

עבודת גמר במקצוע: ספרות

נושא העבודה:

# שלושה בסירה אחד:

## גבריות, מיניות ומשפחה ב'אלפא-בתא דבן-סירא'

בוצע במסגרת תכנית "אידיאה" באוניברסיטה העברית קמפוס אדמונד י. ספרא

מוגש ע"י תום וינר

ביה"ס: התיכון שליד האוניברסיטה

סמל (מס') ביה"ס: 140061

כיתה: יא

העבודה בוצעה באוניברסיטה העברית קמפוס אדמונד י. ספרא בהנחיית רון לסרי, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



תכנית למחקר בתחומים המימנטיים  
אידיאה

## תודות

ראשית, אני רוצה להודות לרון לסרי, המנחה שלי בעבודה. בזכותו נפתח בפניי עולם ספרותי שלם, והדרכתו חשפה בפניי את היופי והעניין בעולם זה.

בנוסף אני רוצה להודות לד"ר דקל שי שחורי, המנהלת האקדמית של תכנית 'אידיאה', על התמיכה והליווי, העידוד והעזרה, בעת כתיבת העבודה. ככלל, תודה רבה לצוות התכנית – שירה, אלון, ורד, סו ומנדי.

תודה מיוחדת לד"ר נגה צוקרט, לירן רייטר ופרופ' רוחמה וייס על עזרתם והפנייתם למקורות ברצון ובשמחה.

לסיום, אני רוצה להודות לכל האנשים הנוספים שבלעדיהם עבודה זו לא הייתה נכתבת – הוריי, חבריי ועמיתים לתכנית 'אידיאה'.

## ראשי פרקים

1	מבוא	5
2	רקע עיוני	7
2.1	ספר בן-סירא	7
2.2	אלפא-בתא דבן-סירא	8
2.3	מגמת המחקר	10
2.4	החיבור	11
3	ענקים על כתפי ננסים – דיון אינטרטקסטואלי באלפא-בתא דבן-סירא	14
3.1	החיבור כספרות עממית וספרות מופלא	14
3.1.1	החיבור כספרות עממית	14
3.1.2	החיבור כסיפור פנטסטי-מופלא	16
3.2	דמותו של בן סירא	18
3.2.1	אלמנטים קושרים בין החיבור ובין ספר בן סירא	18
3.2.2	ספר בן סירא – מסרים ואידיאולוגיות	19
3.2.3	היחס לספר בן סירא בספרות חז"ל והקשר לאבד"ס	21
3.3	דמותו של ירמיהו	23
3.3.1	ספר ירמיהו – רקע עיוני ורעיונות מרכזיים	23
3.3.2	דמותו של ירמיהו בספרות הבית השני	24
3.4	זיקת החיבור לסיפורים מקראיים	27
3.4.1	ספר איוב	27
3.4.2	סיפור לוט ובנותיו	28
3.4.3	ההתייחסות לרבי זירא ורב פפא	30
3.4.4	זיקת החיבור למקורות נוספים באמצעות ציטוטים שונים	31
3.5	סיכום הפרק ומסקנות	31
4	בן שבלע את אביו – דיון פסיכואנליטי ואנתרופולוגי באלפא-בתא דבן-סירא	33
4.1	רקע עיוני מתורת הפסיכואנליזה והמגדר	33
4.1.1	המודל הפסיכוסקסואלי והסטרוקטורלי להתפתחות הילד על פי זיגמונד פרויד	33
4.1.2	מחקרה של ז'וליה קריסטבה על המודלים הפרוידיאניים ומושג הבזות	35
4.1.3	מגדר וגבריות יהודית	38
4.2	ניתוח הסיפור – סצנת בית המרחץ	39
4.2.1	בנייתו של בית המרחץ והכפילויות שבתיאורו	39
4.2.2	הכפילות בבניית בית המרחץ כביטוי לדמויותיהם של ירמיהו ובני אפרים	41
4.2.3	נבוכדנצר והארנבת – הסיפור, פרשנותו ותרומתו לניתוח	42
4.2.4	שפיכת הזרע של ירמיהו ומושג הבזות	46
4.2.5	דמותו של בת ירמיהו בסצנת בית המרחץ	48

49	4.3 ניתוח הסיפור – לידתו של בן סירא
49	4.3.1 דמותו של בן סירא
50	4.3.2 היחסים בין בן סירא וירמיהו
51	4.3.3 לידתו המיוחדת של ירמיהו
51	4.3.4 היחסים בין ירמיהו ובתו
52	4.4 סיכום ומסקנות
54	5. גוי הוא או יהודי – אלפא-בתא דבן-סירא כפרודיה על הברית החדשה וכסאטירה על דמותו של ישוע
54	5.1 הפואטיקה של הפרודיה והסאטירה
54	5.1.1 הפרודיה
57	5.1.2 הסאטירה
59	5.2 מאפיינים פרודיים באלפא-בתא דבן-סירא
59	5.2.1 המתח הקומי
60	5.2.2 מאפיינים פרודיים נוספים
61	5.3 השוואה לברית החדשה וסיפור דמותו של ישוע
62	5.3.1 הברית החדשה וסיפורי הבשורה – רקע עיוני
63	5.3.2 מאפיינים סיפוריים הקושרים בין שני החיבורים
64	5.3.3 דמות האב
67	5.3.4 דמות האם
68	5.3.5 מאפיינים סאטיריים בדמותו של בן סירא
69	5.4 חיבור תולדות ישו והשוואתו לאלפא-בתא דבן-סירא
70	5.4.1 חיבור תולדות ישו – רקע עיוני
70	5.4.2 השוואה בין שני החיבורים ודיון
72	5.5 סיכום הפרק ומסקנות
75	6. סיכום
77	ביבליוגרפיה

## 1. מבוא

בעבודה זו נתבונן בחיבור **אלפא-בתא דבן-סירא** משלוש זוויות שונות – יחסים אינטרטקסטואליים של החיבור וטקסטים נוספים, ניתוח החיבור בעזרת כלים פסיכואנליטיים וקריאת החיבור כפרודיה לסיפור לידתו של ישוע המשיח הנוצרי. מטרת העבודה היא ניתוח הסיפור המוצג בחיבור ולהביא להבנה עמוקה יותר של העלילה והמסרים העולים ממנה. לאחר סקירת הספרות שנכתבה עד כה על אודות החיבור והצגת מגמת המחקר, נפתח בניתוח המעמיק של החיבור.

העבודה תתמקד בחלקו הראשון של החיבור, המתאר את ההקדמה לסיפור העלילתי ואת לידתו של בן סירא עד לשיחתו עם מלמד התינוקות. במהלך העבודה אמנם אתייחס גם לקטעים נוספים מהחיבור שיהיו רלוונטיים לדיון, אך עיקר הדיון יתמקד בסיפור הלידה המופלא. לפרטים נוספים על מגמת המחקר בעבודה ראו סעיף 2.3 בעבודה זו, "מגמת המחקר".

החלק הראשון, כאמור, עוסק בזיקת החיבור למקורות טקסטואליים נוספים. הנחת היסוד בפרק זה היא כי הבחירה בדמויותיהם של בן סירא וירמיהו כוונתה להביא את אוסף הערכים והאידיאולוגיות המוצגים **בספר בן סירא וספר ירמיהו** אל קוראי החיבור, ויחס החיבור אליהם יהיה האופן בו הדמויות מוצגות בסיפור. כך, לאחר סיווג הסיפור כסיפור עממי השייך לסוגת הפנטסטי-מופלא, אטען כי החיבור מציג רצון לשינוי במישור חברתי-תרבותי-מדיני בעקבות פערים בין המסורת והתרבות היהודית ובין חיי השגרה של כותב החיבור. יש לשים לב כי מדובר בשינוי אורח החיים היהודי, ולא בנטישת הדת היהודית. טענה זו תחוזק על ידי זיקת החיבור למקורות טקסטואליים נוספים, חלקם מקראיים וחלקם תלמודיים.

החלק השני ינקוט בגישה סטרוקטורלית לניתוח החיבור בעזרת כלים פסיכואנליטיים, ובפרט כאלה שפותחו על ידי זיגמונד פרויד, אבי הפסיכואנליזה, ז'אק לאקאן וז'וליה קריסטבה. כך, נבחן את החיבור על רקע המודל הסטרוקטורלי והמודל הפסיכוסקסואלי הפרוידיאני, העוסקים במיניות והתפתחות הילד. על אלה נוסיף את "שלב המראה" שהוסיף לאקאן למודל הפסיכוסקסואלי, ואת מחקרה על ז'וליה קריסטבה על שלבי המעבר במודל זה ומושג הבזות.

לאחר ניתוח הסיפור לאור מחקרים אלה, אטען שתי טענות הנוגעות לתשוקות העולות מהסיפור – הראשונה, היא כי החיבור מציג רצון למודל גבריות אחר מזה המקובל בתרבות היהודית המוכרת לכותב החיבור; השנייה, היא כי היחסים בין ירמיהו ובתו, נוסף על יחסיהם עם בן סירא, מעידים על רצון להעביר את מוקד התשוקה בגילוי עריות בין אבות ובנות לבנות. כלומר, הטענה השנייה היא כי מובלעים בחיבור תשוקה ורצון לגילוי עריות בין אבות ובנות, וכי על פי החיבור הבת מתאוה להיות מפותה על ידי אביה.

בחלק השלישי והאחרון של העבודה נבחן את הדמיון בין סיפור הלידה המופלא של בן סירא מהריון שלא כתוצאה מיחסי מין המוצג בחיבור, שמזכיר את סיפור לידתו של ישוע המשיח הנוצרי. בפרט, נקרא את החיבור כפרודיה לסיפור הלידה של הגיבור הנוצרי, ואטען כי אכן ניתן לראות ביחסים ביניהם כפרודים וסאטיריים. ההשוואה תעשה בין **אלפא-בתא דבן-סירא** ובין **הבשורה על פי מתי**, לאור העובדה כי בשורה זו מתארת באופן המפורט ביותר את סיפור לידתו של ישוע, וכי בשורה זו כוונה לקוראים יהודים ועל כן סביר כי כותב החיבור הכיר אותה באופן הטוב ביותר.

נוסף על כך, נשווה את **אלפא-בתא דבן-סירא** לחיבור יהודי פרודי ידוע על סיפור לידתו של ישוע, **תולדות ישו**. הדמיון בין שני החיבורים נובע מהדמיון בין העיוותים שהם מבצעים בסיפור הלידה של המשיח הנוצרי, ואטען כי ניתן לראות **בתולדות ישו** מעין מודל פרודי וסאטירי ששימש את כותב **אלפא-בתא דבן-סירא**

לכתיבת חיבור דומה, אך מעודן יותר ומחוכם יותר. כמו כן, אטען כי הפרודיה בחיבור לועגת לעובדה כי הדת הנוצרית היא צאצאית של זו היהודית, כמו גם כי הנצרות נולדה מתוך חלק בזוי ומוקצה בדת היהודית. אני מזמין אתכם, קוראי העבודה, לצלול יחד איתי אל עולמו המסקרן של החיבור, בתקווה לצעוד צעד אחד נוסף אל עבר פתרון חידת **אלפא-בתא דבן-סירא**.

## 2. רקע עיוני

הרקע העיוני לעבודת מחקר זו מורכב משלושה חלקים: החלק הראשון כולל סקירת ספרות קצרה על **ספר בן סירא** מן המאה השנייה לפנה"ס. החלק השני יתייחס לחיבור שבו תתמקד עבודה זו – **אלפא-בתא דבן-סירא** ויסקור את המחקר על אודותיו. לאחר מכן אציג מבוא שידון בנושא הגבריות ובדמות הגבר היהודי, בעיקר בתקופה הקדם-מודרנית.

### 2.1 ספר בן-סירא

**ספר בן סירא** [או **חכמת בן סירא**] נכתב על ידי שמעון בן ישוע בן אליעזר בן סירא, חכם וסופר מירושלים בן המאה השנייה לפנה"ס, אשר על פי האגדה היה נכדו של ירמיהו הנביא. הספר בנוי מ-51 שירים ופסוקי חוכמה שונים הסוקרים אירועים היסטוריים, את חיי היום-יום ומהללים את החוכמה. למעשה, הספר שואף להדריך את הגברים הקוראים בו כיצד להתנהג בתחומים שונים בחייהם. על אף השפעתו הרבה על תפילות שונות ופיוטים, הספר לא נכנס אל הקנון המקראי. יתרה מכך – ישנם אמוראים האוסרים בכתביהם לקרוא ב**ספר בן סירא**.<sup>1</sup>

קיים עניין ב**ספר בן סירא** לא רק בשל תוכנו, בו נעסוק בהמשך, אלא גם בשל השיטות הספרותיות בהן הוא משתמש. ורד נועם סוקרת במאמרה את שבעת השירים האחרונים ב**ספר בן סירא**, בהם מדובר על האבות הקדמונים של העם היהודי.<sup>2</sup> לטענתה, מחבר הספר השתמש בשתי שיטות ספרותיות להאדרת כוהנים. הראשונה – הדגשת תפקידם של הכוהנים הן כמנהיגים רוחניים ודתיים והן כמנהיגים פוליטיים המשפיעים ישירות על חיי האדם הפשוט. השנייה – חזרה על תולדות העם האנושי, והיהודי בפרט, דרך חייהן של דמויות מפתח ואבות קדמונים. כך, קו הכתיבה מתקדם על ציר הזמן עד שהוא מגיע אל זמן הכוהנים וחייהם משתלבים בחיי דמויות העבר.

כמו כן, הספר ידוע ביחסו השלילי לנשים. טל אילן טענה במאמרה "יחסו של בן-סירא לנשים וקבלתו בתלמוד הבבלי",<sup>3</sup> כי יחסו של בן-סירא לנשים היה שלילי. דבריו הנוגעים לנשים נכתבו מנקודת מבט של עליונות והתנשאות ומתאפיינים בדיכוטומיה: נשים הן "טובות" או "רעות", ובספר מצויות "עצות" לגברים כיצד להתנהג עמן. בפרט, אילן טענה, כי לדעת בן-סירא בנות הן הנשים המסוכנות ביותר. כך, לדוגמה, אב צריך לדאוג לבנותיו גם לאחר חתונתן, וכך הן מהוות מטרד וגורמות לחוסר מנוחה. אילן הוסיפה וכתבה כי גישה זו זכתה לתמיכה בזמנו של בן-סירא וגם לאחר זמן רב, במיוחד בקרב עורכי התלמוד הבבלי.

הספר לא עוסק רק במישור המגדרי אלא גם במישור המיני, הקשור לו קשר הדוק. איבוליה בלה סוקרת בעבודת הדוקטורט שלה את תפיסת המיניות והמגדר ב**ספר בן סירא**.<sup>4</sup> היא מחזקת את טענתה של טל אילן,

<sup>1</sup> האמוראים הם חכמי התלמוד שפעלו במאות ה-3-5 לספירה. בלברג, **פתח לספרות חז"ל**, כמו גם: באייר, "ספר בן-סירא". כך למרות שבתלמוד הבבלי מוצגים מאמרים מפי בן סירא, מובעת בו גם דעה שאסור לקרוא ב**ספר בן סירא**: "רבי עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצונים וכו'. תנא[שנה]: בספרי מינים. רב יוסף אמר: בספר בן סירא נמי אסור למיקרי [גם אסור לקרוא]". (תלמוד בבלי, סנהדרין, ק, ע"ב).

<sup>2</sup> נועם, "בן סירא בפרספקטיבה רבנית"

<sup>3</sup> אילן, "יחסו של בן-סירא לנשים"

<sup>4</sup> באלה, **גישות למיניות בספר בן-סירא**

וכותבת כי לטענת מחבר הספר בנות הן גורם החרדה העיקרי של אבות, במיוחד בסוגיות הנוגעות לזוגיות ומיניות. מצבים מיניים רבים, כגון אי-פוריות או עקרות, מביאים בושה על האב ומורידים מכבודו. על פי הכתוב בספר, נשים הן חסרות שליטה עצמית ולכן צריכות להישלט על ידי אבותיהן או בעליהן. עם זאת, הספר קורא להענשה חמורה של זכרים שמיניותם לא מוסרית, וכי יש ללמד בנים צעירים כיצד לשלוט בתשוקות והיצרים שלהם. כמו כן, בלה כותבת כי אמנם מחבר הספר סבור כי יש לכבד הן אבות והן אימהות, אך מוסיף כי אָם לא מכובדת יכולה להוריד מכבודם של ילדיה. בלה מסכמת ומדגישה כי, על פי ספר **בן סירה**, הרגשות המרכזיים שמתכתבים עם נושאים מיניים הם כבוד ובושה. עם זאת, כותב הספר לא מתנגד לתשוקה ומיניות בקשר זוגי. להפך – הוא מעודד את התשוקה המינית והרצון למיניות בין בני זוג.

## 2.2 אלפא-בתא דבן-סירה

זמן כתיבתו של **אלפא-בתא דבן-סירה** משוערך למחצית השנייה של תקופת הגאונים. הגאונים היו ראשי הישיבות העיקריות בבבל, עסקו בתלמוד הבבלי ופעלו להפצתו. בתקופה זו החלה סוגה ספרותית חדשה – ספרות השו"ת (שאלות ותשובות). בסוגה זו הציבור שולח שאלות, לרוב בנושאי הלכה וכדומה, הנענות על ידי רב או מספר רבנים. כך, היוו הגאונים סמכות עליונה גם בקהילות יהודיות מחוץ לבבל, כגון ארץ ישראל.<sup>5</sup>

כאמור, נהוג לתחום את זמן כתיבת החיבור **אלפא-בתא דבן-סירה** (להלן: אבד"ס), למאה השנים שבין סוף המאה התשיעית וראשית המאה העשירית.<sup>6</sup> בעבודת הדוקטורט שלו, עלי יסיף מצביע על מספר עובדות המעידות על זמן כתיבת החיבור. הראשונה – כבר בראשית המאה האחת-עשרה, קיימות עדויות לפופולריות של אבד"ס בקהילות יהודיות ברחבי העולם.<sup>7</sup> עובדה נוספת המצביעה על זמן כתיבת אבד"ס היא החיבור "כלילה ודימנה",<sup>8</sup> שתורגם לעברית בסביבות המאה השמינית לספירה – אבד"ס והחיבור הנ"ל דומים זה לזה הן מבחינה צורנית והן מבחינה תוכנית.

יסיף מראה כי קו המחשבה הפילוסופי והמוסרי המופיע בסיפורים שבאבד"ס תואמים לקו המחשבה במאות התשיעית והעשירית בבבל המוסלמית. נוסף על כן, יסיף מראה כי צורות הכתיב בכתבי יד של אבד"ס דומות לצורות כתיב מתקופת הגאונים, דבר המסייע לו לאשש את תיארוך החיבור.<sup>9</sup> באשר למקום הגאוגרפי בו נכתב החיבור, יסיף טוען כי האבד"ס נכתב באזור בבל [עיראק ואיראן של ימינו]. כך, יסיף מצביע על הקבלה בין סיפורו של בן-סירה, כפי שהוא מופיע באבד"ס, ובין סיפור עממי אחר באזור בבל, סיפור לידתו של המשיח הפרסי שושיאוש.

בהמשך המחקר, יסיף סוקר את סיפור לידתו של בן סירה, ומעניק לו פרשנות משלו. ראשית, הוא טוען כי סיפור חייו של בן סירה, כפי שהוא מוצג באבד"ס, מתאים לתבנית 'סיפור הגיבור' המופיעה בסיפורי עם אחרים כגון: ישוע, אליהו, מוחמד ואלכסנדר מוקדון. כך, מבקש מחבר אבד"ס לבנות את דמות גיבור הסיפור כבעלת הבנה וגישה, אלוהית כמעט, לחוכמת הדורות, ולתארו כחלק מן הספרות העממית המקובלת באזור, ובעלת זיקה לספרות עממית מן העידן הקלאסי.

<sup>5</sup> מכללת הרצוג, "גאונים, ספרות הגאונים". כמו גם ברודי, **צוהר לספרות הגאונים, עמ' 111-13**.

<sup>6</sup> יסיף, **פסיכודו בן סירה 39-56**.

<sup>7</sup> בעקבות יסיף, כך ייכתב להלן שם החיבור: אלפא-בתא דבן-סירה = אבד"ס.

<sup>8</sup> "כלילה ודימנה" הוא תרגום ועיבוד של ספר הודי עתיק הידוע בשם "פנציטנטרה" ובו מצויים משלי בעלי חיים.

<sup>9</sup> 'הגאונים' עסקו בפירוש התלמוד, ונהוג לתחום את תקופתם כשנים שבין המאה השישית לאמצע המאה ה-11.



כמו כן, יסיף טוען כי אמנם כותב החיבור משייך את דמות גיבורו אל ישוע בן-סירא, אך מודגשת העובדה כי בן-סירא שבסיפור חי בתקופת בית ראשון, הרבה לפני תקופת בית שני ותקופתו של בן-סירא "המקורי". בתגובה לכך, יסיף כותב כי סיפור לידתו של ירמיהו [על פי המקובל] דומה לשל בן-סירא – הבלטה של לידה ייחודית והתעברות לא רגילה, דו-שיח מידי עם האם וחשד בה על זנות ופריצות. כך, "הפך בן-סירא לבנו".<sup>10</sup> יסיף ממשיך, ומעניק הסברים לפרטים לא ברורים בסיפור. כך, לדוגמה, יסיף כותב כי מחבר אבד"ס בחר דווקא בדמותו של בן-סירא לתפקיד הגיבור, שכן רצונו היה לכתוב ספר על גיבור יהודי הבקיא בידע וחוכמה [בן-סירא "המקורי", שחיבר את "ספר החכמה והמוסר החשוב ביותר לאחר ספר משלי",<sup>11</sup> היה ידוע בתקופתו של מחבר אבד"ס].

יסיף אינו היחידי שעסק בחיבור עד כה. יוסף דן, בספרו **הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו**,<sup>12</sup> טוען כי התכונה המרכזית העומדת בבסיס החיבור היא צביעות. מסקנותיו של דן הן כי מחבר אבד"ס ראה את היהדות כמהלל צביעות, או כי לדעת המחבר לא קיימים חיים ללא צביעות. כך, לדוגמה, המשפט הפותח את החיבור הוא "עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר", על אף שהמשך הסיפור לא נוגע לאל. כלומר, מחבר אבד"ס מאדיר ומפאר את מעשיו של האל, אך אף אירוע בחיבור לא נובע מפעולות האל. הצביעות באה לידי ביטוי בהבעת רצון להלל את האל, אך התעלמות מוחלטת ממנו בעלילת החיבור.

כמו כן, דן מרחיב בספרו **תולדות תורת הסוד העברית** על אופיו הספרותי של אבד"ס.<sup>13</sup> לטענתו, תפיסת הדת והיהדות המוצגים בחיבור יוצאת דופן, המאופיינת בעיקר בסתירה ולגלוג לכמה מיסודותיה הספרותיים וההלכתיים של הדת היהודית. כמו כן, דן מדגיש את ההסתייגות המוצגת בחיבור מן הספרות התלמודית. דן מוסיף וכותב כי אבד"ס השפיע על התפתחות תורת הסוד והקבלה העברית.

קיים מחקר גם על החיבור ביחס לסמכות הרבנית בתקופת חיבורו. דויד ביאל מציג בספרו **ארוס והיהודים** את היחס של החיבור לסמכות הרבנית בעת חיבורו (המאה התשיעית-העשירית).<sup>14</sup> לטענתו, אבד"ס חתר כנגד הסמכות הרבנית בתחומים הנוגעים למיניות ואהבה. כדוגמה, מציג ביאל את סיפור לידתו של בן-סירא. במהלך הסיפור ישנו שימוש כפול באוננות – הן כדבר רע, בהקשר של בני אפרים, והן כדבר טוב, לאחר שאמו של בן סירא מתעברת מהזרע של ירמיהו. בהמשך הסיפור מתבצעת הקבלה בין סיפור הלידה לסיפור לוט ובנותיו,<sup>15</sup> שכן ירמיהו ולוט לא ידעו או שיערו דבר על השימוש בזרעם. כך, ביאל מבקש להצביע על 'טענתו' של מחבר אבד"ס כי לעיתים התרחקות מעולם המין המקובל מביא לתוצאות חיוביות.

לסיום, אציין כי דאגמר בורנר-קליין מתייחסת במאמרה למאמרים שנסקרו עד כה בנושא אבד"ס ומוסיפה עליהם את מסקנותיה.<sup>16</sup> כך, ברנר-קליין טוענת כי בסיפורים שבחיבור נמצאים טיעונים מוסריים המכוונים כלפי קוראיו. קליין מוסיפה וכותבת כי אבד"ס מתייחס במקומות רבים לסיפורים שונים מספרות חז"ל, ואף מוסיף נקודות מבט ופרספקטיבות לסיפורים.

<sup>10</sup> ראו ה"ש 14, שם, עמוד: 70.

<sup>11</sup> ראו ה"ש 14, שם, עמוד: 74.

<sup>12</sup> דן, **הסיפור העברי בימי הביניים**. עמודים: 69-76.

<sup>13</sup> דן, **תולדות תורת הסוד העברית [ד]**. עמודים: 121-142.

<sup>14</sup> ביאל, **ארוס והיהודים**. עמודים: 109-113.

<sup>15</sup> בנותיו של לוט חשבו [בטעות] כי העולם נרחב, וגורל האנושות נמצא בידיהן. משום כך, הן השקו את אביהן יין, שכבו איתו והתעברו.

<sup>16</sup> בורנר-קליין, "קריאה באלפא-בתא דבן-סירא".

קודם לעיון בחיבור, ברצוני להדגיש מספר נקודות חשובות לפני שניגש לעסוק ברבדים השונים של **אלפא-בתא דבן-סירא**, הן אלה הספרותיים והן אלה הפסיכולוגיים. עניינים אלה עוסקים בצורך למקם את החיבור ברצף ההיסטורי והספרותי, נוסחיו השונים והיחידות הסיפוריות המוצגות בו. דברי המבוא יתייחסו לשני אספקטים עיקריים – בירור הנוסח של החיבור, וראייתו כחלק מסוגה ספרותית רחבה.

ראשית, יש לחדד את מושא החיבור הנחקר בעבודה. מחקר זה עוסק ב**אלפא-בתא דבן-סירא** – חיבור עממי שנכתב בתקופת ימי הביניים [מאות 9-11] באזור בבל. חיבור זה מספר את סיפור לידתו ובגרותו של בן סירא, משורר וחכם שחי בתקופת בית שני בסביבות ירושלים. בן סירא המשורר כתב בעצמו ספר, בשם **ספר בן סירא** – ספר חכמה, חיזוני לקורפוס המקראי אך מצא את דרכו אל הביבליה הנוצרית. לאורך העבודה אתייחס לשני החיבורים, ובפרק השלישי אף אעמוד על הקשר ביניהן, אך יש להדגיש כי העבודה עוסקת בחיבור **אלפא-בתא דבן-סירא**, ולא ב**ספר בן סירא**. שני החיבורים נבדלים זה מזה בהרבה מאוד אופנים: זמן ומקום כתיבתם, לשון החיבורים, תוכנם והיחס אליהם במגוון קהילות ברחבי העולם.

כמו כן, בנוגע לשני הנוסחים של החיבור המופיעים במהדורה המדעית של **אלפא-בתא דבן-סירא**,<sup>17</sup> עלי יסיף כותב כי לא קיים הבדל מהותי בין השניים. למעשה, שני הנוסחים מהווים מעין "שילוב" של נוסחים שונים, ובמילותיו של עלי יסיף:

[...] לפי שיטה זו צריכה ליפול הבחירה על כתב-יד אחד, תוך סימון קפדני של חילופי הנוסח האחרים. אם מסתמנים כמה נוסחים כאלה (וכזה הוא המצב לגבי "סיפורי בן סירא"), יש להדפיס כתב-יד אחד של כל אחד מן הנוסחים ולסמן במדויק חילופי הנוסח הרלוונטיים לכל אחד מהם. בשיטה זו הלכנו... כתבי היד המרכזיים הועתקו במדויק, ורק כאשר התגלו טעויות ברורות או השמטות של מילה או ביטוי שבלעדיהם לא ניתן להבין את העניין, הוצע התיקון בסוגריים [...].<sup>18</sup>

שני הנוסחים "הסופיים", המופיעים במהדורה המדעית והם למעשה שתי קבוצות של נוסחים, נבדלים זה מזה בצורה משמעותית ברמת התוכן משיחתו של בן סירא עם מלמד התינוקות,<sup>19</sup> החל מהאות ק'. הבדלים אלה נובעים מחלופי הזמן, והם תוצאה של השמטות וכדומה בין מעתיקים שונים של החיבור לאורך ההיסטוריה. בקבוצת הנוסח הראשון נעתק תמיד גם קטע השיחה של בן סירא עם מלמד התינוקות, ואילו בקבוצת הנוסח השני קטע זה לא תמיד נעתק, ועלילת החיבור התקדמה היישר לשאלות נבוכדנצר. כמו כן, מקורותיהן של קבוצות הנוסחים מצויות במקומות שונים בעולם – הנוסח הראשון במערב אירופה, והנוסח השני באיטליה [וגבולות השפעתה].<sup>20</sup>

<sup>17</sup> ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**.

<sup>18</sup> שם, עמ' 188.

<sup>19</sup> עלי יסיף מחלק את החיבור לשלושה חלקים: "תולדות בן סירא", המתאר את לידתו ושיחתו עם בת ירמיהו; "אלפא-בתא דבן-סירא", המתאר את שיחתו של בן סירא עם מלמד התינוקות. השם "אלפא-בתא" נבחר משום שמשפטי החוכמה בו מופיעים על פי סדר האלפבית; "השאלות הנוספות", המתאר את השאלות של נבוכדנצר לבן סירא ותשובותיו עליהן. לשם הנוחות, אשתמש לעיתים בשם החלק הראשון והשלישי, "תולדות בן סירא" ו-"השאלות הנוספות", אך אמנע מלהשתמש בשם החלק השני, "אלפא-בתא דבן-סירא", משום ששם זה זהה לשם היצירה כולה וכדי למנוע בלבול וחוסר הבנה בהמשך היצירה. ראו: יסיף, **פסיכודו בן סירא** עמ' 12-15.

<sup>20</sup> שם, עמ' 186.

ייחודו של החיבור בא לידי ביטוי לא רק באופי העלילה הגרוטסקית והמטרידה המוצגת ב"תולדות בן סירא", אלא גם ממיקום עלילה זו בטקסט והיותה חלק ממנו. במבט כולל על החיבור, המתייחס לכל חלקיו השונים, נדמה כי הוא שואף להיות חיבור חוכמה – רובו מתאר את דמותו של בן סירא עונה על שאלות שונות [מפיהם של מלמד התינוקות ונבוכדנצר], ותשובותיו חכמות ונבונות.<sup>21</sup> לא יהיה מופרך לטעון כי סיפור הלידה של בן סירא בולט בשונותו משאר היחידות הספרותיות בטקסט, ואף נדמה כלא שייך אליו. אך דווקא שונות יחידה זו היא שהופכת אותה למושא המחקר בעבודה זו – מלבד הרצון להבין את האופי המסקרן של "תולדות בן סירא" כעלילה בפני עצמה, יש להבין כיצד עלילה זו משתלבת בספר המלא משפטי חוכמה ועצות. על כן, העבודה תתמקד ביחידה הספרותית המתארת את לידתו של בן סירא. עם זאת, הן מתוך כבוד לטקסט והן מתוך העמקה בעבודה ותפיסת החיבור כשלם, אצביע מדי פעם על קטעים בין "תולדות בן סירא" והחלקים השונים בחיבור המקבילים או מתכתבים זה עם זה.

כמו כן, יש לציין כי **אלפא-בתא דבן-סירא** משתייכת לסוגה הפסאודואפיגרפית. "פסאודואפיגרפיה" או היא סוגה ספרותית בה האדם הנטען להיות מחבר החיבור הפסאודואפיגרפי אינו המחבר האמיתי, או המתארת חייו של אדם בצורה שקרית כך שמתואר כי הוא חי בתקופה קדומה יותר מזו האמיתית.<sup>22</sup> צורת כתיבה מיוחסת לספרים חיצוניים שונים או לחיבורים מימי הביניים.<sup>23</sup> כפי שעלי יסיף מציין, בן סירא "המקורי", כלומר המשורר והחכם הירושלמי, היה בן המאה השנייה לספירה. זאת לעומת העובדה כי בן סירא מוצג באבד"ס כבן דורם של ירמיהו ומלכות נבוכדנצר, כלומר הוא מוצג כבן המאה השישית לפני הספירה. כפי שייכתב **ברקע העיוני** לעבודה זו ובעבודתו של יסיף, וכפי שאראה בהמשך העבודה, לעיוות בזמן זה יש משמעות פואטית ובעלת משמעות הן במישור הספרותי בלבד והן במישור ההיסטורי-חברתי באותה התקופה.<sup>24</sup>

## 2.4 החיבור

מובא כאן נוסחו הראשון של **אלפא-בתא דבן-סירא**, כפי שהוא מופיע במהדורה המדעית של עלי יסיף. על פי יסיף אין הבדלים מהותיים בין שני הנוסחים. כדי לבחון את הטקסט נעזרתי בשני הנוסחים שהביא יסיף ואכן, ניתן לאשרר את טענת יסיף – לאחר בדיקה שבוצעה על ידי, בין שני החיבורים לא קיימים הבדלים משמעותיים רבים. עם זאת, קיים קטע המופיע בנוסח הראשון אך נעדר לחלוטין מהנוסח השני – התמודדותו של בן סירא כנגד יועציו של נבוכדנצר. מכיוון שהבדלים בין החיבורים נובעים בעיקר מהשמטות וטעויות העתקה, כפי שכותב עלי יסיף, הוחלט כן להתייחס לחלק זה בעבודה במקומות בהם דנים בדמותו של בן סירא, אופיו ופעולותיו.

<sup>21</sup> "ספרות חוכמה" היא סוגה ספרותית הנפוצה בספרות עמי המזרח, ובספרות היהודית בפרט. סוגה זו שואפת לענות או לדון בשאלות שונות, בהתאם לתוכן החיבור, כפי שחכם היה עושה. ספרי החוכמה המוכרים במקרא, לדוגמה, הם הספרים **משלי**, **איוב וקהלת**. כמו כן, קיימים שני סוגים של ספרות חוכמה – "ספרות החוכמה המעשית", המלמדת את האדם כיצד עליו להתנהג בחיי היומיום; "ספרות החוכמה העיונית", הדנה בסוגיות פילוסופיות וקיומיות, ביניהן משמעות החיים על פני האדמה והיחסים בין האדם לאל. בהמשך לדוגמות שנכתבו, ספר **משלי** שייך לספרות החוכמה המעשית, ואילו הספרים **איוב וקהלת** שייכים לספרות החוכמה העיונית. אבד"ס, כאשר הוא מתאר ומפרש פסוקים בשיחה בין בן סירא ומלמד התינוקות, מזכיר באופיו את ספרות החוכמה המעשית. ראו קליין, "מבוא לספר קהלת".

<sup>22</sup> על בסיס סוגה זו ניתן שם העבודה של עלי יסיף, "**פסיבדו** בן סירא", המופיעה ברשימת הביבליוגרפיה.

<sup>23</sup> הייבם, "אפוקריפה ופסאודוביוגרפיה".

<sup>24</sup> ראו **ברקע העיוני** לעבודה זו והמקורות שם.

## ובעזרת הבורא אשר ברא כל יצירה. אחל לכתוב ספר בן סירא

עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר (איוב ט:י). אם נאמר עושה גדולות. למה נאמר נפלאות. אלא כך פירשו חכמים בא וראה נפלאות עושה גדולות עד אין חקר. כנגד כל יצירות בעולם נאמר מקרא זה. ונפלאות עד אין מספר. כנגד אילו שלשה שנולדו בלא תשמיש עם הורתן. ואילו הן אמו של בן סירא. ואמו של ר' זירא. ואמו של רב פפא. וכולם היו חכמים גדולים בתורה ובמעשים טובים. אמרו שמימיהם לא שחו שיחת חולין בבית המדרש. ולא ישנו בבית המדרש. ולא מצאם אדם שותקים בבית המדרש. ולא קדמן אדם בבית המדרש. ולא כנו שם לחבריהם. ולא התכבדו בקלון של חבריהם. ולא עלתה עמהם קללת חבריהם על מטותם. ולא הסתכלו בדמות אדם רשע. ולא קבלו מתנות חנם. וותרנים היו בממונם. לקיים מה שנאמר להנחיל אוהבי יש (מש' ח:כא). להנחילם בגימטריא שלוש מאות ועשר כמניין יש. והיאך ילדתם בלא בעילה. פעם אחת הלכו לבית המרחץ ונכנסו בקיביהם זרע יהודים ולא נודע ממי היה הזרע. וילדו אילו. אבל לבן סירא נודע מי אביו. אמרו בתו של ירמיה היתה. פעם אחת הלך ירמיה לבית המרחץ מצא שם רשעים משבט אפרים ומוציאין שכבת זרע. מפני שאותו הדור שבימי צדקיה היו רשעים לכך נאמר בצדקיה מעשה הרע. וכיון שראה ירמיה כך התחיל להוכיחם באו ועמדו עליו והכו אותו אמרו לו מפני מה הוכחתנו לא תזוז מכאן עד שתעשה כמותינו. אמר להם בבקשה מכם הניחוני ואשבע לכם שלא אגיד דבר זה לעולם. אמרו לו והלא צדקיה שראה נבוכד נצר שאכל ארנבת חיה נשבע לו שלא יגיד. וכשיצא מפיו ביטל שבועתו. ואף אתה תעשה כן. ועתה אם תעשה כמותינו מוטב. אם לאו נעשה אותך כמעשה סדום. מיד עשה כן והתחיל לקלל יומו. דכת' ארור היום אשר יולדתי בו (ירמ' כ:יב) ואחר כך חזר וקבל עליו תעניות שני' טבל ועלה מיד אחרי כן לטהרו מאותו טינוף ונעשה טהור. ועמד הזרע ולא הסריח. עד שבאה בתו לבית המרחץ ונכנס הזרע במעיה ונתעברה. לסוף שבעה חדשים ילדה בן. וזה הבן יצא בדבור ואמו הייתה מתביישת מן הבריות שלא יאמרו בתו של ירמיה ילדה בן מזנות. אמר לה אמי אל תביישי בן סירא אני. אמרו לו (בן) סירא זה מה טיבו. אמר לה סירא הוא שם אבי[ן] ולמה נקרא שמו סירא שהוא שר על כל השרים והמלכים. ואם תחשבו אותיות של ירמיהו לאותן של סירא אחת הן. אמרו לו בני אם כן היה לך לומר בן ירמיה. אמר לה שלא יאמרו ירמיה בא על בתו. אמרה לו בני הכתיב מה שהיה הוא שיהיה (קה' א:ט). ומי הוא שראה בת שנתעברה מאביה. אמר לה אין כל חדש תחת השמש (שם:שם) שהרי בנות לוט נתעברו מאביהן. ומה לוט צדיק גמור אף אני כן. מה לוט נתעברו בנותיו בלא ידיעתו אף את כן. ומה לוט נאנס אף את כן. אמרה לו בני איני תומהת אלא שאתה מדבר בדברים הללו. אמר לה אין כל חדש תחת השמש (שם:שם) שהרי ירמיהו עשה כן כשהיה אמו כורעת לילד פתח פיו במעיה ואמר לה אין אנא נפיק עד שאדע שמי. פתח חלקיה צא ויקרא שמך אברהם או יצחק או יעקב אמר לא כן שמי. עד שנודמן אליהו ואמר

שמך ירום שאיוב ירום ידו בימיך על ירושלים. אמר לו כך שמי. ואתה שאמרת לי שמי יקרא בשמך. והיינו ירמיהו ואחר כך יצא. ומהו יצא בדבור אף אני כן. ומהו הוא יצא ממעי אמו בשמו אף אני כן. ומה הוא עשה אלפא ביתא אף אני אעשה כן. ומה ספרו היו שם דברים קשים להבין אף אני כן. אמרה לו בני מפני מה אין אתה מתיירא מעין הרע. אמר לה אגדל ממה שיהללוני בני אדם. ואני לא אהלליני. שני' יהללך זר ולא פייך (מש' כז:ב). ועתה אל תאריכי בדברים לפני עד שאעשה ככל מה שעשה אבי. ועלי נאמר משל זה רחילא בתר אזלא וברא בתר אבוך יהך. מפני מה אתה מונע אותי לדבר לך. אמר לה שאני רעב ואינך נותנת לי לטעום כלום. אמרה לו הא לך דדים אכול מאכלך ושתה משתיך. אמר לה לכי וקחי לחם נקי ובשר שמן ויין ישן. ותאכל עמי. אמרה לו מהיכן אקנה דברים הללו. אמר לה לכי ועשי בגדים ומכרי. ואיקיים בך סדין עשתה ותמכור (שם : לא:כד). ואומר רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה (שם : כט). מיד היתה עושה כך ומביאה בכל יום לחם נקי ובשר שמן ויין ישן עד שגמלתו בכך כל השנה. שנה אחרת הלך לבית הכנסת ומצא שם מלמד תינוקות שהיו לו שבע בנות. ישב אצלו ואמר לו רבי למדיני אמר לו עודך קטן. ולכך אמרו חכמים בן חמש למקרא. אמר לו לא למדת היום קצר והמלאכה מרובה שאתה אומר עודך נער. ומי יודע אם יחיה אם ימות אמר לו מפני מה אתה מוריני וחכמים אומרים המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. אמר לו עדיין לא לימדתני (בכך דאגה לבך כי) ואינך רבי.

העבודה תתייחס לאלמנטים ואירועים המופיעים בשני הנוסחים שערך יסיף, מתוך רצון להתייחסות כוללת לחיבור ולא רק לקבוצת נוסחים מסוימת. על כן, ויש לציין כי החלטה זו שרירותית ונובעת מטעמי נוחות, כאשר קטע יצוטט מתוך החיבור הוא יצוטט מתוך הנוסח הראשון, והקטע המקביל לו מהנוסח השני יופיע בהערת שוליים בתחתית הדף. כמו כן, מעטים המקומות בעבודה בהם תהיה התייחסות מיוחדת ללשון החיבור עצמה, וברוב המקרים אתייחס לתוכן החיבור ולעלילה המוצגת בו, ולא לדקדוקי לשון.

### 3. ענקים על כתפי ננסים – דיון אינטרטקסטואלי באלפא-בתא דבן-סירא

"אינני מבין מדוע אנשים פוחדים מרעיונות חדשים.

אני פוחד מהישנים." (ג'ון קייג)

קיימות מספר "תעלומות ראשוניות" בנוגע לאלפא-בתא דבן-סירא – מדוע נבחרה דמותו של בן סירא להיות גיבורת הסיפור? מדוע ירמיהו נבחר להיות אביו? נוסף על כך, החיבור משתמש בציטוטים, התייחסויות ואזכורים רבים למקורות מקראיים ותלמודיים במהלכו, כדוגמת סיפור נבוכדנצר והארנבת על כן, פרק זה של העבודה יעסוק בבחינת החיבור על רקע הספרות היהודית המסורתית. ההנחה העומדת בבסיס פרק זה, עליה ארחיב בהמשך, היא כי הבחירה בבן סירא וירמיהו כדמויות המרכזיות בסיפור לא רק מתייחסת לדמויות הממשיות, שעל אופיין לא ידוע הרבה, אלא גם לספרים שנושאים את שמם.

#### 3.1 החיבור כספרות עממית וספרות מופלא

##### 3.1.1 החיבור כספרות עממית

ראשית, בהמשך למחקרו של יסיף בנושא, נראה כי ניתן לראות בדמותו של בן סירא והחיבור אלפא-בתא דבן-סירא גיבור עממי וסיפור עממי. מחקרו של לורד רגלן, סופר בריטי וחובב אנתרופולוגיה, משנות השלושים על הסיפור העממית והתבניות החוזרות בה כולל רשימה מוגדרת של שלבים כלליים בחייו של הגיבור בסיפור העממי. כפי שאראה בהמשך, סיפורו של בן סירא, כפי שהוא מופיע באבד"ס, עונה על מספר רב של סעיפים מהרשימה, בייחוד ביחס לגיבורי הספרות העברית הידועים כדוגמת משה, יוסף ואליהו. יש לציין כי אמנם הרשימה המקורית של רגלן מונה עשרים ושניים סעיפים, בעבודה זו אציג רק את שלושה עשר הסעיפים הראשונים משום שהם הסעיפים שעוסקים בתקופת חייו של הגיבור הרלוונטית לסיפור [התרגום שלי]:

1. אם הגיבור היא בתולה מלכותית.
2. אביו הוא מלך.
3. לעיתים קרובות האב הוא גם קרוב משפחה של האם.
4. נסיבות הולדתו של הגיבור והתעברות אמו הן לא רגילות.
5. הוא נחשב כבנו של האל.
6. בעת הלידה מתרחש ניסיון להורגו על ידי דמות אב.
7. הוא בורח [בעקבות ניסיון ההריגה].
8. הגיבור מאומץ על ידי משפחה מאמצת בארץ רחוקה.
9. לא נאמר לנו דבר על ילדותו.
10. לאחר שהוא גדל הוא חוזר לממלכה העתידיה שלו.
11. הגיבור מתמודד עם מלך, ענק, דרקון או חיית בר ומנצח אותם.
12. בעקבות הניצחון, הוא מתחתן עם בת המלך.
13. גיבור הסיפור הופך למלך.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> בהמשך ספרו, רגלן מדגים את התבניות על גיבורים וסיפורים עממיים שונים. הדוגמה המובהקת ביותר, שהיא גם זו העונה על כל סעיפי התבנית. מנגד, דמותו של אלכסנדר מוקדון עונה על שבעה בלבד. ראו: רגלן, הגיבור. עמ' 178-199.

סיפורו של בן סירא על פי אבד"ס אכן עונה על רוב הסעיפים מהרשימה המוצגת – מעמדו החברתי-פוליטי של אביו הוא גבוה [2], ואמו היא בת אביו ובתולה [1+3]. התעברות בת ירמיהו בבית המרחץ היא לא שגרתית, כמו גם לידתו לאחר שבעה חודשים בלבד ויכולות הדיבור המופלאות שלו [4]. אמנם ירמיהו לא מנסה לפגוע בו, אך יועצי נבוכדנצר אכן מעמידים אותו בפני אתגר וסכנת חיים [6]. בחוכמתו הרבה הוא גובר עליהם, ונבוכדנצר מציע לו להתחתן עם בתו או למלוך בעצמו [11+12+13]. לאחר שבן סירא מסרב לכל אלה, הוא מסכים לענות על שאלותיו של נבוכדנצר וכך מעביר חלק מילדותו רחוק מביתו [8]. כמו כן, כל אשר אנו יודעים על ילדותו הן המפגשים עם יועץ התינוקות ועם נבוכדנצר [9].

כך, סיפורו של בן סירא עונה על עשרה סעיפים מתוך התבנית שהוגה רגלן, ומדובר בכמעט מחצית מהתבנית כולה. מחבר אבד"ס כותב ביוגרפיה שקרית על דמותו של בן סירא, אך מעצב אותה בהתאם לתבניות הגיבור המוכרות לו, הן מהתרבות היהודית והן מהתרבויות הזרות המקיפות אותו. בן סירא משווה לגיבורי התרבות היהודית [משה, יוסף, אליהו], וחייו הופכים מקבילים לחייהם. כלומר, עיצוב חייו ודמותו של בן סירא באבד"ס הופכים מבוססים ומשמעותיים יותר בשל הדמיון לגיבורי התרבות האחרים, וכך נדמה כי מעמדה של הדמות עולה.

כמו כן, אם נבחן את דמותו של בן סירא על פי המודל שהעמיד דוב נוי לבחינת גיבור יהודי על סמך המודל של רגלן נוכל להיווכח שדמותו מתאימה גם לתבנית זו.<sup>26</sup> ראשית, ילדות בלתי רגילה היא מאפיין נוסף של סיפור עממי. בפרט, מדובר בילדות המדגישה את חוכמתו וידיעותיו של הגיבור, יכולות הלימוד הרשימות שלו ועליונות מחשבתו על הסובבים אותו. כמו כן, אין קו עלילה המתאר את רכישת הידע והחוכמה, וזאת נשאר בגדר תעלומה או כמאפיין מופלא של הגיבור [שכן אם הסיפור שואף להוות ביוגרפיה של הגיבור העממי, ככל הנראה לא יהיה קיים בסיס היסטורי-ביוגרפי לתכונות החוכמה האלה]. אכן, מאפיין זה של הסיפור העממי תואם לסיפורו של בן סירא באבד"ס – סצנת המפגש עם מלמד התינוקות מדגישה ומבליטה את תבונתו של בן סירא על המלמד והסביבה בכלל. ככל שידוע לקורא החיבור, בן סירא נולד בעל יכולות אלה, ולא מתואר כיצד והאם רכש ופיתח אותן במהלך חייו.

