

מבוא

מאז ומתמיד עמדה שאלת הקנאות במוקד ההגות היהודית. עם התחזקות המגמות הקנאיות בעולם, ולמרבה הצער גם בישראל, עולה שאלה זו ביתר שאת. לנוכח התופעה המדאיגה דומה כי לא נותר אלא לבחון בחינה מחודשת ומדוקדקת את מקומה של הקנאות במסורת חז"ל. לשם כך עומדות לכאורה לרשותנו שתי גישות עיקריות: הגישה ההיסטורית, וגישה שניתן להגדירה כעיונית או רעיונית.

ביסוד הגישה ההיסטורית נמצא המעקב אחר גלגול רעיון הקנאות, החל מן הארכיטיפים הקנאיים במקרא – פינחס ואליהו – ועד ל'יישום הרעיון בפועל', תחילה בידי החשמונאים, ומאוחר יותר בידי קנאי המרד נגד רומי. השתלשלות זו נידונה במחקרים רבים, והמקיף בהם הוא ספרו הקלסי של מ' הנגל 'הקנאים' (*Die Zeloten*, Leiden, 1961).¹ ההתייחסות לחכמים – הפרושים מימי בית שני ויורשיהם חז"ל – תופסת אצל הנגל מקום משני בלבד. לעומת זאת עיון מעמיק בסוגיה, בראש ובראשונה מן ההיבט ההלכתי, נמצא בספרו של י' בן-שלום 'בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי'. בן-שלום מאמץ את התזה שהציע כבר צ' גרץ ולפיה בית הלל הפרגמטי מתעמת עם בית שמאי הקרוב בעמדותיו הבלתי מתפשרות לאידאולוגיה של המחנה הקנאי. עם זאת, שאלת מיקומם של החכמים מול תופעת הקנאות נשארת במידה רבה פתוחה, כעולה מן התמונה המורכבת למדי שמשרטט בן-שלום, הכוללת שני שלבים: שלב ראשון, שבו גובר אחרי החורבן הקו המתון של בית הלל, ושלב שני, שבו רעיונות אקטיביסטיים החבויים

1 העיסוק האינטנסיבי בנושא, שאף הלך וגבר בעשור האחרון, בא לידי ביטוי באין ספור פרסומים, החל מספרו החלוצי של פרמר, מכבים, קנאים ויוספוס (1956), ועד למאמר של אסמן, מקורותיו של תסביך דתי (2012), המזהה את מלחמת המכבים כאירוע מכונן בתולדות הקנאות הדתית. מאז הופעת ספרו של הנגל הורחבה היריעה על ידי בדיקת החוט הקנאי בשלושה קורפוסים חשובים מסוף ימי בית שני: כתביו של פילון האלכסנדרוני, כתבי כת מדבר יהודה וכתבי הנצרות בראשיתה, על הקשר הבעייתי של ישו כמו גם של פאולוס לעניין הקנאות. מתוך אוסף רב של מחקרים ראה ברנדון, ישו והקנאים; הורסלי, ישו והאלימות; סילאנד, אלימות אצל פילון ולוקאס; הנ"ל, שאול התרסי והקנאות; סמייס, מושג הקנאות וביקורתו של פאולוס; ברטלו, קנאות וחוק אלוהי.

במשנת החכמים שבים אל קדמת הבמה, עד שלטענת החוקר הממסד הרבני נטה ברובו לגבות את מרד בר כוכבא.² קשה לקבוע עד כמה תמונה זו מבוססת. קושי זה מומחש היטב על ידי הסיפורים המוכרים בשם 'אגדות יבנה': סיפור יציאתו של ר' יוחנן בן זכאי מירושלים הנצורה, וכן אוסף הסיפורים המסמנים את ניצחון הקו ההללי החדשן על פני השמרנות השמאית, ובראשם, סיפור הדחתו של הנשיא ר' גמליאל וסיפור נידויו של ר' אליעזר בן הורקנוס.³ אין ספק שאגדות יבנה נועדו לשקף דחיית קו רדיקלי – של הקנאים והשמאיים כאחד – לטובת ה'פתיחות' של בית הלל. אך ספק אם ניתן להשתמש בהן כתיעוד היסטורי, זאת בשל אי-הבהירות לגבי זמן היווצרותן: סמוך לתקופת יבנה, לאחר כישלון מרד בר כוכבא, ואולי אף בתקופה מאוחרת בהרבה, כפי שגורסים כיום לא מעט חוקרים.⁴

ואולם, עצם העימות בין תפיסה שמרנית-דוגמטית-רדיקלית לבין תפיסה חדשנית-דינמית-מסתגלת יש בו כדי להוביל אל הגישה השנייה הננקטת לרוב לליבון סוגיית הקנאות. ניתן להתייחס אליה כמובן רחב יותר ולגשת אל הטקסטים מן העבר דרך הפריזמה הרעיונית של המושג 'קנאות' כפי שנשתגר בימינו אנו. כך ניתן לבחון באיזו מידה משנת חז"ל עולה בקנה אחד עם ערכי היסוד של ההומניזם המודרני: סובלנות מול פנטיות, אוניברסליזם מול פריטיקולריזם, גמישות פלורליסטית מול חשיבה מונוליתית, רגישות לערך החיים מול אחיזה לגליסטית במערך חוקים נוקשה.

בדיקה זו יכולה להיערך קודם כול במישור ההלכתי, על ידי ניתוח התפתחות ההלכה, הן בעקרונותיה הפנימיים והן מול מציאות חיצונית משתנה.⁵ בין השאר ניתן לבדוק כיצד משתלבים בהלכה היסוד ההטרונומי-דתי והיסוד האוטונומי-מוסרי, מה מידת מחויבותה כלפי סמכות טרנסצנדנטית לעומת המקום שהיא משאירה לאדם לניהול אורחות חייו תוך הפעלת שיקול דעת עצמאי.⁶

אך לאותה בדיקה יש גם היבטים המחזירים אותנו לנקודת ראות היסטורית. דוגמה חשובה לכך היא הוויכוח על משמעות כינונה של יבנה. האם, כדעה אחת במחקר,

- 2 בן-שלום, בית שמאי, עמ' 273–276; הנ"ל, תהליכים ואידיאולוגיה, עמ' 1–12.
- 3 לבירור שיטתי של מחלוקת הבתים כמאבק בין קו מסורתני-דוגמטי לבין קו אנטי-מסורתני-ביקורתי ראה פיש, לדעת חכמה, עמ' 62–71; הנ"ל, מדע ותלמוד, עמ' 51–110 (פיש נוקק בעצמו למונח 'אגדות יבנה', 'Jabne legends').
- 4 מתוך ספרות מחקר ענפה נציין: בוירין, קווי גבול, עמ' 151–201; יובל, שני גויים, עמ' 53–64; שפירא, הדחת ר' גמליאל.
- 5 ניתן למשל לבחון איך ההלכה מתמודדת עם השאלה הקריטית של דו-קיום עם הסביבה הפגנית. בעוד שהתורה אוסרת, לכאורה, כל מגע עם העולם האלילי, ואף תובעת את השמדת הפולחנים המתקיימים בו, דומה שהמשנה משרטטת כעין מרחב ניטרלי המאפשר יחס של סובלנות כלפיו, ראה הלברטל, דו-קיום עם האויב.
- 6 סוגיה זו זוכה לעיון נרחב בספריו של א' שגיא, בייחוד: יהדות – בין דת למוסר; נאמנות הלכתית.

האירוע מעיד על עיצוב עולם החכמים כמרחב פלורליסטי המכיל בתוכו עמדות סותרות, בחינת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים',⁷ או שמא הוא מצביע, לכיוון הפוך, על הגדרת מרחב אחיד בעל גבולות מובחנים המוקיע מתוכו עמדות סותרות? שאלות אלו נוגעות בשאלת 'פרצופו האמתי' של עולם החכמים, דהיינו האם כבר מראשיתו שולט בו עיקרון פלורליסטי השייך כאילו למהותו או שמא אותו עיקרון מתגבש רק באופן הדרגתי, כאשר הרב-קוליות, הנותנת את אותותיה כבר בתקופה מוקדמת, משודרגת רק בסוף תהליך ארוך (לפי בויארין, רק לקראת סיום עריכת התלמוד הבבלי) לאמירה מטפיזית או תאולוגית על אודות ריבוי פני האמת, אפילו עבור האל.⁸

המחשה מאלפת לאותו ויכוח מצויה במאמר מן התוספתא שבו מובאת בפני ר' יהושע – מראשי בית הלל – דרשה מפי ר' אלעזר בן עזריה על ריבוי הדעות הסותרות שבהן משופע לימוד התורה. לאור המבוכה שמצב כזה עלול לעורר, ר' אלעזר דורש על סמך הפסוק 'דברי חכמים כדרבנות... נתנו מרעה אחד' (קהלת יב, יא):

כל הדברים נתנו מרועה אחד, כולם אל אחד בראן, פרנס אחד נתנן, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרן, אף אתה עשה לבך חדרי חדרים והכניס בו דברי בית שמאי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין. אמר להן [ר' יהושע למי שהשמיעו בפניו את הדרשה]: אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.⁹

מכיוון שאותו מאמר מתחבר למהפך המביא את בית הלל החדשן לעמדה דומיננטית בבית המדרש, נוח היה לפרשו כמניפסט פלורליסטי, ביטוי עז לגישה ההללית התומכת בריבוי הדעות, ואף לגישת החכמים בכלל. ואולם ש' נאה הוכיח, בניתוח קפדני של המקורות, שהמאמר עוסק מלכתחילה בעניין שונה לחלוטין, בצורך ב'שינון וארגון הזיכרון' מול 'אי-הסדר המבלבל שבטקסטים ההלכתיים', והפירוש שנתלה בו – האדרת הרב-קוליות – התהווה רק כגלגול מאוחר של הדרשה.¹⁰

7 תזה זו מוצגת בהבלטה במאמרו של ש' כהן, המשמעות של יבנה. את המהפך הפלורליסטי של יבנה כהן מגדיר במפורש כמוורשת של סובלנות. לנציגי התזה הנגדית, הרואה ביבנה ייסודה של נורמטיביות נוקשה, ראה המשמעות של יבנה, עמ' 2 הע' 2.

8 בתוך מחקריו של בויארין, ראה יבנה וניקיא, ביטול הלוגוס, קווי גבול (פרק ז). לדעת החוקר, שתי הגרסאות של אגדות יבנה (זו האינטגרטיבית-גמישה וזו האקסקלוסיבית-קשוחה) נכונות גם יחד בתור נרטיבים 'דמיוניים', כשהנוסח הפלורליסטי אינו אלא 'המצאה' של עורכי התלמוד האחרונים.

9 תוספתא סוטה ז, ז; חגיגה ג ע"ב.

10 נאה, עשה לבך חדרי חדרים. בפתח דבריו נאה מזכיר את ספרו של ד' הרטמן, ששמו לקוח מדרשת התוספתא: *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices within Judaism*, Woodstock, 1999. כנגד האסמכתא שהרטמן מוצא בדרשה לקידום גישה דתית המודעת לערך הרב-קוליות, נאה מראה בכלים פילולוגיים כי לא זו כוונתו המקורית של המאמר. עם זאת, הוא אינו מגלה מתי לדעתו הולבש על הדרשה פירוש פלורליסטי. בויארין מצדו דוחה, כאמור,

מול פרספקטיבה מסורתית הנוטה להדגיש את פתיחותו של עולם החכמים, ניצבת כאן גישה ביקורתית יותר שבעזרת פיענוח היסטורי-פילולוגי חותרת תחת ההשקפה המקובלת. דפוס חוזר ונשנה זה ניכר במיוחד בוויכוח סביב הרעיון המונותאיסטי והשפעתו על מחשבת חז"ל. בראייה המסורתית, ההכרה באל האחד כמוה כהכרה באנושות אחת, ולכן המונותאיזם היהודי נתפס כתואם ביסודו את הערכים האוניברסליים של הומניות וסובלנות, ואף תרם תרומה מכרעת בהנחלתם לתרבות המערב. ואולם, כנגד גישה זו עולים קולות המפרקים את המשוואה בין מונותאיזם והומניזם. לדידם האמונה באל האחד – המזוהה במקרא כאל קנא – לא זו בלבד שאינה מאחדת את האנושות, אדרבה, באופייה האקסקלוסיבי היא פועלת להצבת גבולות או גדרות שתכליתם דחיית האחר.¹¹ נוכח התעצמות הזרמים הקנאיים בדתות האברהמיות יותר ויותר חוקרים הולכים בדרך זו, ובראשם 'אסמן המבקש לראות ברעיון המונותאיסטי – בהיותו מבדיל הבדלה מוחלטת בין אמתותו לבין השקר שבאמונות האחרות (מה שנקרא בפיו the mosaic distinction) – את שורש האלימות, הקנאות, חוסר הסובלנות, לעומת הקיום הפלורליסטי של האלים בעולם הפגני.¹²

עוד היבט בסוגיה זו הוא הוויכוח על הבנת הקנאה המיוחסת לאל במקרא. בראייה המסורתית יש לכינוי 'אל קנא' מקום שולי בלבד. הוא מציין בעצם את נקודת המוצא של המונותאיזם – התרבות הפגנית-מיתית האלימה המשמשת רקע לצמיחתו, וששמנה הוא מתנער מכול וכול. סימן מובהק להתנערות זו הוא סיפור עקדת יצחק. תחילה האל מופיע בלבושו הקנאי-ארכאי ותובע את קרבן הבן. אך, עם הקריאה 'אל תשלח ידך אל הנער', מתחולל באחת המפנה הדרמטי לעבר תפיסה מונותאיסטית-הומניסטית המתנתקת מן הנרטיב המיתי הדורש את ההקרבה. ברם, גם כאן קמה גישה ביקורתית המערערת על הפרשנות האנטי-מיתית של המונותאיזם היהודי, ובראש ובראשונה על הקריאה הרווחת – בפרט בקרב הפרשנים המודרניים – של סיפור העקדה. עם נציגי גישה זו נמנים ג'ון לוונסון ויהודה ליבס. בעוד שלוונסון מכחיש

התפתחות זו עד לעריכה הסופית של הבבלי. ואולם, בין עמדת בויארין לראייה המסורתית ישנה גם עמדת ביניים שלפיה האתוס הפלורליסטי, אף כי לא הגיע עוד לתמטיזציה מלאה, התקיים כבר בשלב יחסית מוקדם (לפחות ברמת הפרקטיקה), ובוודאי לפני הזמן הנקוב על ידי בויארין, ראה פראד, פוליסמיה ופלורליזם.

11 לצד העמדה המטיחה ביקורת גורפת על הרעיון המונותאיסטי קיימת גישה שקולה יותר המבקשת לבחון את קווי הדמיון והשוני בין היחס לאחר במחשבת ישראל העתיקה, כולל מחשבת חז"ל, לבין מה שניתן להגדיר, על פי אמות מידה מודרניות, אתיקה הומניסטית, ראה ברטלו, אנושיותו של האדם האחר, וכן הנ"ל, האם המונותאיזם יכול להיות הומניסטי?.

12 אסמן, מחיר המונותאיזם; מונותאיזם ואלימות; מצרים, ישראל ועליית המונותאיזם. לרב-גוניותה של מגמה זו, שאינה תמיד חפה מסטראטיפים אנטי-יהודיים, ראה למשל שוורץ, המורשת האלימה של המונותאיזם; סולר, האלימות המונותאיסטית; סלוטרדייק, קנאת האל.

בתוקף שסיפור העקדה מורה על נטישת רעיון הקרבן האנושי (לדעתו אפשרות הקרבן החלופי עולה בו רק כאופציה), הוא מראה עד כמה הסיפור המקראי ספוג עדיין בנרטיב המיתי על מות 'הבן היחיד' ותחייתו. בדרך דומה ליבס גורס שהמונותאיזם היהודי, בניגוד לפירושו הרציונליסטי שניתן לו במורשת הפילוסופית, אינו נפרד כלל מן המיתוס. מאחורי המונותאיזם עומד מיתוס חזק לא פחות מן המיתוסים הפגניים, ועצמתו החריגה נובעת מן הדרישה האקסקלוסיבית שהאל האחד מטיל – בקווי אישיותו העזים: אהבתו, קנאתו – על יצוריו.

אף ששתי הגישות שנסקרו בקצרה, ההיסטורית והעיונית, הן גישות ראויות, אין בכונתי לאמצן. לא אנסה לעמוד על הרקע ההיסטורי של המאמרים שיעלו לדיון. אלה יתפענחו לרוב מחוץ לכל הקשר ריאלי, כך שגם לא ייחקר עניין תיארוכס או גלגולם לאורך ציר הזמן. הקורפוס החז"לי ישמש כמערכת סינכרונית, ושאלת המוקדם והמאוחר תצוץ רק במקרים יוצאי דופן, שכן עיסוקי בסוגיית הקנאות יישאר ביסודו עקיף. אם החקר ההיסטורי מחפש בדרשות החכמים שיקוף של התמודדות 'אידיאולוגית' עם בעיות הזמן, גישתי שונה בתכלית. לא אתחקה אחרי המאמרים על הקנאות – ובמיוחד על מעשה פינחס – כדי להוציא לאור את מגוון העמדות הסותרות המשוקעות בהם בנושאים אקטואליים, כגון היחס לשלטון הזר, נישואי תערובת, סמכות בית הדין לעומת יזמת היחיד;¹³ אתעלם מכל ההיבטים הקונקרטיים האלה. עניין הקנאות יהווה עבורי כעין אבן בוחן לברור דבר עמום או חמקמק יותר שניתן לכנותו 'מידת הפתיחות של עולם החכמים'.

מצד שני, לא אנסה לפנות אל המקורות בעזרת הבנה עדכנית של המושג 'קנאות'. אדרבה, אשתדל לבדוק איך אותו מושג נטווה שם במארג טקסטואלי ייחודי המעניק לו משמעויות ספציפיות, שהולכות לאיבוד דרך 'המסננת המודרניסטית'. לפיכך אמנע מכל דיון תאורטי מוקדם בהגדרת המושג אלא אשחזר אותו מתוך קריאה צמודה של החומר הכתוב, בשיטה אימננטית-אינדוקטיבית שתיתן את מלוא המשקל לשזירה הבין-טקסטואלית. במילים אחרות, ליבון הסוגיה לא ייעשה במישרין, על ידי הכפפת הטקסטים למסגרת רעיונית מוכנה מראש, אלא צעד אחרי צעד, על ידי גילוי הקשרים התמטיים הנרקמים ביניהם בחשאי. רק בדרך זו יקרום עור וגידים מושג קנאות שאינו מושלך על ספרות חז"ל מבחוץ אלא הוא בשר מבשרה, ולכן יוכל גם לסייע באיתור המתחים הנגזרים ממנו במישור הפנימי ביותר.

