

The Art of Revelation and Concealment in a Talmudic Story

Adiel Kadari, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article deals with the art of revelation and concealment in the story of Rabbi Yehoshua ben Levi, Elijah, and the Messiah, which appears in the Babylonian Talmud (Sanhedrin 98a). The question of the timing of the arrival of the Messiah is one of those hidden secrets which various individuals have tried to answer throughout the generations, by means of exegesis and divine revelation. The story at the heart of this article weaves together a series of exegeses by sages from the Land of Israel dealing with redemption and messianism, while transforming those sages who offer exegeses into characters in the story and poking fun at the figure of Rabbi Yehuda ben Levi, who is associated with a preoccupation with these issues. The comical reading of the story I suggest in this article occasions a conversation about the role of humor as a means of dealing with the weighty, fraught issue of anticipating redemption and living in an unredeemed world.

תקציר

מאמר זה עוסק בתעתועי הגילוי והכיסוי בסיפור על ר' יהושע בן לוי, אליהו והמשיח, המובא בבבלי סנהדרין צח ע"א. מועד בוא המשיח נמנה על הסודות הכמוסים, שלאורך דורות רבים היה מי שביקש לחשוף באמצעים שונים, אם באמצעים פרשניים, ואם באמצעות גילויים שמימיים. הסיפור שבמרכזו של מאמר זה מעבד סדרת דרשות של חכמים ארץ ישראליים בענייני גאולה ומשיחיות, תוך שהוא הופך את החכמים דורשי הדרשות לדמויות בסיפור, ומפנה חיצים של הומור כלפי דמותו של ר' יהושע בן לוי, המזוהה עם העיסוק בעניינים אלה. הקריאה ההומוריסטית של הסיפור המוצעת במאמר מזמנת דיון בתפקיד ההומור כאמצעי להתמודדות עם הנושא הכבד והטעון של צפיית הגאולה וחיים בעולם לא גאול.

רב הנסתר – תעתועי גילוי וכיסוי בסיפור תלמודי

עדיאל קדרי

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

[1]

בניגוד לתפישה אינטואיטיבית של השפה, שלפיה תפקידה הוא להעביר מידע מאדם לזולתו, לגלות, טען חיים נחמן ביאליק במסתו הידועה 'גילוי וכיסוי בלשון' כי המילים שאנו אומרים לזולתנו לא רק שאינן מעבירות באופן שקוף ומלא את התוכן הפנימי שאותו הן אמורות לייצג, אלא שהן חוצצות ומסתירות תוכן זה. וכך כתב:

על מה יש לתמוה? על אותו רגש הבטחון ועל אותה קורת הרוח שמלוים את האדם בדבורו, כאלו הוא מעביר באמת את מחשבתו או את הרגשתו המובעת על מי מנוחות ודרך גשר של ברזל, והוא אינו משער כלל, עד כמה מרופף אותו הגשר של מלים, עד כמה עמוקה ואפלה התהום הפתוחה תחתיו ועד כמה יש ממעשה הנס בכל פסיעה בשלום. הרי הדבר ברור, שהלשון לכל צרופיה אינה מכניסה אותנו כלל למחיצתם הפנימית, למהותם הגמורה של דברים, אלא אדרבה, היא עצמה חוצצת בפניהם.¹

במאמר זה אעסוק בתעתועי הגילוי והכיסוי בסיפור תלמודי שעוסק בשאלת מועד בואו של המשיח. נושא זה נמנה על התחומים הנסתרים, על הסודות הכמוסים, שלאורך דורות רבים היה מי שביקש לגלות, לחשוף באמצעים שונים, אם באמצעים פרשניים, ואם באמצעות גילויים שמיימיים. בסיפור שלפנינו ישנה התייחסות לשני אופני גילוי אלה, לדרשת הפסוקים ולאליהו הנביא, המייצג בסיפורים שונים ידע שמיימי. אבקש להראות כיצד ההומור מתפקד בסיפור זה כאמצעי להתמודדות עם הנושא ה'כבד' והטעון של צפיית הגאולה וחיים בעולם לא גאול, וגם משמש כאמצעי אמנותי לרפלקסיה על הממד המתעתע של הלשון, המגלה לנו טפח אך מכסה, לעיתים, טפחיים.

הסיפור מובא בתלמוד הבבלי בתוך סוגיה רחבת היקף העוסקת במשיח, בתנאים לבואו ובחישובי קץ.² לפני הסיפור מובאות שתי מסורות מדרשיות בשמו של גיבור הסיפור, ר' יהושע בן לוי.³ המובאה הראשונה עוסקת בפסוק מישעיהו ס, כב:

1 ח"נ ביאליק, גילוי וכיסוי בלשון, כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תש"ח, עמ' קצא.

2 בבלי, סנהדרין צו ע"ב-צט ע"א.

3 שם צח ע"א. חכם זה, מחשובי אמוראי ארץ ישראל בדור הראשון, מוצג במקורות שונים כבעל ידיעות בעניינים אסכולוגיים, כשייך לעולמם של ה"חסידים", וכמי שאליהו הנביא נגלה אליו בהזדמנויות שונות. ראו: ב"ז בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, תל אביב תרפ"ה, כרך ראשון, חלק ראשון, עמ' 123-126, 140-146, 180-190; ש' ספראי, 'חסידים ואנשי מעשה', בתוך: הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה – מחקרים בתולדות ישראל ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 524-525; וראו להלן, הערות 7 ו-29.

'אני ה' בעתה אחישנה', אשר ר' יהושע בן לוי מוצא בו סתירה פנימית: אם 'בעתה' – הגאולה אמורה לבוא במועד שנקבע מראש, ואם 'אחישנה' – הקב"ה עתיד לזרז ולהקדים את בואה!, והוא משיב 'זכו' – אחישנה', כלומר אם ישראל ינהגו כראוי – הגאולה תבוא בהקדם, ואם 'לא זכו' – היא תבוא בכל זאת בעתה. סתירה נוספת מוצגת בשמו של ר' יהושע בן לוי ביחס לשני תיאורים של המשיח: בדניאל ז', יג-יד הוא מתואר כבן האדם הבא עם ענני השמיים וניתן לו שלטון וכבוד ומלכות, ולעומת זאת בזכריה ט, ט הוא מוצג כעני ורוכב על חמור. התשובה לסתירה זו דומה לקודמתה: אם ישראל זכו – המשיח יבוא 'עם ענני שמיא', ואם לאו – כעני הרוכב על חמור. לאחר מכן מביאה הסוגיה עוד אנקדוטה קצרה בעניין חמורו של המשיח, ולאחריה מובא הסיפור:

מקור ⁴	תרגום
1. אשכחיה ריב'ל לאליהו	מצאו ר' יהושע בן לוי לאליהו
2. דהוה קאיי אפיתחא דמערתיה דרבי שמעון בן יוחאי ⁵	שהיה עומד על פתח מערתו של רבי שמעון בן יוחאי
3. אמ' ליה: אתינא לעלמ' דאתי?	אמר לו: בא אני לעולם הבא?
4. אמ' ליה: אם ירצה אדוננו זה	אמר לו: אם ירצה אדוננו זה
5. א'ר יהושע בן לוי: שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי	אמר ר' יהושע בן לוי: שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי
6. אמ' ליה: אימת אתי משיחא?	אמר לו: מתי בא המשיח?
7. אמ' ליה: זיל שייליה	אמר לו: לך שאל אותו
8. והיכא יתיב?	והיכן הוא יושב?
9. אמ' ליה: אפיתחא דרומי	אמר לו: על פתחה של רומי
10. ומאי סימניה?	ומה סימנו?
11. יתיב ביני סקבני ⁶ גבי סובלי חלאים	יושב בין הפצועים אצל סובלי חלאים
12. וכולהו שארו ואסרי בחד זימנא	וכולם מתירים וקושרים בפעם אחת
13. ואיהו שארי חד ואסר חד	הוא מתיר אחד וקושר אחד

4 בבלי, סנהדרין צח ע"א, ע"פ כת"י תימני, יד הרב הרצוג. על חשיבותו של כתב יד זה ועדיפותו על עדי נוסח אחרים ראו מ' סבתו, 'בבלי סנהדרין' – כתבי יד וענפי נוסח', סוגיות במחקר התלמוד, יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"א, עמ' 80-99.

5 בחלק מכתבי היד: אפיתחא דגן עדן.

6 בכתבי יד אחרים: עניי. על תיאורי יהודים עניים בשער רומא ראו: י' לוי, 'עולמות נפגשים – מחקרים על מעמדה של היהדות בעולם היווני – הרומאי, ירושלים תשכ"ט, עמ' 197-203. לוי סבור כי תיאור המשיח בסיפורנו מבוסס על ריאליה זו (שם, עמ' 203).

14. סבר דלמא אי מיבעינא ביני
ביני לא איעכב
סבר שמא יצטרכו לי בין לבין ולא
אתעכב
15. אזל אשכחיה, אמ' ליה:
שלום עליך רבי
הלך מצאו, אמר לו:
שלום עליך רבי
16. אמ' ליה: שלם עלך בר ליואי
אמר לו: שלום עליך בן לוי
17. אמ' ליה: אימת אתי מר?
אמר לו: מתי בא אדוני?
18. אמר ליה: היום.
אמר לו: היום.
19. אזל לגבי אליהו
הלך אצל אליהו
20. אמ' ליה: שקורי קא משקר בי
אמר לו: משקר הוא לי
21. אמ' ליה: הכי קא אמר לך:
היום אם בקולו תשמעו
אמר לו: כך אמר לך:
היום אם בקולו תשמעו
22. אמ' ליה: מאי אמ' לך תו
אמר לו: מה אמר לך עוד?
23. אמ' ליה: אמרי ליה שלום עליך רבי
אמר לו: אמרתי לו שלום עליך רבי
24. ומאי אהדר לך?
ומה השיב לך
25. אמ' ליה: אמר לי שלם עלך בר ליואי
אמר לו: אמר לי שלום עליך בן לוי
26. אמ' ליה: אבטחך לך ולאבוך לעלמא
דאתי
אמר לו: הבטיחך לך ולאביך עולם
הבא

בסיפור זה ר' יהושע בן לוי מוצא את אליהו בפתח מערתו של רשב"י.⁷ הוא שואל את אליהו האם הוא יזכה לעולם הבא. אליהו עונה לו תשובה חידתית: 'אם ירצה אדוננו זה'. ר' יהושע מגיב תגובה שאף היא יש בה מן החידתיות: 'שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי'. לאחר מכן הוא ממשיך ושואל מתי יבוא המשיח, ואליהו שולח אותו לשאול את המשיח בעצמו. לאחר שלבקשתו הוא מצטייד במיקומו ובסימני הזיהוי של

7 הכוונה למערת הקבורה של רשב"י. כפי שציין י' פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 288 הערה 48, 'מערתיה דפלוגי' בתלמוד משמעו מקום קבורתו של פלוגי; על בית הקברות כמקום מעבר ותקשורת בין העולמות ראו: א' בר-לבב, 'מקום אחר – בית הקברות בתרבות היהודית', פעמים, 98-99 (תשס"ד), עמ' 37-5; מפגשים בין אליהו לריב"ל נזכרים בכמה וכמה סיפורים בתלמודים ובמדרשים: אליהו מוצג כמי שלמד תורה עם ריב"ל (בראשית רבה, פרשה לה [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 328]); מסופר כי אליהו היה רגיל להתגלות לריב"ל ונמנע מלהתגלות אליו בעקבות התנהגות שלא עמדה בסטנדרטים הגבוהים של 'משנת חסידים' (ירושלמי, תרומות ח, ד, מו ע"ב; בראשית רבה, פרשה צד, [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 1184-1185]); אליהו נמנע מלהתגלות לריב"ל במשך שלושה ימים בעקבות מאורע שבו אריה אכל אדם במרחק שלוש פרסאות ממקומו (בבלי, מכות יא ע"א).

המשיח, היושב בשערי רומי בין המסכנים והחולים,⁸ הוא מגיע לרומי, מזהה את המשיח, שאומר לו שהוא יבוא 'היום'. מאוכזב מן התשובה, שמתבררת ככוזבת הוא חוזר אל אליהו שמפרש לו את דברי המשיח: כוונתו של המשיח הייתה 'היום' – אם בקולו תשמעו,⁹ כלומר ביאתו תלויה במעשיהם של ישראל. אגב כך הוא מבשר לר' יהושע כי בכך שאמר לו 'שלום עליך בן לוי' המשיח הבטיח לו ולאביו חיי עולם הבא, מבלי שר' יהושע ידע שהמשיח בכלל התייחס לשאלה זו.

הסיפור בנוי כקומדיה של טעויות ואי הבנות. בכל שלב נראה שר' יהושע מתקדם להשגת המידע שבו הוא חפץ, ובכל פעם הדבר חומק ממנו. הוא נשלח עד לרומא כדי לפגוש את המשיח, פוגש אותו במקום בלתי צפוי, עושה מעשים סתומים, מקבל, לכאורה הסבר לפשרם, אך שב הביתה מאוכזב, סבור שהמשיח תעתע בו. חוקרים שעסקו בסיפור זה, נטו לקרוא אותו קריאה 'רצינית', וראו את המסר העיקרי שלו בהסברו של אליהו לדברי המשיח, הוא יבוא 'היום' – אם בקולו תשמעו, התשובה היא תנאי לביאת המשיח.¹⁰ אולם קריאה זו אינה מציעה הסבר מניח את הדעת לפשר דברי הסיום של הסיפור שלפיהם הבטיח המשיח לר' יהושע כי הוא ואביו יזכו בחיי עולם הבא. סיום הסיפור בעניינו האישי של ר' יהושע לאחר שכבר הוצג המסר העיקרי והחשוב של תלות הגאולה בתשובה נראה משונה וחורג מן המבנה הספרותי המקובל בסיפורים מעין אלה, הנוטים להציג את המסר העיקרי, את ה'פאנצ'ליין', במילות הסיום.