נוסף על כך, מאפיין עלילתי נוסף של הסיפור העממי הוא התעסקות עם מעשי אבות הגיבור והקבלת מעשיו אליהם. לעיתים, מסבירים מעשי האבות בעבר את המתרחש בהווה או את אשר יתרחש בעתיד, ומעניקים משמעות לאותן התרחשויות. כמו כן, שמותיהם של האבות או משמעותם יכולה לשפוך אור נוסף על שמו של הגיבור, הסיבה לבחירתו והמשמעות העומדת מאחוריו. גם מאפיין עלילתי זה מופיע בצורה מובהקת באבד"ס, כאשר בן סירא מדבר עם אמו לאחר לידתו ומסביר לה על משמעות השם "בן סירא", וכי מדובר בהקבלה גימטרית לשם "ירמיהו". ניתן להתבונן גם בדברי בן סירא הבאים, בהם מתרחש הקבלה ברורה בינו ובין אביו:

"ומהו יצא בדיבור אף אני כן. ומהו יצא ממעי אמו בשמו אף אני כן. ומה הוא עשה אלפא ביתא אף אני אעשה כן. ומה ספרו היה שם דברים קשים להבין אף אני כן... ועתה אל תאריכי בדברים לפני עד שאעשה ככל מה שעשה אבי. ועלי נאמר משל זה רחילא בתר רחילא אזלא וברא בתר אבוך יהך [כבשה אחר כבשה הולכת ובן אחר אביו ילך, תו]."<sup>27</sup>

<sup>26</sup> המאפיינים המופיעים בהמשך לקוחים כולם מתוך נוי, "רי' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן". עמ' 106-133.  
<sup>27</sup> נוסח ב': "מה הוא יצא בדיבור אף אני בדיבור. מה הוא יצא ממעי אמו בשמו. אף אני יצאתי ממעיך בשמי. ומה הוא יצא בנבואה אף אני בנבואה. ומה הוא עשה בספר אלפא ביתא ויש שם דברים קשים עד שיסותרו אותם בני אדם. אף אני אעשה ספר אלפא ביתא ויהיו שם דברים קשים עד שיסותרו בני אדם... ועשיו אל תאריכי בדיבור הרבה שאני עושה מה שלא עשה אבי. ועלי אמי חכמים רחילא בתר רחילא אזלא וברא בתר עובדוהי דאבוהי". ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 201. הציטוט הארמי

המאפיין האחרון של הסיפור העממי אותו אסקור בעבודה זו, והמופיע באבד"ס, הוא סממן צורני של הסיפור העממי – שימוש בדו-שיח ובשאלות רטוריות. דו-שיח הוא אופן התיאור השכיח ביותר בחיבור, ומרבית הסיפור מתואר בעזרתו – המפגש בין ירמיהו ובני אפרים, שיחתם של בן סירא ואמו, פגישת בן סירא את מלמד התינוקות והתמודדותו של בן סירא עם נבוכדנצר ויועציו. כך, המספר [החיצוני] בסיפור כמעט ולא מופיע או תורם לעלילה. אמנם שאלות רטוריות לא מופיעות באופן ברור בסיפור, אך השימוש בשאלות בחיבור, המתבצע באופן סרקסטי בחלקו, בולט מאוד – הן שיחתם של בן סירא ומלמד התינוקות והן שיחתם של בן סירא ונבוכדנצר, ואף חלקים משיחתם של בן סירא ואמו, נעזרים בשאלות ומתן תשובות עליהן. כלומר, בערך כשני שלישים מהחיבור מתוארים דרך שאלות ותשובות.

אם כן, לאחר שהראנו כי אבד"ס מצטייר כסיפור עממי ובן סירא הוא הגיבור העממי שבמרכזו, יהיה ניתן להסיק כי המסרים העולים מן הסיפור מהווים ביטוי לחשיבה העממית בסביבתו של מחבר אבד"ס. כלומר, אבד"ס מהווה מעין עדות למשאלות הכמוסות של החברה בזמן ומקום כתיבת החיבור, ומבטא את רצונותיהם ותשוקותיהם.<sup>28</sup>

### 3.1.2 החיבור כסיפור פנטסטי-מופלא

החיבור **אלפא-בתא דבן-סירא** נפתח בדרישת הפסוק מספר איוב, "עֲשֵׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר. אִם נֹאמֵר עוֹשֵׂה גְדֹלוֹת. לִמָּה נֹאמֵר נִפְלְאוֹת.".<sup>29</sup> זוהי למעשה מדרש פסוק, והיא שואפת להציג פירוש חדש למורכבות ומשמעות הפסוק. קיימים מספר דגמים של דרשות פסוק, הנבדלים זה מזה באופי הצורני של הפסוק – דרשות פסוק המעמדות בין שני חלקי הפסוק, דרשות המפרידות פסוק לשני חלקים, ודרשות המאחדות שני חלקי פסוק ליחידה אחת.<sup>30</sup> מדרש הפסוק שלפנינו היא מהסוג הראשון שנכתב, והיא שואלת על הבחירה בהכפלת נפלאות האל.

פתרון הדרשה הוא כדלקמן: "אלא כך פירשו חכמים בא וראה נפלאות עושה גדולות עד אין חקר. כנגד כל יצירות בעולם נאמר מקרא זה. ונפלאות עד אין מספר. כנגד אילו שלושה שנולדו בלא תשמיש עם הורתן."<sup>31</sup> כלומר, הפירוש החדש המוצע לפסוק הוא כי החלק הראשון, המתאר את "גדולות" האל, מתייחס לכל דבר הנברא באשר הוא. עם זאת, החלק השני, המתאר "נפלאות" האל, מתייחס לשלושה דברים בלבד, והם למעשה שלושה אנשים שנולדו שלא כתוצאה מיחסי מין – רבי זירא, רב פפא וגיבור החיבור בן סירא.

הפסוק הנבחר מספר איוב, וההדגשת מחבר אבד"ס כי בן סירא הוא בגדר מופלא, מעלה את הדיון במושג המופלא והספרות הנלווית לו. כפי שכותב דודו רוטמן בספרו, המופלא הוא תופעה או התרחשות מוחשית שמתקיימת במרחב והזמן המסופר, והיא חריגה וזרה לניסיון החיים [ניסיון החיים המתאים לזה של בני

---

המופיע בקטע מופיע בתלמוד הבבלי, מסכת כתובות, סג א, ובמקור מתאר המשכיות בין אם ובתה ולא בין אב ובנו. גם קטע זה, בו בן סירא מראו שליטה בפתגמים ואמרות מהמקורות, מדגיש את מאפיין חוכמת הגיבור העממי. כמו כן, טענתו של בן סירא כי יגבר על מעשי אביו מהווה אפיון נוסף שלו כגיבור עממי ושל החיבור כסיפור עממי על פי דינה שטיין. שטיין מתארת תבנית מצומצמת יותר מזו המתוארת לעיל, הנחתמת בהכרת הגיבור על ידי העם וגבירתו על אביו הביולוגי. ראו שטיין, **מימרה, מגיה, מיתוס**. עמ' 119-121.

<sup>28</sup> ראו ה"ש 27, שם.

<sup>29</sup> נוסח ב': "עֲשֵׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר. אִם נֹאמֵר עוֹשֵׂה גְדֹלוֹת לִמָּה נֹאמֵר נִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197.

<sup>30</sup> פרנקל, מדרש ואגדה. עמ' 139-161.

<sup>31</sup> נוסח ב': "אלא כיצד פירשו חכמים עושה גדולות כנגד כל יצירות שבעולם. ונפלאות עד אין מספר כנגד שלושה שנוצרו ולא שכבו עם הורתן". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197.



התקופה והמקום]. המופלא אמנם נתפס בחושים, ולכן הוא "אפשרי", אך האופן בו הוא נתפס שונה. המופלא הוא מעין "מעבדה", הבודקת את גבולות המציאות האפשרית.<sup>32</sup>

נוסף על מחקרו של רוטמן, ברצוני להציג את מחקרו של צוטרן טודורוב על הספרות הפנטסטית. טודורוב מציב שלושה תנאים לסיווג סיפור כמופלא – העולם המתואר בסיפור מוצג כעולם ממשי, אך במקביל להציג היסוס בין טבעי ועל-טבעי; הדמות המרכזית ביצירה תחוה את אותו היסוס ועל כן הוא הופך לתמה מרכזית ביצירה; קורא הסיפור צריך לדחות כל פרשנות של המופלא בסיפור כמאפיין "פואטי". נוסף על כך, טודורוב מבדיל בין "פנטסטי-מופלא", שמציג עולם בעל חוקים שונים ומטרתו להקסים את הקוראים, ובין "פנטסטי-מפחיד", בו הקורא מסביר לעצמו את הפנטסטי כסיפור כטירוף או הזיות ומטרתו להרתיע את הקוראים.<sup>33</sup>

כמו כן, כפי שרוטמן מראה מסקירה של מחקרים קודמים העוסקים ב"מופלא" ומחקרו שלו, להתקלות במופלא נלוות תחושות נפשיות ופסיכולוגיות. מחד גיסא, הוא מעלה חשדנות וסקרנות כנגד הגורם הזר, ולעיתים אף בלתי-אפשרי המופיע במציאות. מאידך גיסא, הוא מעורר תחושות הערצה ותשוקה כלפי הגורם הנמצא במידת מה מעל המציאות המוכרת ועל כן מעמדו רם משלנו. הניגוד בין שתי תחושות אלה מביא להתהוות חוויה של פליאה והשתאות.<sup>34</sup> דמיינו, לדוגמה, אדם בעל כוח "מופלא" המסוגל להבחין בין דובר אמת ודובר שקר ללא טעות. אילו היינו פוגשים אדם כזה, התחושות שהיו מתעוררות בנו היו הערצת הכוח הרב, מתוך חשיבה על שימושו בעולם אכיפת החוק והדומים לו, אך מנגד הייתה מתעוררת תחושת חשד והיסוס, שכן כוח זה וודאי יכול להיות מנוצל לרעה בעולם הפשע, ואיש לא היה רוצה לדבר עם אדם כשליבו כמעט גלוי לבן שיחתו.

רוטמן טוען כי המופלא משמש קשר בין הקדושה ובין החילון, בין הידוע והמוכר ובין הבלתי אפשרי. בפרט, המופלא מגשר בין האמונה הקאנונית והשולטת בחברה ובין האמונות הפופולריות והחדשניות בה, הקהילתיות והמקומיות. ככזה, הוא מאפשר מפלט מחיי היומיום על ידי הענקת משמעויות נסתרות ומיוחדות למציאות השגרתית. בהקשר היהודי, מופעי המופלא בספרות היהודית של ימי הביניים נועדו, בין היתר, לבטא את עליונותם של היהודים ותרבות חז"ל על פני בני התרבויות שסבבו אותן, והמאמינים בדתות אחרות שאיימו על אמונתם. כך, סיפורת המופלא בימי הביניים חיזקה את הזהות היהודית והקהילתית, ועזרה לקוראים [או השומעים] היהודים להבדיל בינם ובין תרבויות הרוב.<sup>35</sup>

כמו כן, הגרוטסקה קשורה באופן הדוק לסיפורת המופלא. מקורה היה בתפיסת עולם דיסקרטית ובינארית, והתגובה העולה ממנה היא "צחוק ולעג כנגד המפחיד והמאיים". כך, השימוש במאפיינים גרוטסקיים בסיפורת המופלא מהווה מעין הודאה כי בבסיס התופעות היומיומיות שאנו חווים קיים יסוד מופלא, נסתר או על-טבעי. נוסף על כך רוטמן כותב, תוך שימוש בהגותו הפסיכואנליטית של ז'ק לאקאן על הנפש והשפה, כי במובן מסוים שליטה בשפה ומרכיביה מעניקה שליטה במציאות.

על כן, ברור כי היסוד הגרוטסקי בלידתו המוזרה של בן סירא קיים ומחזק את הקשר בין החיבור ובין ספרות המופלא. קשר זה מעניק רובד נוסף לחיבור ולמשמעויות העולות ממנו – המציאות המוצגת בסיפור היא עליונה על המציאות המוכרת, והרעיונות והטענות העולות ממנה מתהווים כאידיאליים ביחס למציאות

<sup>32</sup> רוטמן, המופלא בסיפור העברי בימי הביניים, עמ' 64-63.

<sup>33</sup> טודורוב, הפנטסטי, עמ' 40-24.

<sup>34</sup> רוטמן, המופלא בסיפור ימי הביניים, עמ' 69-37.

<sup>35</sup> רוטמן, המופלא בסיפור ימי הביניים, עמ' 476-473. על תרומתו של החיבור לפולמוס היהודי נוצרו ראו פרק 3 בעבודה זו.

הרגילה. כמו כן, כזכור, בן סירה נולד עם היכולות המופלאה לדבר, ושליטתו בשפה ובדיבור מובהקת. כך, לא רק החיבור עצמו מצטייר כאידיאל אלא גם דמותו של בן סירה, השולט בשפה ועל כן שולט במציאות, בתרבות ובטבע, והערכים אותם הוא מייצגת. כך, עולה השאלה הבאה – מה הערכים אותם דמותו של בן סירה מייצגת?<sup>36</sup>

### 3.2 דמותו של בן סירה

ראשית, אציג את ההנחה המובילה בקטע זה של העבודה, והיא כי דמותו של בן סירה מייצגת את **ספר בן סירה** והכתוב שם. כלומר, המסרים העולים מדמותו של בן סירה בחיבור ועיצובה שואפים להציג באור דומה את המסרים העולים מהספר החיצוני, שאבד"ס מהווה פסאודואפיגרפיה לחייו. ניתן לחלוק על הנחה זו ולטעון כי לאו דווקא קיים קשר בין שתי היצירות, או כי אין לדעת האם מחבר אבד"ס הכיר את **ספר בן סירה**. אך לאור תרומתו של החיבור לפולמוס היהודי נוצרי, ומכיוון שכותב החיבור בחר דווקא בדמות מציאותית שגם היא כתבה ספר, הנחת היסוד סבירה ותניב פירות מחקר. יתר על כן, באבד"ס קיימת התייחסות ל**ספר בן סירה** המקורי ולכתיבתו העתידית בידי בן סירה: "ומה ספרו היה שם דברים קשים להבין אף אני כן."<sup>37</sup>

נוסף על כך, מפאת קוצר היריעה לא אתייחס לכל הכתוב בספר בן סירה. מבין חמישים ואחד הפרקים בספר נבחרו אלה העוסקים בנושאים מעניינים או רלוונטיים לעבודה זו, וגם מתוכם נבחרו הקטעים הממחישים בצורה הטובה ביותר את הרעיון בבסיס הספר שברצוני להציג. נושא מרכזי החוזר ב**ספר בן סירה** הוא החוכמה וסגולותיה. החוכמה מוצגת בספר זה, ולמעשה בספרות המקראית והבתר-מקראית ככלל, כדרך חיים, ואף כמשמעות עצמאית לחיים ולקיום, ובאופן כללי זוהי דרך החיים אותה מחבר הספר שואף להעביר לקוראיו. הכוונה בחוכמה כדרך חיים היא, במובן הפשוט והמובן, לחיות ולבחור כפי שאדם חכם יחיה. כך, אדם שיבחר בדרך זו יזכה לברכה וחיים אידיאליים.<sup>38</sup>

#### 3.2.1 אלמנטים קושרים בין החיבור ובין 190 בן סירה

ראשית, מעניין לראות כי בין **ספר בן סירה** ובין **אלפא-בתא דבן-סירה** קיימים רעיונות מקבילים, המופיעים במפורש בטקסט. כך, לדוגמה, תחילתו של פרק מג' עוסקת בתיאור פלאי הטבע ומעשיו של האל בהקשר זה. קטע זה מקביל לציטוט הפותח את אבד"ס **מספר איוב**, שהקשרו המקורי גם עוסק בטבע, נפלאותיו ויצירת האל.<sup>39</sup> ההקבלה בין שני הקטעים מתחזקת כאשר קריאה צמודה יותר של הטקסט ב**ספר בן סירה** חושפת כי התיאור המופיע שם כתוב בצורה מאיימת ומפחידה. ראו כדוגמה קטע זה מתוך הפרק הנ"ל:

"(ג) בחום צהרים יבשה הארץ, מי יכול לעמוד לפניו.  
(ד) עזה חמתו מני כבשן, להבתו תלהט הרים, ואורו יעוור עיניים.  
(ה) כברק ירוץ לרוץ אורחו, מה גדול ה' ומהלל עושהו.

...

<sup>36</sup> למאפייניו הגרוטסקיים של הסיפור תפקיד מרכזי בקריאת החיבור כפרודיה לסיפור הברית החדשה, בה אנו עוסקים בפרק החמישי בעבודה זו. לקריאה נוספת על התפקידים הנוספים של הגרוטסקה בסיפור ראו פרק 5 בעבודה זו.  
<sup>37</sup> נוסח ב': "אף אני אעשה ספר באלפא-ביתא והיהו שם דברים קשים עד שישתרו אותם בני אדם". הקשר הציטוטים הוא ההשוואה בין ירמיהו ובן סירה, והאחרון משווה בין ספרו העתידי [ספר בן סירה] לספרי אביו [ספר ירמיהו או מגילת איכה]. יסיף, **סיפורי בן סירה**, עמ' 201.

<sup>38</sup> בפרט, החוכמה כדרך חיים מורכבת משני צירים – הציר "הממשי", הטוען כי האדם אינו מושלם, והציר "האידיאלי", המביע את הרצון להתעלות ולהגיע מעל למציאות המוכרת. כך, הציר הממשי קורא ל"צדקה" [Righteousness], לחיות על פי חוקי האל, על פי חוקי החברה והמקובלים ולהתמקד בלחיות באופן "נכון" בחיים האלה, "לחיות כאן ועכשיו". כנגד, הציר האידיאלי קורא ל"פחד מהאל" [Fear of the Lord], להקדיש את החיים לו ומדגיש את האימננטיות שבקיום והאמונה האנושית. ראו: למלגין, "חוכמה כדרך חיים".

<sup>39</sup> "עֲשֵׂה גְדֹלוֹת, עַד-אֵין חֶקֶר; וְנִפְלְאוֹת, עַד-אֵין מִסְפָּר". (איוב, ט:).

(יד) הוא ציוה וישלג שלג, ובדברו ברקים יפוצו חוצה.  
(טו) יפתח אוצרו ועננים יפרוצו, וכעוף יעופו על כנפי רוח.  
(טז) בעזו יצבור ענני שחק, ואבני ברד ניתכו ארצה.  
(יז) המביט להרים ויתפלצון, ומקול רעמו תנוט ארץ.<sup>40</sup>

התמונה המצטיירת לעיני קורא הקטע הינה תמונה מטרידה, דיסטופית באופייה, בה אסונות טבע פוקדים את הארץ ותושביה. מחבר הספר מתאר הן אסונות הקשורים בחום – ברקים, אש וארץ יבשה וסדוקה – והן אסונות הקשורים בקור – שלג, רוחות, ברד ורעידת אדמה. כך, אם נדמין ציר שנקודות הקצה שלו מסמלות חום וקור, אסונות הטבע מופיעים לכל אורך הציר ואין מנוס מהם. כלומר, נוצרת תחושה כי אסונות הטבע יפקדו את העולם ותושביו תמיד, ללא תלות בחברה, במקום או בעונות השנה. בדומה לכך, מקורו של הציטוט באבד"ס **מספר איוב** מתאר אסונות טבע, ובהלעה סאטירית מתייג אותם כחלק מנפלאותיו של האל.<sup>41</sup>

הקבלה נוספת בין התכנים של שני החיבורים מופיעה בפרק לז' של **ספר בן סירא**. פרק זה עוסק ביועצים ורעים, ונוקט כלפיהם עמדה שלילית. הספר קורא להיזהר מדבריהם של יועצים, להטיל בהם ספק ולהתייחס אליהם תוך שימוש במחשבה ביקורתית ורציונלית. כך, כפי שכל אדם יודע כי רוע לב קיים בו,<sup>42</sup> על כל אדם לזכור כי רוע לב קיים גם ביועצים, וייתכן כי כוונת עצתם היא להטיב עם היועצים בלבד, ואף לדרדר את חייהם של המבקשים עצה. על כן, יש לנהוג בחשדנות והססנות כאשר נתקלים או בוחרים להיעזר ביועץ. ראו, לדוגמה, קטע מתוך הפרק הנ"ל:

"(א) רעי רעי, כל פה מצפצף, ואין רע זולתי בפה.  
(ב) אכן רעים נהפכו למרעים, מרים המה ממות.  
(ג) הוי מבטן מי פרצה המכשלה, ותכס את עין כל הארץ.  
(ד) בטוב הרע כל איש מתרועע, וכי תקרה איד כל איש מתנווד.  
(ה) למלאות בטנם יכחשו לו, ובעד אויב יתפשו מגן להגן בעדו.  
(ו) אל תשכח הרע בלבבך, וכי מצאה ידך זכרהו.  
(ז) כל יועץ מרים עצתו, ויש יועץ אך לטובת נפשו.  
(ח) לכן הישמר מיועץ בטרם בחנתו, פן ייעצך להכשילך."<sup>43</sup>

טענה זו כלפי יועצים מקבילה לקטע המופיע באבד"ס, בו בן סירא מתמודד נגד יועציו של נבוכדנצר ומוכיח את עליונות חוכמתו עליהם. אמנם בן סירא אינו זה שמבקש את עצתם, אך למעשה איש במהלך הסיפור אינו מבקש את עצתם באופן אקטיבי, והם היוזמים את שיחתם עם נבוכדנצר ואת הרעיון להתמודד כנגד בן סירא. כלומר, כל רגשות הקנאה השליליים והמזימה להרוג את בן סירא נובעים ממוח היועצים. עצתם שואפת לקדם את מעמדם ולפגוע במעמדו [וחייו] של בן סירא. זאת, כאמור, בדומה לכתוב ב**ספר בן סירא**.

### 3.2.2 ספר בן סירא – מסרים ואידיאולוגיות

**ספר בן סירא** מלמד ומיעץ לקוראיו גם במישור החברתי. טענה כללית בהקשר זה העולה במקומות חוזרים במהלך הספר היא כי יש לשמור על כנות, צניעות, להכיר ולכבד את האחר. על כל אדם להיות ישר עם חברו, ולגשת אליו בלי להסתיר דבר. בנדיקט למליגין משתמשת בהקשר זה בביטוי האנגלי "Walks Tall",

<sup>40</sup> **ספר בן סירא**, מג: ג-יז.

<sup>41</sup> ראו לדוגמה ציטוטים מאיוב, ט: ו-ח – "המְרַגֵּז אֶרֶץ, מְמַקְוֶמָה; וְעַמּוּדֵיהָ, יִתְפַּלְצוּן. הָאִמֵּר לְחֶרֶס, וְלֹא יִזְרַח; וְיַעַד פּוֹכְבִים יִחְתָּם. נֹטָה שְׁמַיִם לְבָדוּ; וְדוֹרָף, עַל-בְּמַתֵּי יָם".

<sup>42</sup> טענה זו, לפיה בליבו של כל אדם טמון הרוע, היא טענה חשובה המופיע ב**ספר בן סירא** וארחיב עליה בהמשך העבודה, בפרק זה.

<sup>43</sup> **ספר בן סירא**, לו: א-ח.

שמשמעותו היא להציג את גאוותך בביטחון ועוצמה. עם זאת, בן סירא מזהיר גם מפני גאווה יתרה, העלולה להידרדר אל רגשות זלזול ולעג כלפי האחר.<sup>44</sup>

כמו כן, היבט חברתי נוסף בו עוסק הספר הוא נקמה וטינה. על פי הכתוב שם, קיים איסור חמור על נטירת טינה ומימוש נקמה, וכי אחריותו של כל אדם היא לנטוש את איבתו כלפי האחר. האיסור כה גדול וחמור עד כי **ספר בן סירא** מוסיף וטוען כי כל אדם הנוקם ונוטר טינה לחברו – האל ינקום וינטור טינה לו. בסיס האיסור מצוי ברעיון כי פעולת נקמה ודומות לה מתהוות מתוך זעם, ועלולות לעורר מלחמה, רגשות זדון בציבור ולהביא למוות ממשי של בני אדם. בהמשך תיאור האיסור, מחבר הספר משתמש בלשון ציוריות ופיגורטיבית כדי להדגיש רעיון זה בצורה מאיימת ולא נעימה ויצירת אווירה אנדרלמוסית:

”(יח) יגרש אישה מבית בעלה, ומפרי ידיה נגזלה.  
(יט) כל דכיו לא ינחו, ושלווה אין במשכנותם.  
(כ) שוט נוגש מעלה פצעים, ושוט לשון יגרוס עצמות.  
(כא) חללים רבים הפילה החרב, ורבים מהם לשון רמייה.

...

(כד) כי עולה עול ברזל, ונחשתה תכביד.  
(כה) תחלואיה תחלואי מוות, ורעים משחת ואבדון.  
(כו) ירא ה' לא ייכשל בה, ומיקודה לא יוקד.<sup>45</sup>”

היבט מעניין נוסף העוסק במישור החברתי ב**ספר בן סירא** קושר בין הבית ובין העולם שמחוץ לו. הפרק העשירים ואחד בספר מתאר את ההבדלים בין חכם ובין פתי דרך מגוון דימויים ומצבי חיים. לא מעט משפטים מהפרק עוסקים בפרטיות האדם, כפי שנכתבת במשפטים הבאים:

”(כד) רוץ ירוץ פתי אל בית רעהו.  
(כה) וחכם כמעט יסקיף מתבושש.  
(כו) פתי מציץ בחלון רעהו, וחכם בחוץ יעמוד.  
(כז) כסיל מטה אוזנו אל דלת רעהו, ובעיני חכם איוולת היא וכלימה.<sup>46</sup>”

כך, ניתן לראות כי הספר שואף להסביר לקוראיו כי עליהם לכבד את הפרטיות של כל אדם. יתרה מכך – הפרטיות חשובה במיוחד בהקשר הבית, המרחב הבטוח של כל אדם בו מתרחשים ענייניו האינטימיים ביותר והפרטיים ביותר. מחבר הספר משתמש בחושי האדם, כגון ראייה ושמיעה, ובהקבלה לדמות החכם ודמות הפתי כדי להטיף לקוראיו על גבולות חברתיים ובין-אישיים.

**ספר בן סירא** עוסק גם בנושאים הנוגעים לתא המשפחתי והיחסים בו. באופן כללי, כפי שנכתב ברקע העיוני לעבודה זו, הספר נוקט בגישה שלילית ברובה כלפי נשים, ונכתבים מנקודת מבט עליונה ומתנשאת.<sup>47</sup> כך, לדוגמה, הפרק התשיעי בספר מתאר נשים כיצור מסוכן ומאיים, הפוגע בזכר, חייו ומעמדו:

”(ד) אל תאזין לקול משוררת, פן תדיחך בנכליה.  
(ה) אל תתבונן אל בתולה, פן ישט לבבך אחריה.  
...  
(ט) כי יפת תואר הפילה רבים, ואהבתה כאש צרבת.

<sup>44</sup> ראו ה"ש 38, שם.

<sup>45</sup> **ספר בן סירא**, כח: יח-כו.

<sup>46</sup> **ספר בן סירא**, כא: כד-כו.

<sup>47</sup> ראו פרק 2.1 בעבודה זו והמקורות שם.

(ז) שאול ואבדון שבת את אשת איש, וחבק חיק נכריה.  
(יא) אל תשתה ואל תשכר עמה, פן תצוד נפשך ותרד שחת.<sup>48</sup>

נוסף על כך, האישה המסוכנת ביותר לדבריו של **ספר בן סירא** היא הבת (במובן המשפחתי, Daughter). היא הגורמת לטרדה הגדולה ביותר, במיוחד לאביה, והיא מהווה מקור דאגה תמידי לו. לצערה של הבת, ועל כן גם לצערו של האב, לא גילה ובגרותה ולא הסטטוס המשפחתי שלה יפחיתו את היותה מקור לצרות וחוסר מנוחה. כך, לדוגמה, נכתב בספר:

"(י) בת לא אורשה תמוגג לב אביה, ומפחדה נדדה שנתו.  
(יא) אם צעירה - פן תעגן, ואם תינשא - פן תשנא.  
(יב) אם בתולה - פן תפתה ותהר בבית אביה, ואם בעולה - פן תשטה או תהי עקרה.  
(יג) שמר בתך משרכת דרכיה, לבל יביטו בך שורדיך."<sup>49</sup>

מלבד העיסוק במישור החברתי, **ספר בן סירא** מתאר עצות ואמרות העוסקות במישור האישי. כלומר, הכתוב במישור זה מתאר לקוראי הספר את אשר עליהם לעשות, לחשוב ולהגיב בינם ובין עצמם, או בינם ובין האל. נושא מסוג זה המדובר בספר הוא יצר הטוב ויצר הרע. הכוונה במילה "יצר" היא דחף או מחשבה המניעים אותנו לבחור בדרך פעולה מסוימת ולא באחרת. על כן, "יצר הטוב" מתאר את אופי הבחירה במעשים נכונים ומקובלים, על פי החוקים והמצוות, בעוד "יצר הרע" מתאר את אופי הבחירה במעשים אסורים, שפלים ומבוזים. על פי הכתוב בספר, בכל אדם קיימים שני היצרים, הטוב והרע. כך, כל אדם צריך לבחור בין שני היצרים וכיצד לפעול. אין הוא יכול להאשים את האל כי גרם לו לפעול שלא כשורה, אלא עליו להאשים את עצמו שבחר לפעול על פי יצר הרע. טוהר האדם וטוהר מעשים נמצאים אך ורק באחריותו, ומדי יום ביומו עליו לקבל את הבחירה בין שני היצרים כפי שהוא רואה לנכון. בלשון הספר, הנושא מתואר כך:

"(יא) אל תאמר ה' הסיר חסדו ממנו ונשלתני, למה עשית את אשר שנא ה'.  
(יב) ואל תאמר ה' הכשילני, כי לא יחפוץ ה' בעוול.  
(יג) הלא שונא תהפוכות הוא, וכל יראיו יקוצון בהם.  
(יד) אלוהים ברא את האדם מראש, ויתנהו ביד יצרו.  
(טו) אם תאבה תצור עדותיו, ואת הישר בעיניו תעשה."<sup>50</sup>

### 3.2.3 היחס לספר בן סירא בספרות חז"ל והקשר לאבד"ס

היחס ל**ספר בן סירא** בספרות חז"ל והתלמוד הבבלי אינו חד משמעי. ראשית, בתוספתא נאמר כי הספר והספרים החיצוניים ככלל אסורים לקריאה ואינן "מטמאים את הידיים". כלומר, הקריאה בהם אסורה

<sup>48</sup> **ספר בן סירא**, ט: ד-יא.

<sup>49</sup> **ספר בן סירא**, מב: י-יג. מעבר לכך, הספר עוסק גם בדמויות ההורים וקורא לכבד את האב ואת האם, בדומה לדיבר הידוע. הספר טוען כי יש לדאוג להם במשך כל חיי האדם וכל חייהם, ועשיית הטוב של הבן מביאה לטוב אצל ההורים. בפרט, כבוד האב הופך להיות כבוד הבן, ובושת האם הופכת להיות בושת הבן. מצוות כיבוד ההורים כה מרכזית וחשובה בעיני מחבר הספר, עד כי הוא כותב "יג) גומל חסד את אביו, לא ישכח גמולו לעד לעולם; (יד) גם פשעך יכפר וביום צרה תחלץ". כלומר, מילוי המצווה כה משמעותי עד כי ניתן לכפר עליה על רוב, אם לא כל, הפשעים והחטאים. לקריאה נוספת בנושא זה בספר **ראו ספר בן סירא**, ג: א-טו.

<sup>50</sup> **ספר בן סירא**, טו: יא-טו. ככלל, יצר הרע ותיאורו בספרות העברית עבר שינויים לאורך ההיסטוריה. בספרות הבתר-מקראית, יצר הרע מופיע כחלק מצמד היצרים (הטוב והרע), וקיים בגופו של כל אדם. למעשה, קיימת אמונה כי כל יצר שוכן בחצי אחר של הלב, או כי מקום המשכן של כל אחד הוא בכליה אחרת (גם הביטוי "בוהן כליות ולב" קושר בין שני האיברים). עם זאת, בספרות האמוראים יצר הרע עובר שלושה תהליכים מקבילים – הראשון, תהליך דמוניזציה המרחיק אותו מגוף האדם ומעניק לו צורה ממשית; השני, יצר הרע הוא לאו דווקא טרדה אישית לכל אדם, אלא גם איוב קולקטיבי של היהודים או האנושות כולה; השלישי, יצירת קשר בין יצר הרע ומיניות וחיזוקו [שבת, סב: ב; ברכות, כ: א; גיטין, נו: א]. עם זאת, יצר הרע לא תמיד מופיע בהקשר שלילי. מדבריו של רבי עקיבא עולה כי יצר הרע לאו דווקא שלילי, אלא דחף אנושי מוכר ונורמטיבי, גם אם הוא מועד לפורענות. דוגמה נוספת ניתן למצוא ב**בראשית רבה**, ט: ז, שם מתואר כי אלמלא יצר הרע, לא הייתה תשוקה מינית בעולם ועל כן האנושות לא הייתה מתקיימת. למידע נוסף בנושא ראו מינץ-מנור, **מגדר ומיניות בתרבות חז"ל**. עמ' 71-83. כמו גם פרויס, **הרפואה במקרא והתלמוד**. עמ' 159-160. נוסף על כך, ראו רוזן-צבי, היצר הרבני ואופיו המודרני.

והם אינם ספרים קדושים. נוסף על כך, **בסנהדרין** ק: ב קיים דיון מלא סביב איסור הקריאה בספר. שם, בניגוד לכתוב **בתוספתא**, מובאים נימוקים מדוע דווקא כדאי לקרוא בספר זה, על סמך ציטוטים נבחרים מהספר [העוסקים ברובם בתא המשפחתי והיחסים בין בני הבית]. יתרה מכך – יחסם של חכמי התלמוד אל הספר כה רציני עד כי הם מעניקים פרשנות וביסוס מקראי לציטוטים מן הספר.

כמו כן, קיימים מקומות נוספים בספרות חז"ל ובתלמוד הבבלי המזכירים את הספר. כך, לדוגמה, מצוטטים **ביבמות** סג: ב משפטים **מספר בן סירא**, הדומים באופיים לאלה המצוטטים במסכת **סנהדרין** לעיל. גם **בחגיגה** יג: א מצוטט הספר, אך בהקשר קטן יותר ופחות משמעותי משאר המקורות שהוזכרו. למעשה, לעיתים מייחסים באופן שקרי את דברי הספר לחכמים אחרים [אבות: ד: ד; בבלי, **עירובין**: נד: א; בבלי, **שבת**: יא: א]. במקביל, לעיתים מייחסים באופן שקרי אמרות ל**ספר בן סירא** [בבלי, **נדה**: טז: ב].<sup>51</sup>

אם כן, מחבר אבד"ס בוחר בדמות מעניינת כגיבורו המופלא – בן סירא, שלמעשה מייצג את **ספר בן סירא**, דוגל ברעיונות שונים במישורים השונים שתוארו לעיל והיחס כלפיו בספרות הקאנונית אמביוולנטי. כפי שנכתב לעיל, הרוב המוחלט של הציטוטים הלקוחים מן הספר אל ספרות חז"ל עוסקים בתא המשפחתי, נשים ובנות. כלומר, נושא זה ודעתו של בן סירא עליו מצאו חן בעיני התנאים ועורכי התלמוד, ונראה כי שאר הנושאים והדעה עליהם לא התאימו למכלול הערכים והאידיאולוגיות שברצונם להעביר לקוראי חיבוריהם.

עם זאת, דווקא השונות והעניין **באלפא-בתא דבן סירא** נובעים, בין היתר, מיחסי התא המשפחתי המתוארים בו בין ירמיהו, בתו של הנביא ובן סירא. על פניו, נראה כי החיבור ממשיך את דרכו ומסרו של **ספר בן סירא**. כך למשל, בת ירמיהו מתאימה לתבנית דמות הבת **כספר בן סירא** מציג, משום שהיא מהווה מטרד וגורמת חוסר מנוחה לאביה – הטרדה שהיא גורמת נובעת מהתעברותה בבית המרחץ על ידי תאי הזרע שלו – "וזה הבן יצא בדבור ואמו היתה מתביישת מן הבריות שלא יאמרו בתו של ירמיה ילדה בן מזנות".<sup>52</sup> רגשותיה השליליים נובעים מתוך דאגה למעמד החברתי של אביה, יותר מאשר לעצמה או לבן סירא. על כן, החיבור נוקט בגישה דומה לזו המופיעה בפיהם של התנאים וחכמי התלמוד.

אך אין זה המצב במלואו. החיבור לא רק מציג את בת ירמיהו באור שלילי, וכזו הפוגעת במעמדו של ירמיהו, אלא בוחר בדרך גרוטסקית ומטרידה לעשות זאת. כאשר **ספר בן סירא** מתאר את הסיבות לפיהן בנות הן טרדה, הוא כותב בין היתר כי הצרה בבת בתולה [ולא נשואה] היא כי היא תפונה על ידי גבר ותתעבר ממנו. נדמה כי מחבר אבד"ס החליט להביא לידי ביטוי צרה זו בחיבור, שכן בת ירמיהו אכן התעברה, ולעוות אותה כך שאותו גבר מפתה יהיה אביה. השמירה על בתולה של בת ירמיהו בסיפור מעצימה את העיוות ויוצרת מעין תחושה של אבסורד. כך, נדמה כי מחבר אבד"ס לועג דווקא לטענה זה **מספר בן סירא**, ולא לטענות האחרות העולות מהספר [כפי שכתוב לעיל, קיימים קשרים פואטיים בין שני הספרים]. כלומר, החיבור לועג דווקא לטענות הקשורות לשדה הסמנטי של התא המשפחתי, ואלה הן אותן טענות שהתנאים וחכמי התלמוד ציטטו. כך, אבד"ס לועג הן לטענות אלה, והן לספרות חז"ל והחכמים עצמם.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> ראו סגל, **ספר בן סירא השלם**. עמ' 38. למקורות נוספים בנושא ראו ספר זה, כמו גם הימן, **תולדות תנאים ואמוראים** [א]. עמ' 275-279.

<sup>52</sup> נוסח ב': "וכיון שילדתו היתה מתביישת כלומי עכשיו יאמרו שזה הוולד ממזר הוא". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199.

<sup>53</sup> ניתן אף להגיד כי נושא בת ירמיהו בחיבור מהווה פרודיה ל**ספר בן סירא** וסאטירה לחכמי התלמוד, תוך שימוש ביחסי אמצעי מטרה ישירים. ראו בעבודה זו, פרק 3.1.

### 3.3 דמותו של ירמיהו

הקשר בין ירמיהו ובן סירא באבד"ס הוא קשר משמעותי וחשוב. קשר זה, המתאר קשר אב-בן במקביל לקשר סב-נכד, עומד במרכז הסיפור העלילתי הנחקר בעבודה זו. הוא מהווה מוקד בעל אופי פרודי וסאטירי, פסיכואנליטי וגרוטסקי ומבסס את ה-"מוזרות" והשונות שבסיפור. אמנם זו הפעם הראשונה שמתואר יחס של אב-בן בין ירמיהו ובן סירא, אך אין זו הפעם האחרונה. כך, לדוגמה, קיים סיפור בו מתואר כי ירמיהו ובנו-נכדו, בן סירא, יוצרים יחד גולם.<sup>54</sup> על כן, בסעיף זה נחקר את טיב הקשר בין השניים, ואת אופי הבחירה בדמותו של ירמיהו כאביו של בן סירא.

בתת-פרק זה אציג את דמותו של ירמיהו בספרות הבית השני ואת הטענות המופנות כלפיה. בפרט, אציג את דמותו של ירמיהו כפי שהיא מופיעה בספר **בן סירא**, ועל המשמעות של הצבתו כדמות מרכזית וחשובה באבד"ס. בסיום תת הפרק, בעזרת המסקנות הנוספות שיעלו מדמותו של ירמיהו, אציג את הטענה המרכזית של הפרק כולו, לפיה בחיבור מובלעת תפיסת עולם מעורעת בעלת רצון לשינוי חברתי, תרבותי ומדיני [ביחס לעולם של כותב החיבור].

#### 3.3.1 ספר ירמיהו – רקע עיוני ורעיונות מרכזיים

ירמיהו הוא נביא וכהן מקראי, בן תקופת בית ראשון וחורבנו. דמויות נודעות נוספות בני תקופה זו, המופיעות גם בעלילת אבד"ס, הן צדקיהו, שהיה מלך יהודה באותה התקופה, ונבוכדנצר השני, שהיה מלך בבל באותה התקופה. **ספר ירמיהו**, המיוחס לו, הוא היחיד מבין ספרי הנביאים הקלאסיים המתאר, בין היתר, את חייו של הנביא ולא רק את נבואותיו. כך, לדוגמה, נכתב כי תחילה פעל בסביבת ירושלים, ולאחר חורבן בית המקדש הראשון ירד למצרים. תופעה לשונית-תכנית המופיעה בספר היא חזרה על הכתוב באופן מילולי כמעט מלא במקומות שונים ורבים. לא קיימת תשובה חד משמעית למשמעות החזרות, וככל הנראה הן נובעות מסגנונו הלשוני הייחודי של הספר או מאופי עריכת הספר.<sup>55</sup>

נוסף על כך, קיימים שישה ביטויים לשוניים אשר בולטים במיוחד בספר **ירמיהו**, ועוזרים לעצב את חווית הקורא ועלילת הספר – "רועים", כמטאפורה למנהיגים והעם הוא הצאן; "שבר גדול", המציין אסון גדול; "מגור מסביב", המציין פחד המקיף את האדם עד כי נדמה שנמצא בכל סביבתו; "משובה", המציינת את סטיית העם מדרך הישר; "שערורה", שמשמעותה דומה לזו של "משובה", אך בעלת ממד כאוטי ו-"מטורף" יותר; "שָׁרוֹת לב", שלרוב בא בצירוף כדוגמת "שָׁרוֹת לבם הרעה", מציין גם את חטא העם ומדגיש את אופי הבחירה של העם שלא ללכת בדרך הישר.<sup>56</sup>

כאמור, עם ישראל בזמנו של ירמיהו חטא. כמו כן, נבואותיו של ירמיהו הן ברובן נבואות חורבן ופורענות, המאשימות את חטאי העם ומנהיגיו. בתגובה לכך, ירמיהו (בדומה לנביאים נוספים) נרדף על ידי העם פעמים

<sup>54</sup> על פי הסיפור, ירמיהו ובן סירא יצרו יחד גולם שכתוב על מצחו "אלוהים אמת". לאחר שהתעורר הגולם וקיבל רוח חיים, מחק מהמילה "אמת" שעל מצחו את האות א', כך שהיה כתוב "אלוהים מת". ירמיהו, שלא ציפה לתגובה חריפה זו, שאל את הגולם לפשר מעשיו. הגולם ענה כי אם בני אדם יתחילו לעסוק ביצירת גלמים, הם יחשבו את עצמם לאלים ובוראים, וכך אמונתם באל תפחת [והאל "יימות"]. כדי למנוע זאת, הסביר הגולם, עליהם להשמידו. הסיפור נועד לענות על השאלה, בהנחה שאכן אפשר לבנות גולם, "האם יש ליצור גולם?". כפי שניתן להבין, הסיפור טוען כי מעשה יצירת הגולם אינו מוסרי או רצוי, ומתריס באופיו כלפי האל. ראו דן, **חוגי המקובלים הראשונים**.

<sup>55</sup> וינפלד, **עולם התנ"ך** – [יב] ירמיה עמ' 11-15.

<sup>56</sup> ראה ה"ש 55, שם.

רבות. ראו דוגמה לרדיפת ירמיהו מתוך הספר, בה קיימים ארבעה אלמנטים שתוארו עד כה בעבודה – נבואות החורבן, רדיפת הנביא, הקשר המעגלי בין השניים ושימוש בביטויים לשוניים שנפוצים בלשון הספר:

”א וישמע פשחור בן-אמר הלהן, והוא-פקיד נגיד בבית יהוה, את-ירמיהו, נבא את-הדברים האלה. ב ויפה פשחור, את ירמיהו הנביא; ויתן אתו על-המהפכת, אשר בשער בנימן העליון, אשר בבית יהוה. ג ויהי, ממחרת, ויצא פשחור את-ירמיהו, מן-המהפכת; ויאמר אליו ירמיהו, לא פשחור קרא יהוה שמך--כי, אם-מגור מסביב. ד כי לה אמר יהוה הנני נתנד למגור לך ולכל-אהביך, ונפלו בחרב איביהם--ועיניך ראות; ואת-כל-יהודה, אתן ביד מלך-בבל, והגלם בבבל, והקם בחרב. ה ונתתי, את-כל-חסן העיר הזאת, ואת-כל-יגיעה, ואת-כל-יקרה; ואת כל-אוצרות מלכי יהודה, אתן ביד איביהם, ובזזום ולקחום, והביאום בבבל. ו ואתה פשחור, וכל ישרי ביתך, תלכו, בשבי; ובבל תבוא, ושם תמות ושם תקבר--אתה וכל-אהביך, אשר-נבאת להם בשקר.”<sup>57</sup>

נוסף על כך, דמותו של ירמיהו מוצגת כבעלת תפיסת עולם מעורערת. במהלך הספר, ירמיהו נאלץ להתמודד כנגד העם, השלטון ואף בני משפחתו. יתרה מכך – גם אם בני ישראל ביקשו את עזרתו ועצתו, לאחר שיעץ להם הם לא שמעו בקולו והמשיכו במעשיהם הקודמים. כך, נפשו של ירמיהו, המתוסכלת מתגובות העם לדבריו וחוסר הצלחתו כנביא, מתערערת ונשברת. ישנם מקומות רבים בספר בהם תפיסת עולם זו באה לידי ביטוי, בהם ירמיהו נושא תלונות כלפי האל הגובלות בקריאת תיגר עליו ואובדן אמונה. ראו, לדוגמה: ”וַאֲנִי, כְּקֶשֶׁשׁ אֶלּוֹף יוֹבֵל לְטָבוֹחַ; וְלֹא-יַדְעֵתִי כִי-עָלִי חֲשָׁבוּ מַחְשָׁבוֹת, נִשְׁחִיתָה עַץ בְּלַחְמוֹ וְנִכְרַתְנוּ מֵאֲרֶץ חַיִּים--וְשָׁמוּ, לֹא-יִזְכָּר עוֹד. וַיְהִי צָבָאוֹת שֹׁפֵט צֶדֶק, בְּחַן פְּלִיאוֹת וְלֵב; אֶרְאֶה נִקְמָתָךְ מֵהֶם, כִּי אֶלֶיךָ גִּלְתִּי אֶת-רִיבִי.”<sup>58</sup> כמו כן, מאפיין ספרותי נוסף של **ספר ירמיהו** הוא העדר המרכיב המופלא, או הנסי מעלילתו. זאת, בניגוד לשאר סיפורי הנביאים [כגון משה, אליהו או אלישע] המחוללים ניסים ומופעים קסומים במהלך חייהם.<sup>59</sup>

### 3.3.2 דמותו של ירמיהו בספרות הבית השני

לנביא ירמיהו קיים תפקיד משמעותי בספרות הבית השני. ראשית, על פי כתבי חז"ל, ירמיהו אחראי לכתובת ספרו, ספרי **מלכים** ומגילת **איכה**.<sup>60</sup> שיוך כתיבת המגילה שאופייה אפוקליפטי ומתארת הרס וחורבן לירמיהו מציג אותו באור חיובי – בספרות ויצירות מסוג **מגילת איכה** במאה השנייה נודע לירמיהו תפקיד כמבשר קץ הגלות. ייצוג דמותו של ירמיהו בספרות הבית השני אינו חד משמעי, ונדגים זאת באמצעות חיבורים דרשנים שונים.

