

ברוריה התנאית

קריאה תאולוגית בדמותה של תלמידת חכמים בספרות התלמודית

דליה חשן

ברוריה התנאית: הקדמה

בספר קטן בשפה האנגלית¹ אני מקדישה מחקר לדמותה של ברוריה, התנאית² היחידה המוזכרת בספרות התלמודית. מאמר זה הוא תקציר של הספר ומטרתו לפרוש את ייחודו של המחקר המוצע בו.³ אי לכך, הוא חורג ממתכונת מקובלת של מאמר ומציע הסתכלות ממעוף הציפור על עיקרי הדברים, מתוך התמקדות ב"מה" ופחות ב"איך". ואולם הקורא המתעניין יוכל להפליג מן המאמר אל המקור עצמו – לעמוד שם על פרטי השיטה ודרכי הסקת המסקנות, לבחון את הטקסטים וניתוחם ולהעמיק בדיון בגישות האחרות לנושא ובהיבטים משניים המצויים בשוליו.

השינויים התרבותיים שעברו על עמנו בצוק העתים גרמו לכך שתורתה של ברוריה לא נלמדה – לא כשהיא לעצמה ולא אופן השתלבותה בעולם הלימודי הרחב של חז"ל. יתרה מזו, דומה כי בתקופה הברורה-תלמודית אברו המפתחות להבנת המסגרת

ד"ר דליה חשן
היא חוקרת
תלמוד וספרות
האגדה הקדומה
והמודרנית

- 1 D. Hoshen, *Beruria the Tannait, A Theological Reading of a Female Mishnaic Scholar*, ראו University Press of America, Lanham 2007 (להלן **ברוריה התנאית**). לשבחו של הספר ייאמר שאף שנכתב בשפה האנגלית ובקושי הספיק לצאת לאוויר העולם, כבר "נחטף" תרתי משמע, ואף ראיתי ממנו דברים שפורסמו על ידי אחרים והובאו שלא בשם אומרם.
- 2 "תנאית" בעקבות הגמרא (פסחים סב, ע"א) אשר השתמשה בפועל הנקבי 'תנאי' ביחס לברוריה, במקביל לפועל הזכרי 'תנא' (**ברוריה התנאית**, הערה 79).
- 3 אני מודה להוצאת הספרים (ראו לעיל, הערה 1) שנתנה לי רשות לכך.

המחשבתית של העולם התלמודי, ויחד עמם אבדה היכולת להבין את תפקודן של תופעות דתיות המצויות במרחביו התרבותיים.

הדבר נכון באשר לעולם התלמודי בכללותו, אבל נכון ביותר בנוגע לברוריה. הטקסטים המיוחסים לה מועטים ורובם אינם הלכתיים, דבר שמתקופת הגאונים והלאה מפחית מחשיבותם. כמו כן ההתעניינות בשאלת מעמדה כאישה האפילה על ההתעניינות בתורתה. יתרה מזו, אנו שומעים את הטענה במחקר המודרני כי תנאית כזאת לא הייתה מעולם, או שהלימוד המיוחס לה בספרות התלמודית הוא חסר ערך. הפרדת דמותה של ברוריה מתוכני הלימוד שנוכרו בשמה הפכה אותה במחקר לדמות חלולה, הנטועה בזירה הפוליטית של מאבקי כוח שהתרוצצו ביהדות התלמודית ובזירה הפסיכו-אנליטית של ההדחקות שהדחיקו החכמים את פחדיהם מפני הנשים. באמצעות קריאה צמודה של הטקסטים התנאיים והאמוראיים המיוחסים לברוריה אני מבקשת להחזיר את דמותה לעולם הלימוד. טענתי המרכזית היא שהתופעה של תנאית אישה תלמידת חכמים תואמת את הגישה המצויה בספרות התלמודית באשר ליחס שבין סטטוס (מעמד) ללימוד. יחס זה מבחין בין סטטוס אנושי בסיסי המוענק לאדם בזכות קיום המצוות, זכות התלויה במעמדו הסוציו-ביולוגי, ובין סטטוס המוענק לו בזכות לימוד התורה, זכות שאינה תלויה במעמד אנושי, אלא במעמד אלוהי (תאולוגי). השאלה הכללית של קביעת מעמד האדם, ובייחוד מעמד האישה, במקורות התלמודיים נגזרת מהבנת היחס הדתי שבין שני הרבדים הללו, שכן המעמד מהסוג הראשון מבחין בינה ובין הגבר, אבל לא כך המעמד מהסוג השני. ארחיב בטענה זו בהמשך.

התעמקות בטקסטים מתוך חשיפת שיטתה הספציפית של ברוריה מגלה כי היא מעורה היטב בתפיסות אחרות הרווחות אצל חז"ל. באופן מפתיע למדי נמצאת שיטתה של ברוריה בהלכה, באגדה ובמדרש דומה מאוד לשיטתו של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס. זו נובעת מתפיסתו התאולוגית בנוגע לתורה ולהתגלות, אשר סומלה על דינו במקום אחר כ"מידת האש"⁴, בשל תכונות האש המייחדות אותה. נסביר בקצרה: אפשר לאפיין את "תפיסת האש" לתורה ולאולהות באמצעות ארבע תכונות פיזיות של האש, המייצגות עקרונות מופשטים: א. הצפה – אין אתר במציאות שפנוי מן האלוהות והתורה; ב. שרפה – תוצאת הפער שנוצר בין הנוכחות המציפה של התורה והאלוהות לבין הפורש או מתעלם ממנה; ג. שמחה⁵ – אחדות (דבקות) מוחלטת עם ההווה המציפה; ד. הרושם (הסימן) שמשאירה האש על המתעסקים עמה – ההשפעה המעשית שמטביעה תפיסת התורה של "מידת האש" על החכם שזו היא מידתו, על פסיקתו ועל התנהגותו. כמובן, את תפיסת התורה במידת האש קשר ר' אליעזר לסיני, שם התגלתה האלוהות וניתנה התורה בלהבות אש.⁶

4 ראו ד' חשן, 'סמל האש בספרות תלמודית-אגרית', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ט.

5 השמחה כתכונת האש של התורה מוצגת על ידי ר' אליעזר עצמו בטקסט שבו מופיעה האש כפשוטה (ירושלמי חגיגה, ראו בהערה הבאה).

6 על הקשר בין מידת האש לסיני בתפיסת ר' אליעזר, ראו ירושלמי, חגיגה ב, א (עז, ע"ב); חשן, 'סמל האש' (לעיל, הערה 4), עמ' 39; הנ"ל, "התורה אש" ופרשנות של אש, קובץ הציונות הדתית, ג (תשס"א), עמ' 486-497; הנ"ל, 'סמיולטיקה כבעיה דתית: ניתוח אגדה אחת ומדרש אחר', נתיב, 6, 119 (תשס"ח), עמ' 104-109, ועוד.

ההשוואה בין מידת האש של ר' אליעזר לתפיסת ברוריה, המשתלבת בה היטב, מעידה שתורת ברוריה מושרשת בקרקע המחשבה של חז"ל. להשוואה זו בין השתיים חשיבות נוספת, בהתחשב בכך שר' אליעזר נתפס בספרות הבתרת-תלמודית כמתנגד הגדול ללימוד תורה לנשים וכאבי האיסור ללמדן תורה.

השבר התרבותי וההבחנה המתודולוגית

הניגוד בין ממצאי הניתוח שלנו את הטקסטים התלמודיים לממצאים השונים בספרות הבתרת-תלמודית משליך אור על שבר תרבותי שנוצר עם הזמן בין שני סוגי יהדות אלו.⁷ לכן, כשמנתחים את הספרות התלמודית, יש לנקוט משנה זהירות שלא לאחוז בשיטות פופוליסטיות להבנת חז"ל המכלילות סוגים שונים של מקורות תחת מטרייה מושגית אחת, כגון "יהדות", "אבותינו", "מסורת" וכדומה. הדבר נכון כשבוחנים שאלות כלליות בתרבות היהודית, אך נכון שבעתים כשבוחנים שאלות ספציפיות, כגון תופעה זו של תלמידת חכמים בקרב חז"ל.

אי לכך ערכתי הבחנה מתודולוגית ברורה בין הספרות התלמודית לספרות הבתרת-תלמודית. אף שהספרות הבתרת-תלמודית מתבססת על קודמתה על ידי ציטטות, מסורות, פרשנות ונושאי לימוד, אין בהכרח רציפות בין השתיים. מקובל לראות את סוף תקופת חז"ל עם הכיבוש הערבי בראשית המאה השביעית. משני עברי הגבול ההיסטורי משתקף אלינו שוני תרבותי שהוא לא רק מתבטא בהבדל לשוני, מבני ומושגי, אלא, כפי שטענו במקום אחר, הוא שוני טקסטואל-תרבותי.⁸ כלומר, התרבות המדרשית-פרשנית המשתקפת ממקורות חז"ל מנוגדת לתרבות הבלתי מדרשית המשתקפת מן הספרות הבתרת-תלמודית. אין זאת אומרת שהספרות הבתרת-תלמודית אינה חיונית להבנה עמוקה של הספרות התלמודית, הן בשל גדלות רבותיה, הן בשל קרבתם אליה בזמן והן בזכות שימורן של מסורות פרשניות שלה. מכל מקום, על הספרות התלמודית להיבחן גם לעצמה בניתוק מן הספרות המאוחרת לה. ואף שגם בתוך שתי תקופות אלו יש חלוקות משנה, טענתי היא שהסטייה של הספרות הבתרת-תלמודית מן הערוץ המדרשי של הספרות התלמודית היא שיוצרת את הדיכטומיה התרבותית הראשית ביניהן.

למן תקופת הגאונים והלאה אנו עדים להפרדה של ההלכה מן האגדה, הפרדה שהייתה חלק מתהליך הקנוניזציה של החלק ההלכתי של התלמוד בהפיכתו לספר חוקים מחייב. מגמה זו התבטאה בדורות הראשונים של הגאונים ביצירת צורות ספרותיות של הלכות קטועות וספרי חוקים, כמו גם במפעל השו"ת שפרח בדורות הגאונים האחרונים.

לצד הקנוניזציה של החלק ההלכתי שבתלמוד חל תהליך של סקולריזציה (חילון) של החלק האגדי שבו. וכך מציבים הגאונים האחרונים תנאי לקבלת האגדה והמדרש, והוא היות הדברים מתיישבים על השכל. הסקולריזציה של המדרש והאגדה אין

7 ברוריה התנאית, 'מתודולוגיה'.

8 על תאוריית הטקסט החז"ל המשקף את תרבותם של חכמים, ראו ד' חשן, עגנון – סיפור (אינה) סוגיא בגמרא, ירושלים תשס"ז, עמ' 49-104.

משמעה רק החלה של הקריטריון הרציונלי עליהם (בחינת מידת ההיגיון שבהם), אלא יישום הרציונליזם כתנאי מקדים לקבלתם או דחייתם של המדרש והאגדה. חמורה מזו: הדבר מבטל את מעמד המדרש והאגדה כדברי תורה במונח של הוראה, מעמד הדורש את המשך לימודם בבחינת דברים שאינם הלכה.

היצירה הרבנית במהלך התקופה הבתרת-תלמודית צמצמה את תחומי הלימוד לענייני ההלכה בלבד. גם ההלכה הופרדה מהתהליך המדרשי שיצר אותה, והוערכה רק ביחס לתוצאתה ההלכתית הסופית. היחס הרציונלי למדרש ולאגדה הוביל בסופו של דבר להזנחה הטוטלית של התחום. מכיוון שלא היו כל מחויבות או צורך לקבל דברי אגדה, לא היה כל דחף אינטלקטואלי ליישב סתירות או קושיות שעלו מהם, כפי שנעשה בתחום ההלכתי. דבר זה ניתק את הספרות הבתרת-תלמודית מן התעלות הפרשניות אשר יצרו את המגע התרבותי החי שבין חז"ל למקרא. השינוי בקו התרבותי של הספרות הבתרת-תלמודית פתח את הפתח לחדירה של השפעות חיצוניות (ערביות או נוצריות מאוחרות) אל הפרשנות ההלכתית,⁹ והחליש למעשה את הקשר המקורי שבין ההלכה לאגדה, כפי שהיה קיים מאז ומעולם בספרות התלמודית.

במחקר דמותה של ברוריה התמקדנו בדיוקן העולה מתוך המקורות התלמודיים. אף שלא התעלמנו מן ההתייחסות הבתרת-תלמודית אליהם הן בפרשנות והן בפסיקה, היינו מודעים להבדלים התרבותיים שמפרידים בין שני סוגי הטקסטים הללו. ההבדלים, שהגיעו אף לכדי זרות תרבותית של ממש, עלו ביתר שאת כאשר השווינו את דיוקן ברוריה התלמודית, דהיינו הדמות העולה מן הספרות התלמודית, לדיוקן ברוריה הבתרת-תלמודית, אשר גולת הכותרת שלו היא הסיפור המיוחס לה הידוע כ"מעשה דברוריא".¹⁰

מבוא לדיון במעמד האישה

לפני שנדון בתופעה של תלמידת חכמים בספרות התלמודית, יש לשרטט בקווים כלליים את המסגרת ההכרתית שבתוכה יש לנהל כל דיון שעוסק במעמד האישה במקורות אלו.¹¹

הערכת מעמד האישה בחברה נתונה תלויה בקריטריונים. אם סטטוס הוא עניין של זכויות וחובות, העובדה שהאישה פטורה מחלק מן המצוות בחברה שבה קיום המצוות משמש המדד היחיד להערכת מעמדו של אדם ולהצדקת קיומו עלי אדמות – אזי נגזרת מכך המסקנה שמעמד האישה נחות ממעמדם של אלה החייבים במצוות רבות ממנה.

