראה שדווקא פירושו של רש"י אינו מכסה על הממד היצרי הגלום בהתנהגות הבן, וזה לשונו: "[...] שאמר להרחיק זמן חופתו וחזר וקרבה מרוב חיבת כלתו". לפי רש"י, לא מחמת ש"טוב בעיני ה'" ולא מחמת "מצוות בן יח לחופה", ביקש הבן להקדים חתונתו, אלא משום "חיבת כלתו" (למשמעותו הטעונה של הביטוי השוו: כתובות נו ע"א; שם, ד ע"א ד"ה "והצעת המיטה"). בספר שיטה מקובצת מובא פירוש רש"י "במהדורא קמא" (השונה מרש"י שלפנינו בגמרא. על טיבו, ראו סיכומו של י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ראשון, ירושלים תש"ס, עמ' 52), ושם הדברים מבוארים אף באופן חריף יותר: "אחלפה קמיה – העבירו ארוסתו לפניו וראה יופיה [...] מכסיף מאבזה [=מתבייש מאביו] על שהיה חוזר מתנאו מאהבתו אותה", וכידוע, יצר המין כרוך בבושה, ודי לחכם ברמיזה. ישנם גם קוראים מודרניים שהתעלמו מהממד היצרי העמוק הגלום בסיפור. כך, למשל, מציירת עופרה מאיר את דמותו של הבן: "[...] הוא מתחיל להיות מעורב רק משראה את הכלה המיועדת, ומאותה שעה הוא משתדל – ומצליח – לשאת את כלתו בטרם צאתו ללימודיו. ניתן לזקוף לזכותו את אהבתו לכלה, אבל מסתבר שלא הביא בחשבון את משמעות הקדמת הנישואין עבורה". ראו: ע' מאיר (לעיל הערה 12), עמ' 65. התרשמותה של מאיר נובעת מן הסתם מהלשון המאופקת והנקייה של המספר התלמודי, אך אנו, כיוצא מן הדברים שלעיל, איננו יכולים להיות שותפים להערכת החיובית המייחסת לבן אהבה תמימה, ולדעתנו, רמיזותיו העבות של המספר מכוונות ל'אהבה התלויה בדבר'. וראו עוד להלן.

בשלוש, ללמדך שדרך זו, המעניקה עדיפות להתמסרות ללימוד תורה על פני צרכים אישיים ומשפחתיים – ראוי היא.¹⁷

קוראים ביקורתיים אחדים עשויים לאמץ אופן קריאה דומה אך מתוך מגמה הפוכה. הם לא יסתפקו ברמת הפענוח הבסיסית אלא יבקשו לתת לכך משמעות תרבותית, וזאת באמצעות חשיפת תשתיות העומק של הסיפור, שאפשר והמספר לא מודע להן. כך, למשל, גישתו הפייסנית של האב תוסבר כמניפולציה שנועדה לייצר הסכם מחודש: האב יעשה את רצונו של הבן לעת עתה, וזה בתמורה יתחייב ללכת לבית רבו לאחר הנישואין, לשתיים עשרה שנה, תוך התכחשות לצרכיו המיניים והרגשיים, ואף תוך דיכוי שלהם. לו באמת תגובתו של האב הייתה נובעת מהתחשבותו בצרכיו של בנו, יטענו קוראים אלו, לא היה שולח אותו לאחר הנישואין לבית רבו לפרק זמן כה ארוך. לדרך זו, האב לא פתר את בעייתו האמתית של בנו, אך הוא הצליח בדרך מתוחכמת לכבול ולרתום אותו מחדש לנורמה הרווחת באליטת החכמים.¹⁸

קריאה פמיניסטית עשויה למצוא פגם משמעותי נוסף בנורמה המשתקפת בסיפור: החפצת האישה והשתקתה. האישה בסיפור מוצגת לכאורה

17 לצד קריאה תמימה מובהקת, מצויה גם קריאה שהיא על גבול התמימות, שלא לומר 'היתממות'. קריאה מסוג זה מאפיינת קוראים מתוחכמים וביקורתיים, אולם בשל עמדה קודמת, הם מסרבים לתפוס את הסיפור כביקורת, גם לא סמויה, על חכמים הנזכרים בו. מצד אחד הם אינם יכולים להתעלם מהבעיות שצצות אצל הקורא תוך כדי קריאת הסיפור כלפי הנהגתם של חכמים, אך כאמור, הם אינם יכולים לומר שהמספר עצמו מעלה בעיות אלו כלפיהם. דוגמא לקריאה כזו ניתן למצוא למשל באופן ניתוחו של הרב יגאל אריאל, וכך הוא מסכם בספרו את המסר של האגדה: "הנס הוא התערבות חריגה. לא בכל יום מתרחש הנס, ולא כל אחת זוכה לחותן כמו רבי. הנס בא להציל פה את מה שבדרך הטבע לא אמור היה לקרות, אבל גדולי החכמים הללו שהתמסרו לתורה וניהלו את חייהם על פי נורמות גבוהות וחריגות, זכו בסופו של דבר גם להופעה טובה למעלה מסדרו של עולם" (י' אריאל, **אגדה של משפחה – עיון באגדות חכמים**, חיספין 2006, עמ' 210). הדגשה שלי יב"פ). המוצא של המחבר מן הסבך הוא שאמנם הסיפור מאשר את נורמת עזיבת הבית, אך זה נאמר רק ביחס לגדולי החכמים. האדם הפשוט אין לו ללמוד מהתנהגות זו לגבי עצמו. דומה שהקושי של הרב אריאל לייחס לקספר ביקורת על חכמים הנזכרים בסיפור, כרוכה בין השאר בעמדה מקדמית אחרת שלפיה הסיפור מתעד היסטוריה, ואז ברור הקושי הנפשי לייחס לדמויות כמו רבי יהודה הנשיא הנהגה כה בעייתית. ייתכן שאימוץ עמדה אחרת, הרווחת כיום בחקר אגדות חז"ל, ולפיה הסיפורים משתמשים פעמים רבות בדמויות חכמים באופן סמלי ולא ריאלי-היסטורי, תקל על הקורא מסוג זה ל'דובב' את הסיפור, ושמא ימצא שתחושת חוסר הנחת שהוא חש בקריאתו רמוזה כבר בסיפור עצמו.

18 ברוח התאוריה של מישל פוקו (Michel Foucault), בעיקר בספריו **סדר השיח** (תל אביב, 2005) ו**תולדות המיניות** (תל אביב, 1996), על הופעת הכוח בשיח ובפרקטיקה הנוגעת למיניות, ניתן אף להרחיק יותר. הבעיה האמתית של הבן – צרכיו המיניים, נדחקה אל מחוץ לגבולות השיח הלגיטימי, וזאת באמצעות האמירה המפתה "בני דעת קונן יש בך וכו'", שכן אמירה זו רק מעצימה את הפחד לקרוא לילד בשמו האמתי. האב משכנע את בנו שמה שהוא חש אינו באמת יצר המין הנמוך, אלא סוג של אהבה רוחנית, כעין אהבת ה' לבני ישראל, המדורגת במקום יותר גבוה בשיח הנורמטיבי. האב שהציג לבנו את גבולות השיח הלגיטימי, חיוק בכך את חוסר הלגיטימיות שיש ביצירתו הטבעית של הבן, ובדרך מתוחכמת זו כפה עליו את ה"אמת" הממוסדת, זו הדוגלת בהתמסרות ללימודים גם כשמחירה הוא דיכוי היצר המיני.

