



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

08 גיליון
2018 סתיו

עורכים מיכאל גלוזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
מערכת מייעצת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמורקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב
על העטיפה: אהרון, יואל ויעקב שבתאי (באדיבות ארכיון יעקב שבתאי, מרכז קיפ לחקר התרבות והספרות העברית,
אוניברסיטת תל אביב)

המאמרים המתפרסמים בכתב העת אות עוברים הליך של שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ot.kipp@gmail.com

© 2018 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,

תל אביב 6997801

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק

נדפס ברפוס אלינר

”הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין” הורות וזקנה בחטיבת סיפורים במסכת קידושין

חיים וייס ומירה בלברג

במסכת קידושין שבתלמוד הבבלי מופיעה סוגיה ארוכה שעניינה כיבוד אב ואם. סוגיה זו זכתה להתייחסויות רבות. הרלוונטיות של הנושא לחיי היומיום, זיקתו לשאלות של זהות וגבולותיו של הסובייקט ואף יופים של הסיפורים העומדים במרכז – כל אלו הפכו אותה לאחת מאותן יחידות תלמודיות שנתחבבו על השיח המחקרי המנסה לפענח דרכן את עולמם ההלכתי, התרבותי והתיאולוגי של חכמים. אנו מבקשים לצרף כאן את קולנו לדיון הער בסוגיה זו ולהציע קריאה נוספת וחדשה בכמה מסיפוריה. זוהי קריאה קרובה שאין בכוונתה לצייר תמונה מלאה וקוהרנטית העונה לשאלה מהי עמדתם ההלכתית והתרבותית של חכמי התלמוד בשאלת כיבוד אב ואם והיחס להורים מזדקנים אלא להעמיד מהלך פרשני הפוך שלא רק שאינו עונה לשאלה אלא למעשה מחריף ומעצים אותה. מערכת הסיפורים שננתח במאמר זה חושפת עמדה מגומגמת ולא החלטית של חכמים בשאלת אופן ההתמודדות עם הקושי הכרוך ביציאתם של ההורים אל מחוץ לסדר החברתי. עזותם ובוטותם של הסיפורים חושפות זקנים ובעיקר זקנות המסרבים ”לפרוש בשקט” מרצף החיים ולממש את התפקיד החברתי המדומיין והנוח של מעין יועצים חכמים המשקיפים על חיי הצעירים מהם ממרום גילם וניסיונם. הסיפורים מעמידים פריזמה שדרכה משתכרת המציאות שבה חיו יוצרי הטקסט למערך עשיר של שבירי דימויים הנוגעים בשאלות של אלימות, גבולות מגדריים, ומעל לכול חרדה לא מעובדת, של ילדים והורים כאחד, מפני המוות והיתמות ההולכים וקרבים.

סוגיית כיבוד אב ואם במסכת קידושין: הקשרים הלכתיים ותמאטיים

נקודת המוצא לסוגיית כיבוד אב ואם במסכת קידושין היא קביעתה של המשנה: "כל מצוות האב על הבן, אחד אנשים ואחד נשים חייבין" (משנה קידושין א, ז).¹ כפי שעולה מהדיון התלמודי על קביעה זו, היא אינה מתמקדת בהגדרת חיובים ספציפיים אלא מבקשת ליצור נורמה התנהגותית מוסרית הבנויה סביב שני עקרונות, כבוד ויראה, שניתן להחילם על מגוון רחב של סיטואציות.²

הנושא הישיר שהסוגיה עוסקת בו אינו הזקנה כמושג תרבותי והלכתי העומד לעצמו כי אם מצוות כיבוד אב ואם, אך דווקא משום שהזקנה אינה הנושא הגלוי והרשמי נחשפים כאן ביתר שאת המתחים הבלתי פתורים סביב שאלת הזקנה ומעמדם המורכב של זקנים בקהילה. לפנינו מערכת הלכתית וספרותית שבה היררכיית הכוח בין הורים לילדים מתהפכת והיא נעה בין ילדים העומדים בשיא חייהם וכוחם ובין הורים המתוארים כזקנים, חלשים, תלותיים ואף אלימים, וכן כמי שנדחקים באופן כזה או אחר לשוליו של הסדר החברתי.³

1. חטיבות ספרותיות דומות, המכילות מקבילות למרבית היחידות המופיעות בתלמוד הבבלי, ניתן למצוא בתלמוד הירושלמי, פאה א א (טו ע"ג-ע"ד), קידושין א ז (סא ע"א-ע"ג); ראו גם שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1993, עמ' 96. לאחרונה פרסמו ענת ישראלי וענבר רווה מאמר וספר הנוגעים לכמה מן הסיפורים שבהם אנו עוסקים, וראו ענת ישראלי וענבר רווה, "ולא הכלימה: אמהות ובושה בספרות התלמודית", מסכת, יג, תשע"ז-תשע"ח, עמ' 95-117; הנ"ל, יבשת אבודה: ייצוגי אימהות בספרות התלמודית, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2018. שני חיבורים אלו ראו אור לאחר שמאמרנו התקבל לפרסום ולפיכך לא התייחסו אליהם בגוף המאמר. בכוונתנו להתייחס בהרחבה לניתוחיהן של ישראלי ורווה בספר שאנחנו שוקדים כעת על הכנתו.
2. וראו דבריו של הרמב"ם בפירושו למשנה: "מצות הבן על האב הרבה מלהביאם בכאן והענין ארוך מאד אבל כולל אותן שני עקרים מורא וכבוד". עמדה עקרונית זו, המסרבת להיכנס לפירוט הלכתי, עומדת בניגוד לפרשנות שניתנה לקביעה שקדמה לה באותה המשנה, לפיה "כל מצוות הבן על האב [...]"; בקביעה זו חכמים מגדירים פעולות ספציפיות שהאב חייב לבנו.
3. מאמר זה אינו בא לעסוק בשאלת הזקנה בכללה אלא אך ורק במצב ייחודי של "הורים מזדקנים", שלו מוקדשת סוגיה זו בקידושין. לדיון נרחב בשאלת הזקנה בספרות חז"ל, וכן בייצוגיה ובמקומה בשלהי העת העתיקה, ראו: Mira Balberg and Haim Weiss, "That Old Man Shames Us": Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature", *JSQ*, 24, 2017, pp. 1-25. ההורה כזקן מתחדר לאור מחקרים דמוגרפיים על העולם הרומי בשלהי העת העתיקה שמהם עולה כי קטגוריית הדרור השלישי של הסבים והסבתות, שהם מייצגיה של הזקנה במערכת המשפחתית המודרנית, הייתה קטגוריה שולית מכיוון שהרוב המכריע של הילדים, בוודאי בכגרותם, לא ראו את הוריהם ולפיכך לא נדרשו לטפל בהם ובצרכיהם. לדברי טים פרקיין, למשל, "By the age of ten years, the average Roman had only a one in two chance of having any of his or her grandparents alive" וראו, Tim G. Parkin, "The Roman Life Course and the Family", in Beryl Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Wiley-

כפתיח לדיון נציג שלושה מוטיבים דומיננטיים המלווים את הסוגיה לכל אורכה ולפיכך הם משמשים לה, ולדיון הספרותי שנציע כאן, מעין חוט שדרה תמאטי.

ההורה כאל, האל כהורה: כבר בפתיחת הסוגיה מוצגת אנלוגיה שבמסגרתה מעמדם של ההורים מועצם ומושווה לזה של הקב"ה. מחד גיסא, אנלוגיה זו יוצרת אידיאליזציה תיאולוגית של מצוות כיבוד הורים, וכפי שמראה יעקב בלידשטיין, היא מתארת את ההורה כמי שיש ביכולתו, כמו האל, לברוא. מאידך גיסא, האל עצמו מוצג במעין מהלך תיאורגי כשותף לחוויית ההורות האנושית ולכבוד המתלווה אליה: "ת"ר (= תנו רבנן) שלשה שותפין הן באדם הקב"ה ואביו ואמו בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבודני" (קידושין ל ע"ב).⁴ אלא שעמדה אידיאלית זו מעומתת מיד עם האפשרות המנוגדת לה: ייתכן מצב שבו לא רק שהבן אינו מכבד את הוריו, וכתוצאה מכך את האל עצמו, אלא הוא אף מתעמר בהם: "תני תנא קמיה דרב נחמן בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו אמר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם שאלמלי דרתי ביניהם ציערוני" (שם).

דימוי האל כבן משפחה חושף הן את האידיאליזציה ההלכתית של מצוות כיבוד הורים הדרושת כבוד ויראה אינסופיים והן את האלימות וההתנגדות שאותה אידיאליזציה עצמה מייצרת. ביטוי ברור למתח שבין אידיאליזציה לאלימות ניתן למצוא במעשה העריכה של המשך הסוגיה, כאשר אנקדוטה על יחסו של רב יוסף לאמו מזווגת עם קביעה חריפה של רבי יוחנן:

Walter Scheidel, "Measuring Sex, Age and Death in the Roman Empire: Exploration in Ancient Demography", *Journal of Roman Archaeology: Supplementary Series*, 21, 1996, pp. 53–91. ממחקרים ששידל מצטט עולה כי מתוך מאה אלף יילודים, רק שלושים ואחד אחוזים מהנשים ושלושים וחמישה אחוזים מהגברים הגיעו לגיל שלושים וחמש (רוב האחרים מתו בחמש השנים הראשונות לחייהם), ולגיל שישים הגיעו רק שלושה עשר אחוזים מהנשים וכחמישה עשר אחוזים מהגברים; וראו שם, עמ' 56.

4. בכתב יד ותיקן 111 הנוסח מעט רשמי ומרוחק יותר: "[...] הקב"ה אב ואם". דימוי האל כאב אינו מפתיע, כמובן, וכבר במקרא ובספרות החיצונית (כגון בספר בן סירא) מוזכר האל בהקשרים שונים כאב חומל, כועס או פגוע. עם זאת, כאן המטאפורה ההורית מועצמת: האל מוצג כשותף ממשי בכריאתו וביצירתו של הוולד, וכתוצאה מכך גם כמי שכלול במצוות כיבוד אב ואם. בהקשר זה ראו Jerald Blidstein, *Honor Thy Father and Mother: Filial Responsibility in Jewish Law and Ethics*, Ktav Publishing House, New Jersey 2005, pp. 1–8. כדאי לציין גם את המקבילה החלקית לברייתא שבה אנו עוסקים, המופיעה בבבלי, נידה לא ע"א ומפרטת במדויק את האיברים בגופו של האדם שלהם אחראי כל אחד מן ההורים, לרבות הקב"ה עצמו: "תנו רבנן שלשה שותפין יש באדם: הקב"ה ואביו ואמו: אביו מזריע הלובן שממנו עצמנו וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אדם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוחך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפנייהם".

רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמיה אמר איקום מקמי שכינה דאתיא,⁵
אמר רבי יוחנן אשרי מי שלא חמאן.

תרגום:

רב יוסף, כאשר היה שומע את קול צעדיה של אמו, אמר אקום לפני השכינה
המגיעה,
אמר רבי יוחנן אשרי מי שלא ראה אותם (= את ההורים).⁶

אמירתו הבוטה של רבי יוחנן, המוצגת כתגובה לאידיאליזציית-היתר שבדברי רב
יוסף, חושפת את התשתית העומדת בבסיס התביעה ההלכתית לכבוד שאין לו שיעור
להורים. את ההורים, כמו את האל עצמו, עדיף לא לראות ולא לפגוש אלא רק לדמיין.
במרחב המדומיין ניתן לכבד את האל ואת ההורים ללא גבולות; במציאות, לעומת
זאת, תביעה זו עלולה לעורר גם תוקפנות, זעם, אלימות ותסכול.

היפוך מגדרי: החטיבה שלפנינו, על חלקיה ההלכתיים והספרותיים גם יחד, יוצרת
מערך של דימויים מרחביים-מגדריים מורכבים המשמשים ככלי להגדרת מעמדם
ותפקודם של זקנים וזקנות בתוך הקהילה.⁷ ההגדרות התרבותיות המוכרות בשלהי
העת העתיקה, שחז"ל שותפים להן במידה רבה, מבחינות בין המרחב הביתי והמוגן,
הנתפס כנשי וכאמהי, ובין המרחב הציבורי, שהוא גברי במהותו ונשים מודרות ממנו.⁸
מקומה של האשה בבית; למעשה, האשה היא ייצוגו המובהק של הבית, כמאמר
רבי יהודה: "ביתו, זו אשתו" (משנה, יומא א א). בתלמוד הבבלי, המילה הארמית

5. כתב יד ותיקן 111: "[...] הוה קאים קמה אמ' הא שכינה דאתיא" (= היה קם לפניה אמר הנה השכינה הגיעה).
6. רש"י במקום מבהיר גם הוא את הסכנה שביצירתה של אידיאליזציה הלכתית שאינה ניתנת למימוש: "שאי אפשר לקיים כבודם כל הצורך והוא נענש עליהם". עמדתו התקיפה של רבי יוחנן, החותרת תחת עצם היכולת לממש את מצוות כיבוד הורים, זוכה להבהרה מיד לאחר דבריו: "רבי יוחנן כי עברתו אמו מת אביו, ילדתו מתה אמו". הבהרה זו מייצרת מעין "מנגנון הגנה" טקסטואלי שתכליתו לעמעם את חריפות דבריו של רבי יוחנן ולציירו כמי שמבקש לייצר בדעבד "אידיאליזציה" למעמדו כיתום. דברים דומים, בשמו של ר' זעירא, אפשר למצוא בשתי המקבילות שבתלמוד הירושלמי לסוגיה זו, פאה א א (טו ע"ג); קידושין א ז (סא ע"ב).
7. במאמרנו הקודם עמדנו בהרחבה על הזיקה שבין דימויים מרחביים ובין מעמד חברתי ומגדרי שולי של הזקנה, וראו בלברג ווייס, "That Old Man Shames Us": Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature, לעיל הערה 3.
8. ראו חיים וייס ושירה סתיו, שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, מוסד ביאליק, ירושלים 2018, עמ' 19-31.