בזאת אבקש להצטרף למגמה הולכת וגוברת בחקר המדרש: ההתמקדות במעטפת

13 לגישה הבוחנת את היחס המשתנה לקנאות כתשובה לאתגרי התקופה ראה אליצור, קנאות פינחס בראי הדורות. העלאת הסוגיה בהיבטיה הקונקרטיים נובעת לא פעם מהרצון לדון הלכה למעשה בסכנות הנצפות מתופעת הקנאות על גלגוליה המודרניים, ראה לדוגמה ציון, הקנאי – גיבור לאומי או עוכר ישראל.

הספרותית של האגדות, על מכלול הרמזים והדהודים הטמונים בהן. ואולם, נקודת מבטי תהיה שונה במקצת מזו הרווחת במחקרים אלה. בזכות הרגישות לרובד הטקסטואלי של המדרש נחשפת לרוב שפתו המתוחכמת להפליא, בין אם בתכניו ובין אם במבנהו הצורני. במחקרי, לעומת זאת, עיקר הדגש אינו במבע הספרותי עצמו – אם כי גם הוא יגויס לא פעם לניתוח – אלא, ברמה מופשטת יותר, בתבניות המורות על ארכיטיפים קנאיים או אנטי-קנאיים. באמצעות התבניות הללו ייערך מעין מיפוי טיפולוגי שימשמש כלי ראשון במעלה להבהרת סוגיית הקנאות. ליתר דיוק, לא נגיע אל אותן תבניות על ידי קריאה ישירה של הכתבים העוסקים בסוגיה. נתוודע אליהן בעקבות מסע אינטרטקסטואלי מורכב שיחבר בין הקורפוס החז"לי לבין נרטיבים מרכזיים מן המקרא: בראש ובראשונה, כצפוי, הסיפורים על אבות הדגם הקנאי, פינחס ואליהו, אך גם סיפורים שזיקתם לנושא הקנאות אינה נראית לכאורה לעין, כמו סיפורי יוסף ויהודה או סיפורי שאול ודוד. בכך לא רק יתבאר המאבק בין בית הלל ובית שמאי הנמצא בלב אגדות יבנה, אלא תתאפשר גם הצצה אל הגרעין המיתי המסתתר באגדות אלה, כשתצא לאור הסמליות העמוקה – המושרשת עמוק בעולם המקרא – המלווה את ההכרעה לטובת בית הלל. גם במחקר זה יודגש אפוא הממד המיתי החבוי במורשת ישראל. אלא שבניגוד לגישה שהוזכרה לעיל (זו הקוראת תיגר על הפירוש ההומניסטי-מודרניסטי), אשתדל להראות שהגות חז"ל, גם אם ניכר בה עדיין רושם המיתוס הארכאי של האל הקנא, מבקשת לפתח דווקא מיתוס אלטרנטיבי בעל קווים אנטי-קנאיים מובהקים. דווקא דרך המשקעים המיתיים של שפת המדרש יתחוויר עד כמה נוכח בקרבו האיום הקנאי, ועד כמה חיוני עבורו להתגונן מפניו.

הדגם הקנאי

המעקב אחרי המוטיבים האנטי-קנאיים בספרות חז"ל נתקל מיד בקושי מתודולוגי הנעוץ בריבוי פניו של המושג 'קנאות'. מקורו אמנם ידוע לכול: הוא נגזר מן הרעיון המונותאיסטי והבלעדיות הנדרשת על ידי האל האחד, האוסר בתור אל קנא כל פנייה אל ישות אלוהית זרה. אך אם נרצה להעמיק בסוגיית הקנאות אין די בהגדרה כללית זו, ועלינו להתייחס באופן ספציפי ל'זרמים' הקנאיים השונים שמולם מתגבש עולם החכמים. במבט ראשון קיימים ארבעה 'זרמים' כאלה, מתוכם שניים שלגביהם האפיון הקנאי מפורש, ושניים אחרים שכיוונם הקנאי מתבטא בעיקר בגישתם המחמירה – הקפדה יתרה בקיום המצוות ונטייה לבדלנות.

ראשית, יש למנות את נציגי הדגם הקנאי במקרא: פינחס המקנא לאל בשיטים, אליהו היוצא בהכרזה 'קנא קנאתי לה' צבאות...', ולפני כן, שמעון ולוי הנוקמים על ידי ההרג בשכם את עלבון אחותם דינה. בשלושת המקרים, החשש מן ההתקרבות לזר או לעבודה זרה (סכנות שאין להפריד ביניהן) הוא שעומד לנגד עיני הקנאי: הזנות

עם בנות מואב וההיצמדות לבעל פעור אצל פינחס, עבודת הבעל אצל אליהו, והברית עם תושבי שכם, העלולה אף היא לפתוח פתח לעבודה זרה, כפי שמלמדת השוואת הפסוקים: 'זנתנו את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד' (בראשית לד, טז); 'לא תכרת להם ברית [...] ולא תתחתן בהם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך. כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים' (דברים ז, ב-ד).¹⁴

בסוף ימי בית שני הדגם הקנאי מתגלגל אל מי שנושאים הן בספרות חז"ל והן אצל יוסף בן מתתיהו בתואר 'קנאים': לוחמי המרד הגדול נגד רומי.¹⁵ גם הם שוללים כל התקרבות לעולם הזר שאת ערכיו מגלים הכובש, ורק השלטון הבא מן האל נתפס על ידם כלגיטימי.

לצד ארכיטיפים קנאיים אלה יש עוד שתי מגמות המצטיינות ברוח קנאית, אף כי בשל אופיין הממוסד, אין לכנותן 'קנאיות' במובן הצר של המושג: בתקופת המקרא – האידאולוגיה המנחה את שיבת ציון בהנהגתם של עזרא ונחמיה, ובסוף ימי בית שני – אסכולת בית שמאי. זיהוים הקנאי של זרמים אלה ניכר בנקל לאור המגמות הפועלות באותה עת לצד הנגדי. למדיניות הנקטת בידי שבי ציון כיוון ברור. גירוש הנשים הנכריות, הרחקת השומרונים המבקשים להצטרף לבניין המקדש וכן ביצור העיר תוך שיקום חומותיה – כל אלה מורים על קו בדלני הסותר את החזון האוניברסלי שנשמע באותו זמן מפי נביאים כגון ישעיהו השני או זכריה ובו ההזמנה לגויים להתלוות לעם ישראל.¹⁶

בדרך דומה בולט הקו הבדלני של השמאיים לעומת הפתיחות של בית הלל. עדות מכרעת לכך (לצד מחזור האגדות המאוחר בבבלי על הלל המקבל את הזר ושמאי הדוחה אותו), היא מחלוקת הבתים על אודות י"ח גזרות שנועדו להקשות על המגע עם העולם הנכרי מסביב.¹⁷ בעוד שבית הלל מתנגדים להן, השמאיים כופים אותן עליהם בכוח הזרוע, והאלימות המופעלת על ידם בהזדמנות זו – התלמוד מדבר על שפיכות דמים – רק מחזקת את תדמיתם השלילית, צירוף של שמרנות ונוקשות קנאית.

14 מקנאת האל נגזרים בד בבד איסור עבודה זרה ואיסור כריתת ברית עם יושבי הארץ: 'לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו אל קנא הוא. פן תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחם. ולקחת מבנתיו לבניך וזנו בנתיו אחרי אלהיהם והזנו את בניך אחרי אלהיהם' (שמות לד, יד-טז). אותו מהלך של התקרבות לזר, או לעבודה זרה, הוא שמעורר את קנאתו של פינחס בעקבות קנאת האל: 'ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלהיהם ויאכל העם וישתחוו לאלהיהם ויצמד העם לבעל פעור' (במדבר כה, א-ב).

15 אף שיוספוס מעדיף להשתמש בשם הגנאי 'ליסטים', הכינוי 'קנאים' נפוץ למדי בכתביו. לעומת זאת הוא נדיר בספרות חז"ל הנזקקת לכינויים 'בריונים' ו'סיקרים' (בהקשר של המאבק נגד רומי הוא מופיע רק באדר"נ א' 1). לשמות השונים הניתנים לתנועת המרד ראה הנגל, הקנאים, פרק ב.

16 ראה ויינפלד, שתי מגמות.

17 ראה בן-שלום, בית שמאי, פרק ז.

נוסף על קווי הדמיון הגלויים בין מגמות אלה, יש סימוכין גם לקשרים הפנימיים ביניהן. זמן רב לפני פרוץ המרד הגדול כבר צצה החשיבה הקנאית במאבק החשמונאים שהתבסס במוצהר על הדגם הקנאי במקרא. המעשה שבו מתתייהו הכהן פותח במרד – הריגת האיש הזובח לעבודה זרה – אינו אלא חזרה על מעשה פינחס – הריגת זימרי שהזדווגתו עם המדיינית מורה גם היא על החטא של עבודה זרה. בנאום לקרוביו, מתתייהו אף דוחק בהם ללכת בדרך פינחס 'אביהם' ולקנא לאל ולתורתו במלחמתם נגד הזרים.¹⁸ לפנינו בעצם החוליה האחרונה בשרשרת של פעולות קנאיות המיוחסות לשבט לוי ('לעולם שבטו של לוי קנאין'¹⁹): מעשה הנקם של שמעון ולוי בפרשת דינה, מעשה הענישה המוטל על שבט לוי בפרשת העגל (שמות לב, כו–כט) ומעשהו של פינחס. כפי שנראה להלן, ייחודן של פעולות אלה נעוץ בערכן האמביוולנטי: מחד גיסא, יזמה מפוקפקת כזו של האחים הקנאים נגד שכם, ומאידך גיסא, אירוע מכונן עבור השבט שנועד לשרת בקודש בזכות נאמנותו ללא סייג לאל. כשם שפעולת שבט לוי בחטא העגל מביאה להפקדתו על משמרת המשכן, כך פעולתו של פינחס מבטיחה לו 'ברית כהונת עולם'. ברם, גם עזרא נמנה עם צאצאי פינחס (עזרא ז, ה), ויש להניח שדאגתו לטוהר הזרע, המגובה בשורה של צעדים כוחניים, עומדת בסימן אותו ייחוס. בכינון היהדות בידי שבי ציון כדת מכונסת בעצמה, מתמסד הקו הבדלני שהופיע אצל פינחס כצו השעה.

לאחר שסומנו בקצרה תווי המתאר של תופעת הקנאות, ראוי לשאול מה מקומה בהגות חז"ל. כצפוי אין לשאלה זו תשובה פשוטה, ומורכבות יחסם של החכמים לנושא תעסיק אותנו ללא הרף. להבהרת מורכבות זו ניעזר לא פעם באמירה הקרדינלית על מחלוקת הבתים, הכרזת בת הקול: 'אלו ואלו דברי אלהים חיים הן והלכה כבית הלל'.²⁰ לאור הזיהוי הקנאי של בית שמאי, ניכר באמירה זו המתח בין דחיית האופציה הקנאית ('הלכה כבית הלל') לבין קבלתה כמרכיב בסיסי בתוך עולם החכמים ('אלו ואלו'). האם הדגם הקנאי נפסל על ידיהם לחלוטין? או שמא אין הוא חדל להטביע את חותמו על משנתם? בשל הניסוח האוקסימורוני של האמירה לעיל, נראה שלשתי התזות יש על מה לסמוך. על אף הסתירה ביניהן, דומה (כמו באנטינומיות של התבונה אצל קאנט) שכל אחת ניתנת להוכחה ואף מושתתת על ראיות מוצקות.

18 ספר המכבים א' ב, נד. על פי אותו דפוס בנויה הדמות של יהודית, שסיפורה שואב כנראה מעלילות הגבורה של המכבים. לפני שהיא יוצאת לפגוש את הולופרנס, היא מזכירה בתפילתה את שמעון 'אביה' ואת הקנאה שבערה בו בנקמו את כבוד אחותו דינה שחולל על ידי הזרים (יהודית ט, ב).

19 חומש תורה שלמה, במדבר כה, יא.

20 עירובין יג ע"ב. מורכבות האמירה, על מגוון הפירושים שניתנו לה לאורך הדורות, זוכה לניתוח מקיף בספרו של א' שגיא, אלו ואלו.

לאישוש התזה הראשונה אפשר להעלות טיעון היסטורי. נאמר שבת הקול יצאה ביבנה,²¹ וכינון יבנה – שם נרדף לעולם החכמים – נגזר ישירות משלילת מאבק הקנאים שנתמך בידי המחנה השמאי. ביסוד מורשת חז"ל עומדת אפוא ההכרעה בעד הקו ההללי הפשרן, הגובר בעקבות החורבן על האידאולוגיה הקנאית של בית שמאי, והכרעה זו, המלווה בהיעלמות הבית המובס, היא שמשתקפת בקביעה 'הלכה כבית הלל'. כמו כן מתלווה להכרעה זו שינוי מרחיק לכת בתחום הערכי. עם דחיית הקנאות, הערכים של גבורה או לוחמנות גברית מפנים מקום לערכים כמו ענווה, סבלנות, מתנות ושפלות רוח. ערכים הלליים אלה הם שהופכים לערכי יסוד של עולם החכמים.

בהתאם לכך משתנה גם המבט על הקנאות המקראית. בקווים כלליים ניתן לומר כי היחס האמביוולנטי שהמקרא עצמו מגלה כלפי הקנאות הופך בדרך כלל אצל חז"ל ליחס שלילי, הנע בין רתיעה לדחייה מוחלטת. אף שהמקרא אינו מסתייג כמובן מן התואר 'אל קנא', ניכרת בו המגמה לאזן בין האל המקנא, המוכיח, המעניש, לבין האל הרחום והחונן. לעומת זאת, כשחז"ל מחפשים את האיזון בין דין ורחמים, העדיפות שהם מעניקים לאל החסד מביאה אותם לטשטש, אם לא לנטרל לגמרי, את הרעיון של קנאת האל: 'אני שליט בקנאה ואין קנאה שולטת בי'.²²

כך הדבר עם האיש המזוהה יותר מכול עם קנאת האל, אליהו הנביא. ברור שהמקרא מסתכל בחיוב על הנביא המגלם את אש הקנאה והתוכחה. עם זאת, נראה שנימה של ביקורת אינה נעדרת מסיפור ההתגלות בחורב. דומה שבקול הדממה הדקה צפון מסר אחר – 'לא באש ה' – שאינו נקלט על ידי הנביא. הוא נצמד להכרזתו 'קנא קנאתי...'/ חוסר קשב לרצון האמתי של האל המוביל מיד לסוף נבואתו. בעוד שבמקרא חשד זה עולה רק בין השיטין, במדרש ניתן לו ביטוי ישיר. מאחר שאלהו דבק בתוכחה בלבד ('כי עזבו ברייתך בני ישראל'), הוא חוטא לכוונת האל השם קץ לשליחותו: 'אי אפשי [איני רוצה] בנבואתך'.²³ ואם אליהו מוסיף בכל זאת לפקוד את עולם החכמים, תדמיתו עוברת שם תיקון יסודי. בגלגולו החדש כאילו נמחק כל זכר מעברו הקנאי. הוא אינו מתגלה עוד בנוקשותו אלא כמי שתפקידו העיקרי, לצד הופעתו כאיש קשר בין עליונים ותחתונים, להושיט עזרה או הגנה.

התחבטות המקרא לגבי הקנאות נחשפת גם ביחסו אל צמד האחים שמעון ולוי. על עמדתו האמביוולנטית כלפי השניים מעיד הפער בין הברכות הניתנות להם בספר בראשית לבין אלה הניתנות להם בספר דברים. כשם שיעקב נוזף בהם לאחר פעולתם בשכם, כך הוא עושה בסוף ימיו: 'בסדם אל תבא נפשי... כי באפם הרגו איש... ארור

21 ירושלמי ברכות א, ד, ג/ג.

22 מכילתא דר"י בחדש ו, עמ' 226.

23 מכילתא דר"י פסחא א, עמ' 4.

אפם כי עז... אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל' (בראשית מט, ו-ז). משה מצדו אינו מזכיר כלל את שמעון (הד לפיזור השבט?) אך מברך את שבט לוי על מינויו לעבודת הקודש שבו זכה על קנאתו לאל בפרשת העגל: 'האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר... יורו משפטיך ליעקב...' (דברים לג, ט-י). ואכן, הזיקה בין המינוי, הנקרא מילוי ידיים, להרג בקרובים עולה כבר בספר שמות, שעה שהלוויים שנענו לפקודה 'והרגו איש את אחיו' מתברכים מפי משה: 'מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה' (שמות לב, כו-כט).

מהו ערכו של האקט הקנאי? האם כרוכה בו קללה (ארור אפם) או ברכה? האם יש לגנותו - 'כי באפם הרגו איש' - או לראות בו ציווי - 'והרגו איש את אחיו', או בפרשת פינחס, 'הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור' (במדבר כה, ה)? בעוד שהתורה נמנעת מלהכריע, דומה שחז"ל אינם מתלבטים. הוקעת ההרג היא אצלם חד-משמעית. לכן הפסוק שהם תולים בכוהן ההורג את הנפש אינו 'מלאו ידכם' אלא 'ידיכם דמים מלאו' (ישעיה א, טו).²⁴ ולכן, מפעולתם של שמעון ולוי הם לומדים בעיקר על מזגם האלים, כמו במדרש התולה בהם את ההצעה להרוג את יוסף ('ויאמרו איש אל אחיו... לכו ונהרגוהו' [בראשית לו, יט-כ]).²⁵ כאן הרג האח אינו עניין של צו אלוהי אלא של קנאה קטלנית, ועצם ייחוסו לשמעון ולוי מטיל צל כבד על האקט הקנאי בכלל.

