

מאיר להמן - אורתודוקסיה יהודית במבחן: הרומן רבי עקיבא על רקע התגבשותם של הדור השני והשלישי בנאו־אורתודוקסיה היהודית בגרמניה במחצית השנייה של המאה ה־19*

דרור אֶדֶר

המאמר מוקדש לזכרה של מורת, פרופסור ז'ולייט חסין ז"ל

א. מבוא

בראשית שנות השמונים של המאה ה־19 פרסם מאיר (Markus) להמן (1831–1890) בשבועון *Der Israelit* שבעריכתו, רומן בהמשכים בשם עקיבא.¹ הסיפור נפרש על פני כ־50 גיליונותיו של כתב העת באותה שנה² והציג את קורותיה של אחת הדמויות החשובות ביותר בתרבות התנאית, ר' עקיבא. הרומן מגולל את כל תהפוכות חייו של ר' עקיבא – החל בדרכו כרועה בור, דרך בחירתה של בת אדוניו, רחל, בתו של כלבא שבוע, גירושם מבית האב וחייהם הקשים, ועד הגיעו למעמד המנהיג הרוחני של הדור השלישי לאחר חורבן הבית והאיידולוג של מרד בר־כוכבא.

להמן, רב ודוקטור לפילוסופיה,³ ייסד את *Der Israelit*, שעד מהרה היה לביטאון המרכזי של האורתודוקסיה היהודית בגרמניה, כמשקל נגד לכתב העת הרדיקלי של לודוויג פיליפזון *Allgemeine Zeitung des Judenthums*. כמה שנים לאחר מותו סיכם שנתון האסִיף בעריכת נחום סוקולוב את פעילותו התרבותית והפוליטית של להמן:

ד"ר מאיר לעהמאן מו"ל ה'איזראעליט' [...] שהיה ראש וראשון למקנאים קנאת האורתודוקסיה באשכנז ולוחם כל ימיו בעוז רוח עם המתקנים [...] בעיר ההיא [מיינן] הגדיל על־ילה וכן בהנהגת קהילתו ברוח התורה והדת, וכן בהוצאת מכתבו העתי משנת 1860 ומעלה, שהיה כלו קדש למלחמה עזה עם הנאורים הנוהים אחרי תיקונים, וכן בחיבור הרבה סיפורים נעימים ויפים המחבכים על קוראיהם בציורים נאמנים את אהבת התורה והיהדות.⁴

* אני מודה לידידי, ד"ר גיא מירון וד"ר יוסי במברגר וכן לפרופ' שמואל פיינר על קריאת כתב היד ועל הערותיהם המחכימות והפניויותיהם הביבליוגרפיות הרבות (תודה מיוחדת לגיא מירון על הקריאה הכפולה של המאמר ועל הליכון בעל־פה של הנושאים). כמו כן אני מודה לידידי, אריה סתיו, הנָה דסמנטיק ורחל פולביטר על עזרתם בבדיקת התרגומים מגרמנית.

מאמר זה יתמקד בעיקר ברומן עקיבא, אולם באמצעותו יידון כלל מפעלו הספרותי של להמן באופן שישפוך אור על השיח היהודי-אורתודוקסי במחצית השנייה של המאה ה-19 בגרמניה. העיון הספרותי עשוי לחשוף תהליכים אידיאיים וסוציו-פוליטיים כפי התרחשותם בזמן אמת, ולהוסיף מבט פנימי על האירועים ההיסטוריים כפי שנבחנו במעבדה של אחת הדמויות המרכזיות באותה תקופה.⁵ הדיון ברומן ייעשה מנקודת מבט משולבת הרואה את עקיבא של להמן כצומת ספרותי שאליו התנקזו הן הטקסטים היהודיים הקדומים על אודות ר' עקיבא ותקופתו והן הרעיונות הפוליטיים והתרבותיים של המחצית השנייה של המאה ה-19 בגרמניה.

בספרה על הרומן ההיסטורי היהודי בגרמניה במאה ה-19, דנה ניצה בן-ארי ברומן עקיבא (כמו גם ברומנים ובמחברים אחרים) "בהקשר של המערכת החברתית, הדתית או האידיאולוגית, ובתוך כך בשינוי ההדרגתי שחל ביחסה של התרבות היהודית להיסטוריה ולהיסטוריוגרפיה".⁶ בן-ארי טענה כי ניתוח הטקסט של להמן מראה "שהבחירה ברבי עקיבא ותקופתו נעשתה בזכות התאמתם הפוטנציאלית לעקרונות הניאו-אורתודוקסיים. במקביל, אותם עקרונות ניאו-אורתודוקסיים מושלכים על ר' עקיבא ותקופתו",⁷ אולם בפועל דן מחקרה רק בחלק השני של המשוואה, בהראותה כיצד רעיונות התקופה הושלכו על ר' עקיבא ותקופתו. מחקרה של בן-ארי אכן ממחיש את ההקשרים הללו כפי הדהודם בסיפור שטווה להמן, אולם אין הוא דן בתשתיות המדרשיות המשמשות ללהמן מקור כמעט בלעדי לעלילה. בחינתן של תשתיות טקסטואליות קדומות אלו לאור המודיפקציות שבעיצובן הספרותי המודרני עשויה לספק תמונה משכנעת יותר על "התאמתם הפוטנציאלית" של ר' עקיבא ותקופתו "לעקרונות הניאו-אורתודוקסיים". מאמר זה מבקש להוסיף גם את החלק הראשון של המשוואה.

ב. ספרות ואורתודוקסיה

עם צמיחתה הגדולה של הספרות העממית בגרמניה במאה ה-19, התגברה גם הפעילות הספרותית בקרב יהודי גרמניה. רוב יצירות הספרות היפה היו פרי עטם של סופרים מן היהדות הליברלית, שהתנגדו ליהדות הרבנית ותיארו את החיים הדתיים כתופעה השייכת

לעבר. עם זאת, נרשמה פעילות יוצרת גם מצד הזרם האורתודוקסי. לרוב, לא תמכו אנשי הזרם האורתודוקסי בהנאה אסתטית לשמה (לפחות לא באופן מוצהר), ולכן היה עיקרה של הספרות היפה בקרב האורתודוקסיה הגרמנית בבחינת ספרות מגויסת, שנועדה לחזק אצל קוראיה את דבקותם באורח החיים הדתי האדוק, המקובל מימים ימימה.⁸



הרב ד"ר מאיר (מרקוס) להמן
(1831-1890)

מבחינה זו ניתן לראות בפעילות האמנותית בקרב האורתודוקסיה היהודית בגרמניה תגובה מתגוננת, שביקשה להתמודד עם האופציה היהודית החדשה שהציעה הרפורמה. תחילה הגנו סופרי האורתודוקסיה על ההווי היהודי בגטו, כפי שבלט במפעלו הספרותי של שלמה כהן (1825–1904) שפרסם עשרות ספרים והוכר כ"משורר הגטו החשוב ביותר",⁹ אולם בהמשך הסתמנה מגמה אחרת, של התרחקות מתיאור הווי הגטו על חשבון פנייה אל העבר הלאומי והיהודי ואף אל ההווה הקרוב, כפי שבא הדבר לביטוי ביצירתו של מאיר להמן.

מפעלו הספרותי של להמן בלט במובהק בין הכותבים הרבים בקרב האורתודוקסיה הגרמנית. להמן פרסם שלושה רומנים גדולים וכ־20 סיפורים גדולים, ואלו כונסו בשישה כרכים עוד בחייו.¹⁰ מעבר לערך האסתטי והתרבותי ביקש להמן לפעול פעולה דתית-פוליטית בקרב יהודי גרמניה שנטו יותר ויותר אחר תנועת הרפורמה. ספריו שיקפו בגלוי ובסמוי את מאבקו של הזרם האורתודוקסי במה שנתפס כרוחות הפירוק שנשבו הן מן החוץ והן בתוך הציבור האורתודוקסי עצמו, שבמחצית השנייה של המאה ה־19 נמצא מתמודד ביתר שאת עם שאלות זהות מורכבות.¹¹

להמן יצר את סיפוריו ההיסטוריים במתכונת הראליזם האירופי. אחד העקרונות הפואטיים המרכזיים בראליזם ייעד לכל דמות ביצירה ייצוג טיפוסי של אחת הקבוצות בחברה. ההיסטוריוציזם שלהמן עטף בו את סיפוריו היה שקוף דיו לכל קוראיו הראשונים שנמנו עם "הקהילייה המפרשת" שלו.¹² אלו הבינו, כי אף שלהמן הרחיק את עדות הזמן אל תקופה אחרת, בתשתית הרומן ניצבה תקופתם שלהם על מגוון הטיפוסים המיוחדים לה; רק הקונפליקטים נותרו בעינם. דומה שכאן היא נקודת התורפה במפעל הספרותי של להמן, שכן במובנים רבים נותרו גיבוריו פלקטיים משהו, על גבול האלגוריה. עניין זה לא ממש הפריע ללהמן, שתבע במפגיע לגייס את כל הכוחות היצירתיים כדי לחזק את היהדות האורתודוקסית בקרב ההישרדות שלה. שקיפותן הטרנס-היסטורית של הדמויות לא נבעה מחוסר כישרון ספרותי גרדא; שטחיותן נועדה להיות כזאת מלכתחילה, כדי להסיר כל ספק כלפי מי כיוון להמן את דבריו.

הקו הדידקטי בסיפוריו של להמן האפיל אפוא על הישגיו האמנותיים וצייר באופן פלקטי חלק ניכר מהדמויות שבדה בספריו. הערכים היהודיים הוצגו אצלו באור בהיר ופשטני משהו, והמתח שבהתמודדות עם פיתויים זרים היה תמיד זמני, עד להתפכחות הגואלת שבה הוארו העיניים באורה המסמא של האמת הגואלת שגונה היה אחיד: נאמנות בלתי מתפשרת למסורת הרבנית והההלכתית של העם היהודי.¹³ לא מקרה הוא שבחלוף השנים הוסיפו סיפוריו של להמן להתקיים בעיקר בקרב הציבור החרדי בישראל ובעולם, שראה בהם מופת לספרות הנאמנה לרוח ההלכה והמסורת הרבנית.¹⁴

ג. היסטוריוציזם של הדת

ההיסטוריוציזם של להמן היה מיוחד לאורתודוקסיה הגרמנית שהתמודדה החל מן המחצית השנייה של המאה ה־19 עם זרמי ביקורת הדת במדע ובפילוסופיה בני הזמן.¹⁵ עד אז

שימשה החשיבה האידיאליסטית בפילוסופיה תנא דמסייע לחשיבה הדתית; עתה התמודד המאמין בעידן הפוסט-הגליאני עם האבולוציוניזם והמטריאליזם, עם הביולוגיזם ועם המוניזם – כל אלה עימתו אותו עם תפיסה מכניסטית וחומרית של העולם, של הטבע ושל האדם, שהדיחה את האל ממקומו בראש הפירמידה.¹⁶

היחס אל ההיסטוריה עמד במוקדם של דיונים רבים בעיתונות בת הזמן, וההזדהות הראשונית עם תפיסתו ההיסטורית של הגל פינתה את מקומה להתכתשות עם ההיסטוריצים המטריאלי. הרומנטיציזם פינה את מקומו לראליזם ההיסטורי, וזה איים על השקפת העולם הדתית הישנה, שכן הוא מיקם את המסורת הדתית על רצף זמני לינארי של התפתחות – עניין בעייתי לכל דת המבקשת להותיר את המיתוסים שלה ואת עקרונותיה המקודשים בזמן-לא-זמן, תחום שבו אין אחיזה לחולף ולמשתנה.¹⁷

כך הולידה מחשבת האבולוציה גם את הרצון לרבלוציה ביחס לערכים הישנים. בנקודה זו נעוץ שורשה של תנועת הרפורמה היהודית ובמקביל גם שורש ההתנגדות האורתודוקסית להיסטוריציה של היהדות, שכן השיבה של העם היהודי אל ההיסטוריה פתחה את הדלת בפני אפשרות לשינויים בעקרונות המקודשים מדורי דורות.

כדי לקבל מושג על משמעות השיבה אל ההיסטוריה של העם היהודי בעיני היהדות האורתודוקסית בגרמניה, ובמקביל גם לשמוע את הדיו של המאבק בהיסטוריציה של היהדות, די להציץ בכתביו של אחד מצאצאיה המפורסמים של האורתודוקסיה היהודית בגרמניה, ברוך קורצווייל. ג'יימס דיאמונד מציין כי קורצווייל הושפע עמוקות מידידו הרב יצחק ברויאר, נכדו של הרש"ר הירש, בכל הקשור לתפיסת היהדות שלו,¹⁸ ואין זה מן הנמנע שתפיסותיו הדתיות המתבטאות בכתביו שימרו במידה רבה את רוחה של האליטה האורתודוקסית בגרמניה כ־100 שנה קודם לכן. כאמור, מאז הירש, נלחמו ממשכייו במגמת ההיסטוריציה של המסורת היהודית, ועניין זה הופיע שוב ושוב גם במפעלו הביקורתי של קורצווייל:

ההיסטוריציה של היהדות מחזירה אותה ומפקירה אותה לחיי הזמן, אחרי ששללה ממנה את חיי הנצח. איסופה של היהדות והכנסתו של עם ישראל למעגל ההיסטוריות הם ביטול וכפירה של נצח ישראל כעם-עולם. התחייה היהודית על מטרתה ל'נורמליזציה' של העם בתוך נתיבי ההיסטוריות נקנית במחיר הוויתור על חיי נצח, שעובתם היא ההיסטוריה האלוהית. התחייה היהודית על פסי הזמן של ההיסטוריות החילונית השלימה עם מותה של היהדות כתביעה נצחית; היא השלימה, מתוך שתיקה, עם השמטת הנצח כקטגוריה קיומית של העם.¹⁹

קורצווייל התייחס גם אל הממד המדיני שבשיבתו של היהודי להיסטוריה, כלומר הקמת מדינת ישראל.²⁰ עניין זה לא עמד בפני האורתודוקסיה היהודית בגרמניה בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־19; עבור מאיר להמן, בסופו של תהליך ההיסטוריציה של היהודי ניצבה אופציה אחת: התבוללות וטמיעה. משום כך, גם אם דילגו סיפוריו אל העבר ההיסטורי הרחוק של העם, עיקר עניינם היה ההווה הגרמני. סיפור עלייתו לגדולה של ר'

עקיבא שימש ללהמן מצע, שעליו הונחו אחת לאחת הסוגיות המרכזיות שעל סדר היום של יהדות גרמניה במחצית השנייה של המאה ה-19, ובראשן מקומה של הדת בחיים המודרניים, היחס לנכרי, מעמד האישה היהודייה ועוד.²¹

ד. ראשיתו של ר' עקיבא במקורות הקדומים

כאמור, מאיר להמן פרסם בשבועונו סיפורים היסטוריים שזכו לעיבודים ולתרגומים רבים עד ימינו אלה. עם סיפוריו נמנו גם הרומן עקיבא, שתורגם לכמה שפות (תחת הכותרת "רבי עקיבא"), בהן יידיש, לדינו, עברית ואנגלית.²² כדי לקבל תמונה מהימנה על הדרך שבה עיבד להמן את המקורות היהודיים העתיקים, יש להתוודע תחילה לסיפור ר' עקיבא ולדיכטומיה הנרטיבית הטבועה בו עוד מן המאות הראשונות לספירה.