מחד גיסא, ניתן לטעון כי החטא המרכזי בדורו של ירמיהו, ”האשם” בצרת ישראל, הוא העם. בגישה זו נוקט **פסיקתא דרב כהנא**, מדרש ארץ ישראלי קדום המתוארך למאה החמישית. בדרשה קיימת פסקה בשם ”דברי ירמיהו”, שלושה עשר במספרה. המסר העולה מכל הדרשה הוא מסר הנוקט בדרך התאודיציה [Theodicy] – תפיסה תיאולוגית, המתרכזת ודנה בסוגיית ”קיום הרוע”, לפיה האל הוא טוב ועושה טוב, ומכיוון שאין האדם יכול להבין את מעשיו יש לקבלם ללא תלונות או ביקורת.<sup>61</sup> הדרשה אמנם מציגה את

<sup>57</sup> ספר ירמיהו, כ: א-ו.

<sup>58</sup> ספר ירמיהו, יא: ט-כ.

<sup>59</sup> קופלוביץ, מוטיב רדיפת הנביא ירמיהו על ידי בני עמו. עמ' 26-7.

<sup>60</sup> ראו בבלי, בבא בתרא, טו: א – ”ועל ידי שלשה בני קרח ירמיהו כתב ספרו וספר מלכים וקיינות חזקיהו”. שיוך זה מופיע בהקשר רחב יותר, בו משייכים את כתיבת ספרי התנ"ך לדמויות משמעותיות שונות.

<sup>61</sup> מקור ”בעיית הרוע” שבבסיס התאודיציה הוא במערכת האקסיומות הבאה: האל הוא כל יכול וכל יודע; האל הוא טוב ועושה טוב; היקום והבריאה קשורים באל; קיים רוע בעולם. לא קשה לראות כי מערכת אקסיומות זו היא בעלת סתירה, כלומר אין כולן יכולות להתקיים במקביל. עם זאת, ניתן לראות כי השמטת אחת האקסיומות מן המערכת תביא ליצירת מערכת חסרת סתירה. הסתירה שבמערכת המקורית הטרידה הוגים וחכמים רבים לאורך ההיסטוריה, כאשר דרך ניסיון נפוצה לפתור את הסתירה היא להסביר מדוע אחת מהאקסיומות לא מתקבלת. כך, לדוגמה, ניתן להשמיט את האקסיומה הראשונה ולטעון כי מכיוון שהאל אינו כל יכול, הוא אינו יכול להשמיד את הרוע בעולם ועל כן הרוע קיים. ראו: שרי, ”תאודיציה”.



ירמיהו כדמות מבשרת רעות,<sup>62</sup> כאנטיתזה לנביאים אחרים ואף טוענת כי מוצאו מפוקפק כצאצא של רחב הזונה, אך בו בזמן טוענת כי החטא המרכזי בזמנו היה חטא העם.

מאידך גיסא, ניתן לטעון כי גם ירמיהו "אשם" בחטא וחורבן בית המקדש. בגישה זו נוקט **איכה רבה**, מדרש הדורש את פרקיה ומילותיה של **מגילת איכה**, בן זמנו של פסד"כ. במדרש, מסופר כי לאחר חורבן בית המקדש האל ומלאכיו יורדים לחורבותיו, ומוצאים את ירמיהו עומד בבית המקדש לפניו. האל מאשים את ירמיהו באדישות כלפי החורבן, וכי משום שהוא עומד לפני האל ולא כחלק מהעם, הוא לא ממלא את תפקידו כנביא: "אמר הקדוש ברוך הוא לירמיהו, אני דומה היום לאדם שהיה לו בן יחיד ויעשה לו חפה ומת בתוך חפתו, ואין לה פאב לא עלי ולא על בני...".<sup>63</sup> נוסף על כך, כאשר ירמיהו מתבקש לקרוא לאבות עם ישראל [משה, יעקב, יצחק ואברהם], נכתב כי הוא מתבייש להודות בחורבן בית המקדש, משום שאירוע כזה לא היה מתרחש בזמנם של האבות: "מִדְּהַלֵּךְ יִרְמְיָהוּ לְמַעַרְתַּת הַמִּכְפֶּלֶה וְאָמַר לְאַבְוֹת הָעוֹלָם, עֲמָדוּ שֶׁהֲגִיעַ זְמַן שְׁאַתֶּם מִתְבַּקְּשִׁין לְפָנַי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אָמְרוּ לוֹ לָמָּה, אָמַר לָהֶם אֲנִי יוֹדֵעַ, מִפְּנֵי שֶׁהָיָה מִתְגַּרֵּא שְׁלֹא יֵאמְרוּ בְּיָמַי הָיְתָה לְבָנֵינוּ זֹאת...".<sup>64</sup> כך, ירמיהו מצטייר כמי שבחר להיות חיצוני לעם, ותפקידו כנביא היה למנוע את חורבן בית המקדש.<sup>65</sup>

ספר **בן סירא** גם כן דן בסוגיית החטא בזמנו של ירמיהו. בדומה ל**פסיקתא דרב כהנא**, הוא טוען כי החטא לא נובע רק מן הסטייה מדרך הישר והאמונה באל, אלא גם מהיחס של העם אל הנביא ירמיהו. על פי הספר, ירמיהו נועד, עוד כשהיה ברחם אמו, לנבא ולהביא חורבן גדול אשר מתוכו יבנה ויביא טוב לעולם. כך, מלכי יהודה בזמנו של ירמיהו [וכך גם העם] רדפו אחר ירמיהו על אף ייעודו. על כן, הם איבדו את תפארתם וממלכתם לעם שאינו יהודי. מכיוון שליירמיהו ממילא יש אפיון שלילי, הטענה בספר מתבססת על אפיון זה ומוסיפה עליו:

- "(ה) זולתי דוד חזקיהו ויאשיהו, סרו כולם ויעזבו את ברית ה'.  
(ו) עזבו לאחרים חילם, ותפארתם לעם נכרי.  
(ז) ויציתו אש בציון וחוצותיה נשמו, כדבר ירמיהו אשר בו בעטו.  
(ח) אף כי נקדש מרחם אמו, לנתוש ולנתוץ להרוס לבנות ולנטוע."<sup>66</sup>

על כן, מכיוון שבן סירא הוא הגיבור המופלא בסיפור, גישה זו כלפי דורו של ירמיהו היא העולה מהחיבור. נוסף על כך, גישה זו עולה בקנה אחד עם אירועי הסיפור. כך, לדוגמה, בני אפרים בבית המרחץ, באמצעות העבירה על האיסור המיני, מבקשים לפגוע במעמדו של ירמיהו, כוחו הנבואי ובו עצמו. הפגיעה בכוח הנבואה של ירמיהו מכוונת כלפיו באופן פרטי, שכן לא קיימים עוד נביאי ישראל, ומזכירים את התהליך המעגלי והמחריף בין נבואותיו של ירמיהו ותגובת העם כלפיהן.

עם זאת, עלילת בית המרחץ אינה כולה רעה ומאיימת. הרי אלמלא היא, בת ירמיהו לא הייתה מתעברת בבית המרחץ, תוך עבירה על איסור טאבו, ובן סירא לא היה נולד. כלומר, היותו וקיומו של הגיבור המופלא של הסיפור תלויים במעשיהם של בני אפרים, וביחסם כלפי ירמיהו. על כן, מתוך תגובתם השלילית של בני

<sup>62</sup> ראו לדוגמה קטע זה מתוך **פסיקתא דרב כהנא**, יג א: "הקשיבו למצותיי, הקשיבו לדברי תורה, הקשיבו לדברי נבואה... ואם לא, ענתות (שם), הא ענתותיאתי אתי ומתנבא עלך דברי תוכחות. לפיכך צורך הכתי' לומי דברי ירמיהו בן חלקיהו". קטע זה מציג סכנות לאדם שלא מקשיב לדברי תורה או נבואה, כאשר דרגת חומרתן הולכת וגדלה עד לאיום כי "ירמיהו יבוא".

<sup>63</sup> **איכה רבה**, פתיחתא: כד.

<sup>64</sup> ראו ה"ש 61, שם.

<sup>65</sup> עציון, **תפקידו של הנביא ירמיהו בספרות הבית השני**. עמ' 21-33.

<sup>66</sup> **ספר בן סירא**, מט: ה-ח.

אפרים לנביא נולד המופלא, החכם והטוב. כך, בני אפרים מוארים באור חיובי, בניגוד לאופן תיאורים השלילי שכתוב לעיל. כיצד שני הדברים מתיישבים זה עם זה?

נשים לב לשתי דקויות בכתוב **בספר בן סירא**. הראשונה – תהליך החורבן והצמיחה מחדש. הספר לא כותב כי ירמיהו הוא נביא חורבן במלואו, או כי תפקידו הוא אך ורק לבשר על עולם דיסטופי ומאיים. הוא לא מתאר רק את הקשר בין חטאי העם ובין נבואותיו של ירמיהו. הספר מתאר את כל אלה, אך מוסיף וכותב כי ירמיהו נועד "לבנות ולנטוע". הוא אמנם יהיה זה שיביא את החורבן על בני ישראל, אך הוא גם יהיה זה שיקים את העם מאפר החורבות. הספר מתאר באמצעות לשון פועלות ולינארית תהליך של התמוטטות והשתקמות, המוות בהווה והחזרה לחיים בעתיד, ולא רק מצב סטטי של כאוס.

הנקודה השנייה הנוגעת לכתוב **בספר בן סירא** עוסקת בדמויות המייצגות את העם. הספר מתאר כי אנשים מעם ישראל נטשו את אמונתם באל. למעשה, הספר כותב כי למעט דוד, חזקיהו ויאשיהו, "סרו כולם ויעזבו את ברית ה'" [בן סירא, מט:ה]. נוסף על כך, ההתייחסות לירמיהו ולעם בזמנו נמצאת בהקשר רחב יותר, המתפרש על פני חמישה פרקים, במהלכם בן סירא סוקר את תולדות עם ישראל דרך סיפורי החיים של מנהיגיו הנועדים, ומהלל את אלה ואת מעשיהם. כך, נדמה כי הספר לא פונה באופן ישיר אל העם בזמנו של ירמיהו, אלא למלכי יהודה מתקופתו של חזקיהו ועד חורבן בית המקדש הראשון [למעט, כמובן, דוד, חזקיהו ויאשיהו]. כלומר, **ספר בן סירא** לא מאשים באופן ישיר את העם, או "האדם הפשוט", אלא את מנהיגי העם ומעשיהם.

הפניית אצבע מאשימה כלפי מנהיגי העם, ולא כלפי העם עצמו, מתכתבת עם הלעג המופנה כלפי ספרות חז"ל בהפרה הגרוטסקית של תבנית התא המשפחתי בסיפור. כפי שכתבתי לעיל, **ספר בן סירא** מצוטט, ברוב המוחלט, בספרות חז"ל בהקשרים הנוגעים לתא המשפחתי, מיניות ומגדר. כמו כן, בני אפרים מצטיירים, בין היתר, לא רק כפוגעים, שכן בגלל מעשיהם [ואף בזכותם] נולד בן סירא. עם זאת, ירמיהו, סמל למוסר והחוק העתיק, נפגע על ידי בני אפרים, המסמלים את ה-"אדם הפשוט", ואף חדשנות מהפכנית המתנגדת לשלטון במידת מה. כלומר, התמונה המצטיירת בסצנת בית המרחץ היא ניגוד בין חוקי הממשל ומנהיגי העם [ירמיהו], ובין העם עצמו והאנשים המרכיבים אותו. כך, מתחזקות התחושות השליליות בחיבור כלפי מנהיגי העם.

נוסף על כך, בעלילת אבד"ס לאחר העבירה על האיסור המיני, ירמיהו מתענה ונעשה טהור שוב. לתהליך ההיטהרות של ירמיהו שני תפקידים בסיפור. הראשון – שמירה על קו המחשבה המופיע ב**ספר בן סירא**, לפיו כאמור אין זה חטאו של ירמיהו שהביא לחורבן בית המקדש. כך, ההיטהרות של ירמיהו שומרת עליו ועל דמותו באבד"ס כ-"חיוביים" ומדגישים את תהליך ההרס והשיקום הקשור בירמיהו לפי **ספר בן סירא**; השני – הוספת מורכבות על הסמליות שהוצגה בפסקה הקודמת. כך, אמנם החוק נפגע, אך אם יפעל כשורה הוא יכול להשתקם. הפגיעה וההתנגדות של "האדם הפשוט" כנגד השלטון והחוק מצטיירות ככאלה שאכן מורידים מכוחותיהם של החוק, אך הם אינם הורסים אותם באופן סופי. כלומר, ניתן להתנגד לאלה, אך הם יישמרו וימשיכו לתפקד כראוי.

אם לסכם את טענתי עד כה, אכתוב כי קריאה מהסוג שהוצגה בפרק זה מציגה מציאות בה קיימת תחושת מיאוס והתנגדות של העם כלפי השלטון. החיבור שואף להציג את השלטון ונציגיו, וכך אף את המסורת היהודית עליה הם מבוססים, כשולטים בחייו הפרטיים של כל אדם, כמו גם טענה כי, כאשר מדובר בטווח הרחוק, פריצת גבולות החוק יכולה להניב תוצאות טובות. טענה זו מתיישבת עם הטענות העולות מ**ספר בן סירא** שלא עסקנו בהן עד כה – הראשונה, הטענה לפיה כל אדם צריך לכבד את הפרטיות של האחר. כך, אם

אדם אכן רוצה לסטות מהחוקים המקובלים עד כה, זהו עניינו שלו בלבד, ובוודאי אינו של אנשים אחרים; השנייה – האיסור על נטירת טינה ונקמה. כך, כאשר נדמה כי טענה זו מכוונת כלפי השלטון, אם אדם אכן מתנגד לו אין הוא יכול לנקום באותו האדם. בהמשך פרק זה, אצביע על אלמנטים סיפוריים נוספים המחזקים טענה זו.

#### 3.4 זיקת החיבור לסיפורים מקראיים

ראשית, אעסוק בזיקת החיבור לסיפורים מקראיים נודעים נוספים, על רקע הטענה שהוצגה לעיל. הסיפורים בהם אעסוק הם **ספר איוב** ועלילתו, והסיפור על לוט ובנותיו. שני סיפורים מקראיים אלה פותחים וחותרים את הסיפור העלילתי באבד"ס. כלומר, הציטוט הנבחר **מספר איוב** פותח את החיבור, והסיפור על לוט ובנותיו מדובר בשיחה בין בן סירא ואמו, וכך הוא חותר את סיפור הלידה המוזר. על כן, נבחן כיצד הבחירה בהזכרת סיפורים אלה מחזקת את הטענה שהוצגה לעיל.

##### 3.4.1 ספר איוב

**ספר איוב** הוא ספר מקראי מספרי הכתובים, שלישי במספרו שם ושישה-עשר מכלל ספרי התנ"ך. הספר מסווג כספרות חוכמה, לאור השאלות התיאולוגיות והאתיות שהוא מעלה, וכתיבתו משויכת לדמותו של משה.<sup>67</sup> ניתן לחלק את מבנה הספר לשלושה חלקים – הראשון, המציג את הרקע העלילתי של הספר; השני, עיקר הספר, המציג את הסוגיות התיאולוגיות במבנה שירתי; והאחרון, בעל אופי עלילתי, ומהווה המשך של העלילה מהחלק הראשון. חוקרים רבים מסווגים ספר זה כטרגדיה. יתר על כן, ישנם חוקרים הטוענים כי **ספר איוב** הוא מעין גרסה יהודית של טרגדיות יווניות קלאסיות. מנגד, קיימים חוקרים המסווגים אותו כספר קומדיה ואף כסאטירה.<sup>68</sup>

כמו כן, לפני שנסקור את עלילת ספר **איוב** והנרטיביים הספרותיים בה, אציין כי קיים מאפיין ספרותי-מחקרי נוסף הקושר בין שני החיבורים. מחלוקת מרכזית בנוגע לספר **איוב** היא שאלת הקיום ההיסטורי של דמותו של איוב. כך, לדוגמה, ר' זרחיה בן יצחק בן שלתיאל, פרשן מקרא מימי הביניים, טוען בהקדמה לפירושו לספר **איוב** כי דמותו של איוב בספר בדיונית, או כי היה קיים אדם בשם איוב וזהותו נלקחה למען הסיפור.<sup>69</sup> טענותיו הספרותיות העיקריות הן כי הדמות בספר חסרת פרטים מזהים, וכי עלילת הספר לא הגיונית. את טענות אלה ניתן להחיל גם על אבד"ס – מלבד קשרים משפחתיים מועטים (עליהם, כאמור, ארחיב בהמשך) לא ידוע לנו דבר על זהותו של בן סירא. כמו כן, גם עלילת אבד"ס לא הגיונית, כדוגמת הישרדות זרעו של ירמיה במים או כושר הדיבור המהיר של בן סירא לאחר לידתו.<sup>70</sup>

עלילת הספר סובבת סביב הביטוי "צדיק ורע לו": איוב הוא תושב ארץ עוף, צדיק וסר מרע. ממונו ומשפחתו מעניקים לו כבוד ורווחה – יש לו שבעה ובנים ושלוש בנות, צאן רחב של שבע אלפים פריטים ושלושה אלפים של גמלים, חמש מאות של בקר ואתונות מכל אחד ופרנסה טובה. יום אחד, כאשר המלאכים נדרשים להתייזב כנגד האל, השטן מצטרף לשורותיהם. כשנשאל לפרש הופעתו, טוען השטן כי אין זה מפתיע שאיוב צדיק ומאמין הדוק באל – הרי יש לו הכל. האל מגיב ואומר לשטן כי הוא רשאי לעשות בחייו של איוב כל

<sup>67</sup> בבלי, **בבא בתרא**, יד: ב – "...ומי כתבן משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב...".

<sup>68</sup> אהרוני, "לבחינת סוגו הספרותי של איוב".

<sup>69</sup> גרינברג, "איוב היה או לא היה". עמ' 11-3.

<sup>70</sup> אמנם הרבה חיבורים, ובפרט כאלה מבית שני, נעזרים בפסאודואפיגרפיה ככלי ספרותי ומאפיין זה לא ייחודי לספר **איוב**. עם זאת, טענתי היא כי מאפיין זה לא ייחודי לקשר בין **איוב** ובין אבד"ס אלא מחזק אותו. עיקר הקשר בין שני החיבורים סובב סביב התמה המרכזית של **איוב**, כפי שאכתוב בהמשך.

דבר שהוא רוצה, מלבד להרוג אותו. על כן, איוב מאבד את כל רכושו, כל בניו ובנותיו נהרגים והוא עצמו חולה בשחין. כך, שתי הישויות פותחות במעין תחרות או "התערבות", ואיוב נאלץ לעמוד בפני מבחן אמונה.

הדמויות המרכזיות ב**ספר איוב** הן איוב וחבריו – אליפו התימני, בלדד השוחי וצופר הנעמתי. הראשון מבין רעי איוב הוא בעל כמות המלל הגבוה ביותר [מלבד איוב עצמו]. הספר ברובו עוסק בוויכוח ביניהם ובין תפיסות העולם שלהם בנוגע לסיבה לסבלו של איוב. בסיום הספר, האל מכריז "כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה, כְּעַבְדֵי אֵיּוֹב"<sup>71</sup>. כלומר, תפיסת העולם התיאולוגית-אתית של רעי איוב מוצגת כשגויה ופסולה, בעוד תפיסת העולם המקבילה של איוב נתפסת כרצויה ונכונה.

תפיסת העולם התיאולוגית של חבריו של איוב דוגלת במערכת גמול ועונש – איש השומר על המצוות וחוקי האל יזכה בחיים טובים, ואיש המפר את חוקי האל יקבל עונשים קשים. כך, לדוגמה, אומר אליפו [חבר של איוב] – "יְזַכֵּר-נָא--מִי הוּא נָקִי אָבָד; וְאִיפָה, וְיִשְׁרִים נִכְחָדוּ"<sup>72</sup>. הם סבורים כי אם איוב סובל כעת, זהו סימן שהוא חטא ועל כן עליו לשאת בסבל.

מנגד, איוב מתנגד לדברי רעיו. הוא משוכנע כי לא חטא כלל, וכי העונשים המוטחים בו לא מוצדקים. נוסף על כך, איוב טוען כי גם אם טעה ועשה מעשה אסור, האל צריך למחול לו על העונש, שכן כנראה היה קטן ולא משמעותי, במיוחד משום שאיוב סבור כי מותו מתקרב. ככלל, איוב טוען כי האל צריך לשמור ולהגן על האדם הפשוט, ולא להטיל עליו עונשים קשים:

"כִּי חֲטָאתִי, מָה אֶפְעַל לָךְ-- נֹצֵר הָאָדָם:  
לָמָּה שְׁמַתְנִי לְמַפְגֵּעַ לָךְ; וְאָהִיָּה עָלַי לְמִשָּׂא.  
כֹּא וּמָה, לֹא-תִשָּׂא פְשָׁעֵי-- וְתַעֲבִיר אֶת-עֹנֵי:  
כִּי-עַתָּה, לְעַפְר אֶשְׁכֵּב; וְשַׁחַרְתִּנִּי וְאִינְנִי"<sup>73</sup>.

אמנם איוב לא מתנגד באופן ישיר לגישת חבריו, אך הוא נוקט בגישה סלחנית יותר. הוא לא פוסל את מערכת הגמול והעונש, אך הוא סבור כי הנוקטים בה מחמירים יתר על המידה. הוא קורא לאנושיות ורחמים על האדם הפשוט, שלעיתים לא מבין מה עשה ובמה חטא.

על כן, אופי הבחירה בציטוט מספר איוב מוסיף למסר העולה מהחיבור. הפתיחה בציטוט מספר המציג תפיסת עולם תיאולוגית שפועלת לפנים משורת הדין, אך בד בבד אינה מוותרת על האמונה באל. כלומר, איוב טוען כי יש ערך לפרטיות והחיים האישיים של אדם, ולא רק לאמונה של כקולקטיב משותף. זאת, בדומה לטענה שהצגתי לעיל, לפיה המסר העולה מהחיבור הוא כי אמונה ודרך החיים הם אישיים ואינדיבידואליים לכל אדם.<sup>74</sup>

### 3.4.2 סיפור לוט ובנותיו

כאמור, לקראת סוף "תולדות בן סירא", במהלך השיחה בין בן סירא ואמו, מוזכר הסיפור על לוט ובנותיו. ההקשר לאזכור הוא ניסיונותיו של בן סירא להרגיע את רגשותיה הסוערים של אמו: "ומי הוא שראה בת שנתעברה מאביה. אמר לה אין כל חדש תחת השמש [קה' א: ט] שהרי בנות לוט נתעברו מאביהן. ומה לוט

<sup>71</sup> ספר איוב, מב: ז.

<sup>72</sup> ספר איוב, ד: ז.

<sup>73</sup> ספר איוב, פרק ז: כ-כא.

<sup>74</sup> קיים מאפיין נוסף הקושר בין ספר איוב ובין אבד"ס, והוא הבחירה בציטוט הספציפי מתוך הספר. ציטוט זה מופיע לרוב בתלמוד בהקשרים של לידת תינוקות או נשים. לדוגמה, בבבלי נדה, לא: א, "נפלאות האל" מתוארת כרחם האישה – בשק או תיק, הפתח הוא כלפי מעלה ובכל זאת דברים נופלים או נעלמים מדי פעם. עם זאת, פתח רחם האישה הוא כלפי מטה, ובכל זאת התינוק לא נופל משם [עד ללידה עצמה]. כך, הבחירה בציטוט המתאר נפלאות והמופיע בהקשרים של לידה מתכתב עם לידתו המופלאה של בן סירא.

צדיק גמור אף אני כן. מה לוט נתעברו בנותיו בלא ידיעתו אף את כן. מה לוט נתעברו בנותיו בלא ידיעתו אף את כן.<sup>75</sup> כלומר, הסיפור על לוט ובנותיו מופיע בהקשר חיובי, בהשוואה וכמקביל לסיפור המתואר באבד"ס, מתוך הנחה כי סיפור לידתו של בן סירא הוא אכן חיובי.

במהלך חורבן סדום, לוט ובנותיו בורחים מהעיר.<sup>76</sup> כך, הם מגיעים למערה ומחליטים להישאר שם. בתו הבכורה של לוט בטוחה כי לא רק סדום נחרבה, אלא כל הארץ. כך, היא ובני משפחתה הם השרידים האחרונים של האנושות כולה. מתוך חרדה לקיום האנושי, היא מסבירה את המצב לאחותה הצעירה ומציעה שהן ישכבו עם אביהן, כשהוא שיכור מכדי להבחין במעשה. כך, הן תתעברנה והאנושות תמשיך להתקיים:

"לא ותאמר הבכירה אל-הצעירה, אבינו זקן; ואיש אין בארץ לבוא עלינו, כדרך כל-הארץ. לב לכה נשקה את-אבינו יין, ונשכבה עמו; ונחיה מאבינו, זרע. לג ותשקין את-אביהן יין, בלילה הוא; ותבא הבכירה ותשכב את-אביה, ולא-ידע בשכבה ובקומה. לד ויהי, ממחרת, ותאמר הבכירה אל-הצעירה, הן-שכבתי אמש את-אבי; נשקנו יין גם-הלילה, ובאי שכבי עמו, ונחיה מאבינו, זרע. לה ותשקין גם בלילה ההוא, את-אביהן--יין; ותקם הצעירה ותשכב עמו, ולא-ידע בשכבה ובקמה. לו ותהרין שתי בנות-לוט, מאביהן. לז ותלד הבכירה בן, ותקרא שמו מואב: הוא אבי-מואב, עד-היום. לח והצעירה גם-היא תלדה בן, ותקרא שמו בן-עמי: הוא אבי בן-עמון, עד-היום."<sup>77</sup>

על אף שאבד"ס מציג את לוט כקורבן הנסיבות, שלא יכול היה לדעת על המתרחש, ספרות חז"ל נוקטת בגישה הפוכה. כך, לדוגמה, מוצגת דמותו של לוט במסכת נזיר באור שלילי. ראשית, דמותו של לוט מתוארת כבעייתית ופרובוקטיבית, המאווה להיות מפותה על ידי נשים אחרות. שנית, חז"ל מוסיפים וכותבים כי, על אף הציטוט מן המקרא "ולא ידע בשכבה ובקמה", לוט אכן הרגיש כאשר בתו הבכורה קמה מן המשכב עמו, ועל כן ידע על המתרחש. כלומר, לוט ידע ששכב עם בתו הבכורה בלילה הראשון, אך לא עשה דבר כדי למנוע את המעשה בלילה השני עם בתו הצעירה. שתי הטענות מנומקות באמצעות היבטים לשוניים בפסוקים המתארים את דמותו של לוט, ונקודות דמיון בינם ובין פסוקים מסיפורים אחרים [אשת פוטיפר ויוסף, שמשון ודלילה ועוד].<sup>78</sup>

דוגמה נוספת, שלא מספרות חז"ל ומתקופת זמן הכתיבה של אבד"ס, ניתן למצוא במדרש שכל טוב. המדרש מציג נימוקים דומים לאלה המופיעים במסכת נזיר, ומוסיף שתי טענות נוספות – הראשונה, משום שפסוק ל"ג בסיפור המקורי נכתב "בלילה הוא" ללא ידוע, היא כי לוט נהג להשתכר והקדים לעשות כן בליל המעשה; השנייה, היא כי אמנם בנותיו של לוט חשבו כי אין עוד אנשים בעולם מלבדן ואביהן, לוט ככל הנראה ידע שאברהם ומשפחתו עוד חיים. על כן, המדרש טוען כי לוט התאוה לגילוי עריות וליחסי המין עם בנותיו.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> נוסח ב': "...ומי ראו מעולם בת שנתעברה מאביה. אמר לה אמי אין כל חדש תחת השמש [שם]. שהרי בנות לוט נתעברו מאביהן מה לוט צדיק גמור היה אף אבי צדיק גמור הוא ומה לוט נתעברו בנותיו ממנו והוא לא ידע מאותו דבר כלום. אף את מעוברת מאביך והוא לא ידע בדבר כלום. מה הוא נעשה באונס. אף את נעשית באונס". ראו יסיף, סיפורי בן סירא, עמ' 200.

<sup>76</sup> אנשי סדום נודעו כרשעים וחוטאים גדולים, מלבד לוט ומשפחתו. שני מלאכים שהגיעו לעיר כדי לבדוק את טוהר תושביה, התארחו בביתו של לוט ונחשפו לטוב ליבו. במהלך הערב, אנשי העיר ביקשו לאנוס את אורחי הבית, וסירבו להצעתו של לוט כי יאנסו את בנותיו במקום. לאחר מכן, המלאכים חשפו את תפקידם הגבוה ועזרו למשפחת לוט להימלט מאנשי העיר, תוך ציווי כי לא יביטו לאחור. אשת לוט, שהביטה על העיר הנחרבת, הפכה לנציב מלך.

<sup>77</sup> בראשית, יט: לא-לח.

<sup>78</sup> בבלי, נזיר כג: א.

<sup>79</sup> מדרש שכל טוב, יט: לג. המדרש מוסיף וכותב כי אמנם הזכרים מעמון ומואב, צאצאי בנותיו של לוט, אסורים לבני ישראל, בנות עמון ומואב מותרת משום שהכוונות של בנותיו של לוט היו טובות. גישה זו מופיעה גם בתלמוד הבבלי ומדרשים נוספים. ראו לדוגמה בבלי, נזיר כג: א.

על כן, ההתייחסות החיובית באבד"ס לסיפור לוט ובנותיו מוסיפה ומחזקת את המסר העולה ממנו במספר אופנים שונים. ראשית, הבחירה להתייחס ללוט כנכון, ואף מעין קורבן של מעשה בנותיו, מנוגדת בהחלט לדמותו של לוט בספרות חז"ל. כך, החיבור בוחר להתנגד למסורת והספרות הקאנונית, בדרך חריפה מאוד ואף פרובוקטיבית; שנית, סיפור לוט ובנותיו הביא להתהוות הביטוי "שיכור כלוט", המתאר אדם שיכור מאוד שבעקבות השתייה לא מודע לסביבתו. התלמוד הבבלי כותב כי אדם השיכור כלוט פטור מכל המצוות, החטאים והעונשים שעשה כשהיה שיכור.<sup>80</sup> כך, שוב מוצג אלמנט של עידוד חריגה מהמצוות והחוקים הקיימים והשולטים בחברה; האופן השלישי קשור לסיפור לוט ובנותיו כשלעצמו, ולא לפרשנויות שונות. הסיפור מציג תחושה של חרדה נוכח עולם שנחרב, תחושה של חוסר וודאות עד לכדי הפסקת הקיום האנושי. זאת, כמובן, בדומה ל**סיפור איוב** שמוזכר בתחילת החיבור [המציג אדם שחרב עליו עולמו]. שני סיפורים אלה תוחמים את הסיפור העלילתי באבד"ס, וכאילו מביעים תחושה לפיה אם לא יהיה שינוי קהילתי, חברתי או אישי, העולם ייחרב, ואולי אף האנושות.

### 3.4.3 ההתייחסות לרבי זירא ורב פפא

כאמור, פתרון דרישת הפסוק המצוטט בתחילת החיבור הוא כי ה-"נפלאות" המתוארת הן שלושה מקרים בהם בני אדם נולדו שלא כתוצאה מיחסי מין.<sup>81</sup> אלו הם רבי זירא, רב פפא וכמובן בן סירא. כמו כן, החיבור מאדיר ומפאר את החכמים באמצעות תכונות שונות: "ויכולם היו חכמים גדולים בתורה ובמעשים טובים. אמרו שמימיהם לא שחו שיחת חולין בבית המדרש. ולא ישנו בבית המדרש. ולא מצאם אדם שותקים בבית המדרש. ולא קדמן [הקדים] אדם בבית המדרש [להגיע לפנייהם]...".<sup>82</sup> עם זאת, כפי שכותב עלי יסיף בהערות לגוף החיבור, את התכונות המשויכות לאמוראים מקובל, על פי התלמוד הבבלי, לשייך לחכמים אחרים. כך, לטענת יסיף, מושג אפקט של העצמה על ידי צירוף כל התכונות יחד וריכוזן בשתי דמויות בלבד, במקום שהיה מפוזרות בין חכמים רבים.<sup>83</sup> על כן, מדוע בחר מחבר אבד"ס דווקא בשני אמוראים אלה, רבי זירא ורב פפא?

לצערך, לאחר חשיבה ארוכה, עדיין לא ברור מדוע נבחרו דווקא שני אמוראים אלה. שניהם נולדו בבבל, אך רבי זירא עלה בהמשך חייו לארץ ישראל. רב פפא עמד בראשה של ישיבה גדולה בבבל, אך מעבר לכך אין עוד מאפיינים בולטים בדמותו, ובפרט לא כאלה הקושרים אותו לאבד"ס. רבי זירא נודע בזכות השפעותיו ההלכתיות בנושא הנידה, והוא החמיר את החוקים הנוגעים לתקופת זמן שמירת הנידה בפסיקה הנקראת "חומרא דרבי זירא". נוסף על כך, אחד מתלמידיו הנודעים של רבי זירא היה רבי ירמיה, ששמו כמובן זהה לשמו של ירמיהו הנביא, וייתכן כי מאפיין זה מחזק את הקשר שלו לאבד"ס. מעבר לכך, עלי יסיף מציין כי שמו של רבי זירא דומה למילה "זרע", וייתכן שזו הייתה הסיבה לבחירה בדמותו. אך מעבר לכך, אין מאפיינים נוספים הקושרים בין דמויות האמוראים ובין החיבור.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> בבלי, **עירובין** סה: א – "שיכור מקחו וממכרו ממכר עבר עבירה שיש בה מיתה ממייתין אותו מלקות מלקין אותו כללו של דבר הרי הוא כפיקח לכל דבריו אלא שפטור מן התפלה מאי יכולני לפטור דקאמר נמי מדין תפלה אמר רבי חנינא לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט אבל הגיע לשכרותו של לוט פטור מכולם".

<sup>81</sup> גם כאן ניתן לראות מעין עקיפה אירונית מידי כותב החיבור – מחד גיסא, נאמר בציטוט **מספר איוב** כי לא ניתן לספור את הנפלאות, ומאידך גיסא נכתב במפורש כי ההתייחסות לנפלאות היא כלפי שלושה אירועים ספציפיים בדיוק.

<sup>82</sup> נוסח ב': "ואמרו על ר' זירא ורב פפא שמימיהן לא שחו שיחת חולין. ולא ישנו בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת ארעי ולא קידמן אדם לבית המדרש ולא מצאן אדם יושבין ושותקין אלא יושבין ושונין...". יסיף, **סיפורי בן סירא** עמ' 197-198.

<sup>83</sup> יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197-198 והערות שם.

<sup>84</sup> ראו קפלן, "זירא"; מכללת הרצוג, "זירא"; שיף, **חלקו של רב פפא בסיפור התלמוד**; ברנבאום ושקולניק, "פפא"; יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197-198.

#### 3.4.4 זיקת החיבור למקורות נוספים באמצעות ציטוטים שונים

בחיבור, מעבר לזיקה לחיבורים אחרים, סיפורים מקראיים ודמויות שונות, קיים שימוש רב בציטוטים ומשפטים תלמודיים ומקראיים המשולבים בגוף החיבור. סוג זיקה זה יחתום את פרק זה של העבודה. מפאת קוצר היריעה, ובשל הכמות הגדולה של ציטוטים מסוג זה, לא נעבור כל אחד ואחד מהמשפטים החיצוניים המופיעים בחיבור. במקום זאת, נחלק אותם לשלושה סוגים, בהתאם לתרומתם ומשמעותם בטקסט, ונביא דוגמות מתאימות.

הסוג הראשון של ציטוטים הוא ציטוטים בעל תרומה פואטית להקשר הטקסטואלי בו הם מופיעים באבד"ס. ציטוטים אלה מעצימים ומעשירים את הקול המגמתי בטקסט. דוגמה לציטוט מסוג זה ניתן למצוא בקטע האדרת האמוראים, כציטוט **מספר משלי** – "... וותרנים היו בממונם. לקיים מה שנאמר להנחיל אוהבי יש [משלי, ח:כא]. להנחילם בגימטריא שלוש מאות ועשר כמניין יש".<sup>85</sup> רוב הפרשנויות העוסקות בציטוט זה עוסקות בתגמול חכמים וצדקת חייהם. כך, לדוגמה, התלמוד כתב כי האל יעניק לחכמים את כמות הטוב הקיים בעולם הממשי, אך פי שלוש מאות ועשרה.<sup>86</sup> דוגמה נוספת לציטוטים מסוג זה ניתן למצוא בחזרה על הציטוט "מה שהיה הוא שיהיה... ואין כל חדש תחת השמש" [קהלת, א:ט] במהלך השיחה בין בן סירא ואמו מיד לאחר לידתו. תרומתו של ציטוט זה היא כהדגשה לתחושת האבסורד בסיפור.

הסוג השני של ציטוטים המופיעים בחיבור הוא ציטוטים בעלי זיקה לעולם הממשי בחיבור עצמו. לציטוטים אלה אין משמעות פואטית של הדגשה או העצמת הקול המגמתי, אלא כחיזוק הקשר בין העולם הבדיוני בחיבור והדגשתו כפסאודואפיגרפיה. דוגמה לציטוט מסוג זה ניתן למצוא בשיחה בין בן סירא ואמו, כאשר הוא אומר לה "יותר אגדל ממה שיהללני בני אדם. ואני לא אהללני. שני יהללך זר ולא פיד [משלי, כז:ב]".<sup>87</sup> ציטוט זה מזכיר את הכתוב ב**ספר ירמיהו**, הטוען טענה דומה, ומחזק את הקשר בין שתי הדמויות בסיפור.<sup>88</sup>

הסוג האחרון של ציטוטים המופיעים בחיבור הוא ציטוטים הנדרשים בצורה ייחודית ומעניינת. ציטוטים אלה מופיעים בהקשר אחר, ואף הפוך, מההקשר בו הם מופיעים בספרות חז"ל, ומוסיפים לתחושות הקשות בחיבור כנגד ספרות חז"ל. דוגמה לציטוט מסוג זה ניתן למצוא בשיחה בין בן סירא ואמו, לאחר שבן סירא אומר לה למכור סדינים כדי לכלכל אותו, "ואומר רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה [משלי, לא:כט]". מנגד, התלמוד הבבלי משתמש בציטוט זה בהקשר של תאוה מינית-גברית ושליטה על יצר הרע.<sup>89</sup>

#### 3.5 סיכום הפרק ומסקנות

אם כן, נסכם את הכתוב בפרק זה והמסקנות שהועלו. תחילה, עסקנו בסיווג הספרותי של החיבור כמצג את בן סירא באבד"ס כגיבור עממי, ובפרט כגיבור עממי מופלא. לסיווג זה שני תפקידים – הראשון הוא

<sup>85</sup> נוסח ב': "... ולא הסתכלו בצלם דמות אדם רשע לקיים מה שני להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא [משלי, ח:כא]...". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 198.

<sup>86</sup> בבלי, **סנהדרין**, ק:א.

<sup>87</sup> נוסח ב': "... אבל אני לא אשבח עצמי שני יהללך זר ולא פיד". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 201.

<sup>88</sup> ראו **ירמיהו** ט:כב-כג – "כב פה אָמַר יְהוָה, אֶל-יְתֵהֱלֵל חָכִים בְּחֻמָּתוֹ, וְאֶל-יְתֵהֱלֵל הַגְּבוּר, בְּגִבּוֹרָתוֹ; אֶל-יְתֵהֱלֵל עֲשִׂיר, בְּעֶשְׂרוֹ. כִּג כִּי אִם-בְּזֹאת יְתֵהֱלֵל הַמִּתְהַלֵּל, הַשֶּׁכֶל וְיָדַע אוֹתִי--כִּי אֲנִי יְהוָה, עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאֶרֶץ: כִּי-בְאֵלֶּה חִפְצָתִי, נְאֻם-יְהוָה."

<sup>89</sup> בבלי, **סנהדרין**, יא:ב-כ:א. התלמוד משווה את השליטה בתאוה המינית בין פלטיאל בן ליש, בועז ויוסף – יוסף אמנם פותה על ידי אשת פוטיפר, אך הפיתוי היה חד-פעמי והקרבה הפיזית ביניהם לא הייתה גדולה; בועז אמנם פותה על ידי רות והקרבה ביניהם הייתה גדולה, אך הפיתוי עדיין היה חד-פעמי; פלטיאל בן ליש, לעומת זאת, כבש את תאוותו המינית למיכל בת שאול לילות רבים, כשהם שוכבים זה לצד זה במיטה. כך, "בנות רבות עשו חיל" מכוון ליוסף ובעז, ואילו "ואת עלית על כולנה" מכוון לפלטיאל בן ליש.

הצגת דמותו של בן סירא, ועל כן כל הרעיונות והאידיאולוגיות שהיא מייצגת, כטובים ונכונים. השני הוא בניית אווירת קריאה הסובבת בחדשנות או מוזרות שלא נראו קודם לכן, או שלא באו לידי ביטוי קודם לכן, ועל כן יכולים להיראות כ- "מופלאות".

לאחר מכן, עסקנו באופי הבחירה בדמויותיהם של בן סירא, כמייצג את **ספר בן סירא**, ובירמיהו, כנביא לא שגרת. בחנו את האידיאולוגיות והערכים שכל אחד מבין השניים מייצג ודוגל בהם, את יחסם אחד לשני ואת השילוב בין השניים. כך, הסקנו כי **אלפא-בתא דבן-סירא** מציג חוויה של תפיסת עולם מעורערת כלפי השלטון, ורצון לפרוץ מגבולות החוק וההלכה המותרים. הרעיון העולה מהחיבור הוא כי ההווה, המבוסס על מסורות העבר, אינו טוב לאדם, וקיים רצון לשינוי חברתי, קהילתי או מדיני. הדור החדש ואלה שאחריו יהיו אלה שיביאו את השינוי. כמו כן, וזו נקודה חשובה, החיבור לא קורא לנטישת הדת היהודית כולה, אלא מציג תפיסת עולם שמתקשה לגשר על הפער בין התרבות והמסורת היהודית, שהתהוו זמן רב לפני כתיבת החיבור, ובין המציאות "העדכנית" כפי שכותב החיבור מכיר אותה וחיי היומיום.

לבסוף, סקרנו את הזיקות הטקסטואליות השונות בחיבור, מלבד אלא שנסקרו כבר, ותיארנו כיצד הן תורמות למסר העולה מהחיבור שתואר בפסקה הקודמת. שתי ההתייחסויות לסיפורים מקראיים בחיבור, חיינו של איוב וסיפור לוט ובנותיו, תורמות לסוגיה כל אחת בדרכה – איוב מדגיש את חווית העולם המעורערת, את המתח בין האמונה וחיי האדם הפשוט ואת הקריאה לפעול מלפנים לשורת הדין; סיפור לוט ובנותיו מדגיש גם הוא את חווית העולם המעורערת, והגישה החיובית כלפי הסיפור שאבד"ס נוקט בה מוסיפה להסתייגות מהספרות הקנונית ומסורת חז"ל. כמו כן, דמויותיהם של רבי זירא ורב פפא מוצגות כמייצגות שמירה ואף החמרה על המסורת היהודית המקובלת, ועל כן נדמה כי החיבור מוריד את מעמד דמויותיהם על בסיס אי-הידיעה מי היה אביהם. כלומר, הצגתם כאנשים שזהות אביהם לא ידועה כאילו מאירה אותם באור שלילי ביחס לבן סירא, שזהות אביו ידועה. נוסף על כך, החיבור משתמש בציטוטים מקראיים ותלמודיים שונים כדי להדגיש את הקשר החיבור במקום ספציפי, לחזק את התהוות העולם הבדיוני או כהתכתבות נוספת עם ספרות חז"ל.



#### 4. בן שבלע את אביו – דיון פסיכואנליטי ואנתרופולוגי באלפא-בתא דבן-סירא

“אני מדמינת ילד שבלע את הוריו מוקדם מדי, שנעשה בשל כוח, 'במו ידיו', מפוחד, ואשר כדי להציל את עצמו, דוחה ומקיא את מה שנותנים לו...” (זיליה קריסטבה)

כאמור, **אלפא-בתא דבן-סירא** מלא תיאורים גרוטסקיים, מטרידים ומיניים – אוונות משותפת בבית המרחץ, התעברות בת ירמיהו מאביה ולידה של תינוק בעל היכולת לדבר וידיעות בלתי-אפשריות. אלה מזכירים רעיונות ומושגים מעולם הפסיכואנליזה, כמו גם תופעות מהחקר האנתרופולוגי. על כן, בפרק זה נדון בניתוח הסיפור ומשמעותו על רקע מחקרים פסיכואנליטיים ואנתרופולוגיים, העוסקים במיניות, טומאה וקדושה והתפתחות הילד. ההנחה העומדת בבסיס פרק זה היא הנחת המחקר הסטרוקטורלית, לפיה יש לבחון מודלים ומבנים בתרבות ובחברה. בפרט, בבסיס ההגות הפסיכואנליטית עומדת התפיסה הסטרוקטורלית, הבוחנת את נפש האדם כמבנה עומק.

הפסיכואנליזה התפתחה בתחילת המאה העשרים, ואבד"ס נכתב בין המאות התשיעית עד האחת-עשרה, ועל כן ניתן לחשוב כי אין בסיס להחלת כלים פסיכואנליטיים לניתוח החיבור. עם זאת, כאמור על הנחת המחקר הפסיכואנליטי שלפיה המבנים בנפש האדם קבועים לאורך ההיסטוריה, ניתן להחיל את הגותם של הפסיכואנליטיקאים שאציג על אבד"ס. נוסף על כך, כפי שהתורה הפסיכואנליטית משמשת פסיכולוגים ואנשי מקצוע אחרים בימינו, ניתן להתייחס אליה כתורה על זמנית שחוצה את גבולות הזמן. כמו כן, אין חידוש במתודולוגיה המוצעת בפרק זה, וחוקרים רבים מחילים את הכלים הפסיכואנליטיים על יצירות ספרות ותרבות שונות.<sup>90</sup>

#### 4.1 רקע עיוני מתורת הפסיכואנליזה והמגדר

##### 4.1.1 המודל הפסיכוסקסואלי והסטרוקטורלי להתפתחות הילד על פי זיגמונד פרויד

זיגמונד פרויד, פסיכולוג ונירולוג יהודי הנחשב לאבי הפסיכואנליזה, תיאר את התפתחות הילד ויחסיו עם ההורים בשלבים שונים: השלב האוראלי, השלב האנאלי, השלב האדיפלי, שלב החביון והשלב הגניטלי. שלבים אלה מחולקים לתקופות בחייו של הילד, מעת הלידה עצמה ועד סוף גיל ההתבגרות.<sup>91</sup> עם זאת, מכיוון שהן העבודה והן החיבור עצמו מתעסקים בדמותו של בן סירא בלידה ובילדות המוקדמת, עם מעט דגש על חייו הבוגרים, אסקור רק את שלושת השלבים הרלוונטיים לגילים אלה – השלב האוראלי, השלב האנאלי והשלב האדיפלי.

ראשית “השלב האוראלי”, הלוקח את שמו מההתעסקות הגדולה בו באזור הפה. שלב זה הוא כאמור השלב הראשון, ובו הילד יונק מאמו ובאופן כללי מתעסק בפעולות שונות המערבות את אזור הפה [מציצת מוצץ או אצבע, הכנסת חפצים לפה ועוד]. בשלב זה, כל אישיותו של הילד היא “הסתמי” [Id או איד], השוכן בחלק התת-מודע של האדם. כל הדחפים המולדים, המשותפים לכל בני האדם באשר הם, קיימים בו, והם מחולקים על פי “דחפים של חיים” – העוזרים לאדם לשמור על חייו ולהתפתח ומונעים על ידי יצר המין, “הליבידו” [Libido, חימדון], – וקיימים גם “דחפים של מוות” – הדוחפים אדם לפגוע בעצמו, באחרים או ברכוש, ומונעים על ידי יצר האלימות, ה-“תַּנְטוּס” על שם התגלות המוות במיתולוגיה היוונית, השואף להגיע

<sup>90</sup> ראו לדוגמה את ספרו של דודו רוטמן, שהוצג בפרק הקודם, **המופלא בסיפור העברי בימי הביניים**, עמ' 118-104. כמו כן, גם מיכל ארבל מחילה כלים פסיכואנליטיים על סיפור קצר מאת ש"י עגנון במאמרה “פנים אחרות: החשבון הכלכלי ודחף המוות”.