9 ראו לדוגמא ד' חשן, 'בינאריות לעומת חיצוניות ביחסי אישות בן איש לאשתו, גישת הראשונים ומקורותיהם התלמודיים', מועד, טו (תשס"ה), עמ' 63-84.

10 ראו א' הנקין, 'תעלומת "מעשה דברוריא"', הצעת פתרון, אקדמות, כא (תשס"ח), עמ' 140-159. דבריו של הנקין דומים לחלק מההתייחסויות שהובאו בספרי על הסיפור, אם כי לא תמיד במדויק, והוא אף הוסיף עליהן דברים אחרים שלא מן העניין.

11 ראו ברוריה התנאית, פרק ראשון.

פוטנציאלית כולם שווים: כוהנים, לויים, ממזרים, גויים וכדומה. הסטטוס בזירה זו נקבע מתוך החוקים הפנימיים של התורה, דהיינו מתוך פעילותו של הפרט בשדה הזה של לימוד התורה, והישגיו הלימודיים הם לבדם יוצרים את מעמדו המועדף כאדם. יוצא שהצטיינות בלימוד תורה יוצרת נתיב אנטי-חברתי, שבו האדם פועל כאינדיבידואל המשלב בפעילותו דבקות ויצירתיות אינטלקטואלית, ואלה מובילים אל התוצר המשולב של התורה ולומדה - תלמיד חכם. במצב זה נופלים הגשרים בין התורה כמושא לימודי ובין החכם הלומד, והוא משמש נוכחות לתורה והתורה משמשת נוכחות לו. עקב נפילת הגשרים מאבד החכם את זהותו הסוציולוגית והופך להיות כתורה, החוכמה עצמה - ישות רוחנית נוכחת בלתי נתונה לתנאי הזמן והמקום. חיזוק לתאוריה התאולוגית שהצגנו נמצא אצל חכם ספרדי מארס צובא של המאה ה-18. הוא פסק שיש לעמוד מפני תלמיד חכם סגי נהור אפילו אינו מרגיש בכך, מכיוון שקמים מפני התורה שיש בחכם, שהוא כספר תורה.¹⁶ על פי תפיסה זו הוא דן באישה חכמה מצד עצמה אם יש לה דין תלמיד חכם:

ואגב ראיתי להזכיר מה שנזדמן לידי כתיבות ידי קדש של הרב פרי חדש... שם נאמר "חייב לקום מפני אשת חבר... ואי (ואם) אשה חכמה היא מצד חכמתה אי מחייבין למיקם (אם מחוייבים אנו לקום) צריך עיון"..." ואנכי העבד לפי קוצר דעתי פשיטא (ברור) לי מלתא דמחייבין למיקם (הדבר שמחוייבין אנו לקום) מצד חכמתה ומשום כבוד התורה וזיל בטר טעמא דהא (ולך אחר הטעם שהיה) כבוד צורבא מרבנן לאו משום יקר אורייתיה? (כבוד תלמיד חכם לא משום כבוד תורתו?) הוא הדין נמי (גם) באשה. ומלתא דאיתא בקל וחומר היא דהא (ודבר הלמד בקל וחומר הוא שהרי) אף באשה שאינה יודעת מידי (דבר), משום כבוד תורה שיודע בעלה חייבים לקום מפניה, לא כל שכן אם היא גופא (עצמה) קורין לה חכמה אף שאינה אשת חבר מכל מקום חייבין לכבדה מצד עצמה וכבוד התורה, והא עדיפא מאידך (וזה עדיף מהשני) ... ואין לומר דאתתא לא מיפקדא והוי (שאשה לא מצווה והרי היא כמי ש) אינו מצווה ועושה ולכן אין לה מעלה כל כך, שאם לגבי דידה (עצמה) הוא ד(ש)אמר ד(ש)אין לה שכר כאיש המצווה ועושה, אינו יוצא מזה ד(ש)אין אחרים חיובים בכבודה, דלגבי דידן (לגבינו) מה לי באיש מה לי באשה, סוף סוף הא איכא קמן (הרי יש לפנינו) כבוד תורה וחיובא רמי עלן (והחיוב מוטל עלינו) להדרה (לכבדה) דאיכא (שיש) מעלת התורה בזה שפיר (הרבה).¹⁷

בזירה של לימוד התורה לא קיימים הנתונים הטבעיים של מין, מוצא, פגמים פיזיולוגיים, לאום וכדומה שקובעים את מעמד לומד התורה - תלמיד חכם. בזירה זו פועל הפרט בבדידות גמורה ללא אב ואם, ואף ללא אישיות סוציולוגית הקשורה במציאות חיים. אישיות החכם הופכת להיות חלק מתורתו ואין לה סממנים אנושיים נפרדים. לכן, כל התייחסות ממנו ואליו היא רק על בסיס ההתייחסות אל תורתו. מדוע שונה לימוד תורה משאר המצוות שבהן פועל גורם החיוב במצוות? התשובה היא, משום שהיא מצווה בלתי מוגבלת, הקובעת סטטוס הלכתי בעל תוקף מועדף

16 ר' יצחק בן ישעיהו עטיה, זרע יצחק, פלפלת כלשהוא, ליוורנו 1793, סימן ו, פה ע"ג.
17 זרע יצחק, שם ע"ד.

בתחום שמעבר למצווה עצמה, וממילא מעבר לתחום של החיוב. כל יהודי זכר ובריא מחויב ללמוד תורה. זהו החלק הסוציו-ביולוגי – המצווה. בחלק זה קיימת ההבחנה בין דרגות חיוב, וההשלכות ההלכתיות קשורות בעיקר בשכר ועונש. אולם לימוד תורה אינו מסתיים עם המצווה, אשר גם אדם בינוני או בעל יכולת לימודית נמוכה יכול להיפטר ממנה בקלות יתרה. עיקר חשיבותו מתבטאת בתחום שמעבר למצווה, בתוצאות המצווה. תוצאות מצוות לימוד תורה משמען הצטיינות בלימוד תורה, הקובעת את הסטטוס של האדם כתלמיד חכם. על סטטוס זה אי-אפשר לצוות או להעניש מכיוון שהוא נתון כל כולו לפעילותו החופשית של הפרט המסוים. משום כך לא חלה עליו כל מערכת של חיוב ופטור, אלא דבקותו ויכולתו האינטלקטואלית של הפרט הן הפעילים הבלעדיים בו. החידוש הוא, שאף שתלמוד תורה מנוקה מיסוד הציווי שלו, יש לו השלכה מעשית חשובה ביותר על ערך החיים של האדם.

כאן אנו נחשפים ליסוד מהפכני ביותר המשתקף ממקורות חז”ל: מצד אחד, ראיית כל הקשר שבין אדם לאלוהיו בתור קשר שבנוי על התורה במובן של הוראה-מצווה, ומכאן העדפת הסטטוס של המחויב על פני מי שאינו מחויב; מצד אחר, המעמד העליון של אדם שמוענק ללימוד התורה אינו קשור כלל לחיובו בלימוד התורה, ולכן מנותק מכל מערך סוציו-ביולוגי.

המקור לגישה פרדוקסלית זו בחז”ל הוא תאולוגי. לימוד תורה כמוהו כהבנת דרכי האל. בזירה זו הקשר אינו פועל מצד האל לאדם – ומשום כך הוא נעדר מיסוד הציווי, אלא פועל בכיוון ההפוך מצד האדם לאל – משום כך הוא וולונטרי ומסור כל כולו לפעילותו של הפרט. בניגוד למערכת המצוות, אשר בה הגדרת הפרט כישות סוציו-ביולוגית היא חיונית, במערכת לימוד התורה טשטוש ההגדרה חיוני לפעילותו. פעילות זו מכוונת להבנת מהות המצויה מעל לזמן ומעל למקום, והיא עצמה מחוסרת כל גבולות סוציו-ביולוגיים אנושיים. משום טשטוש הגבולות, אדם שהגיע לדרגת תלמיד חכם – יהודי, גוי, איש, אישה, סומא או עבד – עבר את גבול החיוב של תלמוד תורה והוא נדון כתורה עצמה. לכן לא שייך לדבר על מוצאו הסוציו-ביולוגי, אלא רק על איכות התוצר התאולוגי – גדלותו בתורה.

ברוריה – בין קריאה תאולוגית לקריאה פמיניסטית

עתה אני מבקשת ליישם את הקריאה התאולוגית על הטקסטים התלמודיים המאזכרים את התופעה של תלמידת החכמים ברוריה.¹⁸

על פי קריאתי, הדמות המשתקפת מן המקורות התלמודיים היא דמות של חכם משנאי – ”תנא” – אשר ככל שאר התנאים הקדישה עצמה לתורה. מסירות זו, בצירוף יכולת יצירתית גבוהה בלימוד תורה, קבעה לה חשיבות הלכתית עליונה. המושג ”תנא” אין משמעו כאן רק תווית ללמדנות, למצב חברתי או לחלל ריק המשמש נתון היסטורי להכחשה או לאישור של קיום תופעת תלמידת חכמים. ”תנא” כאן מתקיים במלוא מובן המילה של תפיסה מסוימת, שיטה ויכולות לימודיות המשתלבות במרחב הכללי של עולמם של חז”ל. כאמור, מחקרי בטקסטים העוסקים בברוריה מצביע על

18 ברוריה התנאית, פרק שני.

קרבה עצומה בינה ובין התנא ר' אליעזר בן הורקנוס (מבחינה הלכתית, בתפיסת התורה וביחסם למגוון נושאים). זאת בניגוד לתפיסה המקובלת בספרות התלמודית ובמחקר המודרני.

להבנתנו אין לאמוד את התופעה של ברוריה התנאית מן ההיבט הריאליסטי-חברתי ובמונחים סטטיסטיים של מספרים וכמויות, דהיינו כפרט שבא ללמד על כלל הנשים שהיו בתקופה התנאית, אלא יש לאמוד את תופעת ברוריה התנאית מן ההיבט הרוחני-תאולוגי ובמונחים איכותיים וייחודיים. ברוריה התנאית היא דוגמה לפרט שבא ללמד על כלל היחידים (כגון סומא, עמי הארץ וגויים) שנפשם חשקה בתורה והם הצטיינו בכושר יצירתי בלימודה.

ואולם לא בכיוון זה צעד המחקר שדן בדמותה של ברוריה.¹⁹ שם נקטו גישה ששמה לה למטרה לברר את הבסיס ההיסטורי לתופעת תלמידת החכמים בספרות התלמודית. ויותר ממה שמחקר זה הניב ממצאים משכנעים לגבי שאלת ההיסטוריות של ברוריה, הוא קבע את כיוון המחקר שבא בעקבותיו. זה התמקד בעיקר בשאלת המוטיבציה של חז"ל בהמצאות דמיוניות כגון אלו. הפתרונות שהוצעו לשאלת המוטיבציה התלמודית היו בכיוון הפוליטי-כוחני המתבטא, לדוגמה, בהיתר ובאיסור של לימוד תורה לנשים. דרך הפריזמה הפמיניסטית נקראו הטקסטים של ברוריה מתוך התעלמות מנושאים המרכזיים, כגון המעמד האקסקלוסיבי של האגדה שנקבע מתוך יחסה אל ההלכה, ודמותה של ברוריה התנאית כמגלמת את היחס המיוחד ביניהן. מחלוקת תנאיות חמורות בנושא טהרות הונמכו בניתוח שטחי לעסקי מטבח נשיים, ואמירות חכמים הובנו כשוכניזם טהור. הקריאה הפמיניסטית בטקסטים של ברוריה מנחה את הקורא לראות את האישה העומדת מאחוריהם במקום להתייחס למהותם. גם טקסטים למדניים בעליל הובנו לכל היותר כדקלום ברוריה את המתודולוגיה של חז"ל - כל זאת בלי לרדת לעומק התפיסה או לייחודיות המדרש המובעים בהם, דבר שאולי היה נעשה אילו לא נשאו הטקסטים את שמה של ברוריה עליהם. גם כאשר מיושמת על הטקסטים קריאה ספרותית, היא אינה יוצאת מידי כבלי הקריאה הפוליטי-פמיניסטית. לדידה, את הטקסטים התלמודיים מנחה מראש המגמה התלמודית להשתמש בהם לצורך מטרה המצויה מעבר להם. מטרה זו נטועה כמוכּן בעולם הפוליטי של מאבקי כוח בין יהודים למינים, לדוגמה, או גם בעולם הפמיניסטי של מאבקי כוח בין גברים לנשים. הפילוסופיה או הפרשנות המדרשית המובעות בטקסטים אלו נמצאות, על פי קריאה זו, בלתי רלוונטיות למחקר.