התשתית לסיפור עלייתו לגדולה של ר' עקיבא נמצאת בשני מקורות קדומים, שבעיקרם מציגים נרטיבות סותרות. המקור הראשון נמצא בתלמוד הבבלי, ועל פיו נתקדשה בתו של כלבא שבוע לעקיבא, רועה עדרי אביה, בתנאי שילך ללמוד תורה. בתגובה, הדיר האב את הבת מכל נכסיו וגירש את בני הזוג.²³ במסכת נדרים מתואר מקצת מחיי העוני של בני הזוג שדרו באסם ולנו על מצע של תבן. בבקרים היו בני הזוג פולים אניצי קש האחד משערות השני, ועקיבא הבטיח לאשתו כי אם יתעשר יום אחד, יעשה לה "ירושלים של זהב" – תכשיט יקר שהיווה סמל סטטוס בחברה התנאית. כן מסופר על אליהו הנביא שבא אל מעון הזוג בדמות עני וביקש תבן לאשתו הכורעת ללדת. הדבר עודד את בני הזוג וחיזק את רוחם.²⁴

בהמשך הלך עקיבא ללמוד תורה בבית מדרשם של ר' אליעזר ור' יהושע, תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי. לאחר 12 שנה שב ר' עקיבא לביתו. על פי גרסת כתובות שמע מאחורי הדלת אדם זקן התוהה עד מתי תישאר אשתו בעגינותה. לגרסת נדרים היה זה "רשע אחד" שלעג לאישה על גורלה. בשתי הגרסאות הבבליות עונה האישה כי הייתה מעוניינת שבעלה יישאר בבית המדרש 12 שנים נוספות. עקיבא שב לתלמודו ולאחר 12 שנים נוספות הוא מגיע לביתו בפעם השנייה, מלווה ב-24 אלף תלמידים. בעת שיצאה לקראתו, הציעו לה שכנותיה בגרסת כתובות בגדים נאים יותר להתכסות בהם לכבוד המעמד, ובגרסת נדרים הוסיף הרשע להתעמר בה "ואת – להיכן?". בשתי הגרסאות עונה האישה במילות הפסוק "יודע צדיק נפש בהמתו". כאשר ראתה את בעלה, נפלה האישה אפיים ונישקה את רגליו. לתלמידיו שביקשו לסלקה אמר ר' עקיבא "עזבוה, שלי ושלכם – שלה הוא". בהמשך מגיע כלבא שבוע לתנא כדי להתיר את נדרו. לשאלת החכם – האם כשנדר לסלק את בתו מנכסיו, עשה זאת גם בידיעה שבעלה עשוי להיות תלמיד חכם – ענה כלבא שבוע שאפילו ידע פרק אחד או הלכה אחת, לא היה נודר. בשלב זה מתוודע העשיר לחכם כחנתו, רועה עדריו משכבר הימים, ר' עקיבא. בן כלבא שבוע הנרגש מעניק לו מחצית ממונו.

במקביל לגרסאות הבבליות, התפתח נוסח אחר בארץ ישראל. על פי המסופר באבות דרבי נתן, היה ר' עקיבא עם הארץ עד שנתו הארבעים. פעם הבחין באבן באר שנסחקה

עקב החבל היורד עליה או המים המטפטפים עליה. הדבר שכנע אותנו, שגם לבו עשוי להתרכך אם יתמיד בלימוד התורה. לאחר מכן החל ר' עקיבא ללמוד עם בנו אצל מלמד תינוקות. משלמד כל צורכו, פנה לבית מדרשם של ר' אליעזר ור' יהושע ועשה חיל בלימוד התורה עד שעלה על רבותיו. במהלך כל השנים הללו התפרנס ר' עקיבא ממכירת עצים להסקה. סופם של בני הזוג היה שנתעשרו, ור' עקיבא גמל טוב לאשתו בטענה ש"הרבה צער נצטערה עמו בתורה".²⁵

בכל סוג של קריאה, ברור שהמקורות הבבליים הציבו במרכז התמה לא את ר' עקיבא אלא את האישה, בתו של כלבא שבוע. היא המבחינה במידותיו התרומיות של התנא עוד בהיותו רועה בור, היא היוזמת את הקשר והיא שדוחפת אותו ללמוד תורה. בהמשך היא גם יודעת חיי צער והשפלה ועם זאת מוסיפה לדבוק ברצונה לראות את אהובה גדל בתורה, עד לשיא הסיפור שבו מאשרת הכרזתו של הבעל "שלי ושלכם – שלה הוא" – כי זו אכן הייתה מגמת הסיפור כולו: העמדת מסירותה של האישה לבעלה נגד כל הסיכויים וחשיבותה המכרעת לקיומה של התורה.

לעומת המקורות הבבליים, מגרסאות אבות דרבי נתן מצטייר סיפור שונה על ראשיתו של התנא. הדמות הראשית של גרסת הבבלי, האישה, נעלמה כמעט לחלוטין מן הטקסט הארצישראלי (היא ואביה). היזמה לצאת ממצב הבורות נזקפת לזכותו של ר' עקיבא בלבד, כמו גם עלייתו המטאורית בבית המדרש. עוניים המשותף של בני הזוג כפי שהוצג בבבלי התחלף כאן בעונו של ר' עקיבא בלבד, החי ממכירת עצים להסקה ומחבל בבריאותו בשל עשן העצים רק כדי להוסיף ולקרוא לאורם בלילה. אפילו עושרו בהמשך חייו לא בא לו מירושת חותנו, שכאמור אינו מוזכר ולו ברמז; גרסאות אדר"נ יוצרות את הרושם שעושר זה בא לו כשכר על התמדתו והתגדלותו בתורה.²⁶

אל מול המקורות הבבליים, מסמנים אפוא המקורות הארצישראליים מגמה תמטית שונה. אם בראשונים הוצבה האישה במרכז, כאן הגבר עומד במרכז הסיפור ונסיבות עלייתו לגדולה תלויות אך ורק בו.

החל מימי הביניים הופיעו גרסאות שונות שניסו להתיך יחד את שני ענפי התמה – הבבלי והארצישראלי – לגרסה אחת שתכיל את קורותיהם של התנא ואשתו. ברוב הניסיונות הספרותיים יש חללים נרטיביים בולטים למדי, ולא מעט סתירות בין הגרסאות נותרו בעינן. בין הגרסאות המודרניות מתבלט הרומן של מאיר להמן בניסיונו המשכנע להציג סיפור היסטורי אחד, המחזיק את כלל המקורות הביוגרפיים והביוגרפיים למחצה של ר' עקיבא כפי שהופיעו לראשונה בתלמוד הבבלי ובאבות דרבי נתן.

ה. יבנה מול ירושלים

להמן קבע את זמנה של העלילה מיד לאחר חורבן בית המקדש השני. בתחילת הרומן מתוארת יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי לקראת אספסיינוס ובקשתו לקבל את יבנה

וחכמיה.²⁷ גם אם אין לפרק השפעה ישירה על הנרטיב המרכזי של סיפור ר' עקיבא, ניתן למצוא פה את עקבות המניפסט התרבותי-פוליטי של להמן עצמו, השם בפי ריב"ז נאום המופנה לתלמידיו המיואשים לאחר חורבן ירושלים, אולם למעשה יכול היה להישמע גם במרכז אירופה כ־1900 שנה מאוחר יותר:

עלינו לשמר את עתיד ישראל. גם אם איבדנו את הכל, עדיין נותר לנו אוצר יקר ערך – תורת האלהים שלנו. היא הקרב של חיינו והערובה לזמנים טובים יותר העתידים לבוא. וכעת, איננו רוצים לשתק את עוצמת הרוח על ידי האבל והכאב; אנחנו רוצים לשמר את חיי חיינו ואת מורשת האבות לילדינו.²⁸

אצל להמן וחלקים ניכרים מהאורתודוקסיה הגרמנית, נתפסה העדפתו של ריב"ז את יבנה על פניה של ירושלים כצוואה עקרונית. על פיה, תעודתו הרוחנית של העם היהודי עשויה להתקיים גם בהיעדר מרכז מדיני, ואולי אף ביתר תוקף בין האומות. היה זה ר' שמשון רפאל הירש שהגדיר לאורתודוקסיה היהודית בגרמניה, ומאיר להמן בתוכה, את גבולות בשורתו של העם היהודי לאור האמנציפציה שזכה לה במהלך המאה ה־19:

תחת שמי העמים ההולכים ומאירים, עליהם (היהודים) לנצל את כוחותיהם שנתעשרו ונשתחררו, כדי לקיים את תפקידם המיוחד בגלות ביתר שלמות ורב־צדדיות, ולא ישיתו לבם לקנאת העמים שעודנה מבודדת אותם [...] אז [...] כאברהם יבנו מזבחות בין העמים לה' ולתורתו; כאברהם יקיימו את התורה, שהופקדה בידיהם לשם גאולת האנושות ויגשימו את כל מלוא טובה ואמתה בקרב עמים רבים. לבסוף העמים יסבלו ויכבדו אותם – לא למרות היותם עם אלהי אברהם, אלא מפני שהם עם אלהי אברהם; מפני שהם יודעים ומקיימים את תורת ה' המביאה גאולה לאנושות.²⁹

זהו הרקע המדיני והתרבותי לסיפור עלייתו של ר' עקיבא למעמד כמעט מיתי כממשיכו של ריב"ז, ולא רק כמי שהוביל את המאבק הצבאי ברומאים כאידאולוג של מרד בר־כוכבא, אלא יותר כ"גדול בישראל ורועה רוחני לדורות",³⁰ מי שכוונן את המסד הרוחני והתרבותי שעליו התקיים העם היהודי בשנות גלותו עד לזמנו של להמן.³¹

1. אמונה והתבוללות

החל מן הפרק השני נכנס להמן לגוף הסיפור עצמו על מקורותיו הקדומים והמודיפיקציות שהכניס בעלילה ובסצנות השונות. כלבא שבוע, מעשירי ירושלים, ניצל מן החורבן ומבקש למנות אדם על עדריו. הוא מקבל את עקיבא שהגיע עם המלצה מהורקנוס. בזמן השיחה נכנסת רחל להודיע על בואו של פפוס בן יהודה, מאצילי ירושלים. מבטי הצעירים נפגשים. התהייה על קנקנו של הצעיר מגלה לבן כלבא שבוע את בורותו של עקיבא ובעיקר את התיעוב שזה חש כלפי חכמי התורה שלא יכלו להציל את ירושלים מחורבנה.

המשתה שעורך בן כלבא שבוע לכבוד פפוס, החתן המיוחד לבתו, מאפשר ללהמן לעמת בין האופוזיציות היהודיות הידועות של לוקליזם ואוניברסליזם. כך מצדד פפוס בתפיסה שראתה בהיבדלות הלאומית את מקור אסונו של העם, ואילו רחל טוענת בלהט בזכות העמידה על המורשת היהודית וחוקי התורה. הדבר מתיישב היטב עם מטרתיו הפוליטיות-תרבותיות של להמן. האנלוגיה ההיסטורית הבולטת שיצר להמן היא בין יהדות התיקונים של זמנו (הרפורמה הגרמנית) – שבה נאבק כל חייו – לבין היהדות המתבוללת שלאחר חורבן הבית. פפוס מעוצב בדמות המשכיל האירופי בן המאה ה-18 והמשכיל היהודי בן המאה ה-19; שניהם ביקשו לנתק בין האמונה באל לבין קיום מצוותיו ולבסס אמונה דאיסטית, רציונלית, באל מופשט, בעוד שאר ענייני החיים נתונים להחלטתם של בני האדם.³² לתהייתו הנרגנת של כלבא שבוע, האם לדעתו של פפוס על היהודים לזנוח את אמונת אבותם ולהפוך לעובדי אלילים רומאים, ענה האחרון בשלילה תוך הדגשת התיעוב שהוא רוחש לעבודת האלילים האדומית:

ברם, ישנן אלפי דרכים אחרות כדי להתקרב אל העמים. עלינו רק לשמור על אמונתנו באל אחד ואילו את יתר המנהגים היהודיים צריכים אנו לזרוק מאחרי גונו ולחיות כדוגמת הרומאים.