<sup>91</sup> כהן ופרידמן, “התאוריה הפסיכוסקסואלית של פרויד”.

לשוויון או הומאוסטזיס.<sup>92</sup> העקרון המנחה את התינוק בשלב זה הוא עקרון "ההנאה והכאב": עשיית וחיפוש אחר דברים הגורמים רק הנאה ושמחה, והימנעות מדברים הגורמים כאב וסבל. תפקיד האם בשלב זה הוא כפול, ועליה להעניק לתינוק תשומת לב רבה אך מנגד לשמור על ריחוק ממנו כדי שלא תיווצר תלות בה ובדמותה.<sup>93</sup>

בין השלב האוראלי ובין השלב האנאלי קיים מעין תת-שלב נוסף, אותו פרויד לא מסווג כשלב בפני עצמו אך מציין בספרו "מעבר לעקרון העונג":<sup>94</sup> פרויד מתבונן בנכדו בן השנה וחצי, שאמו עזבה אותו למספר שעות, ומבחין כי הוא זורק את הצעצוע הניתן לו ומחזיר אותו אליו. פרויד, על סמך ידיעותיו הפסיכולוגיות והתנהגותו של התינוק, מבין כי התינוק מדמה את עצמו לאם – כפי שהאם "מעלימה" אותו ו"מחזירה" אותו, הוא מעלים את הצעצוע ומחזיר את הצעצוע. הילד הופך מאובייקט פסיבי ומוחלש, לאובייקט אקטיבי וחזק, וכך הוא מתמודד עם הטראומה של נטישת האם.<sup>95</sup>

לפני שאציג את השלב האנאלי, אציג שלב נוסף בהתפתחות הילד שהגה ז'ק לאקאן, פסיכואנליטיקאי צרפתי המבסס את דבריו על ממצאיו של פרויד. השלב אותו הוגה לאקאן נקרא "שלב המראה", ובו הילד מביט בעצמו במראה. גם במקרה זה פרויד מתאר את התנהגות הנכד שלו, וכותב כי הוא מסתכל בהשתקפות דמותו במראה, מסתיר את עצמו וחוזר להסתכל. בעוד פרויד לא מתייחס להתנהגות זו, ומזכיר אותה בהערות שוליים, לאקאן טוען כי מדובר בשלב קריטי בהתפתחות הילד.

לראשונה, הנכד פועל הן כאובייקט והן כסובייקט. כלומר, הוא לוקח חלק אקטיבי בפעולה במקביל להיותו המושא הפסיבי של ההיעלמות, בניגוד לתיאורים הקודמים בהם היה אקטיבי בלבד (והעלים את הצעצוע) או פסיבי בלבד [וננטש על ידי האם]. כך, הילד מתחיל לגבש את זהותו, ומבין כי הוא ישות ייחודית בעולם שלא תלויה באנשים אחרים [לדוגמה, באם]. במושגים בלשניים ולשוניים, הכפילות והניגוד בפעולותיו של הילד עוזרות לו לסמן את עצמו כדמותו. כלומר, הנכד מסמן את הדמות המשתקפת במראה כעצמו, וכך מפריד את עצמו משאר פריטי העולם. הוא מנתק את תפיסתו על עצמו, שהייתה עד כה מקוטעת ולא רציפה, ומחליף אותה בדימוי החיצוני, הזר והחדש.

השלב הבא במודל הפסיכוסקסואלי להתפתחות הילד שהגה פרויד הוא "השלב האנאלי". שלב זה נמשך בערך כשנתיים, עד שנתו השלישית או הרביעית של הילד, והיצר המין בשלב זה מופנה לאזור פי הטבעת. הילד לומד לשלוט בסוגרי גופו, ודורש תשומת לב הן מהילד והן מהוריו. למעשה, השליטה בסוגרי הגוף מביעה רעיון גדול יותר העומד בבסיס השלב, והוא שליטה בצרכים ודחיית סיפוקים. אם בשלב הקודם, השלב האוראלי, כל אישיותו של הילד היה "הסתמי", בשלב זה מתחיל להתפתח "האני" [Ego, אגו] של הילד, והוא אחראי על כל תהליכי קבלת ההחלטות והחשיבה שלו. "האני" ממשיך להתפתח במשך כל חיי

<sup>92</sup> הומאוסטזיס (Homeostasis) הוא מושג ביולוגי המתאר מצב בו מערכת שומרת על איזון כללי של מאפיינה, אם כי בדרך כלל מדובר בשינויים קטנים שכללותם שומרים על האיזון ולא באיזון יציב ולא משתנה. פרויד שאל את המושג לתחום הפסיכולוגיה, כאשר "המערכת" והאיזון הם פנימיים. בשן ומרקוזה-הס, **ביולוגיה של האדם**.

<sup>93</sup> כהן ופרידמן, "מבנה האישיות על-פי פרויד".

<sup>94</sup> ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**. עמ' 310-308.

<sup>95</sup> פרויד מציין כי הנכד הוגה את הצליל "או" [O] כאשר הוא מעלים את הצעצוע, ואת הצליל "אה" [A] כאשר הוא מחזיר את הצעצוע. צלילים אלה מקבילים למילים "Fort" ו-"Da" בשפה הגרמנית, שפירושו "נעלם" ו-"פה" בהתאמה. כך, האירוע מדגים גם את כניסתו של הילד אל עולם השפה, ומעלה את הטענה כי השפה מסמנת את האירועים המשמעותיים והטראומתיים בחייו, כגון נטישת האם, באמצעות צלילים. כלומר, התינוק לומד כי ניתן להחליף חוויה על ידי סימולה בשפה. ראו ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 308.

האדם, בניגוד ל"סתמי" שלא מתפתח. כמו כן, במקום עקרון "ההנאה והכאב" מתפתח בשלב זה עקרון "המציאות" – סיפוק דחפי האדם תוך שמירה על דרישות ומגבלות הסביבה והחברה.<sup>96</sup>

השלב האחרון על פי המודל של פרויד אותו אסקור בעבודה הוא "השלב האדיפלי", שמסתיים בסוף הילדות המוקדמת של הילד. הליבידו בשלב זה מופנה כלפי איברי המין של הילד, והוא המפורסם ביותר לאור "תסביך אדיפוס" המוצג בו.<sup>97</sup> בשלב זה, הילד רוצה להישאר קשור אל האם בכל דרך אפשרית. עם זאת, נוכחות האב מאיימת על רצונותיו של הילד והוא מתהווה כמעין "דמות חוק", או "דמות מוסר" הקוטעת את הקשר בין האם לילד. לכן, הילד משתוקק להיעלמות האב מהפחד כי הלה יסרס אותו כאשר יגלה על תשוקתו לאם ["חרדת סירוס"], או להפסקת תשוקת האם אל האב, וכך היא תישאר פנויה לתשוקת הילד. עם זאת, נוכח חוסר היכולת של הילד להעלים את דמות האב, הוא נאלץ להפנים את דמותו ולאמץ אותה תוך הכחשה והדחקה של זהותו שלו הפסולה לאור רצונותיו.<sup>98</sup>

כמו כן, בשלב זה מתחילה התפתחות "האני העליון" [Super Ego, סופר אגו]. בדומה ל"אני", "האני העליון" ממשיך להתפתח בכל החיים, והוא אחראי על פיקוח והעברת ביקורת על החלטות ה"אני". העקרון המנחה אותו הוא עקרון "המוסר": עקרון השואף לשמירה על אידיאליים, הן חברתיים והן אישיים, או השגת שלמות. כך, "האני העליון" פועל בשני מישורים – מישור המצפון, בו הוא מבקר את החלטות "האני" בראייה מוסרית, ומישור האידאל, בו הוא מבקר את החלטות "האני" בראייה הישגית ושואפת לשלמות.<sup>99</sup> כך, בכל אדם קיימים שלושה דפוסים של התנהגות המתכתבים זה עם זה – האיד, האגו והסופר אגו, המתפתחים ומשפיעים על התפתחות הילד בשלושת השלבים השונים.<sup>100</sup>

#### 4.1.2 מחקרה של ז'וליה קריסטבה על המודלים הפרוידיאניים ומושג הבזות

ז'וליה קריסטבה, פסיכואנליטיקאית ובלשנית צרפתייה, סוקרת את מודל התפתחות הילד שהגה פרויד והוצג לעיל מזווית שונה. קריסטבה בודקת מה הם התנאים המאפשרים את התהוות השלבים האוראליים, האנאליים והאדיפליים. כלומר, קריסטבה הוגה מציעה שלבים נוספים, "פרה-שלבים" לאלה שמציע פרויד.

<sup>96</sup> ראו ה"ש 95, שם, כמו גם ה"ש 97, שם.

<sup>97</sup> שם התסביך נובע מהסיפור מהמיתולוגיה היוונית על אדיפוס, מלך תבאי. האורקל ניבאה לאביו, אשר מלך לפניו, כי בנו יהרוג אותו ויתחתן עם אשתו [האם]. בתגובה, האב החליט להרוג את בנו. אדיפוס ניצל, ובהמשך חייו נודע לו על הנבואה. מכיוון שהאמין כי אביו המאמץ הוא אביו הביולוגי, הוא החליט לברוח מביתו, ובדרך נתקל באדון ושני משרתים המתנהגים כלפיו ביהירות. הוא הורג אותם, בלי לדעת שאדון המשרתים הוא אביו הביולוגי. לאחר מכן הוא מציל את אנשי תבאי ממפלצת ונושא את המלכה האלמנה, כלומר את אמו, לאישה. סופו של הסיפור טרגי, לאחר שאדיפוס ואמו מבינים את אשר קרה. האם מתאבדת, ואדיפוס מתעוור ומולך על ידי ביתו אל מחוץ לעיר. ראו גורי, "אדיפוס המלך".

<sup>98</sup> פרויד מוסיף וכותב גם על "קנאת הפין" המתעוררת אצל בנות – בעקבות הניסיון לקראת סוף השלב האדיפלי להזדהות ולאמץ את זהות האב, הילדה מגלה כי היא מסורסת [כלומר, חסרת פין]. היא רואה את דמות האם כזאת שסירסה אותה, וכעת האם מהווה עבורה איום ועם האב היא שואפת לטפח את הקשר. עם זאת, האם עדיין מזינה אותה ודואגת לצרכיה ועל כן קיימת שאיפה להזדהות עם האם. היא מזדהה עם דמות האם אך דוחה אותה ונרתעת ממנה. לכן, פרויד טוען כי היחס האמביוולנטי עם האם, וחוסר היכולת להזדהות עם האב באופן מלא, מקשים על הילדה לפתח זהות שלמה, יציבה ואחידה. ראו ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 320-321.

<sup>99</sup> ראו ה"ש 97, שם. כמו כן, ניתן למצוא ביטויים שונים לרעיונותיו של פרויד בתרבות ובאומנות. כך לדוגמה, בתוכניות סיקסום שונות ושלושת קומיות ככלל משתמשים במודל האישיות של פרויד המבוסס על האיד, האגו והסופר אגו כבסיס תבנית לדרמות והתנהגותן. הדמות המייצגת את האיד היא חסרת אחריות, יצרית ומחפשת רק הנאות; הסופר אגו היא דמות מחושבת ששואפת להישאר בשליטה; האגו היא הדמות "הנורמלית", שכלואה בין האיד והסופר אגו ומאזנת את הצרכים של שתי הדמויות.

<sup>100</sup> כאמור, קיימים עוד שני שלבים נוספים בהתפתחות הילד – שלב החביון, בו הדחפים והרצונות העמוקים של הילד מודחקים ונמצאים תחת שליטה. בשלב זה רוב הקשרים החברתיים המתהווים בו הם בני אותו המין; השלב האחרון הוא השלב הגניטאלי, והוא מתחיל בגיל ההתבגרות של הילד ונמשך עד סוף חייו. הדחפים המיניים מתעוררים בחזרה, בעידוד מלא של "הסתמי" ורצונותיו, בעוד ה"אני העליון" שואף להדחיק או למתן אותם ו"האני" נקרע ביניהם. ראו ה"ש 95, שם.

ראשית, עוד לפני לידת התינוק והשלב האוראלי, קריסטבה מתארת את "הממד הסמיוטי"<sup>101</sup>. הממד הסמיוטי הוא הממד הקדם לשוני, המתהווה עוד בהיות הילד בבטן אמו. מעצם העובדה כי הסמיוטי קודם לשפה, הוא בעל אופי גופני, פיזי ותחושי. בממד הסמיוטי מתרחשת התהוות הדחפים והרצונות הראשוניים של האדם. כלומר, הממד הסמיוטי מאפשר את התהוות "הסתמי", שהוא כל אישיותו של הילד בשלב האוראלי. כך, הילד מביע את דחפי הגוף באמצעות הסמיוטי. כמו כן, קריסטבה כותבת כי קיים פער בין הממד הסמיוטי ובין הממד הסימבולי והלשוני, וכך קיים פער בין התינוק ובין האמא המדברת.

הפסיכואנליזה, עד להגותה של קריסטבה, טענה כי לדמות האב תפקיד **ייחודי** בניתוק הילד מהגוף, או האם (במונחים שהוצגו – הסמיוטי). חידושה של קריסטבה הוא, בין היתר, בטענה כי לאם תפקיד מרכזי המאפשר לאב לבצע את תפקידו, נוסף על הטענה כי התהליך המתואר בדרך המקובלת הופך את דמות האב לדמות היחידה איתה הילד יכול להזדהות. כלומר, תפקיד האם כמתווה את הפער בינה ובין הילד, על סמך הפער בין הסמיוטי ובין הלשוני, היא זו שמאפשרת את הניתוק העתידי בין הגוף ובין הילד על ידי האב.<sup>102</sup>

בנוגע לשלב האדיפלי, קריסטבה רואה את השלב האנאלי כמאפשר את התהוות הראשון. מעבר ללימוד השליטה בצרכי הגוף, ודחיית סיפוקים ככלל, על פי קריסטבה לשלב האנאלי תפקיד חשוב בפיתוח היחסים בין דמות האם ובין הילד. הוא, שעבר את שלב המראה של לאקאן ומשיך לעצמו דימוי ממשי וחיצוני, עושה את צרכיו לראשונה במקום שהוקצה להם, כלומר סיר או בית שימוש. הוא מלא גאווה שכן זוהי מהות השלב האנאלי – שליטה ביצרים והבנה על מקומם בעולם. שמח ומאושר הוא מגיע אל האם, שגם היא שמחה על ההתקדמות וההתפתחות של הילד. עם זאת, כפי שהיינו מצפים בנוגע לעשיית צרכים, היא משליכה אותם אל השירותים או מנקה אותם באמצעים אחרים.

קריסטבה טוענת כי עצמאותו של הילד נוכחת בשני מובנים במקרה. כלומר, דמות הילד מופיעה בשני רבדים. הראשון – השליטה בצרכים. הילד עובר תהליך התבגרות והתפתחות, והופך דומה יותר לאם, האחראית על הניקיון והסדר; השני – הצרכים עצמם, שיצאו מגוף הילד. בעקבות שלב המראה, הילד לומד לזהות את הצרכים כשלו, כתוצרי גופו. כך, הילד עובר מעין טראומה בשלב האנאלי, כאשר הוא צריך להתמודד עם העובדה כי תוצרי גופו מזוהמים ופסולים, ועל כן האם משליכה אותם. הוא, שחוה את אותם תוצרים כחלק ממנו, צריך להתמודד עם הוקעתם והשלכתם. כלומר, האם מראה לילד כי הוא אינו יכול לזהות חלק מעצמו כעצמו. בשלב זה, קריסטבה מציגה מושג חדש – "הבזות" [Abjection]. הבזוי מוגדר באמצעות שני מובנים: במובן אחד מדובר בחלק הדוחה, המזוהם והמושלך ממני, והוא מהווה סכנה עבורי. במובן השני מדובר בחלק ממני, תוצר גופי, שימשיך להתקיים בתוכי כל עוד אני ממשיך להתקיים. אני לא שלם עם הבזוי, אך אני לא שלם ללא הבזוי. מצד אחד הבזוי מסמן את הגבול שבין ה-"אני" לאחר, אך באותה מידה האחר הוא ה-"אני". קריסטבה מתארת את התחושה המערערת בעקבות גילוי הבזות כך:

<sup>101</sup> השימוש במושג "ממד" מבוסס על עבודתו של לאקאן והתאוריות שהוא מציג על לימוד השפה. מקובל להשתמש במושג "מסמן" עבור מילה או הברה, ובמושג "מסומן" עבור המשמעות שהיא מייצגת [לדוגמה, הצלילים במילה "חתול" הם מסמנים ומשמעות המילה, החיה ההולכת על ארבע, היא המסומן]. לאקאן מציג את הממד הממשי (Real), שהוא כל מה שנמצא מחוץ לשפה ולמסמנים, כלומר כל המסומנים. כמו כן, לאקאן מציג את הממד המדומה (Imaginary), שהוא ממד המסמלים בלבד. למעשה, לאקאן טוען כי שלב המראה שהוצג לעיל מקביל למעבר בין הממד המדומה לממד הממשי. ראו ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 309.

<sup>102</sup> קריסטבה מוסיפה וכותבת כי הסמיוטי יכול להתבטא באמצעות השפה. לדוגמה, טקסט בעל מבנה מקצבי ומחזורי, שאותו היא מכנה ג'נוטקסט [Genotext] מבטא את הגופניות והדחף שבתנועה, ריקוד וכדומה. זאת בניגוד לטקסט בעל מבנה לשוני בלבד, או טקסט "רגיל", אותו היא מכנה פונוטקסט [Phonotext], מבטא את חוק האב וההתרחקות מהסמיוטי. ראו ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 310-316.

"הבזות, שהיא כנראה גבול, היא בעיקר עמימות. שכן, גם כאשר היא מסמנת את הגבול, היא אינה מנתקת את הסובייקט באופן מוחלט ממה שמאיים עליו – נהפוך הוא, היא מכירה בהיותו נתון בסכנה מתמדת. אך גם מכיוון שהבזות עצמה היא תערובת של שיפוט ושל אפקט, של גינוי ושל פרץ רגשות, של סימנים ושל דחפים. מן הארכאיות... מן האלימות הקדמונית, שבה גוף אחד נפרד מגוף אחר כדי להיות, הבזות משמרת את אותו לילה שבו אובד מתארו של הדבר המסומן, ושרק האפקט הדק מן הדק רוחש בו. וודאי, אם אני נפעלת ממה שעדיין לא נראה לי כדבר, הרי זה מפני שחוקים, יחסים, ואפילו מבנים של מובן פוקדים עלי ומתנים אותי... טרדה, אי-נוחות, סחרחורת מאותה עמימות, אשר באלימותה של התקוממות-נגד תוחמת מרחב שממנו מגיחים סימנים, אובייקטים..."<sup>103</sup>

כמו כן, לא רק תפיסת הילד את עצמו משתנה, אלא גם תפיסתו את האם. לאור הגילוי החדש על העצמי, הגוף ותוצריו, והעובדה כי האם אחראית על הניקיון והסדר והיא זו שמנקה אחריו, הילד לומד לדחות את האם ולזהות אותה כבזויה. נדמה כי היא תובעת בעלות על בזות הילד, וכעת הלכלוך והגועל הם חלק ממנה. היא הופכת להיות הגבול שבין הנקי למלוכלך, הטהור לדוחה, המותר לאסור. האם הופכת לדמות המאיימת על טוהר וסדר הילד, או הופכת לדבר שהילד למד לדחות.

על כן, קריסטבה טוענת כי השלב האנאלי, וזיהוי האם כדוחה ובזויה, הכרחי להתהוות השלב האדיפלי. כך, בעקבות התשוקה לאם וחוסר היכולת להעלים את האב, הילד נאלץ להזדהות עם האב ולדחות את האם מעליו. קריסטבה כותבת כי הדחייה בשלב האדיפלי מתאפשרת באמצעות הדחייה בשלב האנאלי, וכך הילד יכול לחפש את זהותו באב.<sup>104</sup>

מעבר לכך, קריסטבה טוענת כי דחיית האם היא הכרחית לקיום התרבות האנושית. כלומר, מקומה של האישה הוא המקום האחר והמוקצה. מנגד, היא זקוקה ורצויה כמטפלת ודואגת לבית ולמשפחה. קריסטבה כותבת כי גם בעולם הבזות קיימת דחייה חזקה יותר כלפי "בזות נשית": בעוד זיעה וזרע נתפסים כחיצוניים לאדם, דם ווסת וחלב אם נתפסים כמייצגים את מהות הבזות, החלק בעצמי שעלי לדחות ולהוקיע. כלומר, בעוד הדימוי הגברי הוא אחיד ורציף, הדימוי הנשי מעורער ומועד לפורענות. הדימוי הנשי מצומצם לממד הגופני, בעוד הדימוי הגברי מנותק מהגוף ותפקידו אף לנתק את הילד מהגוף. כך, אהבת האב היא זו שתאחד את הילד, והאם היא זו שפיצלה אותו. בנוסף לכך, הניגודים הקיימים בין דחיית האישה ובין היותה מטפלת והכרחית הובילו לקיומם של ארבעה דימויים נשיים בתרבות: "זונה – אשר מכילה את כל נוזלי התשוקה הגברית; בתולה – זו שלא ניתן לחדור לתוכה, היא טהורה; אם רחמנייה – המטפלת בכל חי; או מכשפה רעה – המאיימת על כל חי."<sup>105</sup>

<sup>103</sup> קריסטבה, **כוחות האימה: מסה על הבזות**. עמ' 13.

<sup>104</sup> בדומה לפרויד, גם קריסטבה דנה באופן פרטי בבנות. לאחר שהבת לומדת לשנוא את האם כמי שסירסה אותה, היא מפנה את תשוקתה לדמות האב. כך, היא נאלצת להזדהות עם דמות האם הבזויה, ולקבל עליה את הדוחה. מכיוון שהיא למדה כי עליה לדחות את הדוחה, אך האם איתה היא מזדהה נתפסת כדוחה, עליה לתפוס את עצמה כבזויה ולדחות את עצמה. כך, שוב עולה הטענה כי זהות הילדה היא לא שלמה, מקוטעת ובעייתית. ראו ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 322-323.

<sup>105</sup> ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 322-328 והציטוט לקוח מעמ' 328. כמו כן, קיימת ביקורת על עבודתה של קריסטבה. ראשית, קיימת הטענה כי הרעיונות שקריסטבה מעלה מנציחים את תפקיד האישה כאם, ולא מאפשרים לה ולתפקידה לצאת מגבולות המשפחה. נוסף על כך, קיימת הטענה כי קריסטבה לא מעניקה לנשים את הכלים להתקיים בזכות עצמן, או להיות בעלות חופש מחשבה ופעולה. לסיום הערת שוליים זו, אוסיף כי קריסטבה תופסת את עצמה כחלק מהגל השלישי של הפמיניזם, לפיו יש לדחות את הדחייה לשוויון [של הגל הראשון] ואת הדרישה להדגשת השונות בין המינים [של הגל השני], ובמקום זאת לבחון את הייצוג הנשי בחברה ולשנות אותו לטובה. עם זאת, קיימת ביקורת לפיה קריסטבה סותרת את דרישת הגל השלישי של הפמיניזם משום שאין ייחוד באישה כדמות האם. כלומר, אם תפקידי המינים במשפחה היו מתחלפים והאבות היו עושים את תפקידי האימהות, הזכרים היו הדוחים והבזויים במקום הנקבות, ואלה היו מקבלות את תפקידי האב שקריסטבה מציגה. ראו ינאי, **מבוא ללימודי מגדר**, עמ' 317-319, 323, 328.

ברצוני להציע דרך אחרת להתבוננות בדימוי הנשי בחברה ובתרבות, על בסיס ארבעת הדימויים שמעלה קריסטבה כפי שכתוב לעיל. ארבעת הדימויים שאני מציע מורכבים משתי תכונות מקבוצת ארבעת הדימויים שהוגה קריסטבה. כל דימוי נשי מורכב מדימוי העוסק במישור המיני, כלומר זונה או בתולה, ומדימוי העוסק במישור החברתי, כלומר מכשפה רעה או אם רחמנייה. נדמה את הדבר לריבוע – הצלע העליונה תוגדר כדימוי הזונה, התחתונה כדימוי הבתולה, הימנית כמכשפה הרעה והשמאלית כאם הרחמנייה. כך, כל דימוי נשי בתרבות נמצא על אחד מארבעת קודקודי הריבוע. לדוגמה, הדימוי "זונה ואם רחמנייה" נמצא בקודקוד השמאלי-עליון של הריבוע.<sup>106</sup> הסיבה להצעה זו היא כי, כאמור, שני דימויים שייכים למישור המיני בעוד שניים אחרים שייכים למישור החברתי. על כן, ראוי להתייחס לכל דימוי נשי הן במישור המיני והן במישור החברתי בנפרד. כך, מקבלים ארבעה דימויים עשירים ומפורטים יותר.

### 4.1.3 מגדר וגבריות יהודית

נגה צוקרט כתבה בעבודת הדוקטורט שלה כי האישיות,<sup>107</sup> ובתוכה הגבריות והתפיסה המגדרית מתעצבים בתקופת הילדות. כמו כן, אחד הרגשות העומד בבסיס הגבריות הוא בושה – הן מפחדים חברתיים והן מקשיים אישיים. צוקרט הוסיפה וכתבה כי אדם שואף לעצב את הגבריות שבו על ידי מודל חברתי, תלוי תרבות וסביבה. עם זאת, המודל הנ"ל הוא בגדר אידיאל ורק פריטים בודדים מהחברה עונים לדרישותיו, אם בכלל.

דניאל בויארין כתב גם הוא על הגבריות בתפיסת היהדות בעת העתיקה בספרו **הבשר שברוח**.<sup>108</sup> טענתו דומה לזו של קוסמן, והיא כי התפיסה היהודית מודדת גברים לא על פי כוחם הפיזי, אלא על פי "כוחם" הרוחני וקרבתם לתורה – עוצמה אינטלקטואלית לוקחת את מקומה של עוצמה פיזית. כמו כן, בויארין כתב גם על יחסי האבות ובניהם בתרבות היהודית. לטענתו, היהדות מעדיפה "להביא לעולם ילדים רוחניים שילכו בדרכי המוסר והאמונה של הוריהם, יותר מאשר ילדים ממש, בשר מבשרם של ההורים".<sup>109</sup> כלומר, היחסים בין המורה לתלמידו מקבילים, ואף עולם בחשיבותם, על היחסים בין אבות ובניהם – ההמשכיות החינוכית משמעותית יותר מההמשכיות הביולוגית.

בויארין מדגים את טענתו דרך הסיפור על רבי יוחנן וריש לקיש.<sup>110</sup> ריש לקיש מסכים לעסקה המוצעת, ומתחיל לשחות חזרה אל עבר גדת הנהר. להפתעתו, הוא מגלה כי איבד מכוחו הפיזי ונעזר ברבי יוחנן כדי לצאת מהנהר. כך, מודגמת טענתו של בויארין וחשיבותה של החוכמה והידע על הכוח הפיזי. מכיוון שריש לקיש קיבל עליו את הדרכתו של רבי יוחנן, הוא נחלש ונאלץ להיעזר במורו הטרי.

דניאל בויארין סוקר במאמרו את התפיסה התאולוגית של המיניות ביחס להומוסקסואליות בתלמוד הבבלי.<sup>111</sup> טענתו המרכזית היא כי התורה אמנם אוסרת על יחסי מין אנאליים בין גברים, אך אין איסור

<sup>106</sup> דוגמה לדימוי זה, "זונה ואם רחמנייה", ניתן למצוא ברומן הרוסי **החטא ועונשו** שכתב פיודור מיכאילוביץ' דוסטויבסקי. דמותה של סוניה, אישה צעירה שמדרדרת לזנות כדי לתמוך במשפחתה שומרת על אופייה העדין והדואג היא דוגמה לאותו דימוי. דוגמה נוספת ניתן למצוא לדימוי "זונה ומכשפה רעה" בדמותה של אליונה איוונובה, המשכונאית אותה גיבור הספר רוצח. היא מתוארת כאישה חמוצה, קשת לב הפוגעת באנשים וכספם, ועל כן היא מצטיירת כמכשפה. כמו כן, היא שומרת על החפצים היקרים לאנשים, חפצים שלבעליהם יש תשוקה אליהם, כמו גם כי נוח "ליפול במלכותה" העסקה איתה ועל כן היא מצטיירת כזונה. ראו דוסטויבסקי, **החטא ועונשו**.

<sup>107</sup> צוקרט, **תפיסת הגבריות העצמית אצל גברים, שהינם בני הדור השני והשלישי לניצולי שואה מצד אביהם**. עמודים: 11-12.

<sup>108</sup> בויארין, **הבשר שברוח**. עמודים: 198-220.

<sup>109</sup> ראו ה"ש 112, שם, עמוד: 218.

<sup>110</sup> ריש לקיש, מנהיג כנופיית שודדים, מבחין ברבי יוחנן שוחה בנהר הירדן. משום שטעה לחשוב את הרב לאישה (בשל מראהו האנדרוגני) מיהר לרוץ אל הנהר, לפשוט את בגדיו ולשחות אל רבי יוחנן. כאשר הגיע אליו, רבי יוחנן אמר לו: "כוחך לתורה" (כלומר, עליו להשקיע את מרצו וכוחו בלמידת תורה). ריש לקיש, לאחר שגילה כי טעה ומדובר בגבר, ענה לו: "יופיך לנשים". רבי יוחנן מציע לריש לקיש לשאת את אחותו לאישה ובתמורה יילמד תורה.

<sup>111</sup> בויארין, "התאולוגיה היהודית של המיניות".

מפורש על יחסים ארוטיים חד מיניים. על פי בויארין, האיסור האמור מתכתב עם האיסור על הרבעה בין מינים שונים של חיות, שכן שניהם מיוחסים להפרתם של היצירה הטבעית של האל. קיום יחסי מין אנאליים בין גברים חוצה את גבולות המגדר ה"טבעי" והופכת את הגבר הנחדר, במידת מה, לאישה, ועל כן האיסור. כך, יחסים ארוטיים חד מיניים אחרים, הן בין גברים והן בין נשים, לא נאסרים על ידי התורה ולרוב מוגדרים כאוננות. כלומר, יחסים ארוטיים בין גברים שאינם כוללים חדירה לא נאסרים על ידי התורה ונחשבים כחמורים פחות בעיני התלמוד הבבלי.

חיים וייס ושירה סתיו כותבים בספרם על דמות האב והאם בספרות חז"ל.<sup>112</sup> וייס וסתיו טוענים כי אימהות בספרות חז"ל מזוהות עם סביבת הבית והמשפחה. כמו כן, גם התכונות הביולוגיות שלהן – הריון, לידה, הנקה – מזוהות וקשורות לתחומים הנוגעים לבית והמשפחה. מנגד, אבות בספרות חז"ל מזוהים עם העולם החיצון לבית ולימוד תורה, וכך משמשים מעין גשר בית הבית לחוץ. כך, קיים היעדר של נוכחות דמות האב בסיפורים הנוגעים למשפחתיות והבית.

כמו כן, חיים וייס ושירה סתיו מצביעים על המתח בין לימוד תורה ליחסים הזוגיים הקיים בספרות חז"ל. לדוגמה, וייס וסתיו טוענים כי קיימת הדרה של נשים מבעלותן על חי המין בזוגיות, והדרה זו מקבילה להדרתן מלימוד התורה. כמו כן, כותבי הספר טוענים כי ייתכן והתלמוד הבבלי מעודד גברים לימוד תורה על פני מימוש המיניות עם נשיהם.

#### 4.2 ניתוח הסיפור – סצנת בית המרחץ

##### 4.2.1 בנייתו של בית המרחץ והכפילויות שבתיאורו

ראשית, יש לציין כי השימוש במושג "מרחב בטוח" ישמש לציון מרחב פיזי, פתוח לכל הנבנה מתוך כוונה לאפשר למשתתפים בו ביטוי עצמי ולהעניק להם ביטחון אישי. מרחבים בטוחים באים לתת מענה וצורך לקבוצת אוכלוסייה בעלת מאפיין שלא מקובל בחברה השולטת. כלומר, מאפיין מרכזי במרחבים בטוחים הוא ההפרדה בין המרחב האלים, החיצוני למרחב הבטוח, ובין האנשים המאוימים. כך, לדוגמה מהעולם המודרני, קיימים מרחבים בטוחים לחברי הקהילה הגאה בצורת מועדונים, תנועות נוער וכדומה. אם כן, ברור כי מרחבים בטוחים הם תלויי מקום, זמן חברה ותרבות ועל כן לא קיים "מרחב בטוח אוטופי" העונה על דרישות החברה כולה.

כמו כן, מעצם הגדרתם, מרחבים בטוחים ממלאים למעשה פונקציה כפולה: מחד גיסא הגנה על המשתתפים וצרכיהם, ומאידך גיסא לאפשר להם חופש פסיכולוגי, רגשי וחברתי. לעיתים פונקציה כפולה זו סותרת את עצמה. לדוגמה, שיתוף בחוויה טראומתית של משתתף במרחב הבטוח יכול לעורר רגשות טראומטיים ולא נעימים אצל משתתף אחר שעבר חוויה דומה. על כן, כל מרחב בטוח נע על מעין מערכת צירים המורכבת מ-"ציר החופש", המבטא את כמות החופש הקיימת למשתתפים במרחב, ו-"ציר הבטיחות", המבטא את מידת הבטיחות, השמירה ואף הצנזורה הקיימים במרחב. על כן, בשל העובדה כי אף מרחב בטוח לא יכול להיות ממוקם בשני הקצוות "החיוביים" של הצירים, מרחבים בטוחים אוטופיים לא קיימים גם עבור קהילה ספציפית. הם מעין מרחבים לימינליים, חיצוניים לעולם האמיתי, הנמצאים בין המרחב האוטופי

<sup>112</sup> סתיו וייס, **שובו של האב הנעדר**. עמודים: 19-31.

והאידיאלי לבין המרחב האלים. כך, במקומות בטוחים יכולה להיווצר תרבות חלופית לתרבות השולטת, וייתכן כי אותה תרבות אף תחתור תחת ההגמוניה.<sup>113</sup>

כעת, נדון בבית המרחץ ובאופיו בסיפור הפתיחה של **אלפא-בתא דבן-סירא**. על פניו, נדמה כי בית המרחץ כלל לא מתפקד במרחב בטוח. למעשה, נדמה כי בית המרחץ הוא המרחב המאיים בסיפור, ממנו אמורים לברוח אל המרחב בטוח. כאשר ירמיהו מגיע אל בית המרחץ, הוא נתקל בקבוצת אנשים, המתוארים כרשעים ובני שבט אפרים, העוסקים בפעילות אסורה [אוננות]. התבוננות ב-"ציר החופש" תראה כי לירמיהו אין חופש פעולה ומחשבה במרחב בית המרחץ, שכן דעותיו ורצונותיו מושתקים על ידי האנשים הרעים. כמו כן, התבוננות ב-"ציר הביטחון" תראה כי ירמיהו וודאי לא בטוח באותו מרחב, שכן הוא נאחז פיזית על ידו, הם מכים אותו ואף מאיימים לאנוס אותו: "... באו ועמדו עליו והכו אותו".<sup>114</sup> הם מחזיקים אותו בתוך המרחב ודורשים שיעשה כמוהם. הם התרבות החזקה, השולטת והאלימה, "רשעים", וירמיהו מייצג את קבוצת האנשים שלמעשה זקוקים למרחב בטוח כמקום מפלט מאותה תרבות הגמונית.

עם זאת, ניתן לבחון את המקרה באור שונה. באור זה, בית המרחץ דווקא כן משמש כמרחב בטוח, אך לא עבור ירמיהו אלא עבור בני אפרים. כך, ירמיהו מייצג את התרבות ההגמונית, המרחב האלים, בעוד בני אפרים מייצגים את התרבות המבקשת מקום מפלט, או את התרבות החלופית לתרבות השולטת. ברור כי ב-"ציר החופש" בית המרחץ נמצא בקוטב חיובי, שכן הוא מאפשר להם לעשות כרצונם ולאונן. גם ב-"ציר הבטיחות" בית המרחץ נמצא בקוטב חיובי באופן יחסי, שכן אמנם הם תוקפים את ירמיהו אך הם עושים זאת לשם הגנה על המשתתפים במרחב הבטוח מפניו. כלומר, בזווית פירוש זו אבד"ס מתאר מקרה בו המרחב האלים חודר אל המרחב הבטוח, מטיף למשתתפים בו את תורת התרבות השולטת ומאיים על עצם קיום תרבות המיעוט בחברה. גם הבטחותיו של ירמיהו שלא יספר את אשר ראה, רומזות שהאירוע המתרחש בבית המרחץ חריג ועל כן בני אפרים בסיפור לא מייצגים את התרבות השולטת.

כך, ניתן למצוא את בית המרחץ בסיפור הן כמרחב ובטוח והן כמרחב מאיים. לכפילות זו משמעות בעיצוב חווית הקריאה של הסיפור. כאשר קורא אידיאלי נתקל בחוויה המתוארת,<sup>115</sup> היכולה להתפרש לשני הכיוונים שהוצגו, מתהווה תחושה של בלבול וסתירה במחשבתו. כך, תחושות אלה כאילו מכינות את אותו קורא לאירועים הגרוטסקיים והמטרידים העומדים לבוא משפט לאחר מכן, כמו גם להדגיש ניגוד מרכזי שיוצג בהמשך.

נוסף על כך, לפני הצגת הניגוד המרכזי בטקסט, קיים ניגוד נוסף המעצים את תחושות הקורא האידיאלי במהלך קריאת העלילה המתרחשת בבית המרחץ. מחד גיסא, קיימת אנלוגיה נהוגה בין מים ובין תורה. מדרש המציג זאת באור ברור ומפורט הוא מדרש **שיר השירים רבה**, מדרש אגדה ארץ ישראלי הדורש את **שיר השירים**, ומתואר בו מספר נקודות בהם התורה משולה למים. ראו לדוגמה כמה נקודות אחדות:

<sup>113</sup> לעיתים יהיה קיים מעין מרחב המנוגד באופיו, בעיני קהילה מסוימת, למרחב הבטוח. כך, אם נתבונן בדוגמה מודרנית שוב, הבית נתפס בעיני קהילה הטרונומרמטיבית כמרחב בטוח, ולעיתים אף במרחב הבטוח ביותר, בעוד בעיני קהילה לא הטרונומרמטיבית הוא נתפס כמרחב ההפוך לבטוח, הדורש הסתתרות והדחיקת העצמי. ראו: הרטל, דוד ופסקר, "מרחב בטוח".

<sup>114</sup> נוסח ב': "מיד נטלו אותו ואמרו לו...". כמו כן, בנוסח הראשון מתואר כי ירמיהו מנסה להסביר להם כי הדבר אסור, "התחיל להוכיחם". כלומר, מתואר כי ירמיהו מנסה להביע את דעתו אך היא מושתקת על ידי קבוצת האנשים במרחב. ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 198.

<sup>115</sup> המושג "קורא אידיאלי" שאול מהספר **הפואטיקה של הסיפורת**, ומביע גישה בנוגע ליחסים בין הקורא והיצירה. "קורא אידיאלי" מביע תפיסה לפיה הקורא הוא מעין מטונימיה של הטקסט, והוא קורא שהטקסט מניח את קיומו, הוא כאילו חסר מחשבה קודמת לטקסט ומטרתו היא להעמיק ולחשוף את משמעות הטקסט. מנגד, "קורא ממש" מביע את הגישה כי הקורא הוא יישות נפרדת מהטקסט, בעלת רקע אישיותו ייחודי, וכך כל קורא אחר של הטקסט מפרש אותו בדרך שונה. ראו דינגוט, **הפואטיקה של הסיפורת**. עמ' 81-145.



# מה המים מטהרים את האדם מטמאה, שנאמר: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם [יחזקאל, לו:כה], כך תורה מטהרת הטמא מטמאתו, שנאמר אמרות ה' אמרות טהרות [תהילים, יב:ז].

# ומה מים יורדין טפין ונעשות נחלים נחלים, כך תורה אדם לומד שתי הלכות היום ושתיים למחר עד שנעשה כנחל נובע.

# ומה מים קשין אדם ידע לשיט בהן סוף שהוא מתבלע, כך דברי תורה, אם אין אדם ידע לשיט בהן ולהורות בהן, סוף שהוא מתבלע.<sup>116</sup>

עם זאת, ניתן למצוא גם קישור בין מים ושדים. לא קיימת אמירה חדה וברורה הטוענת כי מים הם כמו שדים, כפי שניתן לראות בנוגע למים ותורה, אך בהחלט ניתן למצוא סיפורים וכתבים המקשרים בין השניים. כך, לדוגמה, נכתב בתלמוד כי אין לשתות מים בלילות ימי רביעי ולילות ימי שבת, מתוך חשש מרוח רעה השולטת בימים האלה. כמו כן, נכתב כי אין לשתות מנהרות ואגמים בלילה שכן קיימת סכנה מ"שברירי" – שד היוצא מהמים וגורם לעיוורון.<sup>117</sup> דוגמה נוספת ניתן למצוא בויקרא רבה, מדרש אגדה ארץ ישראל על ספר ויקרא, שם מתואר על אדם שרוח רעה מתגלה אליו בפתח מעיין.<sup>118</sup> ככלל, נוכחות שדים ניכרת בכישלונות, אסונות ואף במוות, דבר המזכיר את טענותיו של איוב בהקשרו של הציטוט המופיע בפתח החיבור, בו הוא מתאר אסונות טבע שונים.<sup>119</sup>

על כן, קיים ניגוד נוסף העוסק בהתהוות בית המרחץ בסיפור. הפעם, הניגוד הוא בין המים כמשל לתורה, המייצגת את האמת ו-"הטוב", ובין מים ובית מרחץ כבעלי אופי שדי ומסוכן, המייצגים את החרדה ו-"הרע". כמו כן, ניגוד זה יוצר מעין השוואה או אנלוגיה בין תורה ושדים, דבר המזכיר את האלמנטים הקרנבליים בספרות ההומור.<sup>120</sup> כך, מתחזקות תחושת הבלבול והסתירה במוחו של קורא אידיאלי, המחזקת את משמעות הניגוד המרכזי במפגש בבית המרחץ.

#### 4.2.2 הכפילות בבניית בית המרחץ כביטוי לדמויותיהם של ירמיהו ובני אפרים

הניגוד המרכזי בטקסט חושף את הייצוג והמשמעות הפסיכולוגיים של בני אפרים ושל ירמיהו. בני אפרים, כאמור, עוסקים בפעילות אסורה בעליל. למעשה, יש האומרים כי אוננות היא הביטוי החמור ביותר להוצאת

<sup>116</sup> שיר השירים רבה, א:ב, ח. ככלל, המדרש טוען כי התורה נמשלת גם לנוזלים ומשקאות אחרים: יין, שמן, דבש וחלב. כמו כן, קיימים מקורות נוספים המציגים את האנלוגיה האמורה. ראו לדוגמה: בבלי, בבא קמא, פב:א, שם נאמר כי מכיוון שבני ישראל הלכו שלושה ימים במדבר ולא מצאו מים, "אמרו: אין מים אלא תורה", ולכן אין לעבור שלושה ימים בלי לקרוא בתורה. דוגמה נוספת ניתן למצוא בבבלי, תענית, ז:א, שם נאמר כי כפי שמים יורדים ממקומות גבוהים למקומות נמוכים, יש ללמוד תורה "אלא במי שדעתו שפלה", כלומר מתוך צניעות.

<sup>117</sup> בבלי, פסחים, קיב:א. הקטע דן גם בדרכים לעבור על האיסורים ולחמוק מן הסכנה. סוגיה זהה מופיעה בבבלי, עבודה זרה, יב:ב.

<sup>118</sup> ויקרא רבה, כד:ג. בית מרחץ בפרט יכול להיתפס כמקום מטריד, הטומן בחובו סכנות על טבעיות. כך, לדוגמה, מסופר על רבי אלעזר, רבי יהושע ורבי עקיבא שנכנסו אל בית המרחץ ונתקלו במין מכשף. הוא "מדביק" אותם לכיפת בית המרחץ, כך שלא יכולים היו לצאת, ובתגובה רבי יהושע מכשף ו"מדביק" אותו אל שער בית המרחץ, כך שבכל כניסה ויציאה של אנשים הוא נחבט. בסופו של דבר שני הצדדים מתירים את הכישופים, ולאחר עימות נוסף והתגרות מכוונת מצדו של רבי יהושע, המין מוטבע ביים. ראו: הררי, הכישוף היהודי הקדום. עמ' 286-309.

<sup>119</sup> ראו לדוגמה את הפסוק השישי מאותו הפרק בספר איוב – "הפּרְגִיז אָרְךָ, מִמְּקוֹמָהּ; וְעִמּוּדֶיהָ, וְתִפְלְצוּן." נוסף על כך, בית המרחץ אינו האלמנט היחיד בחיבור הקשור לשדים ורוחות רעות. בשאלותיו של נבוכדנצר לבן סירא, המלך שואל מדוע תינוקות בני פחות משמונה ימים מתים. כך, מתגלה כי בנו של נבוכדנצר חולה והוא דורש מבן סירא לרפא אותו. לאחר שהחכם מייצר קמיע וכותב עליו שמות של שלושה מלאכים, הוא מספר את הסיפור על לילית – האל ברא את האדם הראשון וראו כי הוא בודד, ולכן הוא ברא לו אישה מן האדמה בשם לילית. לאחר שהתווכחו מי יהיה העליון ומי יהיה התחתון, הן מזויות ראייה מעמדית-מגדרית והן מינית, לילית בורחת ומלאכים יוצאים לחפש אחריה [יש האומרים כי אדם גירש את לילית אך התחרט]. לאחר שנמצאה במקום בו המצרים יטבעו בעתיד, מתגלה כי היא כבר שכבה עם "השד הגדול", ולכן היא לא יכולה לחזור ותפקידה הוא להרוג תינוקות זכרים שגילים פחות משמונה ימים, ונקבות שגילן קטן משניים-עשר ימים. לכן, משתמשים בקמעות כדי להגן על תינוקות מפני לילית. ראו יסיף, סיפורי בן סירא, עמ' 231-234.

<sup>120</sup> ראו פרק 3.1.1 בעבודה זו והמקורות שם. האלמנטים הקרנבליים כוללים, בין היתר, חציית קווים מוכרים.

זרע לבטלה וכי האקט מקביל לרצח.<sup>121</sup> על אף כי עובדה זו בלבד מספיקה כדי לקשר בין בני אפרים ויצר הרע, אציין כי העובדה שמדובר בפעילות מינית מובהקת מחזקת את הקשר ואת הניגוד, שכן אחד הערכים העומד בבסיס האיסור הוא כבישת יצר ויצרים. בני אפרים פועלים מתוך תשוקה, וככל הנראה גם מתוך פזיזות ואימפולסיביות, בצורה המביעה את רצונותיהם ודחפיהם הטבעיים לפעילות מינית.

מנגד, ירמיהו מסרב להצטרף למעשה בני אפרים. בנוסח הסיפור השני הוא אף מנסה להטיף להם כי פעילות האוננות אסורה. ירמיהו מביא את החוק והמוסר אל בית המרחץ, הוא מייצג את התורה והחוכמה. ככלל, תפקידו החברתי-פוליטי של ירמיהו כנביא הוא לייצג את "הנכון", "האמת" הבלעדית של האל וציוויו. הוא הקול השקול והמוסרי שמביא את האידיאולוגיה החוקתית והחברתית-יהודית לידי ביטוי בסיפור ובחברה מחוץ לו.

