

הומור מאופק וסאטירה מוסווית באגדה תלמודית; שיבתו המאוחרת של ר' חנניה בן חכינאי לביתו (כתובות סב, ע"ב)

ישעיהו בן-פזי¹

תקציר

קריאות מסורתיות בסיפורי התלמוד נטו להתעלם מההיבטים ההומוריסטיים המצויים בהם במיוחד אם אלו משמשים כאמצעים אומנותיים להעלאת ביקורת על עולמם של חכמים. לדידם של קוראים מסורתיים בה במידה שיש הומור או סאטירה בתלמוד הרי שזו מופנית כלפי חוץ, כלומר לחברה ולתרבות המצויים מחוץ לעולמם של חכמים. המאמר מדגים באמצעות אחד מסיפורי התלמוד גישה הפוכה ולפיה מספרי האגדות בתלמוד לא נרתעו מלהשתמש בכלים סטיריים והומוריסטיים גם כשהם משמשים כאמצעי ביקורת כלפי פנים, כלומר כלפי עולמם של חכמים עצמם. אולם מספרים אלו שראו עצמם חלק בלתי נפרד מעולמם של חכמים לא רצו או לא יכלו להעביר את ביקורתם באופן גלוי ולכן השתמשו, באופן חתרני במקצת, בהומור מתון ובסאטירה מוסווית. המאמר מצביע על הרמזים השונים ששתלו המספרים, על מנת לאפשר לקורא לעמוד על המימד האירוני והסאטירי של הסיפור.

מילות מפתח: חנניה בן חכינאי, אגדות חז"ל, קריאה מסורתית, קריאה חתרנית, סאטירה מוסווית

מבוא

קריאות מסורתיות ומודרניות באגדות חז"ל

מוסכמה רווחת בקרב קהיליית הקוראים המסורתית של אגדות התלמוד, היא העדפת קריאה אמפתית ואוהדת של סיפורים המתארים את עולמם של חכמים. בכל מקום שהסיפור אינו מבקר באופן גלוי את דמותו של הרב או רומז על כך באופן שאינו משתמע לשני פנים, יעדיף הקורא המשתייך לקהילייה זו את הפרשנות המגדילה ומעצימה את הרב או את הנורמות שהוא מייצג. ההנחה הסמויה היא, שאגדות חז"ל משתייכות לז'אנר המסורות ההגיוגרפיות אשר נועדו לטפח ולעודד הערצת קדושים בחברה המסורתית, ויש לפרשם מתוך תחומי הז'אנר ומוסכמותיו. אי אפשר לומר שדרך קריאה זו אינה סבירה. מתוך אלפי אגדות חז"ל העוסקות בעולמם של חכמים, רק קומץ קטן ביותר מבקר את החכמים באופן מפורש שאינו משתמע לשני פנים. מרובם המוחלט של האגדות לא עולה ביקורת גלויה ופעמים רבות מבנה האגדה וסגנונה הוא רב משמעי ומאפשר קריאה אוהדת. מוסכמות קריאה רווחות מקלות אפוא על הקורא המסורתי את מלאכת הברירה בין חלופות קריאה, ובדרך כלל הוא ידחה את האפשרות לקרוא את אגדות חז"ל כסיפורים המבקרים תופעות שונות מעולמם של חכמים.²

¹ ד"ר ישעיהו בן פזי מרצה במחלקה ליצירה יהודית במכללת אשקלון ובבית הספר ללימודי יסוד ביהדות באוניברסיטת בר אילן.

² ראו סקירת העמדה הזאת אצל פאוסט, תשי"ע; הנ"ל, תשע"א, עמ' 40-41.

בעשורים האחרונים התערערו מוסכמות הקריאה המסורתיות. חוקרי האגדה הראו כי ניתן להצביע על דרכי קריאה חלופיות לאגדות אלו. הרעיון המוביל הוא שאגדות רבות מכילות ביקורת עצמית, נוקבת לעיתים, אלא שהיא מעוצבת על ידי המספרים באופן מאופק ולא מתלהם. קריאה צמודה וערנית הנענית לרמזים הפזורים לאורכה של האגדה ודרוכה להפעילם, עשויה לחשוף את ביקורתם העצמית של מספרי האגדה על התנהגותם של חכמים שונים או תופעות חברתיות שונות.³ יש לזכור כי המספרים הללו הם בשר מבשרה של חברת החכמים ואין הם מעוניינים לצאת בגלוי נגד הסדר החברתי השולט. זו ככל הנראה הסיבה שבגללה הם נוהגים להצניע את ביקורתם, להקהות את עוקצה ולנסחה באופן מעט חתרני.

לאור זאת, חוקר האגדה כיום נדרש לבחון את הסיפור שלפניו מתוך הבנת הפוטנציאל הרב משמעי שלו, ולהצביע על מגוון הקריאות האפשריות ובמיוחד על אלו שנדחקו לשוליים או אף נדחו לחלוטין בשל מוסכמות קריאה שהיו רווחות במשך דורות רבים.⁴ כמובן שהתפתחות זו בחקר האגדה דורשת לשנות גם את הדימוי שנקשר למספרי האגדה. אם הדימוי המסורתי תפס אותם בעיקר כסוכני התרבות ההגמונית אשר תפקידם אך ורק לשמר את הסדר הקיים באמצעות יצירת סיפורים הגיוגרפיים, הרי שהדימוי החדש תופס אותם גם כשומרי הסף – אלו שלעיתים גם מבקרים את הסדר החברתי ומתריעים על תופעות פסולות, ליקויים ובעיות שמקורם בסדר זה.

הומור וסאטירה כאמצעי ביקורת ספרותיים באגדות חז"ל

אחת הדרכים האוניברסאליות לביקורת חברתית ותרבותית היא הכתיבה הסאטירית ובכללה הסיפור הסאטירי. השאלה הנשאלת היא עד כמה רווחת סוגה זו, אם בכלל, בסיפורי אגדות חז"ל. מצד אחד, לכתיבה הסאטירית יש בדרך כלל מגמה דידקטית, מגמה המשתלבת היטב עם מגמתם של מספרי אגדות חז"ל. מצד אחר, ממספר מקורות בספרות חז"ל עולה שקיימת רתיעה משימוש באמצעים הומוריסטיים. בהקשר זה נהוג לצטט את האמרה התלמודית ש"כל ליצנות אסורה חוץ מליצנות על עבודה זרה"⁵. ואכן, נראה כי הפרשנות המסורתית הפנימה עד לקצה את ההצהרות המגנות שימוש בהומור והיא בוחרת להתבונן בסיפורי האגדה, באופן אפריורי, מתוך מבט של כובד ראש ורצינות רבה, במיוחד כאשר הסיפור עוסק בדמויות הנחשבות כמקובלות ואף נערצות בעולמם של חכמים. מה שאפשר את דרך הקריאה המסורתית זו העובדה שהאמצעים ההומוריסטיים הננקטים בסיפורי האגדה, במרבית המקרים אינם בולטים ובודאי שאינם בוטים, כך שקריאה ראשונה עשויה שלא להבחין בהם כלל. במילים אחרות, אופיין המאופק של אגדות חז"ל, הוא אשר מאפשר לפרשנים המסורתיים שלא לסטות מהנחותיהם המוקדמות באשר למידת הרצינות נעדרת ההומור שהם מייחסים לסיפורי האגדה.

חוקרי האגדה מצביעים על שני גורמים עיקריים אשר מונעים מהפרשנים המסורתיים להבחין בהיבטים ההומוריסטיים של האגדות. הראשון הוא ההנחות המוקדמות שצוינו לעיל ביחס לאופיים הכבד והרציני של האגדות ומספריהן. הטענה היא שאף כי ניתן להצביע על מקורות חז"ל המתנגדים לכאורה לבדיחות הדעת ולשימוש בהומור, הרי שבמקביל ניתן להצביע על מקורות הפוכים לחלוטין. ההצהרות הסותרות מחייבות אימוץ עמדה פתוחה שאינה מניחה מראש הצהרה

³ פאוסט, שם; פרנקל, תשס"א עמ' 50-11.