לא מן הנמנע שלהמן רמז כאן לטענות דומות שנשמעו בקרב דוברי היהדות הליברלית בימיו. כך, למשל, בתגובה לעמדתו של ההיסטוריון הגרמני הנודע היינריך פון טרייטשקה (Treitschke) בדבר השוני המהותי שבין הגרמניות לבין היהדות, טען הפילוסוף הרמן כהן במאמרו "דברי וידוי בשאלת היהודים" (Bekenntnis in der Judenfrage), כי קיימת זהות רבה בין המונותאיזם היהודי הליברלי לבין עיקר מהות האמונה הנוצרית הפרוטסטנטית, ולא ירחק היום שבו יתמזגו היהדות והנצרות לתוך מסגרת של "דת תבונה". בשונה מן האמונה, נתפסה הפרקטיקה הדתית – השבת, הכשרות והמילה – כ"מחסום" בפני התערותם המלאה של יהודי גרמניה בחיי המדינה. אפילו ההיסטוריון זוכה פרס נובל, תיאודור מומזן (Mommsen), שהתנער מעמדתו של טרייטשקה, קרא ליהודים להסיר מעליהם "את תדמיתם הייחודית" ולקעקע "ביד נחושה את כל המחסומים בינם לבין שאר אזרחי גרמניה".³³

ז. הכואטיקה של להמן לאור עיצוב דמותה של רחל

העימות בין פפוס לרחל נתן ללהמן הזדמנות להציג את השקפת האורתודוקסיה היהודית בגרמניה גם בשאלת מעמד האישה היהודייה. רחל מוצגת ברומן כאישה דעתנית ומשכילה, שאינה חוששת להתעמת על עניינים שבעיקרי אמונה. לאחר שהיא מבטאת את דעתה בדבר הקשר ההכרחי שבין האמונה המופשטת לבין הפרקטיקה ההלכתית וקושרת כתרים לנאמנות לתורה, סונט בה פפוס כי למרות דבריה הנלהבים בזכות לימוד התורה, אין היא יכולה לממש אהבה זו עקב מינה. תשובתה של רחל חושפת טפח מעמדתה המתגבשת של האורתודוקסיה בנושא זה:

אם כי [...] אינני רשאית לעסוק בלימודי התורה שבעל-פה, בכל זאת נותרה לנו, הנשים, המשימה הנעלה, להטות את לב הגברים והנערים ללימוד התורה ולחנך את הילדים ברוח זו.³⁴

האיסור השנוי במחלוקת על הנשים ללמוד תורה הוא רק ביחס לתורה שבעל-פה, אבל לא ביחס לזו שבכתב. יתר על כן, להמן קושר בין משימתה העיקרית בסיפור – דחיפתו של עקיבא לבית המדרש – לבין התפקיד שהקנתה האורתודוקסיה היהודית בגרמניה לנשים בחינוך הדור הצעיר לתורה ומצוות. עוד בשנות השישים כתב להמן באיזוואעליט (1868) כי "אמותינו מצוות להציל את היהדות, כשם שהצילו בימי המקרא".³⁵ במחצית המאה ה-19 הייתה האישה האורתודוקסית מודעת היטב לערכה, והידע היהודי שלה (ובוודאי השכלתה הכללית) עלה בהרבה על זה של נשים יהודיות מן הדורות הקודמים. מעמדה היה כה דומיננטי בביתה, עד כי במובנים מסוימים ניתן לזקוף לזכותה את הישרדות המשפחה החרדית, את לכידותה ואת נאמנותה למסורת. אכן, רבות מן הנשים הצעירות שחונכו בבית הספר האורתודוקסי הקפידו בקיום מצוות הדת הרבה יותר מאמותיהן.³⁶

דמותה של רחל מעוצבת במידה רבה בסגנון המשכילי: טיעוניה מכילים רציונליות עם רגש עצור, וזאת בצד הפגנת ידע מרשים ואחריות לגורל האומה. בעקבות מותו של רבן יוחנן בן-זכאי, היא תוהה מי יוכל להמשיך את ההנהגה התורנית של העם ומסמנת את עקיבא כמי שתכונותיו מתיישבות עם מבנה האישיות הרצוי של מנהיג ואינטלקטואל. כך מרצה בת האדון בפני הרועה הפשוט על סוגיות באמונה, בהיסטוריה ואפילו בשאלת הגמול (צדיק ורע לו וכו'). באשר לטרונייתו הידועה של עקיבא כלפי תלמידי החכמים והתנשאותם על עמי הארץ, מייחסת זאת רחל לבורותו, ומדברת על היחס שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה שנמסרה לחכמים, דור אחר דור, ממשה ועד לאנשי כנסת הגדולה והלאה מזה. מסקנתה היא (וכאן נשמע ביתר שאת קולו של להמן עצמו ביחס לסוגיות תקופתו) כי חכמי הדור הנם נושאי רוח התורה, "הם המה נשמת העם כולו".³⁷ גישתה האסרטיבית מרשימה את עקיבא ומטלטלת אותו משאיפותיו הרגילות אל מחשבות נשגבות יותר. רק לאחר מכן היא רומזת שתסכים להינשא לו.³⁸

במסגרת שיחותיה של רחל עם עקיבא, עולה שאלת גורלו ההיסטורי המר של העם היהודי. לאחר שרחל מתמודדת עם סוגיה זו הנוגעת לבחירתו האלוהית של העם, שואל אותה הרועה על הסתירה שבין הבחירה החופשית לבין האמונה שהבורא יודע גם את עתידם של בני האדם. על כך משיבה בתו של כלבא שבוע שדברים אלה הם "בפסגת המחשבה היהודית", ואם ילך לשיבת יבנה יתבררו ספקותיו ושאלותיו מתוך לימוד התורה וההעמקה בה. כדי להדגים את כוחה של התורה ועומקה, מכוונת רחל את עקיבא אל הנחל הזורם לרגליהם, שמימיו פוררו וסדקו את האבנים והסלעים בדרכו:

הבט למטה עקיבא, הפלג הזורם שם. סלעים כבירים מחפשים לחסום את דרכו. אבל הוא מסתער עליהם, מתנפץ אליהם, ניתז מעלה וחוזר בחזרה באינספור טיפות. אבל הטיפות נאספות שוב והפלג ממשיך את שטפו בשקט קדימה, עד אשר הוא מגיע

למכשול חדש אשר גם עליו הוא גובר. כך הוא ממשיך ללא מעצור לקראת יעדו, עד אשר נשפך לים. ועכשיו, התבונן באבנים, גושי הסלעים הכבירים, הנה הם כבר מפוררים, מנוקבים ומחוררים על ידי עוצמת טיפות המים החלשות. ראה, הפלג הזה דומה לעמנו. כאשר הוא גרוש ברוח לימודי האל [או: התורה] מולו ניצבים העמים האויבים הרומים לסלעים הכבירים. ללא מעצור הוא ממשיך בדרך, אשר יועדה לו על ידי ההשגחה האלהית. האבנים אינן יכולות לעצור אותו, כיוון שהן נשברות ומנוקבות על ידי העוצמה של טיפות המים החלשות. כפי שנאמר: "אבנים שחקו מים".³⁹

מפסקה זו ניתן ללמוד על מספר עניינים עקרוניים הנוגעים הן לפואטיקה של להמן והן לתפיסתו ההיסטורית. ראשית, בנוגע לפואטיקה של להמן, נכון הוא שדמותה של רחל מעוצבת על פי המוסכמות המשכיליות של המאה ה-18 וה-19, בעיקר בכל הקשור לערכי רומן המשפחה של ה-*Gartenlaube* – שבועון המשפחה הפופולרי ביותר של הבורגנות הגרמנית במחצית השנייה של המאה ה-19.⁴⁰ עם זאת, להמן לא המציא את דמותה יש מאין – על פי תביעות הזמן; בהיותו סמוך על מגוון המקורות הגדול של סיפור ר' עקיבא ואשתו בתלמוד ובמדרש, המשיכה דמותה של רחל ברומן של להמן קו היסטורי-פואטי ותיק שראשיתו בספרות הבבלית והמשכו בספרות ימי הביניים – קו שהציב את האישה במרכז הסיפור כדמות כמעט שווה לבן זוגה התנאי.

כאמור לעיל, מקריאת שני המקורות הבבליים על ראשיתו של ר' עקיבא עולה כי האישה ניצבת במרכזו של הסיפור: היא היוזמת את הקשר עם הרועה הפשוט, היא העומדת מול אביה ומוותרת על כל נכסיה לטובת הרפתקה רומנטית, היא ששולחת את עקיבא ללמוד תורה ואף מתנה את קידושיה בכך, והיא שנאלצת להתמודד עם לעג הבריות בתקופת היעדרותו הארוכה מן הבית, מה שמביא את עקיבא לשוב ולהשתלם תקופה נוספת בבית המדרש. ואכן, שיאו של הסיפור איננו דווקא שיבתו המנצחת של התנאי הגדול למקומו בלוויית אלפי תלמידיו, אלא בעיקר הסצנה שבה פורצת האישה דרך המון התלמידים כדי להתאחד עם אהובה. שיאה של סצנה זו הוא ההכרזה המפורסמת "שלי ושלכם – שלה הוא", כמו לא הסתפק המספר בשלל הרמזים הזרועים לאורך הסיפור, אלא ביקש להדגיש במפורש את מקומה המרכזי של האישה לא רק בחייו של ר' עקיבא אלא גם בסיפור עצמו.⁴¹

לעומת המקורות הבבליים, העמידו המקורות הארצישראליים במוקד הסיפור רק את ר' עקיבא וגרסו שעלייתו לגדולה הייתה כולה ביזמתו שלו. על פי גרסת אבות דרבי נתן, עקיבא, שבגיל ארבעים היה עדיין בור, החליט ללכת לבית המדרש לאחר שהתבונן באבן באר שהמים (או החבל) שחקהו ולמד מכך על כוחה של התורה להפוך את לבו.⁴²

בקריאה ראשונה, נראה כי המוסכמות המשכיליות בדמותה של רחל הן שאפשרו ללהמן להתגבר ברומן על הסתירה שבין גרסאות הבבלי ואבות דרבי נתן. פתרון הסתירה היה בכך שלא ייחס את משל המים והבאר ללימודו העצמאי של עקיבא, כפי שהופיע במקורו

הארצישראלי, אלא לתובנה שרחל הקנתה לעקיבא בנאומה, שעה שביקשה לשכנעו לזנוח את עבודתו וללכת ללמוד תורה. להמן ניכס לאישה המשכילה זכויות וידע תורני ואינטלקטואלי שלא היו שכיחים עד אז בספרות הדתית. אולם בקריאה נוספת ניתן לראות שתהליך העיצוב הפואטי של דמות האישה היה דו־סטרי: לא רק השלכה של רוח התקופה על המקורות העתיקים, אלא גם השפעה של התשתיות התלמודיות והמדרשיות על הרומן בכלל ועל הדמויות השונות בפרט.

מבחינה זאת, הפקעת משל המים מן הגבר וייחוסו לאישה הייתה הכרעה בין המקורות המדרשיים הסותרים לטובת הגרסה היותר נפוצה, גרסת הבבלי. להמן הבין את תבניות העומק של המקורות היהודיים ביחס למקומם של האישה והגבר בכל אחד מהמקורות, ובחר להכניס את הסצנה הארצישראלית לתוך זו הבבלית תוך שהוא מתחקה אחר המגמה הפואטית של המסורת הבבלית שהציבה את האישה במרכז הסיפור והעניקה לה מעמד שווה (אם לא גבוה יותר) לזה של הגבר. הכרעתו הפואטית של להמן לא נבעה אפוא רק מרוח הזמן בגרמניה של אמצע המאה ה־19, אלא גם מקריאת עומק של מגוון המקורות התלמודיים והמדרשיים שהיה בקי בהם.

בפעולה זו קלע להמן לדעתם של מחברים ימי־ביניים שבגרסאותיהם לסיפור הוסיפו סצנה חדשה שבה האישה מלמדת את עקיבא כיצד לא לחשוש מלעג הבריות בבואו ללמוד תורה בגיל כה מאוחר. בגרסאות אלו מורה האישה לבעלה להביא חמור שחוליותיו ניזוקו, וכשבקשתה מתמלאת, היא זורה חול על חוליותיו וזורעת שחליים.⁴³ לאחר שהצמחים נובטים היא מבקשת מעקיבא להסתובב עם המיצג החי בשוק. בתחילה הופך עקיבא למושא לעגם של הבריות, אולם משהוא מוסיף ומתמיד להגיע גם בימים הבאים עם החמור המגוחך מתרגלים הבריות באומרם "זה מנהגו". כך, לימדה רחל את בעלה, יקרה גם בבואו ללמוד תורה בבית מלמד התינוקות. הלעג יהיה זמני ובסופו של דבר יתרגלו כולם לנוכחותו של התלמיד המבוגר.⁴⁴ אכן, כבר תוספת ימי־ביניים זו ענתה לקריאת עומק של המקורות הבבליים, שבהם בצד דחיפתה את עקיבא ללמוד תורה, התמודדה האישה עם לחצים חברתיים ולעג מצד דמויות שונות על בחירתה המשונה ברועה הפשוט ועל כך שהמרתה את פי אביה. עיצוב משל המים וייחוסו לאישה ברומן של להמן המשיך אפוא כיוונים ידועים במסורת הסיפור ובגלגולי גרסאותיו.

זאת ועוד; הצמדתה של סצנת הבאר הארצישראלית אל אחת הפגישות המכריעות בין רחל לעקיבא, הולכת בעקבות מוסכמה מקראית ידועה שהפגישה את הגיבור (או בא כוחו) עם בת זוגו היעודה ליד הבאר.⁴⁵ כך קורה בסיפור אליעזר ורבקה (בראשית כד), בסיפור משה ובנות מדין (שמות ב), וכך קורה גם בסיפור יעקב ורחל (בראשית כט, א-ל), שרכיבים ממנו מהדהדים בסיפור עקיבא ורחל: בשני הסיפורים מדובר בקשר בין בת עשירים לעני, שאביה מתנגד לנישואיהם ואף מתנכל להם. גם המחזוריות הכפולה של לימודי עקיבא בבית המדרש מקבילה למחזור העבודה הכפול של יעקב (בשניהם, מדובר בתנאי לנישואין) ועוד.⁴⁶

הבאר היא מטונימיה נקבית של האישה היעודה וסמל לפוריות. במקרא גוררת הפגישה גם שאיבת מים מן הבאר, פעולה הקובעת קשר אמבלמטי – זכר-נקבה – בין הנפגשים, עניין המוביל בסופו של דבר למיסוד הקשר. בסיפור יעקב ורחל קודמת לשאיבת המים גם התגברות של הגיבור על מכשול בדמות אבן גדולה המונחת על פי הבאר, עניין המתקשר לגורלו של יעקב, המתאבק הנצחי, ורומז לכך שגם כאן, כדי להשיג את המים – כלומר את רחל – יהיה עליו להיאבק במכשולים לא פשוטים.

באבות דרבי נתן, אבן הבאר השחוקה היא שהביאה את עקיבא למסקנה כי גם לבו יוכל להתרכך בלימוד התורה. חוץ מהשיעור שקיבל בנוגע ליכולתו לפרוץ את מחסומי הגיל והבערות, נוסף גם הממד הסמלי של הבאר והמים כמסמנים של אינטלקט ודעת. הבאר היא מקום הביאור, שכל היורד לעומקה ימצא בה מים חיים – סימבול ידוע של תורה ודעת. המפתח להשגת האוצרות הטמונים בתחתית הבאר הוא ההתמדה, יום אחר יום. זוהי קריאת הכיוון שקיבל האיש הפשוט בעומדו על שפת הבאר, קריאה ששינתה את חייו.⁴⁷

להמן לקח את המשמעויות הסימליות של אבות דרבי נתן ונטע אותן בסצנת המפגש בין עקיבא לרחל, שעוצבה במתכונת המקראית. רחל היא המלמדת את עקיבא על כוחו של לימוד התורה באמצעות כוחם של המים לגבור על הסלעים הקשים. אולם בתוך כך היא מבליעה גם את מחשבתה בדבר הקשיים האדירים – החברתיים-הסוציאליים והכלכליים – שיהיה עליהם להתמודד אתם כזוג. בפגישה זו נזרע הזרע הממשי של אהבת השניים, ולתודעתו של עקיבא חדרה ההכרה כי אכן, אם יתאמץ וימלא אחר מבוקשה של הנערה, יזכה בה.