כאובייקט מיני: הביטוי "העבירה לפניו" ותגובתו היצרית, אם כי המאופקת, של הגבר להופעתה בפניו, אינם יכולים שלא להזכיר לקורא בן זמננו תצוגות של נשים עם מספר מאפיינים דומים. והנה, בעוד הסיפור נותן ביטוי לצרכיו המיניים של הגבר ולמבוכה הנפשית שהוא נקלע אליה, הרי שאין הוא משמיע את קולה של האישה בסיטואציה זו כלל, ואין הקורא יודע מאומה על רגשותיה ורצונותיה. סיטואציה זו מייצגת אולי באופן החריף ביותר את מעמדה של האישה במסגרת הנורמה של עזיבת הבית לצורך לימוד תורה: הנורמה החברתית הזאת אינה מתחשבת לכאורה בצרכיה וברצונותיה של האישה.

ברור שקריאה כזאת חותרת תחת כוונותיו המודעות של המספר אשר היה חולק, מן הסתם, על צורת ניתוח זו, הרחוקה מאד מעולמו. גם מי שמאמץ דרך קריאה זו של הסיפור יודה שהמספר מאמין כי עמדתו נובעת מעולמו הערכי ולא מתוך אינטרסים זרים. אולם, הוא עשוי לטעון שברוב תמימותו המספר לא שם לב לכך שהוא בעצם משכפל ומשעתק בסיפורו דפוס התנהלות המוכר לו, מבלי שהוא מודע די הצורך למשמעויות הנסתרות החבויות בו, משמעויות שרק דרך הניתוח המודרנית, או ליתר דיוק: הפוסט-מודרנית, מסוגלת לחשוף.

המשותף לשתי דרכי הקריאה שהוצגו לסיפור זה הוא ששתיהן מייחסות למספר עמדה פשטנית וחסרת תחכום ספרותי. אלא שהראשונה מזדהה פחות או יותר עם עמדת המספר ולעומת זאת השנייה, לאחר שחשפה את מבני העומק התרבותיים של הסיפור, דוחה את המסרים העולים ממנו. לצדן של שתי אפשרויות קריאה אלו ניתן להצביע על אפשרות שלישית, שתייחס את הסיפור למספר מתוחכם הדורש מקוראיו או שומעיו להיות קשובים וערניים לרמיזותיו ולהיות נכונים להפעילן בשעת הצורך. קריאה כזו תדחה, לפחות באופן חלקי, את הביקורת הפמיניסטית שהוצגה לעיל, תוך שהיא תפענח את הביטוי "העבירה לפניו" באופן שונה. הביטוי אינו משקף שכפול של דפוס התנהגות רווח, מתוך חוסר מודעות המספר למשמעויותיו, אלא הוא הובא כאן כאמצעי ספרותי שנועד להבליט את נפישות המתח המיני של הגבר. הנה, רק העבירו אותה לפניו פעם אחת ללא שנערך מפגש משמעוטי ביניהם, והוא כבר חושק בה עד כדי כך שאינו נרתע לבקש מאביו לקצר את שהותו בבית רבו בשש שנים, בניגוד למצופה ממנו. תיאור זה מייצר סיטואציה מוגזמת במכוון על מנת לחדד את בעייתם הקשה של הגברים הצעירים, הנדרשים להתרחק מכלותיהם ונשותיהם לפרקי זמן ארוכים.

תגובתו המופרזת של האב "בני דעת קונך יש בך" תתפענח כסוג של אירוניה. במישור הגלוי נראה כי האב משווה את כישלונו של הבן להתגבר על יצרו לכישלון דומה של הקב"ה, אולי מתוך כוונה לעודדו ולשקם את דימויו העצמי. אלא שהשוואה כזאת בין דחפיו המיניים של הבן, המחפשים את פורקנם, לבין רצונו של הקב"ה להשרות את שכינתו על עם ישראל, נראית מופרכת לחלוטין. הפער העצום בין הנמוך לגבוה, בין העולם הגשמי והיצרי

לעולם הרוחני מעלה מייד את השאלה: האם המספר עצמו מקבל השוואה זו כסבירה? האם באמת הוא סבור כי יש בהשוואה מעין זו כדי לרפא ולו במעט את תחושת הכישלון של הבן? ושואל: יש בהפרזתו ממד אירוני המרמז דווקא על חוסר יכולתה של החברה להתמודד באופן אמתי ולא מתחכם עם בעיותיהם הנפשיות של גברים צעירים אלו? בקריאת הדברים באופן שטחי אמנם יש בדברי רבי יהודה לבנו כדי לחזק את תדמית המהוגנות המשפחתית, אך קורא המפעיל את רמיזתו העדינה של המספר, יכול להבין שאין בדבריו אלה של רבי יהודה אלא חיפוי קוסמטי ליצרים הבוערים מתחת לפני השטח, ויותר משהם פותרים את הבעיה הרי שהם חושפים ומבליטים אותה. קריאה כזו תופסת אפוא את תגובת רבי יהודה לבנו כמפתח פרשני שנועד לספק לקורא רמז לקריאת הסיפור כולו באופן אירוני. המספר מבקש לשתף את השומע או הקורא בביקורת שיש לו כלפי הנורמה החברתית, אך אין הוא משמיע את ביקורתו באופן גלוי ובוטה, ורק קורא שיהיה מוכן להיות קשוב לאפשרות האירוניה שבדבריו, יבחין בעוצמת הביקורת שהוא מותח על סביבתו.

ג. "עד שבא התעקרה אשתו" - חורבנה של האישה

החלק השלישי, המסיים את היחידה הסיפורית כולה, הוא גם הדרמתי ביותר. נקודת הזמן שבה הוא ממוקד, היא שיבתו של הבן לביתו מבית רבו, לאחר שחלפו שנים עשרה שנה. נקודת זמן זו שהייתה אמורה לספק תחושת רווחה והקלה מתבררת עד מהרה כשיא הסיבוך בעלילה: בפרק הזמן שהבעל נעדר מהבית, הפכה אשתו לעקרה. כפי שהדבר מתואר בפירוש בסיפור, בעיה זו איננה רק של הבעל-הבן, אלא היא גם רובצת לפתחו של האב ולמעשה לזה של המשפחה כולה. הבעיה מתחדדת אם נזכר שמדובר כאן בשושלת הנשיאות, ועקרותה של האישה מחבלת בהמשכיותה של השושלת מבית דוד. והנה בעיה זו היא כבר בגדר מלכוד: אין שום פתרון מניח את הדעת שעשוי לפתור אותה, לפחות לא בדרך טבעית, ולא משנה מה הדרך שתיבחר כדי לצאת מן הסבך, בכל מקרה היא תגרור אחריה ביקורת נוקבת ביותר מצד החברה. ברגע האחרון, לפני שהעלילה מסתיימת בכישלון מהדהד, מופיע ה"דאוס אקס מכינה", הגורם לנס רפואי שמחזיר את האישה לפוריותה. שוב עולה שאלת המסר: מה מבקש המספר לומר באמצעות אנקדוטה זו? מהי התובנה שעולה מהפואנטה של הסיפור? הקורא הפשטני והאוהד ימצא מן הסתם בתפנית החדה שבסיום העלילה את המפתח למשמעות הסיפור כולו: התנהלותם של האב ובנו הוכיחה את עצמה כראויה ומוצדקת, סימן לדבר – נס ריפוי האישה כנגד המהלך הטבעי. במובן רחב יותר ניתן להסיק כי המספר נוקט עמדה חיובית ביחס לעזיבת הבית לפרק זמן ארוך לצורך לימוד תורה. האמירה הטמונה בין השורות תתפרש בערך כך: מידה כנגד מידה נוהגת בעולם – מי שיתמסר באופן מוחלט ללימוד תורה תוך שהוא סומך על ה' שיגן על משפחתו, הרי שגם אם המציאות הטבעית תלך ותסתבך,

