

מעשה דברוריה – זו הכותרת, איה הסיפור?

ד"ר גבי חזות

א. מבוא

ליכותרתי בספרות חז"ל יש לפחות שתי מטרות מובחנות: האחת, להיות אמצעי טכני להבחנה בין 'מעשה' לימעשה¹, והשניה, להיות אמצעי פרשני².

פרשן, הוגה או חוקר המספקים 'כותרת' לימעשה' או אגדה חזליים, רומזים על הכוון הפרשני שאליו הם מכוונים. אחת מן התעלומות הגדולות של מחקר האגדה, עוסק בנושא ה'כותרת'. מדובר על מעשה מצמרר שנמצא בפירושו של רש"י בלבד למילים של התלמוד הבבלי: "מעשה דברוריא"³. מתודולוגית, אנו מתבקשים בד"כ לנסח 'כותרת' לימעשה', אולם המקרה שלפנינו הפוך בתכלית. הכותרת קיימת ואנו נדרשים למצוא לה את 'המעשה'. היחיד שהתאים ליכותרת' של הבבלי 'מעשה' הוא רש"י. הדיון במאמר נסוב סביב השאלה המסקרנת: מניין לקח רש"י מעשה מצמרר זה? והאם ניתן להציע הצעות אלטרנטיביות מבוססות לימעשה' המיוחס לרש"י?

הפולמוס אם אפשר לקרא לזה כך, סביב 'מעשה דברוריא', גדול בהיקפו, עירני, תוסס, וממשיך ל'הכות גלים' עד היום. במאמר זה אני סוקר את המידע הקיים (ככל שידי משגת)⁴, דן בהצעה הפרשנית של איתם הנקין (השולל את ייחוס הסיפור

¹ דוגמה לכותרת שספק אם שייכת לדרשה, ראה פרנקל, 'מדרש ואגדה', כרך א, עמ' 171.

² "רוב סיפורי התלמוד והמדרש הם מעשים ומעשיות. מהם מצויינים במפורש בשם 'מעשה' (והמילה 'מעשה' משמשת פתיח לסיפור), ומהם מסופרים בלי כותרת ופותרת, אך גופם מעיד עליהם. השם מעשה, כללי הוא לסיפורי עלילה, ואינו מציין סוג מיוחד", (עמנואל בן-גוריון, 'שבילי האגדה', ירושלים, תש"ל, עמ' 176). עוד ראה שם בהמשך דבריו, הגדרות, הבחנות, וטיפולוגיה של 'המעשים' בחז"ל. הפתיחה בארמית לימעשה' היא: "עובדא הוי" אולם רוב ה'מעשים' כתובים בעברית. עוד ראה בהמשך המאמר החלל מסעיף ז, דיון ביכותרת' המעשה בחז"ל.

³ בבלי, עבודה זרה, יח ע"א, ד"ה: 'מעשה דברוריא'.

⁴ להלן רשימת ההוגים/הפרשנים/החוקרים שעליהם אני מתבסס בפרק זה.

ספרי הפרשנות לימעשה דברוריה'

1. הרב בני לאו, חכמים, כרך שלישי, ירושלים, 2009, עמ' 246-204. להלן: הרב בני לאו.
2. ברנדה בקון, 'כיצד נלמד את סופה של ברוריה', להיות אשה יהודיה, קובץ שני, ירושלים, תשס"ב, עמ' 121-130.
3. אוהד פיקסלר, 'שיעורים במסכת עבודה זרה', www.etzion.org.il/vbm.
4. שי בן נחום, 'דף קשר לבוגרי ישיבת הר עציון' - אלון שבות, www.vbm-torah.org/dk.
5. חגית מיטלמן, הגיגי גבעה, ב, תשנ"ד.
6. הרב ברוך אפרתי, 'ברוריה התנאית – נקודות ציון לאישיותה', עיתורי כהנים, 223 (תשס"ג).
7. ר' יעקב בן יוסף רישר, שו"ת 'שבות יעקב', חלק ס, סימן קי"א – (רבי יעקב בן יוסף רישר, 1670-1733, פראג).
8. ר' יעקב בן משה מולין, שו"ת מהרי"ל, סימן קצט.
9. הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת 'בני בנים', ח"ד, מאמר ד, תשמ"א; חלק ב, סימן מ.
10. 'עצור כאן חושבים', כינוי - 'אמשלום', פורום אינטרנט חרדי.

המצמרר לרש"י), ומחזק את טיעוני בדרכים חדשות שלהערכת לא נדונו אצל אף חוקר עד היום.

במאמר זה אני דן גם ב'תורת הכותרות' החזלי'ית הנעלמה מאתנו. שילוב של היסקים מתובנה זו יחד עם ניתוח ספרותי מלא של ה'מעשה' במסכת עבודה זרה, אמור להשיג להערכת שתי מטרות. האחת – דיון שלא התקיים עד היום בנושא

-
11. **יעקב מעוז**, 'גלי צהל', שוחר כ"ח שבט תש"ע, וכן ב- ו' אדר תש"ע.
 12. **יחיאל הררי**, אתר 'התבוננות', אינטרנט.
 13. **הרב ש. יוסף וייצן**, בית מדרש אחר – yeshiva.org.il, 'האיש והאשה ביהדות', תשס"ה.
 14. **איתם הנקין**, תעלומת 'מעשה דברוריה' – הצעת פתרון, אקדמות כ"א, אלול תשס"ח – **להלן : איתם הנקין**.
 15. **ברוריה בן שחר**, 'שירת עלמות', ירושלים, תשס"ד, עמ' 265-260.
 16. **הרב שלמה אבינר**, 'ברוריה ולימוד תורה', עיטורי כהנים, 223 (תשס"ג), ירושלים, עמ' 29-25.
 17. **רחל אדלר**, 'Character and Context in the Legend of Bruriah', Tikkun 3 (1988), pp.102-105.
 18. **דניאל בויארון**, 'הבשר שברוח': 'שיח המיניות בתלמוד', תל אביב, עמ' 279-278.
 19. **אברהם גרוסמן**, חסידות ומורדות, ירושלים, תשס"א, עמ' 272-266.
 20. **טל אילן**, Tal ilan, Integrating Women Into Second Temple History, Tubingen 1999, pp.189-194.
 21. **ר' חיים דוד אזולאי**, שו"ת 'טוב עין', סימן 3.
 22. **ר' ישראל ליפשיץ**, הגהות ותפארת ישראל על רש"י, במהדורת וילנא, מסכת ע"ז. ('הגהות וחידושים'), מהדורת טל-מן עמ' 36. ישראל ליפשיץ, גרמניה.
 23. **רבנו יוסף חיים מבגדד**, 'בן יהודע', ע"ז יח ע"ב.
 24. **הרב יגאל אריאל**, ארפא משובתם, חיספין, תשנ"ח, עמ' 365, הערה 148.
 25. **הרב מ"ד גרוס**, אבות הדורות, תל-אביב תשל"א, כרך ג', עמ' 873.
 26. **דליה חושן, להלן דליה**:
Dalia Hoshen, Beruria the Tannait; A theological Reacino of Femal Misanaic Scholar, Lahman, MD, pp.69-73.
 27. **שלמה ברמן**, מגיבורי האומה, ירושלים, תשט"ו.
 28. **אריה זאב**, שירת הים, תשס"ט.
 29. **המהר"ץ חיות**, ח"א עמ שמ"ב. **להלן: המהר"ץ חיות**.
 30. **הרב גדליה בן יוסף אבן יחיא**, 'שלשלת הקבלה', לב: א.
 31. **דוד גולדבלאט**, חוברת מדעי היהדות, כו (1975), עמ' 85-68.
 32. **טובה הרטמן-הלברטל**, לעמת המורשה לקנון 'שלש דוגמאות', נטיות חדשות במחקר בחינוך היהדות, תל אביב, 2000, עמ' 97-95.
 33. **ליפמן בודאף**, 'רבי מאיר וברוריה אשתו'.
Lippman Bodoff; Midstream (45), 1999, pp.13-15.
 34. **חיים שוורצבאום**, בתוך: מוטיבים בינלאומיים ב'ספר השעשועים' ליוסף אבן זבארה, בתוך: מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי, ירושלים, 1983, עמ' 71-66.
 35. **חביב חיים דוד**, 'תקפו של נס' – חלק שני, ירושלים, תרנ"ט.
 36. **יואל זוסמן האדעס**, 'על הראשונים ואחרונים', בירמינגהאם, תרפ"ח.
 37. **פנחס מנחם ישעי' מינצברג**, מרגניתא דר' מאיר, ירושלים, תרפ"ג.
 38. **הרב יוסף פינטו**, דרשות רבי יוסף פינטו, ירושלים, תשס"ט.
 39. **אייזנשטיין**, אוצר ישראל, ערך: ר' מאיר וברוריה.
 40. **הרב שלמה טולדאנו**, פירושי רב נסים גאון לתלמוד, מכללת ליפשיץ, מתוך האינטרנט.
 41. **לואיס לנדאו**, 'סיפורי רש"י הנדפס בתלמוד הבבלי', בתוך 'אשל באר-שבע', באר-שבע, תשמ"ו. **להלן: לואיס לנדאו**.
 42. **רבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן**, 'חיבור יפה מהישועה', תרגום ומבוא – חיים זאב הירשברג, מוסד הרב קוק, ירושלים, ללא שנת הוצאה. **להלן: רב נסים גאון**.
 43. ר"י משפירא, 'ייחוס תנאים ואמוראים', ערך 'ברוריה'. **להלן: ר"י משפירא**.
 44. **אלכסנדר קליין**, 'בעיית הנס בהגות היהודית', שדה חמד, תשס"א, עמ' 3-1.
 45. **גדעון אדמנית**, 'הרהורים על הנס ומשמעותו לדורנו', מתוך האינטרנט.

'הכותרת למעשה' בספרות חז"ל. השניה – תרומה משמעותית כך אני מקווה, לחקר התעלומה, מהו 'מעשה דברוריא'?

לפנינו הסיפור המלא שבסופו הכותרת 'מעשה דברוריא'.

מעשה דברוריה, מקורות כולל רש"י

א. תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יח עמוד א-ב

ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתיה דר' חנינא בן תרדיון הואי.

אמרה לו: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות.

שקל תרקבא דדינרי ואזל, אמר: אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה

איסורא לא איתעביד לה ניסא. אזל נקט נפשיה כחד פרשא.

אמר לה: השמיעני לי,

אמרה ליה: דשתנא אנא.

אמר לה: מתרחנא מרתח,

אמרה לו: נפישין טובא (ואיכא טובא הכא) דשפירן מינאי.

אמר: ש"מ לא עבדה איסורא,

כל דאתי אמרה ליה הכי.

אזל לגבי שומר דידה,

א"ל: הבה ניהלה,

אמר ליה: מיסתפינא ממלכותא,

אמר ליה: שקול תרקבא דדינרא, פלגא פלח ופלגא להוי לך.

א"ל: וכי שלמי מאי איעביד?

א"ל: אימא אלהא דמאיר ענני ומתצלת.

א"ל: ומי יימר דהכי איכא?

[א"ל השתא חזית].

הוה הנהו כלבי דהווי קא אכלי אינשי, שקל קלא שדא בהו, הווי קאתו למיכליה, אמר:

אלהא דמאיר ענני! שבקוה, ויהבה ליה.

ב. המקור, תלמוד בבלי, עבודה זרה, י"ח עמוד א**ניתוח הסיפור לקטעים ומתן כותרת לכל קטע.**

חלק	הצעה לכותרת	טקסט המקור בתלמוד הבבלי	תרגום(הרב שטיינזלץ)
א.	'ברוריה אינה יכולה לשאת החרפה'	ברוריא דביתהו דרבי מאיר, ברתיה דרבי חנינא בן תרדיון הואי, אמרה לו: זילא בי מילתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות.	ברוריא אשתו של ר' מאיר, בתו של ר' חנינא בן תרדיון היתה, אמרה לו: מזולזל בי הדבר שאחותי יושבת בקובה של זונות.
ב.	'רבי מאיר מנתח את המצב'	שקל תרקבא דדינרי ואזל, אמר: אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה איסורא לא איתעביד לה ניסא.	נטל תרקב של דינרים והלך, אמר: אם לא נעשה בה איסור, ייעשה לה נס, אם עשתה איסור לא ייעשה לה נס.
ג.	'רבי מאיר מנסה את אחות ברוריה'	אזל נקט נפשיה כחד פרשא, אמר לה: השמעני לי, אמרה ליה: דשתנא אנא. אמר לה: מרתחנא מרתח, אמרה לו: נפישין טובא, ואיכא טובא הכא דשפירן מנאי.	הלך, ועשה עצמו כאחד הפרשים, אמר לה: היבעלי לי, אמרה לו: נידה אני. אמר לה: אני אחכה. אמרה לו: יש הרבה, ויש כאן הרבה שיפות ממני.
ד.	'רבי מאיר מסיק: אחות ברוריה לא חטאה.'	אמר: שמע מינה לא עבדה איסורא, כל דאתי אמרה ליה הכי.	למד מכאן, שלא עשתה איסור, כל שבא אומרת לו כך.
ה.	'ר' מאיר משחד את השומר'	אזל לגבי שומר דידה, אמר ליה: הבה ניהלה. אמר ליה: מיסתפינא ממלכותא. אמר ליה: שקול תרקבא דדינרא, פלגה פלח ופלגא להוי לך. אמר ליה: וכי שלמי מאי איעביד?	הלך אצל השומר שלה, אמר לו: תן אותה לי, אמר לו: מתיירא אני מן המלכות. אמר לו: קח את תרקב הדינרים, חצי תיתן וחצי יהיה לך. אמר לו: וכאשר יגמרו מה אעשה?
ו.	'רבי מאיר מכריז על נוסחת הצלה פלאית'	אמר ליה: אימא "אלהא דמאיר ענני" ומתצלת. אמר ליה, ומי יימר דהכי איכא?	אמר לו: אמור "אלוהי מאיר ענני" ותינצל. אמר לו: ומי יאמר שכך הוא?
ז.	'רבי מאיר מוכיח; הנוסחה עובדת. או 'המשימה הושלמה'	הוה הנהו כלבי דהוו קא אכלי אינשי, שקל קלא שדא בהו, הוו קאתו למיכליה אמר: "אלהא דמאיר ענני! שבקוה, ויהבא ליה.	היו כלבים שהיו אוכלים אנשים, לקח רגב השליך בהם, היו באים לאוכלו, אמר: "אלוהי מאיר ענני!", הניחוהו, ונתנה לו.
ח.	'השומר עושה שמוש מוצלח בנוסחה הפלאית'	לסוף אשתמע מילתא בי מלכא, אתיוה אסקוה לזקיפה, אמר: "אלהא דמאיר ענני!" אחתוה. אמרו ליה: מאי האי? אמר להו: הכי הוה מעשה.	לסוף נשמע הדבר בבית המלך, הביאו והעלוהו לתליה, אמר: "אלוהי מאיר ענני!" הורידו אותו. אמרו לו: מה זה? אמר להם: כך היה מעשה.
ט.	'הכרזה: רבי מאיר מבוקש!'	אתו חקקו לדמותיה דרבי מאיר אפיתחא דרומי, אמרי: כל דחזי לפרצופא הדין ליתיה.	באו וחקקו את דמותו על פתחה של רומי, אמרו: כל שרואה את הפרצוף הזה – שיביא אותו.
י.	'רבי מאיר ניצל מרודפיו על ידי כניסה לבית זונות'	יומא חדא חזיוהי, רהט אבתריה, רהט מקמייהו, על לבית זונות.	יום אחד ראו אותו, רצו אחריו, רץ מפניהם, נכנס לבית זונות.
י"א	'המספר: שתי גירסאות הצלה אחרות'	איכא דאמרי: בשולי גוים חזא, טמש בהא ומתק בהא. איכא דאמרי: אתא אליהו אדמי ליה כזונה, כרכתיה.	יש שאומרים, בשולי גויים ראה, טבל בזו וטעם בזו. יש שאומרים: בא אליהו, ונדמה להם כזונה, חיבקה אותו.

אמרו : חס ושלוס, אם רבי מאיר היה, לא היה עושה כך.	אמר : חס ושלוס, אי רבי מאיר הוה, לא הוה עביד הכי.	'רציונל החצלה של רבי מאיר'	י"ב
עמד ברח ובא לבבל. יש שאומרים : ממעשה זה, ויש שאומרים ממעשה של ברוריא.	קם ערק אתא לבבל. איכא דאמרי : מהאי מעשה, ואיכא דאמרי : ממעשה דברוריא.	'שתי סיבות אפשריות לבריחת ר' מאיר לבבלי'	י"ג

ממצאים ראשוניים⁵

(1): קטע א בלבד עוסק **ברוריה**, כל שאר חלקי הסיפור עוסקים באופן ישיר **ברבי מאיר ובשומר הרומאי**⁶.

(2): סיפור 'ההצלה' של **אחות ברוריה** מסתיים בקטע ז. החל מקטע ט מתחיל סיפור 'ההצלה' של **רבי מאיר**. קטע ח' מהווה חוליית קישור בין שני **סיפורים**, סיפור א; סיפור הצלתה של אחות ברוריה (קטעים א - ז), וסיפור ב, סיפור הצלתו של רבי מאיר (קטעים ט - יב). על פי המסופר, בריחתו של רבי מאיר (=סיפור ב) היא תוצאה ישירה של הצלתה של אחות ברוריה (=סיפור א)⁷.

(3): קטע יג הוא קטע ייחודי ועצמאי. סיפור ההצלה של רבי מאיר מפני רודפיו מסתיים למעשה בקטע יב. רודפיו שללו את האפשרויות כי מדובר על רבי מאיר הבורח; כלומר: רבי מאיר ניצל, הם לא תפסו אותו. אולם, קטע יג 'משלים' את אלמנט ההצלה תוך ציון 'עובדתי' / 'הסטורי' **חשוב**: רבי מאיר ברח מרומי לבבל⁸.

⁵ חלוקת המעשה לקטעים ומתן כותרת לכל קטע נועדה לשרת את שתי המטרות שהוזכרו בגוף העבודה.