⁴ בווארין, 1999, עמ' 30-31.

⁵ מגילה כה ע"ב ומקבילות. ראו גם פסחים קיב ע"ב. ראה גם פאוסט (לעיל הערה 1).

זו או אחרת, אלא בודקת ביסודיות כל אגדה לגופה ונכונה להפעיל רמיזות הומוריסטיות. הכשל השני הוא שבחירתו לחלץ משמעות חינוכית יציבה וברורה מתוך הסיפור, נוטה המפרש המסורתי שלא להתייחס לאמצעים הספרותיים-אומנותיים המגוונים שבהם משתמש המספר להעברת מסריו. מה שנראה כריבוי משמעויות וסתירות בין הרובד הגלוי לרובד העמוק יותר נתפס אצל הפרשן המסורתי כחוסר הבנה שלו עצמו ולא כתכונה ספרותית מהותית של הסיפור. לכל היותר עשוי פרשן זה לטעון שמשמעותה האמיתית של אגדה מסוימת לא נמצאת ברובד הגלוי והיא תתגלה רק לאחר פענוח המשמעויות הסימבוליות והאלגוריות שלה. במקרים אלו, לפי הפרשן, מתפקד הרובד הגלוי אך ורק כאמצעי להסתרה המשמעות העמוקה ממי שאינו ראוי או צריך להבינה, ולא כמהותי להבנת משמעויות הסיפור. התעלמות זו מתכונותיה הספרותיות של האגדה מעלימה מן העין את האפשרות לתפוס אותה כזירה שבה 'משחק' מספר האגדה עם שומעיו או קוראיו, באמצעות תחבולות ספרותיות רב משמעיות. כתוצאה מכך פרשנים מסורתיים רבים מחמיצים את ההיבטים האירוניים, הפרודיים, הסאטיריים וההומוריסטיים של רבות מן האגדות.⁶

בניגוד לגישת הפרשנות המסורתית שהוצגה לעיל, נראה שיש סיפורי אגדה שניתן לקרוא אותם כסאטירה מוסווית. אפשרות כזו תודגם כאן באמצעות אגדה תלמודית קצרה שההיבטים הקומיים שלה נעלמו מעיני פרשנים מסורתיים ובמקרה ספציפי זה, אף מעיניהם של חוקרים מודרניים. סיפור האגדה שלהלן עוסק בקורותיו של רבי חנניה בן חכינאי בשעה שחוזר לאחר שנים רבות של לימוד תורה לביתו ולאשתו המצפה לשובו.⁷ נבקש להראות שמבעד למעטה הטראגי-קומי של הסיפור ומבעד לשורותיו המאופקות, מבצבצת ביקורת סאטירית נוקבת כלפי נורמת התנהגות מסוימת שהשתרשה בעולמם של חכמים. בשל אופיים המוסווה של ההיבטים הסאטיריים המצויים בסיפור האגדה, לא ניתן יהיה לחשוף אותם ללא קריאה צמודה וערנית הדרוכה להפעיל את מגוון הרמזים המשעשעים הטמונים בו.⁸

האגדה על ר' חנניה השב לביתו ופירושה במחקר

בתלמוד הבבלי (כתובות, ס"ב ע"ב) הובא הסיפור הבא:⁹

1. ר' חנינא בי [ח]כינאי¹⁰
2. הוה קאזיל לבי רב בשלהי הלולא דר' שמעון בן יוחי
3. הוה קא"ל [=קא אמר ליה] איעכב לי דאיתי בהדך

⁶ על היקף תופעת ההומור בתלמוד ראו: יסיף, 2005; ליפשיץ, תשנ"ה

⁷ יש כמה נקודות משיקות בין הסיפור התלמודי לבין ה'אודיסיאה' של הומירוס ולמוטיב 'השיבה המאוחרת'. אולם אין מגמת המאמר לערוך השוואה בין האפוס היווני לבין סיפור האגדה, אלא להתמקד בעיצוב הסיפורי שניתן למוטיב זה באגדת התלמוד ובמשמעויות הנובעות מכך.

⁸ ניתן להדגים תופעה זו של ביקורת באמצעים הומוריסטיים באגדות רבות נוספות. ראו למשל דוגמא מעניינת אצל זילברשטיין, 2012. לפרשנויות שונות שנתנו במחקר לאגדה זו ראו: פרנקל, 2001, עמ' 53-61; בויראין, 1999, עמ' 159-163; ולר, 1993 עמ' 69-73.

⁹ נוסח הבבלי המצוטט כאן ע"פ כת"י מינכן 95 שישומן מ. בהערות הבאות יוצגו חילופי גרסאות מכתבי היד הבאים: כת"י פטרבורג 187 יסומן פ; ותיקן 113 יסומן ות; כת"י ותיקן 130 יסומן ו; דפוס שונצינו (1484) יסומן ש. לנוסח הבבלי יש שתי מקבילות ארצישראליות: בראשית רבה (מהדורת תאודור-אלבק, פרשה צה) ויקרא רבה (פרשה כא). מקבילות אלו לא נדונו כאן וכן לא נדון היחס בין נוסח הבבלי לנוסח מקבילותיו. עניין זה דורש דיון נפרד. ראו על כך פרנקל, 2001 עמ' 53-59; בויראין, 1999 עמ' 159-169.

¹⁰ בשאר כת"י הנוסח: חכינאי.

4. לא איעכב ליה
5. אזל יתב תריסי' [=תרי סרי] שני בני רב
6. עד דאתא אשתני ליה¹¹ שבילי? דמתא
7. ולא הוה קא ידע למיזל לביתיה
8. אזל יתיב אגידא דנהרא
9. שמע לההיא [רביתא]¹² דהוה קא קרי לה בת כינאי (מלי קולתיך ותא נזיל)¹³
10. אמ' ש"מ [=שמע מינה] הא רביתא דידן היא
11. אזל בתרה
12. הוה יתבה דביתהו וקא נהלא קימחא
13. דלי עינה חזיתיה סוי ליבה פרח רוחה
14. אמ' לפניו רבונו של עולם ענייה זו לשוא שימרה¹⁴
15. בעא עלה רחמי ואחייה

תרגום:

1. ר' חנינא בר חכינאי,
2. היה הולך לבית הרב בשלהי החתונה של ר' שמעון בר יוחי.
3. היה אומר לו: המתן לי שאבוא עמך!
4. לא המתין לו.
5. הלך, ישב שתיים עשרה שנים בבית רב.
6. עד שבא, השתנו לו שבילי העיר,
7. ולא היה יודע לחזור לביתו.
8. הלך, ישב על גדת הנהר.
9. שמע שהיו קוראים ל[נערה]¹⁵ אחת: בת [ח]כינאי, מלאי כדך ובואי נלך!
10. אמר [לעצמו]: הסק מכאן שנערה זו – שלנו היא.
11. הלך אחריה.
12. הייתה יושבת אשתו ומנפה קמח.
13. נשאה עיניה, ראתה אותו, נדם ליבה, פרחה נשמתה.
14. אמר לפניו: ריבונו של עולם! מסכנה זו לשווא שמרה [אמונים].
15. ביקש עליה רחמים וחייתה.

¹¹ 'ליה' נשמט בכת"י ות; ש.

¹² 'רביתא' מופיע בשאר כתה"י.

¹³ המילים בסוגריים חסרות ב: ות; ו; ש.

¹⁴ בשאר כת"י במקום 'לשוא שמרה' נכתב 'זה שכרה'.

¹⁵ התוספות לציטוט המובאות כאן ולהלן בסוגריים מרובעים, אינן חלק של הציטוט אלא תוספת שלי.