"דביתהו", שפירושה המילולי הוא "של ביתו", משמשת כרגיל במשמעות "אשתו".⁹ כפי שמראה אורסולה אוון, בתוך הספרה הביתית של המשפחה הפטריארכלית, גידול הילדים והטיפול בהם הם תפקידיה הכמעט-בלעדיים של האם; האם מזוהה עם הבית, עם הפנים, עם המשפחה, ואילו האב נתפס כקשר הכמעט-יחיד עם העולם שבחוץ.¹⁰ נשים בספרות חז"ל, בהיותן "השתקפויות של דימויים גבריים על נשים והשלכות של ציפיות גבריות מהן", כהגדרתה של גלית חזן-רוקם, ממוקמות באופן "טבעי" במרחב שגברים מבקשים להימנע ממנו: הבית ושגרתו היומיומית השוחקת והמתישה.¹¹ האב, לעומת זאת, מבקש לייצג את חיי התרבות, הרוח והידע שמקורם "מחוץ לבית".¹² האופן שבו הוא מממש את תפקידו האבהי בתוך המרחב הביתי, בחיי השעה והיומיום, המזוהים על פי רוב עם האשה, כמו נותר עלום.¹³

9. במחקרה על הקשר בין דימויים נשיים לדימויים מרחביים מרחיבה סינתיה בייקר טענה זו עד כדי יצירת זהות מוחלטת בין הבית לבין האשה: "בכמה וכמה מסיפורי חז"ל, בית אינו רק המקום שבו אשה או רעה נמצאת, בית הוא גם, בחלקו, מה ומי שהיא"; וראו Cynthia Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford University Press, Stanford 2002, p. 35; ההדגשה במקור. במקביל לטענה זו, המפנה את תשומת הלב לזהות בין הבית ובין האשה, בייקר בוחנת כיצד נראים הפנים והחוץ מן ההיבט הארכיטקטוני: המרחב של הבית אל מול המרחב הציבורי. לטענתה, בניגוד לאינטואיציה, היו אלו מרחבים מפולשים, ולפיכך גבולות התנועה והמעבר ביניהם היו נוזלים למדי. לדברים ברוח דומה ראו, Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2003, p. 18. התייחסות ישירה לדבריה של בייקר ראו שם, עמ' 30, 67. גם שרלוטה אלישבע פונרוברט, בעבודתה המקיפה על הלכות הנידה בספרות חז"ל, מרגישה את השימוש הרחב שעושים חכמים בדימויים ארכיטקטוניים כבואם לחשוב על אנטומיה נשית, וראו Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstruction of Biblical Gender*, Stanford University Press, Stanford 2000; וייס וסתיו, שובו של האב הנעדר, לעיל הערה 8, עמ' 23.
10. ראו Ursula Owen, *Fathers: Reflections by Daughters*, Pantheon Books, New York 1985, p. xii.
11. גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, עם עובד, תל-אביב 1996, עמ' 122; הנ"ל, *Tales of the Neighborhood*, לעיל הערה 9, עמ' 32.
12. ראו עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 35 וההפניות שם. על תפקידו הדומיננטי של האב ועל משאלתו להורות אינטלקטואלית ראו, למשל, דניאל בויארין, הבשר שברוח: שיח המינויות בתלמוד, מאנגלית: עדי אופיר, עם עובד, תל-אביב 1999, עמ' 139-169; דינה שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 115-158; חיים וייס, "חומץ בן יין? – על פוליטיקה, לימוד תורה וזהות במשפחתו של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך אבריאל בר-לבב (עורך), שלום ומלחמה בתרבות היהודית, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ו, עמ' 67-83, וההפניות במאמרים אלו.
13. לדין נרחב בשאלות של זהות נשית, מרחב ביתי ויחסי שכנות ושל מורכבות הגדרת הגבול ביניהם בספרות חז"ל ראו חזן-רוקם, *Tales of the Neighborhood*, לעיל הערה 9.

חלוקה מגדרית מוכרת זו – אם ביתית ומגוננת אל מול אב תובעני וקפדן – מופיעה בפתחת הסוגיה שלפנינו ומגדירה את האופן שבו על הבן לכבד כל אחד מהוריו: “תניא רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים לפיכך הקדים הקב”ה כיבוד אב לכיבוד אם; וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה לפיכך הקדים הקב”ה מורא האם למורא האב” (קידושין ל ע”ב – לא ע”א). עם זאת, כפי שננסה להראות, אל מול ההצהרה המשקפת את המערך המגדרי המוכר, שבו האם נתפסת כרכה וכמגוננת והאב נתפס כאקטיבי, כתובעני וכאינטלקטואלי, מציעים סיפורי החטיבה תמונה מהופכת המאתגרת את מערך הדימויים הזה ואגב כך חושפת את ההורות המזדקנת, הגברית והנשית כאחד, כקטגוריה מגדרית מובחנת ושוונה. בסיפורים שיידונו כאן, כגון אלו של דמא בן נתינה ואבימי בנו של רבי אבהו, האב הזקן מוצג כמי שמצוי בתוך המרחב הביתי, שבו הוא בדרך כלל ישן או מנמנם. האב בסיפורים אלו, בניגוד לדימויו האקטיבי של האב האידיאלי, מוצג כחלש וכמי שניטל ממנו כוח הרצון ולפיכך בניו הבוגרים הם המקבלים החלטות עבורו.¹⁴ לעומת זאת, האם מוצגת בסיפור דמא בן נתינה, וביתר שאת בסיפורים על יחסייהם של רבי טרפון ורב אסי עם אמותיהם, כדמות אקטיבית, בעלת יוזמה ורצון ברורים, הפועלת במרחב הציבורי לעיני כול. התנהגותה של האשה המזדקנת מוצגת פעמים רבות כמעין היפוך קרנבלי של דמות האשה האידיאלית: היא בוטה, מינית, אלימה פיזית ותופסת את עצמה כמי שמצויה מחוץ לנשיות הנורמטיבית וכמי שיכולה לבטא מערכת שלמה של משאלות מודחקות שלא באו לידי ביטוי בצעירותה, כאשר היא חיה ופעלה תחת המעטה הנוקשה והקשוח של הפטריארכיה ההלכתית.¹⁵

14. רק בסופה של הסוגיה, בדיון תיאורטי על גבולות כיבוד הורים, עולה האפשרות של אלימות ואקטיביות של האב אל מול הבן. עם זאת, אפשרות זו אינה מגובה בסיפורים. במאמר זה אנו מבחינים בין דמותו של האב הזקן, שבו נעסוק במאמר זה, ובין דמותו של החכם הזקן, שמעמדו ותפקידו התרבותי שונים ועליהם עמדנו במאמר קודם, וראו בלברג ווייס, “That Old Man”
 “Shames Us”: Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature, לעיל הערה 3, בייחוד חלקו הראשון של המאמר.

15. שולמית ולר ואדמיאל קוסמן התייחסו לחלוקה המוצעת בסוגיה בין דמות האב לדמות האם במערכת הסיפורית כולה. ולר טוענת כי “חשוב לציין כאן כי בכל הסיפורים על האבות המובאים בסוגיית הבבלי, האבות אינם עושים כל מעשה חריג, ואילו בכל הסיפורים על האמהות [...] האמהות אקטיביות עד כדי היסטריה”; וראו ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ’ 99. קוסמן משתמש גם הוא במונח “היסטריה” בכואו להסביר את התנהגותה של אמו של רב אסי, ואגב כך מציג הכללה בנוגע למאפיינים הפסיכולוגיים של נשים: “ההיסטריה המכילה סימפטומים שקשורים להדחקת משאלות אסורות היא, כידוע, מחלה אופיינית יותר לנשים”; וראו מאמרו “בין מולדת פנימית למולדת חיצונית: עיון ספרותי ופסיכואנליטי בסיפור על רב אסי ואמו הזקנה”, מחקר ירושלים בספרות עברית, יט, 2003, עמ’ 52 הערה 20. יהושע לוינסון,

אלימות בין-דורית: המוטיב השלישי, שהוא כמידה רבה תוצר של השניים שקדמו לו, הוא האלימות והתוקפנות בין בנים להוריהם. כתוצאה מהתביעה ההלכתית לכבוד ויראה כלפי ההורים המזדקנים, תביעה שגבולותיה וגדריה אינם ברורים, וכתוצאה מההיפוך ההיררכי ביחסי הכוח, נוצר פוטנציאל של תוקפנות ואלימות, הן של ילדים כלפי הוריהם התובעניים והאקסצנטריים, הן של הורים שמעמדם וכוחם המשפחתי והחברתי נשללו מהם. מעבר לאלימות הגלויה המופיעה לאורך הסוגיה, כגון זו של אמו של דמא בן נתינה שלעיני כול קורעת את בגדיו, מרכיזה לו ויורקת בפניו, או תובענותה חסרת הגבולות של אמו של רב אסי, הסוגיה כולה רוויה בביטויים ובמונחים החושפים את המתח המתלווה לתהליך מימושה של מצוות כיבוד הורים. מחד גיסא הסוגיה מתארת מצבים שבהם הילד מקלל את הוריו, מצער אותם ומתעמר בהם, ומאידך גיסא היא קושרת את שאלת הגבולות, הכרוכה במצוות כיבוד אב ואם, בשאלת התנהגותו האלימה של ההורה: "[...] אמרי ליה (= אמרו לו חכמים [לר' טרפון]) עדיין לא הגעת לחצי כיבוד כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה" (קידושין לא ע"א).¹⁶

לאורם של שלושת המוטיבים הללו נקרא כעת חמישה מסיפורי הסוגיה המשקפים, כל אחד בדרכו, את המתחים המאפיינים את מערכת היחסים בין ילדים להוריהם המזדקנים.

סיפור ראשון: בן האלמנה (קידושין לא ע"א)

היחידה הראשונה שבה נתמקד היא מעין יחידת מעבר בסוגיה עצמה בין החלק הפותח אותה, החלק ההלכתי והעקרוני, ובין חטיבת הסיפורים, המופיעה בחלקה השני. הטקסט עצמו בנוי כמעין "סיפור הלכתי" שבו הדיון המשפטי בשאלה כבודו של מי קודם, של האב או של האם, מוצג בתוך מעטפת סיפורית:

בעקבות פיטר בראון, מציע מבט ביקורתי על קביעות מעין אלו: לדבריו, בעת העתיקה נהגו לקשור בין חוסר שליטה, שנתפס כתכונה נשית, ובין שיגעון או טירוף שנבעו מחוסר שליטה זה, וראו Joshua Levinson, "An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife. Staging the Body Politic", *JQR*, 87:3/4, 1997, pp. 271–272. בהמשך לדבריו של לוינסון נימנע משימוש במונחים כגון "משוגעת", "מטורפת" או "היסטרית" כהגדרה להתנהגותה של האם, ותחת זאת ננסה לפענח אותה, להבין את טיבה ואולי אף לעמוד על מניעיה הפסיכולוגיים והתרבותיים. רק בנוסח הדפוס מופיעה המילה "ארנקי", שפירושה ארנק כלשהו. בכל כתבי היד כתוב "ארנקך" – שנגרם לו, וראו גם בסוף הסוגיה: "ת"ש שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם כרי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו" (קידושין לב ע"א). עוד על סוגיה זו ראו בהמשך. נושא מעניין החרוג מגבולותיו של מאמר זה הוא שאלת הדומיננטיות של אלימות או נדיבות כלכלית ככלי לבחינת מימוש או אי-מימוש מצוות כיבוד הורים.

שאל בן אלמנה אחת¹⁷ את ר' אליעזר: אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם?
אמר ליה (= לו): הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.
בא לפני רבי יהושע.
אמר לו כך.
אמר לו: רבי, נתגרשה מהו?¹⁸
אמר ליה (= לו): מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה. הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין.

סיפור זה עוסק בבירור הלכתי הנערך עם רבי אליעזר ורבי יהושע בשאלת קדימות כיבוד אחד מן ההורים, בשני מצבים: כאשר ההורים נשואים, וכאשר הם גרושים. לכאורה, הדיון תמים ואינפורמטיבי, אלא שכבר מראשיתו המספר מחליף אותו מפשוטו ומגדיר את השואל במונח הנדיר "בן אלמנה", כלומר מי שאביו אינו בחיים ולפיכך שאלתו, לפחות ברמתה הגלויה, אינה רלוונטית ואין לה השפעה על חייו.¹⁹ כך גם מנסח רש"י בפירושו, במעין פנייה ישירה לשואל שבסיפור: "ולא צריך אתה למעשה אלא ללמוד באת". מכאן והלאה, לאורך הסיפור, עולה התמיהה: מדוע השואל אינו מסתפק בתשובתו של רבי אליעזר ופונה גם לרבי יהושע? מדוע הוא אינו חושף בפני שני החכמים את עובדת היותו בן אלמנה? מדוע חשוב לרבי יהושע לציין בתשובתו השנייה: "מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה?" וכיצד הדבר משפיע על התשובה המשונה והאלימה שהוא מציע בסופו של הסיפור? על מנת לענות על שאלות אלו ננסה להראות שמעבר לשאלה ההלכתית הגלויה מתואר כאן מעין מסע של השואל אל

17. בכתב יד מינכן 95: "בן גרושה". מעבר לכך שזהו כתב היד היחיד הגורס כך, הרי שאין הדבר מסתבר מתוך הסיפור עצמו, העוסק בחוויית היתמות של הבן. לעמדה שונה המעדיפה את נוסח כתב יד מינכן ראו יונה פרנקל, "קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, כרך ג, 1977, עמ' 61-62; עודד גולדברג, "טיפול בבית המדרש", דעות, 6, דצמבר 1999, עמ' 27-28. גם רש"י במקום רואה בבן אלמנה, ולא בן גרושה.

18. על פי נוסח הדפוס, וכן על פי קטע הגניזה Cambridge – T-S AS 83.285-289, בן האלמנה שואל את רבי יהושע את אותה שאלה ומקבל את אותה תשובה ("אמר לו כך"), אולם לאחר מכן הוא שואל אותו שאלה נוספת בעניין הגירושין. לעומת זאת, בכתבי יד ותיקן 111, מינכן 95 ואוקספורד 367, הדיאלוג קצר יותר: "בא לפני ר' יהושע. אמר לו כך, נתגרשו מהו" (כתב יד אוקספורד: "נתגרשה").