מגוון הרבדים הספרותיים בסצנה זו אינו מקרי. זוהי הסצנה המכרעת ביותר בהתפתחות העלילה, וממנה ואילך משתנה גורלן של כל הדמויות המופיעות ברומן. דומה שלהמן ריכז כאן את תמצית הפואטיקה הספרותית עם האג'נדה הפוליטית והרוחנית שלו כמנהיג קהילה דתית: מעמד האישה, מקומה המכריע של ההשכלה בגורלו של האדם, לימוד התורה, חשיבותו לקולקטיב היהודי, הארוס כמניע מרכזי ברומן המודרני ועוד. האופן שבו עשה זאת, תאם את מגמתו הדידקטית שהובלעה בכתיבתו היוצרת: דיאלוג מתמיד בין האופקים התרבותיים של הטקסטים היהודיים העתיקים ובין האופק של תקופתו, גרמניה של אמצע המאה ה-19. זאת, מתוך מחויבות לא רק כלפי האידיאות של הדת היהודית, אלא גם כלפי הטקסטים הקנוניים המקודשים שלה.⁴⁸

ח. תפיסתו ההיסטורית של להמן

בספרו השכלה והיסטוריה חילק שמואל פיינר בין "היסטוריה משכילית" ל"היסטוריה לאומית". "ההיסטוריה המשכילית" שהתפתחה החל מסוף המאה ה-18 התנתקה מ"ההיסטוריה המסורתית" שהתקיימה עד אז רק במסגרת הדיון התאולוגי בדרכי ההשגחה האלוהית ופעולותיה. בין מאפייניה של ההיסטוריה המשכילית: לגיטימציה חדשה ללימוד היסטוריה וחלוקתה מחדש לתקופות, אמונה במפנה היסטורי ועיצובה של "עת חדשה" מתוך

תודעת מודרניות והסברים רציונליסטיים. המשכילים היהודים עשו שימוש פרגמטי ודידקטי בהיסטוריה כדי לממש את שאיפתם ליצור אידאל חדש של יהודי, שהוא גם אדם אוניברסלי ואזרח במדינתו.⁴⁹

מאז הופעתה במחצית השנייה של המאה ה-18 וכמעט לאורך כל המאה ה-19, התרחקה ההשכלה היהודית על מגוון ענפיה (כולל האורתודוקסיה) בגרמניה ובארצות נוספות באירופה, במוצהר ושלא במוצהר, מרעיונות לאומיים. המשכילים הפנו את מאמציהם לפתיחת החברה היהודית לעבר האופקים האוניברסליים והשתמשו בעיון ההיסטורי בעיקר לתיקונה הפנימי של החברה היהודית ולהכשרתה למעבר מ"ישן" ל"חדש".⁵⁰

יתרה מזאת; בשלבים רבים התנגשה הלאומיות היהודית עם רצונם של היהודים להתערות בחברת הלאום הגרמנית המתגבשת, ומשום כך ביקשו להצניע יותר ויותר את האלמנטים הפרטיקולריים הלאומיים שבדת ישראל. ברוח זאת ביצעו טרנספורמציה של מושג האומה ל"קהילייה דתית" בנוסח משה מנדלסון,⁵¹ המשיכו ב"גרמנים בני דת משה" בנוסח הרפורמה והגיעו עד לדיכטומיה שגזר רש"ר בין מושג הלאום המודרני, הקשור בהכרח למדינה, ובין מושג הלאום היהודי המבוסס על תעודתו הדתית והרוחנית.⁵²

ניצה בן-ארי מציינת כי מבין שני הצירים האפשריים בסיפור ר' עקיבא – הציר הלאומי-מדיני או הציר הדתי – בחר להמן באופן חד-משמעי בציר הדתי. להמן בחר להתייחס לסוגיות שהיו אקוטיות בתקופתו שלו, שאלת הקיום הדתי והמחיר שיש לשלם תמורתו, באמצעות שימוש סלקטיבי בחומרים ההיסטוריים כפי שהוצגו על-ידו: שמירת המצוות וקבלת עול מלכות רומי.⁵³

קביעתה זו של בן-ארי היא חלקית בלבד, שכן בחינת הדברים במאמר זה מלמדת כי להמן לא יכול היה להתחמק מן המשמעויות הלאומיות המודרניות של סיפור ר' עקיבא. דומה שהסיבה לכך נעוצה באופי האינטרטקסטואלי של כתיבתו בכלל והרומן עקיבא בפרט. להמן בנה את יצירתו ממסד ועד טפחות על אדני המקורות היהודיים העתיקים, עד שכמעט לכל סצנה סיפורית שרקם ברומן ניתן למצוא מקור באחד התלמודים או במדרש. אופיה של כתיבה אינטרטקסטואלית הוא כזה שלעתים מנצל היוצר טקסט קודם או עכשווי לצורך פואטי כלשהו, אולם ברגע שהטקסט המסוים הוכנס ליצירה הוא מביא עמו את מלוא הפוטנציאל הפרשני הכלול בו. במיוחד בולט הדבר בטקסטים קדומים גוררים אתם משמעויות היסטוריות ותרבותיות שהצטברו בפרשנויות ובשימושים השונים בהם דור אחד דור, כמו במקרה של ר' עקיבא ומאגר האגדות וההלכות שנקשר בשמו.⁵⁴ אמנם, להמן יכול היה להדגיש את המשמעויות הדתיות ברומן כפי מידת הרלוונטיות שלהן לתקופתו בגרמניה ולמעמדה של היהדות הנאו-אורתודוקסית, אולם ספק אם ניתן היה להעלים את המשמעויות הלאומיות המודרניות האצורות בסיפורו של התנא הגדול. כך אכן נהגו הדורות הבאים בעת שעיצבו את סיפור ר' עקיבא כמימוש השאיפה הלאומית של העם לעצמאות,⁵⁵ וכן על ידי תרגום סיפוריו של להמן עצמו.⁵⁶

כבר בריאיון העבודה שלו, לשאלתו של בן כלבא שבוע, האם הוא מכיר את דיני התורה והלכותיה, ענה עקיבא: "לא אדוני [...] מכיר אני רק את תולדות עמנו ממה ששמעתי מסיפורי אחרים. מעולם לא חייבו אותי ללמוד תורה; לשם מה? [הרי] כל החכמים הגדולים לא יכלו להציל את עיר הקודש מחורבן!"⁵⁷ עקיבא מאשים אפוא את החכמים בחורבן המדינה. במונחים מודרניים ניתן לומר שהרועה הפשוט מדבר נגד נציגי הדת בשם הרעיון הלאומי.

רחל מבחינה כי למרות שהאיש מתעב את התורה ולומדיה הוא מסור בכל לבו לרעיון הלאומי ולחירות העם, וחלק ניכר מהמיית לבו כנגד התורה ולומדיה נובע מצער על גורלו המדינה של העם לאחר החורבן. משום כך, בסצנה המצוטטת לעיל, שבה משכנעת רחל את הרועה הפשוט לעזוב את מסלול חייו הנוכחי ולהצטרף אל האליטה הלמדנית, היא מדגישה כי כמו כוחם של המים, כן גם כוחו של העם הנאמן לתורה, הנמשל לזרם אדיר שכל אויביו מנסים לעוצרו, ללא הועיל. במקרה זה, כמו גם בסצנות נוספות ברומן, אי אפשר להתעלם מן המשמעויות הלאומיות שלהמן מאציל לנושא הדתי.

הלקח הפרטי של עקיבא כפי שהופיע בגרסת אבות דרבי נתן באמצעות הלימוד מאבן הבאר, הפך כאן ללקח כללי הנוגע לקיומו ההיסטורי של העם היהודי. העניין האישי עבר אפוא בגרסתו של להמן טרנספורמציה לאומית; לימוד התורה במתכונתו המסורתית נתפס כאן כמסגרת היחידה שביכולתה לשמר את הקולקטיב היהודי.⁵⁸

ט. בסימן מיזוג שתי המסורות לגרסה אחת

בדיקת שילובן ברומן של הסצנות מאבות דרבי נתן בתוך אלו מן התלמוד הבבלי מלמדת כי להמן היה מודע לסתירות שבין שתי המסורות, בעיקר בכל הקשור לפרטים המשפחתיים של התנא. גרסאות הבבלי הציגו את עקיבא כרווק ואת בתו של בן כלבא שבוע כאשתו היחידה, בעוד שבגרסאות אבות דרבי נתן א' ואבות דרבי נתן ב' הופיע עקיבא כבר בראשית דרכו כאדם נשוי המטופל בילדים. כעורכים אחרים לפניו ביקש אף להמן להתיר את הגרסאות לכלל גרסה ביוגרפית אחת.

את הסתירה פתר להמן בכך שהציב את הגרסה הארצישראלית בלב הסצנות הבבליות, בין גירושם של בני הזוג מביתו של כלבא שבוע לחזרתו של ר' עקיבא לביתו מבית המדרש בפעם הראשונה. החל מן הפרק השישי ברומן מתוארים חיי העוני של בני הזוג. באמצע הנרטיב הבבלי תיאר להמן את התיישבותם של בני הזוג בכפר קורחה הסמוך לגמזו, מקום מושבו של התנא נחום איש גמזו. בקורחה הקימו את ביתם, שם עבדה רחל לפרנסתם ושם נולדו שלושת ילדיהם. בגמזו החל עקיבא את צעדיו הראשונים בלימוד תורה בבית מדרשו של רבו הראשון, נחום איש גמזו.

Der Israelit.

Ein
Central-Organ für das orthodoxe Judenthum.

Herausgegeben von Dr. Lehmann in Mainz.

Mittwoch, den 3. Januar 1881 (1881).

Diese Zeitung erscheint wöchentlich einmal, Mittwochs, in mindestens 2 Bogen. Preis des Jahrganges 10 Reichs-Mark. Man abonniert ganzjährig, halbjährig oder vierteljährig. Alle Zusendungen und Postämter nehmen Bestellungen an. — Inserate zu Pfennige die dreizehnpennige Petitzeile oder deren Raum. — Erkerreidliche Kontraste laut Gesetz. — Direkte Franco-Versendung unter Streifband pro Jahrgang 12 Reichs-Mark oder 7 fl. österr. an die Expedition franco einzufenden.

Inhalt.

Seitende Artikel: Die amerikanische Regierung und die deutschen Antisemiten. — Uraus von der ersten Jubelhefte. — Zeitungsnotizen und Correspondenzen: Deutschland: Mainz, Würzburg. — Est.-Ungar. Monarchie: Wien, Pesth, Peth. 1876. Triest. — Wirta. — Feuilleton: Akiba.

Inhalt der ersten Beilage:

Seitende Artikel: Literarischer Bericht. — Zeitungsnotizen und Correspondenzen: Deutschland: Mainz, Frankfurt a. M., Frankfurt a. M. — Feuilleton: Siegel und Deunau.

Inhalt der zweiten Beilage:

Seitende Artikel: Literarischer Bericht. — Zeitungsnotizen und Correspondenzen: Deutschland: Neustadt, Berlin. — Est.-Ung. Monarchie: Prag. — Feuilleton: Aus dem Logenbuch eines Teylers-Kabinets.

Seitende Artikel.

Die amerikanische Regierung und die deutschen Antisemiten.

Mainz, den 31. Dezember.

Soeben geht uns die neueste Nummer der „American Correspondence“ zu, welche eine höchst merkwürdige Nachricht enthält. Nach derselben soll die amerikanische Regierung eine Depesche an den Gesandten der Verein. Staaten zu Berlin, White, geschickt haben, des Inhalts, daß der amerikanische Gesandte beauftragt werde, der kaiserlich deutschen Regierung freundlich-schäffliche Vorstellungen wegen des in Berlin in Scene gelegten „antifemischen Streuges“ zu machen.

„Wenn auch,“ sagt die „Amerikanische Correspondence“, „die uns angekommenen Informationen keine Garantie für die vollständige Richtigkeit dieser Nachricht übernehmen, so constatiren sie doch die tiefe Indignation, welche in Amerika von einem Ende zum andern sich kund gibt gegen den wilden, mittelalterlichen Feldzug, welcher in Deutschland gegen die Israeliten geführt wird, ohne daß die kaiserliche Regierung ein Wort der Mißbilligung ausspricht, trotzdem ein Hofprediger die Velung dieses schandvollen Feldzugs unternommen hat. Ja, man spricht davon, daß es angemessen sei, in dieser Angelegenheit, einen außerordentlichen Gesandten nach Berlin zu schicken, wie man ja vor einigen Jahren die Herren Bezotto und Schupler zum Schutze der Juden nach Rumänien und dem Oriente schickte.“ Die öffentliche Meinung ist in den Verein. Staaten den Israeliten sehr günstig. Dieselben — ihre Anzahl beträgt beinahe eine Million — sind in der amerikanischen Republik hochgeachtet, wie es die vielen Renner bezugen, welche die allgemeine Zustimmung ihnen übertragen hat. Es gibt hier in Amerika wohl auch einige jüdische Bananiers und Geschäftsleute, welche durch ihr Betragen das gegen die Juden hin und wieder auftauchende Vorurtheil nähren; aber die große Menge der israelitischen Bevölkerung der Verein. Staaten ist, das weiß jeder Amerikaner, patriotisch, rechtschaffen und sittlich. Das amerikanische Volk will, daß man die Israeliten behandle, wie alle andere Bürger dieses freien Landes. Daher ist es wahrscheinlich,

*) Kann der Red. So schlimm ist es, Gott sei Dank, in Deutschland noch nicht.