אם כן, וזהו הניגוד המרכזי בקטע, ניתן לראות בבני אפרים כמייצגים את הסתמי ואת ירמיהו כמייצג את האני העליון. אם להשתמש בטרמינולוגיה של עקרונות, ברור כי בני אפרים פועלים על פי עקרון "ההנאה והכאב", בעוד ירמיהו פועל על פי עקרון "המוסר". כלומר, טענתי היא כי המפגש המתואר בין ירמיהו ובני אפרים בבית המרחץ מהווה ביטוי לנפש מחבר אבד<sup>122</sup> ולכוחות הפועלים שם, או לפחות לכוחות שהוא ביקש לבטא בחיבורו. כך, ניתן לראות קונפליקט בין דחפים ורצונות ובין החוק והמוסר. יתרה מכך – לאור העבודה כי בסיפור בני אפרים "מנצחים", וירמיהו נאלץ להצטרף אליהם במעשה, הסיפור מתאר כי הסתמי מנצח את האני העליון. נחשפת לפנינו מציאות בה כניעה ליצרים ולדחפים וזניחה של אידיאולוגיות המוסר והאיסורים מעוצבת כאקט חברתי ומחייב.<sup>122</sup>

אם כן, המשך הסיפור כולו הוא תוצאה של מפגש בין הסתמי ובין האני העליון. כלומר, לידתו של בן סירא וכל היוצא ממנה היא תוצאה של מפגש זה, או מעין תערובת שלו ושל התכונות המעורבות בו. כך, נדמה כי בן סירא עצמו, כפי שהוא מופיע בסיפור, הוא התוצאה הישירה של המפגש ולכן מהווה שילוב אידיאלי בין הסתמי ובין האני העליון, בין הדחף ובין האיסור. כך, נדמה כי בן סירא מייצג למעשה את ה"אני" בסיפור, הכוח שאחראי על קבלת ההחלטות נוכח המציאות, דחפי הסתמי ואידיאולוגיות האני העליון.

עם זאת, לפני שנמשיך לעסוק בדמותו של בן סירא בסיפור והמשמעות הפסיכואנליטית שהיא מוסיפה לסיפור, קיימים אלמנטים סיפוריים בהם נעסוק. יתרה מכך – העיסוק באלמנטים אלה יחשוף משמעויות נוספות בדמותו של בן סירא. אל דמות זו נעסוק באופן מלא יותר בהמשך הפרק, כאשר נדון בלידתו, יחסיו עם בת ירמיהו ודמותו של ירמיהו עצמו.

### 4.2.3 נבוכדנצר והארנבת – הסיפור, פרשנותו ותרומתו לניתוח

כאמור, לאחר סירובו של ירמיהו להצטרף אל בני אפרים הם ממשיכים לדרוש ממנו להצטרף אליהם בדרכים אלימות. למעשה, רמת האגרסיביות בה נוקטים בני אפרים הולכת ועולה ככל שהנביא הולך ומסרב

<sup>121</sup> ראו **שולחן ערוך**, אבן העזר, כג: א-ב, – "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, ועון זה חמור מכל עבירות שבתורה, לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד: אלו שמנאפים ביד ומוציאים שכבת זרע לא די להם שאיסור גדול הוא אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב ועליהם נאמר ידכם דמים מלאו וכאלו הרג הנפש". ניתן לראות כי פעולות שפיכת הזרע לבטלה האחרות המוזכרות בטקסט לא מושוות לרצח.

<sup>122</sup> השימוש במילים "יצרים" ו-"דחפים" מזכיר את המוצג "יצר הרע". יצר הרע, באופן כללי, יצר הרע מנסה לדרדר את האדם למעשים אסורים ושגויים, והוא עבר גלגולים בתפיסת הווייתו ומעשיו לאורך ההיסטוריה. ניתן למצוא עיסוק בנושא כבר בספר **בן סירא**, שם הוא שואל האם האל בורא את האדם עם יצר הרע, ואם כן מדוע? כמו כן, בתקופת ספרות האמוראים יצר הרע עבר שתי התפתחויות חשובות – הוא עבר דמוניזציה וצורה ממשית, ועיקר מעשיו היו סביב התחום המיני. ראו לדוגמה בבלי, **שבת**, סב: ב; **ברכות**, כ: א; **גיטין**, נז: א. אם כן, ניתן להגיד גם כי בני אפרים מייצגים את יצר הרע וירמיהו את יצר הטוב. עם זאת, העדפתי שלא להשתמש במונחים אלה הן משום שה"סתמי" לאו דווקא מייצג דחפים "רעים", והן משום שיצר הרע לא תמיד נתפס כרע בכללותו. על פי **בראשית רבה**, ט: ז, "הנה טוב מאד, זה יצר טוב. והנה טוב מאד, זה יצר רע", שכן יצר הרע מביא לתשוקה מינית וכך להמשך קיום הגזע האנושי. ראו: מינץ מנור, **מגדר ומיניות בתרבות חז"ל**. עמ' 63-90.

לרצונותיהם, ועל כן קיימות מעין שלוש "רמות זעם", או מעין דרכי פעולה מתוך הכעס בו הם שרויים, לבני אפרים: נטילה פיזית של ירמיהו או הכאתו; רמיזה על "צדקיהו שראה נבוכד נצר שאכל ארנבת חיה ונשבע שלא יגיד"<sup>123</sup>; איום באונס הומוסקסואלי ומעשה סדום. ברור כי דרך הפעולה הראשונה, "הקלה ביותר", נבחרה כדי שירמיהו לא יברח מבית המרחץ. גם דרך הפעולה השלישית, "הקשה ביותר", ברורה בחומרתה ועל כן גם הבחירה בה ברורה [על משמעותה ותרומתה לסיפור ארחיב בהמשך]. עם זאת, הבחירה בדרך הפעולה השנייה, המרמזת על סיפור המערב את צדקיהו המלך, נבוכדנצר המלך, ארנבת והבטחה לא ברורה. מדוע הזכירו בני אפרים את הסיפור, ומה יש בסיפור זה הנועד להפחיד ולהרתיע את ירמיהו?

ראשית, הסיפור. על פי הכתוב במסכת **נדריים ואיכה רבה** [דפוס וילנא], חיבור דרשני על **מגילת איכה**, פרשה ב: יד, אין להקל ראש בכל הנוגע לנדריים. טענה זו הם מנמקים דרך הסיפור על צדקיהו, מלך יהודה בזמנו, שראה את נבוכדנצר אוכל ארנבת חיה. נבוכדנצר, שהיה ככל הנראה נבוכד מהמעשה או לפחות לא רצה שייוודע בציבור, השביע את צדקיהו שלא יספר לאיש על אשר ראה. מאוחר יותר, צדקיהו יושב עם חמישה מלכים אחרים והם אומרים לו כי מלכותו עדיפה על זו של נבוכדנצר משום שהוא צאצא "טהור" של דוד המלך, בניגוד לנבוכדנצר שהוא בנם של שלמה ומלכת שווא. צדקיהו, שכנראה אהב את המחמאה ורצה להוסיף עליה, סיפר להם שראה את נבוכדנצר אוכל ארנבת חיה. מיד הלכו וסיפרו לנבוכדנצר על גילוי הסוד, ולאחר פגישה קצרה עם חכמי הסנהדרין הוא מגלה כי צדקיהו התיר את הנדר.<sup>124</sup>

עיקר הפירוש אותו אציג בעבודה יתבסס על הכתוב בתלמוד הבבלי במסכת **שבת**, אך בהמשך אזכיר מקורות נוספים התומכים בפרשנות זו.<sup>125</sup> הפרשנות נפתחת במשפט הבא: "שְׁבַעְתָּ קָלוֹן מִכְבוֹד שְׁתָּה גַם אֶתָּה וְהֶעֱרַל וְגו'" [חבקי, ב: טז]. פירוש הוא כי במקום בו מתנהגים בצורה לא נאותה או לא "נכונה", ואין לך אפשרות אחרת, עלייך להתנהג כמו סביבתך ולהעלים עין, מעין "ברומא התנהג כרומאי" של ספרות חז"ל. נאמר כי "שבעת קלון מכבוד" מכוון כלפי נבוכדנצר, בעוד "שתה גם אתה והערל" מכוון כלפי צדקיהו. חכמי התלמוד שומרים על מסתוריות ואומרים כי גם בשעה שנבוכדנצר ביקש לעשות לצדקיהו "כך" [בלי לציין את המעשה המבוקש], צדקיהו המשיך להעלים עין.

אם כן, מה רצה נבוכדנצר לעשות? כאן, החכמים מתייחסים לציטוט נוסף, הפעם מספר **ישעיה**: "אִיךָ נִפְלְתָּ מִשְׁמִים הִילַל בְּן שָׁחַר נִגְדַעְתָּ לְאָרֶץ חוּלַשׁ עַל גּוֹזִים וְגו'" [ישעיה, יד: יב]. הכינוי "הילל בן שחר" מופיע כאמור בספר **ישעיה**, פרק יד' בתוך קטע ושמו "המשל על מלך בבל". הקטע הוא למעשה סיפור סאטירי על הילל בן שחר, שיהירותו וגאוותו הביאו למפלתו, בו הילל בן שחר נמשל למלך בבל.<sup>126</sup> חכמי התלמוד פירשו את הפסוק מצוטט כך שהמילה "חולש" אומרת כי מלך בבל, נבוכדנצר, היה מטיל פור בין המלכים אותם מינה [משמעות המילה "גויים"], לדעת עם מי יישכב או את מי יאנוס. כך מסכמים החכמים כי זהו המעשה אותו ביקש נבוכדנצר לעשות לצדקיהו, בתופסת התיאור הגרוטסקי כי אורך איבר המין של נבוכדנצר הוא 300 אמה [בערך 140 מטר], בדומה לערך הגימטרי של המילה "ערל".<sup>127</sup>

<sup>123</sup> נוסח ב': "צדקיהו המלך ראו נבוכד נצר שהיה אוכל ארנבת חיה אחת חי ונשבע לו בגזרת המקום שלא יגיד מה שראו ויצא מלפניו וביטל שבועתו". יסיף, **סיפורי בני סירא**, עמ' 199.

<sup>124</sup> בבלי, נדרים, סה: א והשוו ל**איכה רבה**, ב: יד. בסוף הסיפור נבוכדנצר הורג את חכמי הסנהדרין. לכן, אין להקל ראש בנדריים ושבועות משום שבשל הקלת ראש כזו נהרגו חכמי סנהדרין.

<sup>125</sup> זאת הזדמנות נהדרת להודות לרוחמה וייס על העזרה וההפניה למקורות הרלוונטיים.

<sup>126</sup> וינפלד, **עולם התנ"ך – [יא] ישעיה**.

<sup>127</sup> חכמי התלמוד ממשיכים לדון באישיותו של נבוכדנצר בקצרה בהמשך הסיפור. כך, לדוגמה, נאמר כי אסור לעמוד אפילו בחורבות הבית שלו משום ששדים היו "רוקדים" שם. כזכור, באבד"ס קיימים אלמנטים שדיים בעלילת הסיפור. ראו בבלי, **שבת**, קמט: ב-קנ: א.

המקור האחרון אותו אציג בהקשר הסיפור, והקושר בין שני המקורות הקודמים, הוא הספר **שני לוחות הברית**.<sup>128</sup> שם, בהפניה ישירה למקור התלמודי שהוצג לעיל ואף לפסוק העוסק בהילל בן שחר, נכתב בפירושו כי נבוכדנצר אנס את מלכים אחרים, ורצה לעשות כן גם בצדקיהו. החידוש בדברי הספר הוא במשפט "הבא על הזכר מתגלגל בארנבת", כלומר משכב זכר יהפוך את העוסקים בו לארנבת ב"חיים הבאים" [מתוך אמונה בגלגול נשמות].<sup>129</sup>

אם כן, הסיפור על נבוכדנצר והארנבת אותו בני אפרים מזכירים לירמיהו בבית המרחץ טומן בחובו היבט מיני, לפיו צדקיהו למעשה מבחין בנבוכדנצר אונס מלך אחר ומזדעזע [ייתכן גם כי פחד שהוא הבא בתור]. מדוע דיברו בני אפרים על סיפור זה? הנחתי היא כי מדובר במשל או אנלוגיה – כל אחת מהדמויות המרכזיות בסיפור מייצגת דמות מבית המרחץ. על כן, את מי כל דמות מייצגת?

ראשית, ברור כי צדקיהו מייצג את ירמיהו. שניהם הבחינו במשהו אסור לצפייה, איסור מיני, וכעת עליהם להתמודד עם השלכות הידיעה, בין אם מדובר בשבועה או בין אם מדובר באיום ממשי. הם חלשים, חסרי אונים נוכח הדמות העוברת על האיסור, ולא התכוונו להיקלע לסיטואציה. כמו כן, ברור כי נבוכדנצר מייצג את בני אפרים. הם העוברים על האיסור המיני, החזקים והשולטים במקומם אך נבוכים מעצם גילוי העבירה. שניהם מאיימים על הדמות האחרת, החלשה, כדי לשמור את סוד המעשה.

אם את ירמיהו מייצג צדקיהו ואת בני אפרים מייצג נבוכדנצר, את מי מייצגת הארנבת? ניתן לטעון כי הארנבת לא מייצגת איש מ-"המציאות" [מציאות הסיפור] ולכן אין להתעסק בשאלה זו. אך מכיוון שהארנבת מהווה חלק משמעותי מהסיפור על צדקיהו ונבוכדנצר ומשמעותו, כמו גם כי וודאי ניתן היה למצוא סיפור על התרת נדרים אשר חסר פן מיני וגרוטסקי כפי שהוצג,<sup>130</sup> אני סבור כי גם לארנבת תפקיד ייצוגי בעולם האנלוגי.

מכיוון שאין מועמד אידיאלי בין ירמיהו ובני אפרים להיות מיוצגים על ידי הארנבת, שכן לשניהם כבר דמויות מייצגות, וברור כי הם המועמדים היחידים שכן הם היחידים המעורבים במתרחש בבית המרחץ [עד כה], נפעל על ידי הוכחה בדרך השלילה. אם ירמיהו מייצג גם את הארנבת, הוא מייצג את הדמות הפגועה על ידי מעשיו של נבוכדנצר. על אף שהדבר נשמע הגיוני, הוא למעשה בלתי אפשרי שכן מהות דמותו של צדקיהו, ולכן גם דמותו של ירמיהו, היא שהוא **עתיז** להיפגע, אך עוד לא נפגע. הוא נמצא במצב של חוסר וודאות ומעורר רחמים בו הוא לא יודע מתי והיכן יחליף את הארנבת, אך נכון לעכשיו הוא עדיין לא בתפקיד הארנבת. כלומר, מכיוון שדמותו של צדקיהו בסיפור נבנית על בסיס רגשות החשש, החרדה והתהיה מהעתיד לבוא, הבחירה בארנבת כמייצגת את ירמיהו "שוברת" את דמותו ואת ההתאמה הגבוהה בין דמויותיהם

<sup>128</sup> **שני לוחות הברית** הוא ספר שבמקור כוון בני משפחתו בלבד של מחבר הספר, ישעיה הורוויץ שהיה רב ומורה שעלה לארץ ישראל מפראג לקראת סוף חייו, אך בסופו של דבר הספר הלך והתפשט בקרב קהילות יהודיות. הספר מכיל אזהרות, ציוויים, דינים ומנהגים. ראו מכללת הרצוג, "הורוויץ ישעיה; שלי"ה".

<sup>129</sup> **שני לוחות הברית**, עשר הדברות, מסכת תענית, תורה אור ב:מ. כאמור, קיימים מקורות נוספים התומכים בפרשנות זו של הסיפור המוצג. בפרק הרביעי בספר **דניאל**, לדוגמה, דניאל מפרש את חלומו של נבוכדנצר וטוען כי אם הוא לא יכפר על חטאיו ויתרום לעניים, ליבו יהפוך ללב חיה והוא יתחיל להתנהג כמו אחת. לאחר שנה בה הוא אכן תורם לעניים, הוא מפסיק ולמשך שבע שנים הוא מתנהג כמו חיה, ולכן קיים ביסוס סיפורי לאכילת הארנבת [כארנבת ממש, ולא כמייצגת מלך אחר]. דוגמה אחרת ניתן למצוא בספרו של הרב"ז [בצלאל זאב שפרן], **ילקוט החנוכי** סימן טז, בו הוא כותב כי צדקיהו הזדעזע מאכילת החיה הטמאה ומהאכזריות של אכילת החיה העדינה בטבע. הרב"ז מוסיף ואומר כי מכיוון שהארנבת היא לימינלית בתחום המגדרי, על פי ניתוח לשוני של ציטוטים, בתוספת התייחסות לפירוש מן התלמוד הבבלי שהוצג לעיל הגיוני כי מדובר באונס הומוסקסואלי. לסיים, על פי מסכת **מגילה** ט:ב, אוסיף כי "ארנבת" הייתה אשתו של תלמי, מלך מצרים. כלומר, קיים קשר נוסף בין "ארנבת" ובני אדם.

<sup>130</sup> כבר במקרא עצמו קיימים מספר סיפורים העוסקים בנדרים – יפתח ובתו, שנאלץ להרוג אותה לאחר שנדר כי אם ינצח במלחמה יחרוג את החי הראשון שייצא מביתו [שופטים, יא]; חנה העקרה, שנשבעה להקדיש את חיי בנה לעבודת האל אם יולד לה כזה [שמואל א', א]; יעקב, שברח מאחיו ונשבע לעבוד את האל אם ישרוד [בראשית, כח].

של צדקיהו וירמיהו. כלומר, משום שירמיהו והארנבת נבדלים זה מזה במובן הבסיסי ביותר [ירמיהו וצדקיהו עתידים להיפגע בעוד הארנבת כבר נפגעה], הארנבת לא מייצגת את ירמיהו.

אם כן, נותרה אפשרות אחת בלבד – הארנבת, בשותפות עם נבוכדנצר, מייצגת את בני אפרים. על פניו, נדמה כי אפשרות זו בלתי-אפשרית עוד יותר מהאפשרות הקודמת. הרי דמות הארנבת ודמותו של נבוכדנצר שונות בתכלית – הוא אונס, והיא נאנסת; הוא פוגע, והיא נפגעת; הוא חזק, והיא חלשה. אך דווקא הניגוד בין שתי הדמויות הוא שמצייר את בני אפרים באופן ברור יותר, ושופך אור נוסף על מעשה האוננות המשותפת.

ברצוני להציג את מושג "הפאלוס", שיעזור בדיון על כפילות הייצוג של בני אפרים בסיפור. "פאלוס" משמעותו "פיין" ביוונית, ועל פי פרויד ותלמידיו הוא המסמן של כוח ותשוקה. לאקאן, שהרחיב יותר בדיונו של הפאלוס, התייחס אליו באופן סמלי יותר וטבע שני סוגים של פאלוס – "הפאלוס המדומה", איתו הילד מזדהה לפני השלב האדיפלי על מנת לספק את תשוקתה של האם ואת תשוקתו אל האם. עם זאת, השלב האדיפלי דורש מהילד לסרס ולהדחיק את הפאלוס המדומה לטובת "הסוג" הבא; "הפאלוס הסימבולי", שהוא מייצג את "החוק האבהי", את הממד הסימבולי. הוא נבנה על יסודות של דחייה והיעדר, מתוך הזדהות עם דמות האב ודחיית האסור.<sup>131</sup>

אם כן, טענתי היא כי ניתן לראות בייצוג הכפול של בני אפרים את המאבק בין הפאלוס המדומה ובין הפאלוס הסימבולי. למעשה, הסיפור מציג רצון לחזרה אל הזדהות עם הפאלוס המדומה, הפיכת הסירוס בין המדומה לבין הסימבולי. הפעולה הגרוטסקית של אונס, על פי הפרשנות שהוצגה לעיל, מייצגת שליטה בכוח הזרוע וטשטוש הגבולות בין האני ולבין האחר, חדירה אל גבולות האסור. כלומר, הסיפור מציג רצון לשליטת התשוקה, או טשטוש הגבולות בין המותר ובין האסור ונסיגה לאחור מהחוק האבהי, שהוא במובן מסוים חוקי היהדות והאיסורים שם.

ככלל, הסיפור מציג רצון עמוק וחברתי יותר מביטוי לתשוקה. לנבוכדנצר סממן גברי מובהק מאוד ואף גרוטסקי – איבר מין באורך 300 אמה. נוסף על זה, הוא בעל תכונות המעצימות את גבריותו, במיוחד בעיני חברה פטריארכלית [כמו בתקופת התרחשות הסיפור] – הוא חזק, הוא מלך, הוא כל יכול ולא ניתן לסרב לו. הארנבת, וכך גם למלכים והגברים אותם נבוכדנצר אונס, תכונות נשיות יותר – היא עדינה, כנועה, צנועה ולא קיים בה ביטוי לאגרסיביות כזו או אחרת. מאפיינים אלה מזכירים לנו את מודל הגבריות היהודי שהוצג ברקע העיוני לעבודה זו, לפיו לכוח פיזי משמעות פחותה בבחינת הגבריות, הגבר נמדד לפי צניעותו וכי עליו "לכבוש את יצרו".<sup>132</sup> כך, על ידי פעולה אלימה המביעה שליטה וכוח, נבוכדנצר מבטל את דמותה של הארנבת ודמות הגבר היהודי. הוא הופך להיות מודל הגבריות הנכון, הרצוי.

הסיפור למעשה מבטא את הפחד של בני אפרים לאבד את תחושת הגבריות שלהם בעולם היהודי, ואת הרצון שלהם לשמור על מאפיינים גבריים שהיהדות מבטלת. הם מבועתים הן מסירוס פיזי והן מסירוס חברתי-סמלי, במיוחד לאחר שכבר בבירת המילה עברו אירוע דומה, והם נואשים למצוא דרך להביע את הגבריות שלהם, והאוננות המשותפת בבית המרחץ מביעה זאת הן באופן פיזי והן באופן חברתי. כלומר, הכפילות בייצוג של בני אפרים הן כנבוכדנצר והן כארנבת מביעה על תחושותיהם כי הם מצד אחד "נאנסים" על ידי

<sup>131</sup> גורוביץ' וערב, "פאלוס, פאלוצנטריזם".

<sup>132</sup> ראו פרק 2.3 בעבודה זו, **גבריות ודמות הגבר היהודי**, ובפרט על הכתוב שם על **מסכת גברים** שכתב אדמיאל קוסמן. כמו כן, ניתן להתבונן שוב בסיפור על ריש לקיש ורבי יוחנן, שם ריש לקיש מאבד באופן ממשי מכוחו הפיזי על מנת להפוך לגבר יהודי "נכון".

דימויי החברה והציפיות שלה, הפאלוס הסימבולי, ומהצד השני כי הם שואפים לשמור על גבריות שונה מזו המצופה מהם ולהזדהות מחדש עם תשוקת הרגש הגברי הפנימי שקדם לכל, עם הפאלוס המדומה.<sup>133</sup>

אם כן, הרמיזה על הסיפור כדרך להכריח את ירמיהו להצטרף למעשה האוננות לא כולה מלאה זעם, אם כי קיים בה אלמנט של חשש וקריאה לעזרה – בני אפרים מנסים להסביר לירמיהו את הרצון שלהם לגבריות שונה מזו המוצעת להם בחברה. נדמה כי הם אומרים לירמיהו שאינם רוצים לפגוע בו, והם לא רוצים שהוא יפגע בהם, אך הם לא יכולים להסתכן שהסוד יתגלה והחברה ממנה הם מבקשים מנוחה תשפוט אותם, או גרוע מכך.<sup>134</sup>

עם זאת, ירמיהו מסרב להצטרף אל בני אפרים, והם נאצלים להחמיר את האיום שלהם עד כדי אונס. ירמיהו, לצער, מיד חוזר בו מסירובו – "מיד עשה כן והתחיל לקלל יומיו"<sup>135</sup> – ובעקבות החרטה ותהליך הטהרה שהוא עובר הזרע נשמר. בתגובתו המיידית של ירמיהו ניתן לראות ביטוי לשני דברים. הראשון – הימנעות חדה של ירמיהו מאיסור השייך לאיסורי העריות, ועל כך ארחיב בהמשך; השני – הימנעות של ירמיהו משבירת גבולות המגדר, שכן משכב זכר נתפס כחוצה את אותם גבולות, ושמירה על הסדר הקיים. כלומר, זהו ביטוי נוסף לייצוגו של ירמיהו כ"אני העליון", השומר על אידיאולוגיות המוסר והחוק.<sup>136</sup>

#### 4.2.4 שפיכת הזרע של ירמיהו ומושג הבזות

שפיכת הזרע של ירמיהו מעלה את מושג הבזות שטבעה קריסטבה. כעת, ננתח את הסצנה הזו משני כיוונים – בחינת דמותו של ירמיהו לאור שפיכת הזרע ומושג הבזות, ובחינת דמותו של בן סירא לאור האירוע.

ראשית, דמותו של ירמיהו. לא קשה להבין את רגשותיו הקשים של ירמיהו בעקבות שפיכת הזרע, שמהווה איסור חמור שבמקורות אחדים מקביל לרצח, כפי שנכתב לעיל. העבירה שלו חמורה במיוחד משום שהוא המייצג את האני העליון. הוא המקשר בין העם, "הבן", ובין האל, "האב", וכך הוא בעצמו מהווה מעין "אב" כלפי העם. בעבירה על איסור שפיכת הזרע הוא שובר את חוקי האב, חוקיו שלו, וכך שובר למעשה את דמותו שלו בעיני החברה.

אך לא רק דמותו בעיני החברה נשברת, אלא גם דמותו בעיני עצמו מתערערת. זרע הוא לא תמיד דבר בזוי – הוא מפרה, מייצר חיים ונושא בתוכו חלק מבעליו שמועבר לילדיו, כמו זרע של עץ או פרי. עם זאת, במקרה של שפיכת זרע לבטלה, הזרע הופך ללא ראוי ובזוי. שוב, כפי שכותרת קריסטבה, הפגישה עם החלק מתוכי

<sup>133</sup> מוטיב הארנבת חוזר במקום נוסף בסיפור, עם סוף שיחתם של בן סירא ומלמד התינוקות – כחלק ממוזימה של יועציו, נבוכדנצר מזמין את בן סירא לארמונו, ומצרף להודעות השליחים ארנבת. תחילה, בן סירא מסרב להזמנה ומחזיר את הארנבת כאשר ראשה קירח משיער. לאחר שנבוכדנצר שולח הודעה לבן סירא האומרת כי "אם לא תבא בשבילי, בו בשביל הארנבת ששלחת לי" [יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 215] הוא מסכים לבוא. על פי פרשנות הסיפור המוצגת לעיל, הארנבת היא למעשה אדם, ככל הנראה עבד או דומה לו של נבוכדנצר, והאחרון הציע את האדם לבן סירא כמתנה על בואו. ככלל, בתרבויות קדומות ארנבת סימלה תאוה, תשוקה ופריון, בנוסף להיותה סמל נקבי, ואלו הדברים שהציע נבוכדנצר לבן סירא. עם זאת, ביהדות הארנבת היא חייה טמאה, ומסמלת גם רגשות אמביוולנטיים, וכך מודגשים ההבדלים התרבותיים וחוכמתו של בן סירא. ראו סירלוט, **מילון הסמלים**.

<sup>134</sup> אין ספק כי קריאה זו בסיפור מאירה על בני אפרים באור חיובי ומעוררת סימפטיה, בשונה מקריאה ראשונית, וניתן להוסיף עליה ולהגיד שאלמלא בני אפרים לא היה נולד בן סירא שמוצג כחכם וגיבור הסיפור. עם זאת, כפי שהראיתי בפרק הקודם, ניתן להגיד כי דמותו של בן סירא היא מטרה ללעג ומוצגת דווקא באור שלילי, וניתן לדון בגלגולי השלכות המעשים בסיפור באופן רחב יותר. מפאת קצר היריעה לא אדון בנושא זה, ועל דמותו של בן סירא בסיפור ארחיב בפרק זה ובפרק הבא.

<sup>135</sup> נוסח ב': "מיד עשה כן מרוב יראו והתענה על דבר תשעים ואח' תעניות". יש לשים לב שהמשפט "מיד עשה כן" חוזר בשני הנוסחים, עובדה המעידה על מהירות תגובתו של ירמיהו נוכח האיום.

<sup>136</sup> נוסף על הכתוב, וכתמיכה בטענה כי בני אפרים מייצגים את ה"סתמי" שבנפש, אוסיף כי חז"ל ראו במשכב זכר ביטוי למיניות לא מרוסנת. ככלל, בדומה לתהליך שעבר יצר הרע, חז"ל הדגישו את נושא המיניות בתקופתם ופירשו סיפורים בהתאם. לדוגמה, על סיפורו של אונן, שסירב לייבם את אלמנת אחיו ולכן כששכבו דאג להוציא את איבר מינו מנרתיקה לפני השפיקה, הם אמרו כי נענש בשל שפיכת הזרע לבטלה ולא משום שסירב לייבם את אלמנת אחיו. על זאת והכתוב לעיל ראו **בראשית**, לח: א-י והשוו למינץ-מנור, **מגדר ומיניות בתרבות חז"ל**. עמ' 183-200.

שעלי להרחיק ולבזות מערערת את התחושות הפנימיות שבי ומעוררת חלחלה. שפיכת הזרע במקור מים מעצימה את אותם רגשות ויוצרת תחושה שמכיוון שמים הם נוזל, וזרע הוא בין נוזל ובין מוצק, הוא יכול להתפשט במים בהם אני נמצא כעת [ברור כי הדבר לא אפשרי, אך מדובר על תחושה ודמיון]. כלומר, התחושה העולה בירמיהו ובעיני הקורא היא כי ירמיהו מכוסה כעת הן במים והן בזרע שלו עצמו. מכיוון שעלי להרחיק את הבזוי, הזרע, ולהפוך אותו לזר, עליו כעת להדחיק ולבזות את גופו ועצמו. האב כבר לא טהור ואינו "נכון", ועל החברה לבזות ולהתרחק ממנו. כך, נוצר בסיס ל-"רצח האב" [במובן של תסביך אדיפוס והשלב האדיפלי] בו אדון בהמשך.

ככלל, הלימינליות של זרע בתחום מצבי הצבירה הופכת אותו לבזוי יותר מהפרשות גופניות אחרות. מרי דאגלס חוקרת בספרה **טוהר וסכנה** את מושגי הטומאה, הלכלוך והטאבו. טענתה החשובה לעניינו היא, לאור העובדה שבעבר החיידקים והנגיפים לא היו ידועים לאדם, "לכלוך" הוא כל חומר שאינו נמצא במקומו הראוי. המקום יכול להיות פיזי וממשי, כמו נעל על שולחן או קערת מרק על המיטה, אך הוא יכול להיות גם "מקום" במובן של השתייכות לקטגוריה. כך, לדוגמה, כותבת דאגלס כי דבש וצמיגות בכלל נתפסים, בעיקר בעיני תינוק, כחומר מלכלך ומטריד משום שהוא לא שייך במלואו לקטגוריית המוצקים וגם לא לקטגוריית הנוזלים:

"הצמיגות [viscosity] דוחה בזכות עצמה, בתור התנסות ראשונית. תינוק התוחב את ידיו לקערת דבש מתחיל בן רגע לעסוק בתכונות הפורמליות של מוצקים ונוזלים ובקשר שבין העצמי [self] החווה הסובייקטיבי לבין העולם הנחוה. 'צמיג' הוא מצב ביניים בין מוצק לבין נוזל... הוא לא יציב, אבל הוא לא זורם... הדביקות שלו היא מלכודת, הוא נצמד כמו עלוקה; הוא תוקף את הגבול שבין עצמי לבינו... שובלים של נוזל צמיגי הזולגים מידי מרמזים שגם החומר שממנו אני עשוי נשפך אל תוך בריכת הדביקות. קפיצה למים עושה רושם אחר. בקפיצה למים אני נשאר גוף מוצק, ואילו הנגיעה בדביקות מעלה את הסכנה שמוצקותי תימהל בצמיגות."<sup>137</sup>

כך, הזרע היוצא מגופו של ירמיהו מלוכלך משתי הבחינות שמציגה דאגלס. על אף שמו, "נוזל זרע", התנהגותו הפיזיקלית דומה לזו של הדבש – הוא אכן נוזל, לא יציב ובעל צורה מוגדרת, אך הוא גם מתנהג כמוצק, ולא נע בכוחות עצמו. אף הצמיגות שלו דומה לזו של הדבש, על כל תכונותיה והתחושות המלוות אותה. ניתן אף להגיד שנוזל הזרע אף מלוכלך יותר מדבש משום שהוא יצא מגופי שלי, הוא הלכלוך שגופי ייצר ומייצג אותי, בדומה למושג הבזות. כמו כן, גם במובן הפיזי של חוסר הסדר, נוזל הזרע מהווה לכלוך – מקומו לא בבית המרחץ.<sup>138</sup> תפיסת ירמיהו, האב, כמלוכלך ולא ראוי בעקבות היותו שרוי במים ובתוכם נוזל זרע מתחזקת.

<sup>137</sup> ככלל, דאגלס כותבת כי לכלוך, טומאה וקדושה, בעולם העתיק בעיקר, הן מוסכמות חברתיות ולא עובדות קבועות. הבסיס החברתי של חוקי ההיגיינה כה חזק עד שלעיתים ניתן לשנותם ואף לבטלם, אם הדבר אומר לכבד את המוסכמות ו"לנהוג בנימוס". כך, חוקי הדת והלכלוך לא התקיימו כדי לעזור לפריטים בודדים בחברה, אלא כדי לשמור על החברה כולה ועל רווחתה. על כן, ככל שהזמן חולף ואדם חי בתוך החברה יותר זמן, מתגבש במחשבתו נטאי [bias], שתפקידו לזהות את מערכת הסדר שלמד ולקבוע האם חומרים נמצאים במקומם או לא, כלומר האם הם מלוכלכים. עבודתה של דאגלס ידועה במיוחד בשל הניתוח שהיא מציעה לחוקי הטומאה בנוגע לחיות המופיעים בספר ויקרא. כך, דאגלס כותבת כי בהינתן הקטגוריות "אוויר", "יבשה" ו"מים" בהקשר של מקום מחייה, חיות המהוות אנומליה בקטגוריה אליהן הן שייכות הן טמאות. לדוגמה, כל יצור בלי סנפיר וקשקשים החי במים הוא טמא [ויקרא, יא:יב]. דוגמה נוספת ניתן למצוא בחיות בעלות שתי ידיים ושתי רגליים, אך הן הולכות כאילו היו בעלות ארבע רגליים ולכן הן טמאות [ויקרא, יא:כז]. ראו דאגלס, **טוהר וסכנה**. עמ' 109-43, והציטוט מעמודים 84-85.

<sup>138</sup> קיימות עדויות לקו מחשבה בימי הביניים לפיו אישה עלולה להתעבר בבית המרחץ, בדומה למחשבה כי שכיבה על סדינים ששכב עליהם גבר עלולים להביא לתוצאה דומה. כמו כן, במסכת **חגיגה**, יד:ב-טו:א, נאמר כי אכן קיים חשש שאישה תתעבר בבית המרחץ, משום ש"כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מזרעת מעיקרא נמי יורה כחץ", כלומר מספיק כי "שכבת הזרע הייתה

באשר לבן סירא, גם דמותו מושפעת מהיות הזרע מלוכלך ובזוי. תאי הזרע של ירמיהו לא היו אמורים להיות פוריים ולהביא להולדתו של ילד, בטח כשמדובר בביתו שלו [אך על כך אדון בהמשך]. אם נוזל הזרע מייצג את המלוכלך, הלא ראוי וכלל הבזוי בדמותו של ירמיהו, וודאי כל מה שקשור ומתהווה בעקבותיו שואל את אותן תכונות שליליות. על כן, בנוסף להיותו תוצר המפגש בין הסתמי [בני אפרים] ובין האני העליון [ירמיהו], תכונותיו הבסיסיות של בן סירא [עוד לפני הולדתו!] הן היותו מודחק, לא רצוי ובסיס ל"רצח האב". מסקנה זו תחזור ותשמש אותנו כאשר נדון בפרק זה בלידתו של בן סירא, ויחסיו עם אמו ועם ירמיהו.

#### 4.2.5 דמותה של בת ירמיהו בסצנת בית המרחץ

לסיום ניתוח סצנת בית המרחץ, ולפני המעבר לדיון בלידתו של בן סירא, אציג את דמותה של בת ירמיהו בסצנה, כמו גם את יחסיה עם אביה, ירמיהו.

ראשית, נדון בדמותה של בת ירמיהו על רקע דבריה של קריסטבה בנוגע לדימוי נשי בחברה – הדימוי יהיה זונה, בתולה קדושה, אם רחמנייה או מכשפה רעה. כמו כן, עמדתי היא כי כל דימוי נשי בחברה הוא למעשה שילוב של שני דימויים מהרביעייה שטובעת קריסטבה.<sup>139</sup> על כן, ברור כי במישור החברתי בת ירמיהו היא אם רחמנייה – בסוף שיחתה עם בן סירא לאחר לידתו, הוא מבקש [ואף דורש] ממנה שתאכיל ותכלכל אותו. בתגובה, נכתב כי "מיד הייתה עושה כך ומביאה בכל יום לחם נקי ובשר שמן ויין ישן עד שגמלתו בכך כל השנה".<sup>140</sup> כלומר, בת ירמיהו מיד נענית לבקשה ודואגת לכלכל את בנה בכל טוב. כך, היא מקבלת את התואר "אם רחמנייה", שדואגת לכל חי ולכל צרכיו.

עם זאת, הניסיון לקבוע האם בת ירמיהו מצטיירת כבתולה קדושה או כזונה מתעתע יותר. על פניו, נדמה כי בת ירמיהו היא המועמדת האידיאלית לבתולה קדושה – הרי היא באמת ובתמים בתולה. היא שמורה מכל דבר, ולדמותה [מלבד ההתעברות, כמובן] אין פן מיני או דומה לכזה. לא ניתן לחדור אליה, וכל קשר בינה ובין ניסיון כזה הוא מקרי בהחלט ונתפס כיד הגורל בלבד. יתרה מכך – גם כאשר היא כן מתקרבת באופן כלשהו לגבר בסיפור, מדובר באביה אליו היא צריכה להיות קרובה בין כה וכה. על כן, נדמה כי בת ירמיהו היא בתולה קדושה ואם רחמנייה.

מנגד, ניתן לטעון גם כי בת ירמיהו מצטיירת כזונה. וודאי אין היא האישה היחידה שבאה לבית המרחץ בזמן האירוע, וגם אם הייתה לבדה והראשונה מאז אירועי בית המרחץ הסבירות שדווקא היא תתעבר מזרע שנמצא במים לא גבוהה. כך, בת ירמיהו מקבלת פן מיני מובהק, ככזאת שניתן לחדור אליה כה בקלות עד שטבילה במים המכילים נוזל זרע, ללא הנתון כמה זמן עבר מאז אירועי בית המרחץ והאם היו עוד נשים באזור, מספיקה כדי לגרום להתעברותה. היא מכילה את הסממן הגברי המובהק, את נוזל התשוקה הגברי, וייתכן כי היא אף מושכת אותו אליו. אפילו אביה, שלא צריך להיות קרוב אליה בפן מיני, חדר אליה בלא כוונה.

אם כן, הדימוי המצטייר לדמותה של בת ירמיהו הוא דימוי של זונה ואם רחמנייה. בחירתי בדימוי הזונה ולא בדימוי הבתולה הקדושה נובעת מהסיפור על הולדת ישוע ואמו – גם שם האם מתעברת ללא תשמיש, אך היא מצטיירת כבתולה קדושה משום שהתעברותה לא נגמרת מחדירה של גבריות, הפאולוס כמסמן

יורה כחץ" בעת יציאתה מגוף האדם כדי לעבר אישה מאוחר יותר. נוסף על כך, קיימים הרבה שו"תים העוסקים בנושא. להרחבה בנושא ראו עמנואל, "הריון ללא יחסי מין בשיח בימי הביניים".

<sup>139</sup> ראו ה"ש 110.

<sup>140</sup> נוסח ב': "... והייתה מביאה בלילה לחם נקייה ובשר שמן ויין ישן. עד שהניקה אותו באותה שנה בלחם ובשר ויין". ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 202.



תשוקה וכוח, לתוכה, אלא מגורם חיצוני, שמיימי שזהותו חסרת מיניות ומגדר [רוח הקודש]. מנגד, בת ירמיהו באבד"ס מתעברת על ידי סממן גברי מובהק, אם לא המובהק ביותר, ו"הקלות" שבה היא מתעברת ודווקא היא מבדילים אותה מאמו של ישוע ומעניקים לה את הדימוי של זונה [בנוסף לאם רחמנייה].

כמו כן, הסיפור על בת שמתעברת מאביה מעלה את התהיה האם מדובר בגילוי עריות. מפאת קוצר היריעה, לא אעסוק בדיון ההלכתי האם אכן מדובר בגילוי עריות בשל היחסים המשפחתיים או שמא לא מדובר בגילוי עריות בשל חוסר הכוונה ליחסיים מיניים, אך אקבע כי יחסים מסוג זה בין אב ובת בסיפור מהווים ביטוי לגילוי עריות. כלומר, מכיוון שאין עוררין על כך שגילוי עריות באופן מלא בסיפור היה אלמנט מחריד שככל הנראה לא היה שורד לאורך ההיסטוריה, היחסים המיניים העקיפים בין ירמיהו ובתו מייצרים מעין "תבנית" של גילוי עריות, או מעידים על תשוקה [גם אם לא מודעת] או מחשבה מצד כותב אבד"ס או החברה בה הוא חי העוסקים ביחסים כאלה. כמו כן, החשש של בת ירמיהו מתגובת הסביבה נוכח הולדתו של בן סירא מחזק את תבנית גילוי העריות: "... ואמו הייתה מתביישת מן הבריות שלא יאמרו בתו של ירמיהו ילדה בן מזנות".<sup>141</sup> על הביטוי לגילוי עריות, התהוותו ומשמעותו ארחיב בהמשך הפרק.

### 4.3 ניתוח הסיפור – לידתו של בן סירא

כעת, הגענו לקטע הסיפור שייכתן והוא רגע השיא בעלילה – לידתו המופלאה של בן סירא. כאמור, לדמותו של בן סירא שני מאפיינים עוד לפני לידתו: הוא תוצאה של מפגש בין הסתמי לבין האני העליון, והוא המשך ישיר ומייצג את הבזוי והמלוכלך בדמותו של ירמיהו. כמו כן, ללידתו מספר מאפיינים בהם נעסוק – בן סירא נולד "בדיבור", כלומר הוא בעל היכולת לדבר עוד מרגע לידתו; הוא בעל ידע רחב על העבר, ההווה והעתיד; קיים דיון רחב בינו ובין אמו, המהווה למעשה את רובו המוחלט של השיחה ביניהם, העוסק בירמיהו; בן סירא לא מוכן לשתות את חלב האם של אמו.

#### 4.3.1 דמותו של בן סירא

יכולת הדיבור המרשימה של בן סירא, יחד עם ידיעותיו, חוכמתו וכוח ההיגיון הטמון בו, מעידים על נפש בוגרת הטמונה בגוף צעיר. ראשית, אם להתייחס לחוויית הקורא האידיאלי, תמונה זו של אדם בוגר ה"כלוא" בגוף צעיר מטרידה כשלעצמה. ייתכן כי לא מדובר בטרדה שלילית, שכן תינוק בעל יכולות כאלה הוא מופלא, אך בהחלט מדובר בחוויית קריאה לא רגילה שגורמת אי נוחות כלשהי. זאת לאחר שבסצנת בית המרחץ תחושות הקורא האידיאלי התבססו על סתירה ובלבול, כעת ב"פתרון" ושיא העלילה ניתן היה לצפות כי התחושות שיעלו מן הקטע יהיו אדיבות כלפי הקורא ולא מטרידות. אם כן, נדמה כי בהעלאת רגשות אלה מחבר הסיפור רומז כי העלילה עוד לא הגיעה לפתרונה, ויש עוד רעיונות ומחשבות הטמונים בטקסט.<sup>142</sup>

<sup>141</sup> נוסח ב': "... וכיוון שילדתו הייתה מתביישת כלומי עכשיו יאמרו שזה הוולד ממזר הוא". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199. "ממזר" הוא תוצאה של יחסי מין האסורים בחוק ובהלכה, כגון יחסים בין אישה נשואה וגבר שאינו בעלה, או יחסי עריות ויחסים בין משפחתיים. ראו: מכללת הרצוג, "ממזר".

<sup>142</sup> הרגש המתואר, אי הנוחות בעקבות הקריאה על תינוק שנולד בדיבור, מזכיר את מושג ה"אלביתי" [The Uncanny] שטבע פרויד. האלביתי הוא הרגש המתעורר באדם כאשר הוא נתקל בעצם זר בתוך המציאות המוכרת לו, והוא למעשה מתאר את התחושה על התהוות הזרות לצד ההכרה. המקור של האלביתי הוא באמונות תפלות או חוויות ילדות שהודחקו. פרויד מסביר את דבריו דרך התבוננות בדמויות שעוה – לרוב, התבוננות בדמויות שעוה מעוררת אי נוחות [האלביתי], משום שידוע לנו כי לא ניתן ליצור חיים מחומר, וזאת המחשבה שהדחקנו בילדות. ככל שבובת השעוה מדויקת יותר, היא מעוררת יותר אי נוחות. אמנם פרויד כותב כי לרוב סיפורים לא מעוררים את האלביתי [כגון החזרה לחיים של שלגייה בעקבות נשיקת הנסיך, שמייצגת את הרעיון המודחק על תחיית המתים], משום שאנו מקבלים את העובדה שבסיפורים חוקי המציאות שונים מאלה שאנו מכירים, אבד"ס טוען כי הוא מספר את סיפור חייו של בן סירא, ועל כן ניתן היה לצפות כי חוקי המציאות יהיו זהים לאלה של העולם שאנו מכירים. כך, כאשר מתואר כי נולד תינוק בעל נפש של אדם בוגר, הכרה [בלידתו של בן סירא כאירוע "רגילי"] וזרות [בנפש הבוגרת של התינוק] מתהווים זה לצד זה ונוצר האלביתי. ראו פרויד, **האלביתי**. עמ' 87-43.

כמו כן, נדמה כי בן סירא השלים את כל שלבי התפתחות הנפש בתאוריה הפסיכוסקסואלית של פרויד [לפחות את כל השלבים אותם סקרנו בתחילת הפרק]. הביטוי להשלמת תהליך זה הוא דחיית אמו, והמזון שהיא מציעה, מעליו והזדהות חזקה עם אביו, עד כדי ביסוס שמו עליו.<sup>143</sup> כלומר, נדמה כי הוא אכן הדחיק את התשוקה האדיפלית לאמו והשלים עם הצורך להזדהות עם האב וחוקיו. דחיית האם כה חזקה עד כי בן סירא מסרב לשתות מחלב האם שבבעלותה, כלומר בן סירא דוחה מעליו את אחד המעשים המסמלים את הקרבה הפיזית והסמיוטית בין אם ובנה.<sup>144</sup>

#### 4.3.2 היחסים בין בן סירא וירמיהו

אך אישיותו של בן סירא אינה אישיות עצמאית לחלוטין, אלא היא קשורה חזק גם באישיותו של אביו – "ומהו [ירמיהו] יצא בדיבור אף אני כן. ומהו יצא ממעי אמו בשמו אף אני כן. ומה הוא עשה אלפא ביתא אף אני אעשה כן. ומה ספרו היה שם דברים קשים להבנה אף אני כן".<sup>145</sup> ניתן היה לצפות מתינוק בעל נפש בוגרת שיהיה בעל אישיות ייחודית, הרי שבאופן לידה מופלא כזה וודאי טמונה אישיות מופלאה. אך בניגוד לציפיותינו, בן סירא קושר בין נפשו לנפש אביו באופן הדוק, ולא מראה היבט נוסף בו המנותק מאביו. זאת, לטענתי, משום שלא זכה לעבור את "שלב המראה" שהגה לאקאן באופן מלא. כך, בן סירא מעולם לא ראה דימוי חיצוני לו המייצג את דמותו ואת גופו [שכן הם אכן ייחודיים, ולא שייכים לאביו], ועל כן לא יכול היה לגבש לעצמו זהות עצמית, ועל כן כאשר הזדהה עם האב [כפי שמתרחש בשלב האדיפלני] הוא קיבל עליו את זהותו המלאה. כניסתו המיידית של בן סירא לעולם השפה מנתקת אותו באופן חד מהקשר הסמיוטי עם האם, וכל אישיותו סובבת סביב האב והסימבולי.

נוכח זהותו של בן סירא, שהיא למעשה זהותו של ירמיהו, עולה שאלה – כיצד ייתכנו "שני ירמיהו" בעולם? כלומר, כיצד ייתכנו שני אנשים בעלי אותה זהות? נדמה כי בן סירא "בלע" את אביו וזהותו, וכעת הוא מייחס אותה לעצמו.<sup>146</sup> ירמיהו, שכאמור בעקבות האוננות הפך לבזוי ומלוכלך, הודחק והורחק מהחברה. הוא בעל משמעות לעלילת הסיפור ותוכנו, שכן בתו ובן סירא מדברים על אודותיו ועל היחסים ביניהם, אך הוא כבר לא מופיע עוד כדמות ממשית. הוא נעלם, הודחק, ובן סירא לקח את מקומו בחברה ואת זהותו. כך, מתהווה תבנית ל"רצח אב" – אמנם לא התרחש רצח באופן ישיר, אך דמותו של ירמיהו ומעמדה נהרסים בבית המרחץ, עד כדי היעלמות מוחלטת והחלפתו בבן.