19. המונח "בן אלמנה" נדיר מאוד בספרות חז"ל. למעשה, הוא מופיע פעם אחת נוספת, בתלמוד הבבלי, כחלק מקללה: "רש"ש [...] אמר ימותו כל בני אלמנה ואל יזוז שמעון ממקומו" (נדרים סו ע"ב). נדירותו של הביטוי, והאלימות הנלווית לו בהופעתו במסכת נדרים, מעצימות את חשיבותו בסיפור שלפנינו ומדגישות את תפקידו בהבנת זהותו האינדיבידואלית של השואל בקריאת הסיפור.

עבר זהותו: הוא מבקש לכונן את זהותו דרך בריאתן של סיטואציות הלכתיות שבהן שני הוריו עדיין בחיים. למעשה, לפנינו סיפור קצר שבו שאלותיו של בן האלמנה מתפקדות כמעין "חידת פיקוח נפש" (Neck Riddle), דהיינו חידה כדוגמת החידה שהספינקס מציג לאדיפוס או חידת שמשון בחתונתו.²⁰ וכפי שמראה רוג'ר אברהמס, תכליתה של "חידת פיקוח הנפש" היא קיומית, שכן חידה מעין זו עוסקת תמיד בשאלות יסוד של זהות וגבולות.²¹

בשאלתו מנסה הבן לכונן או לדמיין סיטואציה אידיאלית של זקנה: האב והאם זקנים, חלשים, חסרי אונים ואינם מסוגלים לבצע פעולה פשוטה כמזיגת מים, והבן, הנוטל על עצמו את עול הטיפול בם, מתחבט בשאלה למי עליו להגיש מים קודם – לאביו או לאמו. הבן מקבל בהבנה ובהשלמה את חוסר האונים של הוריו, ולפיכך הבעיה היחידה המטרידה אותו היא למי מהם יגיש תחילה את המים. שני ערוצים לפתרון מוצעים בסיפור: הראשון, הפשוט שבהם, שאותו מציעים הן רבי אליעזר הן רבי יהושע בתשובתו הראשונה, מתמקד אך ורק בממד ההלכתי של השאלה, לפיו צרכיו של האב קודמים לאלו של האם: "שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך". פתרון זה אינו מתייחס לביוגרפיה המסוימת של השואל, דהיינו להיותו בן אלמנה, ולמשאלה או לגעגוע העומדים בבסיסה. הערוץ השני מופיע בתשובתו השנייה של רבי יהושע,

20. Claudia V. Camp and Carole R. Fontaine, "The Words of the Wise and Their Riddles", in Susan Niditch (ed.), *Text and Tradition*, Scholars Press, Atlanta 1990, pp. 128–151; יאיר זקוביץ, חיי שמשון, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 103–120; הנ"ל, אביע חידות מני קדם: חידות וחלומות חידה בסיפורת המקראית, עם עובד, תל-אביב 2005, עמ' 248, 12, "One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx", in G. Hasan-Rokem and D. Shulman (eds.), *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, Oxford University Press, New York 1996, pp. 255–270, והביבליוגרפיה שם; יצחק בן-מרדכי, "אדיפוס וחידותיו של אפולו", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ, תשנ"ד-תשנ"ח, עמ' 393–412.

21. Roger D. Abrahams, "Between the Living and the Dead", *FF Communications*, 225, Helsinki 1980, p. 8. אין ביכולתנו להציע כאן דיון נרחב בהגדרת "חידת פיקוח נפש" וביחסיה עם סוגת החידה בכלל. להרחבה בעניין זה ראו דן פגיס, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, מאגנס, ירושלים תשמ"ו, עמ' 37, שם הוא טבע את המונח העברי "חידת פיקוח נפש", וכן גלית חזן-רוקם, "איכה... איכה? – על חידות בסיפורים במדרש איכה רבה", מחקרי ירושלים בספרות עברית, י-יא, תשמ"ז-תשמ"ח, עמ' 537; הנ"ל, רקמת חיים, לעיל הערה 11, עמ' 75–77; דינה שטיין, "מלכת שבא מול שלמה: חידות ופרשנות במדרש משלי א", מחקרי ירושלים בספרות עברית, טו, תשנ"ג, עמ' 15; חיים וייס, "ומה שפטר לי זה לא פטר לי זה": קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי, זמורה ביתן ומכון הקשרים, באר שבע 2011, עמ' 261–269 וההפניות שם. לסיפור תלמודי נוסף הקושר בין זקנה להתנהגות חידתית ראו בלברג ווייס, "That Old Man Shames Us": Aging, Liminality, and Antinomy, in *Rabbinic Literature*, לעיל הערה 3, עמ' 20–25, שם נבחנת התנהגות החידתית של שמואל בר רב יצחק הקן.

שבה הוא עונה לשאלתו הנוספת של בן האלמנה: "נתגרשה מהו?". במקום לענות לשאלה זו ברמה ההלכתית ולקבוע אם גם במקרה זה כבודו של האב קודם לכבודה של האם, מתייחס רבי יהושע לזהותו של השואל וקובע "מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה", כלומר מי שריסיו נפלו כתוצאה מבכי מרובה, במקרה זה על מות האב.²² אבחנה קולעת זו של רבי יהושע מסיטה את הדיון מהממד ההלכתי אל הממד האינדיבידואלי, שבו זהותו של הבן היתום ומשאלתו נחשפות ועומדות במרכז הדיון.

דווקא לאור רגישותו של רבי יהושע, המצליח לעמוד על זהותו המשפחתית של השואל דרך ריסי, הפתרון שהוא מציע מפתיע באלימותו ובגסותו: "הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין". מעבר לכך שהפתרון נטול כל היגיון או הנמקה הלכתית, הרי שרבי יהושע ממיר את משאלתו של הבן להגיש מים להוריו בפתרון שבו יש לנהוג בהורים המזדקנים בבוטות ובאכזריות, ויוצר מעין פארודיה על הזוגיות שלהם ועל המיניות שהייתה ביניהם; הוא מציע לבן "להטיל מים" בכלי שלפני הוריו – ביטוי שמשמעו על פי רוב עשיית צרכים²³ – ולאחר מכן "לקעקע" להם כתרנגולים.²⁴ רבי יהושע בורא אפוא עבור הבן מעין שפה המייצרת תקשורת רגרסיבית, קמאית וילדית של בן עם הוריו, שפה הכרוכה בעשיית צרכים ובהשמעת קולות ראשוניים ולא מפוענחים. כמו בהכרזתו של רבי יוחנן "אשרי מי שלא חמאן", שנאמרה, כזכור, כתגובה כמעט-אוטומטית לאידיאליזציית-היתר של רב יוסף, שהשווה את אמו לשכינה, גם כאן, תגובתו האלימה של רבי יהושע נראית כמהלך שנועד לחשוף בפני אותו יתום את צדדיה הלא-מדוברים של מערכת היחסים בין ילדים להוריהם הזקנים. אל מול המרחב המדומיין של הבן, מרחב רווי געגוע שבו מעשה הטיפול בהורים מצטייר כחוויה פשוטה ומיטיבה, חושף רבי יהושע את צדדיה האלימים של התלות ואת יכולתה להוביל למצבים שבהם בן יתייחס להוריו כאל תרנגולים המסתובבים בחצר.

מצב הפוך, שבו אם מכה את בנה ללא כל סיבה ניכרת לעין, עולה מהסיפור הבא ברצף, סיפור דמא בן נתינה ויחסיו עם אביו ואמו.

22. ראו גם בבא בתרא כג ע"א, שם מתוארת רבקה כמי שנשרו ריסי עיניה מבכי, וכן סנהדרין קד ע"ב, שם מתואר רבן גמליאל כמי שנשרו ריסי עיניו מבכי.

23. ראו, למשל, בבלי, חולין כד ע"ב; זבחים כ ע"ב; בבא קמא כב ע"א. מפירושו של רש"י במקום ניכר שהוא חס חוסר נחת נוכח תגובתו האלימה של רבי יהושע, ולכן הוא מנסה לפטור אותה כמעין בדיחה שמטרתה להקל ראש בשאלה, שהרי אין כאן סיטואציה הלכתית של ממש: "השיבו בלשון שחוק", כהגדרתו של רש"י.

24. על ההקשרים המיניים של תרנגולים ראו Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2001, p. 337 n. 74 עמ' 74 ילדים, ארזים, תרנגולים וחורבן", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי, כד, תשס"ו-תשס"ז, עמ' 69-86, ביחוד עמ' 77-78 והמקורות המצוינים שם.

סיפור שני: דמא בן נתינה (קידושין לא ע"א)

בעו מינה מרב עולא: עד היכן כיבוד אב ואם?
אמר להם צאו וראו מה עשה עובד כוכבים²⁵ אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו.
פעם אחת בקשו חכמים²⁶ פרקמטיא בששים ריבוא שכר והיה מפתח מונח תחת
מראשותיו של אביו ולא ציערו.²⁷
אמר רב יהודה אמר שמואל: שאלו את ר' אליעזר, עד היכן כיבוד אב ואם?
אמר להם צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה
שמו.

בקשו ממנו חכמים²⁸ אבנים לאפור בששים ריבוא שכר
ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא
והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו.
לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו.
נכנסו חכמי ישראל אצלו.

אמר להם: יודע אני בכס שאם אני מבקש²⁹ מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין
לי אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.
וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה עאכו"כ דאר"ח (=)
על אחת כמה וכמה, שאמר ר' חנינא) גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה
ועושה [...]³⁰

כי אתא רב דימי אמר: פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי
רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו ולא הכלימה.³¹

25. כתבי יד ותיקן 111, אוקספורד 367, מינכן 95: "גוי".
26. כאן ולהלן, המילה "חכמים" נעדרת מכתב יד ותיקן.
27. פסקה זו אינה מופיעה בכתבי יד אוקספורד 367 ומינכן 95. לדיון והסבר אפשרי להעדר זה ראו שמא יהודה פרידמן, "דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית", בתוך יהושע לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, מאגנס, ירושלים 2007, עמ' 89 הערה 11.
28. הטענה כי חכמים הם שביקשו לקנות ממנו מופיעה אך ורק בנוסח הדפוס. בשאר כתבי היד כתוב רק "בקשו ממנו", ללא ציון זהות המבקשים.
29. כתב יד ותיקן: "תובע".
30. כאן, בטקסט שהושמט, מובא דיון משני בשאלת "גדול מצווה ועושה"; הדיון קוטע את הסיפור וחוצה אותו באמצעו, ולפיכך דילגנו עליו.
31. בכתב יד ותיקן 111 חסרה קריעת הבגדים ומצוינות רק הטיפחה על הראש והיריקה. לסיפור זה כמה מקבילות: שתיים עיקריות בירושלמי (פאה א א וטו ע"ג; קידושין א ז וסא ע"ב), אחת חלקית בבבלי, המתארת אך ורק את הסיפור על רכישת האבן לאפור (עבודה זרה כג ע"ב – כד ע"א), ושתי מקבילות תנייניות בדברים רבה פרשה א ובמדרש ילמדנו. בכל המקבילות המלאות, סדר הדברים שונה: תחילה מתוארים מעשיה האלימים של האם, ורק לאחר מכן מתואר המעשה עם האב. להלן נתמקד בנוסח הבבלי, אך נתייחס גם למקבילות בכל מקום שהדיון יחייב זאת. לשאלת היחסים בין חלק לחלק בסיפור ראו פרידמן, "דמא בן נתינה", לעיל הערה 27, עמ' 27.

סיפור דמא בן נתינה, המופיע מיד לאחר מעשה בן האלמנה,³² הוא מהסיפורים המוכרים ביותר בספרות חז"ל, והוא אף זכה לתשומת לב מחקרית ניכרת.³³ הסיפור נושא מאפיינים אקסמפלריים ומעמיד מופת של כיבוד הורים חסר גבולות, וכוחו הדידקטי מועצם דווקא משום שגיבור הסיפור הוא נוכרי שאינו חייב בכיבוד הורים והוא בבחינת "אינו מצווה ועושה".³⁴ לפיכך היה הסיפור לאחד ממייצגיה הבולטים של מצוות כיבוד הורים בספרות חז"ל, וכן בספרות העממית היהודית לדורותיה ובספרות הפופולרית-דידקטית בת ימינו.³⁵

הגם ששלל נושאים עולים מן הסיפור, חשיבותו עבורנו נעוצה בראש ובראשונה במערכות היחסים המורכבות והמקוטבות שהוא מצייר בין בן בוגר להוריו. במערכות היחסים בין דמא בן נתינה, נוכרי דומיננטי ובעל סמכות, המתואר במקבילות הארץ-ישראליות כראש מועצת העיר ("פטרבולי"), ובין הוריו, היסוד המשותף ביחסו לאביו

- 83-130, בייחוד עמ' 90-92, וכן ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ' 98-99. על עיבודים מאוחרים ומשניים של הסיפור ראו בהרחבה איתמר דרורי, "דמה בן נתינה", סיפור עוקב סיפור: אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כרך ב, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 183-214. טקסט מעניין להשוואה מופיע בוויקרא רבה, פרשת שמני, יב (מרגליות), הבנוי סביב אותם מוטיבים של שינה ואם המכה את בנה, אלא ששם הגיבור הוא שלמה המלך, שלאחר שהתהולל כל הלילה עם נשותיו ישן בבוקר, ומכיוון שמפתחות המקדש היו תחת כריתו, לא היה אפשר להקריב תמיד של בוקר. לפיכך חלצה אמו הזועמת את נעלה והכתה אותו.
32. מפרידה ביניהם יחידת קישור פרשנית קצרה העוסקת בקבלת המצוות על ידי אומות העולם, המובילה לסיפור על דמא בן נתינה הנוכרי ועל האופן שבו הוא כיבד את הוריו.
33. למחקרים בולטים ראו ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1; פרידמן, "דמא בן נתינה", לעיל הערה 27; דרורי, "דמה בן נתינה", לעיל הערה 31; ישראל ל' לוי, "רבי אבהו מקיסריה", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, כרך ב, ירושלים 1973, עמ' 47-50; Mira Wasserman, *Jews, Gentiles and other Animals: The Talmud after the Humanities*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2017, pp. 1-30 והביבליוגרפיה המצוינת במחקרים אלו.
34. רבות נכתב על ההיבט הבינ-תרבותי בסיפור דמא בן נתינה ועל הקשר ההיסטורי והמשפטי שלו לעולם הרומי במאות הראשונות לספירה. בהקשר זה ראו בעיקר פרידמן, "דמא בן נתינה", לעיל הערה 27; לוי, "רבי אבהו מקיסריה", שם. נוכריותו של הסיפור מודגשת גם באמצעות בחירתם של חכמים למקם את חלקו הראשון באשקלון, המקושרת בספרות חז"ל, כפי שמציינת שטיין, לפרקטיקות פגאניות; וראו Dina Stein, "Framing Witches, Measure for Measure, and the Appointment of Shimon ben Shatah", *JQR*, 104, summer 2014, pp. 413-437, וההפניות שם.
35. בהקשר זה כותב דרורי: "סיפורו של דמה בן נתינה הוא אקסמפלום המחנך לכיבוד הורים אשר בבסיסו טלוס מורלי: על היהודי להקפיד על כיבוד הוריו, שכן שכרו יהיה גדול אף מזה של דמה בן נתינה"; וראו מאמרו "דמה בן נתינה", לעיל הערה 31, עמ' 198. לרשימת עשרות העיבודים של הסיפור ראו נספח למאמרו של דרורי.