אני מבקש להציע כי לפנינו סיפור הומוריסטי, אשר שם לצחוק את הניסיון לדעת את התשובות לשאלות הגדולות – את הניסיון לחשב את הקץ. בסוגיה שבה משובץ הסיפור מובאים כמה וכמה ניסיונות כאלה: היא מציגה כמה מסורות המכילות מידע על מה אמור להתרחש ב'דור שבן דוד בא בו',¹¹ על כמה שנים העולם יתקיים ומתי הוא אמור להיחרב,¹² ודרשות חישובי קץ המבוססות על פסוקים מקראיים הטעונים מטען אסכטולוגי, כגון חבקוק ב, ג: 'פִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד וְיָפֶתֶ לְגִץ וְלֹא יִכָּזֵב אִם יִתְמַקֶּה חֶפֶה לוֹ פִּי בֹא יָבֹא לֹא יֵאָחֵר',¹³ ועוד. בדרך כלל מחשבי קצים

8 לגלגוליו של מוטיב המשיח היושב בשערי רומא ראו: A. Berger, 'Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif', PAAJR 44 (1977). pp. 1-17; וראו להלן, הערה 41, על מוטיב זה בספר זרובבל; על מוטיב זה בסיפור 'המטפחת' של ש"י עגנון, ראו: מ' שלו, 'חבלי משיח וייסורי גאולה בתלמוד בסיפור "המטפחת" לעגנון', גוונים את הבשורה: מסותיו הספרותיות של מרדכי שלו, בעריכת ד"ר שחורי, חבל מודיעין תשע"ח, עמ' 405-416.

9 כלומר, המילה 'היום' בדברי המשיח הייתה רמיזה לפסוק בתהלים צה, ז: 'היום אם בקלו תשמעו'. וראו על כך להלן.

10 'פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 163; פרנקל, סיפור האגדה (לעיל הערה 7), עמ' 284-293; אורבך עמד על כך שסיפור זה 'אינו חסר נימה של הומור ואירוניה' (א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 614), אולם נראה כי לדעתו אין בכך כדי לשלול את אופיו הרציני של המסר של הסיפור, הוזה לעמדתו של רב: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים' (בבלי, סנהדרין צז ע"ב). כיוון שכך נדרש אורבך להסביר את פשר הסתירה בין המסר של הסיפור ובין עמדתו של ריב"ל. עצמו, שלפיה 'דין לאבל שיעמוד באבלו' כלומר שהגאולה תבוא גם בלא תשובה (אורבך, שם).

11 שם, צז ע"א.

12 שם, צז ע"א-ע"ב.

13 שם, צז ע"ב.

לוקחים פסוקים בעלי מטען אסכולוגי ומבקשים להתאים אותם למציאות ההיסטורית בכל מיני דרכים. ההתאמה הזו לעולם אינה ודאית. והנה כאן – ר' יהושע נעזר ב'תותחים הכבדים ביותר'. אליהו הנביא, שבסיפורים תלמודיים שונים מייצג ידע שמיימי,¹⁴ מכווין אותו למקומו של המשיח. ר' יהושע בן לוי מגיע עד למקור עצמו, למשיח, והתשובה שלו לשאלה מתי יבוא היא לכאורה ברורה ופשוטה, בת מילה אחת – היום. ר' יהושע מקבל את התשובה המושלמת, גם מבחינת המקור שלה (המשיח בכבודו ובעצמו), גם מבחינת פשטותה (מילה אחת) וגם מבחינת התוצאה המקווה – המשיח יבוא היום ולא בעוד שנים רבות. והנה לאחר שהוא קיבל את התשובה המושלמת לכאורה, הוא נוכח לדעת שהיא שקרית. אליהו מסביר לו שכל הניסיון לדעת את המועד הנכון, לחשב את הקץ, הוא חסר משמעות, והגאולה תלויה בתשובה.

כדרכם של סיפורים הומוריסטיים, גם בסיפור זה ישנו ממד של הפתעה או אי הבנה.¹⁵ נתבונן עתה ביסודה של טעותו של ר' יהושע. אי ההבנה שלו היא כפולה, גם ביחס למסר של המשיח על מועד בואו, וגם ביחס למסר שלו על העולם הבא של ר' יהושע. בשני המקרים אי ההבנה נובעת מאי זיהוי נכון של סוג השיח שהמשיח מנהל איתו, ולהבדל בין שיחת חולין כדרכם של בני אדם, לבין שיח מקודד שבו למילים יש משמעות עודפת ומערכת אסוציאציות שמתלווה אליהן. ביחס לשאלת מועד בואו של המשיח ר' יהושע חושב שהוא מקבל תשובה פשוטה, "היום", בעוד שלמעשה המשיח רומז לדרשת הפסוק – "היום – אם בקלו תשמעו". וכך גם לגבי שאלת העולם הבא, המשפט שנראה כברכה תמימה 'שלום עליך בן לוי' – מתברר שוב כשיח מקודד שמשמעותו – 'שלום עליך' – אתה תזכה לבוא לעולם הבא, ו'בן לוי' – לא רק אתה אלא גם אביך.

בנקודה זו משתלב היסוד האמנותי – בידורי עם המסר התכני – רעיוני. ר' יהושע שקיבל את כל הסימנים והגיע עד המשיח עצמו שאמר לו מתי יבוא, נחשף כמי שלא מבין את הדברים שנאמרו לו, וכך בדרך שיש בה ממד של הומור, של קומדיה של טעויות, שולל הסיפור שלפנינו את האפשרות של פרשנות טקסט כלשהו באופן שיצביע על מועדו של הקץ. שכן ניתן לדרוש כאן קל וחומר, אם ר' יהושע בן לוי, שהגיע עד המשיח עצמו לא הצליח להבין את תשובתו, הרי מחשבי הקיצין שמבקשים להגיע לתשובה בהסתמך על פרשנות לפסוק זה או אחר, על אחת כמה וכמה.¹⁶

14 ראו, בין היתר: K. H. Lindbeck, *Elijah and the Rabbis: Story and Theology*, New York 2010; ע' קדרי, 'הלכת אליהו: ידע שמיימי, חסידות וסכנה', מדעי היהדות 54 (2019), עמ' 120-105.

15 על ממד ההפתעה בהומור ראו: L. Glebatis Perks, 'The Ancient Roots of Humor Theory', *Humor* 25 (2012), p. 120; א' סובר, הומור: בדרכו של האדם הצוחק, ירושלים 2009, עמ' 29-30.

16 הצעה פרשנית זו לסיפור אנלוגית להצעתם של הלברטל ונאה הרואים בצמד סיפורים בבבלי, סוכה מח ע"ב סאטירה אנטי נוצרית המופנית לא רק כלפי עמדה רעיונית מסוימת אלא כנגד השיטה הפרשנית שביסודה. ראו: מ' הלברטל ו'ש' נאה, 'מעייני הישועה: סטירה פרשנית ותשובת המינים', היגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיטוט, בעריכת י' לוינסון ואחרים, ירושלים תשס"ז, עמ' 179-197, ובמיוחד בעמ' 190.