אם כן, נדמה כי הגענו לסתירה – מחד גיסא בן סירא דוחה את האם מעליו ומקבל את חוק האב, אך מאידך גיסא הוא מממש את תשוקתו אל האם ומתרחש רצח האב. הסתירה נובעת מהעובדה כי בן סירא הוא תוצאה של מפגש בין הסתמי ובין האני העליון – האני העליון מממש את דחיית האם בעוד הסתמי מממש את התשוקה אל האם ורצח האב. הרי בן סירא מעולם לא עבר את שלב המראה, החיוני לעיצוב האני באדם וליכולות שלו להגדיר ולתפוס את עצמו כישות עצמאית, ועל כן כל זהותו היא מאבק בין הסתמי ובין האני

<sup>143</sup> נוסח א': "אמר לה סירא הוא שם אביו[ד]... ואם תחשבו אותיות של ירמיהו לאותן של סירא אחת הן". נוסח ב': "אמי לה סירא הוא ירמיהו אבי... לכי וחשבי אותיות של ירמיהו בגימ' רעא ואותיות סירא רעא". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199-200.

<sup>144</sup> למעשה, קיים קשר בין אכילה ומיניות. ראו לדוגמה את דבריו של הרב"ז, **ילקוט החנוכי** סימן טז, שם הוא מציין שבספר **משלי** אישה נואפת מתוארת כ-"אכלה ומחתה פיה" [**משלי**, ל:כ]. כך, ניתן לקשור בין דחיית בן סירא את חלב האם ובין הדחיקת התשוקה האדיפלית כלפיה.

<sup>145</sup> נוסח ב': "מה הוא יצא בדיבור אף אני בדיבור. מה הוא יצא ממעי אמו בשמו. אף אני יצאתי ממעיך בשמי. ומה הוא יצא בבואה אף אני בבואה. ומה הוא עשה ספר באלפא ביתא ויש שם דברים קשים עד שישתרו אותם בני אדם. אף אני אעשה ספר באלפא ביתא ויהיו שם דברים קשים עד שישתרוהו בני אדם". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 201.

<sup>146</sup> שימו לב למשפט המופיע בנוסח א' של החיבור, כאשר דנים בדמיון בין הסיפור ובין הסיפור על לוט ובנותיו: "ומה לוט צדיק גמור אף אני כן" [יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 200]. בנוסח ב' המילה "אני" מוחלפת במילה "אביו", וכך נוצר היגיון תחבירי חזק יותר [שכן הדמיון בין ירמיהו ללוט גדול מהדמיון בין לוט ובן סירא]. עם זאת, השימוש במילה "אני" מדגיש ומעיד על זהות האישיות בין ירמיהו ובן סירא, ועל "בליעתו" של בן סירא את ירמיהו.

העליון, בין הדחפים ובין החוק והמוסר. ללא האני שיאזן בין הרצונות ובין האידיאולוגיות, זהותו של בן סירא קטועה ולא יציבה ועל כן הוא מאמץ באופן מלא את זהות אביו.

עם זאת, בניגוד למצופה מרצח אב הנובע מקנאה ומתשוקה כלפי האם, בן סירא לא מדבר רעות על אביו אלא להפך, ואף אומר כי השם "סירא", מלבד הדמיון הגימטרי, נובע מתוך העובדה כי ירמיהו הוא "שר על כל השרים והמלכים"<sup>147</sup>. על פי הכתוב, בעקבות מעשה האוננות האסור ירמיהו מתענה, עד כדי הפיכתו ל"טהור" [על פי המתואר בנוסח א', אך גם בנוסח השני ירמיהו חוזר למוטב]. על אף שנדמה כי ההיטהרות סותרת את רצח האב, ו"מחיה" את ירמיהו, ההפך הוא הנכון – הרי בזכות ההתענות תאי הזרע של האב נשארו פוריים. כלומר, ההתענות מקדמת את לידתו של בן סירא, וכך את הזדהות הילד עם אביו ו"בליעתו". כיצד ייתכן שהקדושה מביאה ללידתו המוחדשת של ירמיהו [ש"נרצח"]?

#### 4.3.3 לידתו המוחדשת של ירמיהו

לאקאן ממיין את סוגי האבות, על פי התפקיד אותו הם ממלאים, לשלושה סוגים: "האב הממשי", שהוא המובן הביולוגי ביותר של האב, ותפקידו הוא להוות מקור לתא הזרע; "האב הסמלי", שהוא התפקיד האבהי, בו דנו עד כה; "האב הדמיוני", שהוא מכלול כל ההבניות המדומות, הפנטזיות והאידיאולוגיות שאדם יוצר סביב דמותו של אביו.<sup>148</sup> ברור כי ירמיהו עונה על תפקיד האב הממשי, וגם על תפקיד האב הסמלי, שכן כאמור תפקידו הפוליטי-חברתי הוא לייצג את המוסר וחוק האל. על כן, מותו בסיפור הוא למעשה מותו בתפקיד האב הממשי והסמלי. כך, כאשר בן סירא מקבל עליו את זהותו של ירמיהו הוא מקבל עליו את תפקיד האב הסמלי. לכן, כאשר ירמיהו מתענה ונעשה טהור הוא חוזר כאב בתפקיד האב הדמיוני – הוא האידיאל, המוסר העליון והמגונן. הוא מעל המציאות הממשית, מעין אובייקט מנטלי, ועל כן בן סירא יכול לקבל עליו את עברו וידיעותיו כאב ממשי וסמלי. לא ניתן לפגוע בו ואף חמור מכך – אסור לפגוע בו. הוא התמודד עם הבזוי והדוחה, ונולד מחדש "חזק" יותר וטהור יותר. גלגולו של ירמיהו לאב דמיוני היא כלי מפתח בפירוש הביטוי לגילוי העריות בסיפור, בו אעסוק כעת.

#### 4.3.4 היחסים בין ירמיהו ובתו

כאמור, בן סירא הוא תוצר המפגש בין הסתמי ובין האני העליון, ומשום שלא עבר את שלב המראה והאני שבו לא זכה להתפתח, כל אישיותו מורכבת מהאני העליון והסתמי. כמו כן, אישיותו של בן סירא היא למעשה זו של ירמיהו. הטענה הפסיכואנליטית לפיה דפוס האישיות של מבוגר שעבר גילוי עריות בילדותו מבוסס על הסתמי והאני העליון בלבד, ללא האני שיתווך ביניהם,<sup>149</sup> מעלה תהיה לא פשוטה – האם ייתכן שירמיהו הוא זה שעבר את גילוי העריות, ולא בתו? מבחינה לוגית וסיבתית הדבר לא ייתכן, ולכן אנסח את השאלה בצורה אחרת – מי עומד במוקד גילוי העריות בסיפור, ירמיהו או בתו? האם גילוי העריות נובע מתשוקת האב אל הבת, או שמא מתשוקת הבת אל האב? על פי דפוס האישיות של מבוגר שעבר גילוי עריות בילדותו, נדמה כי החיבור טוען כי גילוי העריות נובע מתשוקת הבת.

<sup>147</sup> נוסח ב': "... שהוא שר על כל השרים והוא עתיד ליתן כוס לכל השרים והמלכים..." יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 200.  
<sup>148</sup> לאקאן כותב כי האב הדמיוני נוטה לקיצוניות, וזו יכולה לנוע בין שתי קצוות של ציר הפנטזיה ואופיו של האב – בקוטב אחד נמצא, כאמור, האב האידיאלי, המגונן והמנהיג הכל-יכול; בקוטב האחר נמצא האב המתעמר, שכופה את רצונו על הילד, מציב מגבלות ויוצר חסך. משום שבהמשך הסיפור ירמיהו מוצג באור חיובי, תפקידו כאב דמיוני הוא בקוטב הראשון, "החיובי" מבין השניים. כמו כן, לאקאן לא מתייחס באופן ברור וחד לאב הממשי, ובאופן הקיצוני ביותר טען כי האב הממשי הוא אך ורק תא הזרע המפורה. ראו: רייטר, **גילוי עריות בין אב-בת בתיאוריה הפסיכואנליטית של פרויד ולאקאן**. עמ' 53-54.  
<sup>149</sup> רייטר, **גילוי עריות בין אב-בת בתיאוריה הפסיכואנליטית של פרויד ולאקאן**. עמ' 20.

נוסף על כך, הפיכתו של ירמיהו לאב דמיוני מסירה מעליו את אחריות ואשמה, שכן הוא דמות מנטלית בלבד והוא באופן ספציפי מייצג את האידיאולוגיה האבהית, ועל כן כיצד ייתכן שעשה מעשה אסור? כיצד ייתכן שעשה מעשה שחומרנו גדולה כמו גילוי עריות? באופן דומה, דמותו של ירמיהו בבית המרחץ נרתעת ומאוימת כאשר מאיימים עליו באונס הומוסקסואלי, שגם מעשה זה שייך לאיסורי העריות. כלומר, כל דמותו של ירמיהו, הן לפני מותו והן אחרי תחייתו מחדש, נרתעת מגילוי עריות ונמצאת מעל הממשי. כך, התשוקה לגילוי עריות לא יכולה הייתה לנבוע מתוכו.

כמו כן, דמותה של בת ירמיהו נבנית במהלך הסיפור כך שתחזק את הטענה לפיה גילוי העריות נובע מתשוקת הבת. הדימוי של בת ירמיהו בסיפור הוא, כאמור, דימוי של זונה ואם רחמנייה. מחד גיסא, אין ברצונה לפגוע באחר, אלא לדאוג ולהטיב עמו. מאידך גיסא, היא מינית, מלוכלכת ומכילה בתוכה את נוזל התשוקה הגברי. תשוקתה לגילוי עריות הביאו אותה לבית המרחץ והביאו להתעברותה מנוזל הזרע של אביה. בניגוד לו, שהתנהגותו הייתה פסיבית באופן יחסי בבית המרחץ והוא אולץ לאונן, היא בחרה לבוא לשם. כלומר, המעשה הגרוטסקי של ירמיהו נבע מהתנהגות פסיבית, בעוד זה של בת ירמיהו נבע מבחירה אקטיבית [אמנם גם ירמיהו בחר לבוא לבית המרחץ, אך בחירתו היא לא מקור המעשה הגרוטסקי]. דמותה כאם רחמנייה כאילו מראה כי אין ההתעברות והמעשה לא רעים, משום שהם ממלאים את תשוקת הבת.

על אף שקיימת טענה בסיפור האומרת כי בת ירמיהו נאנסה – "ומה לוט נאנס אף את כן"<sup>150</sup> – הופעת הטענה מחזקת למעשה את התמה שהוצגה עד כה. כפי שכותב עלי יסיף בהערות למהדורה המדעית, הסיפור על לוט ובנותיו מוצג בדרך כלל באור שלילי.<sup>151</sup> לעיתים חז"ל אף טענו כי האשמה של לוט במעשה גדולה יותר מזו של בנותיו, משום שידע על הנעשה והיה שותף לו מתוך תשוקה, בעוד בנותיו היו שותפות לו מתוך דאגה לקיום המין האנושי.<sup>152</sup> כך, הטענה כי גילוי העריות לא נבע מתשוקתה של הבת מוצגת בסתירה למקובל בספרות היהודית באופן לעגני וסאטירי. נוסף על כך, ההקבלה ללוט, שנאמר עליו כי שכב עם בנותיו מתוך תשוקה, מחזקת את הטענה לפיה התשוקה נבעה מבת ירמיהו. נוסף על כך, כשם שבנות לוט יוזמות את מהלך הפיתוי של אביהן היחס, החיובי לסיפור יכול לרמוז שבת ירמיהו דומה לבנות לוט, וגם היא רצתה לנקוט יוזמה מינית עם אביה.<sup>153</sup>

#### 4.4 סיכום ומסקנות

בפרק זה התבוננו ב**אלפא-בתא דבן-סירא** מנקודת מבט פסיכואנליטית, המתעסקת במיניות, התפתחות והכרה. כמו כן, נעזרנו בפירושים ומדרשים שונים על מנת להבין לעומק את הרמיזות הטקסטואליות הנמצאות בחיבור, ואת תרומתן למהלך הפרק. עיקר הפרק דן בסצנת בית המרחץ והמסקנות שעלו מדיון זה חזרו וחשפו משמעויות חדשות בדיון בסצנת הלידה של בן סירא. כך, עלו שתי מסקנות חשובות מפרק זה.

<sup>150</sup> נוסח ב': "מה הוא [לוט] נעשה באונס. אף את נעשית באונס". ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 200.

<sup>151</sup> ראו ה"ש 152, שם.

<sup>152</sup> בבלי, **נזיר**, כג: א.

<sup>153</sup> על פי העולה מכתביהם של פרויד ולאקאן, גילוי העריות נובע מתשוקתה של הבת כלפי האב, וכי הפיתוי עובר מההורה התוקף לילדה ולפנטזיות שלה. זאת משום שלאחר ההתנתקות מהאם בסוף השלב האדיפלי האב "נעלם", ולכן קשה להפנות כלפיו אצבע מאשימה. עם זאת, קיים הבדל בין גישתו של פרויד לסוגיה ובין גישתו של לאקאן – פרויד טען כי החוק נובע מהתשוקה. כלומר, התשוקה לגילוי עריות קודמת לאיסור עליו; לאקאן טען כי התשוקה נובעת מהחוק. במושג "חוק" לאקאן מתייחס לדמות האב, הסדר הסימבולי והשפה. כך, בהתנתקות הילד מהאם וקבלת חוק האב נשאר דבר מה מהעולם הסמיוטי שהוא חסר ביטוי בשפה והממד הסימבולי. אותו אובייקט ראשוני, שלאקאן מכנה "אובייקט a קטנה" [Object Petit a] הוא מושא התשוקה לגילוי עריות. ראו רייטר, **גילוי עריות בין אב-בת בתיאוריה הפסיכואנליטית של פרויד ולאקאן**. עמ' 73-11.

ראשית, המסקנה העולה מניתוח סצנת האוננות המשותפת היא כי מדובר בביטוי לחתירה חברתית תחת מודל הגבריות המקובל בתרבות היהודית. כאמור, בני אפרים מאסו במודל הגבריות היהודי, המעודד חוכמה וצניעות על פני כוח ותשוקה, ועל כן חשבו כי בית המרחץ יהווה מרחב בטוח עבורם ועבור ביטוי לרגש זה. כך, הם ביקשו להזדהות מחדש עם "התשוקה הגברית הקדומה", הפאלוס המדומה, ולהתרחק מהחוק והמוסר. הסיפור על נבוכדנצר, צדקיהו והארנבת ופרשנותו שהוצגה מביעים תחושות ודחפים אלה. כלומר, רצון זה המופיע בסיפור הוא ככל הנראה ביטוי לרצונות המחבר או בחברה בה הוא חי.

שנית, המסקנה השנייה העולה מהניתוח בפרק זה עוסקת ביחסי אבות ובנות על רקע גילוי עריות. התעברות בת ירמיהו מאביה מהווה "תבנית" לגילוי עריות, וסביר להניח כי גם תשוקה אליו. עם זאת, אופן הבנייה של דמותה של בת ירמיהו, השינויים המעמדיים בדמותו של ירמיהו והקבלה בין החיבור לסיפור על לוט ובנותיו מראים כי כוונת החיבור היא להעביר את התשוקה שבגילוי עריות מהאב אל הבת. כלומר, הטענה העולה מהחיבור היא כי גילוי עריות הוא ביטוי לפנטזיות הבת וכי היא רוצה להיות מפותה על ידי האב. כך, נחשפת דעה מטרידה בקרב מחבר אבד"ס והחברה בה הוא חי – תשוקה לגילוי עריות והצדקתה בנפש הבת.

כמו כן, במהלך הפרק עמדנו על כלים פואטיים ואומנותיים העוזרים לעצב את חווית הקריאה בסיפור בנפשו של קורא אידיאלי. כך, ראינו כי הרגשות והתחושות העולים מן הקריאה הם בעיקרם בלבול, סתירה, חוסר אונים ואי נוחות. רגשות אלה מתארים את התחושות של מחבר אבד"ס בעת כתיבת החיבור בתגובה למתן ביטוי, מודע או לא מודע, לדחפיו ורצונותיו כנגד האידיאולוגיות והמוסר המקובלים בחברה בה הוא חי.

כעת, לאחר שניתחנו את הסיפור מזווית נוספת ועמדנו על המשמעויות העולות מהגרוטסקי והמטריד בסיפור, נעבור לנושא האחרון בו תעסוק העבודה. הרי כל המהות הגרוטסקית בסיפור נובעת מהתעברות של אישה בתולה – תיאור זה מזכיר את סיפור לידתו של גיבור תרבותי אחר, הלא הוא ישוע המשיח הנוצרי. על כן, בפרק הבא בעבודה נתבונן ביחס בין שני הסיפורים ונמקם את החיבור ברצף ההיסטורי של הפולמוס היהודי-נוצרי.

### דמותו של ישוע

”טרגדיה – כאשר אני נחתך באצבע.

קומדיה – כאשר אתה נפל לבור ביוב ומת”. (מל ברוקס)

הסיפור המוצג באלפא-בתא דבן-סירא מייצר אפקט כפול והוא ספק משעשע ספק מטריד. כך או כך, אין עוררין על כך שאופיו המיני והגרוטסקי של הסיפור מודגש במהלך העלילה. יתרה מכך – הסיפור אף שובר מוסכמות חברתיות שהיו, ועדיין נמצאות, בגדר טאבו.<sup>155</sup> כמו כן, פתיחת הסיפור מדגישה את המופלא בלידתו של בן סירא – לידה ללא תשמיש. קודם לכן, ירמיהו הולך לבית המרחץ ופוגש שם בחבורת גברים רעה משבט אפרים העוסקת באוננות משותפת. הם מאלצים אותו לקחת חלק, ובעקבות תהליך הטהרות תאי הזרע שלו נשארים פוריים במים. כך, כאשר בת ירמיהו מגיעה אל בית המרחץ, היא מתעברת מזרעו של ירמיהו וכעבור שבעה חודשים יולדת את בן סירא.

מאפיין לידה זה מזכיר גיבור תרבות אחר שגם הוא נולד שלא בעקבות קיום יחסי מין, ותכונה זו הפכה למרכיב מהותי באישיותו וייצוגו בחברה – ישוע, המשוחזר ובן האלוהים בתרבות הנוצרית. אם כן, עולה השאלה על היחסים בין סיפור הלידה ונעוריו של בן סירא ובין סיפור דמותו של ישוע, על פי הברית החדשה. פרק זה עוסק ביחסים אלה בשלבים הבאים – תחילה אציג רקע תיאורטי על מאפיינים פרודים וסאטיריים; לאחר מכן אערוך השוואה בין סיפורו של ישוע ובין סיפורו של בן סירא, תוך ציון המרכיבים הספרותיים הקושרים בין שתי היצירות; ולסיום, אשווה בין אבד”ס ובין חיבור סאטירי אחר על דמותו של ישוע, **תולדות ישו**, מתוך מחשבה כי ההשוואה תשפוך אור נוסף על תפקידו ההומוריסטי של אבד”ס.

### 5.1 הפואטיקה של הפרודיה והסאטירה

#### 5.1.1 הפרודיה

דוד פישלוב סוקר ומגדיר בעבודתו היבטים בפואטיקה של הספרות הפרודית והספרות הסאטירית.<sup>156</sup> ראשית, נעסוק בספרות הפרודית. פישלוב מגדיר את הפרודיה כך: “החשיפה המשעשעת של טקסט קונקרטי, קבוצת טקסטים או ז’אנר כימלאכותיים”, על ידי יצירת מתח קומי שיטתי בין רמות טקסטואליות שונות”.<sup>157</sup> כלומר, הטקסט הפרודי מצביע על טקסט או כמה טקסטים כמגוחכים.

הטקסט הפרודי נקרא “מפרד”, ומושא הפרודיה נקרא “מפרוד”. פישלוב מדמה ציר ועליו סוגות טקסטואליות בעלות אופי חקייני שונות, אשר מיקומן על הציר נקבע על פי ה”נאמנות הטקסטואלית” שלהם לטקסט המקורי.<sup>158</sup> הפרודיה ממוקמת במרכז הציר, וכך טוען פישלוב כי מאפיין מרכזי בספרות הפרודית הוא יחסי השמירה-שבירה שהיא מקיימת עם המפרוד – המפרד מציג רעיונות ואלמנטים מתוך המפרוד, לאחר שעברו עיוות או עיצוב מחדש.

<sup>154</sup> ציטוט מתוך הנוסח השני המופיע במהדורה המדעית. יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199 [נוסח ב'].

<sup>155</sup> “טאבו” הוא איסור על אקט או מעשה חברתי-תרבותי שאינו מתאים לכללי החברה, בין אם הוא קדוש מדי או בין אם הוא טמא. ראו פאולס, “טאבו”.

<sup>156</sup> פישלוב, **היבטים בפואטיקה של הפרודיה ושל הסאטירה**.

<sup>157</sup> ראו ה”ש 158, שם, עמ' 3.

<sup>158</sup> כך לדוגמה, “עותק” ו-“פסטיש” שייכים לקוטב הדומות בציר, בעוד ש-“מוטיב” או “אקראי” שייכים לקוטב השונות והניגוד. ראו שם, עמ' 5.

כאמור, הטקסט הפרודי יוצר מתח קומי בין מילותיו. מתח זה מתבטא במתח בין רבדים שונים של הטקסט. כך, לדוגמה, מתח קומי יכול לבוא לידי ביטוי בשבירת ציפיותיו של הקורא במהלך הקריאה, או באמצעות הובלת הקורא אל מהלך של אירועים לא צפויים. דוגמה נוספת להתבטאות של מתח קומי ביצירה יכולה להיות הצגה של קטגוריה רעיונית או תופעה מסוימת תוך קיום איבר מומר מקטגוריה זו אל קטגוריה שאינה שווה לה, "קטגורית הרקע". כלומר, במשפט "עכבר בגודל הר" ה"עכבר" הוא הקטגוריה המוצגת, והאיבר הכללי "גודל" מומר מהקטגוריה "עכבר" אל הקטגוריה "הר" [שכידוע אינה שווה לקטגוריה הקודמת]. כך, נוצר מתח קומי בין גודל העכבר ובין גודל ההר.

בפרודיה, המפרד הוא התופעה המוצגת וקטגורית הרקע היא המפורד. בנקודה זו מדגיש פישלוב את הטענה כי פרודיה פועלת על "קטגוריה טקסטואלית" – קבוצת טקסטים בעלי מאפיינים משותפים או רעיונות דומים, הן מאפיינים ספרותיים והן מאפיינים לשוניים – ולא מכוונת כלפי אנשים או אידיאולוגיות [בניגוד לסאטירה, כפי שנראה בהמשך].<sup>159</sup> הפרודיה ממירה אמצעי דומיננטי [או כמה] השייכים ומזוהים עם המפורד, כך שבעת תהליך הקריאה נתקל הקורא בבעיה – הקורא מזהה את הקטגוריה הטקסטואלית שברקע ורוצה לשייך את הטקסט שלפניו לאותה הקטגוריה, אך האמצעי שהומר מפריע לשיוך. כך, נוצר המתח הקומי ביצירה הפרודית.

על רקע הפסקה הקודמת, פישלוב כותב כי על מנת שיצירה פרודית תהיה מוצלחת עליה לחזק הן את קווי הדמיון למפורד, במקביל לקווי השוני. תגבור אחד מאותם קווים בלבד יוריד את היצירה ממעמדה הפרודי, שכן תגבור קווי הדמיון יקרב את היצירה למעין "עותק" למפורד ותגבור קווי השוני יקשה על זיהוי הקטגוריה הטקסטואלית שברקע היצירה, וחיזוק שניהם במקביל יגביר את המתח הקומי ותחושותיו אצל הקורא. כמו כן, הכרה טובה של המפורד, הן אצל כותב הפרודיה והן אצל קורא הפרודיה, מחזקת את השיוך והקשר בין המפרד והמפורד אצל הקורא.

כמו כן, פישלוב מדגיש כי מטרתה ה"טהורה" של הפרודיה היא כפי שנכתב בהגדרתה – לחשוף את המשעשע והמגוחך בקטגוריה טקסטואלית מסוימת. ניתן לשייך גם מטרות נוספות לטקסט הפרודי, כגון ניסיון להביע רגשות מהפכניים או להביע פורקן לרצונות נגד הממסד, אך מטרות כאלה ואחרות הן "מטרות חיצוניות" לפרודיה, שכן אינן שייכות לכל פרודיה ופרודיה.

דוד פישלוב סוקר מספר סוגי אופרציות פרודיות – אמצעים "טכניים" הפועלים על המפורד, בהם משתמש המפרד כדי לעוות וללעוג למפורד. כלומר, אופרציות פרודיות הן אמצעים לשנות את לשון ותוכן הטקסט הנלעג, כדי לחשוף בטקסט הפרודי את המרכיבים הנלעגים בו. פישלוב מדגיש שתי נקודות עיקריות בקטע זה. הראשונה – סוגי האופרציות שלהלן הם לא רשימה כוללת של סוגי האופרציות, אלא מדובר בדוגמות בסיסיות ונפוצות וקיימות עוד סוגי אופרציות פרודיות שהוא אינו מתאר בעבודתו. השנייה – אין על האופרציות המופיעות בטקסט להעיד כי מדובר בפרודיה, אלא עליה להיות בעלת גם המאפיינים הפרודים שהוזכרו לעיל. כלומר, בכל פרודיה תופיע לפחות אחת מן האופרציות הבאות, ככלי הקושר בין המפורד והמפרד, אך לא כל טקסט בו מופיעות האופרציות הוא פרודיה. כלומר, קיום יחסי האופרציות בין שני

---

<sup>159</sup> ניתן לטעון כי על פי המושג "קטגוריה טקסטואלית" לא ייתכן כי פרודיה תכוון כלפי טקסט יחיד, אך פישלוב כותב כי טקסט ספציפי הוא קטגוריה טקסטואלית המוגדרת על פי הצלבה בין קטגוריות טקסטואליות שונות: זמן כתיבת הטקסט, מקום כתיבתו, מחבר הטקסט וכדומה. ראו שם, עמ' 16.

טקסטים לאו דווקא מעיד על יחסים פרודיים, ולרוב יש צורך בזיקה נוספת ביניהם. כעת, רשימת האופרציות:<sup>160</sup>

- \* המרה: תנאי הכרחי לפרודיה. השמטה של לפחות אמצעי טקסטואלי אחד מן הקטגוריה הטקסטואלית שברקע והוספת לפחות אמצעי טקסטואלי אחר במקומו.
- \* שינוי הקשר: המפורד מובא ללא שינוי[...] המתח הקומי אמור להיווצר בגלל הכנסתו של הטקסט להקשר שאינו הולם אותו.
- \* הרחבת טקסט: המפורד לא נפגם, הוא מבוא ככתבו וכלשונו, אבל בהבדל אחד: הוא הורחב, נוספו לו אמצעים טקסטואליים חדשים.
- \* שינוי סדר האיברים: איבריו של המפורד לא נפגעו, אבל סדר מסירתם שונה.
- \* השמטה: אופרציה זו אינה פוגעת בסדר האיברים של המפורד, אלא בהם עצמם – בכך שהיא משמיטה חלק מהם.

אליעזר פאפו בוחן פרודיות ספרדיות-יהודיות על ההגדה של פסח.<sup>161</sup> על כן, פאפו סוקר את המחקר העדכני בנושא הפואטיקה והמאפיינים הפרודיים. פאפו מדגיש את הטענה העולה גם בעבודתו של דוד פישלוב, לפיה הטקסט הפרודי אינו מכוון בהכרח ללעוג, להשמיץ או להחליש את סמכותו של הקטגוריה הטקסטואלית שברקע שלו. פאפו כותב כך: "כל היפרטקסט [מפרד] המבצע טרנספורמציה היתולית של היפוטקסט [מפורד] הוא פרודיה.

כמו כן, הוא כותב כי מיכאיל בכטין טען כי תרבות הלעג והצחוק בתקופת ימי הביניים כללה אלמנטים קרנבליים. כלומר, אלמנטים המופיעים ביצירות הומור בימי הביניים, ביניהן גם הפרודיות [שכן מטרתן "הראשונה" היא לחשוף את המשעשע והנלעג בקטגוריה טקסטואלית], כוללים מעין "הפיכת העולם", חציית קווים מוכרים והבאת השולי למרכז.<sup>162</sup>

כמו כן, אליעזר פאפו מביא את טענתו של ישראל דודסון, כי אמנם התרבות הפרודית בימי הביניים התפתחה מתוך רצון ללעוג למעמד של מודלים קיימים בחברה, לא כך הפרודיה העברית. על פי דודסון, הפרודיה העברית נועדה לחקות את המפורד מבלי לחשוף את המשעשע הטמון בו. כך כותב דודסון במילותיו: "היא [הפרודיה העברית] אינה נובעת מרצון לזלזל כי אם מרצון לחקות. למעשה, שום פרודיה עברית שנכתבה לפני האמצע של המאה השמונה-עשרה אינה מבקשת לקעקע ולשים ללעג את הטקסט המקורי".<sup>163</sup> עם זאת, ככל הנראה טענתו של דודסון מכוונת כלפי פרודיות יהודיות על טקסטים יהודיים, והיא אינה נכונה כאשר מחקים טקסטים לא יהודיים.

<sup>160</sup> הגדרות האופרציות הן כולן ציטוטים ישירים מעבודתו של פישלוב. ראו שם, עמ' 34-24.  
<sup>161</sup> פאפו, **פרודיות ספרדיות-יהודיות על ההגדה של פסח**. בשלב זה בעבודה, פישלוב כותב על סיווג פרודיות לקטגוריות שונות, כאשר החלוקה העיקרית היא על פי סוג האמצעים המומרים – תוכן המפורד או לשון המפורד. כמו כן, פישלוב מציין כי ניתן לסווג פרודיות על פי פרמטרים שונים מאלה – מידת "חריפותה" של הפרודיה, האם המפורד הוא טקסט קנוני או לא ועוד דוגמות נוספות. ראו שם, עמ' 38-44. עוד נחזור לעבודתו של פישלוב בהמשך הפרק.  
פאפו משתמש בספרו במושגים "היפוטקסט" ו-"היפרטקסט", המתאים יחסים בין יצירה וחקיקיה. "היפוטקסט" הוא הטקסט הראשוני, וה-"היפרטקסט" הוא הטקסט המשני. למען הנוחות, החלטתי להמשיך להשתמש במושגים המופיעים בעבודתו של דוד פישלוב.

<sup>162</sup> גורוביץ וערב, "קרבל, קרנבלסקיות".  
<sup>163</sup> ראו פאפו, שם, עמ' 37 והשווה ל - Davidson, I (1907). **Parody in Jewish Literature**. New York: Columbia University Press.  
התרגום מהטקסט המקורי של דודסון הוא של אליעזר פאפו.



כמו כן, אליעזר פאפו כותב על שלושה מאפיינים ספרותיים המופיעים ביצירות פרודיות: 164

- \* **בורלסקה**: אי התאמה בין נושא [תוכן] וסגנון כתיבה [לשון הכתיבה]. ניתן לסווג את הבורלסקה לשני סוגים – "בורלסקה גבוהה" כאשר יש שימוש בלשון גבוהה [במקביל לתוכן "נמוך", טריוויאלי]; "בורלסקה נמוכה" כאשר יש שימוש בלשון פשוטה ונמוכה [במקביל לתוכן חשוב, "גבוה"].
- \* **גרוטסקה**: אמנות הגועל. אמצעי קומי המעוות את מושא הלעג בדרכים מטרידות ולא נעימות. מרכיביה תלויים בהקשר התרבותי של הטקסט, אך לרוב היא מעידה על אי-ציות למוסכמות, או אלמנט פואטי של אומן המעלה פירושים שונים.
- \* **אירוניה**: פער בין הטקסט והקשר. "עוקץ" האירוניה הוא שמעניק לפרודיה את המימד הביקורתי שלה. מאפיין זה מזכיר את **אופרציית שינוי ההקשר** שעליה כותב דוד פישלוב.

### 5.1.2 הסאטירה

כעת, לאחר שהוצגו עיקרי המאפיינים והאלמנטים הספרותיים בספרות הפרודית, אציג את המאפיינים של הספרות הסאטירית. עיקר הדיון מבוסס על עבודתו של דוד פישלוב.<sup>165</sup>

הסאטירה, כפי שמגדיר אותה פישלוב, היא "החשיפה המשעשעת של דמות קונקרטי, קבוצת אנשים או המין האנושי כולו כאוויליים, רשעים או צבועים, באמצעות עיצובו של עולם בדוי ומעוות".<sup>166</sup> כלומר, בניגוד ליצירה הפרודית בה הלעג מכוון כלפי קטגוריה טקסטואלית, ביצירה הסאטירית הלעג מכוון כלפי אדם או קבוצת אנשים מן העולם הממשי. הצגת המציאות באור לעגני ומשמיץ נעשית באמצעות קיומו של "עולם מתווך" ביצירה הפרודית שהוא בדוי ומעוות.

גם בסאטירה, בדומה לפרודיה, המתח הקומי ביצירה מהווה תפקיד חשוב. עם זאת, המתח הקומי בסאטירה לא מנצל ומשנה קטגוריות טקסטואליות שונות אלא מעוות פעולות אנושיות מוכרות. כלומר, מוצג לקורא היצירה אירוע שנראה שייך לקטגוריה של פעולה אנושית מסוימת, אבל לפחות אחד מהמאפיינים הדומיננטיים המרכזיים בה הומר. בפרט, המאפיין שהומר שייך לקטגוריה של פעולה אנושית המנוגדת לה באופן חריף. כדוגמה, מביא פישלוב את דמותו של החזיר נפוליאון מהספר "חוות החיות". הקטגוריה של הפעולה האנושית שברקע היא "הטבה עם העם", אך מאפיינים של הקטגוריה הזו, בעיקר בתחום העשייה הממשית, הומר למאפיינים מתוך הקטגוריה "שלטון עריצות וכוח הזרוע" [שכאמור, מנוגדת לקטגוריה שברקע]. כך, נוצר המתח הקומי ביצירה הסאטירית.<sup>167</sup>

כדי לחדד את הנאמר עד כה, נתבונן במנגנון ההלעגה הסאטירי: היצירה הסאטירית מציגה לפנינו שורה של אירועים ובהם מספיק מאפיינים כדי שנוזהה אותם כשייכים לקטגוריה של פעולה אנושית אחת; לפחות אחד ממאפייני הקטגוריה, בדרך המאפיין חשוב ודומיננטי בקטגוריה, הומר בכזה המנוגד לו; כעת, הקורא מבצע היסק מתוך הקריאה – אם הדמות המבצעת את שורת האירועים בחרה לבצע אותו באופן כזה שגוי ומעוות, הרי היא בוודאי מושא ללעג ולהשמצה, וניתן לשייך לה תכונות שליליות שונות [אווילה, רעה, צבועה וכו']; מכיוון שהסאטירה ועולמה נתפסים כמייצגי ממשות, יש להסיק כי קיים לדמות הנלעגת מקביל במציאות הממשית.

<sup>164</sup> שם, עמ' 38-40.

<sup>165</sup> ראו הי"ש 158, שם, עמ' 51-82.

<sup>166</sup> שם, עמ' 51.

<sup>167</sup> שם, עמ' 58, כמו גם אורול, **חוות החיות**.

יש להדגיש מספר נקודות חשובות בנוגע למושג ההתקפה הסאטירית. ראשית, מושג ההתקפה יכול להיות הן קבוצת אנשים בעלי תכונות משותפות והן אדם פרטי [במקרה כזה ניתן לתפוס את האדם כמייצג קבוצת אנשים]. אם מושג ההתקפה הוא קבוצת אנשים, יוצגו תכונות המייצגות את הקבוצה אך לא את אחד החברים בה. כמו כן, מושג ההתקפה הוא דמות בעולם הממשי ולא בעולם היצירה, כפי שקורה ביצירה שהיא "מבדה קומי". נוסף על כך, מושג ההתקפה לא יהיה חלק מעולם הטבע והחיות – היצירה הסאטירית מכוונת ללעוג לבני אדם [אם כי, בדומה ל"חיות החיות", ניתן להשתמש בעולם הטבע והחיות ביצירה הסאטירית].<sup>168</sup>

עיוות העולם הבדוי בסאטירה הוא חלק חשוב ומרכזי ביצירה הסאטירית. עיוות העולם ביצירה מתבטא בכל מה שקשור למקובל בתחומי המוסר והיעילות. כך, הדמויות הנלעגות נתפסות כחוטאות בתחומים אלה. כמו כן, ייתכן מאוד כי עיוות העולם יבוא לידי ביטוי גם בקשור לסבירות אירועים והתרחשויות בעולם הממשי. כך, בדומה לפרודיה, סאטירה תהיה "מוצלחת יותר" אם מחוזקים קווי הדמיון לעולם הממשי במקביל לקווי השוני בין היצירה הסאטירית ועולמו.

האופרציות הסאטיריות, דומות לאופרציות הפרודיות.<sup>169</sup> כך, גם ביצירה הסאטירית קיימות אופרציות **ההמרה, שינוי ההקשר, הרחבה, השמטה ושינוי סדר**. השוני בין שתי קבוצות האופרציות נובע מהקטגוריה עליה הן פעולות – ביצירה הפרודית מדובר בקטגוריה טקסטואלית, בעוד ביצירה הסאטירית מדובר בקטגוריה של פעולה אנושית. לדוגמה, אביא את הגדרתו של פישלוב לאופרציית **שינוי ההקשר** [הסאטירית]: "כל האמצעים המכווננים פעולה מסוימת נשמרים במסגרת האירוע המוצג לפנינו, אבל לפחות מאפיין אחד של ההקשר ההולם פעולה זו מוחלף".<sup>170</sup>

סוגי הסאטירות אותן פישלוב מגדיר מגדירות את הקשר בין העולם הבדוי והממשי, ובין הדמויות בשני העולמות.<sup>171</sup>

- \* **סאטירה מטפורית**: סאטירה שבה מתקיים יחס של דימיון בין העולם שהסאטירה מעצבת לבין העולם הממשי שאליו היא מתכוונת [בלבד].
- \* **סאטירה מטונימית**: סאטירה שבה נתפס היחס בין העולם הבדוי והמעוות שהסאטירה מעצבת לבין מגזר הממשות שהסאטירה מכוונת אליו ביחס של סמיכות בחלל או בזמן, או כיחס סיבתי.
- \* **סאטירה סינקדוכית**: סאטירה שבה דמויות ואירועים מן הממשות, אשר אליהם מכוונים החיצים הסאטיריים, מופיעים באופן מפורש כחלק מעולמה הבדוי והמעוות של הסאטירה.

דוד פישלוב מציין כי לא כל סאטירה היא פרודיה, כמו גם לא כל פרודיה היא סאטירה. שני המושגים נפרדים זה מזה ואין אף חובה שיופיעו יחד. עם זאת, פעמים רבות ניתן למצוא אמצעים סאטיריים ופרודיים באותה יצירה בשל הדמיון בין שתי הסוגות. כך, ייתכן כי יצירה סאטירית תממש מנגנון פרודי כדי לחזק את מנגנון ההתקפה הסאטירי. במקרים כאלה, הקטגוריה הטקסטואלית נתפסת כמייצגת את מושג ההתקפה הסאטירית, ועל כן חשיפת המשעשע או הנלעג שבקטגוריה טקסטואלית זו מוביל לחשיפת המשעשע והנלעג במושג ההתקפה. יחסים מסוג זה בין פרודיה וסאטירה נקראים "יחסי אמצעי-מטרה" – האמצעי הוא הפרודיה, והמטרה היא הסאטירה [ההתקפה הסאטירית]. יחסי אמצעי-מטרה "ישירים" הם

<sup>168</sup> שם, עמ' 61.

<sup>169</sup> ראו ה"ש 162, שם.

<sup>170</sup> שם, עמ' 72.

<sup>171</sup> ההגדרות המוצגות בקטע זה לקוחות באופן ישיר מעבודתו של פישלוב. ראו שם, עמ' 79-76.

כאלה בהם מושא ההתקפה הסאטירית קשורים באופן ישיר למפורד, ואילו יחסי אמצעי-מטרה "עקיפים" הם כאלה בהם מושא ההתקפה הסאטירית אינם קושרים באופן ישיר למפורד.<sup>172</sup>

כעת, לאחר שסקרנו את הפואטיקה של היצירה הפרודית והיצירה הסאטירית, נפנה להביט ב**אלפא-בתא דבן-סירא**. אך לפני שנקשור את החיבור ויצירות אחרות ביחסים של מפרד-מפורד, נעמוד על המאפיינים הפרודים והסאטירים בטקסט שאינם קשורים ליצירות אחרות. כלומר, על היווצרות המתח הקומי ודומיו לפני זיהוי המאפיינים התלויים ביחס החיבור אל יצירות אחרות.

## 5.2 מאפיינים פרודיים באלפא-בתא דבן-סירא

### 5.2.1 המתח הקומי

המאפיין הפרודי הראשון המופיע בטקסט הוא שבירת ציפיותיו של הקורא והובלתו אל אירועים לא צפויים. החיבור נפתח בהאדרת האל ומעשיו: "ובעזרת הבורא אשר ברא כל יצירה. אחל לכתוב ספר בן סירא. עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר [איוב ט:י]."<sup>173</sup> הקדמה זו אינה מפתיעה, שכן בימי הביניים הייתה מוסכמה לפתוח חיבורים בפסקה קצרה או משפט ובהם הודיה לאל.<sup>174</sup> לאחר מכן מופיע מדרש פסוק הדורש את הפסוק מספר איוב [אשר בשני הנוסחים מופיע בשלמותו].<sup>175</sup> מדרש הפסוק דן בשאלה מדוע נכתב גם "גדולות" וגם "נפלאות". כלומר, מדוע מופיעה בפסוק המקראי ההאדרה הכפולה של האל? תשובת המדרש היא כי המילה "גדולות" מכוונת כלפי כל יצירות העולם, ואילו המילה נפלאות מכוונת כלפי דבר מסוים או קבוצת יצירות מסוימת. כאמור, בשלב זה מתואר כי "הנפלאות" הן שלושה חכמים שנולדו שלא כתוצאה מקיום יחסי מין, רבי זירא, רב פפא ובן סירא, וגם אותם מאדירים ומשבחים בתכונות טובות: "[...] וכולם היו חכמים גדולים בתורה ובמעשים טובים [...]"<sup>176</sup>.

כך, קורא תמים שלא מכיר את החיבור ותכניו קורא את ההקדמה לסיפור העלילתי, שכאמור רווי הילולים לאל וחכמים, מצפה למצוא תוכן שתואם לאותה הקדמה. עם זאת, אותו קורא תמים נתקל בסיפור לא שגרתי, בו "מידת הפלא" נמוכה מאוד. כלומר, כל סיפור הלידה וההתעברות [בהם עוסקים מדרש הפסוק וההקדמה בכלל] מוסבר לפרטיו, ואין מקום לנס או פלא כזה או אחר. יתרה מזו – האל ונפלאותיו לא מוזכרים יותר בחיבור.<sup>177</sup> כך, קיימת שבירת ציפיותיו של הקורא והובלתו אל אירועים לא צפויים. כלומר, מתהווה מתח בין ציפיות הקורא ובין מימושן שיכול להוביל לאפקט קומי.

נוסף על כך, גם הציטוט בפתח החיבור טומן בחובו מתח קומי. ספר **איוב**, שמתוכו לקוח הציטוט, מספר את סיפור החיים הקשים של איוב. לאחר וויכוח בין האל לשטן, בו השטן טוען כי איוב צדיק ומקפיד על האמונה באל רק משום שחיייו טובים, איוב חווה רצף של אסונות, בהם רכשו אובד וכל בני משפחתו מתים.<sup>178</sup> איוב שוקע באבל גדול ומתקשה להבין מדוע מומטרים עליו האסונות בזה אחר זה. רוב הספר מכיל וויכוחים בין

<sup>172</sup> כמו כן, פישלוב מציין כי לא ייתכן יחסים הפוכים בין פרודיה וסאטירה. כלומר, לא ייתכן כי יצירה פרודית תממש מנגנון התקפה סאטירי כלפי היצירה. עובדה זו נקבעת משום שביחסים שהוצגו לעיל קיימת קטגוריה טקסטואלית המייצגת קבוצת אנשים. על כן, לא ייתכן כי קבוצת אנשים יהיו מיוצגים על ידי קטגוריה טקסטואלית מסוימת. שם, עמ' 82-83.

<sup>173</sup> נוסח ב': "אותיות ומשלות בן סירא. עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר [איוב ט:י]". יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197.

<sup>174</sup> הארווי, "הקדמת המחבר בסיפורת היהודית".

<sup>175</sup> "מדרש פסוק" הוא מונח המתאר קטע טקסט שמציג פירוש חדש למורכבות הפסוק הנדרש, הקיימת בין חלקי השונים בו ביחס להקשרו. ראו פרנקל, **מדרש ואגדה**. עמ' 139.

<sup>176</sup> בנוסח ב' לא קיים משפט המקביל למשפט זה, ובמקומו פותחים מיד ברשימת התכונות הטובות. יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197.

<sup>177</sup> למעשה, קיימת הופעה יחידה של האל בנוסח ב' של החיבור: "מיד שמר הקב"ה אותה טיפה...". עם זאת, הופעה זו קצרה, כמו גם כי היא תורמת לפן הגרוטסקי בסיפור. כלומר, נוכחות האל דווקא תורמת לתחושות הלעג והגיחוך בסיפור. ראו יסיף יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199.

<sup>178</sup> למעט אשת איוב, אך גם היא משמשת כמכשול לאמונתו באל. ראו ספר **איוב**, פרק ב'.

איוב לחבריו, שמנסים להסביר לו כי כנראה חטא בדבר מה, ובתהייה האם איוב יאבד את האמונה האל. בסופו של דבר, על אף האסונות והייאוש בו הוא שוקע, איוב לא מוותר על האמונה וזוכה לתגמול בסוף המבחן.

ראשית, הבחירה כשלעצמה בספר **איוב** לא שגרתית ובעלת פן היתולי. אין ספק כי רבים הציטוטים המקראיים בהם קיימת האדרה והודיה לאל. אך מחבר אבד"ס בחר דווקא בספר ייחודי בקורפוס המקראי. לספר **איוב** אין דומה לו מבחינת התפיסה התיאולוגית-דתית המוצגת שם – בעוד הרבה מסיפורי התנ"ך, וכפי שחבריו של איוב טוענים, דוגלים בתפיסת במערכת השכר והעונש,<sup>179</sup> איוב קורא לרחמים על האדם הפשוט, גם אם חטא ובמיוחד אם חטא שלא בידיעתו.<sup>180</sup>

אך גם בבחירת הציטוט המסוים מספר **איוב** מעצבת את המתח הפרודי בחיבור – "עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר" [איוב ט: י]. פסוק זה הוא למעשה חזרה על פסוק אחר מהספר [בשינוי קל], אותו אומר אליפז חברו של איוב.<sup>181</sup> בקטע זה, אליפז מאדיר את כוחו של האל. הוא מהלל את בריאותיו של האל, יצירותיו, חוכמתו וחוקי המוסר שהוא מטיף. כך, לדוגמה, אומר אליפז: "הִתְנַן מְטֵר, עַל-פְּנֵי-אֶרֶץ; וְשַׁלַּח מַיִם, עַל-פְּנֵי חוּצוֹת." [איוב, ה: י]. הניגוד בין הילול האל ובין הבחירה בציטוט מספר **איוב**, שמציג את האל באור אפל, מוסיפים על המתח הפרודי בחיבור.<sup>182</sup> על כן, הציטוט מספר **איוב** בפתח **אלפא-בתא דבן-סירא** עוזר להתוות המתח הפרודי בחיבור.

### 5.2.2 מאפיינים פרודים נוספים

כמו כן, קיימים בסיפור מאפיינים פרודים עליהם אליעזר פאפו מצביע בספרו. ראשית, היסוד הגרוטסקי בסיפור חזק מאוד. אמנם אין בחיבור אזכורים לרפש וזוהמה, כפי שהיינו מצפים מחיבור גרוטסקי, אך עדיין קיימים בו אלמנטים שמעוררים סלידה בקוראיו – האוננות המשותפת בבית המרחץ ושפיכת הזרע, או תינוק היוצא מרחם אמו כאשר מילים בפיו. ככלל, לידת תינוק עם תודעה שווה לזו של אדם בוגר היא תופעה מטרידה ומרתיעה משום שהיא פורעת את הסדר ומשנה לרגע סדרי עולם.