ולאמו הוא הכנעה וקבלת מרות מוחלטת.³⁶ עם זאת, מערכות היחסים ההיררכיות בין דמא לבין כל אחד מהוריו מדגימות היטב את ההיפוך המגדרי שהצבענו עליו בראשית הדברים. האב מתואר כחלש וכפסיבי: הוא אינו יוצא מתחומי של המרחב הביתי (שהוא, כאמור, מרחב נשי מובהק), וגם בתוך הבית נוכחותו מצטמצמת לכדי שינה רצופה לכל אורכה של העלילה. הוא אינו שותף להחלטות הכלכליות המכריעות שהבן מקבל במפגשיו עם חכמים, הכרוכות בויתור על סכומי כסף גדולים בשם כבודו של האב הישן.³⁷ לעומת האב הישן, האם מתוארת כרמות אקטיבית הפועלת במרחב הציבורי (שהוא, כאמור, מרחב גברי באופיו). בנוסף על כך, יחסיה עם בנה אינם מאופיינים כאוהבים, תומכים ורכים כי אם ככוחניים, אלימים ומשפילים: לעיני כול היא קורעת את בגדיו, חובטת בו ויורקת עליו.³⁸

בשל נוכחותה החריגה של האם במרחב הציבורי, בשל האלימות וההשפלה חסרות הפשר שבהן היא נוהגת בבנה ובשל התנהגותו של הבן, שאינו מתעמת עמה אלא מקבל בהכנעה מוחלטת את התנהגותה, הוצגה האם כבר בעיבודים מוקדמים של הסיפור כאיקונה של אשה מטורפת ונטולת רסן. במדרש דברים רבה, למשל, המעבד את המסורת הארץ-ישראלית של הסיפור, מופיעה התוספת הבאה: "צאו וראו מה עשה דמה בן נתינה באשקלון והיתה אמו חסרת דעת". בהסתמך על דברים רבה ציינו בעלי התוספות על הסיפור בתלמוד הבבלי כי "יש במדרש שהייתה מטורפת מדעתה". ספרות המחקר מקבלת גם היא כנקודת מוצא לדיון בסיפור את ההנחה בדבר שפיותה המעורערת של האם. שולמית ולר, למשל, מגדירה את התנהגותה של האם כאן, וכן בסיפורים נוספים בחטיבה, כ"אקטיוויט עד כדי היסטריה".³⁹ השימוש במילה "היסטריה" לתיאור התנהגותה של האם, על הקונוטציות הטעונות הנלוות לה

36. המילה "פטרובלי" מורכבת משתי מילים: "פטר", דהיינו אב או ראש, ו"בולי", מועצה. בהקשר זה ראו פרידמן, "דמא בן נתינה", לעיל הערה 27, עמ' 99. יונה פרנקל, בדיונו הקצר במקורות הארץ-ישראליים של הסיפור, עומד על היסוד המשחקי בין המילה "פטר" ובין שאלת כיבוד האב, העומדת לדיון בסיפור; וראו ספרו עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1981, עמ' 144.

37. בנוסחים הארץ-ישראליים של הסיפור האב מתעורר, אך גם כאשר הוא מתעורר, הוא אינו מדבר ואינו משתתף בדיאלוג עם רוכשי האבן. לדיון מעניין בהיבטים הקרנבליים של היפוך יחסי הכוחות בין בנים לאב מזדקן ראו יהושע לוינסון, "עולם הפוך ראיית – עיון בסיפור השיכור ובניו", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד, תשנ"ג, עמ' 7-29, בייחוד עמ' 22-23.

38. במקורות הארץ-ישראליים, התעללותה של האם בבנה מתוארת באופן שונה מעט: "פעם אחת היתה אמו מסטרתו בפני כל בולי שלו ונפל קורדקן שלה מידה והושיט לה שלא תצטער" (ירושלמי, פאה א א [טו ע"ג]). המילה "קורדקן" מציינת נעל עשויה קליפות צמחים, בעיקר קליפת עץ אלון (Quercus), והכוונה ככל הנראה לכך שאמו הכתה אותו בנעלה, ולאחר מכן, כשנעלה נפלה, דמא החזיר לה אותה כדי שלא תצטער; וראו פרידמן, "דמא בן נתינה", לעיל הערה 27, עמ' 100.

39. ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ' 93.

בשיח הפסיכולוגי והמגדרי, מקבע את האם כמרחב של טירוף נשי לא מפוענח הנובע מסיבות ביולוגיות.⁴⁰

הוצאתה של האם אל מחוץ לגדר והגדרתה כ"מטורפת" הובילו חוקרים ואנשי הלכה לראות בסיפור זה, ובסוגיה כולה, ביטוי לחשיבות הרבה שייחסו חכמים למצוות כיבוד אב ואם גם כאשר ההורה עצמו חורג מדפוסי התנהגות ראויה או מקובלת חברתית. על פי תפיסה זו, תחושת החובה של הבן אינה מתערערת או משתנה כתוצאה מהתנהגותו החריגה של ההורה המזדקן. עמדה זו מסוכמת היטב בדבריה של מלכה פיוטרקובסקי: "מטרת הסיפורים בגמרא היא, ככל הנראה, להמחיש ללומד כיצד ראוי ורצוי לקיים את מצוות 'כיבוד ומורא הורים' על כל גודלה, חשיבותה והיקפה הרחב, גם כשלעיתים קשה לקיים מצווה זו".⁴¹ על פי גישה פרשנית זו, השיגעון או ההתנהגות החריגה של ההורה תכליתם לסמן את עוצמתו של הציווי ההלכתי: על הבן לכבד את הוריו בכל מקרה, גם כאשר נטרפת עליהם דעתם. גישה דומיננטית זו אינה מבקשת על פי רוב לרדת לעומקו של השיגעון של ההורה ולהבין אותו ואת מניעיו; עיקר תכליתו של השיגעון על פי תפיסה זו היא לייצג את גבולותיו של הציווי ההלכתי, לא לתאר את חוויית הזקנה עצמה.

לעומת קביעות מחקריות והלכתיות אלו אנו סבורים כי הגדרת האם כבלתי שפויה משחררת את הדיון מן הצורך לברר את טיב מעשיה ואת הסיבות שהובילו אליהם. הטירוף מסיט את הדיון מהמרחב הפוליטי-ציבורי אל המרחב הפסיכולוגי-אישי ומעמיד את האם כמי שאינה אחראית למעשיה, כמי שמעשיה נעשים מחוץ להקשר חברתי ותרבותי מסוים, ולפיכך ככאלו שאין בהם משום תגובה למעמדן השולי והמורדר של נשים באותה התקופה. במידת-מה ניתן לראות באמו של דמא בן נתינה, ובזקנות נוספות שנפגוש בהמשך הסוגיה, מעין אמהות קדומות של "המשוגעת בעליית הגג" (the madwoman in the attic), שהדוגמה המפורסמת שלהן היא ברתה מייסון ברומן ג'וין אייר לשלרוט ברונטה. יצריותן והתנהגותן הלא-מבויתת של נשים אלו מוציאות אותן

40. כפי שמציינת איליין שוואלטר, ההיסטוריה זוהתה באופן מסורתי כסוג של חולשה וחולי נשי: "Throughout its history, hysteria has always been constructed as a 'woman's disease,' a feminine disorder, or a disturbance of femininity [...] Hysteria has been linked with women in a number of unflattering ways. Its vast, shifting repertoire of symptoms reminded some doctors of the lability and capriciousness they associated with female nature" וראו Elaine Showalter, "Hysteria, Feminism, and Gender", *Hysteria beyond Freud*, University of California Press, Berkeley 1993, p. 286. על טירופה של האם ראו גם פרידמן, "דמא בן נתינה", לעיל הערה 27, עמ' 93.

41. מלכה פיוטרקובסקי, "מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו: חובותיו ההלכתיות של בן כלפי הורה שלקה בנפשו", בתוך מיכה ד' הלפרן וחנה ספראי (עורכים), נשים בדיון ההלכתי, אורים, ירושלים תשנ"ח, עמ' כו.

אל מחוץ לסדר החברתי המוכר, והן מסומנות כמעריך של מונחים המשויכים לשדות סמנטיים של טירוף, חוסר שליטה ואלימות.⁴² סנדרה גילברט וסוזן גובר, המתחקות במחקרן אחרי דמותה הטררגית של ברתה ברומן של ברונטה, טוענות כי הצגת אשה שהתנהגותה חורגת מגבולות ההתנהגות הראויה כאשה מטורפת תכליתה לשחרר את השיח הגברי מאחריות ולאפשר את שימורו של הסדר הישן והמוכר, שבו גברים פועלים במרחב הציבורי והאינטלקטואלי ונשים פועלות במרחב הביתי הנשלט והממושטר.⁴³ כל אשה החורגת מהגדרות אלו אינה רק מורדת כי אם בראש ובראשונה "מטורפת".

הסיפור הבא, על אבימי ואביו רבי אבהו, מבקש גם הוא לבחון את הגבולות הפיזיים והמנטליים של מצוות כיבוד הורים. זהו הסיפור היחיד בסוגיה זו בקידושין שהאם נעדרת ממנו לחלוטין, ולפיכך הוא מאפשר התבוננות קרובה בדרמת היחסים שבין הבן לאביו הזקן.

סיפור שלישי: אבימי ורבי אבהו (קידושין לא ע"ב)

תני אבימי בריה דרבי אבהו יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם ויש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא.
אמר רבי אבהו כגון אבימי ברי⁴⁴ קיים מצות כיבוד.
חמשה בני סמכי הוה ליה לאבימי בחיי אביו⁴⁵
וכי הוה אתא רבי אבהו⁴⁶ קרי אבבא רהיט ואזיל ופתח ליה ואמר אין אין עד דמטאי התם.

42. כך למשל מתוארת ברתה המטורפת: "מה היתה – חיה או אדם – לא היה אפשר לקבוע במבט ראשון. היא זחלה על ארבע, קפצה ונהמה כמו חיית בר מוזרה, אבל היתה מכוסה בבגדים ובשיעור כהה ומאפיר, פרוע כרעמה [...]. היא היתה אישה גדולה, גבוהה כמעט כמו בעלה וגם רחבת גוף. היא הפגינה כוח גברי במאבק וכמה פעמים כמעט חנקה אותו"; וראו שרלוט ברונטה, ג'יין אייר, מאנגלית: שרון פרמינגר, משכל, תל-אביב 2007, עמ' 323–324.
43. במקרה שבו הן דנות, הכוונה לנשים המבקשות לכתוב נוכח נורמה גברית הרואה בכך חריגה מגבולות הטבע עצמו; וראו Sandra M. Gilbert and Susan Guber, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven and London 1984, pp. 3–44.
44. בכתבי יד אוקספורד 367 וותיקן 111: "בני", בעברית. זהו שינוי קטן אך רב-משמעות, מכיוון שהוא מדגיש את הנוסח העברי של האקספוזיציה אל מול הנוסח הארמי של הסיפור עצמו.
45. הביטוי "בחיי אביו" מופיע אך ורק בנוסח הדפוס ואינו קיים בכתבי היד. זוהי הוספה מיותרת המסרבלת את הסיפור, משום שמהמשכו של הסיפור ברור שהדבר היה בחיי אביו, ואין צורך לציין זאת. ככל הנראה הוסיף זאת מעתיק שחשש שייוצר בלבול בין שלושת הדורות בסיפור.
46. בכל כתבי היד (מינכן 95, אוקספורד 367 וותיקן 111): במקום "וכי הוה אתא ר' אבהו" – "וכי אתי אבהו" (= כאשר הגיע אביו). חילוף זה מעיד על משחק מילים הקיים בסיפור בין שמו של

יומא חד אמר ליה אשקיין מיא.⁴⁷
אדאייתי ליה נמנם.
גחין קאי עליה עד דאיתער.
איסתייעא מילתיה ודרש אבימי⁴⁸ מזמור לאסף.

תרגום:

תני אבימי בריה דרבי אבהו יש מאכיל לאביו פסיונים וטורדו מן העולם ויש
מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא.
אמר רבי אבהו כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד.
חמשה בנים סמוכים [להוראה] היו לו לאבימי בחיי אביו
וכאשר היה בא רבי אבהו וקורא בפתח היה [אבימי] הולך ורץ ופותח לו ואומר
"כן, כן" עד שהיה מגיע לשם.
יום אחד אמר [רבי אבהו לאבימי]: השקני מים.
עד שהביא לו נמנם.
גחן ועמד מעליו עד שהתעורר.
הסתייע הדבר ודרש אבימי "מזמור לאסף".