בניגוד לדעת חוקרים אחרים, אני סבור כי דמותו של ר' יהושע בן לוי בסיפור מעוצבת בניגוד לדמותו כפי שהיא מתבטאת בדרשות הפסוקים שהובאו בשלב הקודם בסוגיה, ושהוצגו לעיל.¹⁷ ר' יהושע של הדרשות מבין את הפסוקים. גם כשיש סתירות בין חלקי הפסוק או בין שני פסוקים, ר' יהושע כפרשן שולט במשמעות הטקסט המקראי ומעניק לו פרשנות אחת קוהרנטית וברורה: 'זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה'.¹⁸ לעומת זאת בסיפור, ר' יהושע מתגלה כמי שאינו מבין דבר. גם כשהוא מגיע עד למשיח עצמו, הוא לא מבין את המסר שהמשיח מעביר לו.

טענתי כי הסיפור הוא סוג של בדיחה על חשבוננו של הגיבור, ר' יהושע בן לוי, מבוססת על כך שסיפורים או אנקדוטות הומוריסטיים מבוססים פעמים רבות על המשחק והמעברים בין רבדים לשוניים שונים,¹⁹ ועל הפרכתן של ציפיות מסוימות שנוצרות אצל הדמות שעליה נסובה הבדיחה, ובעקבותיה אצל השומע, ואשר מתבררות בדיעבד כציפיות שווא. בדיחות רבות בנויות על פי הדגם של: איך הוא לא הבין את זה קודם? איך הצליחו להפיל אותו בפח? חלק מן ההנאה מן הבדיחה נובע מן התחכום, מן התחבולה שהצליחה להפיל בפח את מושא הבדיחה, ואולי גם אותנו השומעים, ומן הרפלקסיה האינטלקטואלית על אמצעי התחבולה. מן הזווית התיאורטית של חקר ההומור המבקש לשאול איך ההומור עובד, מתי ומדוע דברים מסוימים מצחיקים, אחת התיאוריות הדומיננטיות היא תיאוריית אי ההתאמה (incongruity), הטוענת שביסוד ההומור עומדת התנגשות בין מה שהשומע מצפה לו – כחלק מן המציאות והנורמות שהוא מורגל אליהן – לבין מה שמתרחש בה בפועל.²⁰ כתת סעיף של תיאוריית אי ההתאמה ישנן תיאוריות העוסקות בהומור מבוסס תסריט, כאשר לסיטואציה או לטקסט כלשהו יכולות להיות משמעויות שונות, והשומעים בשלב הראשון מאמצים פרשנות אחת, ורק בסיום, בפאנצ'ליין, הם מתוודעים לפרשנות האלטרנטיבית, הפחות מובנת מאליה, של הטקסט,²¹ כפי שקורה בסיפורנו.

כאן המקום להעיר על הדמיון בין סוג מסוים של בדיחות ובין דרשות הכתוב מבחינת התפיסה הבסיסית של הרב מובניות והמשחקיות שבלשון. בשני המקרים

17 השוו אורבך, חז"ל (לעיל הערה 10), עמ' 614-615, אשר סבר כי 'המספר היה בוודאי קרוב בדעותיו לגיבור סיפורו', ולכן למרות שעמד על ממד ההומור והאירוניה שבסיפור, ביקש ליישב את המסקנה העולה מן הסיפור עם דרשות שיוחסו לריב"ל.

18 לדוגמאות נוספות על דרכו זו של ריב"ל בביאור סתירות בין מקראות ראו: בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל (לעיל הערה 3), כך ראשון, חלק ראשון, עמ' 149-150.

19 ראו: ע' יסיף, 'סיפורי הומור באגדה: טיפולוגיה, נושא, משמעות', מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 409-410. יסיף (שם, הערה 8) מפנה לפרויד, אשר הצביע על רב משמעות לשונית כאמצעי מרכזי ליצירת הומור במסתו. Jokes and their Relation to the Unconscious, Trans. J. Strachey, London 1966, pp. 16-116.

20 ראו: יסיף שם, עמ' 404; א' סובר, הומור (לעיל הערה 15), עמ' 18-20.

21 על סוג זה של הומור ראו: G. Ritchie, 'Reinterpretation and Viewpoints', *Humor*, 19 (2006), pp. 251-270. D. Brodsky, 'Why Did the Widow Have a Goat in Her Bed? Jewish Humor and Its Roots in the Talmud and Midrash', *Jews and Humor*, ed. L. J. Greenspoon, West Lafayette, Ind 2011, p. 25 n. 1; על תיאוריית הומור מבוססת-תסריט ראו S. Attardo, *Linguistic Theories of Humor*, Berlin and New York 1994, pp. 195-229.

ישנו שימוש יצירתי במגוון המשמעויות שיכול להיות לאותה מילה, או לאותו ביטוי בשפה.²² אולם בעוד בדרשת הכתוב מאפשרת רב מובניות זו חשיפה וגילוי של המשמעות הטמונה בטקסט המקראי, בסיפורנו היא הופכת לתעתוע, אמצעי להסתרה של כוונת הדובר, במקרה זה – המשיח, אשר גורם לשומע (ר' יהושע בן לוי) להחמיץ את כוונת הדברים.

[2]

בחינת אבני הבניין שמהן נבנה הסיפור עשויה לסייע לנו בחשיפת רובד נוסף של משמעותו.

יונה פרנקל כבר הצביע על כך שלא רק הדרשה על הפסוק "היום אם בקלו תשמעו" עומדת ביסודו של הסיפור, אלא רצף של כמה דרשות המובאות בירושלמי תענית, שבהן מופיעים גם שמות הגיבורים שבסיפורנו, ר' יהושע ורשב"י, כדורשי הדרשות.²³

אמר רבי יהושע בן לוי: אם יאמר לך אדם איכן הוא אלהיך, אמור לו: בכרך הגדול שברומי. מה טעמא, 'אלי קורא משעיר' (ישעיהו כא, יא).

תני רבי שמעון בן יוחי: בכל מקום שגלו ישראל גלת השכינה עמהן. גלו למצרים וגלת השכינה עמהן. מה טעמא, 'הנגלה נגילתי לבית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה' (שמואל א, ב, כז). גלו לבבל וגלת שכינה עמהן. מה טעמא, 'למענכם שולחתי בבלה' (ישעיהו מג, יד). גלו למדי וגלת השכינה עמהן. מה טעמא, 'ושמתי כסאי בעילם' (ירמיהו מט, לח), ואין עילם אלא מדי, כמה דאת אמר: 'ואני בשושן הבירה אשר בעילם המדינה' (דניאל ח, ב). גלו ליון וגלת השכינה עמהן. מה טעמא, 'ועוררתי בניך ציון על בניך יון' (זכריה ט, יג). **גלו לרומי השכינה עמהן.** מה טעמא, 'אלי קורא משעיר שומר מה מלילה' (ישעיהו כא, יא).

22 ראו ברודסקי שם, עמ' 13-14.