שניים מחשובי חוקרי האגדה בזמננו ניתחו אגדה זו ופירשוה לפי דרכם. יונה פרנקל, סבור שאגדה זו איננה מותחת ביקורת כל שהיא על הדמויות הפועלות ולהפך, היא מאשרת את נורמת ההתנהגות שלהם ותומכת בה. לדעתו, הקונפליקט באגדה משקף מתח אוניברסאלי הנובע מהשיבה המאוחרת:

יש כאן מתח בין רצונו [=של ר' חנניה] לשוב לביתו לבין העובדה ששתיים עשרה שנה הן זמן ארוך המשנה הרבה דברים ומפריד בין הרבה דברים. זהו המוטיב העתיק והחדש של הספרות העולמית שכל התרחקות ופרידה בין בני אדם קרובים יש בה משהו מן הפרידה הנצחית ושכל שיבה לאחר פרידה היא שיבה מאוחרת שאולי לא תצליח כי היא מאוחרת מדי. שינוי שבילי המקום עושה אותו לתועה שאינו יודע לאן לפנות.¹⁶

תיאור המכשולים שר' חנניה עובר בשובו הביתה, כולל מותה הבלתי צפוי של אשתו ברגע המפגש המחודש, אינם אלא סיבוכים בלתי צפויים שעל הגיבור לעבור בדרכו אל הסוף האופטימי המאשר את התנהגותו המוסרית של ר' חנניה:

מן הסממנים הספרותיים של השיבה המאוחרת, שהיא מתרחשת תמיד אחרת ממה שמעלה בדעתו החוזר. הפרידה גורמת לכך, שדמיונו של החוזר אינו יכול לבנות לעצמו תמונה שתתאים למציאות, וכך מאיימת הפגישה שאינה צפויה להרוס את הכול. תפילתו מוכיחה שהוא חשב על אשתו בשנות הפרידה ושהוא יודע מה 'שכר' מגיע לה. [...] בסיפור שבבבלי יש התנגשות בין שני כוחות שאין בהם כל רע: התאוה ללמוד תורה עם ויתור של בני הזוג מצד זה, והכוח העצום של הזמן להפריד בין בני הזוג מן הצד האחר. אך התנגשות זאת אינה מתדרדרת לטרגדיה, שכן מספרנו מסיים את הסיפור ביצירת קשר חזק ועמוק בין בני הזוג: רוחה פרוחה בשל אהבתה לבעלה, והקב"ה שמע לתפילתו, מפני שהוא אינו מבקש אלא בשביל אישה זאת ולא בשביל עצמו.¹⁷

הסיום, אליבא דפרנקל, מצביע על עמדתו החיובית של המספר ביחס להתנהלותו של ר' חנניה לאורך כל הסיפור. פרנקל, שאינו מוצא באגדה זו בדל של אמירה ביקורתית כלפי נורמת עזיבת הבית לפרק זמן ארוך לצורך לימוד תורה, תומך בקו של הפרשנות המסורתית-הגיוגרפית. גם דניאל בויארין סבור שמגמת הסיפור הבבלי, בניגוד למקבילו הארצישראלי, היא להציג את אופן התנהלותו של ר' חנניה כמודל התנהגותי ראוי ורצוי:

הגרסה הבבלית של הסיפור ניצבת בניגוד בולט לזו הארצישראלית. הביקורת על ר' חנניה מהוסה כאן; לא מסופר שר' חנניה לא קיים קשר עם משפחתו, או שהלך לביתו רק כאשר הוכרח לעשות זאת על ידי אשתו או רבו. כשאשתו מתה, הוא מזדעזע ומתערב אצל הקב"ה כדי להשיבה לחיים. הגרסה הבבלית היא לדעתי רביזיה של הסיפור, שמטרתה המפורשת היא להציע פתרון אוטופי לעוצמת הסתירה המוסרית וההלכתית, הכרוכה במנהגם של גברים

¹⁶ פרנקל, 2001, עמ' 56.

¹⁷ שם, עמ' 56-57.

נשואים לנטוש את נשיהם למשך שנים ארוכות כדי ללמוד תורה. גרסה זו כמו באה להציע שתלמידי חכמים יכולים ליהנות משני העולמות. המספר הבבלי שנאבק עם סיפור ארצישראלי המשקף כצפוי עמדה ביקורתית חריפה כנגד המנהג, משתיק את הביקורת באופן דרמטי, כשהוא מותיר בחוץ כמה מיסודות הנרטיב.¹⁸

בהמשך דבריו, טוען בווארין שניסיון ההשתקה של המספר אינו עולה יפה ואצל קוראים ביקורתיים (וחתרניים) הניסיון הזה רק מחדד את הקונפליקט:

הפתרון הניסי המוצג בסוף הסיפור בבחינת "אל מתוך המכונה", רק מוסיף ומדגיש את כישלון הפתרון האוטופי. סיום מאושר זה מצלצל כשקרי לא פחות מסיומם של מחזות כמו הסערה או חלום ליל קיץ, כשכולם נישאים זה לזה באושר ועושר. ההשוואה הזו אינה השוואה אסתטית, כמובן, והיא מבקשת רק לטעון שלעיתים קרובות הסיום הטיפוסי ליצירות ספרות קומיות, המציע פתרון כביכול לעימותים חברתיים-תרבותיים, רק מעיד על עומק הקונפליקט.¹⁹

כלומר, לדעת בווארין, מגמת המספר היא שהקוראים לא יבחינו שהסיום המאושר 'מצלצל כשקרי', שהרי הוא מבקש את הזדהותו של הקורא עם התנהלותו של ר' חנניה, אבל הקורא המתוחכם 'לא קונה' את מה שהמספר מבקש 'למכור' לו, והסיום המאושר מגביר אצלו את התחושה כי הקונפליקט אינו פתור באמת.

פרשנות חלופית לסיפור האגדה: סאטירה קומית מוסווית

ניתן להציג פרשנות הפוכה בתכלית מזו של פרנקל ובווארין. כנקודת מוצא לתיאור פרשנות זו ניתן לאחוז בדבריו של בווארין עצמו: כאמור, הוא הצביע על כך שהסיום האופטימי 'מצלצל כשקרי', אלא שלדעתו המספר היה מעוניין להסוות שקר זה מתוך תקווה שהקוראים לא יבחינו בכך. בניגוד לדעה זו ניתן לטעון שבדיוק לזה כוון המספר, כלומר הוא ביקש להעמיד את הקורא על המשמעות הסמויה: מצד אחד באופן גלוי הוא מספר סיפור אופטימי, כביכול, אך במקביל הוא מצפה שהקורא יקלוט את האירוניה שבדבר. בדוגמא זו לקריאה כפולה – תמימה ואירונית כאחד, ניתן לאחוז לאורך כל סיפור האגדה. קריאה כזו תניח שהמספר מבקר את התנהלותו של ר' חנניה באופן מאופק ומוסווה במידת מה, אך הוא מפזר מספיק רמזים לאורכה של האגדה מתוך תקווה שהקורא יצליח לחשוף את ההיבטים הסטיריים והקומיים שלה. להלן תוצג קריאה כזו, אשר תנסה לאתר את הרמזים שהטמין המספר, תצביע עליהם ותנסה לעמוד על משמעותם.

¹⁸ בווארין, 1999 עמ' 161.

¹⁹ שם.

ר' חנניה לא מוצא את הדרך לביתו

למרות הידיעה המוקדמת שר' חנניה חוזר לביתו לאחר היעדרות ממושכת, הרי שהתנהגותו המשוונה של החכם במפגשו המחודש עם עירו ובני ביתו מייצרת סדרה של מצבים קומיים. האפקט הקומי נוצר כתוצאה מהדיסוננס הקיים בין ציפיות מוקדמות המעוגנות בהתנהגות האנושית הנורמטיבית לבין התנהגותו האקסצנטרית של ר' חנניה. חוסר יכולתו של אדם למצוא את השביל שיוביל אותו לביתו מעורר גיחוך משום שכל ילד מכיר את שבילי שכונתו, ואדם בוגר שמסתבך בהתנהלות פשוטה מפר את הצפוי. כאשר נוספת הידיעה שאדם בוגר זה חוזר אחר שנים ארוכות של קניית חכמה מתעצם הגיחוך שכן עתה הוא נתפס כמעין טיפוס 'שלומיאל'. הדרך שבה מתמודד ר' חנניה עם חוסר התמצאותו בשבילי עירו אף מעצימה את הגיחוך שכן בחירתו להימנע מהפעולה המתבקשת במקרה כזה ולבקש הכוונה מאדם מקומי, מעידה על אחת משתיים: או שהוא חסר כישורים תקשורתיים בסיסיים או, מה שנראה כמסתבר יותר, הוא פשוט מתבייש לפנות אל בן עירו בבקשה משונה כעין זו 'הדרך לביתי אבדה לי, אנא עזור לי למצוא את דרכי הביתה'. נראה אפוא שתיאור השתנות הנוף העירוני המוכר למעין מבוך של שבילים מאפיין באופן מטונימי את המבוכה הנפשית שנקלע אליה הרב בשובו לעירו. גם תיאורו כמי 'שלא יודע לחזור לביתו', אינו משקף רק חוסר התמצאות גיאוגרפית-מרחבית,²⁰ אלא גם את תחושת הזרות והניכור הנפשית אשר מונעת ממנו למצוא מסילות לביתו.