זהו הסיפור היחיד בכל חטיבת הסיפורים שבו מופיעה משפחה בת שלושה דורות: רבי
אבהו הסב, בנו אבימי וחמשת ילדיו של אבימי, נכדיו של רבי אבהו. נוכחותם של סבים
וסבתות בעולם של שלהי העת העתיקה הייתה נדירה למדי, כפי שכבר ציינו; מודל
משפחתי של התמודדות עם זקנה בתקופה זו הוא על פי רוב דו־דורי ולא תלת־דורי.⁴⁹
עם זאת, הנכדים בסיפור זה משמשים אך ורק כרקע, ולא כדמויות בעלות נוכחות
של ממש. תפקידם הוא להדגיש את זקנתו של רבי אבהו, שכבר יש לו נכדים בוגרים
שהגיעו לכלל סמיכה, ולהציג את אבימי כאדם נשוא פנים, שחמישה מבניו הוסמכו.⁵⁰

- הסב, "אבהו", לבין תפקידו כאב. כמו בסיפורים קודמים בחטיבה זו, כגון סיפורו של דמא בן
נתינה, שהמילים "כסף" ו"נתינה" מרכיבות את שמו, גם כאן לשם יש משמעות החשובה לחשיפת
תפקידה של הדמות בעלילה.
47. בכתב יד ותיקן 111, הבקשה "אשקיין מיא" (= השקה אותי מים) מוחלפת ב"אייתי לי מיא" (=
הבא לי מים). לחילוף זה חשיבות רבה, משום שהוא מעמעם את מידת התלות של האב בבן.
השקיית האב במים היא פעולה טיפולית של ממש; הבאת מים היא פעולה הנתפסת יותר כמעשה
של נימוס והתנהגות ראויה.
48. בנוסח הדפוס, וכן בכ"י ותיקן 111, הדרוש הוא אבימי עצמו. בשני כתבי היד האחרים, מינכן 95
ואוקספורד 367, שם הדרוש אינו מצוין, וייתכן שהכוונה דווקא לאב, רבי אבהו, המתעורר ומוצא
למרבה הפלא את בנו גוחן עליו. על אפשרות קריאה זו ומשמעותה נרחיב בגוף המאמר.
49. על קטגוריית הדור השלישי של הסבים והסבתות בעולם העתיק ראו לעיל, הערה 3.
50. אהרן היימאן טוען כי אין הכוונה לבניו של אבימי ולנכדיו של רבי אבהו אלא לאחיו של אבימי,
שהם בניו של רבי אבהו. עם זאת, היימאן עצמו מציין שלטענה זו אין סימוכין בטקסט. זוהי

כמו בשני הסיפורים הקודמים שנידונו כאן, סיפור בן האלמנה וסיפור דמא בן נתינה, המפתח הפרשני המרכזי להבנת העלילה ומורכבות היחסים בין הבנים להורים מצוי בסופו של הסיפור, בפעולותיו המוזרות והלא-מפוענחות של אבימי המתוארות בשתי השורות האחרונות. עד אז לפנינו שוב סיפור אקסמפלרי-דידקטי שנועד להציב מופת של סעד ותמיכה בהורה מזדקן. רבי אבהו, סב המשפחה, המתואר כאיש זקן וחלוש, הוא אמורא ארץ-ישראלי בן הדור השלישי שבשיא ימיו נהנה מכוח והשפעה. הוא כונה "אדם חשוב" (עבודה זרה כח ע"א) ו"בי קיסר" (למשל חגיגה יד ע"א), כלומר אדם הקרוב אצל הקיסר, שחכמים נוהרים בכבודו ובמעמדו.⁵¹ על רקע זה ניתן להבין מדוע אבימי, שגם הוא מוצג כדמות נכבדת בקהילה, אינו מאפשר לבניו לטפל באביו הזקן ונשוא הפנים ומקפיד לעשות את כל הנדרש בעצמו: הוא שפותח את הדלת לפני האב והוא שמגיש לו מים. אם הסיפור היה מסתיים בנקודה זו, לפני תגובתו של אבימי לנמנום של אביו, הרי שהמטרה הדידקטית-אקסמפלרית הייתה מושגת במלואה: הבן הביא לאביו מים אך ראה שהאב ישן או נח, ולכן הניח לו עד שיתעורר. הבחירה של המספר להמשיך את הסיפור ולתאר פעולה משונה של הבן, ודרשה הנולדת מתוך פעולה זו, מחייבת קריאה קרובה, שדרכה ניתן, לטעמנו, לקרוא את הסיפור כולו כנגד כיוונו הדידקטי הגלוי ולחשוף רבדים נוספים שאינם עולים בקנה אחד עם המסר הכללי של הסיפור ושל הסוגיה כולה.

לאחר שהבן רואה את אביו ישן הוא גוחן ועומד מעליו, עד שהלה מתעורר. תכליתה של פעולה זו אינה ברורה. מה מעוניין אבימי להשיג בכך? מדוע אין הוא ממתין עם המים ומניח לאביו להמשיך לנמנם? התיאור של הבן כמי שגוחן ועומד מעל אביו הישן מעורר מערך דימויים מורכב: לכאורה זוהי פעולה פשוטה של בן המכבד את אביו ומעוניין שהמים יהיו זמינים לו ממש ברגע שיתעורר, ועם זאת יש בפעולתו גם ממד גרסיבי של ילד קטן העומד סמוך למיטת אביו ומבקש להעירו אך בה בעת חושש לעשות זאת בפועל, ולכן הוא גוהר מעליו עד שהאב יתעורר מעצמו.⁵² בחירתו של המספר להשתמש בפועל הארמי "גחין" ראויה לציין: במקרים רבים בתלמוד הבבלי משמש פועל זה לתיאור כניעה משפילה לסמכות פוליטית, מגדרית או בין-

השערה של המחבר, הנשענת על הטענה שבשום מקור אחר לא מצוין שלאבימי היו ילדים; וראו ספרו תולדות תנאים ואמוראים, לונדון 1910, עמ' 88.

51. על דמותו של רבי אבהו ועל מעמדו ראו לוי, "רבי אבהו מקיסריה", לעיל הערה 33.

52. הבנה זו של מעשיו של הבן חושפת גם היבט נרקיסיסטי במצוות כיבוד ההורים: הבן, אבימי במקרה זה, מעוניין שאביו יכיר בכך שהוא מילא את משאלתו והביא לו מים, ולכן הוא גוחן מעליו ובכך מעיר אותו ואינו מניח לו להמשיך לישון, כפי שאולי ראוי היה לעשות.

דורית שה"גוחן" אינו בהכרח שלם אֶתה.⁵³ אבימי מכיר בסמכותו של אביו, ומשום כך הוא גוחן לכיוונו ובכך מביע הכנעה, אך בה בעת עצם פעולת הגחינה מדגישה את האוטונומיה של אבימי אל מול אביו. הגחינה מייצרת פוטנציאל, שלא ברור אם הוא ממומש או לא, של היפוך היררכי בין האב לבן ויצירת מערך כוח חדש שבו הבן שולט בחיי האב: הבן נמצא מעל האב והוא המחליט מתי האב יישן ומתי הוא יתעורר. כדי להמחיש את חשיבותה של סיטואציית הגחינה ואת תפקידה כציר הפרשני של העלילה אנו מבקשים לעיין בקצרה בסיפור בבלי נוסף על רבי אבהו, שבו מחוות הגחינה מתוארת בגלוי כמשאלה לחתור תחת סמכותו. במסכת סוטה מ ע"א, בתשובה לשאלה כיצד באה לידי ביטוי ענוותנותו של רבי אבהו, מופיע הסיפור הבא:

ומאי עינוותנותיה דרבי אבהו?
דאמרה לה דביתהו דאמוריה דרבי אבהו לדביתהו דרבי אבהו: הא דידן לא צריך ליה לדידך, והאי דגחין וזקיף עליה, יקרא בעלמא הוא דעביד ליה.
אזלא דביתהו ואמרה ליה לרבי אבהו,
אמר לה: ומאי נפקא ליך מינה? מיני ומניה יתקלס עילאה.

תרגום:

ומה הייתה ענוותנותו של רבי אבהו?
שאמרה אשתו של המתורגמן של רבי אבהו לאשת רבי אבהו: שלנו [כלומר בעלי] אינו זקוק לשלך, וזה שהוא גוחן ומזדקף עליו, כבוד סתם הוא חולק לו.
הלכה אשתו ואמרה לרבי אבהו,
אמר לה: מה זה משנה לך? ממני וממנו ישתבח העליון (= האל).

מערכת היחסים בין רבי אבהו למתורגמן שלו מתווכת בסיפור זה דרך מבטן הביקורתי של שתי בנות הזוג: אשת המתורגמן, שאינה מרוצה ממעמדו הנחות-לכאורה של בן זוגה, ואשת רבי אבהו, החרדה למעמדו של בעלה אל מול חתרנותה של אשת המתורגמן (או של המתורגמן עצמו).⁵⁴ מבלי להיכנס לפרטי הסיפור או לתגובתו של רבי אבהו

53. בסיפור הבא בסוגיה שאנו עוסקים בה מופיע שוב הפועל "גחין", והפעם כדי לתאר את מסירותו של רבי טרפון לאמו: הוא היה "גוחן" ליד מיטתה והיא הייתה דורכת עליו. במקור נוסף נאמר כי בשעת מותו של יאשיהו גחן ירמיהו כדי לשמוע מה הוא אומר, מתוך הנחה (המתבררה, כמובן) שהוא אומר דברים לא ראויים (תענית כב ע"ב). במסכת מגילה מתואר היפוך קרנבלי שבו המן גוחן מתחת למרדכי כדי שזה יוכל לעלות על סוסו וכתגובה מרדכי בועט בהמן (מגילה טז ע"א). למקרים נוספים של שימוש בפועל "גחין" בתיאור מאבק היררכי ראו, למשל, כתובות מט ע"ב; גיטין נז ע"ב.

54. ה"מתורגמן" בבבל התלמודית הוא, בקצרה, תלמיד העומד בסמוך לרב, שומע את דבריו הנאמרים בלחש ומוסר אותם בקול רם לשאר תלמידי הישיבה.

ניתן לטעון שגם כאן, כמו בסיפור על אבימי ורכי אבהו, פעולת הגחינה של המתורגמן משמשת כציר העלילה ומכוננת את הדיון המעמדי והמגדרי בין שתי בנות הזוג. לאור זאת יש חשיבות רבה להבנת המהלך הפרשני שמציע אבימי עצמו בשעה שהוא גוחן מעל אביו הישן, מהלך העשוי לסייע בפענוח מורכבות היחסים ביניהם. המספר עצמו מדגיש את הזיקה שבין פעולת הגחינה ובין האקט הפרשני הנלווה לה באמצעות המונח "איסתייעא מילתיה".⁵⁵ הפסוק שדורש אבימי בעורו גוחן מעל אביו הוא "מזמור לאסף". מכיוון שהמספר אינו מציין מה הייתה דרשתו, ניתן להבין שעצם אמירת הפסוק היא מעין דרשה או אקט פרשני המפענח את הסיטואציה שבה מצויים הוא ואביו הישן. הפתח "מזמור לאסף" אמנם מופיע בראש שבעה פרקים שונים בספר תהילים,⁵⁶ אך כתב יד אוקספורד 367 אינו מסתפק בציטוט הפתח בלבד ומביא במלואו את הפסוק הפותח את פרק עט: "מְזֻמֹּר לְאֶסָף אֱלֹהִים בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלֹתָּךְ טָמְאוּ אֶת הַיְכָל קְדֹשְׁךָ".⁵⁷ מקריאת הפסוק בהקשרו המקראי עולה תמונה מורכבת הנוגעת לחרדתו של הדובר המקראי מפני חורבן, הרס והשמדה של בית המקדש ומוות אלים של תושבי העיר:

מְזֻמֹּר לְאֶסָף אֱלֹהִים בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלֹתָּךְ טָמְאוּ אֶת הַיְכָל קְדֹשְׁךָ שְׁמוֹ אֶת יְרוּשָׁלַם לְעֵינַיִם. נָתַנוּ אֶת נִבְלַת עֲבָדֶיךָ מְאֹכֵל לְעוֹף הַשָּׁמַיִם בְּשֵׁר חֲסִידֶיךָ לְחִיתוֹ-אֶרֶץ. שָׁפְכוּ דָמָם כַּמֵּים סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלַם וְאִין קוֹבֵר. הָיִינוּ חֲרָפָה לְשִׁכְנֵינוּ לְעַג וְקָלַס לְסְבִיבוֹתֵינוּ (תהילים עט, א-ד).

אבימי, המצטט את הפסוק בעורו ניצב מעל אביו, מעתיק את החורבן הלאומי והמוות הנלווה אליו אל המרחב הפרטי והמשפחתי. חרדתו של הדובר המקראי מפני חורבן בית המקדש והמוות האלים הנלווה אליו הופכת בדרשתו של אבימי לפרשנות מורכבת על מערכת יחסיו עם אביו הזקן הצפוי למות בקרוב. כפי שמציינת דינה שטיין, בעולם הדיסקורסיבי של התלמוד הבבלי, דימוי המקדש החרב נמצא בדיאלוג מתמיד של שכפול והתקה עם ייצוגים נוספים של בתים חרבים, ובהם הבית הפרטי ובית המדרש.⁵⁸ בגחינתו מעל אביו מבין אבימי כי משאלתו להיפוך יחסי הכוח עם אביו כרוכה בחורבנו ובמותו של האב הזקן. יתר על כן, מערך הדימויים הקשה המופיע בפסוק הראשון

55. גם רש"י עומד על הקשר שבין פעולת הגחינה לפעולת הדרשה: "בעורו גחין לפניו, שהבין במדרש מזמור אחד שבספר תהילים שלא היה מבין בו קודם לכן לדרשו".
56. נ, עג, עה, עו, עט, פב, פג.
57. גם רש"י ובעלי התוספות במקום מציינים כי זהו הפסוק שדרש אבימי.
58. Dina Stein, "Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the Temple in ראו the Babylonian Talmud", *JQR*, 98:1, 2008, pp. 1–28

שמצטט אבימי, "כָּאוּ גוֹיִם בְּנִחְלָתָךְ טָמְאוּ אֶת הַיְכָל קְדֹשְׁךָ", מבהיר את האלימות העומדת בבסיס יחסו של אבימי לאביו. אבימי הגוחן מעל גופו הישן של אביו מבין, דרך הפסוק שהוא עצמו מצטט, שלא רק שאין כאן מימוש של מצוות כיבוד אב אלא שבמערכת היחסים הנוצרת ביניהם יש חשש למעשה פולשני שבו הבן חודר לתחומו של האב, מונע ממנו שינה ומטמא, באופן כזה או אחר, את היכל קודשו, דהיינו את גופו.