הגישה הפמיניסטית לטקסטים התלמודיים רואה בהם בראש ובראשונה תוצר גברי, שבו כל אזכורי הנשים אינם משקפים מציאות ריאליסטית כלשהי, אלא רק את היחס של הגברים כלפי הנשים. בתרבות הגברית של התלמוד מציאות טקסטים המדברים על האישה ברוריה נובעת מהכרה גברית המדחיקה את הפחד מפני "האחר". פחד זה לובש שתי צורות המצויות בספרות התלמודית. הטקסט "הטוב", שלכאורה מקבל את הנשים, נוצר בעקבות הכניעה של חכמי התלמוד לפחד מפניהן, והטקסט "הרע", שדוחה אותן, נוצר כתוצאה מהיאבקות החכמים עם הפחד מפניהן. הנמכה זו של הספרות התלמודית

19 ראו דיון מפורט בספרות המחקר בנושא, ברוריה התנאית, עמ' 23-25 והערות.

לספרות "גברית" קוראת תיגר לא רק על ערכה ההיסטורי אלא גם על ערכה הספרותי, הפילוסופי והדתי.

מסקנה זו אינה מתיישבת עם ממצאי מחקרי, הרואה בספרות זו השתקפות תרבותית באיכות גבוהה וגילויים ייחודיים של הרוח האנושית בממדיה השונים.²⁰ במחקרי שמתי לי למטרה לשחרר את הטקסטים של ברוריה מן הקריאה הפוליטית-פמיניסטית, ולהחיל עליהם את הקריאה התאולוגית, אשר תאיר, בסופו של דבר, גם על הבעיה ההיסטורית שעלתה במחקר ביחס לברוריה וייחוסה לר' חנניא בן תרדיון.

התאוריה בנוגע לסטטוס האנושי בכלל מורכבת, כאמור, ממערכת דו-ממדית של מצוות ותורה. יישומה על דמותה של ברוריה מציג אותה כתנאית אמיתית אשר כל מהלכיה נשלטים על ידי התורה. דרכה היא בוחנת כל הלכה שמטבעה קשורה בממד הסוציו-ביולוגי של האדם, ומיישמת את הדברים גם על עצמה כאישה, שהופכת להיות מושא לימודה ("אל תרכה שיחה עם האשה"). נוסף על כך, ברוריה מתגלה כתנאית שמשלבת בין הלכה לאגדה. בתפיסתה את התורה היא חותרת להבנתה כמו שנתגלתה במקורה בהתגלות בסיני, וכמו האש המתפשטת היא מקיפה את כל רובדי הקיום "ולית אתר פנוי מיניה". לשיטתה, המדרש - התהליך הפרשני - הוא המצע שעל גביו מתגלה המהות האידאולית הזאת של התורה. האפיון הזה של ברוריה התנאית, כמו זה של אביה התנא ר' חנניא בן תרדיון, מקרב אותם אל תפיסת ר' אליעזר באשר למהות התורה במידת האש.

לסיכום, שאלת המעמד לסוגיו אינה רלוונטית כשמעריכים את הדמויות של חז"ל מתוך פעילותן בשדה של תלמוד תורה. כך גם באשר לדמותה של ברוריה המשתקפת אלינו מן הספרות התלמודית כתלמידת חכמים לכל דבר. שאלת הרלוונטיות של המעמד תעלה רק מתוך הלך הנפש של התרבות הבתר-תלמודית, שבה חל כאמור תהליך סקולריזציה של חלק ממקצועות התורה ואתו החלה חדירה של השפעות זרות.

מתלמודה של ברוריה התנאית

א. הלכה

בניתוח פרטני של הטקסטים אפשר לראות כיצד הטבעיה ברוריה מחותמה האישי על "תפיסת האש" שאליה היא משתייכת. נביא לפני הקוראים רק מקצת מתלמודה של תנאית זו.²¹

לפנינו שתי מחלוקות בסדר טהרות שנתרו ממנה בתוספתא.²² במחקר צמצמו אותן, על פי "תאוריית המטבח", למחלוקות המשקפות ידע הלכתי שטחי של האישה-

20 על הכיוון המרענן והמרתק שמציעה ספרות חז"ל להתמודדות עם שאלות שעלו בפילוסופיה (העתיקה ועד לפוסט-מודרניזם) ראו חשן, עגנון (לעיל, הערה 8), עמ' 56-69, וביתר פירוט: הנ"ל, "יצירת עגנון נדבך נוסף בספרות המדרש והאגדה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת ברא"ל, רמת-גן תש"ס, עמ' 73 ואילך, בעיקר בהערות שם.

21 ברוריה התנאית, פרק שלישי.
22 תוספתא כלים ב"ק, ד יז, מהדרות מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תשל"ה, עמ' 574; שם, כלים ב"מ, א ו, עמ' 578.

בת ששווה במטבח, או שהתמקדו בעובדה שפסיקתה של ברוריה האישה התקבלה על פני זו של החולקים עליה (אחיה, אביה, תנאים אחרים). ואולם בעיון משווה עם המקורות התנאיים השונים מתברר כי לפנינו מחלוקת חמורה בעניין טהרת כלים, הנטועה במחלוקת עקרונית בקביעת הגדרת כלים - האם עצם מוגדר ככלי על פי מהותו העצמית או שיחס האדם אל העצם (המתבטא בשימוש שהוא עושה בו) הוא שקובע בסופו של דבר את הגדרתו ככלי או לא, ומכאן נגזרת ההשלכה ההלכתית בנושאים שונים (טהרות, שבת ועוד).

הגישה הראשונה ביחס להגדרת כלים אשר בה נוקטת ברוריה במחלוקת הראשונה המובאת בשמה בעניין טהרת תנור תואמת לשיטת ר' אליעזר במחלוקת ההלכתית הידועה כתנורו של עכנאי (בבא מציעא נט, ע"א-ע"ב). שם מורחבת המחלוקת ההלכתית בטהרת כלים למחלוקת תפיסתית כללית שאפשר להגדירה במושגים פילוסופיים: אידאליסטית לעומת פרגמטית. האם, כשיטת ר' אליעזר, התורה במשמעותה האלוהית-אידאלית כמו שניתנה בהתגלות האש בסיני היא שקובעת את ההלכה, או שיחס בני האדם אליה (המתבטא בהבנה האנושית אותה), ואפילו הם "מזידין" או "מוטעין" - הוא שקובע את ההלכה?²³ מחלוקת תנורו של עכנאי הסתיימה בטרגדיה הידועה של החרמת ר' אליעזר, ואולם דעתה של ברוריה בעניין התנור התקבלה הלכה למעשה. כך גם במחלוקת השנייה בעניין טהרת הקלוסטרא (יתד שבראשה תפוח לנעילת הדלת), שם מובאת דעתה של ברוריה מהלכות שבת. במחלוקת זו ברוריה נוקטת את העיקרון המובהק של ר' אליעזר של השוואת המידות (תוספתא יבמות יג, ג-ד). גם עיקרון זה של ר' אליעזר נובע מתפיסתו את התורה במהותה האידאלית כפי שניתנה באש בסיני. כלומר, התורה עצמה, דהיינו התכונות הספציפיות של הלכותיה, יקבעו את ההגדרה הכללית של ההלכות וגם את מהותן הפרטית, ולא שום גורם מחוץ לתורה בין שבא מסברה והיגיון ובין שמקורו יחס האדם. ברוריה, כר' אליעזר, משווה את המידות, וכשם שקלוסטרא אינה נחשבת כלי לעניין שבת, כך גם אין היא נחשבת כלי לעניין טהרות. כמו ר' אליעזר היא נוקטת גישה מחשבתית אינדוקטיבית (מן הפרט אל הכלל), דהיינו הגדרת הכלי וממילא מעמדו ההלכתי נובעים אך ורק ממהותו העצמית, ולא מהיחס הפונקציונלי של האדם אליו, כשיטת חכמים. קביעת ההלכה כברוריה (או בגרסה אחרת, כר' יהושע) במחלוקת זו שבטהרות שוב פוסקת להלכה את תפיסת האש של ר' אליעזר שהוחרמה בתנורו של עכנאי.

ב. הלכה ואגדה

מניתוח משווה בין התלמודים במסכת פסחים²⁴ עולה שברוריה התמחתה באגדה, שנחשבה בין החכמים לתחום אקסקלוסיבי. מן המקורות נלמד כי התנאי המוקדם ללימוד אגדה הוא דווקא ידע מקיף בהלכה. לפיכך אין מלמדים אגדה ל"מעוטי תורה", דהיינו לאותם שאינם תלמידי חכמים ואין בהם "ריבוי תורה" כדוגמת "ברוריה דביתהו דרבי מאיר, ברתיה דרבי חנניה בן תרדיון, דתנאי תלת מאה שמעתתא ביומא משלש מאה רבוותא". ברוריה מגלמת את בעל האגדה המובהק דווקא בהיותה בעלת הלכה

23 ראו ראש השנה כה, ע"א. על גישה זו המנוגדת לגישת ר' אליעזר ראו חשן, 'סמל האש' (לעיל), הערה 4, עמ' 94.

24 פסחים סב, ע"ב; ירושלמי פסחים ה, ג (לב, ע"א).

מובהקת. שלוש מאות שמועות שלמדה משלוש מאות חכמים אינו מספר מצמצם של ההלכות שלמדה, אלא מציין לכמות בלתי מוגדרת של התורה המרובה שרכשה בתחום ההלכה המסורה עד סיני.²⁵ ואולם נראה שהדרישה ל"ריבוי תורה" משתלבת בדרישה נוספת ללימוד האגדה, ש"אין מלמדים אותה לגסי רוח", אלו אותם תלמידי חכמים שאולי יש בהם הרבה תורה, אך הם נעדרים כושר יצירתי ודקות אינטלקטואלית-ספרותית לפתח ולדרוש בתורה. מכאן נלמד ש"ריבוי תורה" אינו מוסב רק על עושר כמותי בתורה הנדרש כתנאי מוקדם ללימוד האגדה, אלא גם על העושר האיכותי שלה - המתודולוגיה - אופן לימוד התורה. "מעוטי תורה" שאין מלמדים להם אגדה הם אותם חכמים שאופן לימודם מוגבל ואינו פתוח לפרשנויות שונות או לריבוי הקריאות האפשריות שתחום המדרש מציע לכתובי התורה. יוצא ש"תורה מרובה" או הימנעות ממינוט תורה תלויות בכמות הגדולה של ידיעות החכם בתורה כמו גם ככושר היצירתיות שלו, שמרחיבים ומעשירים את הטקסט של התורה עצמה. על פי תפיסה זו, כמות הידע ההלכתי היא תנאי לאיכותו של ידע זה, מכיוון שהתורה המרובה מאפשרת לחכם להתרבות בעצמו, כלומר ליישם את כישוריו הלימודיים בטקסטים או בתחומים נוספים של התורה, ובכך גם להרבות תורה.

שלא כשיטת הגאונים, התפיסה המיוחדת הזאת את האגדה כתחום בלתי נפרד ובוודאי לא נחות מן ההלכה, אלא להפך, היא שיטתו של ר' אליעזר ותפיסתו את התורה במידת האש. באגדת תנורו של עכנאי (בבא מציעא שם) ראינו כיצד מציאות הלכתית קיצונית הופכת להיות מציאות אגדית, ואיש ההלכה המובהק הופך להיות איש אגדה.²⁶ כאשר מיצה ר' אליעזר את המהלכים ההלכתיים עד הסוף - "השיב להם כל תשובות שבעולם" - ובכל זאת המשיך לדבוק בהלכתו, המשיכה הלכתו אל תחומי האגדה: "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו"²⁷ - כלומר התורה נדחפת הלאה מן הזירה האנושית והמשמעות שניתנה לה שם, אל הזירה האלוהית²⁸ ואל משמעותה המקורית כפי שנתגלתה בלהבות האש בסיני. יוצא דווקא שאפיונו של ר' אליעזר כאיש אגדה החותר להבנת התורה במשמעותה האידאלית, הוא שעומד מאחורי אפיונו כאיש הלכה מובהק. כך יש להבין את העיקרון שהנחה אותו, שלא אמר מעולם דבר שלא שמע מרבו ("ורבו מרבו עד הלכתא למשה מסיני"),²⁹ ואת אפיונו כבור סוד להלכה המסורה - "הרבה תורה למדתי" (סנהדרין סח, ע"א). ואולם כמו באגדה, הריבוי של התורה אינו מצטמצם בתפיסת ר' אליעזר רק לעושר כמותי של הידע ההלכתי, אלא יש לו לחכם להגיע לריבוי איכותי של התורה. את זאת הוא עושה קודם כול על ידי שהוא תופס את הטקסט כרב-משמעי, ולאחר מכן מחליף בפוריות פרשנית את המשמעויות המרובות הטמונות בטקסט.

25 מעניין לציין את גרסת כתבי-היד לפסחים (בית מדרש לרבנים באמריקה 1623, קולומביה 893, אוקספורד 23, וואטיקן 134) שגרסו במקום "דתניא" - "דהות גמרא(ה)", גרסה שקושרת את ברוריה עם התורה המסורה שקיבלה מרבתייה, שהיא גם שיטתו הידועה של ר' אליעזר.