⁶ **אקסל אורליק** (Axel Olrik, 1917-1864), פירסם מחקר קלאסי אודות **החוקים האפיים בסיפור העממי**, במסגרתו חקר אלפי סיפורים עם אירופיים. במחקרו הצביע על מספר כללים אופייניים לסוגה זו. לדוגמה: 'חוק הפתיחה והסיום', 'חוק החזרה', 'חוק הקיטוב' ו'חוק השילוש'. אחד מחוקים אלה קרוי: 'חוק השניים במעשה'. לדבריו, כאשר יש שלושה גיבורים בסיפור עממי כלשהו, תמיד תפעלנה שתי דמויות בלבד, השלישית לא תהיה פעילה. הדמות הנייטרלית לדעתו מצטרפת בסוף העלילה לדמות החיובית. בסיפורנו ברוריה מוצגת רק בפתח של המעשה, ולאורך כל הסיפור בבבלי דמותה 'נעלמה', אך להערכת משפיעה מאוד. מאידך, לפי טענתי זוהי המעשה' כולו להיקרא על שמה של 'ברוריה' – 'מעשה דברוריא', לא רק בשל דמותה המשפיעה אלא בשל הפתיח של המעשה הבבלי. תיזה זו תוכח בגוף המאמר בדוני ביתורת הכותרות' של חז"ל.

⁷ הסיפור הארוך מתחלק אמנם לשני מעשים גם מבחינה ספרותית כדעת **איתם הנקין** (עמ' 165), אולם שוגה **איתם** בקובעו: "כאן נקטע הרצף הכרונולוגי של השתלשלות האירועים...". ברור כי מעשה ההצלה של רבי מאיר בא לאחר מעשה ההצלה של ברוריה, אולם הוא מהווה תוצאה ישירה של הצלת אחות ברוריה. 'מעשה' זה אינו עומד בפני עצמו שהרי כל המרדף אחר רבי מאיר הוא תוצאה מהשימוש המוצלח שעשה השומר בנוסחה הפלאית (=קטע ח). לחיבור שני הסיפורים 'מעשה' אחד השפעה מכרעת על הבנתו, ובמיוחד על הדילמה מהוא 'מעשה דברוריה'! זאת ועוד, שאלה חשובה שתדון בגוף המאמר הינה: האם יש להתנהלות רבי מאיר בסיפור הראשון השפעה על בריחתו במעשה השני? אם מחברים את שני הסיפורים 'מעשה' אחד כפי שאני סבור, יש משמעות לשאלה, ולא, אין משמעות בהיות הסיפורים 'בלתי תלויים'.

⁸ וזו שאלה נכבדה: מה מטרות עורך הסיפור בפיסקה זו? האם מדובר בהצבעה על מקור 'הסטורי' מהימן יותר שלפיו סיבת הבריחה אינה 'האי מעשה' אלא 'ממעשה דברוריא'?! קשה להניח כי זו כוונת הבבלי בשל שני קשיים: ראשית, זו אינה דרכו של הבבלי. ראה בעניין זה לדוגמה את דברי **ענת ישראלי-טרון**, אגדות החורבן, ת"א, 1997, עמ' 96: "מן המפורסמות היא שיוצרי הספרות התלמודית לא עסקו בכתיבת הסטוריה, הספרות התלמודית אינה ספרות היסטוריוגרפית". עוד ראה את דברי **הרב בני לאו**, חכמים, כרך שלישי – ימי הגליל, עמ' 21: "שאלות של התנהגות דתית נכונה ושל אמונות ודעות הן שהטרידו את מנוחתן של חז"ל הרבה יותר מאשר הבאת עובדות כהוותן". **שנית** – גם אם נניח שזו אכן כוונת העורך של 'מעשה' זה, איזה מידע נוסף התווסף לקורא בשל הנימוק 'מעשה דברוריא',

(4): בסיפור זה שלש גירסאות הצלה של רבי מאיר: כניסה לבית זונות, הערמה על הרודפים באכילת מזון לא כשר, והצלה ניסית הנעזרת בדמותו של אליהו הנביא.⁹

(5): בסיפור זה שתי סיבות אפשריות לבריחת רבי מאיר לבבל: 'מהאי מעשה' ו'ממעשה דברוריא'. 'מעשה דברוריא' לא פורש על ידי חכמי התלמוד, בנוסח הסיפור שלפנינו.

(6): רש"י משלים את החסר:

ואיכא דאמרי משום מעשה דברוריא - שפעם אחת ליגלגה על שאמרו חכמים (קדושין דף פ:) נשים דעתן קלות הן עליהו ואמר לה חייך סופך להודות לדבריהם וצוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית וכשנודע לה חנקה עצמה וערק רבי מאיר מחמת כסופא.

הבבלי סיפק את הכותרת: **'מעשה דברוריא'** ורש"י את גוף הסיפור. מניין לרש"י סיפור מדהים זה? ומדוע חכמי התלמוד הסתירו את הסיפור מאיתנו? הן רק מעט מן המעט של השאלות המתעוררות לאחר קריאת הסיפור המצמרר שבדברי רש"י. כדי לבחון שתי מילים אלו 'מעשה דברוריא', נצא לדרך ארוכה ומרתקת במסלול שאף אחד לא צעד בו עד היום: בחינת 'מעשה דברוריא', דרך ובאמצעות הדיון על **'הכותרות' ב'סיפורי חכמים'**. הוא אשר אמרנו: 'מעשה בכותרת'.

אם התלמוד אינו מפרט מהו 'מעשה' זה!! יש להניח אם כן, כדעת הרב בני-לאו, כי התלמוד מטפל גם בפיסקה זו בשאלות ערכיות ולא הסטוריות. **פיצוח השאלה הערכית הנדונה בפיסקה זו הוא חלק מן החידוש שבדברי, הנדונים להלן בסעיף ז ואילך.**

⁹ ראה הדיון בהערה 7. כאן כמו כאן, יש לשאול מדוע מנסה העורך להציע דרכים שונות להצלת רבי מאיר? מהיא הנפקא – מינה הערכית שיש ללמוד מן האופציות השונות? התשובה לשאלה זו כמו לזו שבהערה הקודמת הינה תורף חידושי, שכאמור לעיל, נדון החל מסעיף ז' ואילך.

ג. הכותרת 'הפרשנית' והכותרת 'התיאורית'

הכותרות שניתנו לקטעי הסיפור בסעיף ב הינן '**הצעות לכותרות**'. הרציונל שעמד אחר הניסוח המוצע על ידי, משקף את הרצון להציע כותרות פשוטות המתארות באופן **תיאורי** ככל שניתן את הנאמר בקטע. המימד הפרשני שמסתתר אחר הניסוח ה**תיאורי** קיים אמנם, אבל הוא מצומצם למדי. ההתאמה בין תוכן הכותרת התיאורית לתוכן הקטע, אמורה להיות מקסימלית. לו הצעתי את הכותרות על גבי י"ג פתקים מעורבבים, והייתי מבקש להתאים כותרת לקטע, אין ספק שהמלאכה היתה מתבצעת נכון ובקלות, שכן הכותרות **מתארות** באריכות יחסית את הנאמר בקטע המסוים.

החדרת המימד הפרשני לניסוח הכותרת, עשוי להניב כותרות שונות בעליל מאלו שהוצעו על ידי בסעיף הקודם. נבחן לדוגמה את הכותרות האפשריות לקטע א. בחרתי בכותרת: 'ברוריה אינה יכולה לשאת את החרפה' בשל המלים: "זילא בי מילתאי" (= 'מזולזל בי הדבר'). זוהי כותרת **נייטראלית** המתארת את תחושותיה הקשות של ברוריה לנוכח העובדה כי אחותה יושבת בקובה של זונות. היא מרגישה מזולזלת מאוד בשל כך, ולכן ביקשה מבעלה שישים את נפשו בכפו וינסה להציל את אחותה!

האומנם? היכן בגוף הסיפור אנו קוראים או 'שומעים' את בקשתה של ברוריה?! המספר אינו מציין אפילו ברמז את בקשתה מבעלה, ויותר מכך, גם בעלה אינו משיב בחיוב או בשלילה אלא קם ועושה מעשה: 'נטל תרקב של דינרים והלך'.¹⁰

קריאה ביקורתית זו של קטע א פותחת בפנינו הבנה שונה מזו המשתקפת בכותרת שהצעתי. המספר תולה את אמירתה של ברוריה בייחוסה הרם: אשתו של רבי מאיר ובתו של התנא רבי חנינא בן תרדיון. הזלזול שברוריה חשה נובע מן הסתירה הבלתי אפשרית מבחינתה בין ייחוסה הרם לבין העובדה כי אחותה יושבת בבית זונות. צירוף שלושת הרכיבים הבאים: הניסוח המיוחד של המספר, היעדר

¹⁰ המילים 'תרקבא דדינרי' מצויים בבבלי מלבד ב'מעשה' דידן גם במקורות נוספים: יומא, יח ע"א; יבמות, סא ע"א; גיטין, ל ע"א; קידושין, יא ע"א. המלים מתארות סכום גדול (= 3 קבים של דינרים או כלי קיבול גדול מלא בדינרים). במופעים הנ"ל משמש הסכום למטרות הבאות: הסכום ששילמה מרתא בת בייתוס לינאי המלך לקניית תפקיד הכהן הגדול, סכום לפיוס כדי למנוע גירושין, והסכום שרצו בנותיו של ר' ינאי כדי להתקדש זאת משום "דקפדן אנפשיהו, ולא מקדשי בפחות מתרקבא דדינרי". קשה להתעלם מן העובדה המעניינת שהכינוי לסכום עצום זה אינו 'מריח ריח טוב'. בכל המקרים שמניתי לעיל, עומד 'הכבוד' במרכז הדרישה לסכום הגבוה. אם כנים דברי, נראה שגם בחירת המונח בסיפורנו נוגע לשאלת הכבוד האבוד של ברוריה, בשל מצבה העגום של אחותה. בנוסף לזילא בי מילתאי, בוחר המספר את ה'תרקבא דדינרי' כדי להשלים את התמונה הביקורתית שלו על מניעי ברוריה בהצלת אחותה, זאת באמצעות הכינוי לסכום שלקח רבי מאיר עמו להצלת גיסתו. בכל המהדורות של 'ספר יפה מן הישועה' לר"נ מקירואן, לקח עמו רבי מאיר "ארבע מאות זוזים", ולא "תרקבא דדינרי". אפשר לפי זה לטעון כי ר"נ מיקרואן ידע מה משמעות המונח בבבלי, ובשל מגמתו להפוך את הסיפור לחיובי יותר הוא בחר "בארבע מאות זוז" במקום "בתרקבא דדינרי".

בקשה מפורשת מרבי מאיר, והיעדר תגובה מילולית של רבי מאיר, עשוי להוביל לניסוח של כותרות **פרשניות** שונות לחלוטין מזו שהצעת. ¹¹ כך לדוגמה ניתן להציע את הכותרות הבאות: 'גאוותה של ברוריה', 'אחות ברוריה בבית זונות!' או בלשון מרוככת יותר: 'המניע של ברוריה לשחרור אחותה מבית זונות'.¹²

רבנו ניסים גאון מקירואן, בספרו 'יפה מן הישועה' (במהדורת מוסד הרב קוק), 'משכתב' את הקטע הראשון בלשון הבאה: "... אמרה [זו] לרבי מאיר: אדוני אולי תשתמש בעורמה, כדי להצילה מהמקום ההוא – והרי צער רב לי בשהותה שם".¹³ בנוסח זה התחלפו המלים: "זילא בי מילתא" ב: "צער רב ליי". גם במלים: 'צער רב ליי' קיים יסוד אגואיסטי מרומז, משל הייתה אומרת: 'יש לשחרר את אחותי ממקום נורא זה בשל הצער שנגרם לי, ולא בשל מצוות פדיון שבויים, או זכות אבות שיש לה'. כך או כך, 'צער רב ליי' אינו תרגום ל- "זילא בי מילתא". זוהי פרשנות **מאוד רדיקלית** או **מסורת עצמאית גאונית** מקבילה לנוסח שבבבלי.¹⁴ הכותרת 'ברוריה אינה יכולה לשאת את החרפה' ככותרת **תיאורית** מתאימה יותר לנוסח הסיפור של הר"נ מקירואן.

במהדורות מוקדמות יותר של 'חיבור יפה מן הישועה' שבהם תרגום שונה, מערבית מוגרבית (שבה נכתב הספר) לעברית,¹⁵ אנו מוצאים נוסח עוד יותר מעניין: "... ותאמר לרבי מאיר: אדוני חל נא את פני ד' אלוקיך להציל את אחותי מן המקום הרע הזה ומן האיש ההוא, ויעש כן רבי מאיר, ולקח (או 'קבל' לפי אחת המהדורות) ארבע מאות זוזים...". בנוסח זה נעלם לחלוטין יסוד הגאווה ואין רמז אפילו קל ליסוד האגואיזם. לנוסח זה מתאימה הכותרת ה**תיאורית**: 'ברוריה מבקשת מבעלה להציל את אחותה', או הכותרת ה**פרשנית**: 'ברוריה מבקשת מבעלה לסכן עצמו למען הצלת אחותה'.

¹¹ לזאת אפשר להוסיף את ה"תרכבא דדינרי" ראה הערה קודמת.

¹² ראה גם, **שי נחום**: "ברוריה החלה מתגאה במעמדה החדש, דבר שהוביל אותה לסופה המר". וכן '**אור הגנוז**': "ברוריה השוקעת בעולם התורה מתוך צידוק הדין, מאבדת את את רגישותה לזולת, היא מתרכזת בעצמה, בכבודה – "זילא בי מילתא".

¹³ 'משכתב', בהנחה שהוא מנסח מחדש את הסיפור שבבבלי. אפשר שלפניו היתה מסורת גאונית שונה מזו שבבבלי. אין עדויות מחקריות לכאן או לכאן מלבד העובדה שהוא הסתמך על רס"ג גם בטקסטים ההלכתיים שלו.

¹⁴ המגמה של ריכוך הסיפור שבבבלי בולטת בנוסח הסיפור בכל אחת ממהדורות הספר 'יפה מן הישועה'. הנוסח המרוכך נמצא לדוגמה בקטעים הבאים: ביטול היחס השלילי לברוריה באמצעות ההתעלמות מ'זילא בי מילתא' כנ"ל, בקשת תחנונים מרבי מאיר להציל את אחותה, המרת 'תרכבא דדינרי' ב'ארבע מאות דינריס' (או זוזים), תיאור הכלל שקבע רבי מאיר בעניין הזכאות לנס באופן הגיוני ואנושי מאוד, ועוד. אם היה בידי הר"נ מקירואן נוסח אחר של המעשה שעליו הסתמך, אזי יש לומר כי המסורת שבידו שונה מאוד מזו של הבבלי. היא מיטיבה עם גיבורי הסיפור, ולא רק בסיומו. כך או כך, ברור כי הנוסח של הבבלי **ביקורתי** ביחס לרבי מאיר ולברוריה כאחד, בהשוואה לכל המהדורות של 'יפה מן הישועה'.

¹⁵ יש שתי גירסאות לספר זה שנדפסו בלי שם המחבר: 'יפה מן הישועה' (פירארא 1557, אמשטרדם 1746, ווארשה 1886), ו'מעשיות שבתלמוד' (קושטא 1519, ויניציא 1544). שם כתב היד בערבית – "כתאב ארבאר אלמעלא והו תאליף חסן פי אלפרג".

הדיון בכותרת לקטע א' הוא דוגמה אחת בלבד. ניתן באותה הדרך לדון בכל הכותרות ולכל הקטעים. ככל שהכותרות תהיינה פחות **תיאוריות** ויותר **פרשניות**, יצטרך יוצר הכותרות לשמור על קוהרנטיות פרשנית. במילים אחרות: המשמעות הפרשנית היוצאת מכל הכותרות ברצף, צריכה לבטא קו פרשני אחיד, הומוגני ונטול סתירות. הקו הפרשני האחיד מבטא את העמדה הפרשנית של הפרשן לסיפור כולו על כל חלקיו. גם **הכותרת הפרשנית** האחת, ולכל הסיפור, אמורה למלא תפקיד זה. כותרת המאמר או הכתבה העיתונאית אמורה (אם לא עושים בה שימוש מניפולטיבי כדי למשוך את הקורא) לשקף נאמנה את דעת הכותב/הפרשן לנושא הנדון.

מהן אם כן הכותרות האפשריות לסיפורנו? האם 'נצליח' לנסח כותרת **תיאורית** ו/או פרשנית לסיפורנו, בהתחשב בתנאי שהוצג לעיל? האם חשפנו את צפונותיו של הסיפור עד לרמה שבה כותרת אחת קטנה תייצג נאמנה את החבוי בתוכו?¹⁶

¹⁶ יושם לב, אנו למעשה דנים בשאלה: האם הכותרת 'מעשה דברוריה' שמוצגת בבבלי משקפת נאמנה את ה'מעשה'?

המוצג בפרשנות המיוחסת לרש"י?

ד. הטיפולוגיה של הפרשנות ל'מעשה דברוריה'

הדיון בעולם הפרשני/ההגותי בנושא 'מעשה דברוריה' מפתיעה מאוד. כמות המידע ומגוון הדעות מותירים את הקורא 'פעור פה'. הנושא 'הותקף' כמעט מכל זווית אפשרית. ההלם לאחר קריאת 'מעשה דברוריה' ברש"י זיעזע כמעט את כל הפרשנים החוקרים וההוגים.¹⁷ כל אחד ניסה בהתאם לגישתו הפרשנית להציע הצעות שיש בהם כדי להקל על הטעם של 'הגלולה המרה' שהוגשה לנו בדברי רש"י. הגישות ביחס לסיפור המיוחס לרש"י נעות מביטול מוחלט של הסיפור וכלה בתשבחות לישרות ליבו של רש"י. הסיפור היה ומהווה עדיין השראה ומצע לדיון למגוון נושאים רב.¹⁸

אחד מן המאפיינים הפרשניים של כל הפרשנים ל'מעשה דברוריה' המורחב הינו **הטחת ביקורת חריפה** הקודמת להצעת הפירוש. ההלם מן המעשה ומשמעויותיו שיחרר את הרסנים ואת 'חרצובות הלשון', אלא שהנמענים של הבקורת **שונים** מפרשן לפרשן. אם עשיתי את עבודתי נאמנה נראה כי קיימים לפחות אחד - עשר 'נמעני' ביקורת, ובהבחנה דקה יותר ניתן אפילו להגדיל מספר זה. גיבורי הסיפור רבי מאיר וברוריה עומדים במרכז ההתעניינות ואין תימה בכך. אולם הביקורת מופנית גם לתלמיד המפתה, לרש"י, לחוקרים, ולסבוראים. להלן בהערות רשימת ציטוטים מייצגת:¹⁹

¹⁷ ראה ביטויי החריף של ד' בן עמוס ב: D.Ben-Amos, 'Generic Distinction in the Aggandah' in Studies in J.F.Chicago, 1977, pp.45-71

"בתארו את דפוס האקסמפלה (ראה חלון מונחים) המציב את הגיבור בפני הברירה לשמור על ערכים מסוימים או לסטות מהם, כשהתוצאה היא התפתחות וכשלון, התקשה, כמדומה, להביא דוגמאות מן המקורות התלמודיים – המדרשיים עצמם, אשר יהיו כה חריפות כמעשה ברוריה, והביא סיפור זה מתוך הנחה שרש"י שימר כאן מסורת ראשונית", (לואיס לנדאו, על ד' בן עמוס, ב' יאשל באר שבע', עמ' 111).