שני הסיפורים החותמים את החטיבה, האחד על רבי טרפון ואמו והאחר על רב אסי ואמו, מחריפים את הדרמה הבין-דורית והמגדרית העומדת בבסיס הסוגיה ומחדדים אותה. כאן, האב הישן והפסיבי נעלם לחלוטין והדרמה מתמקדת במתח הנוצר בין אם המבקשת לפרוץ את גבולותיה ובין בן הלכוד בין משאלתו לכבוד את אמו מחד גיסא ובין הידיעה שעצם מימוש המצווה עלול להוביל לפריצת גבולות והפרת איסורים – כולל איסורי טאבו – מאידך גיסא.

סיפור רביעי: רבי טרפון ואמו (קידושין לא ע"ב)

רבי טרפון הוה ליה ההיא אמא⁵⁹ דכל אימת דהות בעיא למיסק לפוריא גחין וסליק לה וכל אימת דהות נחית נחתת עלויה.⁶⁰
אתא וקא משתבח בי מדרשא.
אמרי ליה עדיין לא הגעת לחצי כיבוד כלום זרקה ארנקי⁶¹ בפניך לים ולא הכלמתה.

תרגום:

רבי טרפון הייתה לו אם, שכל פעם שהייתה מבקשת לעלות למיטה היה גוחן והייתה עולה עליו וכל פעם שהייתה יורדת, ירדה עליו.
הלך והשתבח בבית המדרש.
אמרו לו עדיין לא הגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנק בפניך לים ולא הכלמתה?⁶²

59. בקטע גניזה המצוי בספריית אוקספורד מופיע הצירוף "אימא זקינה", המדגיש את הפערים בין הבן לאם. הוספה זו אינה מופיעה אף לא באחד מעדי הנוסח המוכרים לנו. ייתכן שזוהי מעין פרשנות של המעתיק לסיפור, וייתכן שמקורה בהעתקה מהסיפור הבא על רב אסי, שם מצוין במפורש שהאם הייתה זקנה.
60. בכ"י מינכן 95, סצנת הירידה מהמיטה אינה מופיעה.
61. כאמור, בכתבי היד מופיעה המילה "ארנקך". על המילה "ארנק" בנוסחים השונים ראו לעיל, הערה 16.
62. לסיפור שתי מקבילות חלקיות בתלמוד הירושלמי, בסוגיות פאה וקידושין שם. הנוסח הירושלמי שונה מזה הבבלי בשני עניינים: ראשית, על פי הנוסח הארץ-ישראלי, אמו של רבי טרפון לא ירדה ועלתה מהמיטה אלא הלכה יחפה, ורבי טרפון הניח את כפות ידיו תחת רגליה; שנית, בנוסחים הארץ-ישראליים לא רבי טרפון משתבח במסירותו לאמו אלא האם עושה זאת באוזני חבריו. על משמעות הברלים אלו נעמוד במהלך הדיון.

כמו הסיפורים שקדמו לו, גם הסיפור שלפנינו בנוי משני חלקים, והמתח ביניהם חושף את מורכבות יחסם של חכמים הן לשאלת כיבוד הורים והן לשאלת מעמדו של הזקן בקהילה. חלקו הראשון של הסיפור מעצים ומאדיר את חוויית כיבוד ההורה הזקן. בהתאם למהלכה של הסוגיה ההלכתית המקדימה את שרשרת הסיפורים, והמבקשת להמיר קטגוריות משפטיות מובחנות של כיבוד הורים באידיאליזציה חסרת גבולות, רבי טרפון מתואר כמי שגופו הופך לאובייקט שדרכו מתממשת המצווה: רבי טרפון משמש כשרפרף או כהדום שעליו עולה האם למיטתה ובעזרתו היא יורדת ממנה.

לכאורה יש כאן דוגמה מופתית לכיבוד אם, אלא שהסיפור למעשה נטול כל פשר. במקבילה הארץ-ישראלית לסיפור בירושלמי קידושין מסופר שסנדלה של האם נקרע ולפיכך הניח הבן את ידיו תחת רגליה של אמו, באופן חד-פעמי, כדי שלא תלך יחפה ותפצע. אולם בבבלי קידושין, העניין אינו ברור: מדוע אין לאם שרפרף לעלות ולרדת בעזרתו? מדוע מבקש הבן, ללא כל צורך נראה לעין, לשמש עבור אמו כהדום אנושי שעל גבו היא עולה ויורדת ממיטתה יום אחר יום?⁶³

כמו בסיפורים על דמא בן נתינה ואבימי בנו של רבי אבהו, גם בסיפור שלפנינו, המיטה – על כפל המשמעות הטמון בה, בשהות בה ובפעילות סביבה – משמשת כמוקד סמיוטי שסביבו נארג הסיפור כולו. סירובו של דמא בן נתינה להעיר את אביו הישן וגחינתו של אבימי מעל אביו המנמנם הם המגדירים את הסיפורים הללו כמופת-לכאורה של כיבוד הורים. גם כאן, בסיפור על רבי טרפון, המיטה משמשת כאובייקט המרכזי, אלא שכאן גם נחשף ההיפוך המגדרי המלווה את שרשרת הסיפורים הזאת לכל אורכה: בעוד בסיפורי דמא בן נתינה ואבימי האב מתואר כישן ולפיכך כסטטי, כחלש וכפסיכי, כאן מתוארת האם כערה ואקטיבית וכמי שמצויה בתנועה בלא הרף, עולה למיטה ויורדת ממנה, אך לא כמי ששוהה בה ובוודאי שלא כמי שישנה בה.

היפוך מגדרי זה, המתאר אמהות פעילות וערות ואבות חלשים וישנים, מתעצם ומתחדד על רקע השימוש החוזר בפועל "גחין" כמאפיין את האינטראקציה הגופנית, הלא-מילולית, המתרחשת בין הבן להורה. בסיפור הקודם תואר אבימי כמי ש"גחין קאי עליה עד דאיתער", כלומר כמי שגוחן בעמידה מעל אביו השוכב והישן וממתין לו עד שיתעורר. בסיפור הנוכחי, לעומת זאת, הפועל "גחין" מתאר תנועה שכיוונה הפוך:

63. מנוסח הירושלמי בקידושין, "אמו של רבי טרפון ירדה לטייל לתוך חצירה בשבת ונפסק קורדייקין שלה", עולה בבירור שהכוונה לאירוע חד-פעמי שבו נדרשה התערבותו של רבי טרפון כדי להגן על רגליה של אמו. לעומת זאת, המקבילה בירושלמי פאה עמומה: "אמו של רבי טרפון ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת והלך רבי טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה". לא ברור אם מדובר באירוע יוצא דופן, שבו התערבותו של רבי טרפון נדרשה בשל תקלה, או שמא יש כאן, כמו בתלמוד הבבלי, פעולה חוזרת שבה הבן מניח את ידיו תחת רגלי אמו בכל שבת שבה היא יוצאת מביתה. וראו גם ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ' 102-103.

”דכל אימת דהות בעיא למיסק לפוריא גחין וסליק לה”, כלומר, בכל פעם שרצתה האם לעלות על משכבה היה הבן, רבי טרפון, גוחן לרגליה, והיא הייתה מטפסת על גבו ועולה על מיטתה. כאן הבן הוא השוכב והאם היא העומדת וניצבת גבוה מעל בנה תוך שהיא דורכת עליו.⁶⁴

כמו בסיפורים שקדמו לו, גם כאן חציו השני של הסיפור חותר תחת תיאור היחסים האידיליים בחלקו הראשון. לו היה הסיפור עוצר בתיאור תמונתו של רבי טרפון הכורע למרגלות מיטתה של אמו, והמספר, הנמצא מחוץ לעלילה ולהתרחשות, היה מגדיר את האינטראקציה ביניהם כמופת של כיבוד הורים, הרי שהיה לפנינו סיפור אקסמפלרי קצר. אלא שאין הדבר כך: דברי השבח לרבי טרפון נאמרים לא מטעמו של מתבונן או מספר מבחוץ כי אם מפי רבי טרפון עצמו, ש”אתא וקא משתבח בי מדרשא”, כלומר שהלך ושיבח את עצמו באוזני חבריו בבית מדרשו.⁶⁵

64. דוגמה נוספת ומרתקת בהקשר זה היא גחנתו של אנטונינוס בפני רבי, בדומה לרבי טרפון, כהדום שבאמצעותו עולה רבי למיטתו: ”אנטונינוס] כל יומא הוה ממש לרבי, מאכיל ליה, משקי ליה. כי הוה בעי רבי למיסק לפוריא הוה גחין קמי פוריא. א”ל: סק עילואי לפורייך. אמר: לאו אורח ארעא לזלזולי במלכותא כולי האי. אמר: מי ישימני מצע תחתך לעולם הבא” (= אנטונינוס) בכל יום היה ממש את רבי, מאכיל אותו, משקה אותו. כאשר היה רוצה רבי לעלות למיטתו היה גוחן [אנטונינוס] לפני המיטה. אמר לו: בוא עלה עלי למיטתך. אמר [רבי לאנטונינוס]: אין זה דרך ארץ לזלזל במלכות כל כך. אמר [רבי לאנטונינוס]: מי ישימני מצע תחתך לעולם הבא” (בבלי, עבודה זרה י ע”ב). סיפור זה הוא חלק מרצף של שישה סיפורי מפגש בין אנטונינוס לרבי במסכת עבודה זרה שבתלמוד הבבלי, המצטרפים למסורות ארץ-ישראליות רבות על מפגשים אלו. הסיפורים מאופיינים בדיאלוגים אינטלקטואליים לצד קרבה אינטימית גדולה ואף, כפי שמרמז הטקסט המובא כאן, בהיפוכים היררכיים, מעמדיים וארוטיים של ממש. לדיון בסיפור זה ראו נעה ולדן, ”ויש קונה עולמו בשעה אחת: עיון בשלושה סיפורי בכי של רבי יהודה הנשיא מתוך מסכת עבודה זרה”, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2012, עמ’ 36–49, והביבליוגרפיה הנרחבת שם. ולר רואה בשתי העדויות הללו (על רבי טרפון ואמו ועל אנטונינוס ורבי) ראייה לכך ש”הרכינה לפני המיטה כדי לסייע לאדם זקן לעלות עליה הייתה נוהג שרות ידוע”; וראו נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ’ 103. אנו סבורים כי יותר משערויות אלו מצביעות על נוהג רווח, הן מבקשות להדגיש את דרמת יחסי הכוח בין הגיבורים.

65. הפועל ”משתבח” בספרות חז”ל מציין על פי רוב הערכה של רב כלפי עמיתו, המושמעת באוזני צד שלישי: ”משתבח לי רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי ברבי חמא בר ביסא דאדם גדול הוא” (בבלי, נידה יד ע”ב); לדוגמאות נוספות לשימוש בפועל במשמעות זו ראו, למשל, עבודה זרה ד ע”א; נדרים כב ע”ב; נדרים מז ע”א. בכל הדוגמאות הללו, דברי השבח מעוררים התנגדות אצל השומע והוא הולך ובוחר את החכם שזכה לשבח, כדי לערער על חוכמתו. האדרה עצמית, כפי שעושה כאן רבי טרפון, היא יוצאת דופן. מצאנו רק מקרה אחד נוסף, בתלמוד הירושלמי: ”ישראל בן יהוצדק היה משתבח בקפיצותיו” (ירושלמי, סוכה ה ד [נה ע”ג]). בשתי המקבילות מן התלמוד הירושלמי לסיפור זה, בקידושין ובפאה, לא רבי טרפון הולך ומשתבח באוזני חכמים אלא האם עצמה היא המהללת את בנה, וזאת כדי שחכמים יבקשו רחמים על בנה החולה: ”פעם אחת חלה ונכנסו חכמים לבקרו אמרה להן התפללו

אפשר שדברי ההאדרה העצמית של רבי טרפון מקורם במעיין רצון לתקן או להפך את העיוות העומד בבסיס יחסיו עם אמו: הבן, שנשכב מדי יום ביומו למרגלות מיטת אמו, המוכנה לדרוך על בנה בעלייתה על המיטה ובירידתה ממנה, מבקש להעניק פשר ליחסיו המורכבים עם אמו באמצעות אידיאליזציה שלהם: רבי טרפון רוצה שחבריו ישתפו עמו פעולה ויגדירו עבורו את מעשיו יוצאי הדופן כמימוש אידיאלי של מצוות כיבוד הורים. אלא שחבריו אינם משתפים עמו פעולה, מסרבים להתפעל ממעשיו ואף חושפים ומעצימים את העדר הגבולות שבבסיס היחסים בין רבי טרפון לאמו. תגובתם, "כלום זרקה ארנק בפניך לים ולא הכלמתה", מוכיחה כי הם מזהים את הניצול והאלימות העומדים בבסיס יחסה של האם אל בנה ומבקשים להחריפם ולהדגישים: את האינטראקציה המתרחשת בין רבי טרפון לאמו בחדרי הדרים הם מבקשים להנכיח ברשות הרבים, במרחב הגלוי לעיני כול, ושם לתת לאם "לדרוך" על בנה ולזרוק ארנק מלא כסף לים.⁶⁶

תגובתם של חכמים לדבריו של רבי טרפון מעניקה להתנהגות החריגה והלא-צפויה של האם מעמד הלכתי נורמטיבי. האם נדרשת "להשתגע" על מנת שהבן יוכל לקיים מצוות כיבוד הורים. זהו תנאי הלכתי המעמיד את חציית הגבולות כדרישת יסוד בדרך למימושה של המצווה עצמה. כפי שנראה מן הסיפור הבא על רב אסי ואמו, ציפיה זו לחציית גבולות כחלק מן השיח על מימוש מצוות כיבוד הורים אינה עוצרת בהתנהגות אקסצנטרית והיא מגיעה למחוזות של משאלות מיניות אסורות ואף לציפיה להפרת איסורי טאבו.