26 ראו חשן, 'סמל האש' (לעיל, הערה 4), עמ' 90, על תנורו של עכנאי.

27 על ההגדרה המקובלת של הנס ככוח על-טבעי הנכלל בתחום האגדה (האמונות והדעות) ראו א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 86 והלאה. על התערבות כוחות אלו בתחום ההלכה כבאגדה רידן, ראו שם, עמ' 99.

28 ראו חשן, עגנון (לעיל, הערה 8), עמ' 104, על ההבחנה בין הלכה לאגדה כהבחנה בין האנושי לאלוהי, ולא בין המעשי לרעיוני, כמקובל.

29 ראו סוכה כח, ע"א; חגיגה ג, ע"ב; חשן, 'סמל האש' (לעיל, הערה 4), עמ' 162.

ואולם הגישה הזאת של ר' אליעזר כלפי הטקסט המרובה וכלפי החכם הפורה לא הייתה מקובלת על הכול בחז"ל. הנה מצאנו את ר' ישמעאל במחלוקת בנגעים קורא לעבר ר' אליעזר: "הרי את אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש" (ספרא תזריע ה פי"ג). בדברי ר' ישמעאל אפשר לשמוע הן את תפיסת הטקסט של התורה כמוגבל במשמעותיותו, והן את הלעג כלפי המדרש שמנסה לחלץ משמעויות שאינן קיימות לדעתו בטקסט. ואולם ר' אליעזר קורא לעברו בתשובה: "ישמעאל! דקל הרים אתה" (עץ שפירותיו מועטים וגרועים) - התפיסה המוגבלת של התורה ולומדה משקפת עקרות (חוסר פריון) בממדיה השונים (פילוסופיים, ספרותיים והרמנויטיים). התנגדות זו של ר' אליעזר זהה בדיוק לתפיסה שהתנגדה ללמד אגדה ל"מעוטי תורה וגסי רוח", ובניגוד להם הועלתה דמותה של ברוריה. ואכן, ברוריה, המצטרפת לשורות אסכולת האש של ר' אליעזר, מאמצת ביתר קיצוניות את תפיסת הטקסט המרובה של התורה ואת דיוקן החכם הפורה הנגזרת ממנה.

ג. מדרש אגדה

תפיסה זו מתבטאת בעיקר במדרשי אגדות³⁰ שנותרו לנו ממנה, שבהם מפעילה ברוריה מקוריות מתודולוגית מדרשית המניבה תוצאות פוריות ביחס לריבוי ממדי התורה ועומקיה. כאן נביא שני מדרשים משמה המובאים במסכת ברכות י, ע"א, וננסה להתחקות אחר השיטה כולה.

במדרש הראשון³¹ חולקת ברוריה על ר' מאיר בפירוש הפסוק: "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם" (תהלים קד, לה) - האם הכוונה לחטאים או לחוטאים - ונוקטת עמדה פילולוגית בלתי מקובלת במקרא, ש"חטאים" משמעם ריבוי של חטא (רשעה) ולא ריבוי של חוטא (רשע). הסיבה לפירוש זה של ברוריה אינה נובעת רק מהמתודולוגיה הידועה של דרישת ייתור המקרא, שבא להוסיף כמותית על המשמעות (שאם לא כן שני חלקי הפסוק חוזרים על רעיון אחד, שהוא מיתת הרשעים), אלא נובעת גם מנטייתה ל"תורה מרובה". היא טובעת את הביטוי: "שפיל לסיפיה דקרא" שמשמעותו היא, שכאשר דורשים במקרא יש לאמץ ראייה רחבה של הטקסט. ואכן, אין כוונת הביטוי רק למתודולוגיה המדרשית הידועה של פרשנות מתוך קריאה רחבה של הקשר פסוק או הפרק כולו, אלא כוונתו כאן להעשרת הטקסט על ידי קריאה רב-כיוונית שלו. כלומר על האדם לקרוא את המשך הטקסט כדי לפרש את תחילתו, מתוך יישום קריאה קדימה ואחורה בטקסט. קריאה זו מרחיבה את הטקסט לממדים נוספים שלו ומעמיקה את משמעותו הכללית. על ידי ריבוי המשמעות בקריאתה של ברוריה הקוראת "חטאים" כ"רשעה", היא הופכת את הטקסט מהצהרתי ושחתי, המספר מה יקרה לחטאים (רשעה) ולחוטאים (רשעים), לטקסט יחסי ומורכב, המלמד על היחס שבין שני המושגים. זאת ועוד, שיטתה הקיצונית של ברוריה בראיית הטקסט העשיר מובילה אותה אל עושר פילוסופי של הטקסט בהבנת מהות המושגים עצמם של החטא והחוטא. הבנה זו אומרת שמהות החטא נפרדת ממהות נושאה - החוטא. לכן כיליון הרשעים אינו תנאי מוקדם לכיליון הרשעה, מכיוון שזו אינה בבחינת מרכיב

30 על הגדרת 'מדרש אגדה' לעומת 'מדרש' ו'אגדה' ראו חשן, עגנון, שם.

31 ברוריה התנאית, עמ' 43-47.

חינוכי וקבוע באישיותו של האדם החוטא. תפיסה זו מסבירה את ההיגיון שבאפשרות התשובה.

הקריאה הרגישה שברוריה מפעילה על הפסוק אינה נובעת רק מכושר היצירתיות המדרשית שלה כתלמידת חכמים, אלא גם מיישום המתודולוגיה הקיצונית של ריבוי הטקסט. היא משפילה עצמה לא רק לחלקו השני של הפסוק, אלא גם לפרק כולו. קריאת הפסוק כיחידה אחת מאפשרת לה לקרוא אותו ישר והפוך, ובתוך כך היא חשה את מתח היחסים בין שני חלקיו. קריאת הפרק כולו, המתאר את הצפת הנוכחות האלוהית את הבריאיה כולה (כולל האדם), מובילה לפרשנותה את הפסוק המסיים את הפרק. בקריאתה, משורר תהלים מצפה לכיליון הרשעה ולא לכיליונם של הרשעים, מכיוון שבאופן בסיסי שורת הרמוניית יחסים בין האל לאדם. המחסום היחיד שמפריע להרמוניה זו הוא החטא, שהוא עצמו מהות עצמאית ונפרדת מן האדם, ומכאן נובע מושג ה"תשובה", שתפקידה להחזיר את האדם לבסיס היחסים הטבעי שלו עם אלוהיו.

פילוסופיה זו בדיוק מצויה אצל ר' אליעזר, שדרש על תועבות בני האדם שמפרידות אותם מן הדבקות המוחלטת באל, שכן "המדבק בשכינה דין הוא שתשרה עליו רוח הקודש"³². כמו כן הוא דורש על היחס שבין בני האדם לתועבותיהם, שבמקום להיות שתי מהויות נפרדות דבקו באופן לא טבעי זה בזה והיו לאחד, וזה מה שמפריד אותם ממצבם ההרמוני הטבעי ביחסיהם עם האל. במדרש זה של ר' אליעזר הוא מפעיל את אותה מתודולוגיה מדרשית שמצאנו אצל ברוריה, אם כי ללא המטבע המיוחד שטבעה היא ("שפיל לסיפיה דקרא"). הנטייה לטקסט המרובה, מבחינה כמותית ואיכותית כאחד, מובילה אותו לדרוש ייתורים ולהשפיל אל המשך הפסוק, ואף לפסוק הבא אחריו. בפרשנותו הוא מעשיר את הטקסט ורואה בו לא רק טקסט הצהרתי, שמדבר על בני האדם ומעשייהם הרעים, אלא טקסט יחסי השואף להציג את מהות היחסים ביניהם. הקריאה הדריכוונית (מהסוף להתחלה, ולהפך) של הטקסט מאפשרת לר' אליעזר גם להרחיב את פרשנותו אל ה"חורים" המצויים בטקסט. דהיינו, ללמוד ממה שנאמר בטקסט על היחסים השליליים שבין האדם לאל גם על מה שלא נאמר בטקסט, כלומר על היחסים החיוביים ביניהם. הפעלת מתודולוגיה זו מניבה פירות בממד הרעיוני של הטקסט המוביל אל "תפיסת האש". על פיה, האדם חותר באופן תמידי לדבקות מוחלטת באל ולהסרת כל מה שיכול לגרום לפערים בהרמוניית יחסים זו.

במדרש השני,³³ שבו חולקת ברוריה על המין בפירוש הפסוק בישעיהו (נד, א): "רני עקרה לא ילדה... כי רבים בני שוממה מבני בעולה..." היא לא רק מציגה את מדרשה המקורי לפסוק, אלא מגלה את העקרונות התאורטיים שעומדים ביסוד שיטתה במדרש. לכאורה, המין קורא תיגר על שיטת חז"ל בכלל לדרוש כפילויות וייתורים במקרא ("עקרה", "לא ילדה"). ואולם ברוריה, הדוגלת במובהק בשיטת הריבוי במדרש, מעבירה את הוויכוח ממסגרת הפולמוסית חיצונית (מינים כנגד חז"ל) אל המסגרת הפנימית של הוויכוח התפיסתי שהדים לו מצאנו בתוך חוגי החכמים. דהיינו, תפיסת הטקסט המוגבל ("מעוטי תורה") לעומת הטקסט העשיר-המרובה, ומכאן לתפיסת החכם הפורה, המרובה במדרשו, לעומת "דקל הרים" ו"גסי רוח", שממעטים

32 ספרי דברים קעג, מהדרות א"א פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 220.

33 ברוריה התנאית, עמ' 47-48.

בפעילותם ובתוצרתם המדרשית. במילים אחרות, במחלוקת עם המין מייצגת ברוריה זרם מסוים בחז"ל המזוהה עם נטייה קיצונית זו לריבוי תורה, ורואה בחריגה ממנה עקרונות רוחנית.

המין, המחקה את חז"ל בכלל (כפילות), ואת מדרשה של ברוריה בפרט (קריאה דר-כיוונית), מציג קריאה אבסורדית, המבטאת את לעגו לכל עולם החכמים ("משום דלא ילדה רני"). ברוריה משיבה אש בכל החזיות. ראשית טעה המין בכך שחשב כי נכשל במדרשו, משום שיישם את שיטת הריבוי של המדרש שבה זלזל. להפך, כישלוננו נבע מחוסר יישומה הקיצוני, ועל כן הוא שוטה ("שטיא"). שנית, גם כאשר נוקטים את גישת הטקסט המרובה ומשפילים לסיפיה דקרא, או גם ליחידות טקסט גדולות יותר, עדיין אין להפעיל אוטומטית את הקריאה הדר-כיוונית. וכאן מחדשת ברוריה שקודם כול יש להיות קשובים לטקסט, המכוון ביריעתו הרחבה את הפרשנות עצמה. מן הפרספקטיבה הכמותית של הטקסט ילמד הפרשן לבחור את חידושו, למשל אם לדרוש את הכפילות בכיוון המחמיר (עקרונות מוחלטת) או בכיוון המקל (עקרונות מוגבלת). ומכאן גם ההשפעה על משמעות הפרשנות, כלומר על הטקסט בממדיו השונים. קריאה אחורית, שהולכת מחציו השני של הפרק, המדבר על בניי שהם "לימודי ה'", אל תחילתו, העוסקת בעקרה ובבניה - מעשירה את משמעו. לפי הקריאה הזאת הטקסט עוסק באיכות הילדים ולא רק בקיומם, והעקרונות המדוברת היא לא רק פיזית אלא גם רוחנית. אל תוך המתודולוגיה הזאת שוזרת ברוריה את המסגרת הפולמוסית-פוליטית של המין, ומרחיבה את משמעות הטקסט אל הבחינה הלאומית של כנסת ישראל והעומדים מחוצה לה. היא מזהה את לעגם של המינים לחז"ל עם עקרונות רוחנית, העומדת בניגוד לפוריות המדרשית שבה ניחנים המלומדים בתורה המרובה (בכל הממדים). אולם במדרשה של ברוריה, הכשל של המינים אינו נשאר רק בתחום האינטלקטואלי של חוסר יכולת וידיעה לדרוש מדרש, אלא הוא מצוי בתחום המוסרי אשר אין לו כפרה על ידי תשובה. לעגם לחז"ל מבטא את ההתכחשות לאותו היבט של "סיני" המשתקף בתורה המסורה על ידי חכמים, והתיעוב כלפי דרישת ייתורים וכפילויות בתורה מתכחש לאופי האלוהי של התורה המתגלה. לכן המינים מכונים בפיה "בני גיהנום", החותרים כמו אש הגיהנום לפירוד בין האדם לאל - בניגוד לבני סיני, ובייחוד בני אסכולת אש-סיני, החותרים לאחדות ולהרמוניה עם האלוהות כפי שנתגלתה במתן תורה.

ישנו מדרש אגדה נוסף (עירובין נג, ע"ב-נד, ע"א) המזהה את ברוריה עם תפיסת האש של ר' אליעזר לתורה.³⁴ מתפיסה זו נגזרים המתודולוגיה המדרשית של ברוריה ודיוקנה המיוחד (בעיקר ההתנהגותי) כתלמידת חכמים הנמנית עם אסכולת האש. כאן נדון רק באגדה המובאת קודם לכן באותו מקור תלמודי, המציגה את ברוריה כאחת מנושאות הדגל של אסכולה זו.

רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא אשכחא לברוריה אמר לה באיזו דרך נלך ללוד? אמרה ליה גלילי שוטה! לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה עם האשה, היה לך לומר באיזה ללוד.

כולו היא זו: דרך אחת לשנינו. מכאן אנו מבינים שברוריה מרחיבה את פירוש דברי חכמים ורואה בהם דברים שלא רק באים למנוע פריצות מינית, המצויה בפוטנציה בפטפוט מיותר עם אישה, אלא אף מתייחסים לשכבות התת-מודע של הדיבור. לא רק תוכן הדיבור ("מה") צריך להיות נקי מפריצות מינית, אלא גם צורת הדיבור ("איך") צריכה להיות נקייה מקונוטציות מיניות. על פי הרחבה זו של ברוריה, תלמיד חכם חייב להיות זהיר בכל רובד ורובד של התנהלותו בחיים, ועליו להימנע מהשתמעויות לוואי שנובעות מן הלשון בתפקודה בהקשרים רגישים.

הנה גם כאן, ברוריה, העוטה את אצטלת תלמידת החכמים, מתבוננת בממד הביולוגי שלה כמו בכל אובייקט הלכתי אחר. ההבנות האלה של ברוריה תואמות מכל בחינה את דמותו של ר' אליעזר. ראשית, היא מפגינה התנגדות קיצונית לפריצות זנות, בין בגילוייהם הבלתי מעשיים בין ביחסים מותרים. גם לפי ר' אליעזר, מחשבות זרות או יחס של תיעוב (מודעים או תת-מודעים) בזמן יחסי אישות יכולים להפוך יחסי איש ואשתו ליחסי זנות.³⁷ כלומר, גם ר' אליעזר וגם ברוריה מכירים בקיומה של אפשרות פריצות בשכבות העמוקות והתת-מודעות של האדם. שנית, ההתנגדות הקיצונית לפריצות נובעת אצל שניהם מתפיסת האש, שלפיה כל שכבות החיים מוצפות בנוכחות התורה, והאדם נדרש להירבק בה דבקות מוחלטת. אצל ר' אליעזר עניין זה מתבטא בממדים שונים של החיים: החל בכשפים, המשך בחלומות ונסים וכלה בנגעים ואהלות - כל המציאות כולה, גשמית ורוחנית, עוברת דרך הכרתו של איש ההלכה המוקף בנוכחות התורה.³⁸

ברוריה חוברת לאסכולת האש בצורה מקורית ויצירתית, על ידי הרחבת הנוכחות של התורה גם אל התת-מודע הלשוני. מכיוון שהלשון נוכחת דרך קבע בחיים, ובייחוד בחייו של תלמיד חכם, התת-מודע לעולם פעיל בצל הנוכחות האלוהית. מצד אחד היישום הקיצוני הזה של תפיסת האש כמעט אינו מאפשר לחכם להימנע מלשרוף אחרים או מלהישרף בעצמו משום חוסר מודעותם או חוסר מודעותו לנוכחות התורה.³⁹ לכן ברוריה "יורקת אש" בתגובותיה כשהיא נתקלת בחוסר מודעות זה. מצד אחר יישום זה של המודעות לתורה בשכבות העמוקות של ההכרה הופך את ברוריה לאחד מנושאי הדגל של אסכולת האש.

ברוריה הבתרת-למודית - 'מעשה דברוריא'

האש בדיוקנה של ברוריה התנאית, העולה מן הספרות התלמודית, "מתקררת" בדמותה העולה מן הספרות הבתרת-למודית.⁴⁰
פירוש/סיפור מימי הביניים⁴¹ מספר כך:

- 37 ראו חשן, 'סמל האש' (לעיל, הערה 4), עמ' 132 ואילך. וכן ראו שם את ההסבר שדרישת ר' אליעזר לדבקות קיצונית בזמן יחסי אישות נובעת מתפיסתו התאולוגית (מידת האש) לדבקות מוחלטת באל. שם, עמ' 110 ואילך.
38 ראו להלן (עמ' 24 ואילך) דוגמה לכך בדמותם של ר' אליעזר ור' חנניא בן תרדיון שנתפסו למינות ונשרפו באש התורה
39 ברוריה התנאית, פרק רביעי.
40 ראו ברוריה התנאית, הערה 264, שאף שהסיפור מאוזכר החל מהמאה ה-14, לא ברור עד כמה היה

יהא) אלא מהמקרה שלו עצמו בבית הזונות. לפי זה פשוט שה"איכא דאמרי" השני מפרש את בריחת ר' מאיר משום הפחד מהרומים, שנגרם "ממעשה דברוריא" המורכב מהסיפור הראשי שבו שולחת ברוריה את ר' מאיר להציל את אחותה, ומסיפורי המשנה המתארים את תוצאות השליחות הזאת.

גנה כי כן, הפירוש שהצענו ל"איכא דאמרי" אינו מותיר כל צורך בפירוש "מעשה דברוריא", מכיוון שהתלמוד מתאר אותו בפירוט קודם לכן.

ובאמת הסיפור המובא ברש"י כפירוש לא רק מיותר ובעייתי בנוגע לטקסט התלמודי, אלא הוא מיותר גם ביחס לפירוש רש"י עצמו. בשחזור של פירוש רש"י מכתב-יד⁴⁴ אנו משערים שרש"י המקורי, בניגוד לנוסח המצוי לפנינו, לא פירש כלל את ה"איכא דאמרי" השני – "ממעשה דברוריא" – אלא דווקא את הראשון, "מהאי מעשה". הסיפור מבתר את פירושו ומסב אותו בטעות על "מעשה דברוריא".

ואכן, נראה שגם בדור שלפני רש"י קראו את התלמוד מבלי לדעת את הפירוש/ סיפור המאוחר על ברוריה ועל סופה המר. רב ניסים מקירואן, כאשר הוא משכתב את האגדה התלמודית על ברוריה ואחותה בספרו חיבור יפה מהישועה (עיבוד עממי עם מוסר השכל של הלכות ואגדות חז"ל), אינו מזכיר במילה את סופה של ברוריה. להפך, הוא מסיים את הסיפור בזו הלשון: "הלך [ר' מאיר] לקח את אשתו וכל מה שהיה לו ועבר לעראק" – כלומר האישה לא הייתה בשום אופן סיבת הבריחה, ונראה שהכיר רק את ה"איכא דאמרי" הראשון, בפירוש הבושה שייחסנו לו. עם זאת, רב ניסים מציג סדרה של טקסטים על נשים, שמהם הוא מפיק לקח מוסרי על הגינותן ובוגדנותן (מוטיב עממי ידוע המצוי במדרש המאוחר, ושאל כנראה מן הספרות הערבית). לקח כזה הוא מפיק כלפי אחות ברוריה בעבודה זרה שם, ולמרבח ההפתעה הוא מכיר גם סיפור ניאופים על ר' מאיר. אמנם לגבי ברוריה – שסיפורה היה יכול לפרנס יפה את מוטיב "קלות דעתן של נשים" המפותח בחיבורו העממי – אין הוא מביא כל לקח, וכנראה לא הכיר שום סיפור עליה. יתרה מזו, רב ניסים, שחי בשלהי תקופת הגאונים ועמד בקשרים אמיצים עם אחרוני הגאונים בבבל, ופירש בעצמו כמה ממסכתות התלמוד, לא היה מתעלם מפירוש זה לתלמוד אילו היה רווח בזמנם או בדורות שקדמו להם.

נוסף על כך, לא נמצא כל אזכור לסיפור זה גם במאות ה-11–13 בקרב תלמידי רש"י וממשיכיו שהתייחסו לברוריה: תלמידו ר' שמחה מויטרי מתייחס אליה בפירושו לאבות. ר"י בן קלונימוס, שהתבסס על פירוש רש"י לתלמוד בספרו יחסי תנאים ואמוראים, מקדיש ערך תנאי לברוריה (המונח "מעשה דברוריא" מוסב אצלו על הסיפור התלמודי על ברוריה ששלחה את ר' מאיר וכולי).⁴⁵ רבנו יונה בן אברהם גירונדי, שהתבסס על האסכולה הפרשנית הצרפתית לתלמוד (בעיקר בעלי התוספות), מתייחס אליה בפירושו לאבות, וכך גם ממשיכו במאה ה-14, ר' צמח דורן, שהתבסס הרבה על פירוש רש"י. שניהם לומדים ממפגשה עם רבי יוסי את דרישת הצניעות המינית הנובעת ממאמר חכמים: "אל תרבה". האם אישה שלוועגת לדברי חכמים בעניין פריצות נשים (לפחות כך הובן בסיפור המאוחר), ומניחה לתלמיד לפתותה ימים רבים לדבר עברה, יכולה לשמש מודל לצניעות מינית במאמר חכמים? גם אם נתעלם מן הצרימות האחרות בין הדמויות, ברור ששניים אלו לא הכירו את הסיפור המאוחר על ברוריה.

44 ברוריה התנאית, הערות 274–276.

45 שם, הערה 291.

העדר אזכורים לסיפור לפני רש”י, בתקופת הגאונים ומיד אחריה, מעלה ספקות חמורים בנוגע לשאלה אם הכיר רש”י עצמו את הסיפור, שערכו הפרשני מוטל בספק רב, כפי שראינו קודם לכן. מכאן ההשערה הסבירה שהסיפור יובא אל תוך פירוש רש”י ממקור ימי-ביניים מאוחר מאוד (אולי לא בבלי במקורו), כנראה אחד מהפסידו-מדרשים שפרחו בעת ההיא. האפשרות שאנו עוסקים כאן במקור מאוחר מאוד מסבירה מדוע הסיפור הימי-ביניים אינו עולה בקנה אחד עם המקור התלמודי אפילו כקטע עצמאי ונפרד ממנו.

כמה מן המתייחסים (במסורת ובמחקר) לסיפור המאוחר ראו בו שריד לטקסט תלמודי אבוד. ואולם בניגוד לטקסט התלמודי, שהתורה בגילוייה השונים (שבכתב ושבעל פה) משמשת המסגרת ההכרתית שמתוכה הוא מעוצב, הטקסט המאוחר משקף תרבות שחל בה תהליך סקולריזציה של התורה. לכן, דמויותיו משקפות בזירת חיים אחרת אשר יש בה הרבה מקומות הפנויים מן התורה. לדוגמה, אם ניקח את מוטיב הלעג בטקסט של המין וברוריה, נראה שהוא בלוע במורכבות הרמנויטית של המדרש. מורכבות זו עומדת בבסיס כל הטקסטים התלמודיים הנושאים את שמה. לכן, גם אם נניח שלעג לחכמים הוא נושא מקובל בספרות התלמודית, בסיפור המאוחר ההתנהגות של ברוריה או של ר’ מאיר אינה מרמזת לבסיס המדרשי. בניגוד לטקסט התלמודי, הדיאלוג ביניהם מוסט מהספירה התאולוגית (יחסי האל והאדם) לספירה הסוציו-פוליטית ולפולקלור (רבנים נגד בורים ונשים). ר’ מאיר אינו מוצג כחכם מסוים – תנא, אלא מייצג את המחנה של הישיבה, כפי שמשמע מתפקוד אותו תלמיד ישיבה. גם ברוריה אינה אישה מסוימת ובודאי לא תלמידת חכמים, אלא היא ייצוג של המחנה האחר (בורים, נשים), שאפשר “לטפל” בו על ידי אחד מן התלמידים. מכיוון שהדמויות המייצגות את מחנה החכמים אינן באמת תלמידי חכמים (אף שהן עומדות לצדם), הן פועלות יותר כעמי ארצות, לא בזירה האינטלקטואלית אלא הניסיונית. סטייה זו של הטקסט הבתר-תלמודי מן הטקסט התלמודי מעוררת את המוטיבים הפולקלוריים (פיתוי, התאבדות, מבחן ייסורים). בכך חותר הסיפור המאוחר תחת עולמם של חז”ל ומגלה את טבעו הבלתי תלמודי.

גם מן הפרספקטיבה של תוכן הסיפור בולט הניכור של ברוריה הימי-ביניים לזו התלמודית. לעג לחכמים אינו מתחבר לברוריה התלמודית אשר בשבילה החכמים הם חלק מתפיסת סיני, הן כמסרי התורה והן כתלמידיה האמיתיים. ברוריה היא זו שרואה באמירות חכמים השתקפויות של הנוכחות המציפה של התורה, המורחבת לכל רובדי החיים. ובאופן ספציפי יותר, ברוריה היא זו שבמפגשה עם רבי יוסי מייחסת לאמירת החכמים “אל תרבה שיחה עם האשה” פרשנות הלכתית מחמירה של הימנעות מעברה מינית, בלי להעמיס עליה שום שיגיונות נשיים של נחיתות. ייחוס המטען הפמיניסטי לברוריה התלמודית בנוגע לאמירת חכמים אחרת (“נשים דעתן קלה”) מעלה את החשד לחדירה תרבותית בתר-תלמודית.