ה' יופיע מן השמים ויושיעו בדרך ניסית. כמו גם בחלק הקודם, קריאה כזו תופסת את פתרון הבעיה, כפי שהוא מוצע בסיפור, כהווייתו וללא כל התחכמות.¹⁹

מאידך גיסא, הקורא הביקורתי העוין יכול למצוא כאן יחסי כוחות מגדריים בעייתיים. אמנם הוא יפענח את התפנית בסיום העלילה בדרך דומה לקריאה המזדהה, ויראה בה מתן אישור ולגיטימציה לאופן ההתנהלות של כל המעורבים. אך מכאן גם תצמח ביקורתו על מסר הסיפור: שוב האישה צריכה לשלם מחיר כבד כדי לאפשר את מימוש הערכים הגבריים. הסיפור נראה כמצדיק התנהלות שהיא ללא ספק בעייתית אם בוחנים אותה באופן מציאותי. חלון ההזדמנויות של פוריות האישה אינו בלתי מוגבל, ובעל העוזב את אשתו לפרקי זמן ארוכים במיוחד, עלול לפגוע ביכולת הפיריון שלה. אפשרות זו מתוארת בבהירות רבה בסיפור. לכאורה, היה מקום לומר שהמספר מבקש כאן להשמיע את קולה של האישה הפגועה, ולא היא: בעיית העקרות של האישה מופיעה בסיפור כמלכוד של הבן ושל אביו, וכמכשול להמשיך את שושלת משפחת הנשיאות, ולא כבעיית האישה. הבעיה שהם ניצבים בפניה, כמו שמתואר בפירוש בסיפור, היא "מה יאמרו"? עולה על הדעת לגרש את האישה העקרה אבל אז "יאמרו ענייה זו לשווא שימרה"; עולה על הדעת לשאת אישה נוספת אבל "יאמרו זו אשתו וזו זונתו". החשש הוא אפוא כיצד תתפוס החברה הסובבת מהלך של גירושין או ביגמיה, ושמא מהלך כזה עלול לפגוע בשמה הטוב של המשפחה, אך אין כאן התייחסות לבעייתתה של האישה עצמה. הפתרון הניסי המופיע בסוף, אף הוא לא נועד לפתור את בעיית האישה, שהרי זו לא הוצגה מעולם כבעיה, אלא להוציא את האב ובנו מהמלכוד שבו הם נתונים. כלומר, הסיפור שנותן לגיטימציה לעזיבת הבית לצורך לימוד, מצדיק למעשה עולם ערכים גברי, מבלי שהוא נותן איזה שהוא משקל לצרכיה ורצונותיה של האישה.

הקורא מהסוג השלישי יכול למצוא בסיפור את ביקורתו של המספר עצמו על ההתנהלות המשפחתית הבעייתית המשתקפת בסיפורו. כמפתח לכיוון כזה ניתן לאחוז בסיומה המפתיע של העלילה: ההתערבות הניסית השמיימית שהוציאה את כולם מהמלכוד שנקלעו אליו. בניגוד לשני סוגי הקוראים האחרים, הוא לא יפרש זאת כסימן להצדקת הנורמה, אלא כסימן לשלילתה. הכיצד? נושא זה תלוי במשמעות הספרותית שיש להופעת נס בסיפור האגדה בכלל. ניתן לפרש את הופעתו של הנס, במקרים מסוימים, כסוג של תחבולה ספרותית המסמנת הגעה לדרך ללא מוצא, שמתאפיינת בכך שרק נס יכול

19 כך למשל מפענח בווארין, באגדה העוקבת, את משמעות הנס המופיע ברגע האחרון. לדעתו, מטרת המספר הבבלי היא להציע פתרון אוטופי לקונפליקט ולהשתיק ביקורת אפשרית. לדעתו, האפשרות ש"דאוס אקס מכינה" רק מבליט את כישלון הפתרון האוטופי, אינה חלק מכוונותיו של המספר, אך אפשרות זו מחדדת בעיני הקורא את האילון המלאכותי שיש בהצעת הפתרון האוטופי. כוונותיו של המספר לא צלחו, והוא לא הצליח באמת להשתיק ביקורת אפשרית. ראו: ד' בווארין, **הבשר שברוח**, עמ' 161-162.

להוציא את כל המעורבים מהצרה שאליה נקלעו. מי שמהדהד באזנו הכלל ש"אין סומכים על הנס" מבין שהופעת הנס בסוף לא נועדה לסמן את הנורמה של עזיבת הבית לצורך לימוד כדגם לחיקוי, אלא להפך – היא נועדה להוביל למסקנה שלכתחילה אין להיכנס לסיבוך כזה שרק באמצעות נס ניתן יהיה להיחלץ ממנו.

באמצעות הצגת הנס כפתרון יחיד למבוי הסתום, מספק המספר עצמו לקורא את המפתח לקריאת הסיפור מתחילתו בעיניים ביקורתיות.²⁰ הקורא מבין שההתנהלות הנורמטיבית שלפיה נדרש הגבר לעזוב את אשתו לפרק זמן ארוך לצורך לימודו, יצרה מצב טעון ובעייתי לכל בני המשפחה, עד שבסופו של דבר עמדה המשפחה חסרת אונים מול מציאות שטפחה על פניה. בכך מבקש המספר, כך נראה, לערער על הנורמה המשתקפת בסיפורו – ואולי אף קורא לנמעניו לשנות אותה.

עד כה עסקנו בכל אחת מהיחידות בנפרד והצגנו שלוש קריאות חלופיות לכל יחידה. עתה נשוב להתבונן בזיקה שיש בין יחידות הסיפור בהתחשב בכך שהיכולת או חוסר היכולת למצוא זיקה אימננטית בין כל חלקי הסיפור מחזקת או מחלישה את אופן הקריאה של כל אחת מהחלופות. והנה, במבט ראשון קשה למצוא קשר אימננטי בין שלושת החלקים, והרושם הוא שכל אחד מהם עומד בפני עצמו, ללא זיקה של ממש לחברו.²¹ האם באמת כך הם פני הדברים?

3. דרך קריאה רביעית: זיקה בין-טקסטואלית לסיפור אמנון ותמר ומשמעויותיה האפשריות

להלן נבקש להציע את האפשרות כי האגדה שלפנינו עוצבה, בין השאר, בהשראת סיפור אמנון ותמר המקראי, ובזיקה זו שבין הסיפור התלמודי לסיפור המקראי מצוי, לדעתנו, המפתח להבנת הקשר שבין כל מרכיבי הסיפור. קצה חוט ליצירת זיקה כזו מופיע כבר בחלק הראשון. מיהו שמעה אחי דוד הנזכר כמי שצאצאיו אינם ראויים, בשל ייחוסם, להינשא לצאצאי דוד המלך, ומדוע דווקא בו דבק פגם משפחתי? עיון קל מראה שמעשיו של שמעה אחי דוד עצמו אינם נזכרים בתנ"ך, אולם נזכרו מעשי שני בניו. אחד מהם נזכר בהקשר לאמנון בן דוד: "וּלְאִמְנוֹן רַע וְשָׂמוֹ יוֹנָדָב בֶּן שְׁמֵעָה אָחִי דָּוִד וַיֹּנְדֵב אִישׁ חָכָם מְאֹד" (שמואל ב, יג ג). יונדב זה מופיע בפסוקים כיועצו הקרוב של אמנון וכמי שתחבולותיו הערמומיות סייעו לחטאו של אמנון בתמר. אין פלא אפוא שמתיאורו בכתוב כ"איש חכם מאד" מתפרשת חוכמתו אצל חז"ל כ"חכמה לרשעה" (סנהדרין כא ע"א). עצותיו הנפתלות הן שגרמו באופן ישיר ועקיף לאותה שרשרת אירועים שסופה גדיעת שושלות שהיו

20 בניגוד לדברי בויארין, הסבור שהמספר דווקא מנסה להסוות ולהמעט את גודל הבעיה באמצעות הצעת פתרון אוטופי. ראו הערה קודמת.