שער ה'איזוראעליט', שנה 22 (ינואר 1881):

בטור השמאלי למעלה: "Feuilleton: Akiba"

בחטיבה זו נבללו גם סצנות היסוד של גרסת נדרים מן הבבלי: סצנת האסם ואליהו הנביא בדמות עני. בגרסתו של להמן לבש האסם פנים עכשוויות בדמות דירת עוני, אמנם דלה ועלובה,⁵⁹ אך בת שני חדרים נפרדים: חדר שינה וחדר ששימש מטבח ומקום לימוד לעקיבא.⁶⁰ מיטה לא הייתה לבני הזוג והם ישנו על מצע של תבן וקש. "מדי בוקר הייתה רחל מסירה את אניצי הקש משערה".⁶¹

בהמשך לתיאור העוני, מופיעה הסצנה שבה עוזרים בני הזוג לעני שאשתו כורעת ללדת ואין לו אפילו קש לרפד בו את מצעה. במסורת ההשכלה ניפה להמן את האלמנט הנסי; במקום אליהו הנביא מן הגרסה הבבלית, מופיע כאן עני בשם אליהו שהתגורר עם אשתו ההרה בשכונת לבני הזוג. חזותם העלובה של בני הזוג מעוררת בעקיבא חמלה עזה, והוא מספר לאשתו מה ראה. בתגובה, מוסרת רחל את חסכוניתה לעזרת הזוג העני. הקש שסיפקו עקיבא ואשתו לעניים בגרסה הבבלית הפך אפוא בגרסה הגרמנית לחסכונית כספיים, שניתנו כצדקה.

עקיבא הנפעם מן המעשה האצילי של אשתו – העשירה לשעבר, שנוסף לקרבן הגדול שהקריבה למענו כדי למושכו אל התורה ויתרה על חסכוניותה המעטים לטובת מתן צדקה – קורא בהתלהבות: "הו, איש עשיר אני, שיש לי רעיה כזאת". מבחינת מושגיה של הבורגנות הגרמנית כפי שהופיעו בגרסן-לאובה, העמיד כאן להמן את מוסד המשפחה והאישה במרכזו כחלופה ערכית וחשובה יותר מן העושר החומרי שהניחה רחל מאחוריה. כאות תודה על נדיבותה מבטיח לה עקיבא כי "אם אלוהים יעניק לי פעם כסף או רכוש, כי אז תלכי עדויה תכשיטים כנסיכה, ולמזכרת מן השעה הזאת יעטר את מצחך נזר זהב, ובו האמן המוכשר ביותר יחרוט את תמונת עיר הקודש ירושלים".⁶²

כמו במשל המים והסלעים לעיל, גם כאן ניתן לעמוד על הפואטיקה של להמן באמצעות השוואת הסצנה הזאת עם גרסת המקור הבבלית: בסיפור התלמודי מופיעה הבטחתו של עקיבא לאשתו, בדבר תכשיט הזהב, לאחר תיאור עוניים של בני הזוג במתבן.⁶³ מתיאור הדברים עולה שההבטחה הייתה ניסיון פיצוי של הגבר את האישה בעקבות הירידה הדרסטית בתנאי חייה הכלכליים.⁶⁴ ברומן, לעומת זאת, כך להמן את הבטחתו של עקיבא לאשתו לא עם עוניה שלה, אלא עם התפעלותו של הגבר מנדיבותה ואצילותה. תכשיט הזהב הובטח לה לא כפיצוי על העוני או כניסיון לרומם את רוחה, כפי הופעתו בבבלי; רחל, על פי להמן, אינה זקוקה לעידוד – התכשיט הוא אות של הכרת תודה והערכה מצד עקיבא כלפי אשתו. מסתבר כי הדידקטיות שבסיפורי להמן לא הייתה אלא אמפליפיקציה בכל המובנים של גרסאות המקור שהכיר: האסם הפך לבקתה והקש – לכסף; רק הרומנטיקה מקבלת כאן פנים רציונליות יותר ברוח האורתודוקסיה הגרמנית המאופקת.⁶⁵

הגרסאות הבבליות לא עסקו כלל בדרכי פרנסתו של ר' עקיבא. לעומת זאת, בגרסאות אבות דרבי נתן מופיעה סצנה, המספרת על עונו של עקיבא ועל פרנסתו מחטיבת עצים שבהם אף השתמש בביתו למאור ולשינה.⁶⁶ בסיפורו מצא להמן דרך נוחה לשלב את הסצנה הארצישראלית בתוך הנרטיב הבבלית: רחל הרתה ועקיבא היה מוכרח לצאת לעבודה, אולם כדי לא להפסיד את שעות לימודו, היה משלים זאת בלילות לאור העצים שחטב. רבו, נחום איש גס-זו, הציע לכלכל אותו תקופה מסוימת, אולם עקיבא סירב להתפרנס מנדבות: "אם אני נוטל אצלך בשביל צרכי ביתי – הריני מקפח את העניים המרודים והחולים שאין בכוחם לעבוד".⁶⁷ במקומו, הוא מפנה את רבו לתמוך באליהו ואשתו, אותם עניים שרחל מסרה להם את חסכוניותה. ניתן לשמוע בדברים אלו הד לאתוס של האורתודוקסיה היהודית בזכות עבודה קשה ואי-הסתמכות על תמיכת הקהילה, ומצד שני תמיכה בלתי מותנית בעניים.⁶⁸

מכאן ועד פרק 12 (עמ' 54 בתרגום העברי), הכניס להמן כמה סיפורים תלמודיים הנוגעים לנחום איש גס-זו, שבכולם נוכח גם ר' עקיבא. רק בסופו של הפרק הזה בחייו, לאחר מות רבו הראשון, פונה ר' עקיבא לבית המדרש ביבנה ללמוד תורה אצל ר' יהושע ור' אליעזר ושם הוא גם מתגלה כמנהיג רוחני.

י. נחום איש גס־זו: רומא וגרמניה

הסיפורים על נחום איש גס־זו מופיעים אמנם בתלמוד ובמדרש במקומות מסוימים, אולם אינם חלק אינטגרלי מן התמה על ר' עקיבא ואשתו ואין להם זכר לא בגרסאות הבבליות ולא בארצישראליות. למעשה, מאז חתימת הסיפור במאות ה־5–6 ועד הרומן של להמן לקראת המאה ה־19, לא הופיע נחום איש גס־זו באף גרסה שעסקה בקורותיהם של ר' עקיבא ואשתו. עם זאת, הסצנות על איש גס־זו המשולבות ברומן חשובות להבניית דמותו של ר' עקיבא לא רק כמנהיג רוחני, אלא כמנהיג פוליטי שנשא אחר כך את נס המרד בשלטון הרומי. בכמה מקומות מציין התלמוד את יחסו של ר' עקיבא לנחום איש גס־זו כחיס של תלמיד לרבו.⁶⁹ מאיר להמן ניצל עובדה זו וצירף את ר' עקיבא כנוכח בסיפורים על רבו נחום, הגם שבמקורות התלמודיים והמדרשיים לא נכח התלמיד עם הרב באירועים המתוארים.

התלמוד מספר על שליחותו של נחום איש גס־זו לרומא כדי להעניק לקיסר תשורה יקרה: תיבה מלאה אבנים טובות ומרגליות. בחניית הלילה נגנבה התכולה היקרה ובמקומה הניחו הגנבים מעפר המקום. הקיסר שפתח את התיבה וגילה בה חול, זעם וביקש להרוג את נחום, אלא שאז התגלה אליהו הנביא בדמות אחד השרים ויעץ לו לנסות את העפר כנגד אויביו. ואכן, הקיסר ניסה את החול הפלאי כנגד אויביו ואלה הובסו.⁷⁰

כאמור, בגרסתו של להמן מצטרף ר' עקיבא למשלחת הנוסעת לברך את הקיסר דומיטינוס לרגל הכרתו לקיסר תחת אחיו טיטוס.⁷¹ הביקור ברומא מספק ללהמן הזדמנות לעמת את ר' עקיבא עם עקרונות המשפט והמוסר הרומיים, ובעקיפין בין המסורת היהודית לבין המסורת התרבותית של אירופה.

במהלך מסעו מתוודע ר' עקיבא לסנטור רומי בשם פלוויוס קלמנס המשמש שופט עליון ברומא. בשיחותיו עם הסנטור ואשתו, מעמת התנא את מערכת המשפט העברית עם זו הרומית ועורך למארחיו היכרות עם מערכת המצוות היהודית.⁷² בהמשך הרומן מקבלים עליהם בני הזוג קלמנס, ממנהיגי האליטה הרומית, את הדת היהודית ומתגיירים. קלמנס אף מקריב את חייו למען היהודים בפעולה הרואית, שנועדה לסכל את גזרתו של הקיסר הרומי לבער את האימפריה הרומית מנוכחות יהודית, ובכך מת מות קדושים.⁷³

כאמור, בזמן שהותם של החכמים ברומא, ניסה הקיסר את החול הפלאי נגד אויביו. להמן קישר את הסיפור עם מלחמתו של דומיטינוס בשבטים הגרמנים. הוא מספר שהקיסר ניסה את החול במלחמתו נגד "החטים הפראיים" (Die Wilden Chatten), ומיד מציין בסוגריים כי המדובר בתושביה הקדומים של הסן (Hessen) שהיו פושטים לעתים על ערי הפרובינקיות הרומיות.⁷⁴ בפרק יא מדווח להמן היכן התרחש הקרב של הקיסר ולגינותיו בגרמנים: ליד נהר הריין, מקום שבו צרו החטים על מבצר מוגונטיאקום.⁷⁵ דומיטינוס מורה להשליך את העפר על אויביו, ואכן התרחש נס והם נסו בבהלה משדה הקרב.⁷⁶ הפרט המעניין הוא שסביב הבסיס הרומי במבצר מוגונטיאקום הוקמה לימים העיר מיינץ, שבה שימש להמן עצמו רב הקהילה האורתודוקסית.

הנה כי כן, להמן רומז בסמוי כי העם הגרמני שבקרבו התאמצו היהודים להתערות ואת תרבותו ביקשו לאמץ תחת המסורת היהודית, היה פעם אוסף של שבטים פראיים – בזמן שהיהודים ומסורתם התרבותית היו קיימים כבר אז למעלה מ-1000 שנים, וקיסרי האימפריה הרומית הנערצת השתמשו בדיעותיהם של חכמי היהודים ואף הושפעו מאמונתם. זאת ועוד; השבטים הגרמניים ביקשו לזנב באימפריה הרומית, ובהמשך אף להחליפה מבחינה מדינית ותרבותית. גם בתקופה הרומית ביקשו חלק מהיהודים לאמץ את התרבות הרומית בעוד הזרם המרכזי (או שמא הזרם היחיד שנותר מן העם היהודי, שכן האחרים התבללו) נשאר נאמן לאמונה ולמסורת הדתית. מכאן לאנלוגיה ההיסטורית לזמנו של להמן הרומז לציבור היהודי בגרמניה לדבוק בדרך אבותיו גם מבחינה פוליטית ולא להסתנוור מן העושר התרבותי של סביבתו עד כדי ביטול ערכם העצמי.

יא. הפגישה, ההתרה וההיודעות

עם שובם משליחותם המוצלחת ברומא, חלה נחום איש גֶזוֹ, ולאחר מותו החליט ר' עקיבא ללכת ליבנה ללמוד תורה מפי ר' אליעזר ור' יהושע. עלייתו לגדולה של ר' עקיבא וההכרה בו כתלמיד חכם מתוארת על ידי להמן בקצרה, כמעט בדומה לנרטיבה הבבליית שציינה את קורותיו של התנא בבית המדרש במשפט הלקוני "הלך ישב שתיים עשר שנים בבית המדרש" בגרסת כתובות, או "הלך שתיים עשרה שנים לפני רבי אליעזר ורבי יהושע" בגרסת נדרים.⁷⁷ להמן הכיר היטב את הנרטיבה הארצישראלית שתיארה בהרחבה גדולה (כחצי מכמות המילים בגרסה כולה) את דרך עלייתו לגדולה והתגלותו של ר' עקיבא בבית המדרש,⁷⁸ ועם זאת התעלם מן החלק הזה באבות דרבי נתן ובחר לקצר בסצנה הזאת. הקיצור כאן בולט עוד יותר בהשוואה, למשל, ליצירה קרובה יותר לזמנו של להמן, המחזה המשכילי פרקי רבי עקיבא, שחיבר מרדכי פופר בראשית המאה ה-19 ושעסק באותה תמה ובמקורות דומים.⁷⁹ פופר הקדיש לחלק העוסק בקורותיו של ר' עקיבא בבית המדרש כשליש מן המחזה (למעלה משתי מערכות מתוך שש) לעומת להמן שלא הקדיש לכך ולו פרק מלא אחד.

דומה כי ההבדל נעוץ בנמענים שאליהם כיוונו שני המחברים. פופר כיוון את יצירתו לקהל שהסוגיות התלמודיות וההלכתיות הללו היו חלק טבעי מהאינוונטר התרבותי שלו, ולא מן הנמנע שהמחזה כוון ישירות ללומדי בית המדרש, שהיו הקהילייה המפרשת הטבעית של מחזה משכילי כזה מראשית תקופת ההשכלה. משום כך שילב פופר בסצנות השונות דיונים הלכתיים ותלמודיים שהיו נהירים היטב בעיקר ללומדי בית המדרש ופחות להמון הרחב. לעומת זאת, התעניין מאיר להמן בקהל היהודי הרחב, זה שיהדות התיקונים נגסה בו באופן שיטתי כמה עשורים עד להופעת הרומן. רוב קהל הנמענים הזה לא נמנה עם יושבי בית המדרש, וחלק ניכר ממנו אף היה רחוק מטקסטים יהודיים כלשהם. די להזכיר את העובדה שמחזהו של פופר נכתב בעברית בעלת שכבות מקראיות וחז"ליות, בעוד הרומן של להמן פורסם בגרמנית. אשר על כן נמנע להמן מהרחבת סצנת בית המדרש והתמקד יותר בגורלן האישי של הדמויות ובמשמעויות הדתיות הכלליות (והלאומיות) שבבסיס הסיפור.

עוד באותו פרק (יב) נדרש להמן לחזרתו הראשונה של התנא לביתו ולאחר מכן לחזרתו האחרונה בלויית תלמידיו הרבים ופגישתו עם רחל. בפרק אחד גישר להמן על פני למעלה מ־20 שנה שבהן לא התראו בני הזוג ודחס יחדיו סצנות שדי היה בהן לפרנס פרקים נוספים ברומן.