בפלישה תרבותית זו חשים גם כאשר בוחנים פרטים בסיפור שאינם מתיישבים עם המתודולוגיה התלמודית. בסיפור המאוחר הביטוי “נשים דעתן קלה עליהן” מתפרש על פי הפרשנות הבתר-תלמודית במשמעות של מתפתות בקלות, או בעלות אופי חלש. ואולם הביטוי בהקשר התלמודי אינו חד-משמעי, ומעמדו כאמירת חכמים מוטל בספק. במקום אחד משמעו הוא, שאישה אינה יכולה לסבול עינוי כבד (ובכללו עינוי מיני

כגון אונס). במקום אחר העוסק באיסור ייחוד איש עם שתי נשים, נראה שיש לכיטוי השלכה הלכתית, אם כי היא אינה מוסברת כלל שם, ונראה שהוא מרמז לרגישות מינית או חשק מיני של האישה.

מכל מקום, גם אם היינו מניחים קיומו של מאמר חז"ל, בנוסח של "הואיל ונשים דעתן קלה עליהן אל יתייחד איש עם שתי נשים", ומניחים גם אפשרות שברוריה לעגה למאמר זה, האם שאר פרטי הסיפור מתאימים לברוריה התלמודית כפי שהכרנו אותה קודם לכן? האם הפטופוט הסוציו-פוליטי עם הבעל והפיתוי המתמשך (פטופוט מיני) עם התלמיד תואמים את הפילוסופיה שלה או את דמותה? הרי ראינו שברוריה הייתה קפדנית גם בסביבה שיש בה ולו פוטנציאל בלבד לקונטציות מיניות. ולבסוף, האם אותה דמות, שלא פטרה אפילו את רבי יוסי הגלילי מחשש עברה קל, תרשה לאחד התלמידים לפתותה לדבר עברה "ימים רבים" בלי שתצא אש מההתעלמות הבוטה מאיסור ניאוף?

הפיתוי בסיפור המאוחר מתואר באופן פשוט ונאיבי מכדי להלום את ברוריה, אשר בעטה בתלמיד שחשבה כי הוא מתעלם מנוכחות התורה.⁴⁶

'מעשה דברוריא' ור' אליעזר

גם בספרות הרבנית והמחקרית נגרר הסיפור המאוחר אל תוך לימוד התלמוד. לגרירה זו הייתה השלכה מיידית על השקפת הרצף התרבותי בין הסיפור המאוחר על ברוריה ובין הספרות התלמודית. כל זה מנוגד לתאוריה שלנו בדבר התרבותי המשתקף בספרות הבתרי-תלמודית, מתוך מושגיה הסוציו-פוליטיים. מושגים אלו אינם רלוונטיים לתרבות התלמודית שעוצבה על בסיס תאולוגי-הרמנויטי, אך רלוונטיים לתרבות הבתרי-תלמודית, שכבר מראשיתה נחשפה לתהליך הסקולריזציה. מכל מקום, לא נוכל להכחיש מיסודה את הגרירה של הסיפור המאוחר אל חיק החומרים התלמודיים, רק מתוך חשיפת התהום התרבותית הנשקפת מן הטקסטים, מכיוון שטקסטים לפי טבעם נתונים לקריאות שונות. לכן נראה שקריטריון אחר מכחיש גרירה זו מתוך עצמה, והוא ההשלכה על הבנת יחסי הדמויות: ברוריה ור' אליעזר.

ההתייחסות לסיפור המאוחר בתור סיפור תלמודי המתייחס לדמות התנאית המריצה את השיח המסורתי לעמת את דמותה של ברוריה (בכלל, ובסיפור בפרט) עם ר' אליעזר. מאמרו "כל המלמד בתו תורה מלמדה תפלות" (סוטה ג, ד) התפרש מאז תקופת הגאונים כהתנגדות הלכתית ללימוד תורה לנשים. מציאות קיומה של תלמידת חכמים בספרות התלמודית נחשבה אפוא למציאות החולקת על דעת ר' אליעזר, וסיפור סופה קבע את דעתו להלכה.

גם במחקר שימש הסיפור המאוחר השראה לעימות בין הדמויות. מורי פרופ' דניאל בויראין⁴⁷ ראה בסיפור המאוחר השתקפות של התרבות התלמודית (בבליית בעיקר) שאימצה את דעת ר' אליעזר (במסכת סוטה ועבודה זרה). לפי זה, מה שמכשיר את ברוריה הבתרי-תלמודית כדמות תלמודית הוא העמדתה של דמות נשית שכזאת בניגוד

46 ברוריה התנאית, עמ' 51-54.

47 שם, עמ' 75-77, הוקדש לו דיון מפורט.

לר' אליעזר, המתנגד הראשי לנשים. ואולם לשיטתנו ההפך הוא הנכון. דווקא נקודה זו מגלה את ניכורה של ברוריה הבתרת-תלמודית אל התרבות התלמודית בכלל, ואל דמותה של ברוריה המצויה בין דפיו בפרט. שכן, ברוריה התלמודית היא התגלמות שיטת ר' אליעזר בהלכה, באגדה ובתפיסת התורה.

לאור זה שבנו וקראנו בסוגיות הבבלי⁴⁸ (סוטה ועבודה זרה) שבהן ראו במסורת ובמחקר ניגוד בין תופעת ברוריה לשיטת ר' אליעזר או לתרבות התלמודית בכלל. בקריאה תאולוגית בסוגיות התלמודיות נחשפה שוב חדירה בתרת-תלמודית אל דף התלמוד, שהסבירה את הסוגיות על בסיס סוציו-פוליטי שעניינו יחסים בין-אנושיים (כגון איש ואישה), אף שבאמת הן סבבו סביב הציור התאולוגי (יחסי האדם והאל) בלבד. הקריאה התאולוגית בסוגיות לא רק חיזקה את הקשר הקונספטואלי בין ר' אליעזר לברוריה, אלא הרחיבה אותו אל ר' חנניא בן תרדיון שעל פי התלמוד הוא אביה.

לפי קריאתנו במשנה סוטה, מאמר ר' אליעזר (כמו בר-הפלוגתא שלו, בן עזאי) אינו עוסק כלל בנושא הכללי של לימוד תורה לנשים, אלא בנושא הספציפי של הסוטה, וליתר דיוק – המים המאררים.⁴⁹ בן עזאי אומר שחייב אדם ללמד את בתו ”תורה” – היא ”תורת הקנאות”, המכונה גם ”תורה” סתם (במדבר ה, כט-ל), שאם תשתה ולא תמות מיד תדע שזה בגלל הזכות, אך העונש בוא יבוא. ר' אליעזר אומר: המלמד בתו את תורת המים מלמדה תפלות – מיניות (כאן כמובן השלילי של פריצות). כלומר השאלה היא אם לימוד ההלכה של מי סוטה מזהיר מפני העברה או מעודד פריצות מינית.

בתלמוד הבבלי (סוטה כ, ע”ב-כא, ע”ב) ישנם שני דיונים במשנה זו. האחד דן בדברי המשנה ”אם יש לה זכות היתה תולה לה” לגבי טיבה של זכות זו שדוחה את עונש הסוטה – האם מדובר בזכות של לימוד תורה או קיום מצווה. השני דן במחלוקת ר' אליעזר ובן עזאי. לדעת בויארין עמדת הבבלי נוקטת בקיצוניות את שיטת ר' אליעזר, מתנגדן של נשים לומדות תורה. לכן בדיון הראשון התלמוד מסרב לחלוטין להסיק את המסקנה ההגיונית שזכות לימוד התורה של האישה עצמה תולה לסוטה (כי רק לתורה יש כוח להגן מפני מוות), ומסב את הזכות על לימוד התורה שבא לה מלימוד הבעל והילדים. כמו כן בדיון השני הבבלי (על פי הדפוסים) מתעלם התעלמות מוחלטת מדעת בן עזאי, התומך בלימוד נשים, ודן רק בדעת ר' אליעזר, המתנגד לכך. התעלמות זו היא עדות לעמדתו הקיצונית של התלמוד, שאינה מתירה לדעת בן עזאי להישמע, ואפילו כדעה שהוא דוחה אותה.

ואולם החלת הקריאה התאולוגית על הדיונים בגמרא, מתוך שימוש בכלים פילולוגיים, מראה שהתלמוד לא היסס לייחס לאישה עצמה את זכות לימוד התורה (ואדרבה, האפשרות שהועלתה בסוגיה לייחס את הזכות לבעלה וילדיה נוגדת את

48 שם, הערה 325, ראו את סברתנו שסוגיית הירושלמי למשנה בסוטה אינה מתייחסת ישירות למחלוקת ר' אליעזר ובן עזאי. כמו כן קראנו את תשובת ר' אליעזר שם למטרונה: ”אין חכמתה של אשה אלא בפילכה” וכן את אמירתו הפרובוקטיבית ”ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים”, כנוסחה חמקנית שהייתה נהוגה אצל חכמים בדיוני תורה עם גויים. וראו במקבילה (יומא סו, ע”ב, בשינוי) שהסבירה את התנהגותו של ר' אליעזר: ”מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם”.

49 כבר היו מי שהעלו אפשרות קריאה זו אך התקשו בשימוש התנאים במושג ”תורה”.

מהלכי הסוגיה עצמה, ואינה מקבלת אישור מגרסאות ראשונים לתלמוד. כמו כן בתלמוד בכתב-יד⁵⁰ יש התייחסות לדעת בן עזאי, התייחסות הנעדרת בדפוסים). עם זאת, אין פירושו של דבר שמדובר כאן בעמדה פמיניסטית של התלמוד, אלא בעמדה תאולוגית הזזה לתאוריה שהצגנו באשר ליחס שבין סטטוס ללימוד תורה. התורה עדיפה על המצווה מבחינת הסטטוס שהיא מעניקה לאדם, ובמקרה שלפנינו כוחה המיוחד לדחות מוות. "עבירה מכבה מצווה ואין עבירה מכבה תורה" (סוטה שם), ש"רשפיה רשפי אש שלהבת יה" (שיר השירים ה, ו). לימוד תורה שייך לאלוהי יותר מאשר לאנושי, לכן שאלת דרגת החיוב ("המצווה ועושה") בלימוד תורה אינה משנה, אלא לעניין שכר ועונש. ממילא הזהות הסוציו-בילוגית של לומד התורה אינה רלוונטית. בהבנה זו של העמדה התלמודית הנושאת גם מקצת סממני תפיסת האש לתורה, ברוריה משתלבת באופן מלא, לא רק בהופעתה כתלמידת חכמים, אלא גם ככזו המקורבת לשיטת האש של ר' אליעזר.

זאת ועוד, גם משנתה הסדורה של ברוריה בעניינים ספציפיים משתלבת היטב עם עמדת הסוגיה התומכת בדעת ר' אליעזר, המובאת בדיון השני של הגמרא. בניגוד לפרשנות הבתרת-תלמודית, בדיון השני מועמדת מחלוקת ר' אליעזר בן עזאי על הציר המיני בלבד, ואין היא מקושרת לדיון הקודם (בעניין הזכות) שדן בלימוד תורה לנשים.

התחקות אחר מהלכי הסוגיה מעלה אפשרויות שונות למחלוקת בין בן עזאי לר' אליעזר.

אפשרות אחת להבנת המחלוקת היא זו: "וכל כך למה?" מקשה התלמוד (כתב-יד) על בן עזאי. מדוע הוא דורש פעולה כה קיצונית, או לפחות פעולה הנראית חריגה, בחיבו את האדם ללמד את תורת המים לבתו? והוא עונה: "כדי שלא להוציא לעז על המים המרים". מתשובה זו, המייפה את כוח המים, אנו מבינים שהביקורת "וכל כך למה?" הייתה על קיצוניות הפעולה שנראית כפוגעת באישה, ולא (כפי שהבינו אחרים) על שהיא מייפה את כוחה של האישה. את ביקורת התלמוד כלפי בן עזאי אפשר להבין רק מתוך דעתו של ר' אליעזר, שאמר שאין ללמד את האישה את תורת המים, מכיוון שזה יעודד אותה לפריצות. מכאן שואל התלמוד לשיטת ר' אליעזר, מדוע בן עזאי נוקט עמדה קיצונית זו שתסכן את האישה, שעלולה לחטוא בעקבות לימוד זה? כלומר, היא עלולה לשלם מחיר כבד בעבור שמירת השם הטוב של המים. התשובה, שלא להוציא לעז על המים, יכולה להתפרש שכן עזאי אכן מעדיף את כבוד המים המרים במחיר של סיכון האישה. ואולם נראה יותר ששוב יש להבין את תשובת בן עזאי מתוך שיטת ר' אליעזר, שהתלמוד מאמץ אותה כמסגרת לדיון במחלוקת זו.

על דברי ר' אליעזר שאמר "כל המלמד את בתו תורה מלמדה תיפלות". שואל התלמוד: "תיפלות סלקא דעתך?" ועונה: "אלא אימא: כאילו למדה תיפלות". לפי גרסת הדפוס שאלת התלמוד על ר' אליעזר היא שאלה של כבוד, וכדברי רש"י: "וכי תורה - תפלות קרא ליה" - כיצד העז ר' אליעזר לקרוא לתורה תפלות - כאן במשמעות של פריצות? פתרון הגמרא, "כאילו", משמעו על פי רש"י: "שמטובה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע". כלומר ר' אליעזר לא קרא לתורה (כאן במשמעות הכללית של

המושג) ”תפלות”, אלא המונח ”תפלות” מבטא את דעתו של ר’ אליעזר על יחסה של האישה לתורה, שמוביל אותה לפריצות.