21 ראו גם מה שנכתב לעיל, בסמוך להערה 9.

עמידות לצאת מבית דוד (אמנון, אבשלום, תמר?), ואף יש הסבורים שמלכתחילה הן נועדו להשפיע על בחירת יורשו של דוד.²² על רקע האמור ניתן להבין אולי את הסיבה למניעת נישואי בת ר' חייא עם בנו של ר' יהודה הנשיא. מעין מידה כנגד מידה יש כאן: מי שבאה ממשפחת שמעה אחי דוד, שחלק מבניה גרמו לפגיעה בשושלת דוד וגדיעת ענפים ממנה (= בתו של ר' חייא), אינה ראויה לשוב ולהתחבר לשושלת בית דוד (= בנו של ר' יהודה הנשיא). אפשר גם שקיים כאן חשש שחטא הפגיעה בשושלת בית דוד, הרובץ על משפחת שמעה אחי דוד, הוא שגרם למותה של בת ר' חייא, שכן היא אינה רשאית להמשיך שושלת שאבות אבותיה גזמו מענפיה.²³

אך האם התחשבנות ארוכת טווח והקפדה דקדקנית על ייחוס הם המבטיחים המשכיות בית הנשיאות? להבנתנו, בזה בדיוק עוסקים שני החלקים הבאים, שאף להם יש זיקה משמעותית למעשה אמנון ותמר.

בשני הסיפורים, המקראי והתלמודי, היחס בין הדמויות זהה. בסיפור המקראי מופיעות ארבע דמויות: האב – דוד המלך; הבן – אמנון; האישה – תמר; הדמות הרביעית היא דמותו של יונדב בן שמעה אחי דוד, המייעץ לאמנון, אך אינו נוטל חלק פעיל במעשיו. בסיפור התלמודי מצויות שלוש דמויות: האב – יהודה הנשיא; בנו; האישה – בתו של ר' יוסי בן זמרא (חסרה דמות היועץ). ר' יהודה הנשיא, לפי מסורת רווחת בספרות חז"ל, הוא גם צאצא ישיר של דוד המלך וגם אוחז במשרת מנהיג העם כמותו. שני הסיפורים עוסקים אפוא בבניהם של מנהיגי העם, מזרע בית דוד. כפי שנראה בהרחבה בהמשך, התפקיד המזומן לדמויות בסיפור התלמודי דומה לתפקידים המקבילים בסיפור המקראי. שני הסיפורים נעים סביב שני צירים המושפעים זה מזה: הצייר האחד הוא מערכת היחסים שבין הבן לאישה והצייר השני הוא בין האב לבן.

הצבעה על נקודות הדמיון שבין הסיפורים מותנית לעתים בפרשנות מסוימת המוענקת לאחד מהם או אף לשניהם. יש להדגיש כי פרשנות הסיפור המקראי הרלוונטית לענייננו היא רק זו שחז"ל נתנו לה, שכן אנו מבקשים כאן לבסס את הצעתנו שהסיפור התלמודי נוצר בהשראת הסיפור המקראי. לפיכך, ברור שפרשנויות מאוחרות יכולות לשמש אותנו רק אם הן עשויות להתאים לפרשנות חז"ל.

22 ראו למשל: נ' אררט, "סיפור אמנון ותמר: קריאה על פי ה"סדר", בית מקרא, 28, ד (תשמ"ג), עמ' 331–357.

23 אולי ניתן להצביע על קשרים נוספים בין הסיפורים לאור מאמרה של א' חבס (רובין), "אמם של הנשיאים, שושלת בית דוד והשם 'תמר' בתקופה הרומית המאוחרת", בתוך: מ' מור ואחרים (עורכים), לאוראל – מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 331–355. ראו שם, במיוחד עמ' 347 ואילך. עניין זה זוקק דיון בפני עצמו.

א. תשוקתו הבלתי נשלטת של הבן והתמודדות האב

אמנון חושק בתמר אך היא מרוחקת ממנו והוא מנוע מלהתקרב אליה. הפתרון שמציע לו יונדב רעו הוא להתחלות ובדרך זו לגרום לאביו דוד לבוא לבקרו. בהזדמנות זו יבקש אמנון מאביו שתמר תבוא, תעשה לעיניו את ה'בריה' (= המאכל) ויאכל מידה. אמנון יבליט בדבריו את המטרה שלשמה הוא מבקש את תמר: לא הכנת האוכל ולא אספקתו עיקר בואה אלא "למען אשר אראה", כלומר על אביו יהיה להבין כי ריפוי ממחלתו יושג רק על ידי זה שיראה את תמר. והנה, בשלב זה של הסיפור המקראי יש לשאול, מה הרציונל שעליו נשענת עצתו של יונדב, או במילים אחרות, כיצד דוד אמור להבין את הקשר בין מחלתו של אמנון לאופן הריפוי המוצע שלפיו ראיית תמר היא שתביא מזור למחלתו?²⁴

קודם שנציע תשובה אפשרית של חז"ל לשאלה זו, נשוב אל הסיפור התלמודי. כאמור, לאחר עריכת הסכם השידוכין ולאחר שנקבע שהנישואין יתממשו רק כעבור שתיים עשרה שנה, הראו את הכלה המיועדת לבנו של ר' יהודה הנשיא. תגובתו הקיצונית של החתן המיועד למראה כלתו (ורק למראה!) חושפת לחלוטין את רגשותיו. הוא חושק בכלתו, אך מנוע מלממש את חשקו בשל הריחוק ממנה שנכפה עליו בהסכם שבין המשפחות. מצבו הנפשי תואם אפוא למצבו של אמנון. והנה, המשך העלילה בסיפור התלמודי מנוגד לכאורה להיגיון. היינו מצפים שלאחר שהתברר למשפחות כי מפגש החתן עם כלתו הגביר אצלו את יצרו המיני, הם יעדיפו שלא להפגיש אותם עוד. במקום זה, מסופר מיד לאחר שהבן הביע את רצונו לממש את הנישואין בזמן קצר יותר, שהם הפגישו את בני הזוג פעם נוספת. מה ההיגיון הסיפורי בהתפתחות כזו?

מתברר שבעולמם של חז"ל אכן יש היגיון גם בהתפתחות מסוג זה. התגברותו של היצר באופן מוגזם ואובססיבי למראה חיצוני של אישה מפוענח לעיתים כסוג של מחלה, שריפויה מותנה במימוש מסוים של היצר, וכל עוד לא יסופק ולו באופן חלקי, האדם יהיה שבוי במחלתו. כך למשל נאמר בסוגיית "ייהרג ואל יעבור" התלמודית:

אמר רב יהודה אמר רב:

מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא (רש"י: "נימוק, מרוב אהבה נטמטם לבו והעלה חוליי")

ובאו ושאלו לרופאים,

ואמרו: אין לו תקנה עד שתבעל.

אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו.

— תעמוד לפניו ערומה? — ימות ואל תעמוד לפניו ערומה.

— תספר עמו מאחורי הגדר? — ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר.

(סנהדרין עה ע"א)

24 רבים מבין המפרשים והחוקרים תמהו על שאלה זו ואף הציעו פתרונות שונים, ואכמ"ל.