על טרפון בני שהוא נוהג בי כבוד יותר מדאי. אמרו לה: מה עבד לך? ותניית להון עובדא (= אמרו לה: מה עשה לך? וסיפרה להם את הדבר). אמרו לה: אפי' עושה כן אלף אלפים עדיין לחצי כבוד שאמרה התורה לא הגיע" (ירושלמי, פאה א ג |טו ע"ג). מאחר שלא רבי טרפון עצמו פונה כאן אל החכמים כי אם האם, בסיטואציה של תפילה על רבי טרפון החולה (המילה "חלה" אינה מופיעה במקבילה בירושלמי קידושין, אך ביקור חכמים מוזכר, וכך גם בקשת האם שיתפללו על בנה), ומאחר שלא האם עצמה מגדירה את פעולתו "כיותר מדאי", משתנה תגובתם של חכמים ממקרה ספציפי של השלכת ארנק לטיעון כללי: "אפי' עושה כן אלף אלפים". משתי המקבילות בירושלמי עולה שלא ברור אם חכמים נענו לבקשתה של האם והתפללו על רבי טרפון.

66. כזכור, בסופה של הסוגיה עולה שוב עניין זריקת הארנק והבושה המתלווה לכך, אבל שם הוא כבר מוצג כנורמה הלכתית של ממש: "ת"ש שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו" (קידושין לב ע"א).

סיפור חמישי: רב אסי ואמו (קידושין לא ע"ב)

רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה.
אמרה לי' בעינא תכשיטין.
עבד לה.
בעינא גברא.
נייעין לך.⁶⁷
בעינא גברא דשפיר כותך.
שבקה ואזל לארעא דישראל.
שמע דקא אזלה אבתריה.
אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר לי' מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ.
א"ל אסור.
לקראת אמא מהו?
א"ל איני יודע.
[אתרח] פורתא הדר אתא אמר ליה אסי נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום.
אתא לקמיה דרבי אלעזר א"ל חס ושלום דלמא מירתח רתח.
א"ל מאי אמר לך?
אמר ליה המקום יחזירך לשלום.
אמר ליה ואם איתא דרתח לא הוה מברך לך.
אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי.
אמר אי ידעי לא נפקי.

תרגום:

רב אסי הייתה לו אותה אם זקנה.
אמרה לו: אני רוצה תכשיטים.
עשה לה.
אני רוצה גבר.
אחפש לך.
אני רוצה גבר שניהיה לי כמותך.
עזב אותה והלך לארץ ישראל.
שמע שבאה אחריו.
בא לפני רבי יוחנן אמר לו: מהו לצאת מהארץ לחוצה לארץ?

67. הבקשה השנייה של האם, "בעינא גברא", אינה מופיעה בכ"י אוקספורד 687, שם עוברת האם מיד מן הבקשה הראשונה אל זו השלישית, שבה היא מבקשת גבר יפה כבנה. לעומת זאת, בכ"י מינכן 95, הבקשה הראשונה והשנייה מוחלפות זו בזו: קודם היא מבקשת גבר, ורק לאחר מכן – תכשיטים. שינוי זה פוגם ברצף התפתחות הסיפור, הנע מבקשה פשוטה וקלה יחסית למימוש ועד לבקשה שלא ניתן כלל לממשה.

אמר לו: אסור.
לקראת אמו מהו?
אמר לו: איני יודע.
חיכה מעט, חזר ובא.
אמר לו: אסי, נתרצית לצאת – המקום יחזירך לשלום.
בא לפני ר' אלעזר אמר לו: חס ושלום, אולי הוא כועס.
אמר לו: מה אמר לך?
אמר לו: המקום יחזירך לשלום.
אמר לו: אם היה כועס לא היה מברך אותך.
עד כה ועד כה שמע שארונה הגיע.
אמר: לו ידעתי לא יצאתי.

סיפור זה, החותם את חטיבת הסיפורים שעסקנו בה, מביא לכלל שיא, שהמוצא היחיד ממנו הוא המוות, את המתחים והקשיים הבין-דוריים שנשזרו לכל אורך הסוגיה, הן בחלקיה ההלכתיים והן באלו הסיפוריים.⁶⁸ בלב-לבו של הסיפור עומדת אם המוצגת על ידי המספר כאשה זקנה בעלת תשוקה מינית לבנה היפה. תשוקתה של האם בסיפור נבנית בהדרגה, בשורה של דיאלוגים קצרים וטעונים בין אם הנוקטת טון מצווה ובין בן שחששותיו מאמו התובענית הולכים ומתעצמים.

תחילה האם מבקשת מבנה תכשיטים, והוא מספק לה אותם או אף מייצרם עבורה בעצמו.⁶⁹ בקשה זו יוצרת מהלך כפול: היא משיבה את האם הזקנה ומשוללת המיניות אל השיח המיני,⁷⁰ והיא גם כורכת במרומז, כבר בשלב זה, את מיניותה בבנה. האם מזמינה את בנה באמצעות תכשיטה לשמש לה מעין בן זוג, שהרי ממקורות שונים בספרות חז"ל אנו למדים כי תכשיטים והתקשטות בהם הם סימבול לאינטימיות בין בעל לאשתו, כפי שמסכמים זאת דרור ינון וישי רוזן-צבי: "בתפיסה ההלכתית התקשטות האישה לפני בעלה איננו מעשה אסתטי וולונטרי, אלא חובה, ולכן אסור

68. סוגיית כיבוד הורים עצמה ממשיכה עוד כחצי עמוד, עד דף לב ע"א, אך בחלק זה אין סיפורים כלל.

69. הביטוי "עביד לה" ניתן לקריאה מילולית כ"עשה לה" (כפי שהצענו בתרגום לעברית בגוף המאמר), אך גם כ"הביא לה" או "סיפק לה".

70. המקורות לכך בספרות חז"ל הם רבים, ונציין רק כמה מן המובהקים שבהם: בתלמוד הבבלי מובא דיון אם מותר לנשים זקנות להתקשט בתכשיטים (מועד קטן ט ע"ב), ובכמה מקומות במסכת כתובות מצוין שפוסקים תכשיטים לאשה כדי שגופה לא יתנוול (כתובות מח ע"א; קז ע"א). כבראשית רבה מתוארת זיקה בין מיניות ופוריות ובין הזכות לענוד תכשיטים, זיקה הנשענת על משחק מילים בין "עדנה" ל"עדי": "אחרי בלתי היתה לי עדנה" אמרה האשה כל זמן שהיא ילדה יש לה תכשיטין ואני אחרי בלתי היתה לי עדנה תכשיטין היך דאת אמר 'ואעדך עדי' (יחזקאל טז יא) (בראשית רבה מח, מהדרת תיאודור-אלבק, עמ' 494).

לאישה לנדור שלא להתקשט [...] התקשטות מתוארת [...] כשלב מקדים למשגל [...]. היא פעולה ארוטית מובהקת, היכולה להיות מופנית כלפי הבעל כמילוי חובה הלכתית, או מופנית כלפי חוץ ולהתפרש כפעולה זנותית".⁷¹

בקשתה השנייה של האם יוצאת אל מחוץ למרחב המרומז: האם פונה ישירות לבנה בבקשה שימצא לה בן זוג. כמו בקשתה הקודמת, גם בקשה זו נאמרת בקצרה ובהחלטיות: "בעינא גברא" (= אני רוצה גבר). כאן כבר מופיע בבירור היפוך הסדר המגדרי, שעתיד להגיע לשיאו בבקשתה האחרונה של האם. לדברי עדיאל שרמר, על פי המקובל במבנה המשפחה הפטריארכלי המוכר לנו מספרות חז"ל, ההורה – בדרך כלל האב, כמובן – הוא המשדך את בתו לבן זוג הראוי לה, על פי דעתו. בתהליך זה הבת על פי רוב פסיבית ומקבלת את עמדתו והכרעתו של האב.⁷² בקשתה של האם מפרקת אפוא את מודל השידוך המשפחתי המוכר והמקובל: במקום המבנה הפטריארכלי המוכר של אב משדך מול בת או בן משתדכים מופיעה אם משתדכת מול בן משדך. האם מציבה את עצמה אל מול בנה כבת הזקוקה לשידוך, ואת בנה היא מעמידה ספק בתפקיד האב המשדך ספק בתפקיד הגבר המשודך. אלא שבשונה מהיחסים המקובלים במשפחה הפטריארכלית, שבהם הבן או הבת מקבלים עליהם את רצון אביהם, כאן הבן אינו שותף למשאלת היפוך הסדר של אמו. בניגוד לבקשה הראשונה לתכשיטים, שאותה הבן ממלא מיד, כעת הוא מגלה היסוס ועונה לאמו בתשובה מתחמקת: "נייעין לך". כלומר, אבדוק ואחפש. הבן כבר מבין כי מתרחש כאן תהליך מסוכן שבו מימוש מצוות כיבוד האם יהא כרוך במשאלות ובמעשים שכן אינו רוצה או אינו יכול לבצע עבור אמו.⁷³

71. דרור ינון וישי רוזן-צבי, "תכשיטים גבריים, תכשיטים נשיים: מבט חדש על מעמדה הרתי של האישה במשנת חז"ל", ראשית, 2, תש"ע, עמ' 21. למקורות נוספים ראו, למשל, בכלי, בבא קמא פב ע"ב: "ויהיו רוכלין מחזרין בעיירות, משום תכשיטי נשים כדי שלא יתגנו על בעליהם", וכן ברכות כד ע"א ויומא עז ע"ב. וראו גם קוסמן, "בין מולדת פנימית למולדת חיצונית", לעיל הערה 15, עמ' 53 הערה 21 והמקורות הנוספים המופיעים שם.

72. "העמדה ההלכתית המנוסחת במשנה (קידושין ב, א) ש'האב מקדש את בתו', באה לידי ביטוי במקורות רבים ומגוונים"; וראו שרמר, זכר ונקבה בראם, לעיל הערה 12, עמ' 136. לטענת שרמר, הן בארץ-ישראל והן בבבל הנוהג היה שהאב הוא המקדש את בתו. בשאלת קידוש הבן היה חילוק בין בבל, שם נהוג היה שהאב מקדש גם את בנו, ובין ארץ-ישראל, שם לבן היה חופש רב יותר; וראו שם, עמ' 127-142.

73. קוסמן (בהתאם למהלך הפרשני הכולל שהוא מציע, שלהנחות היסוד העומדות בבסיסו נתייחס בהרחבה בהמשך) רואה בסיפור בעיקר דרמת תשוקה של הבן לאמו, ולפיכך הוא קורא את הדברים אחרת: "רב אסי אינו כועס על הרמז המטורף שבבקשת אמו, אינו צוחק ולועג לה, וגם אינו מטיף לה מוסר, אלא משאיר 'ילת פתוחה' להמשך החיזור שלה, וכמו אומר: 'תני לי להרהר בדברך'; וראו מאמרו "בין מולדת פנימית למולדת חיצונית", לעיל הערה 15, עמ' 49.

בקשתה השלישית של האם חושפת בגלוי ובמפורש את משאלת גילוי העריות העומדת בלבו של הסיפור ומשמשת לו ככוח מניע. האם רואה בבנה מודל אידיאלי לבן זוג, ולפיכך המילים האחרונות שהבן שומע מאמו טרם בריחתו המבוהלת מבבל לארץ-ישראל הן "בעינא גברא דשפיר כותך" (= אני רוצה גבר שיהיה) יפה כמוך). האם אינה מסתפקת בגבר איזשהו שבנה מוכן לנסות ולחפש לה אלא מבקשת לעצמה בן זוג שהוא כפיל מדויק של בנה.⁷⁴

כפי שראינו ממהלך הסוגיה כולה, ובעיקר מן הסיפורים שעסקנו בהם, זקנתם של ההורים מלווה פעמים רבות בהיפוך הסדר המשפחתי: ההורה הופך למעין ילד, והילדים הופכים, בעל כורחם, להורים של הוריהם. היפוך זה מלווה בתחושות של התנגדות, בעיקר מצדה של האם, המבקשת, מתוך שוליו של הסדר החברתי, לברוא לה מקום חדש שבו היא דמות דומיננטית ואסרטיבית – וזאת אל מול דמותו של האב, המתואר על פי רוב כמנמנם או כישן. בסיפור שלפנינו, הדומיננטיות שמבקשת לעצמה האם מלווה גם בתחייה מינית: האם הזקנה אינה מבקשת עזרה בפעולות יומיומיות כעלייה למיטה או ירידה ממנה; במקום זאת היא מבקשת להשיב לה דרך בנה את נעוריה ובעיקר את מיניותה, והפעם ללא פיקוח או משטור. בניגוד למודל השידוך הקלאסי שבו הבת ממתינה לאב שיביא לה חתן ראוי, כאן האם היא היוזמת:

74. האיטור המקראי על יחסי מין בין אם לבנה ברור ומפורש, והוא מופיע כבר בפסוק הראשון ברשימת איטורי הטאבו בספר ויקרא: "עֲרֹת אֲבִיךָ וְעֲרֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה אִמְךָ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָה" (ויקרא יח ז), וראו גם קביעתה של התוספתא: "הבא על אמו חייב משום שני לאוין" (תוספתא, כריתות א יג, מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 563). מעבר לקביעות הלכתיות ישירות אלו, ספרות חז"ל (כמו הספרות היוונית-רומית בת התקופה) מכירה בקיומה של תשוקה מינית לא מודעת בין בן לאמו, גם אם זו אינה ממומשת בפועל. עדות יפה לכך ניתן למצוא בספרות החלום של התקופה, העמוסה בעדויות לחלומות על יחסי מין עם האם, למשל במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי, שם מופיעה הקביעה "הבא על אמו בחלום יצפה לבינה" (בבלי, ברכות נז ע"א). גם בספרות החלום היוונית-רומית יש עדויות לחלומות מעין אלו, וראו, למשל, אפלטון, פוליטיאה, מיוונית: יוסף ג' ליבס, כרך ב, שוקן, ירושלים תש"כ, סעיף 571; Robert J. White, *Noyes Press, New Jersey 1975, book 1, pp. 78–80*. בעקבות מקורות אלו (בעיקר חיבורו של ארטמידורוס) ביקש מישל פוקו לטעון כי אלו אכן היו הנורמות המיניות שרווחו באותה תקופה, וראו Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*, trans. Robert Hurley, Penguin Press, UK 1988, pp. 4–36. G. W. Bowersock, *Fiction as a Way of Life*, trans. E. V. Rieu, Oxford University Press, Oxford 1964, pp. 210–220. לדיון נוסף במקורות אלו ולמקורות נוספים ראו וייס, "ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה", לעיל הערה 21, עמ' 210–220. יש לציין כי כיוון התשוקה שהמקרא מצביע עליו, וכך גם המקורות המאוחרים שצוינו כאן, הוא מן הבן אל האם, ואילו בסיפור שלנו כיוון התשוקה הפוך, מן האם אל הבן.