¹⁸ העלאת הצעות אלטרנטיביות לסיפור המיוחס לרש"י מחייבת ידיעות במגוון נושאים כמו: מקורותיו של רש"י לסיפור השזורים בפירושו (לואיס לנדאו), 'מעשה העריכה' של הסבוראים (מהר"צ חיות), בחינת ה'מעשים' שרש"י משלים מעצמו על דברי הגמרא ('ספר רש"י', לואיס לנדאו, איתם הנקין, ד' בן עמוס), דרכי ההתפשטות של הסיפור המיוחס לרש"י (חוקרי תורת הראשונים), השפעת הגאונים על רש"י (אריה זאב), ההתייחסות ההלכתית ל'מעשה דברוריה' (שו"ת ציץ אליעזר, שו"ת בני בנים, שו"ת משנה הלכות, החיד"א בספר 'מראית עין', שו"ת 'אפסקתא דעניא', 'שלשלת הקבלה'), הכנסת הטקסט משולי הגיליון אל גוף הדברים, בעיות העתקה בכתבי יד (ראה לדוגמה: 'תשובות הגאונים', ירושלים תשכ"ז, בבא-מציעא, אות ג), עדות ראשונה לקיומו של הסיפור המיוחס לרש"י בקובץ כתוב ('מנורת המאור'), עריכת התוספות על מסכת ע"ז ('א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 507), מיהו הרב נסים גאון? (שרגא אברמסון, רב נסים גאון – חמשה ספרים, ירושלים, תשכ"ה), ועוד.

¹⁹ (1): ברוריה

- בני לאו: "מה הניע את ברוריה לשלוח את בעלה לקובה של זונת ולשחרר את אחותה?"
- שי בן נחום: "כיצד מגיעה ברוריה המודל של המדרש ליאשת חילי לסופה הטראגית?"
- ברוך אפרתי: "אחת הדמויות התמוהות והנעלמות בש"ס היא ברוריה אשת רבי מאיר."
- שו"ת 'שבות יעקב': "...דבאמת שלא כהוגן עשתה גם בזה..."
- שו"ת מהרי"ל: "...שהרי ברוריה הוכיח סופה על שלא סמכה על דברי חכמים..."
- שו"ת 'בני בנים': "ולא גרשה אותו כי סברה שלא ישפיע עליה ולכן נכשלה."

-**יעקב מעוז**: "אשה מבריקה שיהירותה מופרכת והיא נופלת קרבן לעיקשות מטופשת שלה ושל אישה".
 - **ש. יוסף**: "מה גרם לה לחטוא ומה שבר את רוחה?"
'בן יהודע': "איך אותה צדקת וקדושה נתפתית לדבר עבירה של אשת איש?"

(2): **רבי מאיר**

- **ברוך אפרתי**: "קשה מנשוא המחשבה שרבי מאיר ניסה כך את אשתו ועבר על לאו פשוט לכל צורבא מדרבנן".
 -**עצור כאן חושבים**: "אני קוראת את הסיפור אצל רש"י כבקורת קשה על רבי מאיר וכלל לא על ברוריה".
 - **יעקב מעוז**: "רבי מאיר ביקש להפריך את דעתה באמצעות ניסוי או מה שנקרא בימינו – 'ניסוי בבני אדם'".
 - **יחיאל הררי**: "כיצד יתכן שר' מאיר מגדולי התנאים... יורה לתלמידו לנאוף עם אשת איש?"
 - **ש. יוסף**: "כיצד הכשיל את ברוריה?"
 - **איתם הנקין**: "האם הוא סבור שבגלל גלוג חד - פעמי של ברוריה על דברי חכמים, יחליט רבי מאיר לחתור למצב שהיא תרצה לבגוד בו עם אדם אחר?"
 - **'בן יהודע'**: "איך נתן רשות לתלמיד לעשות לה פיתוי זה, ולא חשש פן יעלה בליבו הרהורים רעים בעת שמדבר עימה דברי ריצוי ופיתוי?"
 -**מ"ד גרוס**: "מעשה מכוער על רבי מאיר!"

(3): **תמהון כללי, 'דרך ללא מוצא'**

- **ברוך אפרתי**: "לא מצאתי תשובה לשום שאלה מהנ"ל ואודה למי שיניח את דעתי בעניין".
 - **שלמה אבינר**: "על כל פנים ממחלוקת לא יצאנו, ולא לוקים פתרוני".
 - **יגאל אריאל**: "כפי שהסיפור מופיע לפנינו הוא מוזר, בלתי אפשרי מבחינה הלכתית, סותר את האמור בגמרא לפני כן, ואינו הולם את הנפשות הפעלות".
 - **דוד גולדבלאט**: "אין לנו הנתונים לפתור את כל הבעיות עם הסיפור הזה וכיון שהסיפור התרחש יותר משמונה מאות שנים לפני רש"י הרי בע"כ צריכים אנו להשאיר את כל הבעיות כשאלות בלתי פתירות".

(4): **פקפוק במקור של הסיפור, האם אלו הן דברי רש"י?**

- **ברנדה בקון**: "מה המקור לסיפור הזה? האם ניתן להציע סיום אחר לסיפור המתאים לאופיה של ברוריה?"
 - **שו"ת 'בני בנים'**: "סיפור זה אינו בדברי חז"ל ולא נודע מקורו ושאר ראשונים לא הזכירוהו".
 - **'עצור חושבים'**: "לסיפור של רש"י כאן, אכן אין מקור קודם בידינו ואולי לו, היה כזה".
 - **'איתם הנקין'**: "הסיפור אכן הגיע ממקורות מפקפקים, אך לעניות דעתי לא רש"י הוא שכתבו לפי תומו".
 - **הגר"א**: "כבר צווח על זה רבינו הגר"א שאין לזה שום מקור בש"ס ומדרשים".
 - **דליה חושן**: "מקור הסיפור אינו ברש"י אלא בקובץ מדרשים בלתי מוסמך ומשם חדר לרש"י".
 - **חיים שורצבאום**: "השורש של הסיפור נמצא בתרבות העולם העתיק, אגדה דומה נמצאת בספר היווני- 'החיים של סכנדיס, בערך מהתקופה של ר"מ וחבריו".

(5): **המוזרות של הסיפור בשל הדיסוננס בינו ובין סיפורי ברוריה אחרים.**

מן הנמען של הביקורת ומחומרתה אין לגזור את עמדת הפרשן ביחס לשאלת האותנטיות של הסיפור ברש"י. אפשר כי על אותה שאלת ביקורת קשה ביחס לנמען בקורת כל שהוא, יוצעו **שתי פרשניות הפוכות זו לזו**. לדוגמה: מטרת הפרשן בביקורת הקשה על רבי מאיר יכולה להיות 'הבאה לאבסורד', ולכן אין זה הגיוני כי סיפור זה יצא מרש"י (כמו שסבור **איתם הנקין** לדוגמה). אולם, אותה ביקורת ואף קשה ממנה, נועדה לתמוך ברעיון כי ההתנהלות של רבי מאיר מיוחדת ומסוכנת אלא "יש בה אור גבוה", כפי שמסביר **הרב בני לאו**.

- **ברנדה בקון**: "הסיפור שמביא רש"י...מפתיע בדיסוננס שהוא יוצר".

- **חגית מיטלמן**: "... לעומת מקורות אלו ישנן מקורות המורים על התנהגות מתנשאת, מזלזלת, ולפעמים אף בוטה של ברוריה".

- **ברוך אפרתי**: "כדי לחשוף את מגמתה המרכזית של ברוריה (אם בכלל ישנה כזו), עלינו להתחקות אחר פרטים באמרותיה ובמעשיה".

- **רחל אדלר**: "... חייבים לקרא בסיפורים כולם המהווים רקע והסבר לסיפור זה".

- **טל אילן**: כל האגדות בתז"ל מדברות באופן חיובי על ברוריה ... אולם בדורו של רש"י... החליטו לשנות קצת את מעמדה החיובי של ברוריה...

- **יגאל אריאל**: "... שהסיפור לפנינו הוא מוזר.. סותר את האמור בגמרא לפני כן...".

(6) : **חכמים ויחסם לרבי מאיר**

- **בני לאו**: "פלא גדול איך ניצל רבי מאיר מידיה של הביקורת הרבנית הנוקבת בעקבות מעשה זה, ההכשלה בעריות נחשבת למלאכת השטן".

(7) **רבינא ורב אשי**:

- **ברוך אפרתי**: "תמוה ביותר שמעשה מרכזי שכזה, הכולל בתוכו מוסר גדול בכמה כוונים הושמט ביד מכוונת על ידי רבינא ורב אשי!!"

(8) : **התלמיד המפתה**:

- שו"ת 'בני בנינים': "וכי הבעיה היתה רק מצד התלמיד"? (קושיא על בן יהוידע).

(9) : **רש"י**:

- **יעקב מעוז**: "מישהו חחר לקלקל את חגיגת ברוריה ולהטיל רבב כבד במי שסימלה בעיני רבות מהיא מנהיגות יהודית בעולם העתיק". "רבינו שלמה יצחקי מביא בפנינו מסורת תלמודית חתרנית".

- **טל אילן**: ... בדורו של רש"י (ראשונים הקדמונים) בעקבות מצב הנשים בזמנם החליטו לשנות קצת את מעמדה החיובי של ברוריה...

(10) : **החוקרים**

- **אריה זאב**: "החסרון העיקרי בכל הקריאות המודרניות, שרוב החוקרים מבססים את פירושם על דמותה של ברוריה אפעי"פ שהקשר בדיון היא על רחב"ת (=רבי חנינא בן תרדיון, ח.ג), ולכן יש לדחות את דבריהם"

(11) : **הסבוראים**

- **המהר"ץ חיות**: "וכן כל הסיפורים שלא היו לכבוד לפני איזהו חכמי התלמוד נשמטו אצלנו... וכן עובדא דברוריא אשת רבי איר נזכר בתלמוד רק רמז...". הסיפור ברש"י לקוח מהתלמוד, מנוסח שהסבוראים לא הספיקו לתקן אותו כמו שעשו לשאר הסיפורים.

כדי לאפיין את עמדות הפרשנים באיפיון נוסף, אני מבקש לבצע עוד מהלך טיפולוגי. אני מבקש לצמצם את הדיון רק לשאלה 'הפשוטה': האם הפרשן מקבל או דוחה את הסיפור המיוחס לרש"י? מצאתי כי הפרשנים מתחלקים לארבע קבוצות:

(1): הקבוצה העיקרית, מקבלת את דברי רש"י כפשוטן. חלק מן הפרשנים מתמודד עם קבלת הסיפור המזעזע בשלל טכניקות מרככות.

(2): קבוצה שניה מעדיפה את גירסת הר"י מקירואן שקדמה לפירושו של רש"י. על פי גירסה זו, 'מעשה דברוריא' המיוחס לרש"י לא היה ולא נברא, ולאחר בריחתו של רבי מאיר מן הרומאים הוא לקח את אשתו וברח עימה לעיראק.

(3): קבוצה שלישית אינה מתמודדת באופן ישיר עם שאלת המקור לסיפור המיוחס לרש"י, בעיקר בשל חוסר בנתונים.²⁰

(4): בקבוצה רביעית נמצאים מספר חוקרים הסבורים כי הסיפור המיוחס לרש"י מקורו בתרבות העמים או בקובץ מדרשים לא מוסמך,²¹ או אפילו הומצא על ידי רש"י.²²

מנקודת מבטי אני מבקש להתמודד עם פרשנותם של 'חברי' הקבוצה השניה. המייצג המובהק של פרשנות זו הוא **איתם הנקין** שכתב מאמר מנומק להוכחת טענתו המרכזית.

מתודולוגית, זוהי קבוצת הפרשנים שחייבת להציע תשובה לשאלה מהו 'מעשה דברוריא' הכתוב בתלמוד, ובמילים אחרות: הצעה תחליפית לזו המיוחסת לרש"י. הוא אשר אמרנו: יש 'כותרת' אייה 'הסיפור'? דיון זה כך אני מקוה, ידגים וידגיש גם את החשיבות של '**הכותרת**' לסיפור.²³

בהמשך הניתוח הטיפולוגי ביקשתי לבחון את המסרים התכניים שנלמדים על ידי הפרשנים של הסיפור המיוחס לרש"י. כאן מצאתי **שש** קבוצות פרשניות, המתחלקות כדלקמן:

(1): דגש על מעשיו של רבי מאיר

²⁰ ראה לדוגמה: **אברהם גרוסמן**, המעדיף את דברי הר"י מקירואן אבל בסוף דבריו אינו דוחה את הסיפור המיוחס לרש"י בשל העדר נתונים מספיקים. וכן את דברי **דוד גולדבלאט** בנדון.

²¹ ראה: **חיים שוורצבאום**.

²² ראה דבריה של **טל אילן**.

²³ אף כי 'מעשה דברוריא' מאפיל בעוצמתו על הדיון המתודולוגי בעניין 'הכותרת' בספרות חז"ל.

מרבית הפרשנים ששמים את התנהלותו של רבי מאיר במוקד פרשנותם מצביעים על התנהלות 'בעייתית'. אולם, מיעוטם מרככים את הביקורת על רבי מאיר בכך שהם מצביעים על ייחודיות התנהלותית שאינה מתאימה לכל אדם אלא לתנא קדוש כדוגמת רבי מאיר. אף אחד מן הפרשנים אינו מתייחס בחיוב של ממש לניסיון הייזום של רבי מאיר, ולכל 'היותר', "הוא רצה להעמידה על מקומה", (הרב שלמה אבינר).

(2): דגש על מעשי ברוריה

בדומה לפרשנות על רבי מאיר, אף אחד מן הפרשנים אינו מצדיק את מעשה ברוריה, אם כי ניסיונות הריכוך למעשיה בולטים יותר. חלק מקבוצה זו מצביע על יסוד הגאווה בהתנהלות הכוללת של ברוריה ובמיוחד בפתח של סיפורנו. חלק אחר מצביע על יסוד הצניעות כגורם שהביא לתוצאה הנוראית. הריכוך למעשיה בא לידי ביטוי ברעיונות שהיא 'חטאה רק במחשבה' או ש'סמכה יותר מידי על צדיקותה'.

(3): השוואה בין רבי מאיר לברוריה

בקבוצה פרשנית זו נבחנו כל סיפורי רבי מאיר וברוריה ביחד ולחוד, לצורך ההשוואה בין התנהלותם. למיטב הבנתי, האוחזים בקו פרשני זה מגיעים למסקנה כי ברוריה גוברת בתכונותיה הטובות על רבי מאיר ואף עומדת טוב ממנו בניסיונות החיים. חלק מן הפרשנים מצביעים על העובדה כי רבי מאיר נזקק לניסים כדי להיחלץ בשלום מן הניסיונות הקשים בהם הועמד, פריבילגיה, שלא ניתנה לברוריה.

(4): לימוד תורה על ידי נשים

האוחזים בקו פרשני זה סבורים כי הסיפור המיוחס לרש"י הוא חלק מדיון רחב בחז"ל בשאלת לימוד תורה לנשים, ובמיוחד במחלוקת בין ר"א ובן עזאי בהקשר זה.²⁴ יש הסבורים כי הסיפור המיוחס לרש"י משקף את דעתו של רש"י בנדון (לחיוב ולשלילה).

²⁴ מחלוקת רבי אליעזר עם בן עזאי: משנה מסכת סוטה פרק ג משנה ד:

(5): השוואת ברוריה לאחותה

יש הסבורים כי המעשה המיוחס לרש"י נועד להשוות בין ההתנהלות הגאונתנית של ברוריה כפי שהיא משתקפת בתחילת הסיפור בגמרא, לבן אחות ברוריה שנחלצה מבית זונות בשל צניעותה.

(6): לקחים מוסריים כלליים

הרבה מן הפרשנים שוזרים בתוך פרשנותם לקחים מוסריים, וסבורים שזוהי מטרת הסיפור המיוחס לרש"י. בתוך לקחים אלו אנו יכולים למנות בקצרה את הלקחים הבאים:

- אל תאמין בעצמך עד יום מותך.
- החוכמה של האדם אינה חזות הכל.
- הכוחות הפנימיים של האדם גועשים ורועשים כל העת.
- צודקים חז"ל באומרם – "נשים דעתן קלה".
- עוצמות הפיתוי לפניהם ניצבת האישה חזקים ובלתי אפשריים.
- הליכה על הגבול הדק שבין הטבע לנס, היא 'משחק מסוכן'.
- ההתגרות בחטא וביצר הרע נועדה לכשלון.
- יש לשים לב להפרדה בלימוד התורה בין גברים לנשים.
- חטא הגאווה הוא הנורא שבחטאים.
- צריך להיות 'חכם' ולא 'צודק'.

בסעיף האחרון של הבדיקה הטיפולגית ביקשתי לעמוד על המתודולוגיות הפרשניות המרכזיות שעמדו בבסיס הפרשנות של פרשני סיפורנו, להלן הממצאים:

(1): הרבה מן הפרשנים לא הסתפקו בניתוח הסיפור המיוחס לרש"י כסיפור העומד בפני עצמו, אלא דנו בו תחת הרקע הכללי של הדמויות הראשיות כפי שהוא משתקף מן הסיפורים הנוספים אודותם. הסיפור המיוחס לרש"י נשזר בתוך הסיפורים הנוספים מחז"ל, משל היו חטיבה אחת. יש שטרחו למיין את הסיפורים כחיוביים ושליליים ביחס לברוריה, ויש שנאחזו בסיפור אחד או שניים בעלי מכנה משותף עם הסיפור המיוחס לרש"י. הסדר הכרונולוגי של הסיפורים לא שימש פרמטר לדיון אצל אף אחד מן הפרשנים הללו, אף כי הוא נדון אצל חלק מהם.²⁵

(2): מעט מן הפרשנים שמו דגש על הקונטקסט המקומי; על הקשר שבין הסיפור המיוחס לרש"י לבין סיפורנו. אולם, **אף אחד מן הפרשנים לא ניתח את כל הסיפור על כל מרכיביו**. פרשנים אלו נאחזו בעיקר בפתח של הסיפור המצביע על גאוותה של ברוריה.²⁶

(3): 'הפרשנות' של אנשי ההלכה מצומצמת עד מאוד, והיא מתמקדת בשאלת התאבדותה של ברוריה.