בנקודה זו בולט הניגוד בין השקפת החכמים לקו הנקט בספרות החיצונית: ספר היובלים וצוואת לוי. לפי אותו קו, צמד האחים לא רק נוקם בשכם על פי הוראה מפורשת מגבוה אלא לוי, בדומה לפינחס, הופך לאבי שושלת הכהונה דווקא בזכות פעולתו הקנאית.²⁶ לא במקרה מופיעה תפיסה זו בשני חיבורים המשותפים לספריית קומראן. שכן כת המדבר ידועה בגישתה הרדיקלית המעלה על נס את הקנאה לאל ולחוקיו,²⁷ וכפי שנראה, ראוי להתייחס גם אליה כאל זרם רב משקל שמולו מתפתחת החשיבה האנטי-קנאית של החכמים.

באופן סכמטי, ניתן לומר שכת המדבר מושכת את הטקסט המקראי לכיוון הקנאות, בעוד שחז"ל נוטים להתנער מן הממד הקנאי שבו. דוגמה מאלפת לכך מספקת הדמות הארכיטיפית של הקנאי, פינחס. גם אם האל מאשר במקרא את פעולתו, המזכה אותו בברית כהונת עולם (במדבר כה, יג), תוקפו של אישור זה נשאר מוגבל משתי סיבות: ראשית, הוא ניתן רק בדיעבד, ושנית, נודע לו תפקיד שולי בלבד בכינון השושלת הכהנית שאביה-מייסדה אינו פינחס אלא אהרן. לא כן, כאמור, בכת המתבדלת. שם

24 ברכות לב ע"ב. ראה ליבס, אהבת האל, עמ' 34.

25 ב"ר צו (שיטה חדשה), מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1216-1217.

26 ספר היובלים ל, ה-ו, יז-כג; צוואת לוי ה, א-ד. בספר היובלים נאמר על פעולת הנקם של לוי 'ותחשב לו לצדקה', ביטוי המוסב בתהלים (קו, לא) על פעולתו של פינחס.

27 הנגל, הקנאים, עמ' 179; ברטלוי, קנאות וחוק אלוהי.

הפעולה הקנאית זוכה מראש לגיבוי אלוהי בצורת צו משמים,²⁸ והיא גם מהווה את הרקע לכינון שושלת הכהונה.

מול עמדה זו ניכרת ביתר שאת רתיעתם של חז"ל מן הדגם הקנאי. לא זו בלבד שהם מערערים עליו תוך הטלת מגבלות חמורות על יישומו,²⁹ הם גם מודים בגלוי כי האישור הניתן לו מגבוה אינו לרוחם:

הבועל ארמית, הקנאים פוגעין בהן. תני: שלא ברצון חכמים, ופינחס שלא ברצון חכמים. אמר ר' יודה בר פזי: ביקשו לנדותו, אילולי שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה: 'זהיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם' (במדבר כה, יג).³⁰

בשל התנגדותם לפעולת הקנאי החכמים מאיימים עליו בנידוי, אלא שאז מתערב קול משמים היוצא להגנתו: מאחורי תסריט זה מסתמן סיפור מוכר – הוויכוח על תנורו של עכנאי המוביל לנידויו של ר' אליעזר, כשבסירובו לקבל את הכרעת הרוב הוא נזקק לאותות משמים כדי לתמוך בעמדתו.³¹ גם שם קול מגבוה מתערב לטובת מי שגזרת נידוי מרחפת על ראשו, אלא ששם התערבות זו נדחית על הסף בידי ר' יהושע המכריז 'לא בשמים היא'. בהמשך נזהה בר' אליעזר נציג מובהק של קו שמאי-קנאי הרואה בעין יפה את התלות בשמים.³² כמו כן נעמוד על הקרבה הרעיונית בין השמאיות וכת מדבר יהודה, על רקע העדיפות ששתיהן מעניקות למה שניתן לכנות 'האי־דאל השמימי' על פני המציאות של מטה. כך מתקבל לכאורה חיזוק לתזה שבה פתחנו. דומה שעולם החכמים מושתת כולו על שלילת הקנאות המסתכמת בשתי אמירות יסוד: 'הלכה כבית הלל' ו'לא בשמים היא'.

קנאות ומחלוקת הבתים

האם ניתן להסתפק בקביעה זו? התהייה עולה לנוכח המעמד האמביוולנטי שפינחס זוכה לו בספרות חז"ל. לצד הביקורת המופנית כלפיו קיימת גם מגמה פרשנית הנוטה לשבח את יזמתו, כך שהטיפול החז"לי בדמותו, יותר משהוא מעיד על קו אנטי-

28 ספר היובלים, ל, ה.

29 התלמוד מסכם מגבלות אלה בשלוש הערות המדגישות את חריגותו של האקט הקנאי: 'הבא לימלך [האם לנהוג כפינחס בהזדמנות דומה] אין מורין לו, ולא עוד אלא שאם פירש זמרי והרגו פנחס [לאחר מעשה] נהרג עליו [שכן לקנאי מותר לפעול רק בשעת מעשה], נהפך זמרי [מתוך התגוננות] והרגו לפנחס, אין נהרג עליו שהרי [פינחס] רודף הוא' [להרגו, ומותר לאדם להתגונן כשאינו חייב מיתה על פי דין] (סנהדרין פב ע"א).

30 ירושלמי סנהדרין ט, ז, כז/ב.

31 בבא מציעא נט ע"ב; ירושלמי מועד קטן ג, א, פא/ג-ד.

32 לזיהויו השמאי של ר' אליעזר ראה גילת, רבי אליעזר, עמ' 309 ואילך; בן-שלום, בית שמאי, עמ' 93 הע' 107.

קנאי עקבי הוא מחזיר אותנו למורכבות האמירה 'אלו ואלו'.³³ התהייה אף מתחזקת על רקע אמירה זו עצמה. האין בה רמז לכך שהמחנה השמאי אינו מובס לתמיד אלא מאיים בכל עת על ניצחון הקו ההללי? אפשר אמנם לטעון כי האמירה 'אלו ואלו' מבטאת בעצם את ניצחון הגישה ההללית הפתוחה לאמת של האחר ועדיפה דווקא בשל פתיחות זו.³⁴ באופן תאורטי, רק לבית שמאי המקבל את כללי המשחק ההלליים – המודל האינטגרטיבי שמאחורי כינון יבנה – נועד מקום בבית המדרש. ברגע שהוא תובע בעלות בלעדית על האמת (כבמקרה של ר' אליעזר), הוא מוצא את עצמו בחוץ. ואולם, לאור היצמדותו של בית שמאי לתורה הנמסרת מלמעלה, נשאלת השאלה באיזו מידה הוא מסוגל לאמץ את העיקרון הפלורליסטי של יריבו. היות שעיקרון זה מנוגד להשקפת עולמו, סביר להניח שלא יפסיק לקרוא תיגר על ההגמוניה ההללית. ואכן, מול תיאור אידילי של דו-קיום בשלום ומתן כבוד הדדי, שבים ועולים סיפורים על עימותים בין המחנות, סימן למתח בלתי פוסק בין הקו הפייסני של הלל לבין קו שמאי שחותם הרדיקליות, ולעתים האלימות, נשאר טבוע בו גם לאחר מהפכת יבנה. כלומר, לא די בתבנית לינארית שעל פיה בית שמאי נכנע להלליים בעקבות הכרעה חד-משמעית לטובתם. לצד תבנית זו, וכאילו נגדה, ראוי לשרטט תבנית אלטרנטיבית שעל פיה המחנה הרדיקלי אינו חדל להתכתש עם יריבו במאבק חריף, הפכפך, הנותר למעשה בלתי מוכרע.

לביסוס התבנית השנייה ניתן להציע אוסף של נימוקים. ראשית, כפי שהראה ש' ספראי, ההכרעה לטובת בית הלל אינה מתרחשת כאירוע חד-פעמי אלא יותר כהליך מתמשך שבו ההלכה, במקרים לא מעטים, אינה מוכרעת או עדיין נקבעת כבית שמאי.³⁵ שנית, ספק אם הנרטיב על אודות ייסוד יבנה בידי ר' יוחנן בן זכאי (ריב"ז) מהווה הוכחה לניצחון גורף של העמדה האנטי-קנאית לאחר החורבן. לפי דעה רווחת, אותו נרטיב עוצב כאמור רק בתקופה מאוחרת (המאה השלישית או הרביעית לספ"ה) ומשום כך מן הדין לפקפק בערכו ההיסטורי. יתר על כן, מאחר שמרד בר כוכבא זכה לתמיכה רחבה בעם ושהנהגתו הייתה אז לכאורה בידי החוגים הרבניים, ניתן להעריך שהקו המייליטנטי, גם אם ספג מכה קשה אחרי החורבן, לא איבד מהשפעתו ואולי אף

33 לדימוי המורכב של פינחס בעיני חז"ל ראה הנגל, הקנאים, עמ' 158–160, 168–177.

34 'מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני [...] שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן' (עירובין יג ע"ב).

35 ספראי, ההכרעה כבית הלל. ספראי עומד בין השאר על הנוסח ה'בלתי הגיוני' הקובע תחילה כי 'לעולם הלכה כבית הלל' אך מוסיף שמותר לנהוג או כבית שמאי או כבית הלל (תוספתא סוכה ב, ג; עירובין ו ע"ב). אמנם הבבלי נותן לכך הסבר: 'לא קשיא, כאן קודם בת קול (בת הקול שהכריעה לטובת בית הלל) כאן לאחר בת קול'. אך עצם ההיפוך בנוסח עשוי לרמוז לכך כי ההכרעה למען בית הלל אינה חד-משמעית או בלתי הפיכה (ההכרעה כבית הלל, עמ' 43).

נשאר כוח דומיננטי בקרב החכמים.³⁶ האם הממסד הרבני התייצב ברובו לצד המורדים או שמא המרד נהנה רק מגיבויים של חכמים אחדים, ובראשם ר' עקיבא? תהא אשר תהא האמת ההיסטורית, מובן שהדגם ה'ראליסטי' של ריב"ז אינו נחלת כלל החכמים אלא עומד בתחרות עם הדגם ה'אידיאליסטי' של ר' עקיבא. מה מייצג יותר את מסורת חז"ל? הגישה הפרגמטית של ריב"ז המוותר על ירושלים תמורת יבנה וחכמיה? הגישה האקטיביסטית של ר' עקיבא השותף לציפייה המשיחית המתעוררת עם מרד בר כוכבא? נכונותו של הראשון לפשרה מרחיקת לכת? דבקותו של השני באידיאל 'עד מוות'? השאלה צצה בוויכוחים גלויים בין נציגי שתי הגישות. חכם אחד לועג לאמונת ר' עקיבא במשיחיותו של בר כוכבא;³⁷ חכם אחר, המקורב לרומאים, נוזף בר' חנינא בן תרדיון על חוסר זהירותו, כשעיסוקו הפומבי בתורה עלול להביא אותו, כמו את ר' עקיבא, למות בידי הכובש.³⁸ לא פלא ששתי הגישות משתקפות בניסוחים הסותרים זה את זה בעליל. בהתבטאות חיובית על ר' עקיבא וחבריו נאמר שהם 'מסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה';³⁹ אך מנגד נשמעת האזהרה: 'כל המוסר עצמו למיתה על דברי תורה, אין אומרים דבר הלכה משמו'.⁴⁰

על מנת לקבוע אם יש יתרון לאחת הגישות, ניתן להיעזר במחלוקת השיטתית בין ר' עקיבא ור' ישמעאל. שכן, מול מה שהשל מתאר בספרו 'תורה מן השמים באספקלריה של הדורות' כגישה העזה של הראשון, נהוג לתלות בשני גישה מתונה או שקולה יותר: הוא בעל האמרה 'דיברה תורה כלשון בני אדם',⁴¹ והוא גם מביע דעה מסויגת כלפי המעשה המרטירי.⁴² האם ניתן להצביע על אחד מהם כמנצח? לכאורה, כפי שגורס השל במבוא לספרו, הניצחון של ר' עקיבא הוא ללא עוררין. בעודו מופיע כחכם מהולל, דומה שר' ישמעאל נדחק לשולי הבמה. רוב החיבורים החשובים של הספרות התנאית, ביניהם המשנה והתוספתא, נערכים על ידי תלמידי ר' עקיבא (כולם 'אליבא דר' עקיבא'),⁴³ כשהאוספים מבית מדרשו של ר' ישמעאל, כמו המכילתא, אינם זוכים לאותו מעמד מרכזי. ואולם, ספק אם הדבר מתיישב עם ההכרעה לטובת בית הלל. בעוד שר' ישמעאל שומר בעקביות על קו הללי, נראה שר' עקיבא מתנדנד בין גישה הללית ואף היפר-הללית לבין עמדות בעלות אופי שמאי.

36 בן-שלום, תהליכים ואידיאולוגיה.

37 ירושלמי תענית ד, ה, סח/ד.

38 עבודה זרה יח ע"א.

39 סנהדרין קי ע"ב.

40 בבא קמא סא ע"א.

41 סנהדרין סד ע"ב.

42 לפי ר' ישמעאל, הכלל 'ייהרג ואל יעבור' אינו חל על איסור עבודה זרה בצנעה (עבודה זרה כז ע"א).

43 סנהדרין פו ע"א.

כך, בעניין היחס לזר, דומה שר' עקיבא נוטה להתמקד בייחודו של ישראל, כשר' ישמעאל מזוהה עם תפיסה יותר אוניברסלית. נאמר במכילתא שהתורה ניתנה במדבר, מקום הפקר, כדי שלא יאמרו לאומות העולם ש'אין להם חלק בה'.⁴⁴ מנגד מובא גם במכילתא, אך הפעם בשם ר' עקיבא, מאמר המצדד בהרחקת אומות העולם.⁴⁵ בשעה שהן מתפעלות מנכונותו של ישראל למות על קידוש השם במעין תשוקה עד מוות, הן מבקשות להשתתף בקשר לאהוב האלוהי: 'בואו והתערבו עמנו', אך בקשתן נתקלת בסירוב מוחלט: 'אין לכם חלק בו'. אנו נזכרים כאן במדיניות הנהוגה על ידי שבי ציון. גם ראשיהם יוצאים נגד העירוב עם הזר ('והתערבו זרע הקדש בעמי הארצות'), וכשהזר מציע להם שותפות בעבודת האל, הוא נענה באותו סירוב מוחלט ('לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו'; 'ולכם אין חלק [...] בירושלם').⁴⁶ כפי שנראה, יש עוד סימנים לקו האקסקלוסיבי של ר' עקיבא, כשמנגד דומה שר' ישמעאל מייצג, בהתאם לשמו, את הפתיחות לאחר. אך אם נכונה ההנחה שהראשון יוצא מנצח, הרי שמוטלת בספק הכרעת החכמים בעד בית הלל.

מה עומד ביסוד תורתם? גישה 'פרטיקולריסטית' שעניינה העיקרי הוא ייחודו של ישראל, או גישה הנפתחת לאחר ואף רואה בפתיחות זו ערך עליון? האם הגרים 'קשים לישראל כספחת'⁴⁷ או, על פי דרש נגדי לאותו פסוק ('וּנְלֹנָה הַגֵּר עֲלֵיהֶם וְנִסְפְּחוּ עַל בֵּית יַעֲקֹב' [ישעיה יד, א]), סופם להסתפח לישראל ככוהנים המשרתים בקודש?⁴⁸ ומהי אם כן האמירה ההולמת יותר את המבט על הזר: 'גוי שעוסק בתורה חייב מיתה',⁴⁹ או 'אפילו גוי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול'⁵⁰? מניסוחים אנטיתטיים אלה עולה שוב שמסורת חז"ל אינה מכריעה לטובת אחד הבתים, אלא קיים ביניהם מצב מובנה של חוסר הכרעה.

מה מביא למצב שבו נמנעת למעשה ההכרעה בעד בית הלל? לשאלה סבוכה זו ניתן להשיב מכמה זוויות:

1. נהוג לפרש את המאבק בין הבתים כעימות בין השקפה שמרנית, היונקת מן ההלכה הקדומה, לבין השקפה הדוגלת בפתיחות ובחידוש. מכאן גם הצגתו כעימות בין גישה נוקשה וקפדנית לבין גישה מסבירת פנים, שבשל נימוקים שיתבהרו בהמשך אגדיר אותה כחסידית.

44 מכילתא דר"י בחדש א, עמ' 205.

45 מכילתא דר"י שירה ג, עמ' 127.

46 עזרא ד, ב-ג; ט, ב; נחמיה ב, כ.

47 יבמות מז ע"ב.

48 שמ"ר יט, ד.

49 סנהדרין נט ע"א.

50 בבא קמא לח ע"א; עבודה זרה ג ע"א.

עדות קלסית לכך היא הסיפורים על הלל, שמאי ומי שבא אליהם על מנת להתגייר.⁵¹ בעוד שמאי, מתוך היצמדות עיקשת לאמת ('לאמת הבנין שבידו'), דוחה את הזר, הלל מקרב אותו, כשלנגד עיניו עומד בראש ובראשונה הערך האנושי של קבלת האחר. עדות מוכרת לא פחות היא מחלוקת הבתים על דברי השבח האמורים ללוות את הריקוד לפני הכלה.⁵² בעוד שבית שמאי תובע להתייחס אליה כפי שהיא באמת – 'כלה כמות שהיא' – בית הלל מבקש להפליג בשבחה – 'כלה נאה וחסודה' – כשלמען החסד שבקבלת האחר הוא מוכן להתפשר עם הדרישה האבסולוטית לאמת.