ישיבה על שפת הנהר

קורא ערני שם לב כי בחירתו הפסיבית של ר' חנניה לשבת ולהמתין חרף העובדה שבכך הוא משהה את שיבתו לביתו, עומדת בניגוד חריף להתנהגותו האסרטיבית והנחושה בזמן הליכתו לישיבה, אז אצה לו דרכו והוא סירב להיענות לבקשת חברו שימתין לו כדי שילכו יחד לישיבה. אפיון דמותו של ר' חנניה באקספוזיציה כטיפוס נחוש ואסרטיבי מפנה את תשומת ליבו של הקורא לבקש פשר להמתנה הפסיבית על גדות הנהר. השאלה העיקרית שהקורא שואל את עצמו היא כיצד ישיבתו על גדת הנהר אמורה לפתור את בעיית ההתמצאות של הרב בשבילי עירו? לאיזו התפתחות הוא מצפה? אמנם מסתברים בעיני דבריו של אחד מפרשני האגדה המוצא קשרים בין-טקסטואליים בין סיטואציה זו לבין מצבים דומים בספר בראשית.²¹ כך למשל, עבדו של אברהם המבקש להגיע לבית לבן כדי למצוא שם אישה ליצחק, עומד על באר המים ומתפלל 'הקרה נא לפני היום... הנה אנכי ניצב על עין המים ובנות העיר יוצאות לשאוב מים והיה הנערה אשר אמר אליה אתה הוכחת לעבדך ליצחקי (בראשית כד, יב-יד). יעקב אף הוא מוצא את רחל אשתו על הבאר והיא המובילה אותו לבית אביה (בראשית כט) וגם משה מצא את אשתו על באר המים. 'עין המים' ו'באר המים' אליהן מגיעות השואבות מופיעות במקרא כמקום בו ההשגחה העליונה מזמנת לגבר את החבל שיוביל אותו למצוא את בית אשתו. לפי פרשנות זו מספר האגדה מתאר את התנהגותו של ר' חנניה כחזרה על התנהגותם של גיבורי האומה וכחיקוי שלהם.

אלא שבניגוד לפירוש הנזכר ולפיו יצירת הזיקה הזו על ידי המספר, נועדה להגדיל את דמותו של ר' חנניה כמי שנוהג על פי הכלל "מעשה אבות סימן לבנים", אנו סבורים שמגמתו הפוכה והיא

²⁰ אין בכל זה כדי לומר שלא חל שינוי בנוף העירוני הריאלי. ראו: קרויס, 1914, עמ' 31.
²¹ 21 אריאל, 2006 עמ' 214 הערה 621.

נועדה להציג את דמותו של ר' חנניה כחיקוי פרודי של הדמות המקראית. הצגתו של ר' חנניה כמי שמנסה לחקות את גיבורי המקרא מעמידה אותו באור לא מחמיא, לא מחמת עצם הניסיון לחקות דמויות מקראיות הרואיות, שהוא לגיטימי למדי בשיח התלמודי, אלא בשל ההשוואה המופרכת בין המצבים. גיבורי המקרא אינם יודעים מי האישה המיועדת להם וכיצד יבחרו בה, ולגיטימי מבחינת הנורמות המקראיות לצפות להכוננת ההשגחה העליונה. אולם ר' חנניה הנשוי לאישה זה מכבר, אינו זקוק להנחיה שמימית כתחליף לילד מקומי שיוביל אותו בשבילי העיר אל ביתו ואל אשתו, והצגתו כמי שמתמשש בידע בעל מעמד אקסקלוסיבי ו'גבוה' בתרבות בכדי להתמודד עם בעיה יומיומית פשוטה ו'נימוכה', הופכת את ניסיון החיקוי הזה לפרודיה קומית.

ר' חנניה 'מגלה' את בתו הבאה לשאוב מים מהנהר

ציפייתו של ר' חנניה (אך לא של הקורא) מתממשת במפתיע. חבורת נערות יורדת עם כדים לשאוב מים בנהר. אחת מהן קוראת לחברתה בשם 'בת חכינאי' ור' חנניה מסיק מיד את המסקנה המתבקשת: נערה זו הנקראת בשמו (ר' חנניה בן חכינאי) אינה אלא בתו. הסצנה הזו משעשעת מכמה סיבות. ראשית, משום שהיא מפרה מוסכמות אוניברסאליות: מצופה מאב שידע לזהות את בתו לפי המראה שלה ולא לפי השם שמאן דהו קורא לה. בנוסף, יש מידה של אירוניה בעובדה שחברותיה של בתו מזהות אותה בשמו בעוד הוא עזב אותה והיא אפילו אינה מכירה אותו. לבסוף, יש משהו לא צפוי בדרך תגובתו הקרה והשכלתנית נוכח חשיפת בתו לפניו, במקום תגובה רגשית ההולמת הרבה יותר סיטואציה טעונה כל כך. אופן התגובה המנוכר עולה מכך שהאב משתמש במונח 'שמע מינה' (=שמע ממנה, הסק מכאן) השאוב מתחום הלוגיקה. התחושה המלווה את הקורא היא כי גילוייה של הבת לא מחלצת מהאב תגובה רגשית כלשהיא וכי גילוייה לגביו הוא יותר סוג של אינפורמציה שימושית לפתרון בעיות. הפער בין התגובה הרגשית המצופה לבין התגובה השכלתנית שהתבצעה בפועל, מחדד את דימויו של ר' חנניה כטיפוס אינטלקטואלי אשר התנהלותו בזירה הרגשית הינה מגושמת ולכן גם מגוחכת.

ר' חנניה עוקב אחר בתו והולך אחריה לביתו

הסיפור מגיע לשיאו הקומי בסצנת המעקב של ר' חנניה אחר בתו, המשמשת בלא ידיעתה מורת דרך לאביה למציאת ביתו. היו שביקשו לראות כאן, ואולי דווקא בשל מופרכותה של הסצנה, גילוי של השגחה פרטית אשר זימנה לר' חנניה פתרון בלתי צפוי לבעייתו, כדרך שההשגחה זימנה לאבות האומה באופן בלתי צפוי את מורה הדרך שיוביל אותם לבית האישה. אלא שכאמור לעיל, אף אם יש להניח הימצאותם של קשרים בין טקסטואליים בין הסיפור התלמודי לסיפור המקראי, הרי ההשוואה בין הסיפורים נעשית על דרך האירוניה. גם קריאה המפעילה את הרמיזה שהטמין המספר למקורות המקראיים, אינה יכולה להתעלם מההבדלים הבולטים בין המקור הרומז למקור הנרמז. בכל סיפורי האבות בולט הקשר החם והמידי שנוצר בין הגיבור המקראי לבין הנשים שהובילו אותו לבית האישה המיועדת. הגיבור מתוודע לנשים שאותן הוא פוגש, הן רצות ומספרות בבית על בואו, ולאחר מכן הן חוזרות כדי להוביל אותו אל הבית. התנהגותו של ר' חנניה שונה בתכלית והיא נותרה זרה ומרוחקת: הוא אינו מתוודע לבתו, זו אינה יודעת כלל שאביה שב הביתה ולכן גם אינה מודיעה בבית את דבר בואו – מה שיתברר בעתיד

כהרה אסון, והוא אינו הולך יחד אתה אלא עוקב אחריה. מתברר שהחיקוי הוא רק למראית עין, אך באופן פנימי קיים ניגוד גמור בין אופן התנהגותם של גיבורי הסיפור המקראי לגיבור הסיפור התלמודי. הצגתו של ר' חנניה כחיקוי לגיבורי המקרא יוצרת אפוא אפקט פרודי שרק מעצים את דימויו האקסצנטרי של ר' חנניה.