להמן לא ציין כי ר' עקיבא החליט לחזור לביתו לאחר 12 שנים שבהן לא ראה את משפחתו, אלא רק ש"החליט לבקר את משפחתו"⁸⁰. מבין הגרסאות הבבליות בחר להמן בזו של כתובות, שם מוכיח הסבא את האישה, עד מתי תישאר במצב של "אלמנות חיות" (שלא כמו בגרסת נדרים המספרת על "רשע" הלועג לאישה על נאמנותה לבעל). להמן הרחיב את הדברים לכלל ויכוח על מידת הנאמנות של אישה לבעלה. השכן מציע לאישה לתבוע מבעלה גט, וכתוצאה מכך היא תוכל להתפייס עם אביה ולא לסבול עם ילדיה חרפת רעב. האישה עונה למוכיחה כי היא זו שדחפה את בעלה לעזוב את הבית לתקופה ממושכת, למרות אי־רצונו המופגן, "למען לא יפסיק ממשנתו בגללי"⁸¹. ומכאן, שאילו ידעה שבכך יהיה לגדול בישראל, הייתה מסכימה להמתין עוד 12 שנים נוספות. להמן הולך בעקבות הבבלי בכל הקשור לדמותה של האישה כמי שאינה נגרת, אלא יודעת את אשר היא עושה ובמובנים רבים אף מובילה להגשמת מטרותיה, שאינן אישיות אלא כלליות ולאומיות. אכן, ניתן לראות כיצד משרת עיצוב זה את מטרותיו הדידקטיות של להמן ופותר את התנא מביקורת התקופה על הזנחת משפחתו. על פי גרסתו של להמן, ר' עקיבא לא רצה לעזוב את משפחתו, אבל אשתו "הפצירה" בו, כמעט אילצה אותו להתרכז בלימוד התורה.

הפגישה של התנא עם אשתו מתוארת באיפוק רב. המתח הדרמטי בין פרסומו הרב של ר' עקיבא לבין האנונימיות הדלה של רחל, הוא והלעג או החמלה של השכנות לבגדיה המרופטים של האישה⁸² – שנוצל היטב בגרסאות אחרות⁸³ – נעלם מגרסתו של להמן. ברומן יוצאת האישה להקביל את פניו של התנא הגדול עם אנשי המקום, ובהגיעה לאזור ההתקהלות היא מבקשת להתקרב לבעלה, אולם תלמידיו אינם מניחים לה. גם כאן נמנע להמן מתרגום מלא של הסצנה הבבלית: בגרסתו רחל אינה מבזזה בידי השכנים, וכמובן לא מוזכרת תשובתה הכנועה "יודע צדיק נפש בהמתו"; היא אף אינה נופלת אפיים ומנסקת את רגלי בעלה כבגרסת כתובות, אלא יוצאת להקביל את פניו. נוסף לכך עידן להמן את אירוע הדחייה של האישה: תלמידיו של התנא אינם "דוחפים" אותה ואף לא "דוחים" אותה; הם רק אינם מרשים לה להתקרב אצל רבם.⁸⁴ גם הכרזתו המפורסמת של ר' עקיבא "הניחו לה, שלי ושלכם – שלה הוא" שונתה בגרסה הגרמנית. במקום "הניחו לה" מנוכר, שם להמן בפי התנא ביטויי אהבה ישירים: "אהובתי רחל, אשת לבבי [...] אשתי היקרה והאצילה". ר' עקיבא מדגיש באוזני תלמידיו כי "בלעדיה הייתי עדיין עם הארץ". לאורך כל הפרק נמנע אפוא להמן משיבוץ אמירות או פעולות שעלולות היו לשמש חומר תעמולה בידי אנשי הרפורמה, שיצאו נגד מעמד האישה היהודייה בהלכה ובאתוס היהודי, ובמקביל נגד סמכות החכמים בכלל.⁸⁵

בהמשך הפרק מגיע בן כלאב שבוע אל התנא כדי להתייעץ עמו מה לעשות ברכושו הרב. הברור שעורך ר' עקיבא עם הישיש מעלה כי הסיבה שבשלה הדיר את בתו מממונו לא

הייתה מעמדית – עובדת היות חתנה רועה מהמעמד הנמוך; הסיבה הייתה נישואיה לבור ועם הארץ ו"שונא מושבע של תלמידי חכמים". ההיחשפות של ר' עקיבא כחתנו של הישיש מביאה בהמשך לפגישה נרגשת של האב עם בתו. כאן מעתיק להמן מן הבבלי את סצנת הנפילה של האישה לרגלי הבעל אולם מציגה כנפילה של הבת לרגלי אביה. הממד הסמלי בולט כאן לעין: השפעת שיח התיקונים בדת בקרב יהדות גרמניה מיתנה את ההיררכיה בתוך התא המשפחתי והעניקה מעמד שוויוני יותר גם לאישה האורתודוקסית מול בעלה. לא כך באשר להיררכיה בין דור האבות לדור הבנים. כאן הוטעם אחד ההבדלים העקרוניים בין היהדות הליברלית לשמרנית, שעה שזו האחרונה עמדה על משמר המסורת והרצף הבין-דורי כאלמנט מכריע בחינוך ובאמונה.

להמן חותם את הפרק הזה ברומן בתיאור איחודה של המשפחה והתעשרותו הפתאומית של התנא. ר' עקיבא מילא את הבטחתו לרחל ועשה לה "ירושלים של זהב". כאן מוסיף להמן:

ורחל האצילה והמסורה, רחל הצנועה, נשאה בשמחת גאווה את העטרה, לא לשם התייפות, אלא למען תלמדנה בנות ישראל אחרות, כיצד עשויה אישה חלשה לפעול גדולות למען התורה הקדושה.⁸⁶

הנימה האפולוגטית שלהמן נוקט ביחס לסימני העושר החדש שעיתרו את אשת התנא נובעת כנראה מהגרסה הארצישראלית, שבה מתלוננים התלמידים באבות דרבי נתן: "רבי, ביישנתנו ממה שעשית לה!" (או הבנים באדרנ"ב המתלוננים: "הרי הבריות משחקות עלינו"). התשובה שהשיב התנא בגרסה הארצישראלית – "הרבה צער נצטערה עמי בתורה" – הופכת כאן לאמירה עקרונית בדבר כוחן של הנשים לפעול "למען התורה הקדושה".⁸⁷

י. חתימה

הרומן רבי עקיבא שפרסם להמן לאורך שנת 1881 באיזוואנליט עשה שימוש בשתי המסורות של הסיפור – הבבלית והארצישראלית, אולם נתן את הבכורה לנרטיבה הבבלית, בעיקר בכל הקשור לדמותה של רחל אשת ר' עקיבא. חידושו של להמן היה באנלוגיה ההיסטורית שערך בין הסיפור התלמודי למציאות ההיסטורית והתרבותית של יהדות גרמניה בזמנו, המחצית השנייה של המאה ה-19. זאת על רקע המאבק שהחריף בין תנועת הרפורמה לאורתודוקסיה היהודית, וגם על רקע המאבק של מה שנתפס בעיני האורתודוקסיה כהתבוללות שפשתה בחלקים נרחבים בציבור היהודי בכל המרחב הדובר גרמנית.⁸⁸

הביוגרפיה ההיסטורית למחצה שרקם להמן לדמותו של ר' עקיבא נשענה רובה ככולה על מקורות טקסטואליים מן התלמוד והמדרש שלהמן התייחס אליהם כאל מקורות היסטוריים לכל דבר (למעט מקרים בודדים שבהם שאב חומרים מחיבורים היסטוריים בני זמנו).

כמי שהתפתחותו הרוחנית והתרבותית התבססה על רעיונותיה של הנאו-אורתודוקסיה היהודית בגרמניה, היה להמן מודע למעמד ההיסטורי המשני שקיבלו סיפורי התלמוד בקרב אנשי "חכמת ישראל", ובעיקר למשמעות הדתית המכרעת שנודעה להתייחסות זאת בקרב יהדות הרפורמה. עבור להמן, כמו גם שאר חבריו לדעה, היווה הקנון הדתי מאגר מסמכים היסטורי לכל דבר.⁸⁹ משום כך, אי-אפשר לעמוד על משמעות עבודתו של להמן, אלא אם בודקים את המקורות הקדומים שמהם שאב את החומרים ליצירתו ומתוך כך את המודיפיקציות שערך בחומרים אלה.

הבנת המקורות הקדומים מבהירה כי להמן לא השתמש במקורות ההיסטוריים באופן שרירותי לצורך מגמותיו הדיקטטיות, אלא עשה שימוש מבוקר במגוון הטקסטים הידועים על ר' עקיבא מן המדרש והתלמוד כדי לרקום את עלילת הנובלה שלו. במילים אחרות – להמן לא עשה כבשלו במקורות הקדומים, אלא, אם להשתמש במונחיו של ה"ג דאמר, ברומן עקבא נפגשו שני אופקים תרבותיים: האופק של הטקסטים הקדומים וזה של מרקוס להמן, ומיזוג האופקים הוליד הבנה חדשה הן של זמנו של התנא הגדול והן של המחצית השנייה של המאה ה-19.⁹⁰

בפרספקטיבה היסטורית ניתן לומר שלהמן רמז לאנלוגיה היסטורית נועזת בהרבה. ר' עקיבא היה בן הדור השלישי להנהגה התורנית שאחר החורבן, ממשכים של ר' אליעזר ור' יהושע, תלמידיו הישירים של רבן יוחנן בן זכאי, המנהיג הרוחני הראשי בעת החורבן. מבחינה זו ניתן לומר שלהמן ראה באבי האורתודוקסיה הגרמנית, הרב שמשון רפאל הירש, את המקבילה ההיסטורית לרבן יוחנן בן זכאי. פועלו של ריב"ז אפשר, אליבא דלהמן, את המשך קיומו של העם היהודי במציאות חסרת ריבונות שבה סמכותם של החכמים נשענה במידה רבה על הסכמת הציבור. פעילות חכמי יבנה הניחה את המסד לקיום יהודי בלב מציאות נכרית עוינת שהיוותה מוצא אטרקטיבי ליהודים רבים שנשבו כבחבלי קסם אחר התרבות הרומית, ובמקביל גם אחר הכת החדשה שנאמניה כונו "נוצרים".

כריב"ז בשעתו גם רש"ר הירש הקנה לזרם האורתודוקסי אידאולוגיה שהכשירה אותו להתקיים בעידן האמנציפציה, בלי שייאלץ לוותר על קיום מעמדו בתור נושא המסורת וההלכה. זאת למרות התמורות המשמעותיות שחוו היהודים וחיי הדת היהודיים ביחס לקיום היהודי בן מאות השנים עד אז בגרמניה.⁹¹

להמן ראה את עצמו וכן את בני דורו, שעמדו בראש ההנהגה הרוחנית הצעירה של היהדות האורתודוקסית בשנות השישים והשבעים של המאה, כמקביליהם ההיסטוריים של תלמידי בן זכאי, בעיקר ר' אליעזר ור' יהושע, חכמי הדור השני לחורבן. דומה כי באמצעות סיפורו – כמו גם באמצעות כלל מפעלו הספרותי והציבורי – ביקש להמן להשפיע על הדור השלישי ביהדות האורתודוקסית להעמיד מתוכו את המקבילה ההיסטורית לר' עקיבא. בקשה זו נשמעה רלוונטית עוד יותר על רקע צמיחתו של דור צעירים שהיה רחוק ביותר מחיים יהודיים ושלא הכיר כמעט דבר מן המסורת התרבותית והספרותית העצומה של עמו. יתרה מזאת; כר' עקיבא בשעתו, גם צעירים אלה סלדו ממורי הדת והרבנים.

עבור להמן, מעשה הסיפור לא ביקש אפוא רק למלא את זמנם של הצעירים בתכנים יהודיים "ראויים". היה זה אקט תעמולתי-פוליטי שביקש להצמיח את דור המנהיגות הבא של האורתודוקסיה לקראת מפנה המאות, ובמידה לא מועטה שיקף את הלכי הרוח הפנימיים בקרב המנהיגות הרוחנית של האורתודוקסיה היהודית בגרמניה.⁹²

עמישב, פתח-תקווה

הערות

- 1 Markus Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* XXII (1881)
- 2 פרקי הרומן התפרסמו כמעט מדי שבוע החל מה-5 בינואר 1881 ועד ה-21 בדצמבר 1881. כתב העת נסרק במסגרת ארכיב העיתונות היהודית בגרמניה, וניתן לצפות בו באתר: <http://www.compactmemory.de>. ההתייחסות לרומן במאמר זה תהיה, לפיכך, על פי הופעתו באיזראעליט (*Der Israelit*). תרגום הקטעים המצוטטים במהלך המאמר מסתמך הן על תרגומו העברי של הרומן, הן על תרגומו של כותב המאמר והן על תרגומיה של ניצה בן-ארי (הערה 6 להלן). לרומן כולו בכרך אחד ראו Markus Lehmann, *Akiba-Historische Erzählung aus der Zeit der letzten Kämpfe der Juden gegen die römische Weltmacht*, Frankfurt A. M.: J. Kauffmann, 1920. לתרגומו העברי של הרומן, ראו: מאיר להמן, רבי עקיבא - סיפור היסטורי, מגרמנית: י' גליס, תל-אביב: נצה, תשט"ו.
- 3 להמן נולד בוורדן (הנובר). הוא התחנך בישיבתו של הרב עזריאל הילדסהיימר בהלברשטדט, השתלם אצל ש"י רפפורט בפראג והוסמך על ידו לרבנות. בראשית שנות החמישים של המאה ה-19 עבר לברלין ולמד פילוסופיה בבית המדרש למדעים והכמת ישראל אצל ר' מיכאל לנדסברג. משם עבר לפראג ושהה במחיצתו של ר' שמואל פריינד. לאחר שקיבל מרבנותו הסמכה לרבנות, קיבל גם תואר דוקטור מאוניברסיטת הֶלֶה. עבודתו עסקה בתורתו של לוק על השכל האנושי. בהמשך התמנה לרב הקהילה האורתודוקסית במייניץ (1854) עד יום מותו. עוד על להמן ראו J. Rothschild, "Lehmann Markus", *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, pp. 1582-1583.
- 4 האס"ף, שנה ו (תרנ"ד), חלק "בינה לעתים", עמ' 138-139 (ללא שם מחבר).
- 5 הקשר שבין הספרות לבין החברה שבתוכה צומחת ספרות זו, עשוי להתהדק אם מבינים ספרות כ"שיח" במובן שמישל פוקו נתן למונח זה: כשספרות נתפסת כתופעה הנולדת במסגרת השיח ובאמצעותו, יש סדרה שלמה של מושאים וקשרים שנעשית נגישה למחקר באופן ישיר ומידי; תהליכים חברתיים השזורים בטקסטים הספרותיים והמקשרים אותם באופן מובהק לסוגים אחרים של טקסטים ומשמעויות חברתיות הנוצרים באופנים שונים באתרים חברתיים שונים. ראו Robert Hodge, *Literature as Discourse: Textual Strategies in English and History*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1990, p. VIII. לפי עיקרון זה, אין הספרות נתפסת כתחום אוטונומי, חסר זמן, המאכלס ערכים ומשמעויות החורגים מתחום הניסיון, אלא זוהי פרקטיקה מוגדרת, מובחנת מפרקטיקות אחרות ומעורבת בהן, ובאמצעותה התרבות מְבנה את עצמה ומארגנת את ייצור המשמעות והערכים. ראו דניאל בויראין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, מאנגלית: עדי אופיר, תל-אביב: עם עובד, 1999, עמ' 18-25.
- 6 ניצה בן-ארי, רומן עם העבר: הרומן ההיסטורי היהודי-גרמני מן המאה ה-19 ויצירתה של ספרות לאומית, תל-אביב: דביר, 1997, עמ' 15. ראו שם בהרחבה על עקיבא של להמן, עמ' 53-98.