בשני המקרים, מאבק הבתים משקף בבירור את המתח בין מידות הדין והחסד. בכך מובנת ההעדפה לבית הלל – כמוה כהעדפת אל החסד על פני האל הקנא – אך גם עמידת הבתים במצב תמידי של היעדר הכרעה. שכן המתח בין שתי המידות אינו צפוי להיעלם. כדיאלקטיקה בין הפכים הוא נועד לשמר סוג של איזון, דרך אמצעות בין הסכנות האורבות בשני הקצוות. אלא שבאותו הקשר אין לדבר על הוקעת הגישה השמאית הזוכה בלגיטימציה שווה לזו של הבית היריב. כך, למשל, עם שאלת היחס אל המציאות הגשמית. האם, כדעת הלל, יש לעשות חסד עם מציאות זו, בפרט על ידי הגדרת טיפוח הגוף כמצווה, או שמא, כדעת שמאי, היחס אליה צריך להישאר מינימלי, כפוף כולו לאידיאל של מעלה?⁵³ לדילמה זו אין בידי חז"ל תשובה חד-משמעית, ויעיד על כך הוויכוח הער בין החוקרים לגבי מקום האסקטיות במסורת החכמים: מקום שולי, על פי הנימוק ששלילת הגוף זרה להם, או מקום מרכזי, כפי שמורה דבקותם באידיאל התובעני של לימוד התורה, על הרוחניות היתרה שבו ועל הנורמות המחמירות הכרוכות במימוש.⁵⁴ לשתי התזות יש על מה להתבסס, ולראיה שוב הופעתם בצוותא של ניסוחים סותרים. 'היושב בתענית', האם הוא 'נקרא חוטא' או 'נקרא קדוש'? הגמרא המביאה את שני המאמרים אינה מכריעה ביניהם.⁵⁵ היא אף מצמידה להם מאמר נוסף שיכול להתפענח לשני הכיוונים: 'נקרא חסיד, שנאמר "גמל נפשו איש חסד" (משלי יא, יז)'. חסיד יכול להיות מי שגומל חסד לגופו – כך מתפרש הפסוק על ידי הלל – אך גם מי שנגמל מהנאות הגוף.⁵⁶

2. על היעדר ההכרעה בין הבתים שופך אור גם הקשר האמיץ בין שמאי לשמים. במוקד סיפור הבריאה מציב המדרש את המתח בין האידיאל השמימי למציאות הארצית

51 שבת לא ע"א.

52 כתובות טז ע"ב – יז ע"א.

53 ויק"ר לד, ג; אדר"ב ב' ל.

54 לסוגיה זו ראה אורבך, אסקיזיס; פראד, היבטים אסקטיים; דיאמונד, קדושים ואומני התענית;

סטלו, ועל הארץ תישן; שרמר, נישואין, מיניות וקדושה.

55 תענית יא ע"א–ע"ב.

56 ראה אפשטיין וינשטיין, אדיקות וקנאות, עמ' 85–94.

העולה מכפל הפסוקים: 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (א, א); 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים' (ב, ד). בעוד שהפסוק הראשון, עם אזכור השם 'אלהים' והקדימות המוענקת לשמים, מתחבר למידת הדין, הפסוק השני, עם הופעת השם 'ה' והעדפת הארציות, מאותת אל מידת הרחמים.⁵⁷ על כפילות זו נסובה מחלוקת יסודית בין הבתים על אודות סיפור הבריאה. לפי בית שמאי, הנסמך על הפסוק הראשון, השמים נבראו תחילה, ואילו לפי בית הלל, הנסמך על הפסוק השני, הארץ נבראה תחילה.⁵⁸ רמז לכך אף מתחבא בשמות המנהיגים הקנוניים של הבתים. כנגד התארים 'אלהים' ו'ה' הם נקראים אלי-עזר ויהו-שע, כשעל פי סיפור תנורו של עכנאי הראשון מייצג את השמימי ('מן השמים יוכיחו') והשני את הארצי ('לא בשמים היא').

ליישוב המחלוקת מובאת סברה שהשמים והארץ 'נבראו כאחד', ובתוך כך המדרש מציע לשלב בין שתי הדעות.⁵⁹ בעוד שהעולם אמור היה להיברא על פי הנורמה השמימית-שמאית של הדין, אין הוא יכול להתקיים על פיה בלבד, והוא נברא בפועל כשהאל מקדים ומצרף לה את עקרון החסד, סמל להעדפה ההללית לארציות. כאן ניכרת היטב התלבטות החכמים בין ההכרעה לטובת צד אחד והניסיון לפייס בין הצדדים. גם כשהם מכריעים בעד הפשרנות ההללית, הכרעה זו באה רק בדיעבד, דה פקטו, כשברמה האידיאלית הם עדיין נותנים קדימות לנורמה הבלתי מתפשרת של שמאי. כלומר, הם מנסים למעשה לפשר בין הפשרה של הלל לרתיעה השמאית מכל פשרה, ועל כן לא נופתע אם ניתקל שוב בניסוחים סותרים. 'ביצוע' הוא הכינוי בלשון התלמוד להליך של פשרה, ואנו מוצאים לגביו את שתי הקביעות: 'מצווה לבצוע', ומנגד, 'אסור לבצוע וכל הבצוע הרי זה חוטא'.⁶⁰

3. נידויו של ר' אליעזר מספק על פניו הוכחה ניצחת להכרעה בעד הקו ההללי. עם הדחת הנציג השמאי-שמימי מתלכדת חבורת החכמים סביב ההיגד המסמן יותר מכול את ניצחון בית הלל: 'לא בשמים היא'. ואולם, קריאה זהירה בסיפור מגלה תמונה מורכבת בהרבה. גם אם הצעד הננקט נגד ר' אליעזר מוצדק, הוא גובה בהמשך מחיר כבד עם מותו של ר' גמליאל, הנשיא האחראי לנידוי. אך הואיל ונפגע קשות גם הצד המנדה, הרי שהצדק אינו כולו עם החכמים אלא לכל צד הצדק שלו. כלומר, אין כאן הכרעה לטובת צד אחד אלא התנגשות טרגית בין שני הצדדים הנאבקים כל אחד על צדקתו. רמז לכך נמצא כבר בוויכוח המוביל לנידוי. בעת שכותלי בית המדרש מטים ליפול (אחרי שר' אליעזר דרש מהם להתערב למענו) אך אינם נופלים (אחרי שר'

57 ב"ר לג, ג.

58 חגיגה יב ע"ב; ב"ר א, טו.

59 לא פעם, לאחר שמוזכרת מחלוקת בין הבתים, מוצגת מעין נוסחת פשרה, כאילו ביקשו החכמים למצוא דרך ביניים בין האסכולות היריבות.

60 סנהדרין ו ע"ב.

יהושע גער בהם על התערבותם), נאמר שהם 'עדיין מטין ועומדין', תיאור המבטא להפליא מצב מתמשך של אי-הכרעה.

על מצב זה מורה גם הסרת נידויו של ר' אליעזר בשעת מותו.⁶¹ לא זו בלבד שר' יהושע מבטל אז את הגזרה, הוא אף מחזיר לחברו המת את המעמד הבכיר שהיה לו טרם הרחקתו.⁶² בכך הוא נוהג על פי דפוס קבוע אצל ההלליים, המוכנים, גם לאחר שגברו לכאורה על יריבם, 'לחזור ולהורות כדבריו'. נכונות זו מעידה כמובן על פתיחותם, אך טמון בה גם תרחיש המאיים על עליונותם. מסתבר כי ההכרעה לטובתם אינה מהלך בלתי הפיך אלא קיימת אופציה של חזרה לאחור, חידוש השליטה השמאית אחרי שכבר עברה מן העולם. גם לאחר שנודה ר' אליעזר הוא יכול לחזור ולהופיע, בלי שיתכחש לזהותו השמאית, כדמות דומיננטית בקרב החכמים.

ראוי באותו עניין לעקוב אחרי גלגוליו של הצמד ר' אליעזר ור' אלעזר בן ערך. כינויי השניים בפרקי אבות (ב, ח), 'בור סוד שאינו מאבד טיפה' ו'כמעין המתגבר', מתפרשים בנקל. מול ר' אליעזר, המזוהה עם השמרנות השמאית, מגלם ר' אלעזר את כוחות החידוש המאפיינים את בית הלל. יוצא שהמאמר מפרקי אבות המכתיב כל אחד מהם – בזה אחר זה – בתואר תלמידו המועדף של ר' יוחנן בן זכאי, מצביע על התפתחות דו-שלבית: שלב ראשון שבו שולט הקו השמאי הקרוב להלכה הקדומה (ר' אליעזר מכריע את כולם), ושלב מאוחר יותר העומד בסימן המהפך ההללי (ר' אלעזר מכריע את כולם, כולל ר' אליעזר). ברם, עיון במקורות אחרים מראה שאין זה סוף פסוק. כעבור זמן הגלגל מתהפך שוב, הפעם לטובת החכם השמאי. על ר' אלעזר מסופר שהוא מתרחק מעולם התורה, ואילו ר' אליעזר המורחק שב ומצטרף, כאמור, למעגל הפנימי ביותר של מסורת חז"ל.⁶³

על אף ההעדפה הניתנת לבית הלל, אין אפוא לראות בדחיית השיטה השמאית מהלך חד-משמעי או חד-כיווני. לאור קרבתה של השיטה השמאית להלכה הקדומה מקובל להעלות תסריט שבו בית שמאי, הנוטה להיצמד לפשט הכתוב, נועד לפנות את מקומו לשיטה המתקדמת או המתוחכמת יותר של ההלליים. אלא שגם תסריט זה אינו מובן מאליו, ואפשר להפכו על פיו. כשם שניתן לדבר על פשטות שמאית מול תחכום הללי, כך, מזווית שונה, ניתן לדבר על תחכום יתר של השמאיים. על אלה נאמר שהם 'מחודדים יותר' ('מחודדי טפיו'),⁶⁴ ולפי עדות התלמוד עצמו הסיבה להעדפת בית הלל אינה יתרונו בתחום השיח ההלכתי אלא רק בתחום האנושי-ערכי. כך ניתן להקיש גם מסיפור תנורו של עכנאי. דומה כי ההלליים מתקיימים בעיקר כחבורה, ולכן הם

61 סנהדרין סח ע"א.

62 נדה ז ע"א.

63 ראה להלן פרק ראשון.

64 יבמות יד ע"א.

אמונים על ערכי היחד. מנגד, החכם השמאי מצטייר לרוב כבן דמותו של ר' אליעזר: יחיד בעל יכולת שכלית מרשימה, אך כזה שחריפותו או תקיפותו יוצרת מתח בלתי פוסק בינו לבין שאר החכמים: מצד אחד, אישיות נערצת, המורמת מעל הכלל, אך בה בעת אישיות מנותקת שהכלל מאיים לגרש מקרבו.

להבהרת הרקע הקנאי של דמות זו, ראוי לחזור לדגם של אליהו. עמדנו על יחסם המסויג של החכמים לאליהו המקראי ועל התיקון שהם עורכים לו בקיומו העל-ארצי. בעוד שהנביא הקנאי נדחה על ידם, הוא שב ועולה בגלגולו החדש כמי שרגיל להיטיב עם הבריות. המוטיבים של הדחייה והתיקון מהדהדים למשל באגדה על ר' יהודה הנשיא וניסיונו לדחוק את הקץ.⁶⁵ פעם אחת אליהו מאחר לבוא לבית מדרשו, ולבקשתו הוא מסביר לו את סיבת העיכוב. בהיותו ממונה על הטיפול באבות בגן עדן, הוא משכים אותם בנפרד מחשש שאם יתאחדו בתפילתם יעלה בידם להביא את המשיח בטרם עת. בתוך כך רבי (הכינוי של ר' יהודה הנשיא בספרות חז"ל) מבין שיש בתפילה פוטנציאל של דחיקת הקץ, ומתכנן תפילה כזו עם ר' חייא ובניו. התפילה עומדת להשיג את יעדה, אלא שאז אליהו נענש מגבוה על גילוי הסוד האסכטולוגי. הוא מקבל שישים מכות אש, והפיכתו ליצור של אש מוציאה את המתפללים מריכוזם, מה שעוצר את התהליך רגע לפני מימושו. הדחייה ניכרת כאן בענישת הנביא, שעה שהוא מעורר – על פי תפקידו כמבשר הגאולה (מלאכי ג, כג) – את הדחף לאקטיביזם משיחי. אך בד בבד ניכר התיקון העובר עליו, כאשר הוא מונע מן האבות להתפלל לדחיקת הקץ ואחר כך מפסיק את התהליך שהוא עצמו הניע בלי משים.

מאחר שחז"ל מעלימים את דמותו של אליהו הקנאי, נראה שאין ללמוד ממנו על גישתם לנושא הקנאות. אך הנחה זו בטעות יסודה. לאמתו של דבר, קווי דמותו המקוריים אינם הולכים לאיבוד אלא מועתקים אל מי שהופכים בתלמוד להתגלמות הארכיטיפ הקנאי: חכמים יוצאי דופן בתורתם כמו ביחסם המסובך אל העולם, ובראשם, ר' אליעזר ור' שמעון בר יוחאי (= רשב"י). דמיונם לאליהו נרמז כבר בהתמודדות עם אישיותם הקשה: גם נגדם מופעל הנשק הכפול של הדחייה (נידויו של ר' אליעזר) ושל התיקון (חזרתו של רשב"י לעולם בסיפור המערה). אך אין זה העיקר. בין חכמים אלה לאליהו נחשוף מארג עשיר של קישורים טקסטואליים שישמש אותנו בשני ערוצים. בעזרתם נוכל לערוך ניתוח מקיף של דמות החכם הקנאי, על המתח הבסיסי בין הצבתו מעל הכלל וסכנת ניתוקו מן הכלל. אך בד בבד נציע הגדרה נרחבת של דמות זו, כשנכלול בה אישים שאין להם לכאורה כל נגיעה לעניין הקנאות. הכוונה ליחידי סגולה, כמו חוני המעגל וחנינא בן דוסא, שכוחות על-טבעיים נתלים בהם על רקע חסידותם המופלגת. גם אצלם נזהה קרבה תמטית לאליהו, וגם לגביהם נאתר יחס

הנע בין הערצה לרתיעה עד כדי נידוי. בין השאר יתחוויר דרכם קונפליקט מובנה בעולם החכמים: החיכוך בין הדגם העומד ביסוד תופעת הקנאות – המודל האי־אליסטי של תלות בלתי אמצעית בשמים – לבין הדגם הנגדי של חיבור אל הכלל וקבלת עול הארציות.

מכל מה שנאמר מתחדד הקושי המלווה את העיסוק בנושא הקנאות. מהו המפתח לעמדת החכמים בנידון? דחייה חד־משמעית? עמדה אמביוולנטית של קבלה-דחייה? לשאלה זו נהוג לתת שתי תשובות, האחת ברוח החקר ההיסטורי, והאחרת ההולמת יותר את רוח המסורת.

הנחת המוצא של ההיסטוריונים ידועה. הואיל וספרות התלמוד מורכבת מאלפי אמירות שנלקטו לאורך זמן ממקורות שונים, אין למצוא בה השקפה אחידה אלא מגוון דעות המושפעות מקשת רחבה של גורמים, כגון נסיבות היסטוריות, נטיית לבם של בעלי המאמרים, השתייכותם לאסכולות יריבות. בכך מתבטלת מעצמה שאלת 'המסר האמתי' הטמון בספרות זו. בשל רב-קוליותה, אין לחפש בה אמת אחת. בתוך המרקם הרב-שכבתי של כתביה משתלבות בו בזמן – וכל הזמן – מגמות סותרות, קנאויות ואנטי-קנאויות כאחת.

ההבנה המסורתית של מחשבת חז"ל חולקת על תיאור רלטיביסטי זה. לדידה, הסתירות אינן אלא סימן לאיזון המתבקש בין המגמות השונות. בעוד שהקנאות, על היבטיה הבעייתיים, מתקבלת רק כתופעה שולית או גבולית, ניתן צידוק מלא לעיקרון של 'אלו ואלו', כצורך לפייס בין הקו הרדיקלי של הדין לבין הקו הפשרני של 'לפנים משורת הדין'. שני הקווים הכרחיים לעיצוב מערכת נורמטיבית היודעת גם להפגין פתיחות ויכולת התחדשות.

על אף השוני הרב בין תפיסות אלה, דומה שיש בהן צד שווה. בשתיהן תשומת הלב מופנית יותר למרחב המשותף לזרמים היריבים מאשר להיגיון הפנימי של המאבק ביניהם. ואולם, לפתרון סוגיית הקנאות חשוב להתמקד ברבדים הנסתרים של אותו מאבק, ולשם כך לא די בקריאה בלתי אמצעית של המקורות המעידים עליו. יש לפענח את מה שכינינו 'תשתיתם המיתית', דהיינו המארג הסמלי המחבר אותם באינספור חוטים עלומים לקורפוס המקראי. שכן בדרך זו בלבד נוכל לסלק את החזות הקונצנזואלית של בתים ידידותיים זה לזה ולהתחקות אחר המאבק המר הניטש ביניהם, מאבק שרק הסתרתו או הדחקתו יכלו ליצור תדמית מפויסת של דו-קיום והכרה הדדית. בעיקר יביא פיענוח זה למפנה דרמטי בהבנת יחסם של חז"ל לעניין הקנאות. אם נוכחנו עד כה בעצמת ההתנגדות להכרעה לטובת בית הלל, ניווכח כעת עד כמה הכרעה זו, חרף מתנגדיה, מעוגנת עמוק בתוך הגות חז"ל ואינה רק תקנה טכנית לקביעה מוסכמת של ההלכה. למעשה, ככל שנרד אל הגרעין המיתי של עולם החכמים, כך יתרבו הסימנים לצביונו האנטי-קנאי. שם נבחין בהעדפה מובהקת

לפתיחות ההללית, העדפה שהמסרים הסמויים של הטקסט החז"לי מעבירים בצורה לאין ערוך חדה יותר מעמדותיו ה'רשמיות'.

בכך אני חש קרבה לתופעה הולכת ומתרחבת בתחום לימודי היהדות: ריבוי הניסיונות – הן בשדה האקדמי, הן בבתי מדרש למיניהם – לפתוח את הספרות התלמודית לקריאות רעננות והופכות לא פעם לסוג של דרש מודרני או פוסט-מודרני. מובן שהחיפוש אחרי מוטיבים אנטי-קנאיים עולה בקנה אחד עם התופעה הנ"ל. עם זאת, ברצוני להסתייג ממנה, או לפחות מביטוייה הקיצוניים, בנקודה משמעותית. כידוע, רווחת בה הנטייה לתלות במאמרי חז"ל תכנים הומניסטיים, ואף שאני שותף באופן יסודי למטרה זו, אני מודע לבעייתיות שבאותה חירות דרשנית. גם בלי לאמץ את כללי המחקר הפילולוגי במלוא נוקשותם, יש להיזהר מפרשנות לא מבוקרת הפוגעת באיזון הנשמר תמיד אצל חז"ל בין תעוזה ושמרנות. יוצא שהזהירות המתודולוגית הנדרשת כאן תואמת את מה שהובהר מקודם על המאבק בין הבתים. כשם שאין להתעלם מן הכוחות הקמים נגד המהפכה ההללית, כך אין להתכחש לצירוף של חידוש ומסורתנות המטביע את חותמו על כל ספרות החכמים.