'נדם ליבה ופרחה נשמתה' – תגובת האישה לשובו הבלתי צפוי של ר' חנניה

לולא הסיום הטראגי של הסצנה, היא הייתה עשויה להיות משעשעת. יושבת לה אישה ועוסקת במלאכה הסיזיפית והיומיומית של ניפוי קמח מתולעים, ידיה ובגדיה מקומחים. לו רק ידעה שבעלה עתיד לחזור עתה הביתה לאחר שתיים עשרה שנים שנעדר מביתו, הייתה מן הסתם מתלבשת, מתקשטת ומכינה עצמה כראוי לקראת בעלה השב אליה. אלא שר' חנניה ההולך אחר בתו 'שכח' לרגע שבתו, מורת הדרך שלו לביתו, רשאית להיכנס הביתה באופן חופשי, אך הוא השב במפתיע אחר שנות היעדרות ארוכות אינו רשאי לעמוד לפתע פתאום ליד אשתו היושבת בבגדים מקומחים. הקורא המדמיין את הסיטואציה אינו יכול שלא לחלץ חיוך למראה הבעת ההפתעה המוחלטת על פניה של האישה. מותה הטרגי של האישה לאחר שליבה לא עמד בעוצמת ההפתעה, מעורר הזדהות עם אשת ר' חנניה ומאפשר לקורא להתבונן על הבעל דרך עיניה המופתעות של אשתו, כמי שהתנהגותו אינה צפויה ואינה מודעת לכללים המוסכמים. הן ההיבט הקומי והן ההיבט הטרגי של הסיום מבליטים את דמותו המנותקת והלא תקשורתית בעליל של הרב השב משנות לימודיו הארוכות.

ר' חנניה מבקש רחמים על אשתו המתה

לאחר שהרגע בו עמד להתאחד עם אשתו התהפך באחת לרגע הפרידה ממנה, עומד ר' חנניה מעל אשתו המתה ופונה לשמים: 'ריבונו של עולם ענייה זו, זה שכרה? ביקש עליה רחמים וחיותה'. הפרשנות המסורתית מוצאת בתחייתה של האישה אישור להנחת היסוד שלפיה 'שלוחי מצווה אינם ניזוקים' ור' חנניה שהקדיש שנים כה רבות ללימוד תורה בוודאי לא ראוי להינזק. הכרחי שאף אם יתגלעו סיבוכים שונים בשובו של הרב – הגיבור אל ביתו, בסופו של דבר אלו ייפתרו באופן חיובי.²² גם חוקרים אחדים ובכללם אף אלו שזיהו את האירוניה המבצבצת מבין השורות בסיפור, סבורים שהצגת פנייתו של ר' חנניה לשמים משקפת מפנה חד המשנה את כוונה של העלילה ומתירה את סיבוכיה לצד החיובי. לדעתם, דברי הרב החושפים את הזדהותו הרגשית עם מצבה הקשה של האישה לאורך שנות היעדרותו, מייצגים שינוי כנה ואמיתי שהתחולל בו בעמדו מול פניה המתים של אשתו והזעזוע שאחז בו נוכח מותה הפתאומי של אשתו השיב אותו בבת אחת אל המציאות הממשית שהתנתק ממנה.²³

אך כמובן ניתן לפרש זאת באופן הפוך. כלפי מי מפנה ר' חנניה את קבילתו 'ענייה זו, זה שכרה?' לפי דבריו הגלויים ברור שהקבילה מכוונת כלפי 'ריבונו של עולם', אולם מהקורא המודע לחלקו המכריע של הבעל בגרימת מות אשתו, כמעט מתבקש שיפרש את הטרוניה כמכוונת אל הרב עצמו, בניגוד לכוונתם המוצהרת. לפי פרשנותו החתרנית של הקורא הרי שדברי ר' חנניה

22 ביטוי לכוון מעין זה ראו אצל אריאל, 2006, עמ' 214-215.

23 פרנקל, 2001 עמ' 56-57; בוירין, 1999, עמ' 161; ולר, 1993, עמ' 71-72.

מגלמים בתוכם סוג של האשמה עצמית כעין זו: וכי העובדה שהאישה המתינה בנאמנות לבעלה כל כך הרבה שנים, אינה מצדיקה התנהגות ערנית ורגישה יותר כלפיה? וכי כך ראוי לעולל לה? הפער הנוצר בין המשמעות שנותן ר' חנניה לקבילתו, לבין המשמעות שהקורא הערני יבקש להטעין את דברי הקבילה, גורם לאפקט אירוני המגכיח את דברי הקבילה, ושוב מצטייר ר' חנניה כמי שעדיין לא עמד על הכשלים בהתנהגותו. יש להוסיף כי בניגוד לפרשנות המסורתית, הרואה בסיום הניסי את ה'דאוס אקס מכינה' שבא לפתור את הסיבוך, ניתן להבין שסיפור הנס דווקא נועד להבליט את חוסר המוצא שאליו הובילה התנהגותו של הרב, שהרי אם רק נס יכול להציל את המצב, סימן ברור הוא לכך שאין כל פתרון ארצי לתסבוכת שכל הנפשות הפועלות נקלעו אליה.²⁴

המבנה והעיצוב הלשוני: שימוש אירוני ופרודי בטרמינולוגיה השאובה מסוגיה

תלמודית

עד כה עסקנו בהיבטים הקומיים המופקים מתוך התבוננות בעיצוב דמותו העלילתית של ר' חנניה. התבוננות נוספת באופן העיצוב של הסיפור מגלה כי הדיקציה הסיפורית ערוכה על פי דגם של סוגיה תלמודית ואף נעשה שימוש בלשון אופיינית למהלכה של סוגיה סטנדרטית. מעברים בין סצנות העלילה מסומנים בסיפור באמצעות טרמינולוגיה המשמשת כסימן מעבר בין שלב לשלב בסוגיות תלמודיות. במילים אחרות ניתן לומר שהמספר בחר לתאר את התלבטויותיו ובחירותיו של ר' חנניה באמצעות מונחים השאובים מהלוגיקה התלמודית.²⁵ ישנם דגמים שונים של מבנה סוגיות תלמודיות ואחד מהם מכיל את הרכיבים הבאים: א. בעיה ב. 'ישיבה על הבעיה' ג. הבאת 'שמועה' כניסיון להתמודד עם הבעיה ד. הסקת מסקנה מ'השמועה' לפתרון הבעיה ה. הלכה. להלן נצביע על דגם דומה הקיים בסיפור וכן על מונחי סוגיה תלמודית המקדמים את שלבי העלילה בסיפור.

א. בעיה: 'השתנו שבילי העיר ולא ידע לחזור לביתו'

הסיפור נפתח בבעיה המסומנת כאן באמצעות המילים 'לא ידע'. הביטוי הכבול 'לא ידע' עשוי לשמש בסוגיה תלמודית כתיאור בעיה המצריכה דיון. למשל, אם נשתמש בדוגמא מחויכת מעט: 'צבור (=ערימה) אחד של חמץ ולפניו שני בתים בדוקין (=לאחר בדיקת חמץ), ובא עכבר ולקח, ולא יודעים אנו אם לכאן נכנס או לכאן נכנס - היינו שני שבילין...' (פסחים י, ע"א). סוגית התלמוד עוסקת במצב שלא יודעים באיזה שביל העכבר הלך עם החמץ אך ברור שהלך באחד מהם וברור שנכנס לאחד הבתים ומעתה מתעוררת הבעיה לאיזה מהבתים דרושה בדיקת חמץ חוזרת. גם סיפורנו משתמש במונח 'לא ידע' לתאר התלבטות בין אפשרויות שונות ובמקרה דנן, מתלבט ר' חנניה באיזה שביל עליו ללכת כדי להגיע לביתו.