- 7 שם, עמ' 68.
- 8 ראוי לציין כי גם היהדות הליברלית לא בחלה בגיוס הספרות למען ערכים שבהם האמינה. עם זאת, העכבות במה שנוגע לעיסוק באמנות כשלעצמה, שבלטו בעיקר אצל היהדות האורתודוקסית, הובילו בהכרח את האחרונה לאפולוגטיקה שביטוייה היה גיוס כמעט טוטלי של הכתיבה לתעמולה דתית. וראו מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918: היסטוריה חברתית של מיעוט דתי, מגרמנית: אברהם קדימה, יצחק ברום והמחבר, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1990, עמ' 137-141. על הרקע לצמיחת הרומן ההיסטורי היהודי-גרמני, ראו בן-ארי, הערה 6 לעיל, עמ' 21-36; על הממד הדיקטטי והתעמולתי בספרות היהודית-הליברלית בגרמניה, ראו בן-ארי, שם, עמ' 101-145.
- 9 אכן, אחד הרומנים של שלמה כהן, גבריאל (1853), נחשב ליצירת מופת גרמנית וזכה לפרסום רב בעולם.
- 10 הכותרת שניתנה לששת הכרכים הייתה: *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (מזן העבר וההווה). לפירוט מפעלו הספרותי של להמן ראו Zohar Shavit und Hans-Heino Ewers, *Zusammenarbeit mit Annegret Volpel und Ran HaCohen und unter Mitwirkung von Dieter Richter, Deutsche-Jüdische Kinder und Jugendliteratur: von der Haskala bis 1945*, Bd. 1, Stuttgart-Weimar: Metzler-Verlag, 1996, pp. 660-676.
- 11 ראו שולמית וולקוב, בין ייחוד לסמיעה: יהודי גרמניה 1780-1918, מאנגלית: אורית פרידלנדר, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1993, עמ' 35-56.
- 12 "הקהילייה המפרשת" מורכבת מ"כל אלה שיש להם אותן אסטרטגיות פרשניות, המשמשות בסיס לכתיבה [...] אסטרטגיות אלה קיימות עוד לפני פעולת הקריאה ומשום כך הן קובעות את צורתו של מה שנקרא": Stanley Fish, *Is there A Text in This Class?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, p. 171. וראו פיתוחו של המושג ויישומו על ספרות ההשכלה העברית במאמרה של טובה כהן, "הטכניקה הלמדנית – צופן של ספרות ההשכלה", מחקרי ירושלים בספרות עברית יג (1992), עמ' 137-169.
- 13 ראו: גליה ירדני, העיתונות העברית בארץ ישראל בשנים 1863-1904, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד, 1969, עמ' 153-158; ברויאר, הערה 8 לעיל, עמ' 142-143; יוסף במברגר, "האפיפיור היהודי – עיון תימטולוגי באגדה ימי-ביניימית", עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בראיילן, 1997, עמ' 87-91.
- 14 סיפוריו של להמן, בתרגומם של י' גליס, מ"צ פרוש, פ' הירש, מ' שמואלי ועוד, יצאו שוב בשנות השמונים של המאה ה-20 בסדרת כרכים בהוצאת הספרים הדתית-חרדית "נצח" (בתוכם גם הרומן רבי עקיבא [הערה 2 לעיל]). ראו סיפורי מאיר להמן, תל-אביב: נצח [חש"ד]. בשנים 1990-1997 ראו אור סיפוריו של להמן בסדרה בת 26 כרכים בעיבודו של הסופרת החרדית ריזל פרידמן. בספרים לא מצוין מאיזו שפה תרגמה פרידמן; עם זאת, בחלק מהספרים הובאו צילומים של כל ספרי להמן מתורגמים ליידיש, וסביר להניח כי העיבוד, שעבר השגחה וקיבל הסכמה מדייני הבד"צ של העדה החרדית בירושלים (הסכמתם מובאת בראש כל כרך), נעשה מתרגומי היידיש של סיפורי להמן. עם זאת, מסיפורי להמן שעובדה פרידמן, נפקד מקומו של עקיבא. ראו כל סיפורי הרב מ. להמן בעיבוד ר. פרידמן, ירושלים: נתיבות, תש"ן-תשנ"ז. על התגובות לתרגום החדש והדיון הער סביבו בעיתונות החרדית, ראו במברגר, הערה 13 לעיל, עמ' 90.
- 15 על התקבלותו של הרומן ההיסטורי הפופולרי במערכת התרבותית היהודית-גרמנית במאה ה-19, ראו בן-ארי, הערה 6 לעיל, עמ' 39-51.

- 16 ברואר, הערה 8 לעיל, עמ' 180 ואילך. על התפתחות התודעה ההיסטורית של יהדות גרמניה בשלהי המאה ה-18, ראו שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995, עמ' 21-76 (וראו גם להלן, בהמשך המאמר).
- 17 בספרו על המיתוס של השיבה הנצחית, טען האנתרופולוג וחוקר הדתות מירצ'ה אליאדה כי האדם הקדם-מודרני ביקש לגאול את עצמו מאימת הלינאריות של הזמן, וכדי לבטל את אי-הפיכותו, העניק לזמן כיוון מחזורי, מעגלי. כך, בעצם, ביקשה התרבות הקדם-מודרנית להתגונן מפני ה"היסטוריה", אם על ידי ביטולה הודות לחזרה על הקוסמוגוניה ולהתחדשות המחזורית של הזמן, ואם בכך שהעניקה לאירועים ההיסטוריים משמעות מטא-היסטורית, לא רק מנחמת, אלא גם קוהרנטית, כזו המסוגלת להשתלב במערכת מוגדרת, שבה ליקום ולקיומו של האדם הייתה הצדקה משל עצמם. ראו בהרחבה בספרו של מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, מצרפתית: יותם ראובני, ירושלים: כרמל, 2000, עמ' 11-12. השלכתה של הבחנה זו נוגעת כמוכנים רבים גם לקיום דתי בעולם מודרני, שבו אוחדו הדתי-המודרני בידו האחת במיתוסים נצחיים בעוד ידו האחרת מחבקת מתוך בחירה את החולף והזמני.
- 18 James S. Diamond, *Barukh Kurzweil and Modern Hebrew literature*, Chico: Scholars Press, 1983, p. 12
- 19 ברוך קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1969, עמ' VIII © כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן. ראו גם יצחק ברואר, ציוני דרך, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, עמ' 156-163. עוד על התפיסה המטא-היסטורית של קורצווייל כתוצר של הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית, ראו Diamond, הערה 18 לעיל, עמ' 31-36.
- 20 Diamond, שם.
- 21 על השימוש בחיבורים ביוגרפיים או ביוגרפיים למחצה ועל פנתיאון הגיבורים של ההשכלה היהודית, ראו פיינר, הערה 16 לעיל, עמ' 76-90, 99-102.
- 22 הגרסאות המתורגמות של סיפורו של להמן רבות מאוד. בין התרגומים: רבי עקיבא: היסטארישע ערצאהלונג, חסר שם המתרגם, בודפסט: דפוס לאווי עט פישער, 1893 (יידיש); רבי עקיבא: סיפור יסודתו בדברי הימים לבני ישראל, מגרמנית: דוד ראטהבלום, קראקא: המגיד לישראל תרנ"ו (יידיש); רבי עקיבא, מעובד לבני הנעורים על ידי פ' הילפרן, ורשה: ספר, תרפ"ו; רבי עקיבא: לוס אמורוס אירואיקוס, רומאנסו דילה אינדיפינדינסייה ג'ודיאה ("רבי עקיבא: האוהבים הגיבורים – רומן העצמאות היהודית"), חסר שם המתרגם, שלוניקי: דפוס העיתון איל פואיבלו, 1929 (לדינו); רבי עקיבא, מגרמנית: י' גליס, תל-אביב: נצה, תשט"ו; *Akiba: The Story of Rabbi Akiba and his Times*, adapted from the German by J. Leftwich, New-York: Keren hatora committee, 1956. ברשימה כאן הוכא רק מדגם מייצג. לרשימת תרגומי כלל סיפוריו השונים של להמן לעברית בלבד, ראו אוריאל אופק, עולם צעיר: אנציקלופדיה לספרות ילדים, רמת-גן: מסדה, 1970, עמ' 376-378. אופק לא כלל, כמוכן, את סיפוריו של להמן שיצאו לאור החל בשנות ה-70 ואילך. להשלמת הרשימה, ראו הערה 14 לעיל.
- 23 בבלי, כתובות סב ע"ב-סג ע"א.
- 24 בבלי, נדרים נ ע"א. לא מעט חוקרי מדרש ותלמוד מתייחסים אל שני המקורות הבבליים כאל סיפורים נפרדים ואף רואים את הסיפור בנדרים כנובע מקודמו בכתובות. ראו, למשל: אברהם אדרת, "הסיפור בספר האגדה", עלי שיח 4-5 (רצמבר 1977), עמ' 122-139; Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden: Shama Friedman, "A Good Story Deserves Retelling; The ;Brill, 1997, pp. 38-48

- 25 הספרותית של שני המקורות הבבליים במשך ההיסטוריה בעשרות גרסאות מקוריות ועוד במאות אחרות אפיגוניות, סיפורם של ר' עקיבא ואשתו כפי שהוא מופיע בבבלי נתפס על פי רוב כגרסה אחת משולבת. הדבר משמעותי עוד יותר ביחס לרומן עקיבא, שכן מאיר להמן לא הבריל בין המקורות (כולל המקורות הארצישראליים הסותרים, כפי שיתברר להלן) והתייחס אליהם כאל עלילה קוהרנטית אחת.
- 26 אבות דרבי נתן (מהדורת שלמה זלמן שכטר), נוסח א (פרק ו)/ נוסח ב (פרק יב), ניויורק, תשכ"ז (מהדורה שלישית), דף טו. וראו גם: Ilan, הערה 24 לעיל; Friedman, הערה 24 לעיל.
- 27 זאת ועוד; גרסאות הבבלי לא הזכירו בני משפחה נוספים מלבד האישה, בעוד אבות דרבי נתן מציין שר' עקיבא החל ללמוד עם בנו, ובנוסח ב' מדובר על בנינים נוספים. ככלל: בעוד עלילת הבבלי מתחילה להתגלגל עם בחירתה של האישה ברועה וקידושה לו (נקודת ההסתבכות), מן המקורות הארצישראליים עולה כי ר' עקיבא היה נשוי עוד לפני תחילת העלילה ומעולם לא רעה צאן ואף אשתו לא הייתה בת עשירים. נקודות ההשקה היחידות בין המקורות הבבליים לאלו הארצישראליים נוגעות לציון בורותו בתחילת העלילה, התגדלותו בתורה בבית מדרשם של ר' אליעזר ור' יהושע וכן ציון העובדה כי לאחר שעלה לגדולה ונתעשר, הייתה אשתו יוצאת "בעיר של זהב" (נוסח א) או ב"כתר של זהב" (נוסח ב), רמז להבטחה המפורסמת באסם מגרסת הבבלי בכתובות. טל אילן טוענת שגרסת סיפור ר' עקיבא באבות דרבי נתן נראית כמודיפיקציה מכוונת של גרסת התלמוד לסיפור, באופן שבגרסה הארצישראלית סולקה דמות האישה שהופיעה בהבלטה בגרסה הבבלי. אילן מביאה את דעתו של דב נוי, שהציע כי גרסת אבות דרבי נתן היא הדחקה טיפוסית של סיפור עם שסופר בידי נשים ושהדגיש את חשיבות הנשים לפי גרסת בבלי על ידי החלפתו הזוהירה בגרסה בעלת אוריינטציה גברית. ראו Ilan, הערה 24 לעיל, עמ' 80.
- 28 ראו בבלי, גיטין נו ע"א וע"ב.
- 29 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* (5/11/1881), p. 7 (הערה 1 לעיל [התרגום שלי, ד"א]).
- 30 ר' שמשון רפאל הירש, פירוש לוויקרא כו, מב, חמישה חומשי תורה, מגרמנית: מרדכי ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשס"ב (ההדגשות במקור; ההוספה בסוגריים המרובעים היא שלי, ד"א). ראה גם פירושו לבראשית כו, טו. ראוי לציון הוא פירושו המפורסם של רש"י הירש לשמות כה, יב-טו, שם מצווה התורה להותיר דרך קבע את בדי ארון הקודש במקומם ולא להסירם גם לאחר החנייה ("בטבעות הארון יהיו הברדים, לא יסורו ממנו"). מצווה זו סימנה עבור הירש "את הייעוד ואת התפקיד: לשאת את הארון ואת תוכנו, בשעת הצורך, גם מעבר לגבולות מקום עמידתם הנוכחית, והמצווה שלעולם לא יסורו הברדים מן הארון קבעה מראש לכל הדורות את דבר האמת, שהתורה הזאת ותעודתה אינן תקועות באדמה שעליה עמדו בשעתם מקדש הקודש והמקדש. נוכחותם התמידית של הברדים מעידה על כך, שתורת ה' אינה קשורה וזקוקה לשום מקום מיוחד [...] מסתבר שהלאו של 'לא יסורו ממנו' [...] מניח את האפשרות של הוצאתם מן הטבעות. הברדים אל יסורו, אך הם יכולים לסור, אפשר להסיר אותם מן הארון בכוח. אולם, אם יעשו כך, לא ייפגע הארון, אלא יצפה לנושא־ארון חדשים!".
- 31 להמן, רבי עקיבא (מגרמנית: י' גליס), הערה 2 לעיל, עמ' 19.
- 32 ראו הערתו המעניינת של קורצווייל על פתרונו המדיני והרוחני של ריב"ז: "בתקופת רבן יוחנן בן־זכאי נעשה הניסיון המעניין להעמיד את חיי עם ישראל על תודעת עצמו כעם עולם, כעם הנצח. מאז המשיכו היהודים לחיות ללא מדינה וללא ארץ. בתקופתנו נעשה

הניסיון להשריש מחדש את חיי עם ישראל בארצו ובמדינתו ללא היהדות. פתרון התחייה הלאומית החילונית מנוגד לפתרונו של רבן יוחנן בן זכאי" (קורצווייל, הערה 19 לעיל, עמ' x).