חשיפת הרבדים המיתיים של ספרות זו, הדגשת אופייה הטרנסגרסיבי על רקע המאבקים המתנהלים בה בחשאי בין יסודות הדין והחסד: אלה הם אם כן הנושאים שיעמדו במרכז הדיון. אלא שנגיעתם במיתוס היהודי מעלה מיד את שאלת זיקתם האפשרית לתורת הקבלה. אף כי השאלה לגיטימית, אין בכוונתי לפנות אל מקורות קבליים. הסיבה לכך נעוצה בקשר הפרובלמטי שאני רואה לענייננו בין מקורות אלה וספרות חז"ל. בניגוד להערכה נפוצה במחקר העכשווי, איני סבור שקיים תמיד רצף של ממש בין שני הקורפוסים. גם אם חכמי הסוד ניזונים תדיר מן המדרש, ספק אם הם מחוברים בכל עת להיגיון העמוק שלו, ולכן, לקריאה מעמיקה בו יש להירתם למאמץ פרשני עצמאי, ולא להתייחס לקבלה כאל צופן מוכן מראש לגילוי סתריו.

בכך אני שולל את הדילמה הנכפית כביכול על חוקר האגדה: להסתפק בהבנה 'קונבנציונלית' של המדרש או לגעת במטען החתרני של חומריו הכמוסים, ואז להזדקק בהכרח לתורת הקבלה להוצאתם לאור. להפך, סבורני שניתן לחלצם דווקא מקריאה אימננטית של מאמרי חז"ל. כך אנהג בראש ובראשונה בסיפור המשמש גרעין נרטיבי בסיסי לספרות הזוהר, סיפור רשב"י והמערה. על סמך שלל גרסאותיו אציע לו פרשנות נרחבת כשאזהר בו, מחוץ לכל הקשר קבלי, משל מרתק לדחיית הקנאות, לתיקון דמות הקנאי הצפוי להכיר בערך העליון של החסד, עם שובו למציאות הארצית.

עם זאת, איני מתנער כמובן משאלת תרומתם של חז"ל להתפתחות המאוחרת של מחשבת ישראל, בין השאר בגלגוליה הקבליים. אדרבה, דומני שיש במחקר זה כדי להאיר מזווית חדשה סוגיות אחדות בנידון. כך לגבי התזה המפורסמת של ג'

שלום על הרעיון המשיחי בישראל.⁶⁶ לדעתו, ההיסטוריה היהודית מלווה במתח מתמיד בין שני גורמים בעלי כיוונים הפוכים: הממסד הרבני, שדאגתו הראשונה היא לשמור על מסגרת ההלכה, ומנגד, כוחות חתרניים שרוחם האפוקליפטית מאיימת לפגוע במסגרת זו. לפי שלום, כוחות עלומים אלה הם מקורות החשיבה המיסטית, מאגר חי של יצירתיות-יצריות שהממסד הרבני מנסה לדכא מחשש להתפרצויותיו החוזרות ונשנות. מכאן יחסו האמביוולנטי למסורת חז"ל המהווה את הקרקע לתפיסה הרבנית הממוסדת, אך גם צופנת בחובה הרהורים אפוקליפטיים שקוראים תיגר על שלטון ההלכה. ואולם, אם ניתן להצביע על קיומה של מגמה אנטי-נורמטיבית במרכז עולם החכמים – ולא רק בשוליו – יש אולי לשקול הערכה מחדש של התזה של שלום. אמנם, הוא מבחין היטב בפוטנציאל האנרכיסטי הגלום במסורת חז"ל, הבעיה היא שהוא ממקד אותו בנושא המשיחי בלי לאתרו גם במאבק בין הפתיחות ההללית והעמדה השמרנית שממול. לכך ניתן להשיב כי הפתיחות ההללית אינה חורגת למעשה מגבולות ההלכה. אם היא נסמכת בין השיטין על סמליות משיחית בעלת גוון אנטי-נומיסטי (נרחיב עליה מיד), זו נועדה להישאר בגדר משל בלבד וניטל ממנה כל עוקץ אפוקליפטי. טענה זו נכונה, ובכל זאת דומני שיש עדיין מקום לתיקון שאני מבקש להכניס בתזה של שלום. אם מותר לדבר על כוחות חתרניים בנוגע למסורת חז"ל, אין לראותם כמאיימים עליה בעיקר מבחוץ, אלא כשותפים מלאים בגיבושה הפנימי, על המתחים החריפים הקיימים בה בין נציגי הדין והחסד.

פתיחות הללית ומוצא דויד

לא אסקור כאן את כל המערך הסימבולי הנרקם סביב הפתיחות ההללית. להמחשת הקו המתודולוגי שינחה אותי, אמנה רק כמה מוטיבים בסיסיים. נתון ראשון במעלה לליבון סוגיית הקנאות הוא הקביעה שהלל, אביה-מייסדה של שושלת הנשיאים, בא מבית דוד.⁶⁷ קביעה זו נועדה כמובן לחזק את מעמד הנשיאים כמנהיגים שסמכותם אינה ניתנת לערעור. אך דומה שמתחבא בה גם עניין הכרוך בממד האנטי-נומיסטי של המשיחיות הדוידית. תהליך ההולדה המשיחית עומד כידוע

66 שלום, דברים בגו, עמ' 155–190.

67 ב"ר צח, ח; סנהדרין ה ע"א; שבת נו ע"א. לפי דעה רווחת במחקר (היא הוצגה כבר במאמר משנת 1895, ראה לוי, המוצא של הלל) יש לראות בייחוסו הדויד של הלל 'המצאה' מאוחרת למדי בספרות חז"ל, ואולם גישתי הסינכרונית מאפשרת לי להתעלם מהערכה זו. שלל המוטיבים הנשזרים, בהגיון תמטי מרשים, סביב הציר הדויד-הללי, די בהם כדי לתת לגיטימציה למהלך הפרשני המתבצע כאן, בנפרד מכל דיון היסטורי-פילולוגי.

בסימן פתיחות חריגה שיכולה להתפרש כחסד, אבל בה בעת כפריצות או כגילוי עריות. בשני מובנים ראוי תהליך זה להיקרא 'תהליך גאולה'. בעודו מוביל ללידת הגואל, הוא גם נזקק כל פעם לגואל הממלא את מקום המת. הוא מתגלגל כפרי יזמתן של נשים הפועלות בדרך-לא-דרך לקיום החיים אחרי מות בעליהן. ראשיתו בהיריון של בנות לוט המולידות את עמון ומואב, המשכו במפגש בין תמר ויהודה שממנו נולד פרץ, וסופו בחיבור של רות עם בועז שממנו עתיד לצאת דוד.⁶⁸ אופיים של שני האירועים הראשונים אנטי-נורמטיבי בעליל, ואף באחרון בולטת הפגיעה החמורה בנורמה לאור האיסור 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' (דברים כג, ד). מסתבר שמוצאו של בית דוד בתהליך חתרני של פתיחות/פריצות/פריצת מסגרות שעיקרו הסטייה דרך מואב. סטייה זו אל ההטרונגניות של האחר היא תמצית הרעיון המשיחי, כלשון המדרש: 'אותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואיזה זה? זה מלך המשיח'.⁶⁹ אלא שדווקא נגדה יוצא פינחס באירוע המכונן של הקנאות בשיטים (יושם לב לקרבה שטה/סטה). מה שנתפס על ידו כחטא הוא בדיוק המגע עם האחר-מואב שבו מתגלם הפוטנציאל המשיחי.

מכאן הכפילות היסודית של המושג 'סטייה' המהדהדת גם בריטואל הסוטה. באותו ריטואל כלולות שתי אופציות: מות האישה, אם מתקבל אישור לקנאת הבעל, ומנגד, נטרול הקנאה שבעקבותיו תהליך מחודש של הולדה. כך, מול אופציית המוות של הקנאות, קיימת אופציה הפונה אל החיים: האופציה המשיחית של הסטייה וההולדה, כפי שיהודה סוטה מדרכו על מנת לפגוש את תמר (פעמיים נאמר לגביו 'ויט', בתרגום אונקלוס 'וסטא' [בראשית לח, א, טז]).

מה תבנית זו מלמדת על אודות הלל? האם ניתן לקשר בין ייחוסו הדוידאי לפתיחות של הבית הנקרא על שמו? על קשר כזה רומזת נכונותו לקבל את מי שבא כמו רות 'לחסות תחת כנפי השכינה' (בעוד ששמאי מופיע מולו בתפקיד הקנאי הדוחה את הזר).⁷⁰ ואולם, יש עדות משמעותית בהרבה לאותו קשר, והיא טמונה בממצא שילווה את כל המחקר הנוכחי. הכוונה להקבלה הסמלית בין מחלוקת בית הלל ובית שמאי לבין עימות גורלי אחר בין שני בתים: המאבק המתואר ארוכות במקרא בין בית דוד ובית שאול.

68 הד גילוי העריות של לוט ובנותיו נשמע בסיפור רות תוך משחק בשורשים גל"ה וגא"ל: 'ותבא בלט ותגל מרגלתיו ותשכב / אם יגאלך טוב יגאל / וגאלתיך / אם תגאל גאל' (רות ג, ז, יג; ד, ד).

69 ב"ר כג, ה; נא, ח; ר"ר ז, טז; ח, א. ספרות מחקר ענפה עוסקת בשושלת המשיחית, על הממד האנטי-נומיסטי הטבוע בה. לניתוח מעמיק של הנושא על שלל היבטיו, ראה קרא-קניאל, קדשות וקדושות.

70 שבת לא ע"א.

הקבלה זו מתבססת קודם כול על הדימוי של הבתים היריבים. מן הניגוד בין החדשנות ההללית לשמרנות השמאית נובע גם יחסם המנוגד לציר הזמן. בעוד שבית הלל הדינמי הולך ומתגבר, כאילו נגזר על בית שמאי המקובע להיחלש עד כדי היעלמות. מטפורה ציורית לדרכם ההפוכה – קו של עלייה או התקדמות עבור הלל, קו של ירידה או נסיגה עבור שמאי – מספקת מחלוקתם בעניין הדלקת נרות חנוכה: 'בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך'.⁷¹ אך אם נפנה אל המאבק בין בית דוד ובית שאול, נזהה בו תבנית דומה. גם שם מסתמן מצד אחד קו של עלייה – עליית קרנו של דוד – ומנגד, קו של הידרדרות או התנוונות – שקיעתם של שאול ובני ביתו. כל עוד נמשכת 'המלחמה הארוכה' ביניהם, 'דוד הולך וחזק ובית שאול הולכים ודלים' (שמואל ב ג, א).

למסגרת כללית זו יש להוסיף את הפירוש הייחודי שהתלמוד נותן לאנטגוניזם בין שני בתי המלוכה. מקורו בסצנה שבה דוד, הלבוש רק אפוד בד, מכרכר בכל עוז לפני ארון הברית המובא לירושלים. כאשר מיכל (בת שאול) רואה אותו מתמסר כולו לריקוד, היא נזפת בו על התנהגותו המבישה. מכאן האפיון הבסיסי של שני הבתים במסורת חז"ל. מול דוד המתערטל 'בלי בושה', ניכר בית שאול בצניעותו היתרה, ולכן הוא גם מסמל את השליטה ביצר, בעוד שדוד מזוהה עם היצריות כמאגר של דחפים בלתי נשלטים. כך מופיע דוד באגדה המספרת על חפירתו ביסודות בית המקדש. אחרי שהוא גורם להתפרצות מי התהום, רק בקושי עולה בידו לעצור את גאות המים המאיימים לשטוף את העולם. ניתן לכאורה לצפות שהחכמים ידחו את ה'דיוניסיות' הדוידית לטובת האיפוק ה'אפולוני' של בית שאול. אלא שבעיניהם עדיף דווקא חיבורו של דוד ליצר. המגע עם כוחות הארוס, בעייתי ככל שיהיה, הוא שמאפשר את ההולדה המשיחית, בעוד שהניסיון לדכאם עומד בצל תנטוס. כך, לפי התלמוד, בית שאול נעלם בשל היותו ללא דופי,⁷² כמו שבמקרא, אחרי שמיכל נוזפת בדוד, נבצר ממנה ללדת.⁷³ אך בנקודה זו צצה שוב ההקבלה עם בית הלל ובית שמאי. לפי המשנה, צנועי בית הלל היו נוהגים כבית שמאי.⁷⁴ כלומר, הצניעות נחשבת גם לסימן היכר של בית שמאי המבקש כמו בית שאול להישמר במעין טוהר אידיאלי, מוגן מפני המגע עם היצר. יתרה מזו, לרגל ריטואלים שנערכו במקדש בחג הסוכות – ובפרט שמחת בית השואבה, שסמליותה מורה על אירוע אסכטולוגי של התפרצות מי התהום – הלל

71 שבת כא ע"ב.

72 יומא כב ע"ב.

73 שמואל ב ו, כג. לדואליות ארוס/תנטוס קורצים שמות שני המלכים: דוד 'הדוד', ושואל הנגרר בקנאתו אל המוות – השואל הנפתח לפניו בביקורו אצל בעלת האוב ('קשה כשואל קנאה').

74 משנה דמאי ו, ו.

וצאצאיו מתגלים כיורשים הישירים של הריקוד הדויד. מסופר שלמראה הרוקדים היה הלל מתנסה בסוג של חוויה אקסטטית, ואילו נכדו, ר' שמעון בן גמליאל, היה מבצע בעצמו ריקוד אקרובטי עם אבוקות אש. לכך יש לצרף את הריקוד לפני הכלה הנתפס על ידי בית הלל כאקט מובהק של חסד. על היסוד החסידי שבו מעידים דברי ההלל 'כלה נאה וחסודה', הנאמרים גם בניגוד לאמת, וכן סיפור על חכם שריקודו לפני הכלה עם ענפי הדס נראה בעיני קרוביו כהתבזות.⁷⁵ בעוד שמשחק המילים הדס-חסד עולה רק בעקיפין, נוצר קשר גלוי בין השוט – הענף שהחכם מרקד עמו – לבין השטות, הנכונות להשתטות למען עשיית החסד. מכאן היסוד האנרכיסטי של החסד המחזיר אותנו למארג שטים/שטה/סטה. מול הנורמטיביות השמאית-קנאית מצטייר החסד כנכונות לסטות, להשתטות, להתבזות עד כדי מראית עין של חילול. כך נסיק מן החיבור העמוק, אם כי לרוב סמוי, שנגלה בין דחיית הקנאות לחסד הדויד-הללי כסטייה שבלעדיה אין פתיחות לאחר.

קיים היבט נוסף לזיקה בין הפתיחות ההללית ל'פריצות' שממנה צומח בית דוד. האחר שלגביו הפתיחות עומדת בסימן שאלה הוא קודם כול דוד עצמו. לכאורה הצו 'לא יבוא עמוני ומואבי' אוסר על קבלתו בעם ישראל.⁷⁶ כדי שזו תתאפשר חייב להיות חידוש בהלכה שעל פיו האיסור חל על הזכרים אך לא על הנקבות. ואכן, לפי המדרש, קבלת דוד נתקלת בהתנגדות חריפה מצד מקורבו של שאול, דואג האדומי,⁷⁷ עד להודעה כי 'כבר נתחדשה הלכה, עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית'.⁷⁸ יוצא שרק התרת האיסור מאפשרת את קידום התהליך המשיחי ('עמוני ומואבי אסורים [...] אבל נקבותיהם מותרות מיד'⁷⁹). רעיון ההיתר אף מתגלה כלב לבו של התהליך, מאחר שהאירוע המרכזי בו – החלפת הבן המת – משחזר את המנגנון הפרדוקסלי של הייבום, הפיכת האיסור על אשת האח למצווה.

איך להבין את המהפך המביא להתרת האיסור? האם שוב נרמז דרכו על העימות בין בית הלל ובית שמאי, כשהוא מאותת אל הרגע המכריע שבו החדשנות ההללית

75 כתובות יז ע"א; ירושלמי פאה א, א, טו/ד; ב"ר נט, ד.

76 האם מותר לזר 'לבוא בקהל'? ראינו שהתשובה נעה בין שני קצוות: העלאת הזר לדרגה של כוהן גדול ('אפילו גוי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול') והורדתו לדרגה של בן מוות (גוי שעוסק בתורה, חייב מיתה'). בכך מתבהר הקשר הנוצר בתלמוד בין הפתיחות ההללית, קבלת הזר המבקש להיות כוהן גדול וקבלת דוד, אף שגם עליו חל האיסור 'זהו הקרב יומת' (במדבר א, נא) (שבת לא ע"א).

77 בשעה שדוד יוצא לקרב עם גלית שאול מבקש לדעת מי הוא, ולפי המדרש דואג עונה לו: 'עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבוא בקהל אם לאו' (יבמות עו ע"ב).

78 ר"ר ד, ו; ז, י; יבמות עז ע"א.

79 משנה יבמות ח, ג.

מתקבלת בבית המדרש חרף התנגדותו של המחנה השמאי? רגע כזה אכן מתועד היטב בספרות התלמודית. מדובר באירוע הדרמטי שבו ר' גמליאל, בעל הנטיות השמאיות, מודח מכס הנשיאות על ידי ההלליים בהנהגת ר' יהושע.⁸⁰ אין ספק שאירוע זה מסמן את ניצחון הפתיחות ההללית על הקו השמרן של בית שמאי.⁸¹ מסופר ש'בו ביום' סולק השומר מפתח בית המדרש כדי לתת לכל תלמיד להיכנס, צעד ההולם את מדיניות בית הלל בנידון.⁸² כמו כן מסופר שהותר לאדם המוצג כ'יהודה גר עמוני' לבוא בקהל, היתר המחבר בביור בין המוצא הדויד של הלל וקבלת הזר.⁸³ לבית דוד או לבית הלל אין לכאורה מעמד עדיף, ואף לא מעמד לגיטימי. כדי שיתקבל במעמד כזה חובה שיסולק תחילה שומר הפתח מטעם בית שאול או בית שמאי, מי שמתיימר לשמור בקנאות על זהות אידיאלית-פנימית במקום לפנות אל החסד שבפתיחות היהודאית לאחר.