נוסח הסיפור כפי שמופיע בשאלות מחדד זאת אף יותר:

[...] דאמ' רב יהודה אמ' רב
מעשה באדם אחד ונתן בן צוציתה שמה שנתן עיניו באשה אחת אשת
איש וחנה שמה
והעלה בלבו לטנפה ושיגר לה זהב וכסף לשכב אצלה ולא קיבלה
ומרוב תאוותו נפל בחולי וחלה ימי' רבים [...] (שאלות דרב אחאי, פרשת וארא מב)

מהדברים עולה שלא כל מקרה שאדם חושק באישה הוא ייחשב לחולה, אך קיימים מקרים ש"לבו מעלה טינא" או "נפל בחולי", וריפוי במקרים כאלה הוא בהתאם למצבו. יש כאלה שדי להם ש"תספר עמו מאחורי הגדר" פעם אחת, ובוזה יתרפאו. על פי עקרון זה ניתן להבין את ההיגיון שבגללו "העבירו אותה לפניו פעם שנייה". לאחר שרבי יהודה הנשיא נוכח שבנו מגיב באופן קיצוני למראה כלתו בפעם הראשונה, הוא סבר שניתן למתן את החשק דווקא על ידי סיפוק מסוים שלו, במקרה זה, על ידי כך שיראו לו אותה פעם נוספת. זהו אפוא ההסבר ליוזמת המשפחות להפגיש פעם נוספת את בני הזוג. כשאנו מצוידיים בהבנה זו של הסיפור התלמודי, נחזור לשאלה, כיצד עשויים חז"ל לקרוא את הסיפור המקראי, ובעיקר כיצד הם עשויים להבין את פתרונו של יונדב. נראה שאם משליכים את עקרונות הפסיכופתולוגיה של חז"ל, כפי שהוצגו כאן, על סיפור אמנון ותמר, יתקבל פירוש מעין זה: יונדב שהיה "איש חכם מאד" כתואר המקראי, ביקש לרמוז לדוד שמחלתו של אמנון היא כעין אותו אדם "שהעלה ליבו טינא", וריפוייה מותנה בכך שדווקא אישה מסוימת, דהיינו תמר, תעמוד לפניו ו"תלבב לעיניו ותבשל את הלבבות". לפי זה, היה ברור ליונדב שדוד יזהה את אלמנט החשק בבקשתו של אמנון,²⁵ אלא שהוא סבר – וכפי שהתברר גם צדק – שדוד יסכים לשלוח את תמר לאמנון, משום שהוא יחשוב שהליכתה דווקא תנטרל את האיום הפוטנציאלי של החשק ותמתן אותו.²⁶

25 כך גם מפרש מלבי"ם (יג ה) כאן: "לא עלה על דעת יונדב שיעשה הנבלה הזאת רק שם בפיו דברים שמתוכם יכיר המלך שהוא חושק בתמר אחותו וחולה עבורה עד מוות". המלבי"ם מפתח זאת לכיוון אחר משלנו. לדעתו המטרה הסופית הייתה שהמלך, לאחר שיעמוד על גודל תשוקתו של אמנון, ייתן את תמר לאמנון לאישה.

26 כדברים הללו כותב ר' שמואל לנייאדו (מאה שש עשרה, ראש רבני אר"ץ) בפירושו 'כלי יקר' (אין להחליף עם פירוש לתורה בשם זהה של ר' אפרים מלונטשיץ), ומפאת חשיבותם לענייננו אביאם כאן בלשונו: "ונראה כי זה האיש (=יונדב. יב"פ) אפשר לדונו בזה לכף זכות בצד מה שלא היתה עצתו זאת לעשות נבלה עמה ממש, אכן היה עניינו מעין מה שאמרו בגמרא גבי ההוא דעלה בלבו טינא שאמרו תספר עמו מאחורי הגדר ימות ואל תספר עמו, דמשמע שהיה אפשר להתרפא על ידי הסיפור עמו מאחורי הגדר אלא שלא התירו [...] אמנם בנידון זה [...] ראה יונדב ליעץ אותו לעשות באופן שתבוא לפניו ובספרו עמה יבוטל יצרו תבוטל תאוותו [...] עכ"ל. אמנם טענתו של בעל כלי יקר כי יש לנקות את יונדב מכוונות רעות אינה הכרחית, ואפשר שעצתו נועדה בעיקר לשכנע את דוד, ועדיין ניתן לומר שיונדב פועל בתחכום זדוני, כדעת חז"ל ורבים מן הפרשנים והחוקרים המאוחרים. לענייננו אין חשיבות רבה לשאלת מניעיו הפוליטיים של יונדב.

נקודות הדמיון העיקריות שהעלינו עד כה: אצל הבנים התעורר יצר מיני מופרז שמופנה כלפי אישה מסוימת בעלת קרבה אליהם; חוסר יכולת לממשו בשל הגבלות משפחתיות; המתח המיני הפנימי מתבטא באופן חיזוני, גופני והתנהגותי; האבות סבורים שניתן לרסן את היצר באמצעות מפגש עם האישה.

בדרך ניתוח הדברים והצגתם כאן, הסברנו קודם את הרציונל של הסיפור התלמודי, ואת המסקנות השלכנו על אופן קריאת הסיפור המקראי. אולם בהתאם להצעתנו לעיל, נראה שהסדר הכרונולוגי של התהליך היה למעשה הפוך: הפענוח של הסיפור המקראי כאופן שהוצג כאן קדם ליצירת הסיפור התלמודי. החשק המוחצץ של בן הדגם המקראי, המספר על חשקו המוחצץ של אמנון בתמר מחד גיסא, ותגובת דוד אביו הממריץ את תמר להיראות בפני אמנון, מאידך גיסא.²⁷

ב. הבנים 'פורעים' את הסדר

הסיפור המקראי והסיפור התלמודי מלמדים כי תחבולתם של ההורים לאפשר לבנם לראות את האישה ובדרך זו לרסן את היצר, לא הועילה. ולא עוד, אלא שהיא הובילה לתוצאה הפוכה. התבוננות במראה המלבב של תמר אינה מספקת את אמנון כפי שחשב ורצה כנראה דוד אביו. יצרו בא על סיפוקו רק לאחר ששכב עמה נגד רצונה. דוד טעה אפוא בהערכת עוצמת ה"מחלה" של אמנון ולא שיער שהדברים יגיעו עד כדי כך. גם בסיפור התלמודי אנו מוצאים התפתחות דומה, אם כי פחות קיצונית בחומרתה. לאחר שהראו לבנו של ר' יהודה הנשיא את כלתו פעם שנייה, לא זו בלבד שתשוקתו לא סופקה, כפי שכנראה סבר אביו, אלא שהיא אף התגברה. הגיעו הדברים לידי כך שהוא לא היה מסוגל להתאפק יותר, והוא מבקש לסטות לחלוטין מהסכס השידוכין ולהכניס את כלתו לחופה באופן מידי, למרות שבכך הוא סוטה מהנורמה המקובלת ואינו עומד בציפיות משפחתו. אם כן, מתברר שגם ר' יהודה הנשיא – כדוד המלך – טעה בהערכת עוצמת התשוקה של בנו כלפי האישה שהיא מושא תשוקתו.

בשני הסיפורים מובע אפוא הפער בין התפיסה ההורית שלפיה שימוש בכלים דידיקטיים מתונים יש בה כדי לרסן את יצריו של הבן, לבין עולמם האמתי של הבנים, שבו שולט היצר בכל עוזו ופורע סדרי משפחה וחברה. התנהגות הבנים הנה בניגוד למה שאולי ציפו הוריהם: יצרם לא סופק בהצעה חטופה על האישה שהיא מושא תשוקתם.

27 השערנו שלפיה יש זיקה בין-טקסטואלית בין הסיפורים מאפשרת לא רק להבין את מקור ההשראה ליצירת הסיפור התלמודי, אלא יש בה כדי לספק גם את פרשנותם המאלפת של חז"ל לסיפור המקראי.