ואכן, מכתבי-היד נראה ששאלת הגמרא הייתה אחרת. שם נאמר: ”מלמדה סלקא דעתך? אלא אימא כאילו מלמדה”. הגמרא התמקדה במילה ”מלמדה” – כי הרי המלמד בתו תורה, יהיו ההשלכות של לימוד זה אשר יהיו, אינו אומר לה במפורש: לכי עברי עברה. הפתרון של ”כאילו למדה” הוא פתרון טכני המשאיר את לשונו החזקה של ר’ אליעזר במקומה. לפי זה, ר’ אליעזר מתייחס אל פעולה בלתי ישירה של האדם כאל פעולה ישירה, וזה ייתכן רק אם הגמרא הבינה את המונח ”תורה” כמובן של חוק או הלכה ספציפיים. במילים אחרות, המלמד בתו תורה – את ההלכה שהמים אינם משפיעים – חושף אותה לחולשת המים, ולכן הוא כמי שאומר לה ממש: אל תדאגי, אם תזני העונש לא יבוא מיד. על בסיס ההבנה הזאת שואל התלמוד: מדוע סובר ר’ אליעזר שחשיפה לסוג זה של ידע משדרת פריצות? האם לא מדובר בהעברה של ידע טהור?

תשובת התלמוד אליבא דר’ אליעזר היא פילוסופית, ומתבססת על טבעה הכללי של הלמידה (לאו דווקא הנשית, כפי שהבינו הראשונים). בהתבסס על הפסוק ממשלי (ח, יב): ”אני חכמה שכנתי ערמה” דורש התלמוד לפי ר’ אליעזר: ”כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית”, כלומר שנינות.⁵¹ השנינות היא חלק בלתי נפרד של תהליך הלמידה עצמו. ואם נחזור לשאלת הגמרא, מדוע סובר ר’ אליעזר כי המלמד בתו את תורת המים מלמדה תפלות – תשובת הגמרא היא שלחוכמה (כאן כמובן של ידע ולא דווקא תורה, כמקובל בחז”ל) אין אופי קפוא. הלימוד מציע ללומד ידע מוגדר בעניין מסוים, ובר כבד הוא מאפשר לו לראות מעבר ללימוד עצמו. כלומר, הלומד רואה יישומים שאמנם גלומים בלימוד, אך נמצאים מעבר לכוונתו המוצהרת. וזוהי הערמומית – השנינות שמלווה את תהליך הלמידה. לכן, אומר ר’ אליעזר, דבר בלתי נמנע הוא שעם החיוב ללמד את הבת את ההלכה שהזכות דוחה את העונש – דהיינו את השפעת המים – יזרום (בדלת האחורית) הידע על חולשת המים, וממילא יעורר את היישומים לחטא שנובעים מכך. מתוך תפיסה זו של ר’ אליעזר הקשה התלמוד לפני כן: מדוע מחייב בן עזאי פעולה קיצונית, שיכולה לסכן כל אדם באשר הוא, בהתפתות לחטא? ובמסגרת זו הוא גם עונה: שלא להוציא לעז על המים – משום שכן עזאי חולק על הסיכון שבדבר. לדעתו, הגנה על כבוד המים היא שמירה על כוח ההרתעה שלהם, וממילא היא לטובת האישה, שכן היא מזהירה אותה שלא לחטוא.

אפשרות שנייה לקריאת המחלוקת עולה מההשלכה שיש להבנתנו את הסוגיה על הבנת דברי ר’ יהושע במשנה. גם כאן קשרה הפרשנות הבת-ר-תלמודית את הסוגיה להיבט הסוציו-ביולוגי של לימוד תורה לנשים. לדידה הגמרא הבינה את דברי ר’ יהושע כחולקים על דברי בן עזאי שאמר שחייב אדם ללמד את בתו תורה, ותומכים בדברי ר’ אליעזר שלא טוב לה לאישה ללמוד תורה, מכיוון שכל מה שתלמד מזה הוא רק תפלות. לדעת ר’ יהושע זו עיקר נטייתה של האישה, וכדברי רש”י ”לפיכך לא טוב לה שתלמד תורה”.

מכל מקום, הן בדברי ר’ יהושע במשנה סוטה והן בהתייחסות התלמוד אליהם אין זכר לנושא תלמוד תורה לנשים. הנושא הוא ”תפלות” – מיניות, ודרכו מתייחס התלמוד

למחלוקת ר' אליעזר וכן עזאי, שאף היא כאמור התמקדה בנושא. התלמוד מוסיף רק מילה אחת לדברי ר' יהושע: "רוצה אשה בקב ותיפלות עמו". תוספת זו מוציאה את המונח "תפלות" מהוראתו השלילית, כמיניות אסורה של זנות, להוראה של "תפלות" במובן של יחסים אינטימיים בין בעל לאשתו. משמעה של אמרת ר' יהושע הוא אפוא זה: האישה מעדיפה שבעלה יביא לה פחות הכנסה אבל יהיה עמה, מאשר שיעזוב את הבית, יביא הכנסה רבה יותר אבל יפרוש מאינטימיות עמה. לפי ההבנה הזאת של דברי ר' יהושע הם אכן מתייחסים למחלוקת כפי שהעמדנו אותה קודם לכן, ואף תומכים בשיטת ר' אליעזר, אך לא לעניין לימוד תורה אלא לעניין המיניות. ר' אליעזר סובר שללמד את חוק המים המרים מסכן את הבת בעידוד לזנות כפי שייסכן כל אדם – איש כאישה – שנחשף למידע שעלול לפתות לעברה. התפיסה הזאת של ר' אליעזר מעלה את ההשערה שכן עזאי חולק על עניין זה בדיוק, וסובר שהמיניות של האישה אינה פעילה, ואולי אף סובר שבטבען הנשים נוטות להיות מעין נזירות. לכן לשיטתו לימוד תורת המים רק ירתיע אותן מלסטות, יותר מאשר יפתה אותן לזנות. כנגד דעה זו של בן עזאי בא ר' יהושע ומדגיש שאישה מוכנה לוותר על נוחות כלכלית על מנת שיהא בעלה עמה, ולא להפך. מכאן משתמע שלדעת ר' יהושע המיניות אצל האישה לא רק פעילה אלא אף מועדפת. לדעתו, מיניות זו אינה שלילית, כפי שפירשו הראשונים, אלא חיובית, כפי שיוצא מסוף דבריו המגנים באופן מוחלט פרישות מינית של נשים וגברים כאחד. "הוא [ר' יהושע] היה אומר: חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מכלי (מבלי) עולם". מפירוש הגמרא עולה שגינוי גורף זה נובע מתפיסת ר' יהושע את הפרישות המינית כזרה לטבע האנושי וממילא כגורם הרסני לעולם. אפשרות שלישית שעולה מכאן לקריאת המחלוקת בין בן עזאי לר' אליעזר נסבה על שאלה עקרונית של תפקיד המיניות בחיי האדם בכלל, ולא דווקא בחיי האישה. דעת ר' יהושע בדבר החשיבות שיש למיניות כגורם פעיל ובונה בתפקוד האדם והעולם עולה בקנה אחד עם דעת ר' אליעזר במחלוקת אחרת עם בן עזאי (יבמות סג, ע"ב). שם דורש בן עזאי מדרש נאה (אם כי הוא אינו מקיימו בעצמו, מכיוון שהיה פרוש מן האישה) אליבא דר' אליעזר. מי שאינו מעורב בפרייה ורבייה פוגם בצלם האדם שבו, לא רק משום שממעט להביא לעולם אנשים שנבראו בצלם אלוהים, אלא מכיוון שאינו מעורב בתהליך של החיים לעומת המוות, בתהליך הבנייה והיצירה של העולם לעומת ההרס שלו. בן עזאי, לעומתו, סובר שהחשק המיני אינו שורשי ומהותי לאדם או לעולם (הרי נפשו חשקה בתורה). בניגוד לר' אליעזר סובר בן עזאי שהפרישות המינית ממעטת את ריבוי הבריות שנבראו בצלם אלוהים, אך אינה פוגמת בצלם האדם שבו. על הרקע הזה מובנת המחלוקת בסוטה: בן עזאי סובר שיש ללמד את תורת המים כדי להזהיר מפני החטא. הדבר לא יגרום לפיתוי, מכיוון שלתפיסתו החשק המיני אינו גורם חיוני ופעיל בתפקוד האדם והעולם. ממילא לא יתעורר בלשון תמימה, כלומר במקום שאין כל כוונה לעוררו. לעומתו ר' אליעזר סובר שהחשק המיני הוא אלמנט חיוני וחזק שנמצא בכל רובדי הקיום האנושי. לדעתו, כמו שיש להיות מעורבים בגילוייו החיוביים ביחסי אישות, כך יש להיות מודעים לגילוייו השליליים בפריצות ולהתנזר מהם. לפיכך, כאשר מלמדים את תורת המים קולט אותה חשק בסיסי באדם גירויים שנשלחים אליו מכל מקום. המסרים בדבר חולשת המים זורמים אל ההכרה בדלת

האחורית של תהליך הלמידה, ועמם נקלטות אפשרויות הפיתוי לחטא, המעוררות בכל אדם (אישה כאיש) את המיניות הטבעית הטבועה בו. לפי כל אחת מההבנות האלה של המחלוקת נראה שמשנתה של ברוריה התלמודית זהה לזו של ר' אליעזר ביחס לתפיסת המיניות. לכן נראה שעומות הדמויות דווקא על בסיס משנה זו אין לו יסוד תלמודי אלא הוא כולו תוצר בתר-תלמודי. לא סביר שברוריה התלמודית, שלא שתקה על מילה מיותרת שלא הייתה בה כל כוונה מינית, אך יכלה להתפרש כך, תסכים עם פסיקתו של בן עזאי. היא לא תוכל לקבל את החיוב ללמד את הבת, דווקא, את דין המים הדוחים את מות האישה הסוטה, בלי שתחשוש לקונוטציות הפיתוי שבהן עמוס דין זה. ובוודאי היא לא תסכים עם עמדתו הבסיסית של בן עזאי שיצר המין אינו פעיל באדם במידה שיתעורר על ידי הלשון או על ידי רמזים מחשבתיים. שאם לא כן, התפרצותה הקיצונית על רבי יוסי הגלילי נשאת בלתי מוסכרת לחלוטין.

ואכן, כפי שהסברנו קודם, תפיסתו המחמירה של ר' אליעזר, כמו זו של ברוריה, באשר ליחסי אישות נגזרת מתפיסתו התאולוגית במידת האש. זו דורשת אחדות מוחלטת עם האל ותורתו, וכל פרישה מאינטימיות זו הנגרמת על ידי החטא, ויהא הקל שבקלים, דורשת תגובה חמורה. עניין זה מביא אותנו אל הסוגיה השנייה שביחס אליה עומתו ברוריה ור' אליעזר.

סיפור ברוריה בהקשר הסוגיה התלמודית

כאמור, התלמוד במסכת עבודה זרה (יח, ע"א) מספר על ברוריה ששולחת את ר' מאיר לשחרר את אחותה מקובה של זונות.⁵²

קודם לכן זיהינו סיפור תלמודי זה כ"מעשה דברוריא" המוזכר בסופו של הטקסט הארוך בעבודה זרה (ע"ב), בניגוד לפרשנות הבתר-תלמודית שזיהתה את "מעשה דברוריא" עם סיפור ממקום אחר. בחינת הסיפור הבתר-תלמודי הצביעה על כך שהוא מנוכר לתרבות התלמודית בכלל, ובלתי רלוונטי לטקסט התלמודי שאליו נספח. לעומת זה, כשקוראים מחדש את תחילתו של הסיפור התלמודי על ברוריה, רואים שהתלמוד העמיד אותו בהקשר הנוטע את הדמות מ"מעשה דברוריא" עמוק בטקסט ובתרבות של התלמוד. יתרה מזו, בטקסט הזה מעבודה זרה התלמוד מחדד את דיוקנה של ברוריה, המוכר לנו מן הטקסטים התלמודיים האחרים, וקושר אותה עם שיטת ר' אליעזר. התלמוד אף מגלה את שורשיו של קשר זה דרך דמות אביה - ר' חנניא בן תרדיון - המוצג, אם כי לא במפורש, כחניך מידת האש ותלמידו של ר' אליעזר.⁵³

כשבדקים את מיקומו והקשרו של "מעשה דברוריא" בתוך הסוגיה התלמודית שבה נזכר, אנו נתקלים בסדרת ברייתות שבהן מגולל התלמוד את סיפורו של ר' חנניא בן תרדיון שנתפס והוצא להורג על ידי הרומים. קודם לכן, בסוגיה (טז, ע"ב), ישנה

52 ברוריה התנאית, פרק חמישי.

53 על היותו תלמידו של ר' אליעזר ראו משנה יומא ת, א, וכן א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 508. וכן ראו מדרשו באבות ג, ב המציג אותו כבן לאסכולת האש של ר' אליעזר וברוריה ולשיטת מדרשם (על כך ראו ברוריה התנאית, עמ' 124-126).