על אותו מסר של פתיחות מורה עוד סצנת תשתית בנרטיב ההללי: האגדה על הורדתו של הלל מן הגג המושלג.⁸⁴ בשעה ששומר בית המדרש אינו מניח לו להיכנס, רק התערבות רבותיו שמעיה ואבטליון המחללים עבורו את השבת על ידי הושבתו לפני המדורה מאפשרת לו להתקבל פנימה. משני כיוונים נחשף האופי החתרני של הפתיחות הנתלית כאן בהלל: בקבלתו בזכות מוריו בני הגרים יש סימן לגישתו האנטי-קנאית שאחד מיסודותיה יהיה קבלת הזר; בקבלתו בזכות חילול השבת יש גם סימן לקשר בין ההלל, המוצפן בשמו, והחילול. כפי שאומרים מוריו, 'ראוי זה לחלל עליו את השבת', כי הוא זה שיבטא בגישתו החסידי שראוי לחלל על מנת להלל, שראויה דרך החילול או החולין – כתהליך הפתלתול של הולדת דוד – ובלבד שהדבר יהיה לשם שמים. ואכן, ניכרת בכלל של פיקוח נפש התניה ישירה בין ההלל לחילול. פוטנציאל ההלל הטמון באדם החי הוא שמצדיק כי יחללו עליו את השבת. כך מלמדת הטענה שאין לחלל את השבת על המת, שכן בהיותו חופשי מן המצוות אבדה ממנו היכולת להלל, בחינת 'לא המתים יהללו יה' (תהלים קטו, יז).⁸⁵ בפתח הסיפור נאמר שהלל עולה לגג כדי לשמוע 'דברי אלוהים חיים', ובסוף הסיפור מסתבר שאלוהי החיים הוא זה שמצדד בנכונות לחלל על מנת להלל, ביטוי מובהק ליסוד החסידי בדרכו של הלל.

80 ברכות כח ע"א.

81 לפרשנות מעמיקה על אותו אירוע מכונן ראה פיש, לדעת חכמה, עמ' 62–71; הנ"ל, מדע ותלמוד, עמ' 51–110.

82 ראה בן-שלום, בית שמאי, עמ' 221–224.

83 איתות דומה ניתן למצוא בכך שהחידוש 'עמוני ולא עמונית' מובא בשם ר' יהודה בר אילעאי, שיתגלה לנו, לפחות ברמה הסמלית, כנציג מובהק של החסד ההללי (יבמות עז ע"א; ספרי תצא רמט, עמ' 277).

84 יומא לה ע"ב.

85 שבת ל ע"א; קנא ע"ב.

השם גורם

מכל האמור לעיל נובעת מסקנה כבדת משקל בתחום הרעיוני. אם עליית קרנו של (בית) הלל מספקת כעין מיתוס מכונן לייסוד יבנה, הרי שאותו מיתוס קורא לפתיחות ולחידוש, אפילו במחיר התרת האיסור, ועל כן ניתן בהחלט להגדירו כמיתוס אנטי-קנאי. אך, מן המשחק סביב השם הלל (הלל/חלל) מתבקשת גם מסקנה חשובה בתחום המתודולוגי, והיא תשומת לב מרבית לרובד הטקסטואלי של המקורות. אמנם, ידוע לכול יחסם המיוחד של החכמים לשפה, נטייתם (בעקבות המודעות שהמקרא עצמו כבר מגלה לשפה בכלל, ולשמות גיבוריו בפרט⁸⁶) לפרק את הטקסט המקראי ולשחק אותו עד כדי שזירת מארג אין סופי של צירופים והדהודים לשוניים. ואולם מה שידוע פחות, או זכה פחות לעיון מעמיק, הוא שאין חז"ל טווים מארג כזה רק לגבי היצירה שהם מפרשים אלא גם, כמו במהלך רפלקסיבי, לגבי היצירה שהם 'כותבים על עצמם'.⁸⁷ למעשה, עם ההתפתחות המואצת של חקר האגדה בתקופה האחרונה אף תופעה זו מוכרת היטב.⁸⁸ אלא שלהערכת לא הובלטו די הצורך היקפה ותחכומה הרב, ולכן גם לא נוצלו כראוי הכלים הפרשניים הנגזרים ממנה.

עדות מרכזית לאותו בימוי עצמי היא חשיבות המערך המטפורי הנקשר כמו צופן לשמות החכמים. לא פעם קורה ששמו של בעל מאמר מצלצל כתוכן מאמרו:⁸⁹ ר' יודן דורש את הפסוק 'מלכי צבאות ידון ידון' (תהלים סח, יג);⁹⁰ לר' גידל מיוחסת דרשה הבנויה כולה על השורש גד"ל;⁹¹ ר' אלכסנדר מספר על שופט בשם אלכסנדרוס המוציא לחופשי גנב בשם זהה,⁹² ובמאמר על המשיח, כל בית מדרש קורא לו בשם

86 ראה גרסיאל, מדרשי שמות.

87 ברפלקסיביות כזו רואה א' גושן-גוטשטיין מנוף להיווצרות סיפורי התלמוד, ההולכים ומתהווים לטענתו מתוך פעילות פרשנית של מקורות חז"ל עצמם. הנחה מתודולוגית זו משמשת לו כחות מנחה בספרו החוטא וחולה השכחה.

88 בין השאר עמד עליה א' ריינר בעקבו אחרי גלגולי השם יהושע במסורות מן הגליל (בין יהושע לישוע). בסוף דבריו מדגיש ריינר את התפקיד המרכזי של השם יהושע בצמיחתן של מסורות אלה: 'דומה שהיחס לשם קדם לכל, ובעקבותיו הלכו והתפתחו המיתוסים הפרטיים על הדמויות ההיסטוריות הנוכרות' (עמ' 317). אף שריינר ממקם את התופעה באזור ספציפי, דומה כי הדינמיקה הפרשנית שמאחוריה חשובה יותר מתיחומה הגאוגרפי, וניתן לראות בה מפתח ליצירת התשתית ה'מיתית' של מסורת חז"ל בכלל.

89 לסקירת המאמרים שהוקדשו לנושא, המעלים את שאלת הממד הפסבדואפיגרפי בספרות חז"ל, ראה פרידמן, השם גורם.

90 שהש"ר ח, יא.

91 יומא סט ע"ב.

92 ירושלמי ברכות ט, א, יג.ב. השופט פוטר את הגנב במילים 'אלכסנדרוס פנה אלכסנדריאה', כלומר, בדין הוא שאלכסנדרוס ישחרר את מי שהוא כשמו.

החכם העומד בראשו...⁹³ איך להסביר שבהתאם לניב התלמודי 'השם גורם',⁹⁴ כלומר ששמו של חכם מעיד על הדעה שהוא מציג או מייצג? בצדק גורס ש' פרידמן כי התופעה שייכת לרובד קדום של ספרות חז"ל ומשמשת כאחד האמצעים הרטוריים העומדים לרשותה.⁹⁵ ואולם, לא די בקביעה כללית זו. גם אם מרבית הציירופים לעיל אינם יותר משעשוע, הדוגמאות האחרונות כבר מצביעות על קשר פחות סתמי, על סוג של הזדהות בין שם החכם והרעיון המובא על ידו. על פי אותו דפוס, נאמר על ר' ישמעאל – או בהזדמנות אחרת על רב כהנא – שבתור כוהן הוא מסייע לכוהנים ('ישמעאל כהנא מסייע כהני'; 'רב כהנא מסייע כהני').⁹⁶ כמו כן נאמר על ר' יהודה הנשיא כי בגלל ייחוסו לדוד הוא 'דורש בזכותו של דוד'.⁹⁷ אלא שכאן נסללת הדרך לממצא רב עניין שלדעתי לא הובהר מספיק על ידי המחקר. דומה שבמקרים אחדים, שמות החכמים מסגירים מרכיב בסיסי מזהותם.⁹⁸ כך, למשל, מתחברים השמות הלל ושמאי למרקם של משמעויות היורדות לעומק הוויכוח העקרוני ביניהם.

בשם 'הלל' נרמזת כאמור ההעדפה החסידית להלל, אף במחיר החילול, העדפה העומדת גם מאחורי מחלוקת הבתים בנושא הריקוד לפני הכלה. שלא כבית שמאי בית הלל מצדיק את ההלל לכלה גם אם יש בו משום 'חילול האמת', ועל הערך שהוא מייחס לו מעיד דווקא שמו. כמו שהשם 'הלל' מפנה אל ריקוד ההלל – כלשון הפסוק 'ובתולותיו לא הוללו' (תהלים עח, סו) – כך מפנה השם 'בית הלל' אל 'בי הילולא', הבית המארח את טקס הכלולות שבמרכזו ריקוד ההלל לכלה.⁹⁹ אם נזכור עוד שאותו ריקוד, עם ההשתטות הנלווית לו, נתפס כסטייה מן הנורמה, נבין איך הוא נהפך לסמל של החסד ההללי. באמצעותו מאותת השם הלל אל ההלל החבוי בתוך החילול, כעין תיבת תהודה לממד האנטי-נומיסטי שביסוד הגישה ההללית.¹⁰⁰

93 סנהדרין צח ע"ב.

94 ברכות ז ע"ב.

95 פרידמן, השם גורם, עמ' 60.

96 חולין מט ע"א; עירובין קה ע"א.

97 שבת נו ע"א.

98 הטענה אינה כמובן שגישת כל חכם מוצפנת בשמו. הצפנה כזו ניכרת רק במקרים בודדים, כנראה בעקבות עריכה מיוחדת הנעדרת מרוב מקורות חז"ל. דוגמה נגדית (אחת מני רבות) מספק מאמר של חכם בשם פנחס הכהן המשמיע דעה אנטי-קנאית בעליל: 'אמר ר' פנחס הכהן בר חמא: אין הקב"ה חפץ לחייב כל ברייה [...] בזמן שהבריות חוטאין ומכעיסין לפניו [...] הוא חוזר ומבקש להן סניגור, שילמד עליהן זכות' (תנח' וירא ח) (גם שם ראוי לשאול אם המאמר אינו מיוחס 'בתור תיקון' לחכם בעל דימוי קנאי).

99 שבת קי ע"א.

100 כשם שריקודו של דוד נקשר להשתטות של הריקוד ההללי, כך גם השתטותו בעת שהוא מתחזה למשוגע נקשרת לשורש הל"ל דרך תיאורו כמתהלל (שמואל א כא, יד). על ההוללות, ההילול-חילול וליילית כסמל היצר ראה אזרחי וגפני, לילית, עמ' 318.

הוא הדין, בכיוון ההפוך, לגבי שמאי. בניגוד להלל, שמאי דוחה את החסד לטובת האמת – דוחף את הזר באמת/אמת הבניין שבידו¹⁰¹ – ואף אצלו השם מעיד על הגישה. דרכו נרמז על הטוהר השמימי שבית שמאי מעדיף על פני הארציות – בהתאם לדעתו כי השמים נבראו תחילה – אך לא פחות על השממה שהעדפה אידיאליסטית זו מאיימת להביא על העולם, שממת מוות שניתן לחבר גם לצד שמאל ולסמאל כביטוי לכוח הממית של הדין (ראה להלן פרק שמיני).

אישור נוסף לאותו מדרש שמות מתחבא בסיפור יציאתו של רשב"י מן המערה.¹⁰² בהנחה שהסיפור משמש משל לדחיית הקנאות, מובנת הבחירה במערה – מערה שלפתחה ניצב אליהו¹⁰³ – כרקע למעשה. לפי האגדה, מערת אליהו בחורב אינה אלא נקרת הצור של התגלות האל למשה,¹⁰⁴ ומאחר שהאל מתגלה אז כרחום וחנון, נתלית במקום סמליות ברורה. דומה שהאל נועד להתנער שם מתדמיתו הקנאית, לא להזדהות עוד עם האש (סימן ההיכר של האל הקנא – 'אש אכלה הוא' [דברים ד, כד] – כמו של הר חורב – 'והר סיני עשן פלו מפני אשר ירד עליו ה' באש' [שמות יט, יח]), אלא להופיע בעיקר כאל של חסד. מכאן המבחן שבפניו עומד באותה שעה אליהו. אם בהר הכרמל האל נקשר עבורו עם האש ('והיה האלהים אשר יענה באש הוא האלהים' [מלכים א יח, כד]), עליו להיווכח כעת כי 'לא באש ה' (יט, יב). ואולם הוא, נביא האש,¹⁰⁵ מתקשה לקלוט את המסר. גם לאחר שמיעת קול הדממה הדקה, הוא חוזר מילה במילה על הכרזתו הקנאית, מה שמביא לפי המדרש להחלפתו על ידי אלישע תלמידו.

האם רשב"י, קנאי אף הוא, ידע לתקן את עצמו ולהתפייס עם העולם? אין ספק שתיוקן כזה נמצא במוקד הסיפור על פי נוסח הבבלי. ברגע שרשב"י, הדבק בדגם של אליהו, מאיים לשרוף במבטו את האנשים החורשים וזורעים, הוא מצטווה לחזור למערה. רק בהיותו מוכן לקבל את דרך העולם מותר לו לצאת לחופשי, ועל המהפך התודעתי שהוא חווה באותו זמן מעיד בראש ובראשונה יחסו אל בתי המרחץ. בצאתו מן המערה, הוא ניגש לחמי טבריה כדי לרפא את גופו. ברם, כשנאלץ תחילה לברוח, היה זה בשל מחאתו – שהגיעה לאוזני השלטונות – נגד דברי ר' יהודה בר אילעאי בשבח רומי, כמתקנת מרחצאות, גשרים ושווקים. כלומר, אחרי שרשב"י מתנגד

101 שבת לא ע"א.

102 שבת לג ע"ב; ירושלמי שביעית ט, א, לח/ד; ב"ר עט, ו ועוד. לניתוח מקיף של הסיפור ראה מאיר, סיפורי חז"ל, עמ' 11–34; רובנשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 105–138.

103 שבת לג ע"ב.

104 שמות לג, כב; מלכים א יט, ט. הזיהוי בין שני המקומות מפורש בצירוף 'המערה שעמד בה משה ואליהו' (פסחים נד ע"א; מגילה יט ע"ב; מכילתא דר"י ויסע ה).

105 דברי בן סירא על אליהו נפתחים במילים 'עד אשר קם נביא קאש ודבריו כתנור בוער' (מח, א), ואכן כל חייו עומדים בסימן האש: מהתייצבותו נגד נביאי הבעל ושליחי המלך אחזיה – עם המשחק 'איש אלהים/ אש אלהים' (מלכים ב א, יב) – ועד לעלייתו לשמים במרכבת אש.

לגישה הפייסנית של ר' יהודה, דווקא בעזרתה עולה בידו לתקן את עצמו, שעה שהוא מאמץ אותה ואף חש על בשרו בצדקתה. יתר על כן, מסופר שהוא מתפייס עם העולם למראה איש זקן שרץ בערב שבת עם שני ענפי הדס, ומכיוון שר' יהודה מתואר במקור אחר כמרקד לפני הכלה עם ענפי הדס,¹⁰⁶ שוב דומה שתיקונו של רשב"י עובר דרך החסד ההללי שמגלם ר' יהודה (נזכיר שהלל עצמו מגדיר את רחיצת הגוף כעשיית חסד).

מהו בסיפור המערה חלקה של האמת ההיסטורית? אין לכאורה להטיל ספק בזיהויו הקנאי של רשב"י המתועד במאמרים אחדים. לעומת זאת, תמוהה הפייסנות כלפי רומי המיוחסת לר' יהודה. אחרי הדיכוי האכזרי של מרד בר כוכבא, קשה להאמין שאחד מגדולי התנאים – ועוד מחוגו של ר' עקיבא – יישא נאום הגנה כה נלהב על 'המלכות הרשעה'.¹⁰⁷ החוקרים נתנו דעתם לקושייה זו, אך דומני שלא מצאו לה פתרון הולם. רק הסבר אחד נראה לי מתקבל על הדעת, והוא שהמפתח לסיפור אינו הוויכוח בין שני החכמים (אם התנהל ויכוח כזה) אלא התבנית הסמלית הנרקמת סביב שמותיהם. לאור רגישותם של חז"ל לשפה, ומאחר שבלשונם השמות ר' יהודה ור' שמעון מכוונים מן הסתם לשני חכמים אלה, מותר להניח שמחלחל בהם משהו מאופייני המנוגד של שני בני יעקב: שמעון הקנאי, ולעומתו יהודה בעל הקו הפייסני, הניכר במיוחד בהצעתו למכור את יוסף במקום לשפוך את דמו. אסמכתא עיקרית לפרשנות זו נמצאת בפתיח של הסיפור בבבלי. לאחר שר' יהודה נקרא 'דאש המדברים בכל מקום' כל הסיפור מובא דרך אגב, להסביר מדוע הוא זכה באותו תואר כבוד. יחסו הפרגמטי אל רומי – שעליו מעידה נכונותו להעלות על נס את מפעליה – הוא שגרם להעמדתו בראש החכמים, כהוראת השלטון (הקורצת לשם אילעאי?): 'יהודה שעילה יתעלה'. ואולם, קל להבחין כאן בהעתקת הדגם של יהודה המקראי, כפי שמציג אותו ר' יהודה עצמו. הוא שדורש לשבחו של יהודה את דבריו 'מה בצע כי נהרג את אחינו',¹⁰⁸ כשהוא רואה ברוחם הפשרנית את הסיבה שיהודה זכה לעמוד בראש אחיו:¹⁰⁹

106 כתובות יז ע"א.

107 ראה בן-שלום, רבי יהודה.

108 בעמדה המיוחסת לר' יהודה בכמה נושאים יש מעין הזדהות עם שבט יהודה. לדעתו, בית המקדש נבנה בחלקו של יהודה (ולא בחלקו של בנימין, כדעת רשב"י) (ב"ר צט, א); נחשון בן עמינדב משבט יהודה קפץ לים תחילה (ולא שבט בנימין, כדעת ר' מאיר) (מכילתא דר"י ויהי ה, עמ' 104–105; סוטה לו ע"ב); יהודה נקבר במערת המכפלה (ולא במקום כלשהו בארץ, כדעת ר' מאיר) (ספרי וזאת הברכה שמח, עמ' 406). מדוע מוזכר ר' יהודה בזיקה לשבט הנושא את שמו? א' פינקלשטיין, 'ההלכות שנאמרו בירושלים', עמ' שסד, מעלה את ההשערה שהוא הכיר מסורות מארץ יהודה. ואולם, סביר יותר להניח כי מקור התופעה במשחק שמות נוסח 'השם הגורם'. כך משתמע למשל מן המאמר: 'ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו? ר' מאיר אומר: כולה, ר' יהודה אומר: מאיש יהודי' (משנה מגילה ב, ג).