(4): המתודולוגיה הפרשנית **ההסטורית** מתמקדת בשני תחומים: קורות המשפחה של רבי חנינא בן תרדיון, ולימוד תורה לנשים. ההתעסקות של פרשנים אלו במימד ההסטורי של הסיפור המיוחס לרש"י, מעניקה לו משקל מסוים אך לא **מכריע**, בהיותו רכיב אחד בלבד, בתוך רכיבים רבים הלקוחים ממקורות שונים.

לסיום, מתוך התמונה הכללית ורבת הפרטים, מזדקרות להן שתי עובדות מעניינות – האחת, **אף אחד מן הפרשנים לא ניתח את הסיפור שבבבלי במלואו**. **כ"כ, אף אחד מן הפרשנים לא ניסה לדון בנושא הכותרת החז"לית: 'מעשה'**. שני נושאים אלו; ניתוח ספרותי **מלא** של הסיפור הנמצא בסמיכות למלים 'מעשה דברוריא', ובירור נושא הכותרת בחז"ל, עשויים להוות מקור מידע חדש ונוסף על הידוע, לבירור השאלה מהו 'מעשה דברוריא'? יוצא מן הכלל הוא **איתם הנקין** שנגע בשני נושאים אלו באופן חלקי.

²⁵ ראה לדוגמה אצל: **שי בן נחום, Lippman Bodoff ו'מרגניתא ד"ר מאיר'**.

²⁶ הכוונה כמובן הינה לסיפור בבבלי ולא לזה המיוחס לרש"י.

תחילה אדון במאמרו של **איתם הנקין**. הניתוח המתודולגי של המאמר יהווה מעין סיכום לנאמר עד כה מצד אחד, ותשתית להמשך פרשנותי מצד שני.

ה. תמצית הצעתו של איתם הנקין²⁷

את המאמר ניתן לחלק לחמשה עשר שלבים רציפים:

שלב 1: שלילה של שני פירושים ל'מעשה דברוריה'. שלילת הפירוש הפמניסטי שלפיו "ביקשו חז"ל להוכיח את התנגדותם ללימוד תורה לנשים ולהתמודד עם למדנותה המופלגת של ברוריה"²⁸. כ"כ שלילה של טענה נוספת שלפיה "רש"י המציא את סיפור 'מעשה דברוריא', והרכיב במלאכת כלאיים מוטיבים שונים מסיפורי חז"ל כדי לקבוע שסופה של ברוריה העיד על תחילתה"²⁹.

שלב 2: עובדה – "הסיפור אינו מופיע במקום כלשהו בספרות חז"ל, גם בכתבי הגאונים אין לו זכר, ואף בתקופת הראשונים איננו מוצאים לו ולו איזכור אחד מלבד ברש"י"³⁰.

שלב 3: תיאור הדסוננס בין 'מעשה דברוריא' המיוחס לרש"י לבין הידוע לנו על ר' מאיר וברוריה מספרות חז"ל.

שלב 4: השערה משו"ת 'בני בני' ש"שמקורו של הסיפור איננו במסורת מדרשית עתיקה, אלא בסיפורי מעשיות עממיים". **איתם** מקבל את הרעיון שמקור הסיפור אינו בחז"ל אך דוחה את הרעיון שרש"י עצמו "הכניס לפי תומו סיפור ששמע ממקורות מפוקפקים".

שלב 5: ההצעה של **איתם**: "הסיפור אכן הגיע ממקורות מפוקפקים. – "לעניות דעתי לא רש"י הוא שכתבו לפי תומו אלא אחר שדבריו נשתרבבו לפירוש רש"י"³¹.

²⁷ בגוף המאמר המשתרע על כ- 20 עמודים, מוצג **איתם הנקין** כתושב ירושלים, אברך בכולל ישיבת 'נר' בקרית ארבע וסטודנט להסטוריה באוניברסיטה הפתוחה'. שם המאמר: "תעלומת מעשה דברוריא – הצעת פתרון". באופן טכני מכיל המאמר 15 שלבים רציפים ועוקבים. לצורך הדיון חילקתי שלבים אלו גם ל- 6 שלבים סכמטיים.

החלוקה לשלבים מתודולוגיים וסכמטיים הכרחית לדיון שיבוא בעקבותיה.

²⁸ בהערה 7, עמ' 141 מכוון **איתם** אל מאמרה של רחל אדלר ואל ניתוחו של דניאל בויארון.

²⁹ בהערה 10, עמ' 142, מכוון **איתם** אל Tal lilan

³⁰ שם, עמ' 142.

³¹ שם, עמ' 146.

שלב 6: עובדה – "סיפור 'מעשה דברוריא' אינו מוזכר ולו ברמז בכל חיבוריהם ופירושיהם של בעלי התוספות, ולאמיתו של דבר אין עדות לכך שהם הכירו אותו".

שלב 7: עובדה – כתב יד פארמה, היחיד לפירוש רש"י לע"ז ששרד בידינו, אינו יכול לשמש הוכחה לפירוש רש"י, כי הוא נכתב 200 שנה לאחר פטירת רש"י.

שלב 8: עובדה – השוואת כתב יד פארמה לגירסת הדפוסים מוכיחה כי "ברוריה חטאה חטא ממש"י ולא רק נתרצתה לחטוא, שלא כתירוצי חלק מן האחרונים, מה שמגדיל את אי הסבירות של הסיפור.

שלב 9: חיזוק להצעה של איתם מדברי רבנו נסים ב"ר יעקב מקירואן, שחי בדור הקודם לרש"י, בספרו של הר"נ 'חיבור יפה מן הישועה' – "הלך לקח את אשתו וכל מה שהיה לו ועבר אל עראק". "הדברים סותרים את הסיפור המובא ברש"י".³²

שלב 10: ניסיון הסבר של איתם הנקין, כיצד נוצר הסיפור של 'מעשה דברוריא' המיוחס לרש"י. הוא מתבסס על מוטיב מילולי זהה "ואיכא דאמרי משום מעשה ד...", וכן על ארבעה מוטיבים משותפים בין 'מעשה דרב פפאי'³³ לבין 'מעשה דברוריא'. הואיל ו'למעשה דרב פפאי' יש מסורת עתיקה של גאונים ו'למעשה דברוריא' לא נמסר כל מידע, "הושאלו המוטיבים המרכזיים מן הידוע ללא ידוע", כך לדבריו.

שלב 11: חיזוק להצעתו מדברי ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפיירא בספרו – 'יחוסיתנאים ואמוראים'. ספר זה עוסק בסידור שיטתי של תולדותיהם ופועלם של חכמי המשנה והתלמוד. בערך המוקדש לברוריה מציין ר"י משפיירא כמה ממעשיה של ברוריה המוזכרים בגמרא: "ומעשה ברוריא בפרק א דעבודה זרה, ובערובין...". כהפנייה לסיפור ברוריא אומר איתם הנקין, "הוא שולח אותנו לגמרא בפרק א של מסכת עבודה זרה. למותר לציין שכמעט כל כתבי היד התלמודיים שבימיו לא כללו את פירוש רש"י. כלומר, במלים אחרות, סיפור 'מעשה דברוריא' נמצא לשיטתו בגמרא עצמה". בהערות 'על אתר' שולל איתם הנקין אפשרויות הבנה אחרות של ר"י משפיירא מלבד אפשרות זו שלפיה, חכם אחד בדור שלאחר רש"י מצביע על 'מעשה ברוריה' כמעשה המצוי בפרק א דעבודה זרה, ולא בדברי רש"י.³⁴

שלב 12: חיזוק נוסף מדברי ר"י משפיירא, כי יש לקרא את הגמרא כולה בהנחה שונה ממה שסברנו עד כה. מעתה יש לחלק את השתלשלות המאורעות לשני סיפורים. הראשון הוא 'מעשה דברוריא' והשני הוא "האי מעשה".

³² שם, עמ' 150.

³³ פסחים קיב, ע"ב.

³⁴ ראה בפרוט הערה 63, עמ' 155.

שלב 13: הוכחה נוספת לשמו של הסיפור 'מעשה דברוריא', מכך שעל אף שהסיפור עוסק רובו ככולו ברבי מאיר, הפתיח שלו הוא "ברוריא, דביתהו דרבי מאיר וכו".³⁵

שלב 14: חיזוק נוסף לקריאה זו של הגמרא, בכך שהיא פותרת 'בעיות' נוספות:

א – הגיוני יותר לומר כי סיום הסיפור "קם ערק [אתא] לבבל", עולה על הסיפור הראשון ועל סיפור שנמצא ברש"י.

ב - "חלוקת הסיפור הארוך לשני מעשים מסתברת גם מבחינה ספרותית".³⁶

ג - ההבנה כי מדובר על שני מעשים נפרדים רמוזה גם בדברי השומר המגלה לחוקריו ש"הכי הוה מעשה", כלומר: 'מעשה דברוריא', והסיפור השני הוא 'האי מעשה'.

שלב 15: הצעה משלימה לשאלה מדוע הגמרא מציעה שתי סיבות לבריחה. 'מעשה דברוריא' מתאר בריחה פוליטית מן השלטונות בשל התגרות בשלטונם. הבריחה מ'האי מעשה' הינה מפני הבושה (לא 'הכיסופא' שבדברי רש"י) שבמעשי הבריחה של ר' מאיר, כלומר: כניסה לבית זונות וחשד לאכילת מאכלים לא כשרים.³⁷

15 השלבים הגולמיים והרציפים במאמרו של הנקין, ניתנים להצגה בששה שלבים סכמטיים כדלקמן:³⁸

שלב א: דחיית הפירוש של אחרים

הנקין שולל את הפירוש הפמניסטי ואת הרעיון שרש"י המציא 'סיפור' בשלב (1). מתוך כת"י פארמה והשוואתו לנוסח הדפוסים (שלב 8 לעיל), הוא דוחה את פירושי האחרונים שלפיהם ברוריה חטאה רק במחשבתה.

שלב ב: רקע 'עובדתי' השולל את ייחוס הסיפור לרש"י

שלב 2 – דברי רש"י אינם בראשונים.

³⁵ כאן נוגע איתם הנקין לראשונה ב'תורת הכותרות' בספרות חז"ל, נושא שמורחב על ידי בגוף העבודה בסעיפים הבאים.

³⁶ כאן נוגע איתם הנקין באיזכור הרעיון של ניתוח ספרותי לסיפורנו, אם כי בשוליו בלבד.

³⁷ כאן שונה איתם הנקין, משום שלא ניתח באופן ספרותי את הדעות בשני המופעים של ה"איכא דאמרי".

³⁸ החלוקה הסכמטית המחודשת של דברי איתם הנקין נועדה לספק את הרקע הנדרש לדיון בשאלה: כיצד מציגים תיזה פרשנית בהקשר של אגדות חז"ל? מתודולוגית זהו שלב הארגון הסכמטי לפי נושאים, המפוזרים בגוף המאמר בסדר שונה ממה שאני מבקש להציג. בארגון המחודש של המידע קיימת הבחנה בין רקע 'עובדתי' לבין 'השערות'. כ"כ בין 'השערות' לבין 'חיזוקים'. עם 'עובדות' לא ניתן להתווכח אבל ניתן להציע להם פרשנות שונה.

שלב 3 – הסיפור יוצר דיסוננס חריף עם הידוע לנו.

שלב 6 – בעלי התוספות לא מזכירים את הסיפור.

שלב 7 – כת"י פארמה לע"ז לא יכול לשמש כהוכחה.

שלב ג : השערה ראשונית

שלב 4 – משו"ת 'בני בנינים', מקור הסיפור מפוקפק.

שלב ד : ההצעה של איתם הנקין

הסיפור הגיע ממקור מפוקפק, ואדם אחר שרוב אותו לתוך דברי רש"י.

שלב ה- חיזוקים להצעה

שלב 9 – נוסח הסיפור אצל הר"י מקירואן.

שלב 11 – דברי ר' יהודה בר קלונימוס משפיירא.³⁹

שלב 12 – בהתבסס על שלב 11, יש שני סיפורים בגמרא ולא אחד.

שלב 13 – 'מעשה דברוריא' מתחיל במילה 'ברוריא'.

שלב 14 – שלשה חיזוקים נוספים לקריאה המוצעת בגמרא.

שלב ו – השלמת ההצעה

הסבר לשתי אופציות הבריחה המוצגות בגמרא (שלב 15).

ו. דיון בהצעתו של איתם הנקין

³⁹ כפי שהקורא ודאי הבחין, שלב 10 אינו משובץ. בשלב הזה, הנקין מסביר כיצד יכול היה 'מעשה דברוריא' המיוחס לרש"י להוצר מתוך מעשה 'דרב פפא'. זוהי הצעה 'מוזרה' בעיני, לא רק בשל טיב הראיות עליה היא מבוססת אלא בשל מניעה ומקומה בתוך המארג הכללי של המאמר. גם אם כל האמור בה נכון ותקף, מה הצליח הנקין להשיג בכך? האם הוא מתכוין להמליץ טוב על האדם שהמציא סיפור זה? האם הוא מגן בכך על ממשיכי רש"י ששיבצו את הסיפור בדבריו? אם ההסבר כל כך נכון מדוע שלא ניחס אותו לרש"י עצמו?

הנקין דוחה פירושי אחרים באופן מנומק, מציג רקע 'עובדתי' השולל את שיוך הסיפור לרש"י, ומחזק את הצעתו בשלל ראיות תומכות.

נדמה, כי לוז הצעתו הוא שלב ה לקמן; החיזוקים הלכאורה 'עובדתיים' מנוסח הסיפור אצל הר"ן **מקירואן** ואצל ר"י בר קלונימוס **משפירא**, (=שלב 9,11 לעיל). מקורות אלו מספקים מצע 'עובדתי' לכאורה לשני נושאים שונים אך משלימים.⁴⁰ מדברי הר"ן **מקירואן**, למד הנקין כי קיימת גירסה **סותרת** לסיפור המיוחס לרש"י, וכן מן העובדה שנוצרה קודם לפירוש רש"י. מדברי ר"י **משפירא** לומד הנקין דבר אחר – 'מעשה דברוריא' **מצוי בדברי הגמרא** בע"ז ולא בדברי רש"י.⁴¹ **בהתבסס** על דברי ר"י **משפירא**, מציע הנקין ניתוח סיפורתי קצר, המעלה כי סיפורנו כולל בתוכו למעשה שני סיפורים (=שלב 12,13,14), אחד מהם הוא 'מעשה דברוריא', ובכך לדבריו נפתרת התעלומה.⁴²

מה המשקל של הראיות 'העובדתיות' (=דברי הר"ן **מקירואן**, ודברי ר"י **משפירא**) בהצעתו של הנקין? לו תתגלה לדוגמה, ראייה 'עובדתית' חדשה, שלפיה אין להתבסס על שני מקורות אלה, האם להצעתו של הנקין יהיה עדיין אותו תוקף? אינני יודע להשיב על שאלה קשה זו. אני מבקש להצביע על חולשות מסוימות בטיב הראיות הנ"ל, ומאידך, לפתח את התיזה שלפיה ניתוח ספרותי מלא של הסיפור, הקונטקסט, והכותרת 'מעשה' בחז"ל, מייתר למעשה את ההוכחות 'העובדתיות' שבדברי הנקין.⁴³

שני קשיים עיקריים עומדים בבסיס התיזה שלפיה מקור הסיפור ב'חיבור יפה מן הישועה' סותר את המיוחס לרש"י. הקושי הראשון הוא בעיית 'התרגום' של הספר

העתיק הזה מ'ערבית מוגרבית' לעברית.⁴⁴ ניקח לדוגמה את המשפט הפותח של הסיפור ונשווה את 'תרגומו' במספר הוצאות של הספר. בספר של מוסד הרב קוק (המתרגם: חיים זאב הירשברג), 'התרגום' הוא כך: "דע לך, ד' יצליח את דרכך למעשים טובים – שכאשר נהרג ר' חנניה (!) בן תרדיון ז"ל ציוה המלך להושיב את

⁴⁰ ה'לכאורה' בא בשל האפשרות לקעקע את יסוד 'העובדתיות' בשלל הצעות, וכן בשל היכולת לפרשן באופן שונה. ראה הערה קודמת.

⁴¹ יושם לב, ר"י **משפירא** אינו מציע תוכן 'מעשה' לכותרת 'מעשה דברוריא' לפי **איתם הנקין**, אלא את מקומו של ה'מעשה' בלבד, דהיינו: בטקסט התלמודי של מסכת ע"ז. שתי הראיות 'העובדתיות' משלימות זו את זו אולם עדיין אינן מצביעות על התוכן המדויק של 'מעשה דברוריא'.

⁴² כלומר: **איתם הנקין**, משלים את החסר. הוא מצביע על התוכן של 'מעשה דברוריא' כהשלמה לראיות מן הר"ן **ומר"י משפירא**.

⁴³ על אף הקושי לענות על האלה הנ"ל יש כאן טענה מובלעת, שלפיה אפשר להגיע לאותה תוצאה מבלי להסתמך כלל על שתי הראיות 'העובדתיות' שהציע **איתם הנקין**.

⁴⁴ **חיים זאב הירשברג** (המתרגם של הספר במהדורת 'מוסד הרב קוק') מציין בעצמו כי יש שינוי גירסאות בספר. מהדורות דפוס שונות יצאו לפני שהרכבי מצא כת"י שלם של הספר, ולפני שש"י **רפפורט** הצביע על הר"ן **מקירואן** כמחבר הספר. בהקדמתו קובע **הירשברג** כי התרגום אינו מושלם.

אמו(!) בקובה של זונות. והיתה ברוריה אחותה, אשתו של רבי מאיר ע"ה. אמרה [זו] לרבי מאיר: אדוני אולי תשתמש בערמה, כדי להצילה מהמקום ההוא – והרי צער רב לי בשהותה שם". בהוצאת ווארשה, שנת תרמ"ו, 'מתרגם' ישראל דוד מיללער כך: "כשנהרג רבי חנינא בן תרדיון ציוה המלך להושיב את בתו בקובה של זונות (ע"ז יח) והיתה אחותה, אשת רבי מאיר שמה ברוריה, ותאמר לרבי מאיר: אדני חל נא את פני ד' אלוקיך להציל את אחותי מן המקום הרע הזה ומן האיש ההוא". נשווה שני 'תרגומים' אלו לנוסח הדפוס שבידנו: "ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתיא דר' חנינא בן תרדיון הוא'. אמרה לו: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות."⁴⁵

זאת ועוד, עד לקבלת ה'תרגומים' הנ"ל, עבר נוסח הטקסט לפחות שני שלבים. תחילה 'תורגם' הסיפור מן התלמוד הבבלי (מן הנוסח שעמד בפני הר"נ מקירואן) ל'ערבית מוגרבית'.⁴⁶ בשלב ב' תורגם הסיפור שבספר 'חיבור יפה מן הישועה' לעברית, והתוצאה לפנינו. האם לפנינו 'תרגום' מילולי? האם זהו 'תרגום' חופשי עם 'הוספות' מכל הסוגים? אם כן, באיזה שלב נוצרו 'התוספות'? בשלב הראשון על ידי הר"נ, או על ידי 'מתרגמיו'?