היא המחליטה שהיא מעוניינת לחדש את נעוריה ולמצוא לעצמה גבר, היא המודיעה לבנה על רצונה, והיא השולחת אותו למשימת החיפוש תוך מתן הנחיות מפורשות.⁷⁵ האסרטיביות המינית הגלויה של האם חושפת היפוך הדרגתי של המשאלה האדיפלית, בניסוחו של פרויד, שבאמצעותה הבן בונה את המודל הנשי האדיאלי עבורו לאור ואל מול דמותה של אמו. על פי פרויד, בתהליך התפתחות תקין הבן מוותר על משאלתו כלפי אמו ומקבל את סמכותו ומרותו של האב. תשוקתו הראשונית והילדית של הבן מועתקת מאמו, השייכת לאביו ולסמכותו ולפיכך היא אסורה עליו, לאשה מתאימה המותרת לו על פי איסורי האקסוגמיה והנהוג החברתי המקובל בקהילתו. בסיפור שלנו, לעומת זאת, האם מהפכת את כיוון התשוקה ורואה בבנה אובייקט אדיאלי שלאורו נבנה מודל התשוקה שלה עצמה. כפי שהראתה שירה סתיו, היפוך הרה אסון זה יוצר זוגיות בין האם לבנה; זוגיות זו מדירה את אבי המשפחה, את סמכותו ואת בעלותו, ולפיכך יש בו איום ממשי על הסדר המשפחתי והחברתי כאחד.⁷⁶ הדרתו של האב עולה בקנה אחד עם מעמדו השולי בכל סיפורי הסוגיה: כזכור, בסיפור דמא בן נתינא הוא ישן, בסיפור אבימי הוא מנמנם, ובסיפור רבי טרפון ואמו או בסיפור רב אסי הוא אינו מופיע כלל.

הייצוג הגלוי בסיפור לתשוקתה של האם הזקנה, הכרוכה גם במשאלה סמויה להפרת איסורי טאבו, עורר אי־נוחות בקרב פרשנים וחוקרים והוביל למהלכים שתכליתם ביטול חשיבותה או משמעותה של תשוקת האם לבנה, בעיקר באמצעות הגדרת האם כמטורפת או כהיסטרית. כפי שציינו בדיון על אמו של דמא בן נתינא, הגדרת האם כבלתי שפויה משחררת את השיח הפרשני והמחקרי מהצורך לברר את טיב מעשיה ואת הסיבות שהובילו להתנהגותה החריגה. ההנחה בדבר טירופה של האם מסיטה את הדיון אל עבר המרחב הפתולוגי ומעמידה את האם כמי שאינה אחראית למעשיה.

75. במקומות נוספים בספרות חז"ל, וכן בספרות היוונית־רומית, יש הכרה בקשר שבין זקנתן של נשים ובין התעוררותן של תשוקות מיניות, וראו, למשל, בבלי, יומא פג ע"ב; מועד קטן ט ע"ב. למקורות רומיים ראו Tim G. Parkin, *Old Age in the Roman World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003, pp. 86–87; Karen Cokayne, *Experiencing Old Age in "That Old Man Shames Us": Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature*, Routledge, London 2003, pp. 134–143.

76. עמ' 10–11, והמקורות הנוספים המצוינים שם. "ללא ספק, גילוי עריות עם האם הוא האסור והחמור ביותר, בראש ובראשונה משום שהוא מערער על סמכותו העליונה של האב ועל היותה של האם רכוש"; וראו שירה סתיו, אבא אני כובשת: אבות ובנות בשירה העברית החדשה, דביר ומכון הקשרים, באר שבע 2013, עמ' 44. אף על פי שבסיפור על רב אסי ואמו נראה שהאב אינו בין החיים והאם מבקשת לעצמה בן זוג חדש, עצם הסטת התשוקה אל הבן חושפת את ייתורו של האב במבנה המשפחתי המדומיין שיוצרת האם.

על פי טענה זו, דרישותיה של האם, לרבות התשוקה המפורשת אל הבן, הן תוצר של טירוף, או, כלשונה של פיוטרקובסקי, "בקשה מאוד לא סבירה ונורמלית".⁷⁷ ההנחה כי מדובר בטירוף משחררת את השיח ההלכתי והפרשני כאחד מדיון בשאלות הזיקה בין דרישותיה של האם ובין מעמדן השולי והמודר של נשים באותה התקופה. כדי להעניק פשר לסיפור ולעמוד על המוטיבציות של גיבוריו אנו מבקשים אפוא לשחרר את האם מהתיג הפוליטי והמגדרי של הטירוף ולנסות להבין את פעולותיה בתוך ההקשר וההיגיון של הסוגיה, הבונה לכל אורכה דמויות של אמהות מבוגרות המורדות נגד המוסכמות המגדריות המגדירות התנהגות נשית ראויה. אל מול המודל הביתי, הכנוע והפסיבי, המגדיר את הבית כתחום פעילותן הבלעדי של נשים, אמותיהם של דמא בן נתינה, רבי טרפון ורב אסי יוצרות היפוך מגדרי שבמסגרתו נשים מוצגות כתקיפות, כדעתניות, כיוזמות, כתובעניות, כאלמות וכבעלות יצר מיני גלוי ובוטה, ובכך, דווקא דרך שוליותן, הן מאתגרות את הסדר החברתי הקיים ובוחנות את ערכיו ואת כשלו. הדיאלוג המתוח והטעון בין רב אסי לאמו מסתיים בבת אחת עם בריחתו המבוהלת של הבן מבבל לארץ-ישראל. חלקו השני של הסיפור, שיש לו מקבילות במסורות ארץ-ישראליות, עוסק בעיקר בשאלה הלכתית החורגת מתחומו של מאמר זה – היתר יציאה

77. הרמב"ם קובע על סמך סיפור זה כי "מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתחו ביותר יניחם וילך לו" (הלכות ממרים, פרק ו). וראו את דברי הפרשנות של הכסף משנה ושל הרדב"ז, הקושרים בגלוי בין סיפור רב אסי לבין הוראתו של הרמב"ם ומדגישים את טירופה של האם. גם בשיח המחקרי הטירוף משמש ככלי מרכזי להתמודדות עם התנהגותה של האם. ולר, בהתאם לניתוחה את הסוגיה כולה (שבו היא קושרת בין התנהגות נשית אקסצנטרית ובין טירוף) טוענת גם כאן כי "רב אסי ברח לא" מפני אמו ש'חנקה' אותו בשגעונוניתה"; וראו נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ' 107. קוסמן, במאמר מקיף ומרתק על הסיפור, מציע מהלך אחר להעלמת תשוקתה מפרת הסדר של האם לבנה: הוא ממיר את תשוקתה הגלויה של האם לבנה, העומדת במרכז העלילה, בתשוקה לא מודעת של הבן כלפי האם, שלטענתו של קוסמן היא-היא המובילה את מהלכיו של הסיפור. כך למשל הוא טוען כי "הקוטב האחד הוא קוטב האם [...]. כמרכז הראשוני אליו נמשך רב אסי (במשיכת האינצסט עליו הצביע פרויד); משיכה זו מוכחשת, ורב אסי אף בורח ממנה בחרדה גדולה משהיא מתגלה לו"; וראו מאמרו "בין מולדת פנימית למולדת חיצונית", לעיל הערה 15, עמ' 56, ועוד דוגמאות רבות לאורך המאמר. קוסמן מבקש למעשה להעלים את היפוכה הכאוטי של הדרמה שתיארנו ולהשיבה לתוך המסגרת הקלאסית והמוכרת של הדרמה האדיפלית; בעיניו זוהי דרמה גברית שבמרכזה תשוקתו הלא-מודעת של הבן לאמו המעוררת בו חרדה, ומשום כך הוא בורח מפני עצמו ומפני תשוקתו לארץ-ישראל. קריאתו של קוסמן, על יופיה ומורכבותה, מבקשת גם היא, כמו הקריאות המדגישות את טירופה של האם, להעלים את השיח המגדרי החתרני העומד בבסיס הסיפור שבו אם זקנה מבקשת למרוד כנגד שוליותה ולהשיב לה את מיניותה שנגזלה ממנה, ותחת זאת להשיב את הסיפור למסגרת ספרותית ותרבותית מוכרת.

מארץ-ישראל – ולפיכך לא נתעכב עליו.⁷⁸ עם זאת, על דרמת היחסים המשולשת העולה ממנו – בין רב אסי, אמו ורבי יוחנן מורו – אנו מעוניינים להתעכב בקצרה, ודרכה לסכם את דיוננו, הן בסיפור זה הן בסוגיה כולה.

עם הגעת השמועה על התקרבותה של האם לארץ-ישראל, מצוקתו של רב אסי מתעוררת שוב: הוא אינו יכול לגלות לחבריו ולמוריו את הסיבה האמיתית בגינה ברח מלכתחילה לארץ-ישראל, ולפיכך הוא גם אינו יכול לחשוף את חששותיו הממשיים מאמו המתקרבת. התנהלותו כפולת פנים: לכאורה הוא מבקש להצטייר כבן המעוניין לכבד את אמו ולצאת לקראתה מארץ-ישראל, בעוד בפועל הוא ככל הנראה מבקש לברוח מאמו ולחזור לבבל. בהתנהלות כפולה זו יש אולי משום הסבר לפגיעותו הרבה בדיאלוג עם רבי יוחנן. בתשובה לפנייתו השנייה של רב אסי עונה לו רבי יוחנן: "אסי נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום". רבי יוחנן מתיר לרב אסי לצאת לקראת אמו מתוך הנחה, ברורה מבחינתו, שבכוונתו לשוב, ולפיכך הוא מברך אותו שישוב בשלום. אולם תגובתו של רב אסי לברכתו של מורו תמוהה מעט. הוא פונה לחברו רבי אלעזר ושואל אותו "חס ושלום דלמא מירתח רתח", כלומר, חס ושלום, אולי תשובתו של רבי יוחנן מקורה בכעס? רב אסי, שאינו מתכוון לחזור לארץ, יודע שגם אם עכשיו רבו אינו כועס עליו, הוא עתיד לכעוס עליו ולחוש נבגד. ברכתו התמימה של רבי יוחנן הופכת עבור רב אסי לקללה. ההיתר שקיבל מרבי יוחנן כובל אותו לארץ ואינו מאפשר לו לממש את תכנית הבריחה שלו מאמו המתקרבת מבלי להסתכן בגינוי מצד מורו. לעומת זאת, אם לא ינסה לצאת מהארץ הוא עלול לפגוש את אמו, שממנה וממשאלותיה הלא-ראויות הוא ברח מלכתחילה.

רב אסי נקלע למלכודת שאין מוצא ממנה: או שיחטא כלפי רבו או שישתכן במפגש עם אמו, שלמשאלותיה יש גוון מיני בוטה וברור. כדי לחלץ את רב אסי (ואת הסיפור) מהסיטואציה הבלתי אפשרית שנקלע אליה מציע המספר פתרון "דאוס אקס מְכינה" (Deus ex machina): למעשה האם כבר מתה, וארונה הוא העושה את דרכו לארץ-ישראל. בכך מחלץ המספר את גיבורו מן המלכודת הבלתי אפשרית ופותר באחת את כל הבעיות המוסריות וההלכתיות: רב אסי אינו צריך לצאת מארץ-ישראל, המפגש עם האם הופך לנטול סכנה או איום, וחשוב מכך, הבן אינו נדרש לחשוף את סוד יחסיו עם אמו בפני חבריו ומוריו והוא יכול להצטייר כבן טוב שניסה בכל כוחו לכבד את אמו עד אחרון ימיה.

78. ראו דיונו הרחב של קוסמן בנושא, שם, וכן ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, לעיל הערה 1, עמ' 107 והמקורות המצוינים שם, לרבות הסיפור הארץ-ישראלי על רבי יהודה הנשיא המוכן לוותר על מקומו לטובת רב הונא ראש הגולה, שאכן מגיע לארץ, אך בארון, כדי להיקבר בה; וראו ירושלמי, כלאיים, ט ג (לב ע"ב).

הפתרון שמציע המספר חושף במידה רבה את המתח הבלתי פתיר המאפיין את סיפור רב אסי ואת הסוגיה כולה. כפי שציינו בראשית המאמר, האידיאליזציה חסרת הגבולות בדברי חכמים למצוות כיבוד הורים מכוננת מציאות שבה מחד גיסא הבן או הבת לעולם לא יוכלו להגיע למימוש מלא של המצווה, ומאידך גיסא, עבור ההורה – ובעיקר עבור האמהות, כך עולה מן הסוגיה – נבנתה זירה המאפשרת ואף מעודדת תובענות ואלימות חסרות גבולות. המוצא היחיד מדרמת היחסים הבלתי אפשרית הזאת, הן עבור רב אסי והן עבור שאר גיבורי הסוגיה, הוא מותו של ההורה; המוות מאפשר אידיאליזציה של מצוות כיבוד הורים בלי להתמודד עם כישלונה הברור של אותה אידיאליזציה בחיי היומיום. המערכת הסיפורית שהוצגה במאמר משרטטת תמונה מורכבת של צאצאים הערים למחיר הגבוה שתובעת מהם זקנתם של הוריהם. האבות בסיפורים אלו הופכים לנוכחים־נפקדים, ודווקא האמהות מסרבות, אם לומר זאת מעט בכוחות, "ללכת בשקט אל מותן", ותחת זאת הן מבקשות, אולי בפעם הראשונה והאחרונה בחייהן, להיות הן־עצמן.