109 בעקבות התורה (במדבר ב, ט), גם המדרש מעמיד את יהודה בראש השבטים: 'יהודה שהוא מלך

אמר ר' יהודה בר אלעי: בשבח יהודה הכתוב מדבר,¹¹⁰ בשלושה מקומות דיבר יהודה בפני אחיו ועשו אותו מלך עליהם.¹¹¹

בשל נכונותו להתפשר ר' יהודה מתעלה ('יהודה שעילה יתעלה'), וכך גם יהודה המקראי: 'מטרף בני עלית' (בראשית מט, ט), מטרפו של יוסף עלית ונתעלית, שאמרת 'מה בצע'.¹¹²

הפועל 'בצע' משמש בתלמוד כמונח בדיני ממונות המצביע על פשרה בין הצדדים.¹¹³ מכאן התפקיד החיובי המיוחס ליהודה במכירת יוסף. חיפוש הפשרה (לא נאמר בוצע אלא כנגד יהודה) הוא שנותן ליזמתו את מלוא הצידוק. כפתרון חלופי להריגה, המכירה מסמנת מעבר מן הדם אל הדמים, ממהלך קנאי של הקרבת חיים אל מהלך כלכלי שמשמעו, כמו בעניין הקרבן, פנייה אל התחליף.

את הקשר בין יהודה ורעיון ההחלפה ראוי לפענח על רקע רחב יותר, והוא הניגוד בין הדמויות של יהודה ויוסף. תהליך הגאולה היהודאי מבוסס כולו על החלפת הבן המת, ואילו אצל יוסף אין תחליף – או נחמה – לאבדן הבן. שלא כיעקב או רחל הממאנים להתנחם על הבן שאיננו – 'זיתאבל על בנו ימים רבים [...] וימאן להתנחם' (בראשית לז, לד–לה); 'מאנה להנחם על בניה כי איננו' (ירמיה לא, יד) – יהודה מתנחם לקראת מפגשו עם תמר: 'זירבו הימים [...] וינחם יהודה' (בראשית לח, יב). בכך דומה שהוא מגלם סוג של היגיון כלכלי-פרגמטי המבדיל אותו מן הרדיקליזם היוספי. ואכן, גם תחילת סיפורו עם תמר זוכה אצל חז"ל לפירוש כלכלי. כהסבר להתחברותו עם 'בת איש כנעני' נדרשת המילה 'כנעני' במונח של תגר או סוחר. לפי דרשה זו (הנסמכת על ישעיה כג, ח: 'אשר סוחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ'), 'כנען' אינו מורה על ארץ המיועדת לכיבוש אלא על 'ארץ של פרגמטיא', כשהכנענים עצמם מכונים 'פרגמטוטיין'.¹¹⁴ יוצא שגם כאחראי למכירת יוסף לאנשים סוחרים (בתרגום 'גברי

יושב בראש' (ב"ר צב, ה); 'יהודה ראש לשבטים' (אס"ר פתיח י); 'בכל מקום יהודה ראשון' (תנח' במדבר יד).

110 י' תיאודור עומד על הקשר שבין השבח ליהודה ושמו של המשבח. על משקל הביטוי 'שמעאל כהנא מסייע כהנ' הוא כותב: 'יהודה מסייע ומשבח יהודה' (בראשית רבה, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1021).

111 ב"ר פד, יז. לפי אותו מאמר, יהודה מתעלה מעל אחיו גם בגשתו אל יוסף ('זיגש אליו יהודה' [בראשית מד, יח]), מעמד שר' יהודה עצמו מפרש כ'הגשה למלחמה' (ב"ר צג, ו) ! בהמשך נתייחס לסתירה שבין שני הדימויים – הפייסני והלוחמני – של יהודה, כמו גם של ר' יהודה.

112 ב"ר צח, ז; צט, ח. 'באיזו זכות זכה יהודה למלכות [...] בזכות שאמר "מה בצע כי נהרוג את אחינו", שהצילו ממיתה' (מכילתא דר"י ויהי ה, עמ' 106).

113 סנהדרין ו ע"ב.

114 ב"ר פה, ד; פסחים נ ע"א.

תגרי'), וגם כנשוי לבת איש כנעני ('בת גבר תגרא'), יהודה מזוהה עם גישה פרגמטית שאינה מתנגשת עם העולם אלא מבקשת ליצור אתו מערכת פתוחה של דו-קיום. אך כעת נוכל להבין גם את סיפור המערה כמפנה לעבר הפרגמטיות. אחרי שרשב"י מתרפא בחמי טבריה, ברצונו לגמול לעיר באמצעות תיקון שיתרום לרווחת תושביה. לא מעשה התיקון מעניין אותנו כאן (כדי להקל על מעבר הכוהנים בעיר הוא יסלק את המתים הקבורים בשווקיה) אלא עצם בקשתו לתקן. שכן עולה ממנה דווקא כוונה לתקן את העוול שנגרם לשכם על ידי שמעון ולוי. בפני רשב"י עומד התקדים של יעקב שאינו נלחם בשכם אלא מיטיב עמה, שעה שהוא מגיע אליה לפני פרשת דינה. כך נלמד מן הפסוק 'ויחן את פני העיר' (בראשית לג, יח) המתפרש כעשיית חסד ('ויחן' מלשון חנן), בפרט בתחום הכלכלי ('ויחן' מלשון חנות). יתר על כן, יזמה זו של יעקב למען שכם מתוארת בדיוק כמו המפעל התרבותי-כלכלי של הרומאים. בדומה להם, יעקב מתקן מרחצאות או שווקים, כאשר השוק מצטייר כמרחב פתוח שבו הסחורה עוברת בחופשיות ונמכרת בזול (לפי סברה אחרת, תיקן להם מטבע).¹¹⁵

הלקח של הסיפור גלוי לעין, אם כי מפתיע בתעוזתו. כשרשב"י, החוזר בו מדרכו הקנאית, מביע רצון לעסוק בתיקון העולם, הוא אינו מזדהה עוד עם שמעון המתעלל בעיר שכם. הוא מזדהה עם יעקב הנוטה לה חסד, הבונה אתה – על פי הדגם היהודאי – מערך של קשרים-גשרים פתוחים, כאילו הייתה מקובלת עליו הצעת הברית הנשללת על ידי בניו הקנאים: 'אָתָנוּ תִּשְׁבוּ וְהָאָרֶץ תִּהְיֶה לְפָנֵיכֶם שְׁבוּ וּסְחָרוּ' (בראשית לד, י) – בתרגום יונתן 'ועבידו בה פרקמטיא'.

טיפולוגיה וקנאות

כאן המקום להזכיר עוד חכם המגלם בהתאם לשמו את הפרגמטיות היהודאית. גם ר' יהודה הנשיא מאמץ יחס פרגמטי לזר על סמך התקדים של יעקב. לא מדובר הפעם בהתנהלות של יעקב מול שכם אלא מול עשו, אך לשון המדרש מראה שהמקרים דומים. בשניהם יעקב מבקש לרצות את הזר שהוא בא עמו במגע. כשם שהוא מפיס את עשו בדורונות,¹¹⁶ כך הוא עושה עם אנשי שכם: "ויחן את פני העיר", התחיל משלח להם דורונות.¹¹⁷

על הזדקקותו של ר' יהודה הנשיא לדגם של יעקב מול עשו אבי אדום-רומי מעידים מאמרים אחדים בבראשית רבה: בב"ר עח, טו מוזכר הרגלו לעיין בפרשת המפגש של יעקב עם עשו לפני כל ביקור אצל השלטונות; בב"ר עה, ה נכוונתו למחול על כבודו

115 שבת לג ע"ב; ירושלמי שביעית ט, א, לח/ד; ב"ר עט, ו.

116 ב"ר עח, יב.

117 ב"ר עט, ו.

ולפנות לאנטונינוס במילים 'מן יהודה עבדך' מעוררת תמיהה אצל קרוביו, והוא מנמק אותה בפניית 'סבו' לעשו: 'כה אמר עבדך יעקב' (בראשית לב, ד); בב"ר עו, ח מסופר שהוא ובן לווייתו נתקלים בדרך בדמות מאיימת של איש זר, כנראה פקיד רומי, ומן התשובות שהם מתכננים לתת לשאלותיו עולה מעין הגדרת יסוד של הזהות היהודית כזהירות יהודאית:

שלושה דברים הוא ישאל אותנו: מי אתם? ומה אומנותכם? ולאן אתם הולכים? מי אתם? יהודים (יהודאין). מה אומנותכם? סוחרים (פרגמטוטין). ולאן אתם הולכים? לקנות חיטה מן האוצרות של יבנה.¹¹⁸

במקום 'יבנה' מופיעים בעדי הנוסח 'יווני', 'יוני', 'יבני', אך הגרסה 'אוצרות של יבנה' נתמכת על ידי הופעת אותו צירוף במקורות אחרים.¹¹⁹ מה ליבנה וליוון? סביר להניח ששינוי הכתיב מרמז על הסוואה – יבנה בתחפושת יוונית – שנועדה לשמש הגנה מפני השלטונות. כך מסופר על עולי רגל שהתחזו לנאמני הקיסר כדי להערים על ביקורת השלטונות. הסיפור נסמך על הפסוק 'אדם עד בית אלהים' (תהלים מב, ה) שבו 'אדם' נדרש במובן של אתחזה לאדומי-רומאי: 'אספסיינוס קיסר הושיב משמרות [...] והיו שואלים לעולי רגלים [...] למי אתם, והיו אומרים להם: אספסיינוס, טרגיני, אדרייני'.¹²⁰ אך מעניין ההסוואה לא רב המרחק לעניין הפרגמטיות. לא במקרה נכרך השם 'יבנה' ביחס פרגמטי לזר. על ר' יוחנן בן זכאי נאמר שלפני היותו תלמיד חכם 'עסק בפרגמטיא ארבעים שנה',¹²¹ כאילו היה בעיסוקו הראשון משום הכנה למפעלו הגדול כמייסד יבנה. היהודי על פי מורשת יבנה הוא מי שמאמץ את מידת יהודה, משתדל להימנע מעימות על ידי גישה פרגמטית שהיא עיקר 'אומנותו'.¹²² ואכן, גם בהמשך הסיפור לעיל נזקפת הפרגמטיות לזכותם של שני החכמים. בעוד שהאחד עונה לזר, חברו נזהר וממתין שמא יצטרך לתת אחריו תשובה אחרת,¹²³ ואותו שילוב של זהירות, מתינות ואחריות הולם שוב את גישתו של יעקב שאינו ממחר להתעמת עם

118 ציטוטים ממקורות ארמיים מובאים לאורך הספר בתרגום לעברית.

119 תוספתא דמאי א, י; תוספתא מכשירין סוף פרק ג.

120 איכ"ר א, נב; איכ"ר בובר, עמ' 80; ראה ירושלמי ברכות ט, א, יג/א.

121 ב"ר ק, י; ראש השנה לא ע"ב; סנהדרין מא ע"א.

122 סמוך למאמר על עיסוקו של ר' יוחנן בן זכאי בפרגמטיא מוזכרת תקופה לפני החורבן שבה הפסיקה הסנהדרין לעסוק בדיני נפשות, וגם בכך מצטייר המעבר ליבנה כהיסט אל מישור כלכלי/פרגמטי: 'ארבעים שנה קודם חורבן הבית, גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות [...] שלא דנו דיני נפשות' (סנהדרין מא ע"א); 'גלתה סנהדרין [...] לחנות ומחנות [...] ליבנה' (ראש השנה לא ע"א).
123 מי שמוכן להשיב לשאלה על זהותו תשובה 'אחרת', מוכן גם להיראות אחר ממה שהוא באמת. ואכן, לא פעם נקשרת הפרגמטיות עם הנכונות להתחבא תחת זהות בדויה. כך נאמר שתלמידי ר' יהושע 'שינו עטיפתם' בשעת השמד כי 'אין דרכו של אדם לאבד את עצמו לדעת' (ב"ר פב, ח).

עשו אלא נשאר מאחור,¹²⁴ כלשון הפסוק 'והנה גם הוא אחרינו' (בראשית לב, יט).¹²⁵ ליהודה נקשר עד כה זיהוי טיפולוגי המנותב כולו לפסים של מניעת אלימות, משא ומתן ופשרה. ואולם, אותו זיהוי אינו חד-משמעי, ועל רקע תפקיד המנהיג המיועד ליהודה (בראשית מט, י) נצמד לו גם פן אקטיביסטי.¹²⁶ כפילות כזו ניכרת כבר אצל יהודה אבי השבט. לצד זיהויו כפשרן, יש גם מסורת ההופכת אותו לגיבור מלחמה. על סמך דברי יעקב 'אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי' (בראשית מח, כב) מסופר שבעקבות פרשת שכם, בני יעקב ובראשם יהודה נלחמו בגבורה נגד האמורי. כפי שמסביר י' היינמן,¹²⁷ אגדה זו הולמת את הקו המיליטנטי של החשמונאים (רמז ליהודה המכבי?) אך אינה לרוחם של חז"ל הדורשים 'בחרבי ובקשתי' – לשון תפילה ובקשה.¹²⁸ ואכן, האקטיביזם של יהודה מודגש בדרך כלל בספרות החיצונית,¹²⁹ בעוד שבמדרש נודע לו מקום זניח בלבד. אחד מאזכוריו המעטים הוא במפגש הדרמטי בין יהודה ויוסף בצל האשמות שזה מטיח באחיו. לפי המדרש, יהודה הזועף נוהג אז בפירוש כקנאי – 'האש של שכם בווערת בלבי' – ורק בקושי מצליחים אחיו לעצרו בנימוק: 'מצרים אינה שכם, אם אתה מחריב את מצרים, תחריב את כל העולם'.¹³⁰ אך כאמור, הופעה זו של יהודה נדחקה לשולי מסורת חז"ל. לרוב בולטת שם רתיעתו מן האקטיביזם. הוא אינו שותף לדרך האלימה של שמעון ולוי (מול שכם או מול יוסף) אלא משתדל למנוע את שפיכות הדמים שזוממים השניים בקנאותם.¹³¹

124 גם על חכמים מחוגו של ר' יהודה הנשיא (ביניהם אולי בנו) מסופר שהם יודעים 'לתפוס אומנות אבותיהם' וללמוד מיעקב את העמידה הפרגמטית 'מאחור'. כשם שיעקב דואג לפכים קטנים שהשאיר אחריו, דרש על בראשית לב, כה, 'ויותר יעקב לבדו' (חולין צא ע"א), כך חכמים אלה מחזירים לעצמם סחורה-פרגמטיא בשוכם למקום שבו שכחהו (ב"ר עו, ב). הבנת הצרכים הפרוזאים של החיים, על יכולת ההישרדות הנובעת ממנה, היא החכמה המוגדרת כאומנות או דרך ארץ: "ובחרת בחיים", זו אומנות' (ירושלמי פאה א, א, טו/ג).

125 'עמד לו רבי כנגד הגוי לראות מה ישאל, והמתין לו ר' יוסי בר' יהודה. אמר: אם יאמר מלה, אני אומר אחריו. אמר לו: ומנין לך זה? אמר לו: מיעקב אבינו, "והנה הוא אחרינו" (ב"ר עו, ח). לפי נוסח חלופי ר' יוסי אינו ממתין אלא מטמין (עצמו), פעולה המורה אף היא על ההסוואה שבהופעה 'אחרת'.

126 כך ר' יהודה הנשיא אינו מסמל רק מדיניות פרגמטית מול רומי אלא, לאור ייחוסו הדוידאי, מלכד סביבו אוסף של ציפיות משיחיות עד שנתלה בו כזכור אפילו ניסיון של דחיקת הקץ. לפן המשיחי בדמותו ראה אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, עמ' 35-43; יובל, הרמב"ם כ'עוזר למלך' המשיח, עמ' 185-186; לאו, חכמים ג, עמ' 350-353.

127 היינמן, אגדות, עמ' 150-154.

128 מכילתא דר"י ויהי ב, עמ' 92; בבא בתרא קכג ע"א.

129 ספר היובלים לד, צוואת יהודה, ג-ז.

130 תנח' ויגש ה; ב"ר צג, ח (מהדורת הדפוס).

131 בעקבות המקרא המדרש מזהה את שמעון ולוי כקנאים, ולכן הוא מייחס להם ולא ליהודה את האיום להחריב את מצרים: 'זכיון שבאו למצרים, אמר יוסף: אני מניחן במקום אחד, נוטלין עצה

לאור הכפילות בדיוקנו של יהודה לא נופתע לגלות כפילות דומה אצל ר' יהודה בר אילעאי. אם זיהינו בו נציג מוביל של קו פייסני, נמסר גם בשמו: "ויגש אליו יהודה" (בראשית מד, יח), הגשה למלחמה!¹³² יתר על כן, יש חוקרים הרואים בו נציג של גישה בלתי פייסנית בעליל:¹³³ הגישה השמאית-קנאית של ר' אליעזר.¹³⁴ הסתירה יכולה אולי להיפתר על ידי ההבחנה בין ר' יהודה ההיסטורי (בעל הקו הרדיקלי?) לדמות המעוצבת על סמך המטען הסמלי של השם 'יהודה'. אך מה שניתן בעיקר להסיק מסתירה זו הוא עד כמה בעייתי הניסיון לייחס לחכם אחד פרופיל רעיוני מוגדר. הגם שננקוט בשיטה זו, ואף נעשה בה שימוש נרחב, בל נשכח את מגבלותיה. אין לצפות ממנה לפיענוח עקבי וכולל אלא רק לשרטוט מגמות חלקיות, לא פעם מנוגדות.