'הפתיח' במהדורת 'מוסד הרב קוק', מרכז מאוד את גאוותה של ברוריה, בהשוואה לנוסח הדפוס. בנוסח הדפוס: "זילא בי מילתא" ובתרגום של ח.ז. הירשברג: "והרי צער רב לי בשהותה שם". בהוצאות ווארשה הנ"ל, נעלם יסוד זה כליל. ברוריה, כמו כל אדם, מבקשת מבעלה לנסות להציל את אחותה, מבלי לתלות זאת בצערה או בייחוסה.

לואיס לנדאו,⁴⁷ במחקרו על 'סיפורי רש"י הנדפס בתלמוד הבבלי' שאליהם שייך גם 'מעשה דברוריא', משווה את נוסח 'מעשה דרב פפא' בשלשה מקורות: רש"י, 'הערוד' ו'חיבור יפה מן הישועה', והוא מסכם זאת כך: "בעל 'הערוד' ומחברו של 'חיבור יפה מן הישועה' אינם גוזלים את 'התענוג' הזה מן הקורא". הכוונה היא

⁴⁵ אינני מתכוון לטעות החמורה (= "צווה המלך להושיב את אמו"), עליה עמד הירשברג בעצמו, אלא להבדלי **המשמעות** היוצאים מן הקריאה של כל הקטע, וכפי שיובהר להלן.

⁴⁶ לא ידוע לנו אם אכן היה כאן 'תרגום' מן הנוסח שבבבלי או 'תרגום' ממקור גאוני.

⁴⁷ לואיס לנדאו מיפה את הסיפורים שבפירוש רש"י הנדפס לתלמוד הבבלי על פי הדגמים שהוצעו על ידי דן בן עמוס: D.Beb-Amos, 'Generic Distinction in The Aggadah', in J.F.P, Chicago, 1977.

והגיע למסקנה שרש"י נוטה יותר לסיפורים הריאליסטיים (66.7%) לעומת הלגנדות (27.8%). הסיפור שבבבלי על פי המיפוי הנ"ל הוא 'לגנדה' שיש בה "התערבות העל טבעי במציאות הטבעית באמצעות מתוך". לעומת זאת האופי הזנירי של הסיפור המיוחס לרש"י הוא כאמור 'אקסמפלה' שיש בה "כשלון במבחן". בדומה לסיפור זה מצויים ברש"י עוד שלושה סיפורים נוספים. לואיס מסיק מכאן כי "במכלול סיפורי רש"י בתלמוד הבבלי בולטת חיבתו לסיפור הריאליסטי".

לסיום הסיפור 'המענג' את הקורא. הר"נ עצמו בתרגומים השונים של הספר כותב בעמוד השער: "והיא חיבור יפה מהישועה, לרבינו נסים גאון ז"ל בר' יעקב נ"ע. שכתב לחותנו דונש ז"ל לדבר על ליבו ולנחמו מצרתו, וכה אמר לו: אחרי צוקה רווחה, אחרי צרה ששון ושמחה, אחרי דאגה – הנהה". הר"נ אינו מסתיר את כוונתו, הוא מבקש לספר סיפורים שיש בהם 'סוף שמח', הוא מבקש לנחם את חתנו ולא לשקעו בצרות נוספות של אחרים.

עוד מצאתי כי בספר זה (בהוצאת 'מוסד הרב קוק'), לסיפורנו יש 'כותרת' – 'מצא אישה מצא טוב'.⁴⁸ לאיזו אשה הכוונה? לברוריה או לאחותה? מסתבר לומר כי הכוונה לאשת רבי מאיר שהרי משפט זה אומר אדם על אשתו ולא על אחות אשתו, אף שאין הכרח לומר כך. המגמה ברורה, הר"נ מקירואן מבקש להאיר את הדמויות שבסיפור באור יקרות. על אחות ברוריה עצמה הוא כותב בסוף הסיפור: "תן דעתך על אותה הצדקת, כיצד מאחר שנזהרה בנפשה, נשמע לה ד' יתעלה להצילה! ובעניין כזה אומר החכם: שקר החן והבל היופי אשה יראת ד' היא תתהלל".⁴⁹

כל זה מביא אותנו לדיון בקושי השני, האם 'העובדות' המתוארות בסיפור, ובמיוחד: "הלך [ר' מאיר], לקח את אשתו וכל מה שהיה לו ועבר אל עראק", היא מסורת עתיקה שהיתה בידיו או פרשנות חופשית שיש בה כדי לסיים את הסיפור ב'טוב'! חוקרים מציינים אמנם את השפעת הגאונים על הר"נ ובמיוחד זו של רס"ג, אולם אין בידינו כל הוכחה או מחקר המוכיח כי 'העובדות' שבסיפור הר"נ הינן מסורות עצמאיות, גאוניות, או אחרות.⁵⁰

מן ההיבט ההלכתי, "גדולה היתה השפעת תורתו של ר"נ על הראשונים, ורשימת החכמים שהשתמשו בחיבוריו בהלכה היא ארוכה ומחזיקה כשבעים שמות. ביניהם, גדולי הראשונים: "הרי"ף, הרמב"ם, ראב"ן הירחי, ועוד". כיצד אם כן, לא דיווח אף אחד מראשונים אלו על הסתירה שבין 'סוף הסיפור' בר"נ לבין זה המיוחס לרש"י? קשה לומר כי דווקא ספר זה 'חבור יפה מן הישועה', לא היה מוכר להם. יותר מסתבר לומר, כי דווקא הסיפור המיוחס לרש"י לא היה מוכר להם (לפחות, לראשוני הראשונים), ולכן הם לא 'דיווחו'.⁵¹ היוצא מכך, גוף ההוכחה המסייעת

⁴⁸ יושם לב, זו אינה כותרת 'תיאורית' אלא 'פרשנית'. אם כותרת זו יצאה מעטו של הר"נ, וכ"כ, הכותרת התיאורית לסיפורנו הוא 'מעשה דברוריא', אזי יש לומר כי הר"נ העדיף כותרת 'פרשנית' עמוסת תכנים גלויים ורמוזים על פני כותרת 'תיאורית' צנועה וצנומה. טיעון זה משתלב בטיעון הכללי בגוף העבודה, המתאר את אופי כתיבתו/העתיקתו/תרגומו של הספר הנ"ל.

⁴⁹ סיומת זה מהווה חיזוק לפרשנים שהשוו את התנהלותה של ברוריה לעומת זו של אחותה.

⁵⁰ ראה את דברי הרב טולדאנו (פירושי רב ניסים גאון לתלמוד, מכללת ליפשיץ), שקובע: "לרנ"ג היו מסורות, ובהן חשיבותו של הספר". כ"כ ראה בהקדמה של חיים זאב הירשברג (מהדורת 'מוסד הרב קוק'), הטוען כי לרס"ג השפעה על הספר.

⁵¹ זו תמצית ההוכחה 'בדרך השלילה' של איתם הנקין.

להצעת הנקין אינו בתוקף הסיפור שבדברי הר"ן, אלא באי ההתייחסות של הראשונים ל'סתירה'. זוהי 'הוכחה' 'עובדתית' ב'דרך השלילה'.

באשר להוכחה מר"י שפיירא, הנקין למד מדבריו לאחר שהוא שולל אפשרויות הבנה שונות, כי סיפור 'מעשה דברוריא' נמצא בגמרא עצמה. עוד הוא מוסיף תובנה הכרחית: "למותר לציין שכמעט כל כתבי היד התלמודים שבימיו (של ר"י משפיירא, ח.ג.) לא כללו את פירוש רש"י.⁵² ר"י משפיירא בסוף הערך של 'ברוריה' מציין כמה ממעשיה שבגמרא, וכך הוא כותב: "ומעשה ברוריא בפרק א דעבודה זרה,..." הנקין שולל את האפשרות שר"י משפיירא התכוין רק למילים בגמרא: "ממעשה דברוריא". כך הוא כותב: "אך גם אפשרות זו אינה מסתברת, שכן מה הטעם בהפניה סתמית להמצאות שמה של ברוריה בגמרא כלשהיא, כשאיננו יכולים ללמוד מכך דבר"?

אפשר שהנקין טועה בעניין זה. שלילת האפשרות להפנייה ל'מעשה דברוריא' בשל העובדה ש'איננו יכולים ללמוד מכך דבר', אינה מחויבת המציאות. עיון בדבריו הכוללים של ר"י משפיירא ובמיוחד בפתיח של דבריו מעידים על אופי כתיבתו. כך הוא כותב בתחילת הסעיף על ברוריא: "ברוריה היתה בתו של ר' חנינא בן תרדיון, אשת של רבי מאיר ובעלת תורה". מכאן, ולאורך דבריו הארוכים הוא מדגיש את גדולתה של ברוריה בהלכה ובמדרש, כפי שזה מתבטא בסיפורים אודותיה בבבלי. בשל האופי הלקסיקוני של יצירותיו הוא לא היה יכול להתעלם מן המלים שבתלמוד 'מעשה דברוריא'. מאידך, הואיל ואין יסוד של הלכה או דרשה (בשונה משאר הסיפורים על ברוריא) ב'מעשה דברוריא' הוא הסתפק באיזכור קצר של הנושא.

לחילופין, אפשר ש'מעשה דברוריא' המיוחס לרש"י היה בנוסח התלמוד שלפניו. באפשרות זו כבר דן המהר"ץ חיות והוא העלה את האפשרות כי רש"י מצא עותק של מסכת ע"ז בא היה כתוב מעשה זה במפורש והוא הכניסו לפירושו. המהר"ץ חיות מייחס את מעשה הצנזורה לעריכה האחרונה של הסבוראים.⁵³

כדי לאזן את התמונה מעט יש לומר כי הנוסח של ר"י משפיירא תומך במידת מה בהצעתו של הנקין. לו ביקש ר"י משפיירא לצאת ידי חובת האיזכור היבש שבתלמוד: "מעשה דברוריא", הוא היה שומר על מטבע הלשון של הגמרא במדויק, ובכך היה יוצא ידי חובת עבודתו האיסופית האנציקלופדית. ברם, הוא

⁵² ראה אצל אריה זאב טיעון בשמו של ד"ר חיים סולביציק: "שבדורו של רש"י לא למדו מסכת עבודה-זרה בעיון כפי שלמדו את שאר המסכתות בתלמוד".

⁵³ פרופ' דוד גולדבלאט שולל אפשרות זו.

התנסח אחרת: "ומעשה ברוריה", מה שיכול לרמוז על הסיפור הראשון, כהצעת הנקין.

נדמה שסך הראיות מקנות תוקף מסוים להצעתו של הנקין מבלי היכולת לכמת את התוקף של כל הצעה בנפרד, או לכמת את תוקף ההצעות בכלל. אפשר שבשל כך רבו הצעות באשר למעשה זה יותר מבמעשים אחרים. נפנה כעת לניתוח הספרותי המתבקש, שיביאנו כך אני סבור למסקנה בעלת יותר תוקף.

ז. 'אין בית מדרש בלי חידוש' – הכותרת 'מעשה' בחז"ל

המונח 'מעשה' מוצג בסיפורינו שלש פעמים: במופע ראשון אומר השומר: "הכי הוה מעשה". שני המופעים הנוספים נמצאים בדברי הגמרא: "איכא דאמרי: מהאי מעשה, ואיכא דאמרי: ממעשה דברוריא". בסעיף זה נצא למסע בספרות חז"ל כדי לבחון את מופעי המונח 'מעשה' באספקטים שעשויים להיות לתועלת להבנת 'מעשה דברוריא'.

בבדיקה בפרויקט השו"ת מתברר כי מספר מופעי ה'מעשה' בספרות חז"ל הינו 5880. רוב המופעים בבבלי (1415) ובמדרשי האגדה (2918). המונח הארמי המקביל – 'עובדה', זוכה למאות מופעים בלבד מה שמעיד על השימוש המועדף ב'מעשה' אצל התנאים ואצל האמוראים כאחד. מתוך שלושת אפשרויות⁵⁴ הפירוש ל'מעשה' אנו מתעניינים כמובן באפשרות של: מאורע, עובדה, מקרה. השימוש הנפוץ הוא 'מעשה ב... ברם, בדיון זה אנו נתמקד באופן טבעי במונחים: 'מעשה', 'האי מעשה' וגם 'משום מעשה', שהם מופעי הלשון הנדונים ב'מעשה דברוריא'.

מספר המופעים של 'מעשה' כולל 'בילקוט שמעוני' הינו 95. רוב המופעים הם במשמעות של פעולה או אופן עשייה כגון: 'מעשה ידיה', 'מעשה אילפס', 'מעשה קצירה', וכו'. במובן אפשרי של: 'מקרה' – X, מצאנו רק 4 מופעים: "מעשה דברוריא", "מעשה גדליה בן אחיקם", "מעשה דרב חסדא", ובילקוט גם "מעשה דרבי מאיר".⁵⁵ למה מכוון התלמוד כאשר הוא קובע 'מעשה דברוריא'? כאן אפשר להעלות על הדעת שתי תשובות שונות:

⁵⁴ אפי' א – פעולה, מלאכה, עבודה, עסק, עשיית דבר. אפי' ב – כנסמך או בכינויים: אופן עשייה, תבנית. אפי' ג – מאורע, עובדה, מקרה.

⁵⁵ ילקוט שמעוני, תורה, פרשת בשלח, רמז רס"א; ילקוט שמעוני, יהושע, רמז יז; ילקוט שמעוני, עזרא, רמז תתרסט. בכל המקורות הללו מצטט הילקוט את הסיפור על רבי מאיר בסנהדרין:

האחת – העובדה המוזכרת קודם לכן - "קם ערק אתא לבבלי", מצויה במקור ספרותי ש'**כותרתו**' הינה 'מעשה דברוריא'. לאפשרות זו קושי מסוים. ב'מעשה ברוריא' המיוחס לרש"י כתוב רק "וערק רבי מאיר מחמת כיסופא", לא כתוב שם שערק לבבל. כדי לפתור בעייתיות זו יש להידחק ולומר כי הבבלי (בנוסח הדפוס) מפנה ל'מעשה דברוריא' כאסמכתא לעניין העריקה בלבד, ולא לעניין המדינה שאליה ערק רבי מאיר. הבבלי עצמו 'יודע' שהעריקה היתה לבבל שהרי כך הוא אומר: "קם ערק אתא לבבלי". כך או כך, 'מעשה דברוריא' על פי אפשרות זו הוא מקור 'ספרותי' לדעת הבבלי, לבירור עובדות הסטוריות ואפילו חלקיות.⁵⁶

השניה – 'מעשה דברוריא' אינו מקור 'ספרותי' לבירור העובדה שרבי מאיר ערק, אלא מקור להסבר אפשרי לשאלה מדוע רבי מאיר 'נענש'! על פי אפשרות זו, הבבלי אינו מציע מקור סיפורי לביסוס עובדות הסטוריות. המקור המוסמך יותר לביסוס הדיון, נסוב סביב ערכים ומידות ולא סביב עובדות הסטוריות.⁵⁷

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף יא עמוד א

מעשה ברבן גמליאל שאמר: השכימו לי שבעה לעלייה, השכים ומצא שמונה. אמר: מי הוא שעלה שלא ברשות? ירד! עמד שמואל הקטן ואמר: אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי. אמר לו: שב בני, שב. ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך, אלא אמרו חכמים: אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. ולא שמואל הקטן הוה, אלא איניש אחרינא, ומחמת כיסופא הוא דעבד.

כי הא דיתבי רבי וקא דריש, והריח ריח שום, אמר: מי שאכל שום - יצא! עמד רבי חייא ויצא. עמדו כולן ויצאו. בשחר מצאו רבי שמעון ברבי לרבי חייא, אמר ליה: אתה הוא שציערת לאבא? אמר לו: לא תהא כזאת בישראל! **ורבי חייא מהיכא גמיר לה - מרבי מאיר.**

דתניא: מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של רבי מאיר, אמרה לו: רבי, אחד מכם קדשני בביאה. עמד רבי מאיר וכתב לה גט כריתות, ונתן לה, עמדו כתבו כולם ונתנו לה.

ורבי מאיר מהיכא גמיר לה - משמואל הקטן.

ושמואל הקטן מהיכא גמיר לה - משכניה בן יחיאל. דכתיב +עזרא י' ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות מעמי הארץ ועתה יש מקוה לישראל על זאת.

ושכניה בן יחיאל מהיכא גמיר לה - מיהושע. דכתיב +יהושע ז' ויאמר ה' אל יהושע קם לך למה זה אתה נפל על פיך חטא ישראל. אמר לפניו: רבונו של עולם, מי חטא? - אמר לו: וכי דילטור אני לך? הטל גורלות.

ואיבעית אימא - ממשא, דכתיב +שמות ט"ז עד אנה מאנתם.

יושם לב, נוסח התלמוד של יד הרב הרצוג, ירושלים, (סנהדרין י ע"ב-יא ע"א), שונה מנוסח הדפוס. שם כתוב: "ור' חייא מהיכא גמיר לה? ממעשה דר' מאיר".

⁵⁶ חלקיות, משום שגם אם נניח כי הסיפור המיוחס לרש"י לקוח ממקורות הבבלי עצמו, אז יש לומר כי המידע המוצג בו חלקי, כנוצר בגוף העבודה.

⁵⁷ כי הלא כך נראה מתוך המחלוקת השניה ב'איכא דאמרי'.

מן המופעים האחרים של 'ממעשה' נראה כי התשובה השניה מתאימה יותר לכוונת הבבלי. בולט הדבר ב'ממעשה דרבי מאיר'.⁵⁸ התשובה "ממעשה דרבי מאיר" מוצגת בבבלי סנהדרין, ע"ב כתשובה לשאלה: "ורבי חייא מהיכא גמיר לה?" הגמרא שם דנה בעניין החינוכי הנאצל של קבלת אחריות על מעשה שלא נעשה כדי לא להביך/לבייש את הזולת. רבי חייא בסיפור זה לקח על עצמו את האחריות לאכילת שום שציערה מאוד את רבי בדרשתו, על אף שהודה לאחר מכן כי לא הוא האיש שאכל את השום. על מעשה נאצל זה שואלת הגמרא, מנין למד רבי חייא הנהגה נפלאה זו? והיא משיבה: "ממעשה דרבי מאיר". ברור לחלוטין כי הגמרא לא חיפשה את המקור הספרותי שעליו הסתמך רבי חייא במעשהו הנאצל, אלא את האיש/הסיפור שממנו לקח רבי חייא דוגמה אישית. הדיון נסוב סביב השאלה הערכית ולא סביב השאלה הטכנית: מהו המקור שממנו למד רבי חייא הנהגה זו. בגירסת הדפוס העניין יותר בולט.