23 פרנקל, סיפור האגדה (לעיל הערה 7), עמ' 286-287; שלוש הדמויות: אליהו, ריב"ל ורשב"י 'מכבכות' יחד גם בסיפור הבא: 'אליהו זכור לטוב ור' יהושע [בן לוי] הוון יתבין תניין כחדא, מטון שמועה מדר' שמעון בן יוחי, אמ' הא מרה דשמעתא ניעול ונישאליה, על אליהו זכור לטוב גביה, אמר ליה מן עמר, אמר ליה גדול הדור הוא ר' יהושע בן לוי, אמר ליה נראתה הקשת בימי, אם נראתה לית הוא כדיי למחמי סבר אפיי' (בראשית רבה, פרשה לה, [מהדורות תאודור-אלבק, עמ' 328]; ומקבילות בפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, יא, טו [מהדורות מנדלבוים, עמ' 190-191]), ובבלי, כתובות עז ע"ב; וראו ש"י פרידמן, 'סיפור רב כהנא ור' יוחנן' (ב"ק קיז ע"א – ע"ב) וענף נוסח גניזה המבורג', בר אילן לא-לא (תשס"ו), עמ' 442-443. בסיפור זה מוצגים היחסים בין אליהו וריב"ל כיחסי קרבה, הם יושבים ושונים ביחד, בעוד בין ריב"ל ורשב"י מוצג יחס מתוח. אפשר שסיפורנו מבוסס גם על הסיפור בבראשית רבה, ואם כך סביר להניח שתשובת אליהו לשאלת ריב"ל אם יזכה לעולם הבא "אם ירצה אדוננו זה", מתייחסים לרשב"י, אשר בפתח מערת קבורתו מתרחש המפגש, ואשר בסיפור שבבראשית רבה אמר שאם נראתה הקשת בימיו של ריב"ל אין הוא ראוי לראות את פניו; השוו להצעת פרנקל, שם, עמ' 289, הסבור כי "אדון זה" הוא המשיח.

אמרו ישראל לישעיה: רבינו ישעיה, מה יוצא לנו מתוך הלילה הזה? אמר להן: המתינו לי עד שנשאל. כיון ששאל חזר אצלן. אמרו לו: 'שומר מה מליל' - מה מליל שומר העולמים? אמר להן: 'אמר שומר אתא בוקר וגם לילה' (שם, יב). אמרו לו: 'וגם לילה?' אמר להן: לא כשאתם סבורים, אלא 'בוקר' לצדיקים ו'לילה' לרשעים. 'בוקר' לישראל ו'לילה' לאומות העולם. אמרון ליה: אימת? אמר לון: אימת דאתון בעיי הוא בעי, 'אם תבעיון בעיו' (שם) [תרגום: אמרו לו: מתי? אמר להם: מתי שאתם רוצים הוא רוצה]. אמרו לו: מי מעכב? אמר להן: תשובה, "שובו אתיו" (שם).

רבי אחא בשם רבי תנחום בירבי חייה: אילו ישראל עושים תשובה יום אחד מיד היה בן דוד בא. מה טעמא, "היום אם בקולו תשמעו".²⁴

רצף הדרשות בירושלמי מוסב על פסוקי 'משא דומה' החידתי שבישעיהו כא:

מִשָּׂא דוֹמָה אֱלִי לְרָא מְשַׁעִיר שְׁמֵר מַה מְלִילָה שְׁמֵר מַה מְלִיל. אֲמַר שְׁמֵר אֶתָּה בֹקֵר וְגַם לַיְלָה אִם תִּבְעִיוֹן בְּעִיּוֹ שָׁבוּ אֶתְיוּ.²⁵

כדרשה על פסוקים אלה מובאים בירושלמי דברי ר' יהושע בן לוי: 'אם יאמר לך אדם איכן הוא אלהיך, אמור לו: בכרך הגדול שברומי. מה טעמא, "אלי קורא משעיר" (ישעיהו כא, יא)'. ר' יהושע בן לוי הוא זה שדורש את הדרשה שלפיה הקול שקורא משעיר, היא אדום המזוהה עם רומא,²⁶ הוא קולו של האל.²⁷ והנה בבבלי הופך ר' יהושע ממי שדורש את הדרשה למי ששומע 'קול שלשה', כשהקול השלישי הוא זה הקורא מרומא,²⁸ לשם הוא נשלח.²⁹

24 ירושלמי, תענית א, א, סד ע"א (ע"פ מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 705).

25 ישעיהו כא, יא-יב.

26 לתולדותיו של זיהוי זה ראו: G. D. Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, MA, 1967, pp. 19-48. בשורות שקדמו למובאה מן הירושלמי מובאת המסורת שלפיה

27 'בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב: "משא דומה" - משא רומי' (ירושלמי, תענית א, א, סד ע"א). הדרשה מיוסדת, ככל הנראה, על קריאת המילה "אלי" שבפסוק כ"אלי". ראו פירוש קרבן העדה על אתר.

28 פרנקל, סיפור האגדה (לעיל הערה 7), עמ' 289, סבור כי הדמות השלישית היא המשיח, בניגוד לרש"י שסבר כי זו השכינה שהייתה עמהם, כלומר עם ריב"ל ואלהו (בבלי, סנהדרין צח ע"א, רש"י ד"ה 'האדון הזה' וד"ה 'קול שלשה'). אולם לאור ההנחה הפרשנית כי ברקע הסיפור עומדת, בין היתר, דרשת הפסוק 'אלי קורא משעיר', סביר יותר שזהו הקול הנשמע מרומא.

29 ריב"ל מוצג כמי ש'סלק לרומי' בבראשית רבה לג, א (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 300-301) ושם עח, ה, (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 923). בכך, אגדת אמוראי ארץ ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 187, סבר כי סיפורנו הוא אגדה שיסודה במסעו של ריב"ל לרומא שנוכר במקורות הללו; לריב"ל מיוחסת גם הדרשה האפוקליפטית: 'ר' יהושע בן לוי אמר: קול צרות מרגשות ואפלה עולה לכרך גדול של רומי... הה"ד "קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאויביו" (ישעיהו סו, ו; איכה רבה ב, ז [מהדורת בובר, עמ' 113-114]). וכן מיוחסת לריב"ל הציפייה למפלת אדום: "אמר ר' יהושע בן לוי: כל מקום שאתה מוצא מפלתן של רשעים הודייה מלמעלה והודייה מלמטה, מה טעם "אודה ה' כצדקו" (תהלים ז, יח), מה כתיב בתריה "למצנח על הגתית" (תהלים ח, א), זו אדום, ומה כתיב בתריה "אודה ה' בכל לבי" (תהלים ט,

רשב"י מוצג בסוגיית הירושלמי כמי שדרש את הדרשה: "בכל מקום שגלו ישראל גלת השכינה עמה", ואשר מסתיימת בגלות האחרונה, גלות רומי. גם המשיח ודרשת הפסוק "היום אם בקלו תשמעו" נזכרים בפסקה זו בירושלמי: "אילו ישראל עושין תשובה יום א' מיד היה בן דוד בא, מאי טעמא? 'היום אם בקלו תשמעו'."

כאמור, פרנקל עמד על השימוש שעושה הסיפור בבבלי באבני הבניין מן הירושלמי, אולם לא עמד על משמעות עיבודן של הדרשות והפיכתן לסיפור הומוריסטי. כדרכו, קרא פרנקל את הסיפור קריאה "רצינית" ומצא בו ביטוי לתהליכים המתרחשים בנפשו של הגיבור העובר תהליך של חינוך מוסרי, והופך מאדם המרוכז בגורלו האישי לאדם המתעניין בטובת הכלל.³⁰

חשוב לציין כי עצם העיבוד של החומרים הארץ ישראלים והפיכתם לסיפור מבטאת תחושה של חירות אמנותית שהמעבד נוטל לעצמו, אותה רוח קלילה של משחק בשפה שמתבטאת בבדיחה על חשבוננו של ר' יהושע שלא מבין את דברי המשיח משום שלא זיהה את סוג השיח שהוא מנהל איתו.