הקושי בבניית טיפולוגיה קוהרנטית מומחש היטב על ידי האנטגוניזם בין הדמויות של יהודה ויוסף. לפי השקפה רווחת יוסף מסמל, בצאתו אל העולם הזה, את הפתיחות לאוניברסלי, ואילו יהודה מגלם את הזהות הפנימית של ישראל, על הפוטנציאל הייחודי אך גם הקנאי שבה. בהמשך נראה שיש להשקפה זו על מה להתבסס. ואולם, בד בבד נחלץ מספרות חז"ל השקפה אלטרנטיבית שבה הדאגה לזהות פנימית-פרטיקולרית שייכת דווקא ליוסף, ואילו הפתיחות מהווה סימן היכר של יהודה. לגילוי תבנית זו ראוי לחזור לדמויות שכבר עלו בדיון: מצד הקנאות, שמעון ולוי, פינחס ואליהו; ומנגד, יהודה וצאצאיו, כשהעימות מתמקד במאבק בין בית שאול / בית שמאי ובית דוד / בית הלל. האם מאחורי שמות אלה ניתן לאתר חוקיות כלשהי? הדבר אפשרי לאור טענת המדרש שפינחס בא מיוסף¹³⁵ ואליהו מבנימין (כהודאה המיוחסת לו: 'אני מבני בניה של רחל'¹³⁶). אם נתעלם משמעון ולוי, נוכל לחשוף את ההיגיון החבוי בחלוקה זו. הוא תואם את הניגוד הטיפולוגי בין רחל ולאה: מצד הקנאות, האהבה האידיאלית לרחל, אהבה בלתי מתפשרת וכאילו בלתי ממומשת, העומדת בצל אבדן ללא נחמה (כמו שיעקב ורחל ממאנים להתנחם על הבן שאיננו); ואילו מן הצד האנטי-קנאי, האהבה המציאותית ללאה, אהבה שאינה מנסה להשיג את הבלתי מושג אלא מתנחמת בתחליף, כבמנגנון המניע את כל תהליך ההולדה המשיחית.

עלי ומחריבין כרך גדול של מצרים, לפיכך הפריש שמעון מלוי' (ב"ר צו [שיטה חדשה]). כך לגבי שכם, רק במדרש שולי הנסמך על החיבור 'צוואת יהודה' מסופר שיהודה מתגייס למלחמה לצד שני אחיו (תנחומא, מבוא למהד' בובר, עמ' 127).

132 ב"ר צג, ו. ראה ב"ר צג, ז, ח; תנח' ויגש ה.

133 בתור בר פלוגתא של רשב"י, ר' יהודה אף נחשב למחמיר ממנו: במקור אחד הם מופיעים כר' שמעון המקל ור' יהודה המחמיר (ביצה ב ע"ב).

134 בן-שלום, רבי יהודה, עמ' 15-16; בית שמאי, עמ' 86, 94, 304-305.

135 סוטה מג ע"א.

136 ב"ר עא, ט.

אל טיפולוגיה זו מצטרפים הבנים הבכירים של שתי האמהות, יהודה ויוסף. מפתח ראשון במעלה להבנת האנטגוניזם בין השניים הוא יחסם ההפוך לפיתוי הנשי. בעוד שיהודה סוטה מדרכו לעבר תמר, יוסף מסרב לסטות מדרך הישר עם אשת פוטיפר. אך כאן בדיוק טמון ההבדל בין הפרגמטיות היהודאית לרדיקליזם היוספי. בעוד שסטייתו של יהודה מצביעה על נכונות להתגמש, להסתגל, להתפשר עם האחר, היושר היוספי מורה על עמידה איתנה, החותרת לא אחת לעימות עם האחר. רבים הם המוטיבים המעידים במישרין או בעקיפין על תבנית זו. ראינו שהדגם הפרגמטי מתגלם ביעקב כשהוא נזהר מעשו ואף מוכן להשתחוות לפניו כדי לפייסו. מנגד, הקו המייחד את שושלת רחל, ובפרט את זרעו של בנימין, שטרם נולד בעת המפגש עם עשו, היא עמידה ללא פשרה מול האחר, בחינת 'לא יכרע ולא ישתחוה'.¹³⁷ עמידה כזו מופיעה כדפוס קבוע אצל נציגי הגישה הקנאית המיוחסים לרחל: פינחס ויורשו בתפקיד משוח מלחמה, הממונה על המאבק החזיתי עם עשו-אדום ('מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בני בניה של רחל';¹³⁸ 'ביד מי מלכות אדום נופלת? ביד משוח מלחמה שהוא משל יוסף'¹³⁹); צאצאיו של בנימין – שאול, מרדכי, אסתר – המופקדים על המלחמה בעמלק, נכדו של עשו; ואליהו, הנמנה אף הוא כאמור עם בני בניה של רחל.¹⁴⁰

לפי דעה מקובלת במחקר, כישלון המאבק המזוין מול אדום-רומי הוא המקור לעיצוב דמותו של משיח בן יוסף או בן אפרים כמי שנועד ליהרג במלחמה. ואולם, בעיני חז"ל הנרתעים מדחיקת הקץ, אותו מהלך נכשל בראש ובראשונה בגלל הישירות שבו. האפיון העיקרי של המשיח היוספי – מותו בשדה הקרב עקב יזמה הבאה בטרם עת – חל קודם כול על בני אפרים היוצאים ממצרים לפני הזמן (בשל טעות בחישוב הקץ) ונופלים מול הפלשתים בדרכם לארץ כנען. המדרש גוזר את סיפורם מן הפסוקים: 'ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבנו מצרימה. ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף' (שמות יג, יז-יח). לפי המדרש, העם מוסב מדרכו כדי שלא ייתקל בעצמות בני אפרים שנפלו בקרב עם הפלשתים. כלומר, כישלון הדרך הישרה של דחיקת הקץ – של יציאה בהולה

137 אס"ר ז, ח; ילק"ש אסתר תתרנד.

138 ב"ר עג, ז; עה, ה; צט, ב. לייחוסו של משוח מלחמה ליוסף ראה היינימן, אגדות, עמ' 135. ייחוסו של פינחס ליוסף יידון בהרחבה בפרק השני.

139 ב"ר צט, ב. אמנם לצד יוסף ובנימין מוזכרים גם לוי ויהודה כמי שבניהם נועדו להפיל מלכויות: 'ביד מי מלכות בבל נופלת? ביד דניאל שהוא בא משל יהודה; ביד מי מלכות מדי נופלת? ביד מרדכי שהוא בא משל בנימין; ביד מי מלכות יון נופלת? ביד בני חשמונאי שהם משל לוי; ביד מי מלכות אדום נופלת? ביד משוח מלחמה שהוא משל יוסף'. אלא שגם לדניאל ולחשמונאים קשר אמיץ עם שושלת רחל: סיפור דניאל מתחבר לדגם של יוסף, ואילו סיפור החשמונאים לדגם של פינחס.

140 גם אצל אליהו מוזכרת עמידה איתנה של מי שלא כרע ברך לבעל (מלכים א יט, יח).

ממצרים או כניסה בהולה לארץ – הוא שמביא את האל להסב את בני ישראל בדרך של נדודים אין קץ, כשדווקא באותו מסע סיבובי מונח 'סוד הגאולה'. יוצא שהסבת בני ישראל מורה על הסטייה מן היושר היוספי כתנאי לגאולה האמתית. הסבה מעין זו מובילה גם אל הגואל האמתי, דוד, אחרי שנכשל הניסיון 'המשיחי' של שאול: 'ולא דרש בה' וימיתו ויסב את המלוכה לדויד בן ישי' (דברי הימים ב י, יד).

על יוסף ניתן לומר שהוא נכשל בדרכו הרדיקלית כי היא גוררת אותו לעימות חזיתי עם האחר. מנגד, יהודה צפוי להצליח כי הוא סוטה מדרך זו, הולך בדרך העוקפת של הפתיחות לאחר. אמנם, דומה תחילה שגם הוא נכשל. בפרשת תמר, כמו במכירת יוסף, נראה שהוא מתחמק מאחריותו לאחר. אלא שבשני המקרים הוא יודע לתקן את עצמו בעת שהוא מבין מה דורשת 'מעורבותו עם האחר': כשהוא מכיר בערבון שהפקיד בידי תמר, ומאוחר יותר, כשהוא מציע להיות ערב לבנימין. בכך הוא לא רק הופך לסמל של הערבות לאחר, הערך העומד מאחורי כל תהליך ההולדה המשיחית, הוא גם יוצר חיבור אפקטיבי בין אחיו המקבלים אותו בתור מנהיגם. לא כן יוסף המסגיר בחלומותיו את תודעתו כבן חריג. מרוכז בעצמו, הוא אינו מעורב עם אחיו אלא נבדל מהם בהביאו את דיבתם אל אביהם. מכאן ההגדרה המורחבת של הקנאות שתשמש לנו כחוט מנחה. הקנאי הוא היחיד שעל רקע מגעו הישיר עם דמות אב 'טרנסצנדנטית' מתנתק מאחיו. אנטי-קנאית, לעומת זאת, היא העמידה בקשר 'אימננטי' עם שאר האחים, נציגי הרוב או הריבוי.

תבנית זו מחזירה אותנו לעימות הגורלי בין ר' אליעזר והחכמים.¹⁴¹ בין היחיד המקורב לטרנסצנדנטי לבין הקבוצה, מי נהנה ממעמד עדיף? התשובה לכאורה פשוטה: לא הבן היוספי הוא חביב האל אלא חבורת האחים הניצבים מולו. לכן האל מסכים לנידוי הנגזר על ר' אליעזר. במהלך המופנה כביכול נגד עצמו, הוא מוותר על האמת שלו – האמת השמימית שמייצג ר' אליעזר – לטובת האמת הארצית של החכמים. בשעה שר' יהושע מכריז במילים 'לא בשמים היא' על יתרון האינסטנציה האנושית, האל כאילו שמח לקבל הכרעה זו, לחדול מן התמיכה בבנו החריג (כדברי בת הקול 'הלכה כאליעזר בני') ולהודות בלשון רבים 'נצחוני בני'.

ואף על פי כן היחיד אינו נדחה סופית, והוא עדיין תובע לעצמו את מעמד הבכורה. יעיד על כך סיפור המציע מעין גרסה נגדית לפרשת נידויו של ר' אליעזר.¹⁴² שוב מתואר עימות בינו לבין חבורת האחים, אלא שהפעם ידו על העליונה, ובסצנת סיום הנראית כמימוש חלומו של יוסף הוא זוכה להערצת כל הנוכחים, ובתוכם אביו. הסיפור מלווה את אליעזר הצעיר מתחילת לימודו עד להתגלותו כגדול בתורה. אחרי שהוא

141 בבא מציעא נט ע"ב.

142 ב"ר מב, א; אדר"נ א' ו; תנח' בובר לך לך י; פדר"א א-ב.

עוזב את משפחתו כדי ללמוד אצל ר' יוחנן בן זכאי, אחיו מעלילים עליו בפני אביהם בתקווה שידיר אותו מנכסיו. מזימתם כמעט יוצאת לפועל, כשהאב נוסע לירושלים על מנת להחרים את בנו. ואולם, משמזדמן לו לשמוע את הדרשה שאליעזר נושא בפני רבו וכל נכבדי העיר הוא מכיר בטעותו, ובמקום לנדות את בנו החרוג הוא מחליט, או לפחות מביע רצון, לנדות את שאר בניו.

מסתבר שיש במסורת ישראל גם מגמה המבכרת את היחיד היוספי על פני החבורה היהודאית. יתר על כן, דומה שדווקא במגמה זו הקרקע לצמיחת הנרטיב הנוצרי בקרב היהדות. אותו נרטיב מהווה למעשה כעין היפוך יוספי של הנרטיב היהודאי. אם, בנרטיב היהודאי, הבן החרוג חותר למעמד של בחיר האב או האל, לא הוא הנבחר – אדרבה, בשל ייחודו מרחפת עליו סכנת נידוי – אלא יהודה כמי שנוטל אחריות ממשית על גורל אחיו. לא כן התמונה העולה מן הנרטיב הנגדי. שם הבן החרוג הוא באמת הנבחר, כך שרדיפתו על ידי אחיו ובראשם יהודה (האחראי המידי למכירת יוסף או למסירת ישו) נתפסת כאשמה חמורה. לכן קבוצת האחים היא שסופגת אז את הביקורת, ואילו הבן החרוג נועד, לאחר מסכת ייסורים ארוכה, לשוב ולזכות במעמד של בן נבחר ליד שליט כלייכול (יוסף כמשנה לפרעה, ישו כמשנה האל).

על אף חשיבות המערך הטיפולוגי שנפרש כעת, מובן הקושי שמעוררת הדגשתו. זו נוגדת לכאורה את רוח הנרטיב המקראי המתייחס לפיוס בין האחים, הן כסיפור מכוון בסוף ספר בראשית והן כחזון לעתיד לבוא ביחזקאל פרק לז. עם זאת, אסור לשכוח כי המאבק בין האחים שייך, לא פחות מן הפיוס הנכסף, לגופו של הנרטיב המקראי. תבנית-על במקרא היא כידוע העדפת הבן הצעיר על פני הבכור, ועל פיה נוהג האל כשהוא דוחה את יוסף (הנחשב לבכור אחרי פסילת ראובן) לטובת יהודה,¹⁴³ או את שאול לטובת דוד: 'וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר ויבחר את שבט יהודה' (תהלים עח, סז-סח); 'ויאמר ה' אל שמואל עד מתי אתה מתאבל אל שאול ואני מאסתיו ממלך על ישראל מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך' (שמואל א טז, א) (בסמוך מודיע האל בלשון דומה על פסילת האח הבכור אליאב: 'אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו' [טז, ז]).

דחיית הבן היוספי שונה מזו של ישמעאל או עשו בנקודה מהותית. היא מתרחשת בתוך עם ישראל, כך שלגורם הדחוי מעמד מעורפל הנע בין שני קטבים: מהרחקה גמורה ועד לקבלה לצד הגורם הדומיננטי, במעין איזון דיאלקטי בין יסודות מתחרים. מכאן הדילמה בין שתי גישות פרשניות: גישה 'פייסנית' המבליטה את אופציית הדו-קיום בין האחים, ומנגד, גישה המחדדת את המחלוקת ביניהם, זאת כדי לחקור את התופעה הנגזרת ממנה בעקיפין – המאבק בין קנאים ומתונים במסורת חז"ל.

ניכר על פניו יתרונה של הגישה ה'פייסנית'. בעוד שהמחלוקות גודשות את הקורפוס התלמודי, דומה שמעל כולן מתנוססת כמסר של אחדות האמירה 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. באופן פרדוקסלי, דווקא בגלל נוכחותו הגורפת של הוויכוח, כאילו מיטשטשים ההבדלים בין ההשקפות השונות, כשמשקל מכריע ניתן למסגרת המשותפת להן. אמנם יש חכמים המזוהים דרך קבע עם אחת מהן, בייחוד, לצד החידוש והפרגמטיות בית הלל, ר' יהושע ור' ישמעאל, ולצד השמרנות וההקפדה הקנאית בית שמאי ור' אליעזר. ואולם, אצל רוב החכמים, קשה להבחין בעמדה עקבית שתעיד על שייכות לאחד המחנות. אך מה שנראה כחוסר עקיבות יכול לבטא גם חיצוי בתוך אותה דמות עצמה. דוגמה מובהקת לכך היא דמותו של ר' עקיבא. את נאמנותו הכפולה לשני מוריו, ר' אליעזר ור' יהושע, ממחיש היטב מקומו כמתווך בסיפור תנורו של עכנאי. בשל זיקתו המיוחדת לר' אליעזר, אך גם חיבורו לכלל החכמים, הוא זה שנשלח אליו מטעמים כדי להודיע לו על הנידוי. אלא שגם אז לא נעלם הרגש העז שהוא חש כלפיו, כפי שמלמדת קריאתו עם מות רבו הנערץ: 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו'.¹⁴⁴

האם חשוב יותר אצלו החיבור אל הכלל? או שמא (בתור עקיבא בן יוסף?) הודותו עם היחיד? ניתן להביט על כפל פניו בחיוב, כסימן לאישיות מורכבת המכילה בתוכה ערכים סותרים. גם אם יש בתיאור זה מידה של אמת, דומה שחסר בו המטען הדרמטי של ההתנגשות בין הכוחות היריבים. שוב אמורה תמונה קונצנזואלית לחפות על עצמתו של מאבק הנותר למעשה ללא הכרעה. לפיכך אבקש לנקוט שיטה אחרת. לא אנסה לטשטש את הקווים האנטגוניסטיים בדמותו של ר' עקיבא. להפך, אשתדל לשרטטם במדויק בתקווה להאיר דרכם את סבך השאלות הקושרות את החכם לסוגיית הקנאות.

הדבר מתבקש במיוחד מכיוון שדמות הקנאי, כזו של ר' אליעזר, אינה מאיימת על עולם החכמים מבחוץ. אדרבה, היא דמות מפתח בעולמם, מקור ראשון של ידע וסמכות שממנו שואב הדיון התלמודי את כל חיותו. מכאן הקושי, אם לא התעתוע, במהלך הנועד להוציא אל מחוץ למחנה את מי שעומד לכאורה בראשו. קושי זה, הבולט לעין לגבי ר' אליעזר, ניכר גם אצל חכמים אחרים, ובתוכם ר' עקיבא. בעודו מופיע כדמות תשתית במסורת חז"ל, דומה שלפחות פעם אחת הוא נחשף בעצמו לסכנת נידוי. סברה זו אמנם נדחית על הסף: 'אמר ר' יהודה הנחתום: חס ושלום לא נתנדה ר' עקיבא'.¹⁴⁵ ובכל זאת אין היא תלויה על בלימה, שכן היא עולה במקביל לגבי עקיבא בן מהללאל, עוד דמות נערצת בקרב החכמים. אף הוא נחשד בנידוי – לפי

144 סנהדרין סח ע"א; אדר"נ א' כה.

145 ירושלמי ראש השנה א, ה, נז/ב.

עדות המובאת במשנה הוא נודה בפועל – כשגם החשד לגביו נראה מופרך מיסודו: 'אמר ר' יהודה: חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל'.¹⁴⁶

מה פשר משחק המראות התמוה שבו מתחלפים עד לבלי הכר החכם האידיאלי, המסמל לכאורה את המסורת האותנטית ביותר, וכפילו המנוודה? מאחוריו צצה למעשה שאלה קרדינלית: מה טיבה של יהדות חז"ל, כשביסוד הווייתה המתח בין קבלת נציג האידיאל ודחייתו, בין העיקרון הטרונסצנדנטי של 'תורה משמים' והעיקרון האימננטי של 'לא בשמים היא'? אין ספק שהוקעת הדחף הקנאי כהיצמדות יתרה לאידיאל מטביעה חותם עמוק על עיצוב הזהות היהודית על פי החכמים. ואכן, החיפוש אחר זהות זו הוא לב לבו של המחקר הנוכחי. כל תכליתו לרדת אל שורשיה, לגלות איך היא מתגבשת תוך מאבק מתמיד עם מי שניתן לתאר כצדה האפל – דמות הקנאי שהיא מבקשת לנער מעצמה אך גם חייבת להכיר כעצמה ובשרה.