על פי גירסת הדפוס, רבי חייא למד הנהגה זו מ**רבי מאיר**, ורבי מאיר למד זאת משמואל הקטן, וכו... שרשרת הלומדים הינה **אישית**. ההפניה אינה למקור ספרותי אלא לשם של אישיות מופתית. בעוד שבנוסח "ממעשה דרבי מאיר", ניתן להתלבט ביחס לכוונת התלמוד, הרי שבנוסח 'מרבני מאיר' אין כל התלבטות. על פי זה יש לומר כי 'מעשה דברוריא' אינו המקור הספרותי שעליו מסתמך התלמוד בקביעתו ההסטורית שרבי מאיר ערק, אלא הסיפור שממנו ניתן להשיב על השאלה מדוע רבי מאיר נענש בגלות?

אם כנים דברינו, אזי יש לומר כי התלמוד מציג מחלוקת שבסיסה **ערכי**. על פי העמדה הראשונה, (= "איכא דאמרי משום האי מעשה"), עונשו של רבי מאיר נובע ממעשיו בסיפורנו, דהיינו: "מהאי מעשה". על פי העמדה השניה (= "איכא דאמרי משום מעשה דברוריא"), הגלות שנחתה על רבי מאיר אינה קשורה כלל וכלל לסיפורנו אלא לסיפור אחר, 'מעשה דברוריא'.⁵⁹

בהתבסס על עמדה ראשונה של התלמוד יש לחשוף את הקשר בין ה'מעשה' ליגמולי, לאמור: מדוע נענש רבי מאיר (נרדף והוגלה) לאחר שהציל את אחות ברוריה? בהתבסס על עמדה שניה של התלמוד, יש להשיב על הקושי: מה ראה התלמוד לספר לנו על סיבת העונש דווקא בסמיכות לסיפורנו ולא בסמיכות לסיפורים אחרים אודות רבי מאיר? עוד יש להקשות, אם אכן זו כוונתו של התלמוד, מה ראה להסתיר מאיתנו את הסיפור?! איך נוכל להשיב על השאלה

⁵⁸ כמוצג בנוסח יד הרב הרצוג.

⁵⁹ בהתבסס כמובן על הסיפור המיוחס לרש"י.

הערכית, מדוע רבי מאיר נענש, אם פרטי הסיפור לא מוכרים? מה התועלת שיש בהצגת 'כותרת' ללא תוכן?!

תמונת המצב המתקבלת מדיון זה מעלה תמיהה באשר למחלוקת שבין שני 'האיכא דאמרי'. העמדה "איכא דאמרי" משום מעשה דברוריא", אינה מתיישבת לפי כל הנחה. אם כוונת התלמוד להצביע **באופן טכני** על המקור שבו כתוב כי ר' מאיר ערק לבבל, הרי שהתלמוד נכשל בכך. איזה מקור הוא זה 'מעשה דברוריא'! זאת כמובן מעבר לקושי בהנחה עצמה, כפי שראינו לעיל. אם כוונת התלמוד להצביע באופן **ערכי** על ה'מעשה' שגרם ל'גמול', אזי הכשלוך אף גדול יותר. מה התועלת שיש בהצגת 'כותרת' ללא 'סיפור'! איה ה'מעשה' שבעטיו גלה רבי מאיר?

יש על כן לומר בזהירות הנדרשת, כי האפשרות לבטל קשיים אלו הינה אחת בלבד - **'מעשה דברוריא הוא הסיפור שלנו'**.⁶⁰ קביעה פרשנית זו מנהירה לחלוטין את המחלוקת בין שני 'האיכא דאמרי', כפי שיוצג להלן בניתוח הספרותי.

בחינת ההיקרויות של 'האי מעשה' מעלה כי בבבלי שלושה מופעים:

בבא מציעא, פד ע"א: "...מטא כי האי מעשה לידיה", הגיע מעשה זה לידו.⁶¹

מכות, ה ע"ב: "אתא כי האי מעשה לקמייהו", בא מעשה כזה לפניו.

חולין, קמ"ב ע"א: "איכא דאמרי: כי האי מעשה חזה, ואיכא דאמרי לישנה דרבי חוצפית המתורגמן חזא", יש אומרים שראה מעשה כזה...

רש"י בפירושו למקור בבבא – מציעא, **מפרש** את המלים: "... מטא כי האי מעשה לידיה" כך: "מינהו המלך לתפוס גנבים ולסטים". 'המעשה' שהגיע לידיו של רבי ישמעאל ברבי יוסי פירושו: שגם תנא זה ניצב בפני מציאות דומה לזו שבפניה ניצב רבי אלעזר ברבי שמעון. אף הוא התמנה להיות 'פרהגונא' (פקיד, שוטר, בפרסית) על פי פירושו של רש"י. קבלת המינוי בעייתית ובגינה קרא הכובס לרבי

⁶⁰ וממילא נופלות כל השאלות והתמיהות שנשאלו בגף העבודה.

⁶¹ תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא פרק ז - השוכר את הפועלים [דף פג עמוד א]

ואף רבי ישמעאל ברבי יוסי מטא [דף פד עמוד א] **כי האי מעשה לידיה**. פגע ביה אליהו, אמר ליה: עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה? - אמר ליה: מאי אעביד? הרמנא דמלכא הוא! - אמר ליה: אבוך ערק לאסיא, את ערוק ללודקיא.

רש"י מסכת בבא מציעא דף פד עמוד א

אלעזר ברבי שמעון: "חומץ בן יין". בדומה לכך הטיח אליהו הנביא ברבי ישמעאל ברבי יוסי: "עד מתי אתה מוסר עמו של אלוקינו להריגה?"

כאן מקום לשאלה: מה ראה רש"י לפרש את "כי האי מעשה" כפי שפירש? האם מתוך התוכן של הסיפור ומתגובתו של אליהו הנביא לא ניתן היה להבין זאת גם ללא פירושו של רש"י? אני סבור כי השימוש ב'האי מעשה' אין מטרתו להצביע רק על **העובדות** אלא בעיקר על ההתנהלות המוסרית של גיבור הסיפור. לו רצה התלמוד לציין את העניין העובדתי שגם רבי אלעזר ברבי שמעון התמנה להיות שוטר, הוא היה מציין זאת באופן יבש כך: 'רבי אלעזר ברבי שמעון התמנה להיות פרהגונא'. ברם, לא רק לכך התכוון התלמוד. בשימוש במלים: "מטא כי האי מעשה לידיה", מתכוון התלמוד להביע עמדה ביחס למעשה. בפראפרזה: 'גם רבי ישמעאל ברבי יוסי הסתבך בנושא קשה, בדומה למה שקרה לבנו של רבי שמעון'. אפשר שלכך התכוון רש"י במלים: "מינהו המלך". זו אינה בחירה מרצון אלא מינוי כפוי של המלך. רש"י ביקש לרכך את המסר הקשה מהמילים: "מטא כי האי מעשה לידיה".

נמצאנו למדים כי הבבלי עושה שימוש ב'מעשה' ובואריציות הלשוניות הצמודות אליו כדי להביע עמדות **ערכיות** ולא כדי 'להעתיק' עובדות ממעשה למעשה. זהו חיזוק נוסף למה שנאמר קודם על הוריאציה 'מעשה'. **במילים שבסיפורנו: "איכא דאמרי: מהאי מעשה", מתכוון התלמוד לומר כי הסיבה לגלות רבי מאיר נמצאת בהתנהלות שלו ב'האי מעשה'.**

במקור השלישי אנו מוצאים חיזוק גם לנקודה נוספת. במלים, "איכא דאמרי: כי האי מעשה חזה, לא מפרט התלמוד מהוא המעשה שראה משום שהמעשה מפורט לגמרי כמה שורות לפני אמירה הזו.⁶² אולם, את המלים על פי האיכא דאמרי השני: "לישנא דרבי חוצפית המתרגם חזא", מפרט התלמוד.

הדיון הנ"ל בחולין קיים גם במסכת קידושין:

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף לט עמוד ב

אמר רב יוסף: אילמלי דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה, לא חטא. ואחר מאי הוא? איכא דאמרי: כי האי גוונא חזא; ואיכא דאמרי: לישנא דחוצפית המתורגמן חזא דהוה גריר ליה דבר אחר, אמר: פה שהפיק מרגליות ילחך עפר?

⁶² ראה בבלי, חולין קמב ע"א

כאן עושה התלמוד שימוש במילים 'כי האי גוונא חזא (=כגון זה), במקום "כי האי מעשה חזא".

נמצאנו למדים כי התלמוד אינו מסתפק ב'כותרות' של סיפורים ללא התוכן אלא אם התוכן נמצא בקונטקסט הקרוב. כ"כ, השימוש ב'האי מעשה' אינו כנ"ל כינוי לתיאור עובדתי יבש, אלא להבעת עמדה. גמישות זו במשמעות המונח, מאפשרת לתלמוד לקרא לזה פעם 'מעשה' ופעם 'כי האי גוונא'.

הוריאציה הלשונית 'משום מעשה' נמצאת בעיקר בתבנית הבאה: "משום מעשה שהיה". בנוסף לה נמצא גם "משום מעשה בלהה", וכן "משום מעשה זמרי", שאינם מפורטים בשל היותם 'מעשים' מוכרים מן המקרא.

המופע 'משום מעשה דבית חורון' מעניין ונוגע ממש לענייננו:

משנה מסכת נדרים פרק ה משנה ו

[ה] המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל נותנו לאחר לשום מתנה והלה מותר בה מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו מודר הימנו הנאה והיה משיא את בנו ואמר לחברו חצר וסעודה נתונים לך במתנה ואינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה אמר לו אם שלי הם הרי הם מוקדשין לשמים אמר לו לא נתתי את שלי שתקדישם לשמים אמר לו לא נתתה לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלים ושותים ומתרצים זה לזה ויהא עון תלוי בראשו וכשבא דבר לפני חכמים אמרו כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה:

תלמוד בבלי מסכת נדרים דף מח עמוד א

גמי. מעשה לסתור? חסורי מיחסרא והכי קתני: ואם הוכיח סופו על תחילתו - אסור, ומעשה נמי בבית חורון, באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו. אמר רבא: לא שנו אלא דאמר ליה והינן לפניך אלא כדי שיבא אבא, אבל א"ל שיהו לפניך שיבא אבא, מדעתך הוא דא"ל. לישנא אחרינא אמרין לה, אמר רבא: לא תימא טעמא דא"ל והינן לפניך הוא דאסור, אבל א"ל הן לפניך שיבא אבא ויאכל - מותר, אלא אפילו אמר ליה הן לפניך יבא אבא ויאכל - אסור, מאי טעמא? סעודתו מוכחת עליו.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קלד עמוד א

עיקרא מאי סבר? משום מעשה דבית חורון; דתנן: מעשה בבית חורון באחד שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והיה משיא בנו, ואמר לחבירו: הרי חצר וסעודה נתונים לך במתנה, ואינן לפניך [אלא כדי] שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה. אמר לו: אם שלי הן - הרי הן מוקדשין לשמים! אמר לו: לא נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים! אמר לו: לא נתתי לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו!

תלמוד בבלי מסכת כתובות פרק ז - המדיר [דף ע עמוד א]

אמר רבא: מ"ט דר' יוסי? גזירה משום [דף עא עמוד א] מעשה דבית חורון.

נבחן את השינוי שעשה הבבלי בשם 'המעשה' שלפנינו:⁶³

במשנת נדרים: "מעשה באחד בבית חורון".

בבבלי נדרים: "ומעשה נמי בבית חורון, באחד...".

בבבלי בבא בתרא: "משום מעשה דבית חורון; דתנן: מעשה בבית חורון באחד...".

בבבלי כתובות: "משום מעשה דבית חורון".

הכותרת שנתנה המשנה ל'מעשה' שלפנינו הינה: "מעשה באחד בבית חורון", לאמור: הדגש הוא מעשה על אלמוני שהתרחש בבית חורון. אין משמעות כל שהיא לשמו של האיש ו/או לשם המקום. פרט לעובדה שהמעשה קרה שם. כבר בדיון התלמודי על אתר, מבצע העורך שינוי בסדר: "ומעשה נמי בבית חורון, באחד..." הבבלי בצטטו את המשנה, מעדיף שהכותרת תהיה פשוטה וקליטה, "מעשה בבית חורון" ולא כפי שכתוב במשנה.

בבבא בתרא, הכותרות של הבבלי ושל המשנה כבר מוצגים זה ליד זה: "משום מעשה דבית חורון; דתנן: מעשה בבית חורון באחד..." כאן, נגלית לפנינו באופן מפורש מגמתו של העורך בעניין הכותרות. במקור זה הוא מבצע שני שינויים: הוא מכנה את המעשה "מעשה דבית חורון" וגם מצטט את המשנה באופן שונה מן המקור כדי להתאים את לשונה לכותרת שקבע. "מעשה בבית חורון באחד..."; במקום: "מעשה באחד בבית חורון". זו אינה סמנטיקה. לתפיסת הבבלי, הכותרת של המעשה צריכה להיות מאוזכרת במדויק בתחילת הסיפור. **לא ניתן לתפיסתו לקרוא לסיפור 'מעשה דבית חורון' כאשר הפתיח במשנה הינו: "מעשה באחד בבית חורון"!!** הקיצור בשם, וההיפוך של הציטוט מן המקור התנאי נועד כדי לקרוא מעתה למעשה זה, "מעשה דבית חורון. כך אמנם מזכיר הבבלי את 'המעשה' מבלי לפרטו בכתובות: "מעשה דבית חורון".

רש"י שחש בעניין כותב בכתובות 'על אתר': "מעשה דבית חורון - בנדרים, בפרק 'השותפין'". מה רצה רש"י לומר לנו בזאת? בפראפרזה אומר רש"י כך: 'מעשה דבית חורון' המוזכר ללא פירוט במסכת כתובות, הוא אותו מעשה המוזכר במשנה

⁶³ התבצע כאן שינוי משום שהמקור נמצא במשנה.

בנדריים, בתלמוד בנדריים, ובמסכת בבא-בתרא.⁶⁴ זאת, על אף השינויים שעברה היכותרת של המעשה מן המקור שבמשנת נדריים עד לאיזכור ללא פירוט בכתובות. רש"י מלמדנו פרק בניסוח הכותרת 'מעשה' בספרות חז"ל. המודעות והרגישות שלו לנושא הביאווה לפירוש הנ"ל.

התלמוד בבא-בתרא, בקבעו את הכותרת 'משום מעשה דבית חורון', 'מצטט' את המשנה במלואה (עם היפוך במילים הראשונות), כך שיהיה ברור – השם 'מעשה דבית חורון' נבחר משום שהפתיח במשנה הינו: 'מעשה בבית חורון'.

הוכחה נוספת לרעיון זה הוא מעשה דרב פפא:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ח עמוד ב

איכא דאמרי: ארמית ממש, ומשום מעשה דרב פפא. דרב פפא אזל לגבי ארמית, הוציאה לו מטה, אמרה לו: שב! אמר לה: איני יושב עד שתגביהי את המטה; הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת. מכאן אמרו חכמים: אסור לישב על מטת ארמית.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קיב עמוד ב

ואיכא דאמרי: ארמאית ממש. ומשום מעשה דרב פפא.

בפסחים: " ומשום מעשה דרב פפא", כותרת ללא סיפור. הסיפור מפורט בברכות. בברכות, המעשה קרוי 'מעשה דרב פפא' בגלל הפתיח – "דרב פפא אזל לגבי ארמית...".

ממש באותה מטבע לשון ועל בסיס אותו רעיון ניתן לומר כך: הסיפור שלנו הוא 'מעשה דברוריא' משום שהפתיח שלו הינו- "ברוריא". התלמוד אינו צריך לבצע היפוך בין ברוריא לרבי מאיר כי הסיפור מתחיל כך: "ברוריא דביתהו דר' מאיר...".⁶⁵

הוכחה נוספת לתובנה כי בחירת כותרת מסוימת יכולה גם לשקף עמדה, נמצאת ב'מעשה' שיש לו שלוש כותרות לפחות. במשנה, בתוספתא, בבבלי ובירושלמי אנו מוצאים: רק 'מעשה דראובן' (= 'המעשה' המקראי).⁶⁶ במדרשים הקדומים: 'מעשה

⁶⁴ המלה "בנדריים" שבדברי רש"י כוללת גם את המשנה וגם את הבבלי בנדריים. "פרק השותפין הוא כמובן המקור בבא בתרא.

⁶⁵ בניגוד לסיפור המיוחס לרש"י שאפילו אינו מזכיר את השם 'ברוריה' בגוף הסיפור.

⁶⁶ מפאת ריבוי המקורות אינני מצטט אותם.

ראובן ובלהה' או 'מעשה ראובן בבלהה', ובמדרשים מאוחרים: 'מעשה בלהה'. בחינה מעמיקה יותר של מופעים אלו מגלה הסבר אפשרי לשוני בניסוח. כל המקורות שעוסקים בהלכה: "מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם", מכנים את המעשה כ'**מעשה ראובן**' בשל הנושא שבו הם עוסקים, קרי: קריאה בתורה. בתורה כתוב: "ויהי בשכן ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו..." (בראשית, לה, ב). במדרשים המאוחרים: 'מעשה בלהה', משום שבחלק מאותן מקורות הנושא הוא ראובן, ולכן לא ניתן להשתמש בכותרת 'מעשה ראובן'. לדוגמה: פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב), בראשית, מ"ט, ד"ה – 'יהודה אתה': "שכיון שראה יהודה שהיה יעקב אבינו מוכיח את אחיו ראובן על 'מעשה בלהה', שמעון ולוי על 'מעשה שכס', וכו...". ברם, באותן מדרשים מאוחרים כנ"ל איננו מוצאים את 'מעשה ראובן' על אף שהנושא איננו ראובן.

אפשר שהמעבר מ'מעשה ראובן' ל'מעשה בלהה' מכוון ומושפע מדברי רבי יהונתן:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף נה עמוד ב

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר ראובן חטא - אינו אלא טועה, שנאמר +בראשית לה+ ויהיו בני יעקב שנים עשר מלמד שכולן שקולים כאחת. אלא מה אני מקיים +בראשית לה+ וישכב את בלהה פילגש אביו - מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה. תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: מוצל אותו צדיק מאותו עון, ולא בא מעשה זה לידו. אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר +דברים כז+ ארור שכב עם אשת אביו ויבא חטא זה לידו? אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו - עלבון אמו תבע. אמר: אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי? עמד ובלבל את מצעה.