נוסף על כך, גם יסוד הבורלסקה מופיע בסיפור. בפרט, מדובר בבורלסקה גבוהה, בה יש שימוש בלשון גבוהה, שלא מתאימה לתוכן החיבור. ההקדמה לסיפור העלילתי, כאמור, היא רצף של האדרות והילולים, הן לאל והן לחכמים שונים. גם במהלך הסיפור משובצים ציטוטים מקראיים, שלהם התייחסויות תלמודיות שונות. אלה מעלים את לשון החיבור ברמתה, וברור כי מדובר בניגוד חריף לתכני החיבור – קשה לדמיין חיבור שיעסוק בנושאים מיניים בוטים, עד כדי רמיזה לגילוי עריות, הכתוב בשפה כה נאותה וגבוהה. על כן, קיים יסוד הבורלסקה הגבוהה בחיבור.

לסיום זיהוי היסודות הפרודים באבד"ס, אציין כי גם יסוד הקרנבליות מופיע בחיבור. הסיפור מתאר את קורות חייו של בן סירא, חכם ומשורר ידוע, וטוען כי חוכמתו הייתה גדולה וידועה עוד בילדותו. למעשה, רוב החיבור סובב סביב בן סירא כדמות שחוכמתה עולה על שאר הדמויות בסיפור, כגון מלמד התינוקות

<sup>179</sup> כלומר, מערכת "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". אדם המתנהג על פי החוקים הנדרשים, "צדיק", יקבל גמול טוב, ואילו אדם המתנהג כנגד החוקים הנדרשים, "רשע", יקבל עונש.

<sup>180</sup> ראו לדוגמה: "חֲטָאתִי, מִה אֶפְעַל לָךְ-- נֹצֵר הָאָדָם: לְמַה שְׁמִתֵּנִי לְמַפְגֵּעַ לָךְ; וְאַהֲרֵה עָלַי לְמִשָּׂא. וְיָמָה, לֹא-תִשָּׂא פִשְׁעֵי-- וְתַעֲבִיר אֶת-עֹנִי: כִּי-עַתָּה, לְעֵפֶר אֶשְׁכֵּב; וְשִׁחַרְתֵּנִי וְאִינְנִי.", **איוב** ז: כ-כא.

<sup>181</sup> ראו **איוב** ה: ט. "עושה גדולות, ואין חקר; נפלאות, עד אין מספר".

<sup>182</sup> כמו כן, גם הציטוט בהקשרו המקורי הוא בעל גוון אחר. איוב משתמש בפסוק זה בצורה קצת שונה מחברו. גם הוא מציין את כוחו הרב של האל, אך בצורה שלילית וביקורתית. למעשה, בדבריו של איוב בקטע זה קיים פן לעגני כלפי האל ומעשיו. כך, איוב מדגים את דבריו באמצעות תיאורי אסונות שונים ומרתיעים. לדוגמה, ראו ציטוט זה: "הַמְרַגֵּז אֶרֶץ, מִמְקוֹמָה; וְעַמּוּדֶיהָ, יִתְפַּלְצוּן." [איוב, ט: ו]. עם זאת, לאור מדרש הפסוק המופיע בהמשך החיבור, סביר להניח כי תפקידו של הציטוט הוא לאפשר את מדרש הפסוק המניע את החיבור, ולא כדי להוסיף פן פרודי או סאטירי.

ויועציו של נבוכדנצר. אם כן, לא מופרך לחשוב כי ראוי שהחיבור יעסוק ברובו המוחלט בנושא זה. עם זאת, פתיחת החיבור מוקדשת כולה לאותו סיפור גרוטסקי ומטריד בו עוסקת העבודה. כלומר, קיימת הפיכה של העניין השולי בדמותו של בן סירא, סיפור לידתו שאינו מצטייר כנס או מופלא, לחלק מרכזי בחיבור. כמו כן, חציית הקווים המוכרים מתרחשת גם במקומות נוספים בסיפור. דוגמות לכך ניתן למצוא בשיחתם של בן סירא ואמו רגע לאחר הלידה, או בדו-שיח המשונה של בן סירא עם מלמד התינוקות, בהם יחסי הכוחות בין הדמויות מתערערים.

### 5.3 השוואה לברית החדשה וסיפור דמותו של ישוע

ברצוני להדגיש מספר נקודות חשובות בנוגע להשוואה בין **אלפא-בתא דבן-סירא** והברית החדשה. ראשית, ההשוואה תתבצע רק לתחילת תולדות חייו של ישוע כפי שהם מופיעים בברית החדשה, ולא לכל חייו. הסיבה לכך נובעת מהעובדה הפשוטה כי אבד"ס מתאר רק את נסיבות הלידה והיא עצמה של בן סירא, כמו גם היתקלות והתמודדות עם מלך זר. על כן, ההשוואה תתמקד בהיבטים דומים בסיפור החיים של ישוע; שנית, בסיס ההשוואה יהיה סביב תוכן החיבורים ולא לשונם. לאבד"ס נוסחים שונים, וגם אילו היו אלמנטים פרודים או סאטירים לשוניים בנוסחו המקורי, לא מן הנמנע שהם אבדו במהלך ההיסטוריה. עם זאת, ייתכן כי נמצא אלמנט כזה המופיע בנוסחי החיבור כפי שהם מוצגים במהדורה המדעית של עלי יסיף,<sup>183</sup> כמו גם כי הוא חוזר על עצמו ומשמעותי. אם כך יהיה הדבר, ייתכן כי נתייחס גם אליו בהשוואה. אך כאמור, רובה המוחלט של ההשוואה תהיה על בסיס תוכן הסיפורים.

כמו כן, קיימת סבירות ממשית כי יימצאו קווים הקושרים בין אבד"ס ובין סיפור הברית החדשה. תסכול וחוסר שביעות רצון מהמציאות במאה הראשונה לספירה הביאו ללידתן של קבוצות חברתיות שונות, וביניהן דת הנצרות. למעשה, הדת הנוצרית התהוותה מתוך היהודית, כאשר ראשיתה מתחילה בתורתו של ישוע, בן למשפחה יהודית מבית לחם. תורתו הלכה והפכה נפוצה יותר ויותר – הוא קרא לחזרה בתשובה והאשים את הכוהנים היהודיים בחילול הקודש. קריאות אלה הכעיסו את השלטונות היהודיים בארץ ישראל באותה התקופה, משום שהם ראו בישוע משיח שקר וחששו שדבריו יתפרשו כקריאה למרד בשלטון הרומי.<sup>184</sup> כך, קיימים זיקה ומתח בין התרבות היהודית לזו הנוצרית עוד מתקופת בית שני בארץ ישראל.

יתירה מזאת, לא רק בתקופת התנאים ובארץ ישראל התקיים קשר בין הנוצרים ובין היהודים. התלמוד הבבלי, ובעיקר כותביו, לא היו מבודדים משאר התרבויות באזור והם נחשפו לרעיונות ויצירות ספרותיות שונים. עוד בבבל הביזנטית, כאשר האימפריה הרומית נתפסה [ברובה] כגוף פוליטי, הן היהודים והן הנוצרים היו קבוצות מיעוט מבחינה דתית, ועל כן וודאי החכמים הבבלים יכלו היו להשוות בינם ובין המקבילים להם הנוצרים, וכך להיות מודעים לקיומה של הנצרות וכתביה. כך, לדוגמה, קיימים חיבורים יהודיים ונוצריים שונים הדומים אלה לאלה בסגנונם, תוכנם והאידיאולוגיות המוצגות בהם. וויכוח בין שתי הקבוצות במישור הספרותי הייתה הדרך של החכמים היהודיים לפגוע בנוצרים תחת השלטון הזר. לדוגמה, קיימים קווים מקבילים בין דמויות גברים קדושים בספרות הנוצרית ובין כאלה בספרות היהודית, הרבנים התלמודיים – חכמים על אף שלא למדו, יחסים לא טובים עם דמויות סמכות דתיות ועוד תכונות נוספות.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 197 ואילך.

<sup>184</sup> השלטונות היהודיים בארץ הסגירו את ישו לידי השלטון הרומי, והוא נידון למוות בצליבה. מאמיניו ותלמידיו של ישו המשיכו את דרכו כאשר אחד הבולטים ביניהם היה פאולוס, שביטל את הדרישה לקיים את מצוות התורה על מנת לסחוף יותר אנשים מהעם. כך, במקביל להוספת מסורות ורעיונות חדשים, התהוותה הדת הנוצרית כנפרדת מהדת היהודית גם במישור המעשי. ראו רין, **מסע אל העבר: יוון, רומן וירושלים**. עמ' 149-159. כמו כן, ראו נאור, **ירושלים עיר ועם**. עמ' 43-45.

<sup>185</sup> סיגל בר-אשר, **ספרות נוצרית קדומה והתלמוד הבבלי**. עמודים: 21-5, 200-203.

אמנם בתקופת חיבורו של התלמוד הבבלי היו יהודים שרדפו נוצרים באמצעות חיפוש מתגיירים מקרבם, או על ידי ניסיונות לערער אמונתם, אך מתואר כי לא תמיד היחסים בין היהודים והנוצרים באזור בבל היו בעל אופי פולמוסי או ווכחני. עם זאת, יחסים פולמוסיים מתוארים יותר בתרבות הבבלית-יהודית מאשר זו הארץ-ישראלית, שכן בסופו של דבר הנצרות הפכה לדת הרשמית של האימפריה השולטת בארץ, האימפריה הרומית. בפרט, ובהקשר השוואתי אבד"ס לסיפורי הבשורה, התלמוד הבבלי מכיל עיבודים פולמוסיים של דמותו של ישוע – משפחתו, הולדתו, הניסים אותם הוא מחולל ומותו, כתובים באופן פרודי ולעגני. על כן, קיים בסיס היסטורי-ספרותי להשוואה בין שני הסיפורים.<sup>186</sup>

### 5.3.1 הברית החדשה וסיפורי הבשורה – רקע עיוני

הברית החדשה נפתחת בארבעה ספרים מקבילים זה לזה – ארבע הבשורות.<sup>187</sup> ספרים אלה מספרים את לידתו של ישוע, חייו ומותו. האמונה הנוצרת מייחסת את כתיבתן של ארבע הבשורות לארבעה תלמידים, או תלמידי תלמידיו, של ישוע. על כן, כל בשורה נקראת על שם מחברה – **הבשורה על פי מתי**; **הבשורה על פי מרקוס**; **הבשורה על פי לוקאס**; **והבשורה על פי יוחנן**.<sup>188</sup> הפתעה רבה עולה, אם כי ייתכן שקורא העבודה אינו מופתע כלל, נוכח העובדה כי לעיתים רבות הספרים ותוכנם סותרים זה את זה. כמו כן, חלק מהספרים מדלגים על חלקים מסוימים בחייו של ישוע. כך, לדוגמה, **הבשורות על פי מרקוס ולוקאס** לא מתארות את לידתו של ישוע כלל, ופותרות בעת הטבלתו בידי יוחנן המטביל.

בקריאה של קטעים מארבע הבשורות הרלוונטיים לעבודה והתכנים באבד"ס, נמצאו שתי מסקנות אשר מתכתבות אחת עם השנייה. הראשונה – **הבשורה על פי מתי** היא בעלת קווי הדמיון הרבים ביותר לחיבור, ועל כן היא ההשוואה המתבקשת ביותר מבין שאר הבשורות. השנייה – ההשוואה לשאר הבשורות היא חסרת בסיס, וכמעט בלתי אפשרית. כאמור, לא כל בשורה מכילה את כל מרכיבי חייו של ישוע, כפי שנכתב בפסקה לעיל. כך, בסיס ההשוואה בין הבשורות אשר אינן **הבשורה על פי מתי** נעלם, שכן אין תוכן ממשי שניתן להשוות אותו.

כמו כן, על פי אופי הבשורות השונות, תוכנן והניסוח הלשוני שבהן, ניתן לקבוע את קהל היעד העיקרי של כל בשורה. כך, **הבשורה על פי מתי** כוונה ליהודים, **הבשורות על פי מרקוס ולוקאס** כווננו לגויים, **והבשורה על פי יוחנן** כוונה למאמינים אדוקים.<sup>189</sup> על כן, לאור הכתוב לעיל ובעקבות הרקע הקצר על הספר שיובא בהמשך, ההשוואה בקטע זה תבצע בין אבד"ס ובין **הבשורה על פי מתי**.<sup>190</sup>

כאמור, הבשורה על פי מתי (להלן **מתי**) היא הבשורה הפותחת את הברית החדשה, על אף שהוא שני בסדר הכתיבה ההיסטורי. בשל תכניו המפורטים, כמו גם העובדה כי הוא ערוך ומסודר באופן ברור ונוח לקריאה, הוא נחשב למקור המוסמך ביותר לחייו של ישוע. תורתו של ישוע מובאת ב**מתי** בצורה המלאה והקדומה ביותר, ודבריו [כפי שהם מוצגים בספר] נחשבים לצורה השלמה והמשכנעת ביותר של תורת המוסר הנוצרית. **הבשורה על פי מתי** התאימה מאוד לכנסייה ואופייה, הן בשל אופיו הדתי של הטקסט והן משום

<sup>186</sup> דוגמה לסיפור המתאר יחסים לא פולמוסיים בין יהודים ונוצרים ניתן למצוא במסכת עבודה זרה, ד: א – רב ספרא היה במקור מבבל והגיע לארץ ישראל. שם, הוא נתקל במינים [אנשים המתנגדים ליהדות וערכיה] והם מתקילים אותו בשאלות הידועות באופיין הפולמוסי והסכסוך. הוא לא מבין את הנעשה, והם מתחילים להקניט אותו ולהציק לו. רבי אבהו מגיע אל מקום המעשה ומבין את אשר קרה. הוא מסביר להם כי רב ספרא לא למד לענות על שאלות מסוג זה, וכי לא לומדים אותן כלל בבבל. לאחר שהמינים מתפלאים כי רב ספרא הוצג כאדם חכם וידען אך אינו יודע חלק מהדברים הלומדים בארץ ישראל, רב אבהו עונה בפשטות כי חכמי בבל אינם צריכים להתווכח עם אנשים כמותם, עם המינים ודומיהם. כלומר, בסיפור מתואר כי היחסים בין היהודים והלא-יהודים בבבל, ביניהם גם היחסים בין היהודים והנוצרים, לאו דווקא היו בעל אופי פולמוסי. ראו ה"ש 188, שם.

<sup>187</sup> במקום "הבשורות" ניתן להגיד גם "אוונגליונים" = הַלְחָם הַמִּילִים "טוב" ו-"מסר, בשורה" ביוונית.

<sup>188</sup> זהו גם הסדר בו מופיעות הבשורות בברית החדשה.

<sup>189</sup> ברקאי וסילר, *נוצרים ונצרות בארץ ישראל*. עמ' 83-84.

<sup>190</sup> לשם הנוחות, הבשורה על פי **מתי** תיקרא בהמשך העבודה גם כ – **מתי**.

שהכנסייה במובנה הרחב עמדה לנגד עיניו של כותב הבשורה בעת כתיבתה. כך, הוא היה הספר המייצג והשימושי ביותר של האמונה הנוצרית והכנסייה.<sup>191</sup>

בבשורה קיימת זיקה לתנ"ך ומקורות עבריים קדומים. כך, לדוגמה, קיימת מעין חלוקה של הספר לחמישה חלקים על פי המשפט "ויהי ככלות ישו את הדברים האלה". כך, קיימת הקבלה בין חמשת חומשי התורה ובין **מתי**. כמו כן, הנרטיב העולה מן הספר הוא כי בשורתו ושליחותו של ישוע מנובאים כבר במקרא, ועל פי הכתוב נראה שדמותו של ישוע כמשיח היא הגשמה של דברי הנביאים בתנ"ך. במקביל לכך, תכני הספר מבקשים להדגיש את ההבדל בין תורתו של ישוע ובין התורה המוצגת במקרא.<sup>192</sup>

תחילה, כבסיס להשוואה בין שני החיבורים, אצביע על קווי דמיון בין **אלפא-בתא דבן-סירא** ובין **הבשורה על פי מתי**. כאן, קיימים ארבעה מאפיינים המשותפים לשני החיבורים. המאפיין הראשון, והברור ביותר – אופי הלידה הפלאית. בפרט, אופי הלידה שלא כתוצאה מקיום יחסי מין, כמו גם כי אם הגיבור היא בתולה; השני – בושא מפני ההתעברות והלידה, וחשש מתגובות הסביבה [שכן היא וודאי לא רגילה ללידות מסוג זה].<sup>193</sup> כך, כאשר יוסף גילה על התעברות ארוסתו מרים הוא חשש לתגובת הסביבה והחליט לשלוח אותה בסתר; השלישי – סכנה ואיום מפני שליט זר. כך, יועצי נבוכדנצר מבקשים להרוג את בן סירא, והמלך הורדוס מבקש להרוג את ישוע; הרביעי – הופעת דמותו של ירמיהו בשני הסיפורים. באבד"ס ירמיהו מופיע כאביו של בן סירא, ובסיפור הבשורה ירמיהו מופיע כ"ירמיהו האמיתי", כלומר כנביא המקראי המוכר.

### 5.3.2 מאפיינים סיפוריים הקושרים בין שני החיבורים

כעת, אתחיל לסקור את ההבדלים בין שני החיבורים. כמו כן, אראה כיצד ההבדלים משמשים כמאפיינים פרודים וסאטיריים על סמך הרקע המקדים שלעיל.

הלידה הפלאית, שהיא קו הדמיון הראשון והברור ביותר בין שני הסיפורים, היא גם קו השוני המרכזי ביניהם. בסיפורו של ישוע, לא מתואר באופן מלא כיצד אמו מרים התעברה. למעשה, כל מה שידוע לקרוא הוא כי היא בתולה ו"נמצאת הרה מרוח הקודש".<sup>194</sup> במשפט אחד וקצר מסכמים את אופי ההתעברות המופלא של מרים. זאת כמובן בניגוד חריף לאבד"ס, שם אופי ההתעברות של אמו של בן סירא מתואר באופן מפורט ומלא. כלומר, באבד"ס נושא ההתעברות משמש כסצנה מרכזית בחיבור, בעוד שב**מתי** מסכמים את הנושא לכדי משפט.

על כן, ברור כי מחבר אבד"ס בחר להשתמש במקרה זה באופרציית **הרחבת הטקסט**. הקטגוריה הטקסטואלית העומדת ברקע היא הלידה הפלאית, שלא בעקבות קיום יחסי מין, של ישוע, ועליה מתווספים פרטים נוספים. יתרה מזו – הפרטים שנוספו מלעיגים את אופי הלידה והופכים אותה למגוחכת. למעשה, סיפור לידתו של בן סירא הוא שהופך את החיבור לגרוטסקי ומטריד. אבד"ס לוקח את אחד מקווי היסוד בתולדות חייו של ישוע, המבדיל אותו כבר בראשית חייו משאר בני האדם ומהווה את ראשית דרכו כגיבור תרבותי, והופך אותו לסיפור ספק משעשע ומגוחך ספק מטריד ודוחה. מכיוון שזהו קו הדמיון, כמו גם קו השוני, הברור והמשמעותי ביותר, הוא העוזר לזהות את אבד"ס כמפרד ואת **מתי** כמפורד.

<sup>191</sup> ראו ה"ש 189, שם, עמ' 89-87.

<sup>192</sup> ראו ה"ש 189, שם, עמ' 90-89.

<sup>193</sup> גם התלמוד הבבלי עוסק במסתורין לידתו של ישו, והבושה הפוטנציאלית הטמונה בו. ראו בבלי, **שבת**, קד: ב, כמו גם תת-פרק 3.2.2.5 בעבודה זו.

<sup>194</sup> **הבשורה על פי מתי**, א: 18.

ככלל, הבחירה בבן סירא כגיבור החיבור מחזקת את הקשר בינו ובין הברית החדשה והנצרות. ספר **בן סירא** "האמיתי", כלומר הספר אשר כתב החכם והסופר בן המאה השנייה לפנה"ס, אמנם לא נכנס אל הקורפוס המקראי ונותר כספר חיזוני, אך הצליח למצוא את דרכו אל הביבליה של הדת הנוצרית, והיה פופולרי ומוכר בקרב הנוצרים.<sup>195</sup> כמו כן, היחס אל הספר בספרות חז"ל לא היה חד משמעי. כך, לדוגמה, קיים מקור אחד הטוען כי אין לקרוא בספר **בן סירא** – "רב יוסף אמר בספר בן סירא נמי [גם כן] אסור למיקרי [לקרוא]" – ומנגד קיימים מקורות אחרים המצטטים את הספר.<sup>196</sup> על כן, הבחירה באבד"ס לעסוק בדמות שחוכמתה פופולרית בקרב הנוצרים, ויחס הספרות היהודית כלפיה אמביוולנטי, מחזקת את הקשר בין החיבור ובין הברית החדשה ואת היחסים הפרודים ביניהם.<sup>197</sup> כמו כן, גם שמו המלא של החכם מתקופת בית-שני והמשורר עוזרים לקשור בין שתי היצירות - שמעון בן **ישוע** בן אלעזר בן סירא. גרסה זו לשמו של ישוע מופיעה לרוב בטקסטים יהודיים בעלי אופי פולמוסי כלפי התרבות הנוצרית [כגון החיבור **תולדות ישו**, שאעסוק בו בהמשך], או כאשר רוצים לסמל את האופי היהודי בדמותו של ישוע.<sup>198</sup>

כמו כן, בחירת דמותו של ירמיהו כדמות מרכזית באבד"ס עוזרת לאפיין את החיבור כפרודיה לסיפור הבשורה. מקור השם "הברית החדשה" מצוי **בספר ירמיהו**: "הֲנָה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרְתִי אֶת־בְּרִית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בְּרִית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה".<sup>199</sup> כלומר, ירמיהו מנבא כי בעתיד האל יכרות ברית חדשה עם בני ישראל ויהודה, ולא עם עמים אחרים, במקום הברית הישנה שכרת עם אברהם.<sup>200</sup> עם זאת, לדעת הנוצרים, ההקבלה בין שתי הבריתות אומרת כי עם ישראל "המקורי" הפר את הברית הישנה, ועל כן הברית החדשה תיכרת איתם, עם ישראל "החדש".<sup>201</sup> כך, הכנסת דמותו של ירמיהו אל אבד"ס, בתוספת מאפיין הלידה שלא בעקבות קיום יחסי מין, עוזרים לקשור בין אבד"ס וסיפור הבשורה ביחסים פרודים.

מאפיין נוסף שעוזר לזהות את אבד"ס כפרודיה ל**מתי** הוא הופעתו של ירמיהו בסיפור הבשורה. בעקבות בריחתם של מרים וישוע למצרים, תוכניותיו של הורדוס להרוג את ישוע נפגעות והוא נותר מתוסכל. על כן, שכן לא אמר נואש, הוא מצווה להרוג את כל הילדים שגילם קטן משנתיים. אז מגיעה הופעתו של ירמיהו, בצורת ציטוט מספרו שלו: "קול ברמה נשמע נהי ובכי תמרורים רחל מבכה על-בניה מאנה להנחם על-בניה כי איננו".<sup>202</sup> הופעה נוספת של דמותו של ירמיהו בסיפור הבשורה, המפורד, והופעתו באבד"ס, המפרד, [כאביו של בן סירא], מחזקות את תפקידו כמקשר בין שני החיבורים.

### 5.3.3 דמות האב

כמו כן, קיים הבדל נוסף בין סיפור הלידה באבד"ס ובין סיפור הלידה **במתי**, אך הפעם מדובר על שימוש באופרציית **המרה**. אמנם לא מתואר **בבשורה על פי מתי** כיצד התעברה מרים, אך לא חוסכים לציין את "אביו" של ישוע – רוח הקודש.<sup>203</sup> גם באבד"ס עובדה זו מצוינת, וכידוע מדובר בירמיהו הנביא. אם כן, זהותו של אב גיבור הסיפור מומרת – מזהות אלוהית ומקודשת לנביא בשר ודם. נשים לב כי המרה זו מהווה

<sup>195</sup> סגל, **ספר בן סירא השלם**. עמ' 36-45.

<sup>196</sup> בבלי, סנהדרין ק:ב. למקורות נוספים המצטטים את ספר **בן סירא** ראו לדוגמה: בבלי, בבא-קמא צ"ב:ב; בבלי, נדה ט"ז:ב; בבלי, כתובות ק"י:ב.

<sup>197</sup> על היחסים בין ספר **בן סירא** המקורי ו**אלפא-בתא-דבן-סירא** ארחיב בהמשך העבודה.

<sup>198</sup> ככלל, כל הגרסאות לשמותיו של ישו [והשם עצמו] הם ככל הנראה ווריאציה של שם הדמות המקראית "יהושע". ראו שואלי, "ישו או ישוע?".

<sup>199</sup> **ספר ירמיהו**, ל"א:ל.

<sup>200</sup> ראו **בראשית**, טו:ז-כא ובפרט פסוק יח: "בְּיִזְם הַהוּא, כָּרְתִי אֶת־אֲבָרָם--כָּרְתִי לְאָמֵר: לְזָרְעֶךָ, נְתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת, מִנְּהָר מִצְרַיִם, עַד־הַנְּהָר הַגָּדֹל נְהַר־פְּרָת".

<sup>201</sup> ברקאי ושילר, **נוצרים ונצרות בארץ ישראל**. עמ' 81.

<sup>202</sup> ראו **הבשורה על פי מתי**, ב:18 והשוו **לספר ירמיהו**, לא:יד.

<sup>203</sup> ראו ה"ש 193, שם.



דוגמה לאופי אופרציית **ההמרה** והמאפיין הפרודי בכלל – קיים קו דמיון, שכן בשני הסיפורים האבות הם דמויות חשובות ונעלות, אך קיים גם קו שוני, שכן האחד הוא בן תמותה והאחר לא ניתן לתפיסה על ידי החושים.

כאמור, ההבדל נוסף בין שני החיבורים, בוא התחלתי לעסוק בפסקה הקודמת, הוא דמות האב של הגיבור, אופייה ופעולותיה. עם זאת, הדגש הפעם יהיה על יוסף, אביו ה"חינוכי" של ישוע, ולא על רוח הקודש. תחילה, לפני העיסוק בדמויות האב, נשים לב לפתיחת **הבשורה על פי מתי** :

"ספר תולדת ישוע המשיח בן-דוד בן-אברהם 2: אברהם הוליד את-יצחק ויצחק הוליד את-יעקב ויעקב הוליד את-יהודה ואת-אחיו 3: ויהודה הוליד את-פרץ ואת-זרח מתמר ופרץ הוליד את-חצרון וחצרון הוליד את-רם 4: ורם הוליד את-עמינדב ועמינדב הוליד את-נחשון ונחשון הוליד את-שלמון 5: ושלמון הוליד את-בעז מרחב ובעז הוליד את-עובד מרות ועובד הוליד את-ישי[...]. ויעקב הוליד את יוסף בעל מרים אשר ממנה נולד ישוע הנקרא משיח".<sup>204</sup>

הרשימה המוצגת לעיל היא רק כשליש מאורכה של הרשימה המקורית בספר הבשורה, המתארת את תולדות האבות של משפחת יוסף, מימי האבות המקראיים ועד יוסף עצמו ובנו ישוע. לדמות האב נוכחות גדולה כבר בפתיחת הבשורה, כמו גם דגש על המשכיות המבוססת על יחסי אב-בן. כמו כן, יש לשים לב כי האב הקדמון הראשון ברשימה הוא למעשה דוד המלך, ולא אברהם. כך, נדמה כי מחבר הבשורה מבקש להצדיק, או לחזק את דמותו של ישוע כמשיח, על ידי קישורו למלך עברי מפורסם – ממנו עתיד לצאת המשיח. כלומר, ההכרה בשרשרת האבות והדורות, כמו גם הכרה בחשיבותו של האב וכוחו, הם הסיבה לנוכחות החזקה של דמות האב והם המצדיקים כבר מראשית הסיפור את שלטונו של ישוע. כך, מודגשת חשיבותו של האב ביחס להיותו של הבן ותפקידו בעיני הברית החדשה.

מנגד, אבד"ס לא נפתח ברשימה כזו. כזכור, אבד"ס נפתח באחת מן הדרכים בהן היה נהוג לפתוח חיבורים בימי הביניים – הודיה לאל ומדרש פסוק. עם זאת, גם במוגבלות המוסכמה ניתן היה להנכיח את דמות האב. מחבר אבד"ס לא רק שלא עשה זאת, אלא עשה את ההפך – נכתב כי רבי זירא ורב פפא לא ידעו את זהות אבותיהם, וידעת בן סירא את אביו הופכת את הסיפור למגוחך וגרוטסקי הרבה יותר. כלומר, מצד אחד זהות האב לא ידועה, ומצד שני ידעת זהות האב כרוכה בסיפור מטריד הגובל בגילוי עריות. כך, מתהווה שימוש נוסף באופרציית **ההמרה** – דמות האב החזקה והנוכחת מומרת בדמות אב לא ידועה, מבישה או מביכה.

נדון כעת בדמות האב הממשי בחיבורים – יוסף בבשורה על פי **מתי**, וירמיה **באלפא-בתא דבן-סירא**. דמותו של יוסף פעילה ונוכחת מאוד בסיפור המופיע ב**מתי**. מעבר לתיאורו כצדיק, הוא המניע את ראשית העלילה. למעשה, כפי שהאל מצווה עליו, הוא החושש לחייו של ישוע מפני דחיית הסביבה, ומציל אותו מידי של הורדוס. יש להדגיש את חשיבות דמותו של יוסף בשני מישורים – המישור הממשי-גשמי, בו יוסף פועל, דואג, מבריא את ישוע ומחזיר אותו לארץ ישראל; המישור השני הוא המישור הרוחני-דתי, והוא ציר התקשורת בינו ובין האל. מלבד הדאגה הראשונה לארוסתו מרים, כל פעולותיו נובעות מציווי של מלאך האלוהים. למעשה, מכיוון שתוכניות הפעולה של יוסף כאשר חשש לתגובת הסביבה מההתעברות המוזרה של מרים היו עוד לא הוצאו לפועל לפני הציווי הראשון מהאל, ומכיוון שהאל ציווה עליו לעשות אחרת, ניתן

<sup>204</sup> שם, א: 1-16.

להגיד כי כל פעולותיו הן ציווי האל. כך, דמותו של יוסף חזקה ונוכחת הן במישור הממשי והן במישור הרוחני.

עם זאת, דמותו של ירמיהו באבד"ס שונה. תחילה, נדמה כי חשיבותו של ירמיהו במישור הרוחני-דתי כבר ברורה ומוכחת – הלא הוא נביא וכהן ידוע. כלומר, מהות תפקידו היא תקשורת בין האל ובין האדם הפשוט. גם פעולותיו במישור הממשי-גשמי קיימות בחיבור, אך כאמור הן מצוירות באור מטריד וגרוטסקי. אחד ההבדלים הראשון בין דמותו של ירמיהו באבד"ס ודמותו של יוסף במתי היא "מידת הפעילות" של השניים. כלומר, יוסף פועל ומראה נכונות לפעול כשורה [גם אם על פי ציווי האל], בעוד ירמיהו נתון לחסדיהם של בני אפרים הרשעים. בעוד יוסף מתנגד לכוחות הרוע [הורדוס] ובורח מפניהם, וירמיהו מקבל אותם [בני אפרים] בלית ברירה עליו. התכונות המאפיינות את דמותו של ירמיהו הן פחד ואימה, הן מפני בני אפרים והן מפני חומרת החטא שעשה. כך, דמותו של ירמיהו מצטיירת כפסיבית, חלשה ומעוררת רחמים לעומת דמותו של יוסף.

ראוי לציין כי ירמיהו אכן מתנער לרגע מתכונותיו הפסיביות, כאשר הוא רוצה לכפר על החטא – "[...] ואחר כך חזר וקבל עליו תענית שנו וטבל ועלה מיד אחרי כן לטהרו מאותו טינוף ונעשה טהור"<sup>205</sup>. אך פעולה זו אינה תורמת לאיש מלבד ירמיהו עצמו. כלומר, בניגוד לדמותו של יוסף שדואג לארוסתו ולבנם המשותף, ועל כן כל פעולותיו תורמות להם, הפעולה היחידה שנובעת מירמיהו עצמו נועדה לשרת אך ורק אותו. לעומת יוסף, ירמיהו מואר באור אנוכי מעט.

נוסף על כך, בחינה של נוכחותו של ירמיהו במישור הרוחני-דתי תגלה לנו כי גם שם הוא אינו ממלא את תפקידו כראוי. הרי ירמיהו הוא נביא וכהן, ותפקידו הוא לבשר את דברי האל אל העם. ראוי להניח כי בבחירת דמותו של ירמיהו בדמות האב יהיה פן מסוג זה, כלומר שדמותו תעניק לסיפור אירוע מיסטי או מופלא שיעשה האל. עם זאת, כאמור, אין בסיפור אירוע כזה ונוכחותו של האל בחיבור אפסית. אם כן, לירמיהו אין תפקיד במישור הרוחני-דתי בסיפור. ככלל, במיוחד על רקע דמותו של יוסף מהבשורה על פי מתי ויחסי עם האל, נדמה כי היעדרות דמותו של האל מאבד"ס היא למעשה שימוש באופרציית **ההשמטה** – סדר עלילת הסיפור לא נפגע, אך אלמנט משמעותי מושמט ממנה. כאן, הושמטה באבד"ס נוכחות האל שהייתה בסיפור הברית החדשה. כמו כן, דמותו של ירמיהו נעלמת מהחיבור לאחר אירועי בית המרחץ. נוכחותו, עד כמה שהייתה פסיבית ומעוררת רחמים, כבר לא קיימת. זאת כמובן בניגוד לדמותו של יוסף, שנשאר פעיל ונוכח בסיפור הבשורה גם לאחר לידתו של ישוע.

אם כן, מה תפקיד הפערים בין דמות האב בשני הסיפורים? ראשית, ניתן להסיק כי יחסי האב באבד"ס הם מעין שיקוף-מראה של יחסי האב בסיפור הברית החדשה – אב פסיבי כנגד אב אקטיבי, או אב נביא מנותק מהאל כנגד אב "פשוט עם" בעל קשר הדוק לאל. כמו כן, נדמה כי אבד"ס מכוון ללעוג ליחסים אלה בברית החדשה – כאמור, בתיאור שושלת אבותיו של ישוע ישנה למעשה פסיחה ביולוגית בין יוסף ובינו. זאת משום שישוע הוא "בן האל", עובדה ההופכת את מעמדו לגבוה יותר וחשוב יותר. מנגד, אבד"ס מדגיש את הקשר הביולוגי בין ירמיהו ובין בן סירא, ומנכיח אותו בצורה גרוטסקית ומינית. כך, אבד"ס שומר על מאפיין הלידה הפלאית, וקושר בינו ובין הברית החדשה, אך הופך את מאפייני דמות האב בסיפור ומציג את תפקידו של ישוע כבן האלוהים באור שלילי ולעגני. במקום להיות בן האלוהים הנבחר, בן סירא הופך להיות בן שנולד כתוצאה מאוננות בעל כורחו של ירמיהו.

<sup>205</sup> נוסח ב': "[...] והתענה על דבר תשעים ואחי' תעניות". ראו יסף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199.

#### 5.3.4 דמות האם

יש לציין כי קיים הבדל גם בין דמויותיהן של אימהות הגיבורים, מרים ובת ירמיהו. **במתי**, דמותה של מרים אמנם נוכחת, אך היא אינה דמות מרכזית בסיפור. למעשה, על אף שהיא אמו של ישוע, לא מתוארות אף אחד ממחשבותיה או פעולותיה. כל שנכתב עליה זהה לכתוב על ישוע, כאשר יוסף מקבל את ציוויו ממלאך האלוהים ופועל לפיהם. כך, היא עוברת לביתו של יוסף, יורדת למצרים ועולה חזרה לארץ, אך אין לדעת את מידת המעורבות שלה בכל האירועים האלה. על כן, היא דמותה של מרים היא דמות פסיבית, שלא תורמת להתפתחות העלילה. יתרה מכך – נדמה כי היא מעין "ניצבת" [במובן של תפקיד בסרטי קולנוע וכדומה] בעלילת הסיפור.<sup>206</sup>

לעומתה, קיימת דמותה של בת ירמיהו באבד"ס. בניגוד לספר הבשורה, דמות האם באבד"ס נוכחת הרבה יותר ועולמה הפנימי חשוף הרבה יותר. תחילה, נדמה כי גם היא דמות פסיבית כמרים – הרי אין אף התקדמות עלילתית שנובעת מפעולותיה שלה. כלומר, תרומתה לסיפור היא בתגובות שלה לאירועים השונים בהם היא מעורבת. עם זאת, מחשבה שנייה על אירועי הסיפור תגלה לנו כי טענה זו לא מדויקת. לאחר שפיכת הזרע, ירמיהו רוצה לכפר על המעשה והחטא, והוא אכן הופך לטהור שוב. כלומר, ירמיהו מתנקה מכל אשמה שהייתה עליו בעקבות שפיכת הזרע. כך, כאשר בתו מגיעה לבית המרחץ נדמה כי היא "האשמה" בלידה המוזרה בשני אופנים – היא **בחרה** ללכת לבית המרחץ. כלומר, היא יכולה הייתה ללכת אליו גם ביום או זמן אחר; כמו כן, מכיוון שירמיהו נוקה מאשמה, נדמה כי היא מוקד הסיפור בקטע זה ועל כן היא האשמה. כמו כן, תחושת האשמה ניכרת גם בה, והיא דואגת למעמד החברתי שלה ושל אביה: "[...] ואמו הייתה מתביישת מן הבריות שלא יאמרו בתו של ירמיה ילדה בן מזנות".<sup>207</sup> אמנם בת ירמיהו לא יכולה הייתה לדעת מה יקרה בבית המרחץ, אך התעברותה מזרע ששחה בבית המרחץ, במיוחד אם מדובר בזרע אביה, הופכים אותה למלוכלכת וטמאה בעיני הסביבה. כך, המאפיין האקטיבי של בת ירמיהו הופך לתכונה שלילית.

נוסף על כך, איפיון דמותה לא משתפר בהמשך הסיפור. כזכור, בן סירא נולד בעל היכולת לדבר וידע רב, ועל כן הוא מנהל שיחה עם אמו לאחר הלידה. אני סבור כי תגובתה הנחרדת והמופתעת מובנת לכל קורא באשר הוא, לאור יחסי המשפחה המעוותים ותכונותיו הפלאיות של בן סירא. במהלך השיחה, בת ירמיהו שואלת שאלות את בנה, או טוענת משפטים שטענתם מבוטלת מיד לאחר מכן בידי בן סירא. מעמד דמותה הופך נמוך יותר נוכח חוכמתו ועליונותו של בן סירא. כך, נוצר רושם כי היה עדיף, הן לה והן לסביבתה, אילו הייתה שותקת [במקום לשאול את בן סירא שאלות "מטופשות"] ואילו הייתה עושה את אשר מצווים עליה [במקום ללכת לבית המרחץ על דעת עצמה]. והרי מאפיינים אלו מתכתבים עם המאפיינים של דמותה של מרים מסיפור הבשורה, הפסיבית או ה-"ניצבת" ברקע העלילה. על כן, דמותה של בת ירמיהו מצטיירת כנחותה, פחותה, נלעגת ולא קדושה לעומת דמותה של מרים.

כדי להבין את טיב היחסים בין שתי דמויות האם בסיפורים, נתבונן בקטע מהתלמוד הבבלי. בדיון, עוסקים בדמותו של ישוע ובשמו. בין היתר, נשאלת השאלה מדוע הוא נקרא "בן סטדא" ולא "בן פנדירא" [משום שהוא בנו של יוסף פנדירא]? התשובה לשאלה היא כי "בן סטדא" הוא למעשה כינוי, ומעיד על כך שאמו,

<sup>206</sup> זהו מאפיין של דמויותיהן של נשים מקראיות רבות, המצטיירות ככלי עזר לפעולות הגברים ולא הרבה מעבר לכך. שטיינזלץ, **נשים במקרא**.

<sup>207</sup> נוסח ב': "וכיון שילדתו הייתה מתביישת כלומי עכשיו יאמרו שזה הוולד ממזר הוא". ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 199.

מרים, "סטתה" מבעלה. כלומר, על פי התלמוד הבבלי, ישוע לא נולד כתוצאה מלידה פלאית אלא כתוצאה מניאוף.<sup>208</sup>

כך, אפיון דמותה של בת ירמיהו באבד"ס דומה לאפיון דמותה של מרים בתלמוד הבבלי. שני הכתבים בוחרים שלא להציג אותה כבתולה, ובטח שלא כקדושה, ומורידים ממעמדה וכבודה. בין אם דרך האשמה בניאוף או בין אם תיאור כי "התעברה בטעות", החיבורים מוסיפים ממד זנותי וחשוף לדמותה, המנוגד באופן חריף לאופי הבתולי והשמור המתואר בברית החדשה.

ההבדל האחרון שאציג בין שני הסיפורים עוסק בבחירת שמותיהם של בן סירא וישוע. בסיפור הבשורה הסיבה לבחירת השם ניתנת באופן ברור: "והיא ילדת בן וקראת את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מחטאתיהם".<sup>209</sup> כלומר, שמו של ישוע מעיד על תפקידו החשוב וגדולתו הטמונה בו עוד לפני לידתו. גם באבד"ס מנומקת הבחירה בשם "בן סירא": "אמר לה סירא הוא שם אבי[ך] ולמה נקרא שמו סירא שהוא שר על כל השרים והמלכים. ואם תחשבו אותיות של ירמיהו לאותן של סירא אחת הן".<sup>210</sup> מדרשי שם מקובלים מאוד במקרא ובספרות חז"ל, ועל כן אין זה מפתיע שקיים אחד באבד"ס, במיוחד כשמדובר בגיבור החיבור. על פי החיבור, "סירא" משמעותו "ירמיהו", ועל כן בן סירא נקרא על שם אביו, משתי סיבות – הראשונה, היא העבודה כי ירמיהו עליון על כל השרים והמלכים. מוענקת משמעות פונטית למתן השם, על סמך הדמיון הצלילי בין המילים "שר, שרים" למילה "סירא"; השנייה, היא כי בשיטת המספור הגימטריית, ערך המילים "סירא" ו-"ירמיהו" שווה ל-271 ["ערא"]. על כן, "בן סירא" שקול הן בצליל והן בערכו ל-"בן ירמיהו".

החיבור ממשיך כך: "אמרה לו בני אם כן היה לך לומר בן ירמיה. אמר לה שלא יאמרו ירמיהו בא על בתו".<sup>211</sup> כלומר, בת ירמיהו שואלת את בן סירא מדוע שלא ייקרא פשוט "בן ירמיהו" אם זאת משמעות שמו. הוא משיב לה כי אם שמו היה במפורש "בן ירמיהו", היו חושבים כי ירמיהו ממש שכב עם בתו כאשר ידוע כי לא כך התעברה. אפשרות נוספת היא כי השם "בן סירא" נועד להסתיר את הסיפור כולו. כך או כך, שמו של בן סירא נועד להסתיר את סיפור העלילה הגרוטסקי. יתרה מכך – השם, משמעותו וההסבר שבן סירא אומר לאמו רומזים כי לידתו של בן סירא היא אירוע מביך ומביש, ועדיף שלא ידובר או שיידעו עליו בציבור. זאת, כמובן, בניגוד חריף למשמעות שמו של ישוע על פי מתי. מצד אחד גיבור תרבותי ששמו מעיד על גאווה ועמיד חשוב, אך מהצד השני גיבור ששמו מעיד על בושה ומבוכה.

### 5.3.5 מאפיינים סאטיריים בדמותו של בן סירא

כעת, לאחר שעמדנו על המאפיינים הפרודים באבד"ס ביחס לסיפור הבשורה, אציג את המאפיינים הסאטיריים בדמותו של בן סירא. כלומר, לאחר שזיהינו כי ייתכן ומדובר בפרודיה לסיפור חייו של ישוע, כאשר בן סירא מייצג אותו, אציג את העיוותים בפעולותיו של בן סירא המציגים את דמותו באור שלילי, ועל כן גם את דמותו של ישוע.

<sup>208</sup> בבלי, שבת, קד ב: – "אָלָא פְּדִאָמְרִי פְּפִימְדִיתָא : סְטִת דָּא מִבְּעֵלָה".

<sup>209</sup> הבשורה על פי מתי, א: 21.

<sup>210</sup> נוסח ב': "אמי לה אמי סירא הוא ירמיהו ולמה נקרא שמו (בן) סירא שהוא שר על השרים והוא עתיד ליתן כוס לכל השרים והמלכים ואם תתמהי על דבר זה לכי וחשבי אותיות של ירמיהו בגימ' רעא ואותיות סירא רעא...". ראו יסיף, סיפורי בן סירא, עמ' 199-200.

<sup>211</sup> נוסח ב': "[...] אמרה לו בני אם כן היה לך לומר בן ירמיה אני. א"ל כך הייתי רוצה לומר אלא שגנאי הוא לומר ירמיה בא על בתו". ראו יסיף, סיפורי בן סירא, עמ' 200.

העיוות המרכזי, הנפרש על פני קטע הלידה השלם, הוא שיחתו של בן סירא עם אמו מיד לאחר לידתו. אופי העיוות מצוי כבר בסוף השורה הקודמת, שכן לא מצב זה לא ייתכן במציאות. עם זאת, הדגש כאן הוא לא על היכולת של בן סירא לדבר, שכן היא שייכת למאפיינים הגרוטסקיים והפרודים, אלא על ידיעותיו הנרחבות של בן סירא. זהו מעין שימוש מטרים באופרציית **ההמרה** [הסאטירית], שכן ברגע זה בחיבור בן סירא לא מוצג באור שלילי כלל, אך ידיעותיו וחוכמתו ייגרמו לעיוות סאטירי בהמשך.

אם כן, נמשיך אל העיוות הבא – שיחת בן סירא עם מלמד התינוקות. לאחר שנה מיום הולדתו, בן סירא מגיע אל בת הכנסת ומבקש ממלמד התינוקות שילמד אותו. המלמד משיב לו כי הוא עוד קטן, ועל כן אינו יכול ללמוד. השניים מתווכחים לרגע קצר כאשר כל אחד מנמק את דבריו באמצעות ציטוט מוכר וידוע. שיא הוויכוח מגיע כאשר מלמד התינוקות אומר לבן סירא [בשני הנוסחים]: "המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה"<sup>212</sup>. כנגד, בן סירא משיב כי הוא, מלמד התינוקות, עדיין לא הפך להיות רבו ומלמדו ועל כן אין הציטוט רלוונטי.

תגובתו של המורה לאופי פעולותיו של בן סירא מעידים לנו על האלמנט המעוות – בן סירא, התלמיד, מלמד את רבו. כלומר, אם נשתמש בניסוח של דוד פישלוב, הקטגוריה של הפעולה האנושית ברקע הסיפור היא "למידה ממורה", אך מאפיין עיקרי של קטגוריה זו, "יחסי השליטה בין המורה והתלמיד" הומר לכזה המנוגד באופן חריף למקובל. כלומר, בן סירא עובר על הנהוג באופן חמור, עד כדי אמירה ברורה כי עליו למות בשל עשה. טיעון הנגד של בן סירא אמנם מציל אותו מהעונש, אך לקורא ברור כי מדובר בפעולה חריגה ולא מקובלת כלל. על כן, בן סירא מוצג באור שלילי, וכך גם המיוצג על ידו, דמותו של ישוע.<sup>213</sup>

כמו כן, בסופו של הלימוד ושיח הפתגמים בין השניים, מלמד התינוקות מביע שוב את פליאתו מפני יכולותיו של בן סירא. האחרון משיב לו כי "אין כל חדש תחת השמש"<sup>214</sup>. כלומר אין זה כה מופלא והוא לא הראשון שעושה זאת, ומספר על ירמיהו אביו שישב ולימד את ברוך בן נריה. למעשה, בן סירא טוען כי בדיוק כך נכתבה מגלת **איכה** – המורה, ברוך בן נריה, אמר אות באלפבית והתלמיד, ירמיהו, משיב לו במשפט אשר פותח באותה האות, בדומה לבן סירא ומלמד התינוקות. עם זאת, כפי שכותב עלי יסיף בהערות למהדורתו של החיבור, על פי המקרא היחסים בין השניים היו הפוכים, וברוך בן נריה היה תלמידו של ירמיהו.<sup>215</sup>

שינוי היחסים בין ירמיהו וברוך בן נריה הם למעשה דבר שקר. כך, אמינותו של בן סירא הן כדמות והן כגיבור הסיפור פוחתת. מעבר לכך, שינוי הסיפור מציג את בן סירא כשקרן, בנוסף על יחסיו עם מלמד התינוקות, ועל כן הוא מוצג באור שלילי. הפעם, אופרציית **ההמרה** נמצאת בדבריו של בן סירא, הממיר את היחסים בין ירמיהו ובין ברוך בן נריה. מכיוון שבן סירא נתפס כשיקוף לדמותו של ישוע, לאור היחסים הפרודים והסאטיריים בין השניים, פגיעה בתדמיתו פוגעת גם בתדמיתו של ישוע.