ב. ישיבה על הבעיה: 'הלך, ישב על שפת הנהר'

ההבדל בין טיפול בבעיה השייכת לשגרת היומיום הדורשת בעיקר 'חכמת המעשה', לבין העיסוק בבעיה עיונית הדורש הפעלת כלי ניתוח אנליטיים, מובחן בתלמוד, לעיתים, באמצעות הפועל 'ישב' (או בארמית: 'יתב') על צורותיו השונות. 'להתיישב בדבר' משמעותו לעיין בשאלה שיש לה

²⁴ השו"ע עם בויארין, 1999, עמ' 161-162.

²⁵ על אופיים של מונחי משא ומתן בסוגיה התלמודית ראו: מוסקוביץ, 2009, בפרק המבוא ובביבליוגרפיה המצוינת שם.

צדדים רבים שאין למצות אותם אלא לאחר ניתוח יסודי.²⁶ חלק גדול מהבעיות המוצגות בראש סוגיה הם מהסוג הזה, אך בדרך כלל התלמוד אינו מציין לאחר הצגת הבעיה שיש 'לשבת עליה' שכן בהקשר התלמודי פרקטיקה זו מובנת מאליה והרי זו מהות מוסד הישיבה. לעומת זאת, בסיפור המנותק מהקשר של לימוד סוגיה עיונית, ייתכן שהמספר ישתמש במונח 'ישב' לאחר הצגתה של בעיה כתחבולה ספרותית שנועדה לאפיין את דרך ההתמודדות של הדמות עם הבעיה שלפניה. נראה שבתיאורו של ר' חנניה כמי שהתיישב על שפת הנהר לאחר ש'לא ידע' לשוב לביתו, מפנה המספר את הקורא למשמעות הטעונה שיש לפועל 'ישב' ובכך הוא הופך את בחירתו של ר' חנניה לשבת על שפת הנהר לחיקוי פרודי שכן עתה הוא מוצג כמי ש'יושב' על בעיית התמצאות ברחובות העיר כדרך שחכם 'יושב' על סוגיא תלמודית, לעיין ולהתעמק בה. העיצוב הלשוני יוצר כאן דיסוננס בין פרקטיקה 'גבוהה' השאובה מעולם הלימוד העיוני לבין יישומה בהקשר 'נמוך' ובכך מועצם האפקט האירוני של הסצנה כולה.

ג. ה'שמועה': 'שמע שהיו קוראים'

אחת מאבני היסוד של סוגיה תלמודית היא ה'שמועה' (ה'שמעתתא'). 'שמועה' בניגוד ל'סברא' היא דבר שאדם שמע, בדרך כלל מפי רבו, ולא דבר שאדם מעלה מהרהורי לבו.²⁷ ל'שמועה' במסגרת הסוגיא תפקידים שונים ובין השאר ניתן להשתמש ב'שמועה' כמקור מהימן ממנו ניתן להסיק ולפתור את הבעיה שהוצגה קודם לכן. אפשר אפוא שהמילה 'שמע' המתייחסת לזמן שהיה 'יושב' על שפת הנהר רומזת לשמועה תלמודית שהרי גם בסיפורנו ה'שמועה' ששמע ר' חנניה מתפקדת כמקור המסייע לו להתמודד עם בעיתו. אמנם קורה שהסוגיא תשתמש במונח 'שמע' לא במשמעות הנפוצה, דהיינו מסורת הלכתית שאדם קיבל מרבו, אלא כדברים בעלמא שאדם שומע ומהם הוא מסיק מסקנות לפתרון בעיותיו וכפי שנראה בסמוך, זו המשמעות העיקרית בסיפורנו.

ד. תוכן השמועה: 'היו קוראים לבתו בת חכינאי'

לעיתים מעמדו ההלכתי של אדם כלשהוא נתון בספק כיון שחסרים פרטים הקשורים לזהותו. האופן שבו מכנים אדם בציבור, מהוה אינדיקציה הלכתית לגיטימית לביורר מעמדו ההלכתי. למשל, מכך שהציבור הרחב כינה אדם - 'בן ארמית' (=גויה), מבקש התלמוד להוכיח שאמו התגיירה רק לאחר שילדה אותו, שאם קודם לכן, לא היו מכנים את בנה בציבור 'בן ארמית'. המילים המציינות זאת בסוגיה הן 'שהיו קוראים לוי' (לה, להם, להן).²⁸ גם בסיפורנו צוין שר' חנניה שומע ש'היו קוראים לבתו בת חכינאי' ומסיק מכך שזו בתו, בדומה לסוג אינדיקציה דומה המקובל בסוגיות התלמוד.

ה. מסקנה: 'שמע מינה' - שימוש במונחי ההיסק התלמודי

דרכה של סוגית התלמוד להשתמש במונח 'שמע מינה' – היסק מכאן, כמסמן את ההיסק העיוני-לוגי העולה מתוך ה'שמועה', דהיינו המקור הנדון.²⁹ למונח זה אין משמעות אחרת מחוץ להקשר הלוגי ולכן השימוש במונח מקצועי זה בהקשר סיפורנו, מבליט יותר ממונחים אחרים שנסקרו עד כה, את דרך חשיבתו העיונית-תלמודית של ר' חנניה. העיצוב הלשוני הקושר באופן מובהק את צורת חשיבתו של ר' חנניה לדרך העיון בסוגיה, פותח כאן צוהר להבנת התנהגותו בשובו העירה: ר' חנניה משליך על המצב העירוני היומיומי עולם מושגי וצורת ניתוח המוכרים לו מתחום עיסוקו

²⁶ ראו למשל בפירושו של רש"י למסכת גיטין (סג ע"ב): "נתיישב בדבר - נעיין בה עד שיתיישב דעתנו להשיב כהלכה".

²⁷ על טיבו של המונח ותפקידו במסגרת הסוגיא ראו זוסמן, 2005, עמ' 260-262 והפניות לביבליוגרפיה בהערה 15.

²⁸ יבמות מה ע"ב: "ההוא דהו קרו ליה בר ארמיתא".

²⁹ סוקולוף, 2002 ערך 'שמע', עמ' 1159.

בלימוד התלמוד. לדעתנו, באמצעות עיצוב לשוני זה, רומז המספר על הסברו לאופן התנהלותו המשונה של ר' חנניה בשובו לעירו.

ו. הלכה: 'הלך אחריה'

השלב האחרון של דיון הסוגיה הוא הפסיקה למעשה והמונח התלמודי המסמן זאת הוא 'הלכה' הנגזר מהשורש 'הלך'. הפועל 'הלך' ומקבילו הארמי 'אזל' מופיעים בסוגיה בהתאם להקשר בו הם שובצו. אחת משגרות הלשון המסמנות שאדם פלוני או קבוצה אימצה הלכה מסוימת, היא הצורה 'הלך אחרי' (בארמית: 'אזל בתר') והיא מופיעה בצורות שונות כמו למשל: 'הולכים אנו אחר הרוב'; 'הלכו חכמים אחר המצוי'; 'הולך אחר לקיטה' וכיו"ב.³⁰ על ר' חנניה מסופר כי אחר שהסיק כי הנערה שלפניו היא בתו 'הלך אחריה'. נראה אפוא שבדומה למהלכה של סוגיה שבסוף הדיון נקבע אחר מי הולכים, כך גם ר' חנניה, לאחר שישב על בעייתו והסיק את המסקנה המתבקשת מה'שמועה', נפתרה בעיתו בכך ש'הלך אחר בתו'. העיצוב הלשוני המשתמש במונחי הסוגיה הפך את המפגש עם הבת מאירוע משפחתי-רגשי לאירוע לימודי-שכלתני. מציאת הבת והליכתו של ר' חנניה אחריה מתפקדת בסיפור כפסיקת הלכה – כביכול נפתרה מבוכת חוסר היכולת להכריע בין השבילים השונים שיובילו את הרב לביתו.