הכותרת ל'מעשה' לפי זה, מושפעת מעניינים טכניים,⁶⁷ אבל יכולה גם לשקף את עמדת יוצר הכותרת ביחס ל'מעשה'.

לאחר כל זאת, עדיין יש מקום לשאלה: מדוע שיקרא התלמוד למעשה המיוחס לרש"י 'מעשה דברוריא'? מדוע לא מעשה 'דרבי מאיר' או 'מעשה דרבי מאיר וברוריה'? האם מן הסיפור המיוחס לרש"י עולה כי ברוריה היא החוטאת ורבי מאיר לא חטא כלל במעשה זה?! יותר מכך, ב'מעשה' המיוחס לרש"י כלל לא מוזכר שמה של ברוריה על אף שברור כי מדובר עליה. ב'מעשה' המיוחס לרש"י הפתיח הינו כך:

⁶⁷ כמו הדוגמה לעיל מן הפסיקתא. קשה מבחינה לשונית לכתוב: '...שהיה יעקב אבינו מוכיח את אחיו ראובן על 'מעשה ראובן',...

"שפעם אחת ליגלגה על שאמרו חכמים וכו..."⁶⁸, אנו למדים כי מדובר על ברוריה רק בשל דיבור המתחיל: "ואיכא דאמרי משום מעשה דברוריא – ". אם הכותרת 'מעשה דברוריא' נבחרה בשל עניין טכני, כגון: היותה הפתיח של הסיפור, אזי המעשה המיוחס לרש"י אינו נופל בקטגוריה זו כנ"ל. אם הכותרת 'מעשה דברוריא' נבחרה בשל העניין התכני, קשה עוד יותר. מדוע יקרא סיפור זה 'מעשה דברוריא' כאשר לפי כל הפרשנים, החוקרים וההוגים, חטאו של רבי מאיר אינו נופל מזה של אשתו!!! שונה הדבר, אם נאמר ש'מעשה דברוריא' הוא סיפורנו, שהרי כאן מתקיים העניין הטכני, כנ"ל.⁶⁸

נסכם, מן 'הסיור' אחר הכותרות 'מעשה' בחז"ל נמצאנו למדים:

- (1): אם מייחסים את 'מעשה דברוריא' שבתלמוד הבבלי ל'מעשה' המיוחס ברש"י נוצרת אי התאמה בעניין המדינה אליה גלה – בבלי.
 - (2): אין זה הגיוני שהמחלוקת בבבלי בין 'האיכא דאמרי' נועדה לבחירת המקור התקף יותר שממנו נלמדת עובדה הסטורית. זו אינה דרכו של הבבלי.
 - (3): גם אם המחלוקת בבבלי בין 'האיכא דאמרי', נועדה לבירור שאלה ערכית, קשה, למה אין 'סיפור'! ואם יש 'סיפור' למה הוא צונזר? או לחילופין, מדוע רש"י חשפו?
 - (4): בהסתמך על הסיפור המיוחס לרש"י, אין משמעות למחלוקת בין 'האיכא דאמרי' לא בהיבט הטכני ולא בהיבט התכני!
 - (5): התלמוד אינו מסתפק ב'כותרות' ללא מעשה! מה ראה לחרוג מנוהל זה דווקא בסיפורנו?
 - (6): הבבלי משנה כותרת תנאית נתונה כדי להתאימה ל'תורת הכותרות' שלו. מן ההיבט הטכני הכותרת מייצגת לרוב את הפתיח שבמעשה, מה שמתאים יותר למעשה שבבבלי ולא לזה המיוחס לרש"י. מה עוד ששמה של ברוריה כלל לא מוזכר בגוף המעשה המיוחס לרש"י! מוכח כי רש"י רגיש ומודע לבעיית 'הכותרת' של הבבלי.
 - (7): בהתבסס על המעשה המיוחס לרש"י, מדוע לא יקרא שם הסיפור 'מעשה דרבי מאיר' או לכל הפחות 'מעשה דרבי מאיר וברוריה'?
- כל הקשיים הללו נופלים, אם 'מעשה דברוריה' הוא סיפורנו שבבבלי!

⁶⁸ שהרי הסיפור מתחיל במילים: "ברוריה דביתהו..."

ח. 'אין בית מדרש בלא חידוש' – המעשים הנס והגמול

סיפורנו הוא האחרון שבסידרת מעשים המתחילה ב"תנו –רבנן: כשנתפס רבי אליעזר למינות", בעמוד טז ע"ב.⁶⁹ זוהי חטיבה ספרותית אחת שכן הדיון לפניה מן

⁶⁹ תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה פרק א - לפני אידיהן [דף ב עמוד א]

ת"ר: כשנתפס ר"א למינות, העלהו לגרדום לידון. אמר לו אותו הגמון: זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו? אמר לו: נאמן עלי הדיין. כסבור אותו הגמון: עליו הוא אומר, והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים. אמר לו: הואיל והאמנתי עליך, דימוס, פטור אתה. כשבא לביתו נכנסו תלמידיו אצלו לנחמו, ולא קיבל עליו תנחומין. אמר לו ר"ע: רבי, תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדתני? אמר לו: אמור. אמר לו: רבי, שמא מינות בא לידך [דף יז עמוד א] והנאך, ועליו נתפסת? אמר לו: עקיבא, הזכרתני, פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של ציפורי, ומצאתי אחד ויעקב איש כפר סכניא שמו, אמר לי, כתוב בתורתכם: +דברים כג+ לא תביא אתנן זונה [וגוי], מהו לעשות הימנו בהכ"ס לכ"ג? ולא אמרת לי כלום; אמר לי, כך לימדני: +מיכה א+ [כי] מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו - ממקום הטנופת באו, למקום הטנופת ילכו, והנאני הדבר, על ידי זה נתפסתי למינות, ועברתי על מה שכתוב בתורה: +משלי ה+ הרחק מעליה דרך - זו מינות, ואל תקרב אל פתח ביתה - זו הרשות.

.....והתניא: אמרו עליו על ר"א בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה. פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה, נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות. בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה. הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: +ישעיהו נד+ כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה. אמר: שמים וארץ בקשו עלי רחמים, אמרו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: +ישעיהו נא+ כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה. אמר: חמה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: +ישעיהו כד+ וחפרה הלבנה ובושה החמה. אמר: כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: +ישעיהו לד+ ונמקו כל צבא השמים. אמר: אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא. [והא הכא בעבירה הוה ומית!] התם נמי, כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי.

ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים, וחד פצי אפיתחא דבי זונות. אמר ליה חד לחבריה: ניזיל אפיתחא דעבודת כוכבים [דף יז עמוד ב] דנכיס יצריה, א"ל אידך: ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו [לזונות], איתכנעו מקמייהו. א"ל: מנא לך הא? א"ל: +משלי ב+ מזימה תשמור עלך תבונה תנצרכה. א"ל רבנן לרבא: מאי מזימה? אילימא תורה, דכתיב בה זימה ומתרגמינן: עצת חטאין, וכתוב: +ישעיהו כח+ הפליא עצה הגדיל תושיה, אי הכי זימה מבעי ליה! ה"ק: מדבר זימה תשמור עלך תורה תנצרכה.

ת"ר: כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון, א"ל ר' אלעזר בן פרטא לרבי חנינא בן תרדיון: אשריך שנתפסת על דבר אחד, אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים. א"ל רבי חנינא: אשריך שנתפסת על חמשה דברים ואתה ניצול, אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול, שאת עסקת בתורה ובגמילות חסדים, ואני לא עסקתי אלא בתורה [בלבד]; וכדבר הונא, דאמר רב הונא: כל העוסק בתורה בלבד - דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר: +דברי הימים ב' טו+ וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת [וגוי], מאי ללא אלהי אמת? שכל העוסק בתורה בלבד - דומה כמי שאין לו אלוה. ובגמילות חסדים לא עסק? והתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא יתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה - אלא א"כ ממונה עליו תלמיד חכם כר' חנינא בן תרדיון! הימנוה הוא דהוה מהימן, מיעבד לא עבד. והתניא, אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים! מיעבד עבד, כדבעי ליה לא עבד.

אתיווהו לרבי אלעזר בן פרטא, אמרו: מ"ט תנית, ומ"ט גנבת? אמר להו: אי סייפא לא ספרא, ואי ספרא לא סייפא, ומדהא ליתא הא נמי ליתא. ומ"ט קרו לך רבי? רבן של תרסיים אני. אייתו ליה תרי קיבורי, אמרו ליה: הי דשתיא והי

דערבא? איתרחיש ליה ניסא, אתיא זיבוריתא אותיבא על דשתיא ואתאי זיבורא ויתיב על דערבא, אמר להו: האי דשתיא והאי דערבא. א"ל: ומ"ט לא אתית לבי אבידן? אמר להו: זקן הייתי ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם. [אמרן]: ועד האינדא כמה סבי איתרמוס? אתרחיש ניסא, ההוא יומא אירמס חד סבא. ומ"ט קא שבקת עבדך לחירות? אמר להו: לא היו דברים מעולם. קם חד [מינייהו] לאסהודי ביה, אתא אליהו אידמי ליה כחד מחשובי דמלכותא, א"ל: מדאתרחיש ליה ניסא בכולהו בהא נמי אתרחיש ליה ניסא, וההוא גברא בישותיה הוא דקא אחוי, ולא אשגח ביה, קם למימר להו, הוה כתיבא איגרתא דהוה כתיב מחשיבי דמלכות לשדורי לבי קיסר, ושדרוה על ידיה דההוא גברא, אתא אליהו פתקיה ארבע מאה פרסי, אזל ולא אתא.

אתיוהו לרבי חנינא בן תרדיון, אמרו ליה: אמאי קא עסקת באורייתא? אמר להו: כאשר צוני ה' אלהי. מיד גזרו עליו לשריפה, ועל אשתו להריגה, ועל בתו לישב בקובה של זונות. עליו לשריפה, שהיה [דף יח עמוד א] הוגה את השם באותיותיו. והיכי עביד הכי? והתנן, אלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תורה מן השמים, ואין תחיית המתים מן התורה; אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו! להתלמד עבד, כדתינא: +דברים יח+ לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות. אלא מאי טעמא אענש? משום הוגה את השם בפרהסיא [דהוי]. ועל אשתו להריגה, דלא מיחה ביה. מכאן אמרו: כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה - נענש עליו. ועל בתו לישב בקובה של זונות, דאמר ר' יוחנן: פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי, אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו, מיד דקדקה בפסיעותיה. והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש, מאי דכתיב: +תהלים מט+ עון עקבי יסבני? עונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה - מסובין לו ליום הדין. בשעה שיצאו שלשתן - צדקו עליהם את הדין, הוא אמר: +דברים לב+ הצור תמים פעלו [וגו'], ואשתו אמרה: +דברים לב+ אל אמונה ואין עול, בתו אמרה: +ירמיהו לב+ גדול העצה ורב העלילה אשר עניך פקוחות על כל דרכי וגו'. אמר רבי: [כמה] גדולים צדיקים הללו, שנזדמנו להן שלש מקראות של צדוק הדין בשעת צדוק הדין.

תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, (אחי) אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהלות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו: אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וסי' מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בס"ת, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו: אבא, אראך בכך? אמר לה: אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וסי' עמי, מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני. אמרו לו תלמידיו: רבי, מה אתה רואה? אמר להן: גליון נשרפין ואותיות פורחות. אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש! אמר להן: מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. אמר לו קלצטונירי: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן. השבע לי: נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים.

ברוריא דביתו דר' מאיר ברתיא דר' חנינא בן תרדיון הוא, אמרה לו: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי ואזל, אמר: אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה איסורא לא איתעביד לה ניסא. אזל נקט נפשיה כחד פרשא, אמר לה: השמעני ליה, אמרה ליה: דשתנא אנא. אמר לה: מתרחנא מרתח, אמרה לו: נפישין טובא (ואיכא טובא הכא) דשפירן מינאי. אמר: ש"מ לא עבדה איסורא, כל דאתי אמרה ליה הכי. אזל לגבי שומר דידה, א"ל: הבה ניהלה, אמר ליה: מיסתפינא ממלכותא, אמר ליה: שקול תרקבא דדינרא, פלגא פלח ופלגא להוי לך. א"ל: וכי שלמי מאי איעביד? א"ל: אימא אלהא דמאיר ענני ומתצלת. א"ל: [דף יח עמוד ב] ומי יימר דהכי איכא? [א"ל השתא חזית]. הוה הנהו כלבי דהוה קא אכלי אינשי, שקל קלא שדא בהו, הוה קאתו למיכליה, אמר: אלהא דמאיר ענני! שבקוה, ויהבה ליה. לסוף אשתמע מילתא בי מלכא, אתיוהו אסקוה לזקיפה, אמר: אלהא דמאיר ענני! אחתוה. אמרו ליה: מאי האי? אמר להו: הכי הוה מעשה. אתו חקקו לדמותיה דר' מאיר אפיתחא דרומי, אמרי: כל דחזי לפרצופא הדין ליייתה. יומא חדא חזיוהי, רהט אבתריה, רהט מקמייהו, על לבי זונות. איכא דאמרי: בשולי עובדי כוכבים חזא, טמש בהא ומתק בהא. איכא דאמרי: אתא אליהו אדמי להו כזונה, כרכתיה, אמרי: חס ושלום,

המשנה שבעמוד ט"ז ע"א עד אליה הוא דיון הלכתי, ולאחריה מתחיל דיון הלכתי נוסף (= "תנו רבנן: ההולך לאיצטדיון ולכרקום וראה שם את הנחשים וכו..."⁷⁰). יש מקום אם כן להניח כי לסיפורנו מכנה משותף עם הסיפורים שבחטיבה זו. זוהי בחינת הקונטקסט⁷⁰ שלא ראיתיה אצל הפרשנים של 'מעשה דברוריה'. אפשר שמקומו של הסיפור בתוך חטיבה זו, ו**מיקומו** בסוף החטיבה, יאפשר לנו להבין יותר את מסריו על פי **עורכיו**. ניתוח כל הסיפורים שבחטיבה מעלה את הממצאים הבאים:

(1): בכל הסיפורים **שני רבדים** של מעשי 'הגיבור/ה'. הרובד הראשון הוא הרובד הפשוט, ההסטורי, האנושי. ברובד השני חושף התלמוד מעשה/אמירה/מחשבה של הגיבור/ה שבעטייה נענש בידי **שמיים** או זכה **לגמול חיובי**. לדוגמה: בסיפור הראשון נתפס רבי אליעזר למינות (=הואשם על ידי השלטונות באשמת מינות) והוא הועלה ל'גרדום לידון', כלומר, להישפט. לאחר שניצל בדרך פלאית נחשף 'הסיפור האמיתי' שבעטיו הוא נתפס. באופן עדין ומעורר השתאות הצליח תלמידו רבי עקיבא ל'הזכיר' לרבו את המעשה האמיתי שבעטיו נענש. מתברר כי מדובר על מעשה איזוטרי שבו רבי אליעזר נהנה מ'דבר תורה' לא כשר.

מגמה זו חוזרת על עצמה בכל הסיפורים באופן מובהק. המסר ברור, חכמים לא הסתפקו בקשר הגלוי והידוע שבין 'המעשה' ל'גמול' אלא חיפשו ומצאו, במיוחד אצל אנשי המופת, את ה'סיפור האמיתי' שבעטיו נוצר הגמול. ה'מעשה' האמיתי שבעטיו נוצר הגמול מבטא את הראייה המיוחדת של חז"ל. הם עושים שימוש בטכניקה ספרותית זו כדי לבטא רעיונות מחתרתיים, להסתיר או לגלות מידע, להדגיש רעיונות חינוכיים, לקשר בין ה'מעשה' לבין הסוגיה הנדונה, ועוד.

(2): בכל הסיפורים בקובץ זה, הועמדו הגיבורים לדין בידי שמיים או בידי אדם בשל מעשיהם או בשל מחדליהם. חלקם חזרו בתשובה וחלקם לא חזרו, חלקם ניצלו וחלקם לא ניצלו. לרובם המכריע לא ארע **נס** שיצילם ברגע האחרון. בסיפור אחד בלבד (=רבי אלעזר בן פרטא) ארעו חמישה ניסים שהצילו אותו מן הגרדום. הנסים לא 'הוזמנו' על ידי רבי אלעזר בן פרטא והוא לא היה פעיל ברובד הניסי של המעשה. אין ספק כי המעשים בקובץ זה **מתרחקים מן היסוד הניסי ויוצריהם**

אי ר' מאיר הוה לא הוה עביד הכי. קם ערק אתא לבבל. איכא דאמרי: מהאי מעשה, ואיכא דאמרי: ממעשה דברוריא.

⁷⁰ ראה פרנקל בענין הקונטקסט: מדרש ואגדה, כרך א, עמ' 42, הערה 17; וכן בענין השירשור של הסיפורים התלמודיים, מדרש ואגדה כרך ב, עמ' 339, הערה 18.

מביעים בכך בקורת מסוימת על ההיזקקות לנס.⁷¹ בולט העניין במפגש בין רבי חנינא בן תרדיון ובין רבי יוסי בן קיסמא, שם אומר רבי יוסי בין קיסמא לרבי חנינא – "אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר התורה באש!!! זוהי הטחת בקורת גלויה של תנא א שהשלים עם המציאות של מלכות רומי הואיל "שמן השמים המליכוה", ברבי חנינא בן תרדיון האוחז בדעה: "מן השמים ירחמו".

(3): ביחס לגמול על המעשה מתברר כי העונש שהושת על משפחת חנינא בן תרדיון (רבי חנינא, אשתו ובתו) בולט **בחומרותו** מזה שהוטל על גיבורי שאר המעשים. אצל משפחת רבי חנינא בן תרדיון לא אירע כל נס, רבי חנינא נשרף, אשתו הוצאה להורג ובתו נשלחה לקובה של זונות. בסיפור משלים על רבי חנינא בן תרדיון, מספר התלמוד כי הוא מזומן לחיי העולם הבא בשל ארוע איזוטרי לחלוטין (=מעות של פורים שהתחלפו לו במעות של צדקה והוא חילקם לעניים).⁷²

להלן טבלה המסכמת את הנאמר בצורה תמציתית. הטבלה אינה כוללת את סיפורנו, והיא משמשת כרקע קונטקסטואלי לדיון בסיפורנו.