מלבד השינוי הסוגי (מדרשה לסיפור), אני מבקש לעמוד על כמה הבדלים בין רצף הדרשות שבירושלמי ובין הסיפור בבבלי. הבדל חשוב אחד הוא בשאלה מיהו בעל הקול הקורא משעיר: בירושלמי זהו הקב"ה, או השכינה, ואילו בבבלי זהו המשיח. הבדל נוסף הוא בזיהוי הדמות המתווכת את המידע השמימי. בירושלמי ישראל פונים לנביא ישעיהו: "רבינו ישעיה מה יוצא לנו מתוך הלילה"? והוא מספק להם את המידע מפיו של "שומר העולמים" – הקב"ה, ואילו בבבלי פונה ר' יהושע בן לוי לאלהיו, המוסר לו מידע אודות מקום ישיבתו של המשיח ומפרש לו את דבריו הסתומים.

ייתכן שהרקע להמרת דמותה של השכינה שבשעיר בזו של המשיח נעוץ בהבדל שבין המסורת הארץ ישראלית לזו הבבליית בעניין יישומו של רעיון 'גלות השכינה'.³¹ במסורת הארץ ישראלית הגלות האחרונה הרלוונטית היא גלות רומא, והשכינה נמצאת, אם כן, ברומא. לעומת זאת בבבלי אנו מוצאים את אותה המסורת המדרשית אלא ששם השכינה מגיעה לבבל. כך בבבלי מגילה כט ע"א מובאת בשמו של רשב"י הברייתא: 'בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו – שכינה עמה', כשהמקום האחרון שאליו גולה השכינה הוא בבל,

(ב), הוי הודייה מלמעלה ומלמטה' (מדרש תהלים ז, יב [מהדורת בובר, עמ' 69]); לדיון במקורות אלה ראו: ב"צ רוזנפלד, 'ר' יהושע בן לוי תולדותיו ופעלו הציבורי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ב, עמ' 422-423; מעניינת במיוחד הדרשה המיוחסת לריב"ל שבה הוא מתייחס בחיוב לדוחקי הקץ: 'אמרו לנמהרי לב' (ישעיהו לה, ד)... ר' יהושע בן לוי אמר: כגון אלו שהן דחוקין על הקץ' (ויקרא רבה יט ה [מהדורת מ' מרגליות, עמ' תכט-תכט]). הנוסח כ"י וטיקן 32, ראו חילופי נוסח שם, והערות מרגליות; וראו דיונו של רוזנפלד שם, עמ' 428-429).

30 פרנקל, סיפור האגדה (לעיל הערה 7), עמ' 291-293.

31 לגלגוליו של מוטיב 'גלות השכינה' ראו: N. J. Cohen, 'Shekhinta ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution', JSJ 13 (1982), pp. 147-159; מ' איילי, 'האל המצטער בצערם של ישראל', מחקרים בהגות יהודית, בעריכת ש"א הלר וינגלסקי ומ' אידל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 29-50; ש' שפיגל, אבות הפיוט: מקורות ומחקרים לתולדות הפיוט בארץ ישראל, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 308-353; M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford; New York 2003, pp. 134-159.

ובתשובה לשאלה היכן בבבל השכינה נמצאת, אביי מציג את בתי הכנסת העתיקים בהוצל ובנהרדעא.³² אפשר שמכיוון שבבבלי השכינה לא נמצאת ברומא, הסיפור נדרש למצוא לה תחליף, והוא נמצא בדמותו של המשיח.

המשיח מתואר בסיפור שבבבלי בהשראת פסוקי ישעיהו על עבד ה' הסובל: "נִבְּזָה וְחָדַל אִישׁ מִכָּאֲבוֹת וַיְדוּעַ חָלִי וּכְמִסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ נִבְּזָה וְלֹא חֲשַׁכְנָהוּ. אָכֵן חָלִינּוּ הוּא וְנָשָׂא וּמְכַאֲבִינוּ סָבְלָם וְאַנְחָנוּ חֲשַׁכְנָהוּ נִגְוַע מִפֶּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה".³³ הוא מוכן ומזומן להיקרא לדגל באופן מידי, ולכן בניגוד ליתר החולים כשהוא מחליף את תחבושותיו, הוא מתיר אחת וקושר אחת, כדי שלא יתעכב אם ייקרא. הסבר זה עולה בקנה אחד עם תשובתו לר' יהושע לשאלה מתי יבוא? מבחינתו הוא יבוא היום. הסיפור משמר גם בעניין זה את השפעת המקור בירושלמי: לפי הסיפור בבבלי המשיח מסביר את פשר התנהגותו התמוהה בעניין התרת וקשירת תחבושותיו כך: 'אי מיבעינא ביני ביני לא איעכב'. בירושלמי מוצג הדו שיח בשאלת מועד בואו של המשיח כמעין דרשה לפסוק ממשא דומה: 'אם תִּבְעִינָן בְּעִינֵי שְׁבִי אֲתִי', הנדרש כך: 'אימת דאתון בעיי הוא בעי' – "אם תבעינן בעי". אמרו לו מי מעכב? אמר להן תשובה, "שובו אתיו".³⁴ נראה ששני הביטויים המושגים בפי המשיח בבבלי, 'אי מיבעינא' ו'לא איעכב', בנויים מאבני הבניין הלשוניות שנשאבו מן המקור הארץ ישראלי, ועובדו באופן חופשי למדי, כשהפסוק ששימש כיסוד לדרשה לא מוצג בסיפור. כך אירע גם ביחס לחלק הראשון של הפסוק: 'קול קורא משעיר', הפסוק הובא בירושלמי ולדעתי נמצא גם ברקע הסיפור בבבלי, אך לא מופיע בו.

מה פשר המעבר מן הפנייה לישעיהו בירושלמי לפנייה אליהו בסיפורנו? באופן כללי אליהו הופך להיות המתווך של ידע שמיימי בתלמוד. בסיפורים שונים הוא מוצג כמי שמספר 'מאי קא עביד הקב"ה' וכד',³⁵ אבל כאן יש עניין יותר ספציפי. בירושלמי השאלות הגדולות נשאלות ע"י בני זמנו של ישעיהו, והתשובות מצויות בתשובתו שבטקסט המקראי. המקרא מספק את התשובה והיא גם ניתנת להבנה. זה מתקשר להיבט הסוגתי של הדרשה שהנחת היסוד שלו היא שהטקסט המקראי ניתן להבנה ולפרשנות גם בעניינים אסכטולוגיים. לעומת זאת, בסיפור התלמודי הדמות המתווכת, אליהו, נמצאת מחוץ לטקסט. התשובה לא נמצאת בטקסט, וגם כשהוא נאמר מפי המשיח עצמו, בעל הדבר – מתברר שר' יהושע בן לוי טועה בהבנתו.