פסיקת ההלכה מסיימת את הסוגיה ובכך גם תם תפקידו של בית המדרש. מעתה ההלכה הפסוקה, התיאורטית אמורה להיות מיושמת בפרקטיקה היום יומית. המעבר בין העולם התיאורטי המופשט ליישומו בעולם המעשי אינו חלק ולפוסקי הלכה המעורים במציאות החיים ברור שלא ניתן להעביר – אחד לאחד – פסיקה עיונית ומופשטת ללא התאמתה למציאות חיים מורכבת.³¹ ר' חנניה מפר בהתנהלותו עיקרון בסיסי זה. ברגע שנמצא הפתרון לבעייתו הוא דבק בו ללא מחשבה על מציאות החיים שבה נתונה אשתו. התנהלות מגושמת זו שבה ומחדדת את דימויו כמי שעולמו האינטלקטואלי והרוחני מצוי במגדל שן שאינו מתקשר עם המציאות היומיומית. המספר מפנה את תשומת ליבו של השומע/ קורא להתנהלות הבעייתית באמצעות התיאור הדרמטי של מות אשתו מייד לאחר הופעתו אצלה.

היחס בין האקספוזיציה לגוף הסיפור

הזמן המסופר משתרע על פני תקופה של שתיים עשרה שנה – מזמן הליכתו של ר' חנניה לבית הרב ועד שיבתו חזרה לביתו. חלוקת הזמן על פני הרצף הסיפורי אינה שווה. האקספוזיציה מתארת אפיזודה קצרצרה שנמשכה אולי כמה דקות ואשר אירעה בזמן הליכתו של ר' חנניה לבית הרב. את החלק השני – שתיים עשרה שנות הלימוד שהם החלק הארי של הזמן המסופר, פוטר המספר במשפט כללי קצר, שאינו מספק כל אינפורמציה על מה שהתרחש שם. החלק השלישי המהווה את עיקר נפח הסיפור תופס תיאור מקטע קצר – אולי כמה שעות – מזמן שיבתו של ר' חנניה משנות לימודיו הארוכות. חוסר הסימטריה הברור בין הזמן המסופר לזמן הסיפור מבליט את נקודת התצפית שבחר המספר: היא ממוקמת בסביבת הבית של ר' חנניה ולא בסביבת בית הרב ועל כן אין המספר 'יודע' לתאר אלא את אשר אירע בסביבת הבית אך אינו 'יודע' לתאר מאומה ממה שאירע בבית הרב.

³⁰ על האטימולוגיה של המונח 'הלכה' ראו אורבך, תשל"א, עמ' 553-555 ובביבליוגרפיה בהערות שם; אלון, תשל"ח עמ' 143-144 ובביבליוגרפיה בהערות שם.
³¹ על ההבדל בין 'הלכה' ל'הלכה למעשה' ראו אצל אורבך, (הערה קודמת).

השאלה היא, האם בחר המספר בנקודת התצפית של הבית משום שמה שקרה לר' חנניה בישיבה לא מעניין אותו? במילים אחרות: האם העניין המעסיק את המספר הוא היעדרותו של אבי המשפחה מביתו – תהיה הסיבה אשר תהיה, והוא מבקש לבדוק מה קורה למשפחה שאביה עזב אותה, או שמא העניין המעסיק אותו אינו ההיעדרות כשלעצמה, או לפחות לא רק היא, אלא השאלה מה קורה לאדם ההולך לישיבה ומתנתק מביתו פרק זמן ארוך במיוחד. למיטב הבנתנו, כפי שגם עולה מתוך הנאמר למעלה, יש להעדיף את האפשרות השנייה. נראה שהמספר מבקש להתבונן באדם שלומד תורה ומתנתק מהעולם מתוך פרספקטיבה שאינה שגרתית בספרות חכמים. לאמור, לא מתוך עולמם של תלמידי ומורי בית המדרש אלא דווקא מתוך עולמו של האדם שמחוץ לכותלי בית המדרש, זה המצוי במרחב המשפחתי והעירוני היומיומי. האדם הפשוט מכיר את חובשי ספסלי בית המדרש מתוך מגעו בחיי היומיום ומה שיותר משמעותי – מתוך מערכת ערכים המתכוננת במרחב המשפחתי והעירוני והשונה מערכי בית המדרש. המספר אינו מדלג אפוא על שנות הלימוד מתוך כוונה להתעלם מהם אלא הוא מותיר פרק זמן זה כ'פער' בסיפור שהשומע/ הקורא נדרש למלאו לאור תיאור זמן ההליכה וזמן השיבה.³²

אם כן, כיצד מתמלא פער זה? כדי לענות על כך יש לעמוד תחילה על היחס בין תיאור האפיזודה הקצרה בזמן ההליכה לבית הרב לבין תיאור האירועים בזמן שובו לביתו. לכאורה לא ברורה נחיצותה של אפיזודת הפתיחה ובמה היא תורמת להתפתחות העלילה העיקרית העוסקת בשיבתו של ר' חנניה לביתו. על פניו נראה סיפור השיבה הביתה כסיפור סגור שעומד בפני עצמו, וזה יכול להתחיל בערך כך: ר' חנניה הלך ללמוד תורה שנים עשרה שנה בבית הרב. כששב לביתו השתנו שבילי העיר ולא ידע וכו'. הפתיח המתאר את מה שקרה בחתונתו של רשב"י נראה במבט ראשון כסרח עודף מיותר אשר פוגם באחדות העלילה. ברם, בקריאה שנייה, המביאה בחשבון גם את אשר התבאר לעיל, מתבהרת נחיצותו של פתיח זה. ניתן לראות בו מצג (אקספוזיציה) עלילתי שעתיד לספק הסבר להתפתחות הסיפור. קטע זה מציג בבהירות את העדפותיו הערכיות של ר' חנניה השרוי בקונפליקט בין שתי סולמות ערכים: סולם הערכים של בית מדרש הדורש התמסרות קיצונית ללימוד תורה ואינו סובל ביטול זמן שנגרם בעטים של הפרעות חיצוניות, לבין סולם הערכים המשפחתי והחברתי המייחס חשיבות לגילוי יחסי רעות ומשפחיות. ר' חנניה דבק באופן קיצוני ועוד לפני הליכתו לבית הרב, בסולם הערכים של בית המדרש. הלך נפש זה מיוצג בסיפור באמצעות אותה אפיזודה קצרה, שבה לא נעתר ר' חנניה לבקשת חברו החתן להמתין לו מעט, כדי שילכו יחד לבית הרב, וזאת בשל רצונו שלא לבטל תורה אפילו זמן מועט.

תיאור הכרעותיו האישיות של ר' חנניה באקספוזיציה מהווה אפיון עקיף לדמותו ואישיותו. באופן זה מספק הסיפור אינפורמציה חשובה התורמת למילוי ה'פער' של אותן שנים עשרה שנה עלומות שהיה בבית הרב. לאור אינפורמציה זו, יש להניח כי ר' חנניה משתקע בשנים אלו באופן מוחלט בלימוד תורה תוך שהוא מתנתק ומתנזר באופן קיצוני מחיי היום יום. בכך מתבארת היטב דרך התנהלותו האקסצנטרית של ר' חנניה - המשעשעת לא מעט את הקורא - בשובו לעירו. ללימוד תורה כשלעצמו יש ערך תרבותי רב בעולמם של חכמים, שהוא משותף הן למספר והן לקורא המובלע, ולכאורה הידיעה שר' חנניה למד תורה במשך שנים עשרה שנה, הייתה אמורה לחלץ מהקורא יחס אוהד כלפי התנהלותו של ר' חנניה. יחס זה היה משליך גם על אופן קריאת המשך הסיפור והקורא היה עשוי לגלות אמפתיה למבוכתו של ר' חנניה אשר בשל שקדנותו בתורה אינו

³² הדברים שלהלן נכתבו בהשראת מאמרם הקלאסי של פרי ושטרנברג, 1968, הרואים ב'פער' תחבולה ספרותית שנועדה ליצור אפקט אירוני.