ג. דחיית האישה

עלילת שני הסיפורים מגיעה לשיא כאשר מתברר שתחבולתם הדידקטית של ההורים לא הצליחה לרסן את יצרם של הבנים, ורק סיפוקו המלא של היצר בדרכו שלו, 'ריפא' את 'חולי האהבה' שהיו נתונים בו. אך אם הקורא מצפה כי בשלב זה יתפוגג המתח ותותר התסבוכת לכאן או לכאן, הרי שהוא יגלה עד מהרה כי שלב זה של הסיפור אינו אלא מדרגה בדרך לשיא גבוה יותר. מה אירע לאחר שהיצר בא על סיפוקו? הסיפור המקראי מתאר זאת בפורטרוט ואינו מותיר מקום לדמיון: "וַיִּשְׁנָאָה אֲמִנוֹן שְׁנָאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשְׁנָאָה אֲשֶׁר שְׁנָאָה מְאֹדָה אֲשֶׁר אֶהְבֶּה וַיֹּאמֶר לָהּ אֲמִנוֹן קוּמִי לְכִי". תמר הפגועה רואה בגירוש זה עוול מוסרי גדול יותר מעוולת האונס: "וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אֹדֶת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי". אך תביעתה האנושית והמוסרית מאחיה האנס אינה מגיעה כלל לאוזניו הערלות: "...וְלֹא אָבָה לְשָׁמֵעַ לָהּ. וַיִּקְרָא אֶת נַעֲרוֹ מִשְׁרָתוֹ וַיֹּאמֶר שְׁלַחֵנוּ אֶת זֹאת מִעָלֶי הַחֹצֵה וְנַעַל הַדָּלֶת אַחֲרָיָה".

והנה, בהמשכו, הסיפור התלמודי אינו מייחס באופן גלוי ומפורש התנהגות דומה לבנו של ר' יהודה הנשיא, ובוודאי שלא הייתה כזו. אולם דומה שבכל זאת נמצאת בסיפור התלמודי השתקפות מסוימת, מעין בבואה מתונה ומאופקת של הסיפור המקראי. שהרי מה עשה בנו של ר' יהודה הנשיא לאחר שהכניס את כלתו לחופה ויצרו בא על סיפוקו? הוא עזב אותה לפרק זמן של שתיים עשרה שנה! כלום אין כאן חזרה ברורה על המוטיב המקראי שחז"ל ניסחוהו בדייקנות – "אהבה התלויה בדבר"?! אם החתן אהב את כלתו עד כדי כך שלא היה מסוגל להמתין למועד חתונתו כפי שנקבע בהסכם השידוכין, ויצא מגדרו כדי להקדים את הנישואין, הכיצד זה יכול היה לעזוב אותה לפרק זמן כה ממושך לאחר הנישואין? אין אהבה זו אלא מאותו סוג של "אהבה התלויה בדבר", שבטלה לאחר שבטל הדבר. מדברי חז"ל במקום אחר למדנו כי "איזוהי אהבה התלויה בדבר – זו אהבת אמנון ותמר" (אבות ה טז). בעקבות הסיפור התלמודי נראה אפוא שניתן להוסיף עוד דוגמה: אהבת בנו של רבי יהודה הנשיא לכלתו.²⁸

בזיקה שבין מוטיב "אהבה התלויה בדבר" המופיע בסיפור אמנון ותמר המקראי, לבין מוטיב זה, המצוי בסיפור התלמודי של בנו של ר' יהודה הנשיא וכלתו, יש לראות את עיקר מגמת הסיפור. כאן, כך אנו סבורים, מטמין המספר את ביקורתו הנוקבת על תופעת עזיבת האישה, במיוחד לפרקי זמן ממושכים. באמצעות יצירת הזיקה בין הסיפורים מבקש המספר מהקורא להתבונן דרך הפרזימה של סיפור אמנון ותמר המקראי בתופעה הנורמטיבית והמורגלת של עזיבת תלמידי חכמים את ביתם. קורא המפעיל את הרמיזה ומשליך את התיאורים הדרמטיים והקשים של הסיפור המקראי על הסיפור

28 פיתוח מוטיב רעיוני זה ראו אצל א' דים, "אהבה התלויה בדבר: עיון בסיפור אמנון ותמר", הספרות, 28 (1979), עמ' 100-107.

התלמודי, שהוא כביכול מינורי, עשוי למצוא שתופעה חברתית מקובלת ונורמטיבית אינה אלא בבואה מרוככת של סיפור טראגי.²⁹

ד. עקרונה ושממונה של האישה העוזבה

מה קורה לאישה שנעזבה? הסיפור המקראי מתאר את מצבה של תמר לאחר שהוצאה מביתו של אמנון. בתחילה מתואר השינוי שחל במעמדה מסטטוס של 'בתולה' לסטטוס של בעולה. שינוי זה מתואר בדרך דרמטית: "וְעָלְיָהָ כְּתָנֵת פָּסִים כִּי כֵן תִּלְבָּשֶׁן בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים [...] וּתְקַח תְּמָר אֶפֶר עַל רֹאשָׁהּ וּכְתָנֵת הַפָּסִים אֲשֶׁר עָלְיָהָ קָרְעָה". לאחר מכן מתואר השינוי שחל במצבה: "וּתִשָּׁב תְּמָר וְשִׁמְמָה בֵּית אֲבִשָׁלוֹם אָחִיהָ". הביטוי 'שממה' מתפרש כאן כאישה שנעזבה מבעלה ועל כורחה היא 'עקרה'.³⁰ זהו מצב פרדוקסלי שהיא נקלעה אליו, שכן כל עוד הייתה בסטטוס של "בתולה", אין להגדיר את מצבה כ'שממה', ורק משיצאה מגדר 'בתולה' ומצופה ממנה עתה שתהיה 'פורייה', ואין היא עונה על הציפיות הללו, היא מוגדרת כ'שממה'.

דומה להפליא הוא מצבה של אשת בנו של ר' יהודה הנשיא בסיפור התלמודי. להלכה אמנם בעלה לא גירש אותה, אך למעשה היא יושבת בשיממונה בכל שנות היעדרותו כ'אלמנה חיה'. הביטוי הבולט ביותר למצבה הוא העובדה שכאשר בנו של ר' יהודה הנשיא שב לביתו כעבור שנים עשרה שנה, הוא מוצא את אשתו עקרה. מניסוח הדברים עולה כי עקרותה אינה מולדת, אלא היא הפכה להיות עקרה במהלך שנות היעדרותו ומתברר, כפירוש רש"י כאן, שעקרותה היא תוצאה של היעזבותה על ידי בעלה.³¹

נמצאנו אומרים שבשני הסיפורים, המקראי והתלמודי, התנהגות דומה של הגברים יצרה גורל משותף קשה לשתי הנשים. הגברים שבאו על סיפוקם המיני, עזבו באחת את הנשים שכה חשקו בהן, וגרמו להן להיות שוממות ועקרות. בשני הסיפורים מתקיים חוסר סימטריה משווע בין סיפוק הצרכים הגבריים לעומת סיפוק הצרכים הנשיים, או ליתר דיוק: חוסר סיפוק הצרכים העמוקים ביותר שלהן.

ה. זנות ו/או גירושין

תמר לקתה כפליים: תחילה נהג בה אמנון הפקרות כזונה וכנגד זה מסופר: "וְלֹא דָבָר אֲבִשָׁלוֹם עִם אֲמָנוֹן לְמַרְעֵ וְעַד טוֹב כִּי שָׁנָא אֲבִשָׁלוֹם אֶת אֲמָנוֹן עַל דְּבַר אֲשֶׁר עָנָה אֶת תְּמָר אָחִתּוֹ". מהדהדים כאן דברי אחיה של דינה כלפי שכם

29 נחזור ונבהיר כי לדעתנו אין למספר בבלי זה דבר וחצי דבר עם בית הנשיאות הארץ ישראלי. דמותם של רבי יהודה הנשיא ובנו כשלעצמם, אינן מושא ביקורתו של המספר. השימוש בדמותם הנו ייצוגי בלבד ונעשה מתוך צרכים סיפוריים, ובעיקר על מנת להדק את הזיקה לסיפור אמנון ותמר.