ברייתא המספרת על ר' אליעזר שאף הוא נתפס על די הרומים (בזמן אחר), אם כי בסופו של דבר לא הוצא להורג. גם הברייתא על ר' אליעזר וגם הברייתא (כתב־יד) הראשונה על ר' חנניא בן תרדיון פותחות בנוסחה ספרותית משותפת: "כשנתפס(ו)... למינות". לדעתי, התלמוד הביאן ברצף מכיוון שבשתיהן מתבטאת תפיסה משותפת. זו משתקפת גם בברייתות האחרות שבסדרה שאמנם מאוכלסות בדמויות נוספות (האישה, הבת שישבה בקובה של זונות ועוד), אך מעוצבות על פי תפיסתו התאולוגית של ר' חנניא בן תרדיון.⁵⁴ כפי שנראה בהמשך, תפיסה זו נושאת את כל הסממנים (פנימיים וחיצוניים) של תפיסת האש של ר' אליעזר.⁵⁵

הברייתא (עבודה זרה טז ע"ב; תוספתא חולין ב, כד) על ר' אליעזר שנתפס למינות מגלמת ביתר קיצוניות את עקרונות מידת האש. לפי דברי ר' אליעזר עצמו, הוא נחשד במינות מכיוון שעבר על דברי תורה (אזהרת חכמים) והתקרב לפתחה של הזונה התאולוגית, והרי הוא זה שאמר: "לעולם יהא אדם בורח מן הכיעור ומן הדומה לכיעור" (תוספתא שם). ר' אליעזר מחשיב את הקרבה אל הזונה (הרוחנית) כאילו חטא עמה ממש (מינות), בדיוק כדעתו המחמירה בזנות המינית, דהיינו שהפעולה העקיפה נידונה כפעולה הישירה, ולכן "המלמד בתו תורה מלמדה תפלות". תפיסה זו מובעת בתוספתא (שם) קודם לכן המספרת על בן דמה, שאף הוא לא נזהר בדברי חכמים ורצה להתרפא מן [אצל] המינים, ולבסוף נשכו נחש. כאן יש לנו אפילו סממני האש של שיטת ר' אליעזר, שכאשר אין נזהרים בדברי תורה ואפילו בדברים קלים מאזהרות חכמים, סופגים מתוכם את מכת האש ("ש"לחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש"). אש זו פורצת מתוך החטא המסמן את הפער בין האדם לנוכחותה המציפה של התורה בכל רובדי הקיום. מתוך תפיסה זו ר' אליעזר דן עצמו כ"מין" (עובד עבודה זרה) הראוי לעונש המרבי, ולכן אמר כלפי אביו שבשמים "נאמן עלי הדיין" (עבודה זרה שם), לא בהצדקה פסיבית של הדין, אלא כאומר: יפה דנני אלוקים - "האמת שבאמת דנני ליתן לי צרה שפשעתי לקוני" (רש"י עבודה זרה שם). תפיסת התורה והאלוהות במידת האש תובעת דבקות מוחלטת, וכל סטייה ממנה דורשת עונש חמור.

כשעוברים לסדרת הברייתות על ר' חנניא בן תרדיון (עבודה זרה יז, ע"ב) מתגלה חוסר פרופורציה משווע בין החטא לעונשו. מכולן אנו שומעים את הצדקת הדין הנורא של הרומים שרואה בו, כר' אליעזר (למעלה), את הצדקת הדין האלוהי. הצדקה זו מובנת רק אם נניח את מידת האש כמסגרת ההכרתית של הברייתות ושל הדמויות הפועלות בתוכן. ר' חנניא בן תרדיון מצדיק את החשד למינות מכיוון שהעוסק בתורה בלבד ולא בגמילות חסדים "דומה כמי שאין לו אלוה". רעיון זה נמצא גם אצל ר' אליעזר כחלק מתפיסת האש שלו.⁵⁶ משמעו, שהעוסק בתורה בלבד מצמצם אותה רק אל התחום האינטלקטואלי, אך העוסק בגמילות חסדים מרחיב את נוכחותה לרובד הקיומי של החיים. תפיסה זו של התורה כמציפה את כל המציאות מסבירה מדוע בטוח היה ר' חנניא בן תרדיון שאין לו דרך מילוט מן הדין האלוהי. הסטייה מהרמוניה

54 ראו ברוריה התנאית, עמ' 125, הניתוח המפורט של הברייתות על האם והבת כמגלמות את תפיסת ר' חנניא.

55 להשערה בדבר תפיסת אש אצל ר' אליעזר הגענו מתוך הופעת האש כפשוטה בטקסט המיוחס לו (ראו אוכזרים בהערה 6).

56 ברוריה התנאית, עמ' 121. על גמילות חסדים כתפיסת האש ראו גם חשן, 'סמל האש' (לעיל), הערה 4, עמ' 117, 273 ואילך.

מוחלטת זו בין האדם לנוכחות התורה (והברייתות מתארות אינטימיות יחסים זו בין ר' חנניא בן תרדיון לתורתו), ואפילו במצוות קלות שדשים בעקב, מחייבת את השרפה כפשוטה, או השרפה הסמלית בדמות עונש קשה אחר. ואכן, לתפיסת האש יש גם צד שני - חיובי. כאשר האחדות בין האדם והאל אינה מופרעת על ידי החטא, אזי אש התורה המציפה כל אתר ואתר אינה גילוי של הדין האלוהי, אלא גילוי פניה השמחות המאפשרות את התרחשות הנס.

בברייתא האחרונה המתארת את ר' חנניא בן תרדיון נשרף עם תורתו מוקרנות בריזמנית התכונות המנוגדות של תפיסת האש (הפער והאיחוד, השרפה והשמחה), בריזמניות המטביעה על המעמד חותם אבסורדי. ר' חנניא בן תרדיון עסק בתורה כשספר תורה בחיקו. האינטימיות מוגברת עם כריכת הספר סביבו, והנוכחות המציפה של התורה מקבלת ממשות כמעט פיזית. כאשר האש שורפת את ר' חנניא ותורתו כאחד נראה שחל האיחוד המוחלט. שלא כמו ר' אליעזר, האחדות עם התורה ביסוד האש אינה מייצרת את השמחה או הנס המגלה את האופי החיובי של היחסים עם האל-התורה, כמו באש ההתגלות של סיני, אלא האחדות מייצרת את השרפה - הדין האלוהי והעונש. אף על פי שר' חנניא מודע לכך שהחטא הוא שחותר תחת הרמוניית היחסים התאולוגיים וגורם להתגלות הדין ולתכונת השרפה, בכל זאת מתוך פניה האימויות של הנוכחות האלוהית משתקפת אלינו האינטימיות עמה כמודל יחסים אידאלי. וכך מתיכה האש את גופו של ר' חנניא אל עורותיה של תורה, ואת נשמתו אל אותיותיה הפורחות באוויר.

לאחר סיפור שרפת ר' חנניא בברייתא, התלמוד מביא את סיפורה של "ברוריא... ברתיה דר' חנניא בן תרדיון הואי", שאותו כאמור הבנו כ"מעשה דברוריא". במעקב אחר רצף הסיפורים נראה שיש לקרוא את סיפור הבת כהפנמת עקרונות האש המגולמים בסיפור האב, הפנמה המשתקפת דרך תמונת ראי. דהיינו, במקום ההיבט המאיים של מידת האש העולה מטקסט האב השרוף, הטקסט של "מעשה דברוריא" מגלם את הפוטנציאל החיובי של מידת האש הטמון בטקסט המבעית: העדר החטא מחולל נסים.

קריאה ב"מעשה דברוריא" על פי אותה מסגרת מחשבתית שלפיה קראנו את הברייתות הקודמות על ר' אליעזר ור' חנניא, משלימה את דיוקן ברוריה כבת לאסכולת האש. מתוך הלהבות מוסר ר' חנניא את צוואתו לבתו: "אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי, מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני" (עבודה זרה יח, ע"א). מי היא הבת שלה ניתנה צוואת האש - לא ידוע. ואולם מתוך שהתלמוד ערך מיד לאחר מכן את "מעשה דברוריא" נראה שהבת היא אכן ברוריה, שהפנימה את צוואת האש וביקשה לתבוע את עלבונה של אחותה.

אמנם ברוריה משחקת תפקיד משני בסיפור זה, ולכאורה פעולתה מצטמצמת רק לעצם השליחות שבה היא ממנה את ר' מאיר לממש תביעת עלבון זו: "אמרה לו זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי ואזל". מכל מקום, נראה שבתפקיד ברוריה כלול גם אופן מימוש השליחות על ידי ר' מאיר, המגלה את הבסיס העקרוני של שליחותה: "אמר אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה איסורא לא איתעביד לה ניסא".

המונולוג של ר' מאיר מיישם את עקרונות האש שבצוואת ר' חנניא ומעבד אותם לפי סגנונה של ברוריה בתפיסת האש. ברוריה מבקשת לתבוע את עלבון אחותה על אותו יסוד שעליו ר' חנניא מבקש שייתבע עלבוננו שלו, הוא יסוד עלבונה של תורה. הבסיס לתביעה זו הוא עקרון תפיסת האש לאחדות מוחלטת בין האדם והתורה, הגוזרת את שוויון היחס ביניהם. אמנם, הבנת השלכת אחדות זו בין תורה ואדם שונה מהאב לבת. האב מבקש רק את תביעת עלבוננו של האדם שנגזר מעלבונה של תורה, ואילו ברוריה מבקשת גאולה שלמה שאמורה לצמוח מאחדות זו, דהיינו ביאת הנס. את הסיבה להברל הזה בין הבת לאב אפשר למצוא במונולוג, שם הנס אינו מוצג כהתערבות על־טבעית של ההשגחה, אלא כגילוי האינטימיות של יחסי האל ועוברו ללא החטא המפריד.⁵⁷ לכן אומר ר' מאיר: אם לא נעשה בה איסור, ייעשה נס. בסגנון פסיבי זה, שכמעט מסלק את האחות מהיותה חלק מהעניין, הוא מתאר מצב שבו יחסי האל והאדם מנוקים מן החטא, ואין מה שיסתור את האחדות ביניהם – לכן הנס חייב לבוא באופן טבעי והכרחי. לעומת זאת, אם עשתה איסור, לא ייעשה לה נס – כאן הוא משתמש בסגנון אקטיבי ביחס לאחות, המתאר מצב שבו האדם חוטא וחותר בזאת באופן פעיל תחת אינטימיות היחסים בין האל לאדם, או אז "לא ייעשה לה נס".

ההבנה הזאת של "מעשה דברוריא" חותמת את הסיפור התלמודי על ברוריה בתפיסת האש של ר' אליעזר. תביעת עלבוננו של אדם על בסיס השוויון עם התורה ממחישה את ההיבט החיובי של מידת האש – השמחה וההרמוניה עם האל. ב"מעשה דברוריא" משתקף הסוף הנורא של האב השרוף בהיפוך אופטימי, כאשר במקום שבו אין חטא הנס חייב לבוא. מעל לכול, "מעשה דברוריא" מביא את דמותה של ברוריה בכרית תפיסת האש, ברית אשר ביסודה עומדת האמונה באפשרות אמיתית של הרמוניית יחסים בין האדם לאל. על אף מהותו השלמה של האל ונוכחותו המציפה בכל מקום, יחסו עם האדם הוא ביסודו חיובי והוא משתקף בתכונת השמחה של האש. זאת בניגוד לתכונת השרפה המיוחסת לתורה ולאלוהות, המסמלת בתפיסות תנאיות אחרות את חוסר האפשרות להרמוניית יחסים תאולוגית.⁵⁸ כאמור, בתפיסת האש של ר' אליעזר, השרפה והדין האלוהי הם רק סימפטומים לפערים באחדות האינטימית והאידיאלית עם התורה והאל. אלו נגרמים בעקבות החטא, ובהיעדרו תחזור ההרמוניה הטבעית לשרור ביניהם.

"מעשה דברוריא", בהקרינו את עקרונות האש בתמונת ראי מספורו של ר' חנניא בן תרדיון, מסגיר את היות ברוריה חברה עצמאית באסכולת האש. רק חבר אמיתי באסכולת האש יכול היה לקרוא בתמונה הנוראה של התנא השרוף באש הדין האלוהי את הכתב ההפוך החורת את היחס התאולוגי הבסיסי בהרמוניה שמחה. ואכן, "מעשה דברוריא" מצטרף לטקסטים התלמודיים האחרים הנושאים את שמה. אלו מבטיחים את מקומה המקורי של ברוריה באסכולת האש, מקוריות שהיא יישמה בה את עקרונות האש בכל רובד ורובד של חייה כתלמידת חכמים.

57 על הנס ומידת האש ראו חשן, 'סמל האש' (לעיל, הערה 4), עמ' 100, 258 ואילך.

58 ראו ניתוח מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש ד, מהדורת ח"ש הורוויץ וי"א רבין, פרנקפורט תרצ"א, עמ' 215, ובאזכורים לעיל, הערה 6. כן ראו ד' חשן, 'תורת הצמצום ומשנת ר"ע: קבלה ומדרש', דעת, 34 (תשנ"ה), עמ' 52.