עניין זה קשור בבחירה בז'אנר של סיפורי מעשי חכמים בסיפור שבתלמוד הבבלי אל מול הז'אנר האגדי של סוגיית הירושלמי. הדמויות בסיפור שבבבלי שייכות לעולמם של החכמים, ואם כך ההקשר ה'היסטורי' שלו, כביכול, הוא בתר מקראי. בהתאם לכך, התשובה לשאלה מתי יבוא המשיח אינה מובאת מפיו של ישעיהו הנביא, אלא מתווכת על ידי מי ש'זמין' באותה תקופה – אליהו. שילובו של אליהו בסיפור מעצים את ממד ההפתעה והתעתוע שבו, שכן הופעתו של אליהו יוצרת

32 ראו: כהן, שם, עמ' 157; י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 121-122; א' אופנהיימר, על נהרות בבל: סוגיות בתולדות בבל התלמודית, ירושלים תשע"ז, עמ' 128.

33 ישעיהו נג, ג-ד. ראו פרנקל, סיפור האגדה (לעיל הערה 7), עמ' 291, הערה 57.

34 ירושלמי, תענית א, א, סד ע"א.

35 ראו למשל: בבלי, גיטין ו ע"ב; חגיגה טו ע"ב; בבא מציעא נט ע"ב, והפניות לעיל הערה 14.

ציפייה כפולה – לקבלת יידע שמיימי מוסמך, ואולי גם למועד קרוב של ביאת המשיח. מבחינתו של ר' יהושע הציפיות הללו נכזבות – המשיח לא בא, וגם המידע שקיבל מן המשיח שאליו הוא נשלח ע"י אליהו – היה מידע כוזב. ואולי לא? אליהו מסביר לר' יהושע שהמשיח נתן לו תשובה אמיתית לשאלה מתי יבוא, אבל ר' יהושע לא הבין אותה. כאן אני מציע רובד פרשני נוסף לדברי אליהו בסיפור: 'כך אמר לך: היום – אם בקולו תשמעו'. נראה שדברי אליהו אלה אינם מכוונים רק לשמיעה במובן של ביצוע דבריו של האל, כלומר אם תחזרו בתשובה הוא יבוא היום, אלא לשמיעה במובן של לימוד והבנה.³⁶ ר' יהושע שבתחילת הסיפור אומר: 'שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי', מחמיץ בסופו של הסיפור את המסר שבדברי המשיח, ולכן האחריות לכך שהמשיח לא בא 'היום' – מוטלת על כתפיו. לו 'שמע' ר' יהושע, כלומר לו הבין את המסר, היה המשיח בא היום: 'היום – אם בקולו תשמעו'. אך ר' יהושע לא 'שמע', לא הבין את דברי המשיח, ולכן המשיח לא בא. פרשנות זו, הנתמכת בהקבלה המילולית בין המשפט האניגמטי 'קול שלשה שמעתי' לציטוט 'אם בקולו תשמעו', מעצימה את הממד הטראגי-קומי של הסיפור. ר' יהושע לא רק שאינו יודע בסופו של הסיפור מתי יבוא המשיח, אלא הוא הופך למי שאשם במובן מסוים בכך שהמשיח לא בא.

* * *

בשנים האחרונות ישנה מגמה גוברת של זיהוי היבטים הומוריסטיים בספרות התלמודית,³⁷ מגמה הנדרשת להתמודד עם עמדה מנוגדת הגורסת כי ספרות קאנונית כספרות התלמודית אין בה מקום להומור, אשר נתפס כביטוי של קלות דעת וחוסר רצינות. העמדה ה'רצינית' מניחה הנחות מוקדמות מוטעות הן ביחס לאופייה של הספרות התלמודית, שהיא מגוונת מאוד מבחינה ז'אנרית, והן מבחינת תפיסת ההומור – אשר עשוי להיות בנסיבות מסוימות עניין רציני ביותר. אחת השאלות

36 המעבר והמשחק בין שני משמעים אלה של השורש 'שמע' נפוץ בפרשנות המדרשית. כך, למשל, בספרי דברים מתפרש הפסוק 'והיה אם שמע תשמעו אל מצותי' (דברים יא, יג) במשמעות של לימוד התורה: 'והיה אם שמע תשמעו אל מצותי', למה נאמר, לפי שנאמר 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' (דברים ה, א), שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה, תלמוד לומר: 'והיה אם שמע תשמעו אל מצותי' – מגיד שמיד נתחייבו בתלמוד' (ספרי דברים, פיסקא מא [מהדורת פינקלשטין, עמ' 84]); וכך גם בהמשך: 'לפי שנאמר: "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי" שומע אני כיון ששמע אדם דברי תורה ישב לו ולא ישנה, תלמוד לומר: "כי אם שמור תשמרון", מגיד שכשם שאדם צריך להזהר בסלעו שלא תאבד כך צריך להזהר בתלמודו שלא יאבד' (ספרי דברים, פיסקא מח [מהדורת פינקלשטין, עמ' 107-108]). ראו בעניין זה: S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary, Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, p. 80.

37 ראו, בין היתר: D. Boyarin, *Socrates & The Fat Rabbis*, Chicago; London. 2009; H. ; M. Zellentin, *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*, Tübingen 2011; ד' ליפשיץ, ברוח טובה: גילויי הומור שנינות והווי בתלמוד, ירושלים תשע"ה; להפניות נוספות לספרות מחקר בתחום ראו: יסיף, סיפורי הומור (לעיל הערה 19), עמ' 403, הערה 1; זלנטין, שם, עמ' 21-26, והפניותיו שם; D. Brodsky (לעיל הערה 21), n.2, pp.26-27.

המתודולוגיות שנדרשים מצדדי הגישה ההומוריסטית לשאול היא – כיצד אנו יודעים שלפנינו טקסט הומוריסטי?³⁸

ביחס לסיפור על ר' יהושע בן לוי שעמד במרכזו של מאמר זה, ואשר הצעתי לראות בו מעין פארודיה על דרשות חישובי הקץ, בדיחה על חשבונם של מחשבי הקיצים, דומה שניתן להציע תימוכין לקריאה ההומוריסטית מסיפור תלמודי אחר שגיבורו הוא ר' יהושע בן לוי, המובא בבבלי כתובות עז"ב.³⁹ בסיפור בכתובות נוטלות חלק אותן שלוש דמויות שמופיעות בסיפורנו: ר' יהושע בן לוי, אליהו הנביא ורשב"י, כשאת דמותו של המשיח בסיפורנו מחליפה בכתובות דמותו של מלאך המוות. בסיפור שהממד ההומוריסטי שבו בולט לעין, מוצג שם ר' יהושע כמי שמצליח להערים על מלאך המוות ולהיכנס בחיים לגן עדן. ההיבטים ההומוריסטיים של הסיפור על ר' יהושע ומלאך המוות זכו להצגה יפה במאמר של רלה קושלבסקי.⁴⁰ לענייננו ההבדל המשמעותי ביותר בין שני הסיפורים הוא שבסיפור בכתובות ר' יהושע נמצא בצד המנצח, הוא מצליח להערים ולגבור על מלאך המוות המושם ללעג ולצחוק, ואילו בסיפורנו ר' יהושע הוא זה שעליו מערימים, הדמות שהבדיחה מסופרת על חשבונה.