30 ראו למשל בישעיהו נד א: "רְנִי עַקְהָ לֹא יִלְדָה... כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵר מִן הַמְּבִנֵי בְּעוֹלָה".
31 רש"י ד"ה 'איעקרא' – 'נעשית עקרה. כן דרך העומדות עשר שנים בלא בעל'. דברי רש"י, המשקפים את הדעה שמצב פסיכולוגי של אישה יש בו כדי להשפיע על מצבה הפיסיולוגי, מסתמכים על מאמרו של ר' יוחנן ביבמות לד ע"ב, עיינו שם.

בן חמור, אשר עינה את אחותם, ותגובתם הקשה כלפי אנשי עירו הוסברה על ידם: "הכזונה יעשה את אחותנו". לאחר מכן נהג בה אמנון זילות רבה בדרך שבה הוא גירש אותה מלפניו, אחר שניצל אותה, ונעל בפניה את הדלת. בנו של רבי יהודה הנשיא לא מגיע לכך, אך לפי המסופר, לאחר שהתברר לו שאשתו הפכה להיות עקרה, הוא נדרש לבחור בין שתי אפשרויות, ששתיהן בלתי נסבלות מבחינתו: "אם אגרש אותה יאמרו ענייה זו לשווא שימרה, אם אשא אישה אחרת יאמרו זו אשתו וזו זונתו". שתי האפשרויות – הללו שהוא צריך לבחור באחת מהן – הן בדיוק מה שעולל אמנון לאחותו. והנה, ללא מחשבת זדון ומבלי שרצה בכך, כמעט נאלץ בנו של ר' יהודה הנשיא לבחור באחת מהעוולות של אמנון ולהפעילה כלפי אשתו, אותה אישה שלמרות עזיבתו אותה שמרה לו אמונים כל הימים.

ו. זיקה בין המעגלים השונים

בסיפורים שני מעגלים של יחסים. מעגל אחד – מערכת היחסים שבין הגבר לאישה, והמעגל השני – מערכת היחסים שבין האב לבנו. במעגל הראשון חוזרת התמה המעמידה במרכז את אחריות הבנים לגורל נשותיהם: תשוקה בלתי נשלטת כלפי הנשים, עזיבת הנשים לאחר מילוי התשוקה, וכתוצאה מכך הנשים הופכות עקרות ומעמדן ירוד, כזונות וגרושות. המעגל השני מכניס את התנהגות הבנים למסגרת משפחתית רחבה יותר. במעגל זה נדונה אחריותם החינוכית של ההורים להתנהגות ילדיהם מצד אחד, ונשיאתם בתוצאות התנהגות זו, מצד אחר. שהרי מתוך שני הסיפורים עולה שלא רק הבנים נושאים בתוצאת התנהגותם כלפי הנשים, אלא גם ההורים, שבמעשה או במחדל אפשרו התנהגות זו.

דוד לא רצה להתעמת עם אמנון בנו, כמו שלא רצה להתעמת עם אבשלום. לאמתו של דבר, קו זה אופייני ביחסיו עם ילדיו.³² האירוניה העגומה היא שדוד נאלץ לשלם במטבע קשה על חוסר נכונותו להתעמת עם ילדיו. התנהגותו הוותרנית כלפי בניו לא מנעה ממנו להגיע למצבי עימות קשים מנשוא. בסופו של יום הוא נדרש לקבל החלטה קשה: אמנון נרצח בידי שליחיו של אבשלום. אבשלום בורח מפחד אביו ודוד נותר ללא שניהם. אם יסלח לאבשלום ויחזיר אותו אליו, הרי הוא כאילו מתעלם מכך שידיו מגואלות בדם אמנון בנו, אם לא יסלח ויגרשו מלפניו – הרי שהוא מרחיק את בנו האהוב ממנו. כל החלטה שיקבל – מחירה הכבד בצדה. כך או כך, המשכיות השושלת נפגעה. לו דוד לא היה מתרצה לבקשתו הראשונה של אמנון, והיה מתחשב יותר בסיכון הגלום בה, תוצאותיה הקשות לא היו רובצות לפתחו.

32 בתרגום השבעים נוסף כאן בפירוש: "ולא עיצב את רוח אמנון בנו כי אהבו כי בכורו הוא" וזה כעין מה שאומר הכתוב על יחסו של דוד לאדוניה בנו: "ולא עצבו אביו מימיו לאמר מדוע ככה עשית" (מלכים א, א, 1).

יחסו הפייסני של רבי יהודה הנשיא לבנו אינו שונה מזה של דוד זקנו. בסופו של יום, גם רבי יהודה נדרש לשאת בתוצאות המאיימות על המשך השושלת. גם כאן נדרש רבי יהודה לקבל החלטה קשה באשר למעמדה של כלתו העקרה. בכל דרך שיבחר לצאת מהסבך שהמשפחה נקלעה אליו, ישלם מחיר כבד.

4. סגירת המעגל

ההנחה שהסיפור על אודות נישואי ילדיו של רבי יהודה הנשיא נוצר בהשראת הסיפור המקראי של אמנון ותמר, מסבירה היטב את שאלת הקשר בין חלקי הסיפור שעלה לעיל. הקשר בין תשוקתו הבוערת וחוסר יכולתו של הבן להמתין, עזיבתו את אשתו מייד לאחר שסיפק את יצרו, עקרותה שהיא תוצאת ההתנהלות הנ"ל והידרדרותה של האישה (כמעט) לשולי המעמד החברתי – כל אלה אינם אלא חזרה על הקווים הבולטים של הסיפור המקראי, ומוסברים לאור הרציונל שלו, כפי שעמדנו לעיל בהרחבה. החלק הראשון של הסיפור התלמודי מוסבר גם הוא לאור הסיפור המקראי. המשכה הראוי של שושלת הנשיאות תלוי בייחוס, כך סברו המשפחות, ולאחר שמצאו כי הנערה שמתה היא ממשפחת שמעה בן דוד, נחה דעתם. לפי הסברנו לעיל, להמשך הסיפור יש זיקה סמויה ליונדב בן שמעה אחי דוד. אמנם אנו לא מוצאים בסיפור התלמודי דמות מקבילה ליונדב, יועצו של אמנון, אך נראה שעצתו ה"מחוכמת" לאמנון, שהובילה להשתלשלות האירועים הטראגית, נוכחת בסיפור התלמודי. הרציונל שעל פיו פועל רבי יהודה הנשיא כדי להתמודד עם תשוקת הבן, הוא בדיוק אותו רציונל שעמד ביסוד הצעותיו של יונדב בן שמעה אחי דוד. אותו רציונל הוא גם זה שכמעט המיט אסון על האישה בסיפור התלמודי.

אם המשפחות סברו, לאחר מותה של הנערה, שהייחוס הוא הקובע את המשכיות השושלת, ולכן הפיסה את דעתם הידיעה שהנערה היא מצאצאי שמעה אחי דוד, הרי שלאחר עקרותה של האישה התברר שלא הייחוס קובע אלא ההתנהגות היא הקובעת. התברר שאימוץ דפוס ההתנהגות שהציע יונדב בן שמעה אחי דוד הוא זה שכמעט המיט אסון על האישה, וכתוצאה מכך – גם על המשכיות השושלת.