מוצא את הדרך לביתו. אלא שעתה כשהקורא מצויד במידע שנמסר לו באקספוזיציה, הרי שליחסו ללימוד התורה של ר' חנניה יתלווה מימד אירוני, שכן הוא יודע שבד בבד עם לימודו, ר' חנניה פורס את קשריו החברתיים עם סביבתו מתוך מודעות מלאה. ואם כן, תחושת הזרות וחוסר ההתמצאות בעיר אינה רק תוצאת לוואי לא רצויה של שנות לימודו, אלא היא תוצר של בחירה מודעת ומושכלת להתנתק מכל ערך שאינו לימוד תורה. מבחינה זו, ר' חנניה הביא על עצמו את מצבו המביך.

כפי שנטען בראשית הדברים המילים 'לא ידע לחזור לביתו' אינן מציינות רק חוסר ההתמצאות גיאוגרפית אלא בעיקר את המבוכה הנפשית שר' חנניה נקלע אליה לאחר שהתנתק שנים עשרה שנה מחיי העיר והמשפחה. החיץ החד בין עולמו, האינטלקטואלי והרוחני המנותק, ובין מציאות החיים העירונית והמשפחתית, הוא אשר גרם לקושי של ר' חנניה למצוא את השבילים שיובילו אותו חזרה לביתו. ניסיונותיו לחזור ולתקשר עם המציאות העירונית והמשפחתית נכשלות, ומתברר שהמטען האינטלקטואלי שהוא נושא עמו ושנועד להתמודד עם פתרון בעיות 'גבוהות' אינו מסייע לו בהתמודדותו עם בעיות 'נמוכות' ופשוטות של חיי היום-יום ואופן התנהלותו הופך למגוחך. דיסוננס זה, המלווה את הקורא לאורך כל הסיפור, הוא אשר יוצר את האפקט הקומי של הסיפור.

סיכום ומסקנות: האגדה התלמודית כסאטירה מוסווית

הפרשנות המסורתית לדורותיה קראה את הסיפור על ר' חנניה כסיפור הגיורפי שנועד לטפח הזדהות עם דמותו.³³ קריאה כזו אינה ייחודית דווקא לסיפור על ר' חנניה והיא מאפיינת את דרכה של פרשנות זו בקריאת אגדות חז"ל בכלל. גם חוקרים כיונה פרנקל ודניאל בווארין אשר נוהגים לפרש אגדות רבות כביקורת על נורמות התנהגות של חכמים³⁴, סבורים שאגדה זו איננה ביקורתית והיא תומכת בהתנהגותו של ר' חנניה. לעומת זאת, במאמר נטען כי את הסיפור המאופק על ר' חנניה, ניתן לקרוא דווקא כסאטירה חברתית נוקבת על תפיסות חיים ונורמות התנהגות שהשתרשו בקרב קבוצת חכמים מתקופת התלמוד ובכללם אצל ר' חנניה. ההיבטים הסאטיריים של הסיפור אינם בולטים מאד בקריאה ראשונה, בודאי לא לקורא המאוחר, והם מובעים באמצעות מגוון טכניקות הומוריסטיות דקות ושנונות כמו פרודיה ואירוניה שניתן לעמוד על טיבן רק באמצעות קריאה צמודה וערנית הנענית לרמזים הפזורים בסיפור.

מבעד למעטה הקומי בו הוצגה דמותו של ר' חנניה מסתתרת אפוא סאטירה מוסווית המכילה ביקורת עצמית של מספרי האגדה על חברת החכמים שהם חלק ממנה, ובכללה על מנהגם של אלו לעזוב את נשותיהם וילדיהם לפרקי זמן ארוכים לצורך לימוד תורה. מה שמייחד את טיעונו של המספר הנוכחי, שהוא לא רק מצביע על המחיר שמשלמים אשתו וילדיו של הרב, אלא גם מצביע על המחיר האישי הכבד שמשלם הרב עצמו על התנתקותו. ההתבצרות ב' מגדל השן' הישיבתי והפנמת ערכיו האינטלקטואליים עד לקצה, מבלי להיות מעורה בהוויות העולם ולו באופן חלקי, פוגמים בכישורים החברתיים ויכולת ההתנהלות של הלומד בעולם המציאותי. לא רק האיזון בין לימוד תורה לחיי משפחה הופר, אלא גם האיזון האישי הפנימי עורער.

³³ דוגמה נאה לפרשנות הרואה בכל התנהלותו של ר' חנניה, התנהגות נעלה ונשגבה נמצאת בדברי מוסר של אחד מראשי הישיבות בדור האחרון, המציג לתלמידיו את דמותו של ר' חנניה כמודל ראוי לחיקוי. ראו: אזרחי, תשס"ו, עמ' קפח.

³⁴ פרנקל, 2001, עמ' 11-50; בווארין, 1999, עמ' 221-239.

זהו טיעון שמהלך על קצה הלגיטימיות של המותר בחברת החכמים שכן הוא אומר שלימוד התורה כשלעצמו אינו מקנה שלמות לאדם, וההתמסרות הטוטלית הבאה על חשבון רכישת כישורי חיים נוספים הופכת אותו לדמות נלעגת משהו כעין דמותו של טיפוס ה' יחנוך' המודרני. המספר אינו יכול לומר זאת בפירוש ולכן הוא עושה זאת באמצעות סיפור קומי משעשע אשר רק קריאה חתרנית במקצת עשויה לחלץ את היסודות הסטיריים שהוצפנו בו. נקודת המוצא העיקרית לקריאה כזו היא ההנחה שסיפורי האגדה בתלמוד מכילים יותר יסודות קומיים ממה שנוטים לייחס להם. לרוב, יסודות אלו אינם מתגלים בקריאה ראשונה שכן המאפיין את ההיבטים הסטיריים וההומוריסטיים שבתלמוד הוא דווקא היותם מוסתרים ומוסווים. מי שיהיה נכון לחלץ היבטים אלו, ולא יירתע מהמאמץ הכרוך בכך, מזומנת לו קריאה מענגת ומטלטלת כאחד.

מקורות

- אורבך, תשמ"ג א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, הוצאת מאגנס, ירושלים, (מהדורה שניה מתוקנת) תשל"א.
- אזרחי, תשס"ו ב"מ אזרחי, ברכת מרדכי השלם – מוסר – ויקרא, ירושלים, תשס"ו.
- אלון, תשל"ח מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשל"ח.
- אריאל, 2006 י' אריאל, אגדה של משפחה, מדרשת הגולן-חיספין, 2006.
- בויארין, 1999 ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, הוצאת עם עובד, תל אביב, 1999.
- ולר, 1993 ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1993.
- זוסמן, 2005 י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה", בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך ג-1, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2005, עמ' 209 – 384.
- זילברשטיין, 2012 י' זילברשטיין, "מאפייני הומור וגוזמא ככלי ביקורת אישית וחברתית: עיונים במסעותיו של רבה בר בר חנה בתלמוד הבבלי (ב"ב עג ע"א-עד ע"ב)", בתוך: א' זיו וא' סובר (עורכים), השיבותה של אי-רצינות: קובץ מאמרים רב תחומי בחקר ההומור. הוצאת כרמל, ירושלים, תשע"ב, עמ' 146-171.
- יסיף, 2005 ע' יסיף, "סיפורי הומור בתלמוד: טיפולוגיה, נושא, משמעות", בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ג-1, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ה עמ' 403-430.
- ליפשיץ, תשנ"ה ד' ליפשיץ, איפיונו ותיפקודו של ההומור בתלמוד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ה.
- מוסקוביץ, 2009 ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2009.
- סוקולוף, 2002 Sokoloff, M, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, 2002.

- פאוסט, תש"ע ש' פאוסט, תופעת הביקורת של מעשי חכמים מן התלמוד בבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תש"ע.
- פאוסט, תשע"א ש' פאוסט, אגדתא – סיפורי הדרמה התלמודית, הוצאת דביר, אור יהודה, תשע"א
- פרי ושטרנברג, מ' פרי ומ' שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור 1968 דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", הספרות א, 2 (1968), עמ' 263 – 292.
- פרנקל, 2001 י' פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב, 2001
- קרויס, 1914 ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, חלק א, אודסה, 1914.