⁷¹ ראה מאמרו של אלכסנדר קליין, 'בעית הנס בהגות היהודית', בתוך: 'בשדה חמד', תשס"א, 1-3.

⁷² כלומר: גם כאן מתגלים שני הרבדים המוזכרים בסעיף (1) בעבודה.

המעשים הנס והגמול בקובץ הסיפורים בע"ז

הגמול	'הנס'	הסיפור ה'אמיתי'	מעשה ברובד הפשוט
"פטור אתה"	הערמה לשונית לא מתוכננת – "נאמן עלי הדיין"	נהנה מדבר תורה שמקורו ב'ישו'	רבי אליעזר נתפס למינות
קנה את עולמו בשנה אחת, והוא מזומן לחיי עולם הבא.	"הניח ראשו בן ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו"	"אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה"	רבי אלעזר בן דורדיא לא הניח – אחת בעולם שלא בא עליה
הזונות התביישו ונכנסו מפני כבודם.	אין נס	עברו בשביל שעל פתחו בית זונות ולא פחדו להתפתות	חנינא ורבי נתן היו הולכים בדרך שיש לה התפצלות לשני שבילים
ניצל	ארעו לו חמשה ניסים	עוסק בגמילות חסדים בנוסף ללימוד תורה	רבי אליעזר בן פרטא נתפס על ידי הרומאים בשל חמשה דברים
נשרף יחד ספר התורה	לא אירע נס	היה הוגה את שמו של הקב"ה באותיותיו בפרהסיא	רבי חנינא היה עסוק בלימוד תורה ברבים ללא מורא
הוצאה להורג	לא אירע נס	לא מיחתה בבעלה על שלימד תורה בגלוי	אשת רבי חנינא בן תרדיון
נגזר עליה לישיב בקובה של זונות	לא אירע נס	"שדקדקה בפסיעותיה"	בתו של רבי חנינא בן תרדיון
מזומן לחיי עולם הבא.	לא אירע נס כי הוא נשרף	מעות של פורים התחלפו לו במעות של צדקה וחילקם לעניים	חנינא בן תרדיון הקהיל קהילות ברבים.

סיפורנו הוא הסיפור האחרון בחטיבה הספרותית הנ"ל. יש להניח על כן שאף בו מצויים הרכיבים המאפיינים את כל הסיפורים בחטיבה.⁷³ נחלק גם את סיפורנו לשני הרבדים כנ"ל

רכיבי המעשה ברובד הפשוט

- (1) : ברוריה מבקשת מבעלה שישחרר את אחותה 'מקובה של זונות' אליה נשלחה.
- (2) : רבי מאיר ככל יהודי, לוקח עמו סכום כסף מכובד לשחרורה ובסופו של יום מצליח לשחררה בדרך מורכבת יותר.

רכיבי הסיפור ה'אמיתי'

- (3) : המניעים של ברוריה : "זילא בי מילתא".
- (4) : רבי מאיר קובע כלל בתחום הנס, מי ראוי ומי אינו ראוי שיתרחש לו נס!! הוא מתכוין לבחון את אחות ברוריה על בסיס הכלל שקבע, על אף שהיא "דקדקה בפסיעותיה".
- (5) : רבי מאיר תיכנן וביצע ניסיון קשה מאין כמותו, עבורו ועבור אחות ברוריה, כדי לבחון את מידת 'צדיקותה'.⁷⁴
- (6) : רבי מאיר לאחר שחרור אחות ברוריה נרדף על ידי הרומאים. הוא בורח לתוך בית זונות כדי להציל את נפשו מפני רודפיו.

'הנס'

- (7) : רבי מאיר קובע כלל מתי ראוי שיחול נס על מאן דהו ומתי לא.
- (8) : רבי מאיר עושה שימוש בנוסחה שמיימית (=האדמ"ע) לביצוע נס.
- (9) : רבי מאיר משתמש בנוסחה להצלת אחות ברוריה.
- (10) : רבי מאיר מגלה את הנוסחה לרומאי שעזר לו בהצלת האחות.
- (11) : רבי מאיר לא ניצל את הנוסחה להצלת עצמו מפני רודפיו על אף שהנוסחה נוסתה בהצלחה מול 'כלבים אוכלי אדם'.⁷⁵

⁷³ ואולי אף מביאים אותם לשיא ספרותי, בשל המיקום של הסיפור בסוף החטיבה.

⁷⁴ בפורום האינטרנטי 'עצור כן חושבים' תוקפת הגולשת המכונה 'אמשלום' את רבי מאיר בכך שהוא מרבה במבחנים מיניים לא נחוצים.

הגמול

(12): "קם ערק אתא לבבל".

כמו בכל הסיפורים בחטיבה, גם בסיפורנו שני רבדים של מעשי הגיבורים ברוריה ורבי מאיר. הם אינם 'נשפטים' רק ברובד הפשוט, ההיסטורי והאנושי אלא גם ברכיבים של הסיפור ה'אמיתי'. העונש המושת על רבי מאיר (רדיפה וגלות), אינו בשל רצונו ורצון אשתו להציל את אחותה. ברובד זה עשה רבי מאיר מה שכל יהודי עושה בסיטואציה דומה, לוקח כסף ומנסה בעזרתו להציל את בני עמו. ברכיבי הסיפור ה'אמיתי' נמצאים להערכת המחשבות והפעולות של הגיבורים במעשה זה, שבעטיים זכו לגמול.⁷⁶ במלים אחרות: ניתן להבין על בסיס המבנה של כל הסיפורים בחטיבה, כי המניע של ברוריה להצלה, ומעשי רבי מאיר זכו לביקורת מסוימת מצד עורכי החטיבה הספרותית הנ"ל.⁷⁷

המעשים הנ"ל, מבחינת הפונקציה הספרותית אותה הם מייצגים, מקבילים להנאה מדבר תורה שמקורו ישו (=המעשה ברבי אליעזר), או להגיית שמו של הקב"ה באותיות בפרהסיא, (=המעשה ברבי חנינא בן תרדיון). זוהי כאמור הטכניקה הספרותית שבעזרתה מבקר היוצר את מעשי הגיבורים. האמירה של ברוריא "זילא בי מילתא" אינה זוקקת פירושים והיא מדברת בעד עצמה. ברם, מעשיו של רבי מאיר זוקקים פיענוח נוסף, ובקריאה ראשונה הם אינם 'מושכים אש'. היטיב לבטא את הבעייתיות בפענוח מעשיו, הרב בני לאו: "גם אלישע בן אבויה וגם ברוריה מסוגלים לחיות בכפיפה אחת עם אישיותו המיוחדת ואף לגבור עליו. אולם המפגש של אנשים רגילים עם עוצמתו (של ר' מאיר, ח.ג) עלול להביא חורבן ומשבר".

במקום אחר הוא כותב:

זוהי תפנית מבהילה בסיפור המתחיל באופן שגרתי – יהודי לוקח צרור כסף והולך לשחד שומר. כך נהגו כולם מאז ומתמיד. אך רבי מאיר מסובב את הכל לעולם שמחובר לעליונים בו הוא מרגיש יותר בטוח. כל עוד הוא למטה, בין שכנים, בין מינים או שומרי זונות – הוא אינו יודע מה לעשות, הוא מופעל ואינו פועל. אך כשמשחררים אותו מגבולות הריאלי לעבר השמיימי הוא נוסק עד למרום.

⁷⁵ ובכך דומה סיפורנו לשאר הסיפורים בחטיבה ספרותית זו.

⁷⁶ ובכך דומה סיפורנו לשאר הסיפורים בחטיבה ספרותית זו.

⁷⁷ אני סבור שזוהי בקורת בשל הגמול הלא חיובי. הואיל ורבי מאיר 'נענש' בסיפור ב' יש להניח כי מעשיו ברובד ב' בסיפור א' או בסיפור ב', גרמו לו להיענש.

נבחן מעט את מעשי ר' מאיר בביקורתיות מה. כיצד ביקש רבי מאיר לבחון את השאלה: האם אחות ברוריה עשתה איסור או לא? ולמה הכוונה ב'איסור'? האם היה זה מבחן לבירור העובדות (=חטאה עם גברים) או לבירור מידת הצדיקות הפנימית, דהיינו: היא נשארה בצדיקותה למרות שנאלצה לשכב עם גברים רבים כמתחייב מהיותה 'זונה'?! האם עובדתית ניתן להעלות על הדעת שהיא דחתה את כל הגברים שביקשו אותה באותה תואנה של מחזור? אין זה סביר ואין זה מתקבל על הדעת, שהרומאים היו מתייחסים למצב זה בשוויון נפש. יש הכרח לומר אם כן כי רבי מאיר ביקש לבחון - לא את 'העובדות' אלא את 'הצדיקות' הפנימית. כאן מקום לשאלה קשה: האם המבחן שעשה רבי מאיר לגיסתו, מעבר לכל הקשיים המוסריים והדתיים הקשורים בו, אכן יכול חשוף את 'צדיקותה'?! יש חובה אם כן לומר כי רבי מאיר לא הסתמך על העובדות היבשות כדי להגיע למסקנה שהיא ראויה לנס, אלא על כוחו ותכונותיו כפי שכתב הרב בני לאו. אני סבור כי 'המבחן' המתואר בסיפור מבטא סרקזם וציניות של המספר. הוכחה לתובנה זו נמצאת בגוף המעשה.

לאחר שרבי מאיר מגיע למסקנה: "שמע מינה לא עבדה איסורא", מספר לנו היוצר של המעשה בלשונו: "כל דאתי אמרה ליה הכי"!!! את מה משרתת אמירה עובדתית זו? אם כוונתה לתמוך במסקנה שאליה הגיע רבי מאיר, הסדר של הדברים 'אינו נכון'. ראוי היה שרבי מאיר יגיע למסקנותיו **לאחר** שהיה נוכח כי לא רק אותו דחתה, אלא גם את האחרים. אבל זה לא מה שכתוב; תיאור הדחייה של האחרים בא **לאחר** שכבר הגיע רבי מאיר למסקנה בדבר צדיקותה והיותה ראויה לנס. בקריאה צינית וביקורתית על מסקנתו של רבי מאיר, משל היה המספר אומר לר' מאיר בפראפרזה כך: 'מסקנתך לגבי צדיקותה, אינה יכולה להישען על עובדת הדחייה של גברים נוספים **באותו יום**, שהרי היא באמת שוחררה על ידי הרומאים מ'**עבודתה**' בשל ווסתה, עובדה שכך אמרה לכול מי שחפץ בה'.

מאידך, נוסחת האדמ"ע עשתה את שלה, ועם עובדות לא ניתן להתווכח. רבי מאיר, בשל, או על אף שיטותיו המיוחדות והמסוכנות, הצליח במשימה – אחות ברוריה ניצלה. בניגוד לכל הסיפורים בחטיבה, רבי מאיר **הזמין** את 'הנס', הגדיר את צורת השימוש בו באמצעות כלל, שלט בו ביד בוטחת, ואף 'העבירו' לידיים אחרות לא יהודיות. האם אלה הם "דברים של טעם" או "מן השמים ירחמו"??⁷⁸ רבי מאיר אינו שייך למשפחה הגרעינית של רבי חנינא בן תרדיון, שלא זכתה לנס

⁷⁸ הביטויים לקוחים מן הסיפור שבחטיבה ספרותית זו, אודות המפגש בין רבי חנינא בן תרדיון לבין רבי יוסי בן קיסמא. השאלה בדבר ההסתמכות על הנס מנוסחת בסיפור זה במונחים המייצגים שתי עמדות קוטביות. 'מן השמים ירחמו' שבדברי רבי חנינא בן תרדיון מייצגים את ההסתמכות על הנס. עמדה זו נדחתה באופן אירוני על ידי רבי יוסי בן קיסמא.

כנ"ל, אולם הוא השתמש בנס כדי להציל את אחת מבנות המשפחה שכאמור לעיל נענשה מפני 'שדקדקה בפסיעותיה'.

מהי אם כן עמדת המספר ביחס לנס שחולל רבי מאיר? אם לשפוט על פי הגמול, (נרדפות וגלות), ובהתבסס על המבנה של כל הסיפורים שבחטיבה, אני סבור כי בנושא זה קיימת מחלוקת בין עורכי הסיפור דידן,⁷⁹ ומחלוקת זו קשורה קשר אמיץ לשאלה: מהו 'מעשה דברוריא'?

בשני מקומות בגוף הסיפור מוצעות לקורא שתי אופציות: במקום ראשון, לאחר שרבי מאיר נכנס לבית זונות בבריחתו מפני רודפיו, מציג המספר מחלוקת: "איכא דאמרי: בשולי עובדי כוכבים חזא, טמש בהא ומתק בהא", "איכא דאמרי: אתא אליהו אדמי ליה כזונה...". לאחר שהסתיים הסיפור, במקום השני: "איכא דאמרי: מהאי מעשה, ואיכא דאמרי: ממעשה דברוריא". אני סבור שיש קשר וקורולציה בין המופע הראשון של 'האיכא דאמרי' לבין המופע השני.

תחילה נשאל, בהקשר למופע הראשון, מהי 'הנפקא מינה' הספרותית אם רבי מאיר ניצל בשל עורמתו (= 'איכא דאמרי' ראשון) או בשל חיבוקו עם אליהו הנביא שהתחזה לזונה? התשובה פשוטה ומתחייבת: על פי עמדה ראשונה רבי מאיר לא עשה שימוש בנס על אף יכולותיו. על פי עמדה שניה הוא ניצל בשל נס שהוא לא יזם ולא הזמין. וכבר ראינו כי שאלת הנס והיחס אליו נמצאת במוקד המחלוקת האמוראית.

עמדות אלו מקבילות וקוהרנטיות למחלוקת השניה בשאלת הגמול; מדוע נענש רבי מאיר? מי שסבור כי רבי מאיר הערים על רודפיו בענייני כשרות סבור גם כי התשובה לשאלה הערכית בעניין הגמול נלמדת מ'האי מעשה'. ומי שסבור כי רבי מאיר ניצל בשל נס אותו לא יזם, סבור גם כי התשובה לשאלה הערכית בענין הגמול נלמדת מ'מעשה דברוריא' כלומר מסיפורנו, בחלקו הראשון.

רבי מאיר על פי עמדה ראשונה הערים על רודפיו בענייני כשרות. זו בכל אופן התנהלות בעייתית מבחינה דתית ובשל כך נענש רבי מאיר. ברם, ההתנהלות של רבי מאיר בחלק הראשון של הסיפור בעניין הנס חיובית. על פי עמדה זו, הוא בהחלט זכאי לתואר 'רבי מאיר בעל הנס'.⁸⁰ רבי מאיר אינו עושה שימוש בכוחו הניסי כדי להציל את עצמו אלא כדי להציל אחרים. התשובה לשאלה הערכית הקשה בעניין הגמול נמצאת ב'האי מעשה', בחלק השני של הסיפור, ובלבד שנשמיט ממנו את יסוד השימוש בנס להצלת עצמו, ובאימוץ הגירסה שלפיה הוא ניצל בשל

⁷⁹ מחלוקת, בשל הביטוי 'איכא דאמרי' המוצג פעמיים בסיפורנו.

⁸⁰ התואר הנ"ל אינו מחז"ל.

עורמה אנושית לא ניסית שיש בה אומנם חטא מסוים. זו אכן הסיבה ל'איכא דאמרי' שסבור כי ר' מאיר הערים באופן אנושי על רודפיו אך לא עשה שימוש בנס להצלת עצמו.

רבי מאיר על פי עמדה שניה ניצל **בנס** שאותו לא הזמין. משמים נשלח אליהו הנביא המתחפש לזונה כדי להצילו. מדוע אם כן נענש רבי מאיר אם הוא לא יזם דבר בעניין הנס? התשובה: "ממעשה דברוריא"! התשובה לשאלה הערכית בעניין הגמול נמצאת בחלק הראשון של הסיפור שהוא "מעשה דברוריא". ב'מעשה דברוריא' רבי מאיר היה פעיל **באופן לא חיובי בנס ובניסיון**. מי שסבור כי הגמול נגרם בעטיה של ההתנהלות הניסית של רבי מאיר בחלק הראשון של הסיפור (=מעשה דברוריא'), חייב ל'נקות' את רבי מאיר ב'האי מעשה' על ידי הנוסחה שלפיה רבי מאיר לא יזם את הנס אלא משמים ריחמו עליו.

נסכם בטבלה את המחלוקת בסיפורנו, שיש לה כאמור השפעה

על מהו 'מעשה דברוריא'

הסעיף	עמדה חיובית ל'נס'	עמדה ביקורתית ל'נס'
איכא דאמרי ראשון	"איכא דאמרי: בשולי עובדי כוכבים חזא, טמש בהא ומחק בהא".	"איכא דאמרי: אתא אליהו אדמי להו כזונה, כרכתיה".
איכא דאמרי שני	"איכא דאמרי: מהאי מעשה".	"ואיכא דאמרי: ממעשה דברוריא".
סיבת ההצלה	הערמה בענייני כשרות, שיש בה בעייתיות דתית, אך אין בה יסוד של נס.	ניצל בנס משמים, אולם הוא לא יזם אותו כמו ב'מעשה דברוריא'
היחס וההתנהלות הניסית ב'מעשה דברוריא'	ההתנהלות הניסית ב'מעשה דברוריא' חיובית מאוד, ובי'האי מעשה' הוא לא יזם נס אפילו לא להצלת עצמו.	ההתנהלות הניסית אינה ראויה, והוא נענש בשל כך.
חיבור הדעות והאמירות	הוא נענש בשל התנהלותו בי'האי מעשה' בענייני כשרות, ולכן יש לפסול כל מופע ניסי בי'האי מעשה'.	הוא נענש ב'מעשה דברוריא' בשל התנהלותו בנס ובניסיון, ולכן יש לומר כי בי'האי מעשה' הוא לא יזם את הנס אלא משמיים ריחמו עליו.

לסיכום, הניתוח הספרותי של המופע הראשון ב'איכא דאמרי', הציף את האפשרות של מחלוקת ביחס למעשי הנס של רבי מאיר. אם מקבלים את ההנחה כי יש הקבלה וקורולציה בין המופע הראשון לשני, חייבים לומר כי מחלוקת זו באה לידי ביטוי גם במופע השני. פיענוח המחלוקת על בסיס הנחה זו פותר את שאלת מהו 'מעשה דברוריא' בפשטות מאירת עיניים. אם נוסיף לכך את שלל ההוכחות מ'תורת הכותרות' בחז"ל, מן הקונטקסט הרחב של סיפורנו ומהניתוח הספרותי, המסקנה שלפיה סיפור א' הוא 'מעשה דברוריא' נראית בלתי נמנעת. הוא אשר אמרנו: יש 'כותרת' ויש גם 'סיפור' הנמצא באותו הדף עצמו.