#### 5.4 חיבור תולדות ישו והשוואתו לאלפא-בתא דבן-סירא

כעת, לאחר שדנו ביחסים בין **הבשורה על פי מתי ואלפא-בתא דבן-סירא**, ובפרט ביחסיהם כמפורד ומפרד, אציג בקצרה חיבור נוסף העוסק בעניין וביחסיו עם אבד"ס. החיבור האמור הוא **תולדות ישו**, והוא חיבור פרודי וסאטירי מובהק על הברית החדשה ודמותו של ישוע. על כן, לאחר רקע עיוני קצר על החיבור, אשווה

<sup>212</sup> ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 203, והמקורות שאליהם יסיף מפנה: **עירובין**, סג: א; **ברכ'**, לא: ב ועוד.

<sup>213</sup> למעשה, גם ישו היה תלמיד שעבר על הוראת מוריו, ולימד תכנים אחרים מהם. כך, מתהווה קשר נוסף בין סיפור הברית החדשה ובין אבד"ס.

<sup>214</sup> ראו יסיף, **סיפורי בן סירא**, עמ' 211 כמו גם **קהלת**, א: ט.

<sup>215</sup> שם, עמ' 203 וההערות של יסיף לחיבור. ראו לדוגמה ספר **ירמיהו** לו: ד – "יקרא ירמיהו, את-ברוך בן-נריה; ויקתב ברוך מפי ירמיהו, את-פל-דברי ירמיהו על-מגלת-ספר". כמו גם: מכללת הרצוג, "ברוך בן נריה".

בינו ובין אבד"ס. כך, תפקידו של אבד"ס כחיבור פרודי וסאטירי יתבהר, וייתכן כי נמצא בו רבדים חדשים שלא הצבענו עליהם קודם לכן.

#### 5.4.1 חיבור תולדות ישו – רקע עיוני

החיבור **תולדות ישו** משתייך, כאמור, לזרם הספרותי הפרודי והסאטירי ותפקידו ההיסטורי הוא "היסטוריה שכנגד": עיוות תדמיתו העצמית של האחר וזהותו באמצעות הרס הזיכרון הקולקטיבי שלה. על כן, ספר **תולדות ישו** מצייר דימוי מנוגד של ישוע. כתבי היד המוקדמים ביותר של הספר מתוארכים למאה השש-עשרה, אך ידוע כי נוצרים הכירו את החיבור כבר היטב במאה התשיעית וזמן כתיבת החיבור מתוארך לשלהי המאה השלישית לספירה. כמו כן, החיבור היה ידוע במגוון קהילות יהודיות בעולם, בין אם באירופה או בין אם באזור המזרח התיכון.

על אף שהחיבור היה ידוע ומפורסם בקרב היהודים, הוא לא קיבל מעמד בפומבי והם השתדלו לדבר עליו "בלחש". כאמור, זמן כתיבת החיבור מתוארך לשלהי המאה השלישית לספירה, על פי סגנונו, אופיו ומאפיינים נוספים.<sup>216</sup> כמו כן, מאפיין תיארוך נוסף וחשוב הוא התגבשותם של סיפורי הבשורה בסביבות המאה הראשונה לספירה, שהן כאמור בעלות אופי אנטי-יהודי. על כן, נוכח הפרסום והתפוצה של סיפורי הבשורה היה סביר כי יפורסם סיפור יהודי המציג את הדברים באור שונה.

הסיפור **תולדות ישו** מאריך בלידתו המוזרה של ישוע ועל נעוריו [אופרציית **הרחבת הטקסט**]. זאת משום שסיפור לידתו של ישוע הוא בין הסיפורים המפורסמים ביותר על חייו של ישוע, אם לא המפורסם ביותר, ועל כן סיפור הלידה נעשה במהרה אבן יסוד באמונה הנוצרית. על כן, קל היה להשתמש בו כבסיס סאטירי לדמותו של ישוע, וליצור "אקורד פתיחה צורם". עם זאת, הוא מקצר בניסים שישוע מחולל, כמו גם מסביר אותם, ולא סוקר את תורתו של ישוע [אופרציית **השמטה**]. כמו כן, הספר נשאר נאמן למיקום העלילה בברית החדשה, אך הוא רופף בקשרי הזמן וההקשר.

עיקר חידושו של הספר הוא בהסבר שהוא מספק לניסים שישוע מחולל. כלומר, כוחו כ"היסטוריה שכנגד" הוא בכך שהוא לא טוען כי העובדות המוצגות **בבשורה על פי מתי** שקריות, אלא כי המשמעויות המיוחסות להן לא נכונות. דוגמה לכך ניתן למצוא בעבודה כי **תולדות ישו** משתמש בחגים עבריים [שוודאי מוכרים לקורא היהודי] כדי להסביר את אלה הנוצרים. כך, הספר טוען כי לוח השנה הנוצרי הוא מעין העתק מעוות ושגוי של האחד העברי.<sup>217</sup>

#### 5.4.2 השוואה בין שני החיבורים ודין

השוואה בין **אלפא-בתא דבן-סירא** והחיבור **תולדות ישו**, בדומה להשוואה לסיפור הבשורה, תתבצע רק במישור התוכן ולא במישור הלשוני. זאת משום שהן לאבד"ס והן **לתולדות ישו** נוסחים שונים, ועל כן השוואה במישור הלשוני משמעותה השוואה ספציפית בין שני נוסחים של החיבורים, וכך לא תתקבל תמונה על היחסים בין שני הסיפורים בכללותם.<sup>218</sup> כמו כן, שוב נתייחס רק לחלקים הרלוונטיים **בתולדות ישו**, ואלה הם החלקים העוסקים בלידתו ונערותו של ישוע. שיטת העבודה תהיה הצבעה על קווי דמיון בין שני החיבורים, במקביל להצבעה על קווי שוני. נוסף על כך, להשוואה בסיס היסטורי: כפי שכתבתי, משערים כי

<sup>216</sup> ניתן לשים לב גם לדמיון בין החיבור **תולדות ישו** ובין הכתוב בתלמוד הבבלי – שניהם מציגים את אמו של ישו כאישה שלא הייתה נאמנה לבעלה [שבת, קד: ב]. כמו כן, סביר להניח כי במקביל להתגבשות הביבליה הנוצרית ייכתב חיבור הלועג לה ולנציגיה.

<sup>217</sup> לימור, **בין יהודים לנוצרים**. עמ': 442-490. ראו גם וורסט, **ישו מחוץ לברית החדשה**, עמ' 129-122.

<sup>218</sup> הנוסח הנקרא בעבודה זו הוא **נוסחת יוחנן יעקב הולדריכו טיגוריני**, 1705.

**תולדות ישו** סופר לראשונה בשלהי המאה השלישית לספירה, זמן רב לפני כתיבת אבד"ס, וכי החיבור היה ידוע ונפוץ בקהילות יהודיות באירופה והמזרח התיכון, ובסביבות המאה התשיעית ובפרט.

קו הדמיון הראשון בין שני החיבורים הוא השימוש באופרציית **הרחבת הטקסט** בנסיבות הלידה של ישוע. כפי שנכתב לעיל קודם, קו דמיון זה הגיוני ומובן – חוסר הפירוט בסיפורי הבשורה על אופן לידתו של ישוע, בתופסת התיאור כי מדובר בהתערבות אלוהית, הופכים את נושא הלידה למושא התקפה פרודי מובהק. עם זאת, בסיפור הלידה נמצא גם קו השוני הראשון בין שני החיבורים – לידתו של בן סירא מופלאה, שכן בתו של ירמיהו נשארה בתולה, אך לידתו של ישוע על פי **תולדות ישו** "רגילה" לחלוטין. העיוות **שתולדות ישו** מבצע הוא תיאור כי יוסף, אדם זר המתחזה לארוסה של מרים, אונס אותה בעת נידתה בעת יום כיפור.

העיוות **בתולדות ישו** חמור יותר מזה המופיע באבד"ס. ראשית, **בתולדות ישו** קיימים שלושה מאפיינים ההופכים את הלידה וההתעברות לפסולים – מרים שוכבת עם אדם שאינו ארוסה, בעת הנידה שלה ביום כיפור – בעוד באבד"ס אין דבר ההופך את הלידה לפסולה ממש, אלא רק לגרוטסקית ומטרידה.<sup>219</sup> כמו כן, באבד"ס נשמר האופי המופלא של הלידה "המקורית", כפי שהיא מופיעה בסיפורי הבשורה, אך **בתולדות ישו** מוסר מעטה המופלא מהלידה. חומרת העיוות **בתולדות ישו** מתבטאת גם בדמות האב בלידה: באבד"ס ירמיהו הוא קורבן הנסיבות ולא אשם באשר אירע, בעוד **בתולדות ישו** דמות האב, יוסף, הוא האשם העיקרי בנסיבות הלידה.

למעשה, מוטיב "המופלא" בשני הסיפורים מהווה הבדל בפני עצמו. מלבד הלידה של בן סירא, גם חוכמתו וידיעותיו הרבות מופלאות. עם זאת, כפי שמוצג **בתולדות ישו**, ישוע אמנם מחולל ניסים שונים ועל טבעיים, אך הם מוסברים כמעשים לא פלאיים. כלומר, מוטיב "המופלא" בחיבור כמעט ולא מופיע, אם בכלל, ויכולותיו של ישוע מצטיירות כשקר ורמאות. על כן, גם העיוות בשימוש במוטיב "המופלא", או חוסר השימוש בו, חמור יותר **בתולדות ישו** מאשר באבד"ס.

קו דמיון נוסף בין שני הסיפורים מצוי ביחס הגיבור כלפי מוריו וחכמים אחרים. כאמור, יחסיהם של בן סירא ומלמד התינוקות לא שגרתיים ונחשבים פסולים עד כדי רמיזה לעונש מוות לבן סירא. **בתולדות ישו** מוצג מצב דומה: ישוע מסרב לכרוע ברך בפני הסנהדרין, כמו גם לכסות את ראשו בפניהם.<sup>220</sup> כלומר, ישוע נוהג בחוצפה כלפי החכמים האחרים, וגם דרך פעולתו פסולה. למעשה, סירובו של ישוע והתנהגותו כלפי הסנהדרין הם אלה שחושפים כי הוא למעשה ממזר והם אלה המרחיקים אותו מהחברה היהודית המקובלת.<sup>221</sup>

נוסף על כך, גם בעיוות התנהגות זה ניתן לראות כי העיוות **בתולדות ישו** חמור יותר מהעיוות באבד"ס. אמנם בן סירא מתנהג בדרך שלא מתאימה למקובל בחברה, אך קיים בו כבוד בסיסי למלמד התינוקות. הוא רוצה ללמוד, ולמעשה הפסול בדרך הפעולה שלו נובע [בין היתר] מהתשוקה העזה שלו לידע וללמידה. עם זאת, התנהגות דמותו של ישוע **בתולדות ישו** לא מעידה על תשוקה עזה ללמידה כזו או אחרת. לאור סירובו לפעול בכבוד כלפי הסנהדרין נדמה כי אין בו כלל רצון ללמוד. על כן, מלבד העיוות בהתנהגות כלפי

<sup>219</sup> למעשה, ניתן לטעון כי אופי הלידה של בן סירא מהווה גילוי עריות [בין אב ובתו]. על כך ארחיב בפרק הבא של העבודה.

<sup>220</sup> בנוסח אחר של **תולדות ישו** מתואר כי ישו לימד את חכמי הסנהדרין ומוריו, בדומה לבן סירא באבד"ס.

<sup>221</sup> "ממזר" היא הגדרה לכל יהודי שנולד מגילוי עריות חמור, כגון אישה נשואה שנואפת בבעלה או יחסים בין-משפחתיים. כך, גם בן סירא עלול להיחשב ממזר, אך העובדה פחות בולטת באבד"ס. כאמור, ביחסי המשפחה בחיבור ארחיב בפרק הבא של העבודה. ראו: מכללת הרצוג, "ממזר".

החכמים האחרים, בתולדות ישו קיים "פגם" נוסף בדמותו של ישוע שלא מופיע בדמותו של בן סירא באבד"ס, ועל כן העיוות חמור יותר.

הנושא האחרון בו אעסוק בהשוואה בין שני החיבורים הוא שם הגיבור ופירושו השם. ככתוב לעיל, שמו של בן סירא נועד מחד גיסא להדגיש את הקשר לאביו, ועל כן בשמו טמונה בושה ומבוכה, אך מאידך גיסא להסתיר את הקשר מאביו והתחושות המעורבות בכך. בתולדות ישו, שמו המקורי של ישו הוא "ישוע", אך חכמי הסנהדרין מכנים אותו "ישו": יימח שמו וזכרו [בעקבות חוסר הכבוד שהפגין כלפיהם והיותו ממזר]. על כן, נקודת דמיון נוספת בין שני החיבורים היא בחירת שם הגיבור ופירושו כבעלי אלמנט של בושה וחוסר כבוד.

כמו כן, גם בקו דמיון זה ניתן לראות כי העיוות בתולדות ישו חמור יותר מזה המקביל לו באבד"ס, בשני אופנים. הראשון – הפירוש לשמו של ישוע מעליב יותר מהפירוש לשמו של בן סירא. כלומר, בעוד שמו של בן סירא נועד גם להסתיר את המביך והמטריד, ושומר על אופי יחסי אב-בן שלעיתים ניתן למצוא בהצגת שמות עבריים,<sup>222</sup> בפירוש שמו של ישוע קיים רק אלמנט משפיל; השני – בן סירא מעניק לעצמו את השם "בן סירא", כמו גם את משמעות השם, בעוד חברי הסנהדרין הם אלה המעניקים לשם "ישו" את משמעותו. המעשה של מתן כינוי מביש לאדם אחר מעליב יותר ממתן כינוי מביש לעצמך.

אם כן, ניתן לראות באבד"ס מעין גרסה מעודנת של החיבור תולדות ישו. כלומר, נדמה כי מחבר אבד"ס שאל את העיוותים הפרודים והסאטיריים המופיעים בחיבור השני, אך הפך אותם לפחות חמורים ומלעיגים. סיבה אפשרית ל-"עיוות העיוותים" הוא ניסיון לתת מענה לרצון ללעוג לסיפורי הברית החדשה [וייתכן כי לנצרות כולה] באופן פומבי שתולדות ישו לא מאפשר – כאמור, לא היה נהוג לדבר על תולדות ישו בציבור, או לדבר עליו כלל. כך, אבד"ס מתהווה כאלטרנטיבה מעודנת יותר ומחוכמת יותר כאמצעי ללעוג לספרות הנוצרית, כמו גם לדמותו וחיייו של ישוע, אך בצורה מעודנת ומחוכמת יותר.

#### 5.5 סיכום הפרק ומסקנות

כעת, אסכם את הכתוב בפרק זה של העבודה ואת המסקנות העולות מהמחקר. החידוש המחקרי המוצג בפרק זה הוא כי ניתן לראות בחיבור פרודיה לסיפור הברית החדשה וסאטירה לדמותו של ישוע. תחילה, בעקבות סקירה של המאפיינים הפואטיים והספרותיים של הפרודיה והסאטירה, עמדנו על אותם המאפיינים ואופי הביטוי שלהם באלפא-בתא זבן סירא ללא קשר ליצירה חיצונית. כך, לדוגמה, הציטוט מספר איוב בפתיחת החיבור, הפתיחה בהודיה לאל ואמצעים נוספים מעצבים את המתח הקומי בסיפור, כמו גם את הגרוטסקי בו והבורלסקה בו. כמו כן, הספר טווה גם עולם בדיוני ותורם לתפקיד החיבור כפרודי וסאטירי.

בעקבות כך, השוונו את אבד"ס לסיפור הברית החדשה וחיייו של ישוע, כפי שהם מופיעים בבשורה על פי מתי, וכיצד ניתן לראות בחיבור פרודיה לספר הבשורה וסאטירה לדמותו של ישוע. ההשוואה נעשתה בשלושה שלבים – ראשית, צוינו המרכיבים המופיעים באבד"ס ועוזרים לקשר בינו ובן סיפור הבשורה. כך, דמותו של בן סירא ודמותו של ירמיהו יוצרים ומחזקים את הזיקה בין שני הסיפורים; שנית, צוינו המרכיבים הפרודים המופיעים באבד"ס. כלומר, העיוותים לתוכן סיפור הבשורה המופיעים באבד"ס;

<sup>222</sup> ראו לדוגמה מספר דוגמות מהמקרא: "עֲפְרוֹן בֶּן צֹחַר" (בראשית, כג:ח); "יִשְׁמָעֵאל בֶּן אֲבְרָהָם" (בראשית, כה:יב); "בָּרַק בֶּן אֲבִינָעִים" (שופטים, ד:ו); "יְהוֹנָתָן בֶּן שְׂאוּל" (שמואל א, יט:א).



שלישית, צוינו המרכיבים הסאטיריים המופיעים באבד"ס. כלומר, העיוותים בהתנהגותו של בן סירא בחיבור, ההופכים אותו ואת המיוצגים על ידו לפסולים ושגויים.

בסוף הפרק, הוצג הספר **תולדות ישו**, שהוא סאטירה סינקדוכית ידועה על הנצרות וישוע, והשוונו אותו לאבד"ס על מנת להבין את טיבו של האחרון כפרודיה וסאטירה. נמצאו מאפיינים דומים רבים, כגון עיוות סיפור הלידה ויחסו של הגיבור לחכמים אחרים. עם זאת, נמצא מאפיין המשותף לכל נקודות הדמיון בין שני החיבורים – העיוות **שתולדות ישו** מציג חמור ולעגני יותר מזה שאבד"ס מציג.

המסקנה הראשונה העולה מהמחקר היא ניתן לראות באבד"ס פרודיה לסיפור **הבשורה על פי מתי**, כמו גם סאטירה לדמותו של ישוע והנצרות בכלל [שכן אותה הוא מייצג]. אציין כי מדובר בסאטירה מטפורית, ולא בסאטירה מטונימית או סינקדוכית, שכן בין אבד"ס וסיפור הבשורה קיים קשר של דמיון בלבד בין שני עולמות הסיפור והתוכן בהם.<sup>223</sup> נוסף על כך, בין הפן הפרודי ובין הפן הסאטירי קיימים יחסים של אמצעי-מטרה – הסיפור המעוות והמשעשע מעצים את הלעג לדמותו של ישוע, המיוצג על ידי בן סירא. הקשר בין שני החיבורים מוצלח משום **שאלפא-בתא דבן-סירא** מוודא כי הקשר יתקיים הן במישור האמיתי, כלומר השימוש בדמותו של ירמיהו שמתוך ספרו הברית החדשה קיבלה את שמה, והן במישור התוכן, כלומר עיוות סיפור הלידה והדגש על לידה שלא בעקבות קיום יחסי מין. נוסף על כך, גיבור הסיפור [בן סירא] הוא בעל נקודות דמיון לדמויות גברים קדושים בספרות הנוצרים, כגון חכמה ללא למידה ויחסיו עם דמויות סמכות דתיות.<sup>224</sup>

כמו כן, וזוהי מסקנה נוספת, גם הדמיון ל**תולדות ישו** מחזק את הטענה כי החיבור הוא אכן בעל פן פרודי וסאטירי. כאמור, **תולדות ישו** היה נפוץ וידוע בין קהילות חברתיות שונות, וקהילות יהודיות בפרט. נוסף על כך, **תולדות ישו** לא היווה נושא שכיח לשיחה או דיון, בטח שלא באופן פומבי. על כן, ניתן לראות ב**תולדות ישו** מעין מודל סאטירי לאבד"ס. כלומר, מחבר האחרון וודאי הכיר את הראשון ואת מעמדו החברתי. כך, הוא כתב חיבור המהווה מחד גיסא יצירה פרודית וגרוטסקית לסיפור הלידה ונעוריו של ישוע, ומאידך גיסא זהו לא הרובד הספרותי היחיד הטמון בו. על כן, אבד"ס "שאל" את העיוותים המצויים ב**תולדות ישו**, "הטמין" אותם בין המילים בצורה פחות גרוטסקית, והשתמש בהם בחיבורו כמו גם בדמויות העוזרות לקשור בין המפרד למפורד. יש לשים לב כי מסקנה זו מעניקה לדמויותיהם של בן סירא וירמיהו תפקיד כפול – מצד אחד חיזוק המאפיין הפרודי בחיבור, ומצד שני שימוש בדמויות שידועות בחוכמתן והמוניטין שלהן כדי לעדן את הפרודיה בסיפור והפיכת סוג הסאטירה מסינקדוכית למטפורית.

יש לשאול – על מה אבד"ס לועג? כלומר, מה הטענה המגחכה שמחבר החיבור טוען ביחס לסיפורי הברית החדשה ודמותו של ישוע? על רקע הלעגת היחסים בין ההורים והצאצאים בברית החדשה, טענתי היא כי החיבור לועג למרכיב הולדת הנצרות מתוך היהדות. כך, בן סירא, המייצג את ישוע והנצרות כולה, נולד מתוך מעשה בזוי ומעוות הגובל בגילוי עריות. כלומר, הולדת הנצרות מתוך היהדות נגרמה מתוך מעשים שפלים ובזויים של אחרים, ואף מחויבת בכך – הרי על מנת שבן סירא [הנוצרי] יגיח לעולם, על ירמיהו [היהודי] להפוך לבזוי ומוקצה. כמו כן, לידה בזויה זו מופיעה גם בכיוון השני – בן סירא [הנוצרי] לעולם לא יחזור להיות יהודי, משום שהדבר כרוך בביזוי היהדות. על כן, אבד"ס לועג לנצרות, לעובדה כי נולדה מתוך היהדות וטוען כי לעולם לא תהווה חלק מהיהדות או תהיה שווה לה.

<sup>223</sup> להגדרות סוגי הסאטירות ראו עמודים 4-5 בעבודה זו והמקורות הנזכרים שם.

<sup>224</sup> ראו ה"ש 188, שם.

לסיום פרק זה ברצוני להזכיר את המסקנה מפרק 3 בעבודה זו, לפיה החיבור מציג תפיסת עולם חברתית-דתית-תרבותית מעורערת, הקוראת לסדר חברתי חדש. ברור כי אם החיבור לועג לטקסט מכונן בתרבות הנוצרית, הוא וודאי לועג לה. בפרט, מחבר החיבור מביע סלידה מפני הדת הנוצרית ומנהגיה. כך, מתחדדת המסקנה העולה מהחיבור בפרק השלישי, ומודגש כי מחבר אבד"ס אמנם מציג עמדה קשה ושלילית כלפי התרבות היהודית, אך אין זה אומר כי הוא פונה לזרועותיהן של תרבויות זרות אחרות [כדוגמת הנצרות].

## 6. סיכום

בעבודה זו בחנתי את החיבור **אלפא-בתא דבן-סירא** משלוש זוויות שונות. החיבור, שנכתב לפני לפחות אלף שנים, מציג ביוגרפיה שקרית בצורה פסאדואפיגרפית את חייו של בן סירא, חכם מתקופת בית שני. הסיפור מיני, גרוטסקי, בוטה ואף בעל מאפייני טאבו, וכולל בתוכו גם את דמויותיהם של ירמיהו, בתו ונבוכדנצר השני. דווקא מאפיינים אלה והיחסים ביניהם, כגון המתח בין התעברות בתולה והתעברות בת מאביה, הופכים את החיבור למרתק ומסקרן.

בפרק הראשון בחנו את החיבור על רקע הטקסטים איתם הוא מתכתב – ספר בן סירא, ספר ירמיהו, ספר איוב, סיפור לוט ובנותיו ומקורות טקסטואליים נוספים. הנחת היסוד בפרק זה הייתה כי הבחירה בדמויותיהם של בן סירא וירמיהו, כמו גם הציטוטים מהמקורות השונים, אינה מקרית ומטרתה להביא את הרעיונות המובלעים במקורות אלה אל החיבור. כלומר, לדוגמה, דמותו של בן סירא מייצגת את הערכים והאידיאולוגיות המופיעים בספר בן סירא.

תחילה, סיווגנו את החיבור ואת דמותו של בן סירא בו כשייכים לסוגת הספרות העממית, כמו גם לסוגת הפנטסטי-מופלא. לכן, משום שבן סירא בסיפור הוא גיבור עממי מופלא הערכים שהוא מייצג מוצגים כטובים ונכונים. לאחר מכן קראנו **בספר בן סירא** ו**ספר ירמיהו**, שמיוצגים על ידי שתי דמויות מרכזיות בסיפור, ובחנו את הערכים והאידיאולוגיות המוצגים בהם. כך, הסקנו את הטענה המרכזית בפרק זה – החיבור מציג חוויה של תפיסת עולם מעורעת במישור החברתי-תרבותי-מדיני, ורצון לפרוץ מגבולות החברה כפי שכותב החיבור מכיר אותה. החיבור לא קורא לנטישת הדת היהודית, אלא מציג תפיסת עולם שמתקשה לגשר על הפער בין התרבות והמסורת היהודית ובין חיי השגרה של כותב החיבור. נוסף על כך, חיזקנו טענה זו באמצעות זיקת החיבור לטקסטים מקראיים ותלמודיים נוספים.

בפרק השני החלנו כלים פסיכואנליטיים על הסיפור העלילתי בחיבור, ובפרט כאלה העוסקים במיניות, התפתחות והכרה. פרק זה נקט בגישה סטרוקטורלית, בדומה לתורה הפסיכואנליטית, והשתמש בהגותם של זיגמונד פרויד, ז'אק לאקאן וז'וליה קריסטבה. כפי שצוין בתחילתו של פרק זה, ניתן לחשוב כי יש פער בין החיבור, שנכתב בימי הביניים, ובין תורת הפסיכואנליזה, שהחלה להתפתח רק במאה העשרים. עם זאת, יש לשים לב לשלושה פרטים חשובים – הפסיכואנליזה שואפת לפתח כלים על זמניים, שאינם תלויים בבני התקופה בה היא מתפתחת; כפי שכלים אלה רלוונטיים בימינו, מאה שנים לאחר פיתוחם, הם יכולים להיות רלוונטיים לזמנים קודמים יותר; מתודולוגיה זו לא חדשה, וחוקרים רבים מחילים כלים פסיכואנליטיים על טקסטים שונים, ובפרט טקסטים מימי הביניים.

הפרק השני העלה שתי מסקנות חשובות – הראשונה היא כי סצנת האוננות המשותפת בבית המרחץ מהווה ביטוי לחתירה תחת מודל הגבריות המקובל בחברה היהודית, ובפרט זה המקובל בסביבתו של כותב החיבור. טענה זו מתכתבת עם טענת הפרק הראשון, מחזקת אותה ומוסיפה עליה; השנייה היא, על רקע היחסים בין ירמיהו, בתו ובן סירא, כי גילוי עריות בין אב ובת הוא מימוש הפנטזיות והתשוקות של הבת. כלומר, הבת מתאוה להיות מפותה על ידי אביה. כמו כן, במהלך הפרק הצגנו מאפיינים סיפוריים היוצרים אווירת סתירה, בלבול ומצוקה בסיפור, כדוגמת הכפילות של בית המרחץ הן כמרחב בטוח והן כמקום המכיל מים.

הפרק השלישי בחן את הסימטריה בין סיפור הלידה של בן סירא באבד"ס ובין סיפור הלידה של ישוע, המשיח הנוצרי, כפי שהוא מופיע **בבשורה על פי מתי** – לידה כתוצאה מהתעברות אישה בתולה. הבחירה **במתי** כטקסט המשווה לאבד"ס אינה מקרית, והיא טומנת בחובה שיקולים מתודולוגיים וספרותיים.

תחילה, בחנו את המאפיינים הקומיים בחיבור עצמו, ללא תלות בטקסטים חיצוניים לו. לאחר מכן, השונו את סיפורי הלידה של שני הגיבורים, ועמדנו על העיוותים שאבד"ס מבצע בסיפור הלידה של ישוע. כך, הראנו כי ניתן לראות ב**אלפא-בתא דבן-סירא** פרודיה לסיפור הברית החדשה ובבן סירא סאטירה לדמותו של ישוע. נוסף על כך, השונו את אבד"ס לפרודיה יהודית ידועה על סיפור הברית החדשה, **תולדות ישו**, ובעקבות הדמיון בין השניים הסקנו כי ניתן לראות בפרודיה זו מעין מודל סאטירי ופרודי ששימש את מחבר אבד"ס ליצירת פרודיה מחוכמת יותר.

על רקע הלעגת יחסי ההורים וצאצאיהם בסיפור, הסקנו כי הפרודיה לועגת ליחס דומה בן הדת היהודית והדת הנוצרית – השנייה נולדה מתוך הראשונה, לא להפך, ונולדה מתוך חלק בזוי ומוקצה בראשונה. כמו כן, קריאת החיבור כפרודיה מחדדת את טענת הפרק הראשון, ובפרט את ההדגשה כי החיבור לא מחפש אורח חיים שונה בדת אחרת, שכן הוא מביע סלידה ולועג לדת הנוצרית.

לסיום העבודה, אציין כי החיבור לא נחקר במלואו. כך, לדוגמה, יש לשוב ולחזור לאזכור דמויותיהם של רבי זירא ורב פפא בהקדמה לסיפור העלילתי ולהבין את טיב אזכור זה. כמו כן, עבודתי עסקה רק בחלק הראשון של הסיפור, שהוא סיפור הלידה של בן סירא, ולא בשני החלקים הנוספים, שהם שיחתם של בן סירא ומלמד התינוקות ושיחתם של בן סירא ונבוכדנצר השני. אני מקווה שעבודתי תתרום למחקר בנושא החיבור, ואט אט תיפתר חידת **אלפא-בתא דבן-סירא**.

ביבליוגרפיה  
מקורות ראשוניים

המקור הראשוני

אלפא-בתא דבן-סירא

המקור המשני בו הוא מופיע  
יסיף, ע. (1984) **סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר**. ירושלים: הוצעת ספרים ע"ש י"ל מאגנס

הבשורה על פי מתי

העתקת ספרי הברית החדשה על פי הנוסח היווני שנדפס על ידי עלזעוויר בשנת 1624, על ידי החכם פראפעסאר פראנץ דעליטש, לאתר האינטרנט:  
<<http://www.kirjasilta.net/ha-berit/index.html>>

תולדות ישו

לימור, א. (1993) **בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה [כרך ד']**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

מקורות משניים

אהרוני, "לבחינת סוגו הספרותי של איוב"

אהרוני, ר. (1979) "לבחינת סוגו הספרותי של ספר איוב". **תרביץ**, 49: 1-13.

אורוול, **חוות החיות**

אורוול, ג'. (1945) **חוות החיות**. תל אביב: הוצאת עם עובד.

אילן, "יחסו של בן-סירא לנשים"

אילן, ט. (2000) "יחסו של בן-סירא לנשים וקבלתו בתלמוד הבבלי". **מדעי היהדות**, 40: 103-111.

ארבל, "פנים אחרות: החשבון הכלכלי ודחף המוות"

ארבל, מ. (2018) "פנים אחרות: החשבון הכלכלי ודחף המוות". **מעשה סיפור**, 4: 323-343.

באייר, "ספר בן-סירא"

Bayer, B. (2007) "Ben Sira, Wisdom of". in: Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.). *Encyclopaedia Judaica* Volume 3, Pp: 376-378. Detroit: Macmillan Reference USA.

באלה, **גישות למיניות בספר בן-סירא**

Balla, I. (2008) **Attitudes Toward Sexuality in The Book of Ben Sira**. Ph.D dissertation, Murdoch University.

בויארין, **הבשר שברוח**

בויארין, ד. (1999) **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**. תל אביב: עם עובד.

- Boyarin, D. (2007) "Against Rabbinic Sexuality: Textual Reasoning and the Jewish Theology of Sex". in: Gerard Loughlin (ed.) *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Pp:131-146. Oxford: Blackwell.
- בוניארין, "התיאולוגיה היהודית של המיניות"
- Boerner-Klein, D. (2010) "Tell Me Who I Am: Reading the Alphabet of Ben Sira". in: Hanna Liss and Manfred Oeming (eds.) *Literary Construction of Identity in the Ancient World*. Pp: 135-144. Indiana: Eisenbrauns.
- בורנר-קליין, "קריאה באלפא-בתא דבן-סירה"
- ביאל, ארוס ויהודים (1994) תל אביב: עם עובד.
- ביאל, ארוס ויהודים
- בלברג, מ. (2013) פתח לספרות חז"ל. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- בלברג, פתח לספרות חז"ל
- ברודי, י. (1998) צוהר לספרות הגאונים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ברודי, צוהר לספרות הגאונים
- Berenbaum, M. and Sklonik F. (2007) "Papa". in: Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.). *Encyclopaedia Judaica* Volume 15, Pp: 614. Detroit: Macmillan Reference USA.
- ברנבאום ושקלוניק, "פפא"
- ברקאי, ג. ושילר, א. (עורכים) (2002) נוצרים ונצרות בארץ ישראל. ירושלים: אריאל.
- ברקאי ושילר, נוצרים ונצרות בארץ ישראל
- בשן, נ. ומרקוזה-הס, ע. ופרנקל, ד. (2002) ביולוגיה של האדם. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים – המרכז להוראת מדעים.
- בשן ומרקוזה-הס, ביולוגיה של האדם
- גורי, ש. (1996) "אדיפוס המלך". הספרייה הווירטואלית של מט"ח. <<https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=10775>> (תאריך כניסה אחרון לאתר – 2.8.2020)
- גורי, "אדיפוס המלך"
- גורוביץ', ד. וערב, ד. (2016) "פאלוס, פאלוצנטריזם" אנציקלופדיה של הרעיונות. <<https://haraayonot.com/idea/phalluspallocentrism/>> (תאריך כניסה אחרון לאתר – 12.8.2020)
- גורוביץ' וערב, "פאלוס, פאלוצנטריזם"
- גורוביץ', ד. וערב, ד. (2016) "קרנבל, קרנבלסקיות". אנציקלופדיה של הרעיונות. <<https://haraayonot.com/idea/carnival-carnivalesque/>> (תאריך כניסה אחרון לאתר – 6.7.2020)
- גורוביץ' וערב, "קרנבל, קרנבלסקיות"

- גרינברג, "איוב היה או לא היה: סוגיה בפרשנות ימי הביניים". בתוך: טוב, ע. (עורך) *שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון, מוגשים לשמריהו טלמון*. וינה לייק: EISENBRAUNS.
- דאגלס, *טוהר וסכנה*
- דוסטוייבסקי, *החטא ועונשו*.
- דינגוט, *הפואטיקה של הסיפור*
- דן, *הסיפור העברי בימי הביניים*
- דן, *חוגי המקובלים הראשונים*
- דן, *תולדות תורת הסוד העברית [ד]*
- הארווי, "הקדמת המחבר בסיפורת היהודית"
- הייבס, "אפוקריפה ופסאודוביוגרפיה"
- הימן, *תולדות תנאים ואמוראים [א]*
- הרטל, דוד ופסקר, "מרחב בטוח"
- הררי, *הכישוף היהודי הקדום*
- וינפלד, *עולם התנ"ך – [יא] ישעיה*
- גרינברג, מ. (1992) "איוב היה או לא היה: סוגיה בפרשנות ימי הביניים". בתוך: טוב, ע. (עורך) *שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון, מוגשים לשמריהו טלמון*. וינה לייק: EISENBRAUNS.
- דאגלס, מ. (2010) *טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו*. תל אביב: רסלינג.
- דוסטוייבסקי, פ. מ. (1866) *החטא ועונשו*. תל אביב: משכל.
- דינגוט, נ. (2016) *הפואטיקה של הסיפור*. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- דן, י. (1974) *הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו*. ירושלים: כתר.
- דן, י. (1977) *חוגי המקובלים הראשונים*. ירושלים: אקדמון.
- דן, י. (2008) *תולדות תורת הסוד העברית – כרך ד'* [ימי הביניים. תקופת הגאונים והמאות הי"א-י"ב]. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- Harvey, S. (2019) "The Author's Haqdamah as a Literary Form in Jewish Thought". in: Aaron W. Hughes and James T. Robinson (eds.) *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*. Indiana: Indiana University Press. Pp: 133-160.
- HighBeam Research (2020) "APOCRYPHA AND PSEUDEPIGRAPHA". *Encyclopedia.com*  
<<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/apocrypha-and-pseudepigrapha>>  
(Last Accessed 28<sup>th</sup> July 2020)
- הימן, א. (1964) *תולדות תנאים ואמוראים [א]*. ירושלים: קריה נאמנה.
- הרטל, ג. ודוד, י. ופסקר, ל. (2014) "מרחב בטוח". *מפתח*, 8: 97-124.
- הררי, י. (2010) *הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות*. ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח.
- וינפלד, מ. (1999) *עולם התנ"ך – [יא] ישעיה*. תל אביב: דודזון-עתי.

וינפלד, עולם התנ"ך – [יב] ירמיה

וינפלד, מ. (1999) **עולם התנ"ך – [יב] ירמיה**. תל אביב: דודזון-עתי.

טודורוב, הפנטסטי

Todorov, T. (1975) **The fantastic: a structural approach to a literary genre**. Ithaca, N.Y : Cornell University Press

ינאי, מבוא ללימודי מגדר

ינאי, נ. (2007) **זרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

יסיף, סיפורי בן סירא

יסיף, ע. (1984) **סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהזורה ביקורתית ופרקי מחקר**. ירושלים: הוצעת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.

יסיף, פסיבדו בן סירא

יסיף, ע. (1976) **פסיבדו בן סירא: הטכסט, אופיו הספרותי ומעמדו בתולדות הספור העברי בימי הביניים**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית.

כהן ופרידמן, "מבנה האישיות על-פי פרויד"

כהן, א. ופרידמן, ד. (2002) "אישיות: פרויד - הגישה הפסיכואנליטית: מבנה האישיות על-פי פרויד". **בית הספר הווירטואלי של מטח: פסיכולוגיה לבגרות**.

<<https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=13475&rel=1>>

(תאריך כניסה אחרון לאתר – 2.8.2020)

כהן ופרידמן, "התאוריה הפסיכוסקסואלית של פרויד"

כהן, א. ופרידמן, ד. (2002) "התאוריה הפסיכוסקסואלית של פרויד". **בית הספר הווירטואלי של מטח: פסיכולוגיה לבגרות**.

<<https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=13537&kwd=6899>>

(תאריך כניסה אחרון לאתר – 2.8.2020)

לימור, בין יהודים לנוצרים

לימור, א. (1993) **בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה [כרך ד']**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

למלג'ין, "חוכמה כדרך חיים"

Lemmelijn, B. (2014) "Wisdom of Life as Way of Life: The Wisdom of Jesus Sirach as a Case in point". *Old Testament Essays*, 27(2): 444-471.

מינץ-מנור, מגדר ומיניויות בתרבות חז"ל

מינץ-מנור, א. (2017) **מגדר ומיניויות בתרבות חז"ל**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.



מכללת הרצוג, "ברוך בן נריה"

מכללת הרצוג (1997) "ברוך בן נריה". דעת לימודי יהדות ורוח.  
<<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2007>>  
(תאריך כניסה אחרון לאתר – 15.7.2020)

מכללת הרצוג, "גאונים, ספרות הגאונים"

מכללת הרצוג (1997) "גאונים, ספרות הגאונים". דעת לימודי יהדות ורוח.  
<<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=50>>  
(תאריך כניסה אחרון לאתר – 16.4.2020)

מכללת הרצוג, "הורוויץ ישעיה; של"ה"

מכללת הרצוג (1997) "הורוויץ ישעיה; של"ה". דעת לימודי יהדות ורוח.  
<<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=1102>>  
(תאריך כניסה אחרון לאתר – 10.8.2020)

מכללת הרצוג, "ממזר"

מכללת הרצוג (1997) "ממזר". דעת לימודי יהדות ורוח.  
<<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=914>>  
(תאריך כניסה אחרון לאתר – 15.8.2020)

מכללת הרצוג, "זירא"

מכללת הרצוג (1997) "זירא". דעת לימודי יהדות ורוח.  
<<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2798>>  
(תאריך כניסה אחרון לאתר – 4.10.2020)

נאור, ירושלים עיר ועם

נאור, מ. (1995) **ירושלים עיר ועם: מדוד המלך עד ימינו**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

נוי, "ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן"

נוי, ד. (1967) "ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן". בתוך: י. רצהבי. **בואי תימן: מחקרים ותעודות בתרבות יהודי תימן**. תל אביב: אפיקים. עמ' 106-133.

נועם, "בן סירא בפרספקטיבה רבנית"

Noam, V. (2018) "Ben Sira: A Rabbinic Perspective". in: James K. Atiken, Renate Egger-Wenzel and Stefan C. Reif (eds.) *Discovering, Deciphering, and Dissenting: Ben Sira Manuscripts after 120 Years*. Berlin: De Gruyter. Pp: 201-218.

סגל, **ספר בן סירא השלם**

סגל, מ. צ. (1958) **ספר בן סירא השלם**. ירושלים: דפוס הספר.

סיגל בר-אשר, **ספרות נוצרית קדומה והתלמוד הבבלי**

Siegal Bar-Asher, M. (2013) **Early Christian Monastic Literature and The Babylonian Talmud**. New York: Cambridge University Press.

סירלוט, **מילון הסמלים**

סירלוט, ח. ד. (2013) **מילון הסמלים**. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.

- סתיו ווייס, שובו של האב הנעדר (2018) ח. ווייס, ש. ווייס, ח. (2018) שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי. ירושלים: מוסד ביאליק.
- סתיו ווייס, שובו של האב הנעדר
- עמנואל, "הריון ללא יחסי מין בשיח בימי- הביניים"
- Emanuel, S. (2011) "Pregnancy without sexual relations in medieval thought". *Journal of Jewish Studies*. 62(1): 105-120.
- עציון, תפקידו של הנביא ירמיה בספרות הבית השני
- עציון, י. (2009) מנהיג או נביא כושל?: תפקידו של הנביא ירמיה בספרות הבית השני בהיבט ההיסטורי והתרבותי. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- פאולס, "טאבו"
- Pauls, E. P. (2020) "Taboo". *Encyclopædia Britannica*. <<https://www.britannica.com/topic/taboo-sociology>> (Last Accessed – 22<sup>th</sup> October 2020)
- פאפו, פרודיות ספרדיות-יהודיות על ההגדה של פסח
- פאפו, א. (2012) והיתלת לבנך ביום ההוא: פרודיות ספרדיות-יהודיות על ההגדה של פסח. ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח.
- פישלוב, היבטים בפואטיקה של הפארודיה ושל הסאטירה
- פישלוב, ד. (1980) ZOO פארודיה או ZOO סאטירה? : היבטים בפואטיקה של הפארודיה ושל הסאטירה. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- פרויד, טוטם וטאבו
- פרויד, ז. (1913) טוטם וטאבו. תל אביב: רסלינג.
- פרויד, האלביתי
- פרויד, ז. (1919) האלביתי. תל אביב: רסלינג.
- פרויס, הרפואה במקרא והתלמוד
- פרויס, י.י. (1911) הרפואה במקרא והתלמוד. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס – האוניברסיטה העברית.
- פרנקל, מדרש ואגדה
- פרנקל, י. (1996) מדרש ואגדה [כרך א']. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- צוקרט, תפיסת הגבריות העצמית אצל גברים, שהינם בני הדור השני והשלישי לניצולי שואה מצד אביהם
- צוקרט, נ. (2014) תפיסת הגבריות העצמית אצל גברים, שהינם בני הדור השני והשלישי לניצולי שואה מצד אביהם. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן.
- קוסמן, מסכת גברים
- קוסמן, א. (2002) מסכת גברים - רב והקצב ועוד סיפורים: על גבריות, אהבה ואותנטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי ושתי הערות על יצירות קולנוע. ירושלים: כתר.

Kosman, A. (2018) "An Overview of Masculinity in Judaism: A Bibliographical Essay". in: Daniel Gerster and Michael Krüggeler (eds.). *God's Own Gender?: Masculinities in World Religions*. Würzburg: Ergon. Pp: 149-184.

קוסמן, "סקירת הגבריות ביהדות"

קופליוביץ', ד. (2012) **מוטיב רדיפת הנביא ירמיהו על ידי בני עמו בסיפורת המקראית והחוץ מקראית הקדומה, ותפקידו בעיצוב סיפור הבשורות. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.**

קופליוביץ', **מוטיב רדיפת הנביא ירמיהו על ידי בני עמו**

Clarke, K. (Last revised February 2015) "From Jacob to Esau: A Transition in Ideals of Jewish Masculinity". *Academia.edu*  
<[https://www.academia.edu/18640936/From\\_Jacob\\_to\\_Esau\\_A\\_Transition\\_in\\_Ideals\\_of\\_Jewish\\_Masculinity](https://www.academia.edu/18640936/From_Jacob_to_Esau_A_Transition_in_Ideals_of_Jewish_Masculinity)>  
(Last Accessed 29<sup>th</sup> February 2020)

קלארק, "תמורות באידיאל הגברי היהודי"

קליין, י. (1996) "מבוא לספר קהלת: קהלת – ספר חכמה". *הספרייה הווירטואלית של מט"ח*.

קליין, "מבוא לספר קהלת"

<<https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=9497&rel=1>>

(תאריך כניסה אחרון לאתר – 12.10.2020)

Kaplan, Z. (2007) "Ze'eira". in: Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.). *Encyclopaedia Judaica* Volume 21, Pp: 490-491. Detroit: Macmillan Reference USA.

קפלן, "זירא"

קריסטבה, ז. (2005) **כוחות האימה: מסה על הבזות**. תל אביב: רסלינג.

קריסטבה, **כוחות האימה: מסה על הבזות**

Lord Raglan. (1936) **The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama**. London: Methuen & Co.

רגלן, **הגיבור**

Rosen-Zvi, I. (2009) Sexualizing the Evil Inclination: Rabbinic 'Yetzer' and Modern Scholarship. *Journal Of Jewish Studies*, 60(2): 264-281.

רוזן-צבי, היצר הרבני ואופיו המודרני

רוטמן, ד. (2016) **זרקונים, שדים ומחוזות קוסמים: על המופלא בסיפור העברי בימי הביניים**. חבל מודיעין: דביר.

רוטמן, **המופלא בסיפור העברי בימי הביניים**

רייטר, גילוי עריות בין אב-בת בתיאוריה הפסיכואנליטית של פרויד ולאקאן  
רייטר, ל. (2008) האיש שלא היה שם: גילוי-עריות בין אב-בת בתיאוריה הפסיכואנליטית של פרויד ולאקאן. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.

רין, א. (2001) מסע אל העבר: יוון, רומא וירושלים. תל אביב: המרכז לטכנולוגיה חינוכית.

שוואלי, "ישו או ישוע?"  
Shuali, E. (2020) "Yesu or Yesua? A Sketch of The History of Jesus' Names in Hebrew From Antiquity to The Present". *Revue des Études Juives*, 179(1-2): 161-179.

שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס  
שטיין, ד. (2004) מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.

שטיינזלץ, נשים במקרא  
שטיינזלץ, ע. (1984) נשים במקרא. תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.

שיף, חלקו של רב פפא בסידור תלמוד  
שיף, מ. (1979) חלקו של רב פפא בסידור תלמוד (על פי מסכות סדר מועד). עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב.

שרי, "תאודיצייה"  
Sherry, P. (2020) "Theodicy". *Encyclopedia Britannica*.  
<<https://www.britannica.com/topic/theodicy-theology>>  
(Last Accessed 25<sup>th</sup> September 2020)