מי שסבור, כמוני, כי הסיפור שלפנינו הוא מעין פארודיה על דרשות חישובי הקץ, נדרש לענות על השאלה לשם מה סופרה הבדיחה? מדוע הושם ר' יהושע החכם, החסיד הנערץ לצחוק? דומה שמעבר לפן הבידורי, נתפס ר' יהושע בן לוי כמזוהה עם העיסוק בענייני משיחיות וחישובי קץ,⁴¹ והיה מי שביקש, אולי, לנערץ סיכה בבלון הרצינות של נושאים אלה, על ידי חשיפת טבעה המתעתע של הציפייה המשיחית. בסוגיה שבה משובץ הסיפור, מובאת לצד דרשות חישובי קץ שונות, גם הברייתא שלפיה 'שלשה באין בהיסח הדעת, אלו הן: משיח, מציאה ועקרב',⁴² ופנייתו של רבי זירא אל החכמים כשמצא אותם עוסקים בענייני בוא המשיח:

38 ראו, למשל: E. Diamond, 'But Is it Funny? Identifying Humor, Satire, and Parody in Rabbinic Literature', *Jews and Humor* (above note 21), pp. 33-53.

39 נוסח הסיפור ע"פ כתב יד וטיקן 130: 'ר' יהושע בן לוי מיכריך בהו ועסוק בתורה. מאי דכתיב "אילת אהבים ויעלת חן" (משלי ה, יט) אם מעלת חן על לומדיה אגוני לא מגנא? הוה בעי למינח נפשיה, אמרו ליה למלאך המות: זיל עביד ליה רעוותיה. אזל ואיתחזי ליה. א"ל: אחוי לי דוכתאי, א"ל: לחיי. הב לי סכינא דלא מיבעתת לי באורחא, הב ליה. כי מטא להתם דלייה אחוי ליה. א"ל: דלייה טפי פורתא, שוור ונפל באידך גיסא, נקטי בקרנא דגלימא. אמ' שבועה דלא אתי. אמ' קוד' בריך הו': אי איתשיל ליה אשבועתיה ניהדר, ואי לא לא ניהדר. א"ל: הב לי סכינאי, לא הוה יחייב ליה, נפקא בת קלא ואמרה ליה: הבי נהליה, דאיצטריך לברייתא. מכריז אליהו קמיה: פנו מקום לבר ליואי. אזל אשכחיה לר' שמעון בן יוחי, חזייה דהוה יתיב אתליסר טכסקי פיזא. א"ל: את הוא בר ליואי? א"ל: אין. א"ל: נראית הקשת מימך? א"ל: אין. א"ל: אם כן אין אתה בר ליואי. ולא היא, לא הוה ולא מידי, והאי דקאמר הכי כי היכי דלא נחזיק טיבוחא אנפשיה' (בבלי, כתובות עז"ב).

40 קושלבסקי, 'הומור ותפקודיו בגירסאות הסיפור "ר' יהושע בן לוי ומלאך-המוות"', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 329-344.

41 ראו במקורות שהובאו לעיל, הערה 29; אורבך בדינו בסיפורנו כתב כי 'המספר היה בוודאי קרוב בדעותיו לגיבור סיפורו, כלומר השתייך לחוגי החכמים, שטיפחו את החזון המשיחי ברוח האפוקליפטיקה' (אורבך, חז"ל, לעיל הערה 10, עמ' 614).

42 בבלי, סנהדרין צז ע"א.

במטותא, בעינא מינייכו לא תרחקוה⁴³ – בבקשה מכם אל תרחיקו את הגאולה על ידי עיסוק בחישובי הקץ.⁴⁴

אך אפשר גם שההומור במקרה שלפנינו איננו לעומתי, הוא לא נועד 'לצחוק על' אלא 'לצחוק עם'. ייתכן שה'מסר' של הסיפור, אם ישנו, הוא בעצם היכולת להסתכל על הנושא הכבד בצורה משועשעת. זה אפשרי אולי מתוך הפרספקטיבה האירונית, במובן זה שאנו כקוראים יודעים מה שהגיבור אינו יודע – שגם שנים רבות לאחר האירועים המתוארים בסיפור המשיח עדיין לא בא. לפי הצעה זו, ההומור שבסיפור ר' יהושע בן לוי והמשיח עונה יפה לאחד המאפיינים של 'הומור יהודי'⁴⁵ – הצחוק על המצב הקיומי של היותך בלתי גאול, צחוק שבו עצמו יש סוג של נחמה.

43 שם.

44 ייתכן שמעבר להצבעה הכללית על 'מחשבי קצין' כייעד לחיצי ההומור המושחז בסיפור, ניתן לזהות מקור ספציפי כלפיו מכוונים הדברים. בחיבור האפוקליפטי 'ספר זרובבל' מוצג המשיח כמי שכלוא ברומי, נבזה ופצוע, כפי שהוא מוצג בסיפורנו. זרובבל פונה אליו בשאלה מתי יבוא הקץ, ומקבל על כך תשובה (ספר זרובבל, בתוך: 'א' אבן שמואל, מדרשי גאלה – פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף הששי, עם מבואות מאת ע' עיר-שי וה' ניומן, ירושלים תשע"ז, עמ' 72-78). לדעות השונות בשאלת מועד חיבורו של ספר זרובבל ראו במבוא של ניומן שם: ה' ניומן, "מדרשי גאולה": ביקורת מתודולוגית והיסטורית, שם, עמ' lxxiii-lxxiv. ניומן עצמו סבור שעיך הספר נתחבר כבר במאה השישית ושיש בו השפעות של מסורות אפוקליפטיות קדומות עוד יותר (שם, עמ' lxxii-lxxiii). ניומן הצביע גם על קשר אפשרי בין הסצנה מספר זרובבל לבין האגדה התלמודית שבמוקד מאמר זה, וכתב כי 'דומה שמתקיים כאן סוג של דו-שיח בין המסורת התלמודית למסורת האפוקליפטית, ומעניין היה לדעת באיזה סדר התפתח הדיאלוג' (שם, עמ' lxxiv). הוא לא מכריע שם בשאלה איזו מסורת מגיבה לחברתה, אולם נראה שהוא נוטה, או לכל הפחות פתוח לאפשרות כי הסיפור התלמודי מגיב למסורת האפוקליפטית (לביבליוגרפיה מעודכנת על ספר זרובבל ראו שם, עמ' lxxiii-lxxiv, הערה 18). לדיון ביחס בין הסיפור על ר' יהושע בן לוי והמשיח לספר זרובבל ראו גם: M. Himmelfarb, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge and London, 2017, pp. 66-78.

45 לדיון מסכם על המושג 'הומור יהודי', תולדותיו ומאפייניו, ראו: א' סובר, 'הומור יהודי: מקורות ומאפיינים', הצחוק: קובץ מאמרים רב-תחומי בחקר ההומור, בעריכת הנ"ל, ירושלים תשע"ח, עמ' 23-44; וראו גם: ד' נוי, 'הקיימת בדיחת עם יהודית?', מחניים, סז (תשכ"ב), עמ' 49-56; D. Ben-Amos, 'The Myth of Jewish Humor', *Western Folklore* 21 (1973), pp. 112-131.