5. משמעות הזיקה הבין-טקסטואלית

כפי שנאמר, הסיפור התלמודי מאופיין בדרך כלל באיפוק רב בדרך הצגת הדברים. ביקורתו של המספר, אם היא קיימת, תיאמר דרך כלל ברמיזה. אחת הטכניקות של המספר לעבות את ביקורתו היא הרמיזה למקורות מקראיים. פעמים שהרמיזה מופעלת באמצעות מונח מקראי שהושאל בסיפור, אך פעמים שרמיזה זו מופעלת באמצעות דמיון בעלילה, במבני העומק שלה, או במוטיבים רעיוניים משותפים, כפי שאירע, לדעתנו, בסיפור שבו אנו עוסקים. בדרך זו יכול המספר התלמודי לספר סיפור המתחזה לכמעט נורמטיבי,

לפחות מבחינת התנהגותן של הנפשות הפועלות, סיפור שעולותיו המוסריות כמעט שאינן גלויות לעין בשיח המקובל, אך בד בבד באמצעות רמזי הדקים הוא יכול להזמין את הקורא לחזור ולפשפש בתכני הסיפור. לקורא שיפעיל את הרמיזות לסיפור אמנון ותמר המקראי מזומנת קריאה מטלטלת. קריאת הסיפור מתוך הפריזמה של סיפור אמנון ותמר, מבליטה מיד את העולות שבסיפור התלמודי ומעצימה אותן. דרך משל, כשאדם קורא על תשוקותיו ומצוקותיו של בן ר' יהודה הנשיא, הוא עשוי להתמלא אמפתיה כלפיו. כאשר הוא ממשיך לקרוא על כך שבן זה נאלץ לפרוש מאשתו לפרק זמן ארוך כדי ללמוד תורה, הוא מתמלא בנוסף לכך גם הערצה לנוכח התגברותו המופלאה על יצרו, וכאשר הוא ממשיך עוד וקורא על סיפור עקרותה של אשתו לאחר שחזר מלימודו הממושך, הוא נמלא גם רחמים כלפי גיבורו. לעומת זאת, כאשר הקורא מפעיל את הרמיזה לטקסט המקראי, הוא מנותב לספר סיפור שונה בתכלית ומתברר לו שמבעד למעטה הנורמטיביות מסתתר סיפור שאינו פשוט כלל וכלל. הסיפור המקראי המוקרן על הסיפור התלמודי איננו משנה את העובדות של הסיפור התלמודי – אלו נותרו כשהיו, אולם עתה הן מפוענחות באופן אחר לגמרי.

יובהר כי אין בכוונתנו לטעון שהמספר מייחס לבנו של רבי יהודה הנשיא את חטאו הכבד של אמנון בתמר. ברור לגמרי שרבי יהודה הנשיא ובנו באים בידיים נקיות וללא כל כוונה זדונית, ובהם רחוקים מאוד מהתנהגותו של אמנון כלפי תמר. הם פועלים במסגרת הנורמה החברתית המקובלת במשפחות חשוכות של תלמידי חכמים ומזימותיו של אמנון רחוקות מהם ומעולמם הרוחני. אם כן, מדוע יוצר המספר בכל זאת זיקה לסיפור אמנון ותמר? הנה בזה גלום היתרון של יצירת זיקה בין-טקסטואלית. באמצעות זיקה זו מייבא המספר לסיפורו נקודת מבט השונה לחלוטין מזו שמצויד בה הקורא, ללא שהוא ער לזיקה כזאת. נקודת המבט של השיח הנורמטיבי מתמקדת בבעיות הניצבות בפני תלמידים צעירים שנפשם חשקה בתורה ובדרכים להתגבר על בעיות אלו. נקודת המבט האחרת, שאותה מייבא המספר, מתמקדת במחיר הנורא שלעיתים משלמת האישה. קולה המושקף לכאורה של האישה בסיפור התלמודי ניעור לחיים באמצעות הדהוד קולה הזועק של תמר לאחר אינוסה וסילוקה מבית אחיה.³³ טענתו הסמויה של המספר כלפי הנורמה החברתית היא שהתמקדות בלעדית בערך ההתמסרות לתורה, שהוא חיובי כשלעצמו, עלולה לגרור יחס אדיש ופחות רגיש להיבטים אחרים של החיים. אין זו

33 לעתים נשמעת ביקורת על אופן ההבניה המגדרי של סיפורי אונס בתנ"ך, ראו, למשל: י' שמש, "סיפורי אונס והבניה מגדרית: היחס לדינה, לפילגש בגבעה ולתמר במקרא, במדרש ובפרשנות המסורתית", **עיני מקרא ופרשנות**, ז' (תשס"ה), עמ' 309 – 333. אך ברור שמעשה אמנון בתמר מוצג במקרא כיחסי מין בכפייה, כמעשה נבלה וכעינוי, ואין הוא מוסווה במעטה של התנהגות חברתית נורמטיבית. עם זאת, לתופעה התלמודית של נשים הנעזבות על ידי בעליהן לפרקי זמן ארוכים, לאחר שהגבר בא על סיפוקו, אין שם אונס, והתנהגות זו נתפסת כלגיטימית. התועלת שיש בהצמדת הסיפור המקראי לסיפור התלמודי היא אפוא ביכולת לקרוא שם ברור לתופעה שהחברה מסרבת לקרוא לה בשם זה.

אדישות הנובעת מרוע אלא 'אדישות בנאלית', אך די בה כדי לגבות מחיר בלתי נסבל מהאישה המתפקדת בסיפור כ'היבט אחר של החיים'. אפשר אפוא שיצירת סיפור כזה שיש לו זיקה בין-טקסטואלית בולטת לסיפור אמנון ותמר, אינה אלא סוג של טכניקה חתרנית שנוקט המספר. בסיפור הגלוי הוא נמנע מלתקוף בצורה בוטה את הנורמה המקובלת של עזיבת האישה מיד לאחר הנישואין לפרקי זמן ארוכים, אך הוא מאפשר לקורא המפעיל את רמיזותיו הבין-טקסטואליות לספר את הסיפור האמתי-הסמוי. סיפור זה מספר את סיפורה של אישה נאמנה שהחברה לא הייתה ערנית דיה להשלכות העגומות שיש לנורמות המקובלות על גורלה, ורק רחמי שמים - הם שגאלו אותה ברגע האחרון מהגורל הקשה המזומן לה.

אם צודקים אנו בהשערותנו העיקרית, שהסיפור נוצר בהשראת סיפור אמנון ותמר המקראי,³⁴ יש בזה כדי לחזק את הקריאה המניחה שהמספר עצמו מטמין ביקורת, אם כי בדרך של רמיזה, על הנורמות שעליהן הוא מדווח. אין הסיפור מצדיק את נורמת ההתנהגות העולה מן הסיפור, כפי שקוראים תמימים עשויים לטעון, אך בה בעת אין המספר זקוק להארתם של קוראים ביקורתיים כדי לדחות נורמה זו. הדהודו של סיפור אמנון ותמר המקראי תוך כדי קריאת הסיפור התלמודי, דיו כדי להטות את אוזנו של הקורא למצוקת הנשים ולעוול הנגרם להן בעטיין של נורמות חברתיות בעייתיות.

34 לא נעלמה מעינינו האפשרות שהקרבה בין הסיפורים אינה מצביעה בהכרח על היות האחד תלוי בחברו, ושלא שני הסיפורים מייצגים מוטיבים סיפוריים אוניברסליים. עם זה צריך לזכור שהמספר התלמודי הטיפוסי שקוע בעמקי עולם המקרא, וקשה להניח שהוא ישתמש במוטיבים רעיוניים הדומים להפליא לסיפור אמנון ותמר מבלי שסיפור זה יהדהד בקול חזק באוזניו וישפיע על עיצובו של הסיפור.