32 פפוס מופיע בכמה מקומות במדרש כשהוא מתעמת עם ר' עקיבא בנוגע ללימוד תורה והיחס כלפי השלטון הרומאי: "פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? [...] אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס, מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים", בבלי, ברכות סא ע"ב (אכן, לקראת סוף הרומן בחר להמין להביא את המפגש הזה בין פפוס לר' עקיבא בכלל הרומאי). פפוס מופיע במחלוקת פרשנית עם ר' עקיבא ביחס לכמה פסוקים במקרא. על כל טענה שטוען פפוס משתיק אותו ר' עקיבא במילים: "דייך פפוס". ראו מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, פרשה ו, ד"ה "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים". עניין נוסף בנוגע לשם "פפוס", האנטגוניסט של ר' עקיבא, נמצא בבבלי, שבת קד ע"ב (חלק מהדיון נמצא בהשמטות הצנוורות), שם מדבר התלמוד על "בן סטרא", כלומר בנה של הסוטה, שהוציא נוסחאות כשפים על זרועו ממצרים. אביו הרשמי של אותו בן סטרא היה אדם בשם פפוס בן יהודה, אלא שאמו, מרים המכונה בתלמוד "מגדלה שיער נשיא" (במהדורת הרב עדין שטיינזלץ מתורגם: "מרים קולעת שער הנשים") זנתה עם אדם בשם פנדירא וממנו ילדה את בן סטרא. לא מעט חוקרים ומפרשים ייחסו את בן סטרא לישו הנוצרי (וראו פירוש תוספות במקום בשם רבנו תם וד"ה "בן סטרא" – אף הוא מופיע בחלקו בהשמטות הצנוורות) שדוחה טענה זאת). להמין הכיר מן הסתם את הטענה הזאת כלפי בן סטרא, ולכן גם אם אולי לא מדובר באותו אדם, יש כאן יותר מרמז לקשר העקיף של פפוס בן יהודה לישו, כלומר לתרבות הרומית-נוצרית שדמותו מייצגת ברומן. ראו איתן בורשטיין, לקסיקון לנצרות: מושגים, רעיונות ואישים, תל-אביב: איתאב, 2005, עמ' 280-281.

33 את הוויכוח הסוער בין טרייטשקה לאינטלקטואלים הליברליים היהודים ותיאודור מומזן ניתן לקרוא אצל: Walter Boelich, *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt A.M.: Insel-Verlag, 1965. ביליך מביא את מאמריהם של טרייטשקה, היינריך גרץ, הארי ברסלאו, הרמן כהן, מומזן ועוד, כפי נתינתם בפריודיקה הגרמנית בין 1879 ל-1881. ראו גם ספרו של אוריאל טל, יהדות ונצרות ברייך השני, 1870-1914: תהליכים היסטוריים בדרך לטוטאליטריות, ירושלים: מאגנס, 1969, עמ' 25-36 (ראו לאורך הפרק הראשון כולו, "האינטליגנציה הגרמנית ובעיית ההתערות וההתייחדות של היהודים", עמ' 11-49. בפרק זה דן טל בסוגיית התערותם של היהודים בלאומיות הגרמנית המתחדשת כמקרה בוחן של מעמד האינטלקטואלים בכלל בסוגיית היחס ללאומיות מול הרצון לשמור על חירותם הרוחנית והחברתית. על מאמרו של הרמן כהן ראו שם, עמ' 33-36); ברואר, הערה 8 לעיל, עמ' 295-296.

34 Markus Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 2 (12/1/1881), p. 31 (הערה 1 לעיל) ומגרמנית: ניצה בן-ארי, הערה 6 לעיל, עמ' 196).

35 הציטוט מובא אצל ברואר, הערה 8 לעיל, עמ' 116.

36 שם, עמ' 115-118.

37 להמין, רבי עקיבא, הערה 2 לעיל, עמ' 18.

38 שם, עמ' 10-11, 17-25.

- 39 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 4 (26/11/1881), p. 84 (הערה 1 לעיל והתרגום וההוספה בסוגריים מרובעים הם שלי, ד"א).
- 40 Itta Shedletzky, "Some observations on the popular *Zeitroman*: על הגרסות לאובה ראו: in the Jewish Weeklies in Germany from 1870 to 1900", *Canadian Review of Comparative Literature* (September 1982), pp. 349-360; בן-ארי, הערה 6 לעיל, עמ' 24-25.
- 41 מבחינה זו, המשך הסיפור – שבו מגיע בן כלבא שבוע להתיר את נדרו אצל החכם הגדול המתוודע אליו כחתנו, רועה עדריו לשעבר, ולהעניק מחצית מנכסיו לר' עקיבא – יכול להיחשב כתוספת מאוחרת שנועדה אולי לסגור את סופו הפתוח של הסיפור ולהציב בצד השכר הרוחני והמוסרי גם שכר חומרי ובמידה מסוימת גם לפתור את מערכת היחסים של הבת עם אביה. לדעה דומה, ראו יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981, עמ' 113, הערה 14. ראו גם אדרת, הערה 24 לעיל.
- 42 "אמרו: בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר. אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא, אי אתה קורא: 'אבנים שחקו מים' (איוב יד, ט)? מיד היה רבי עקיבא דן קל וחומר בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשין כברזל – על אחת כמה וכמה שיחקו את לבי שהוא בשר ודם. מיד חזר ללמוד תורה" (אבות דרבי נתן, נוסח א, הערה 25 לעיל).
- 43 שְחָלִיִּים (Lepidium) – צמח בר ממשפחת המצליבים, גדל על פי רוב בשדות ובצדדי דרכים. אחד ממיני השחליים מוזכר במשנה כירק מאכל (אברהם אבן-שושן, מילון עבריי-עברי, ירושלים: קרית ספר, תשנ"ח). ראו גם משנה מעשרות, ד ח.
- 44 "אמרה לו אשתו: לך למוד תורה. אמר לה: הלא ישחקו עלי שאני בן ארבעים שנה ואיני יודע כלום. אמרה לו: בוא לעשות פלא. אמר לה: ומה? אמרה לו: הבא לי חמור שהוא ניזק בחליותיו. הביא לה. זרקה על נזקו עפר וזרעה עליו שחלים וצמחו. הוציאו לשוק יום ראשון ושיחקו עליו, יום שני – ושיחקו עליו, יום שלישי ולא שיחקו עליו. כך אמרה לו: לך ולמוד תורה. היום ישחקו עליך, למחר ישחקו, יום שלישי לא ישחקו אלא יאמרו זה מנהגו כן", ר' דוד בן עמרם דעני, מדרש הגדול (מהדורת ד"צ הופמן), ברלין, תרע"ד, עמ' 35-37 (שמות ד, יג). נוסח דומה נמצא גם בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 197 8⁰, עמ' 16-18א; וכן כ"י מנצ'סטר-גאסטר 82, עמ' 109א-111א. כתב היד האחרון פורסם על ידי משה גאסטר, ספר המעשיות, ליפסיה: אסיאה, תרפ"ד, עמ' 106-108, ס' 147. על הגרסאות והנוסחים השונים של אבות דרבי נתן, ראו מנחם קיסטר, עיונים באבות דרבי נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1998.
- 45 לעניין המוסכמות ו"סצנת הדפוס" (Type Scene) המקראית, ראו מאמרו של אורי אלטר, "סצנות דפוס במקרא וחשיבותה של קונווציה", הספרות 27 (דצמבר 1978), עמ' 7-14. המאמר הופיע כפרק בספרו של אורי אלטר, אמנות הסיפור במקרא, מאנגלית: שושנה צינגל, תל-אביב: אדם, תשמ"ח, עמ' 61-77.
- 46 נוסף לכך, יש לציין את חילופי האותיות של שמות הגיבורים: יעקב-עקיבא. יונה פרנקל טוען כי בעת שהותו של ר' עקיבא בבית המדרש לא היו בני הזוג נשואים, אלא רחל הייתה "מקודשת" בלבד – עניין זה מחזק את הקשר שבין הסיפור המקראי לזה התלמודי (פרנקל, הערה 41 לעיל, עמ' 114). על הקשר שבין סיפור יעקב ורחל לסיפור עקיבא ורחל, ראו: יעקב אלכוים, "תבניות לשון ועניין במעשי חכמים: לטיבן של העדויות על ר' עקיבא באבות דרבי נתן", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות 3 (1981), עמ' 72, הערה 7; בוירין, הערה 5 לעיל,

- עמ' 156; Ilan, הערה 24 לעיל, עמ' 289-291. וראו הבחנתה של רוזלין לקס בין הסיפור המקראי לתלמודי: רחל המקראית היא רועת צאן פסיבית בעוד יעקב הוא המחזר האקטיבי, ולעומת זאת בסיפור התלמודי עקיבא הוא הרועה הפסיבי ורחל היא המחזרת האקטיבית (Roslyn Lacks, *Women and Judaism: Myth, History and Struggle*, Garden city, New-York: Doubleday, 1980) p. 127.
- 47 הדי המאבק של יעקב נשמעים גם בקישור שעורכות שתי הגרסאות הארצישראליות בין סיפור ראשיתו של ר' עקיבא לדבריו של התנא יוסי בן יועזר: "הווי מתאבק בעפר רגליהם [של חכמים] ושותה בצמא את דבריהם" (משנה, אבות א, ד [ההדגשה וההוספה הן שלי, ד"א]).
- 48 וראו בן-ארי, הערה 6 לעיל.
- 49 פיינר, הערה 16 לעיל, עמ' 91. גם ב"היסטוריה המשכילית" הבדיל פיינר בין האפיק המחקרי-מדעי של "חכמת ישראל" לבין האפיק העממי יותר של חוגי המשכילים בשלהי המאה ה-18 בגרמניה (שם, עמ' 92).
- 50 שם, עמ' 461.
- 51 Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Alabama: University of Alabama Press, 1973, p. 832, n. 78
- 52 ראו, למשל, ר' שמשון רפאל הירש, חורב, מגרמנית: הרב משה זלמן אהרנזאהן, ניו-יורק: פ' פלדהיים, תשי"ג, עמ' 449-452. ההתנגדות ללאומיות היהודית המודרנית התבטאה גם בהתנגדות לציונות. איגוד הרבנים הצהיר בברלין ביולי 1897 כי "שאיפותיהם של הציונים מנוגדות לתקוות המשיחיות של היהדות". ביסוד ההתנגדות היה החשש שמא תחתור הציונות המדינית תחת קיומם של יהודי גרמניה. אוריאל טל מביא ציטוט ממכתב של הרב ורנר ממינכן התובע מחבריו בהנהלת איגוד הרבנים להצהיר בפומבי עוד קודם להתכנסות הקונגרס הציוני הראשון כי "לדתנו אין שום עסק עם לאומיות" (טל, הערה 33 לעיל, עמ' 114, הערה 72).
- 53 בן-ארי, הערה 6 לעיל, עמ' 64.
- 54 על אינטרטקסטואליות כמאפיין של ספרות דתית, ראו דרור אידר, "השירה העברית הדתית: קריטריונים, הגדרות והצעות קריאה", אקדמות טו (חורף תשס"ה), עמ' 31-49 (ראו במיוחד עמ' 44-46).
- 55 ראו שמעון וליקובסקי, רבי עקיבא: מחזה בשלוש עשרה תמונות, תל-אביב: מסדה, תרצ"ו. וליקובסקי מיקם את ראשית המחזה ערב המרד הגדול, לפני חורבן הבית. עקיבא מוצג כאחד ממנהיגי העם המצדד בזכות המרד, אולם דעתו נחשבת פחות עקב היותו עם הארץ. הסצנה התלמודית, שעל פיה שולחת בתו של בן כלבא שבוע את עקיבא ללמוד תורה, מגויסת כאן לעניין הלאומי: בית המקדש נחרב, ורחל מבקשת מעקיבא להקדיש את חייו לנקמה ברומאים. לשם כך עליו ללכת למקום תורה ולהיות "לגדול בישראל", ושם יחנך את הדרור הצעיר לא להשלים עם שלטון הרומאים (תמונה חמישית). למעשה הפקיע וליקובסקי מהמחזה לכל אורכו את הממד הדתי של לימוד התורה והפכו לאמצעי המוביל לחירות לאומית. אלמנט נוסף במחזה הוא עיצובה של רחל לא רק כמי שהניעה את עקיבא להפוך לתנא גדול, אלא כמי שהניעה את גלגלי מרד בר-כוכבא: בתמונה השמינית מתה רחל ממחלה שנגרמה בשל מסירותה ההרוואית לפרנסת בעלה. בצוואתה לר' עקיבא היא מורישת לו את נס המרד: "עקיבא, עקיבא, השגתי את כל אושרי בארץ ונשמתי עולה למעלה, אל צור מחצבתי לגנזי מרומים, ואתה עקיבא, הצל את עמנו מידי הרומאים!" (שם, עמ' 17).
- 56 הדים למשמעות הלאומית של הסיפור ניתן למצוא, למשל, בעיבוד לנוער של פ' הילפרן לספרו

- של להמן (הערה 22 לעיל), וכך גם בתרגום ללאדינו (הערה 22 לעיל) המכנה את הרומן "רומן העצמאות היהודית".
- 57 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 1 (5/1/1881), p. 8 (הערה 1 לעיל) [התרגום וההוספה הם שלי, ד"א].
- 58 הקישור בין העם היהודי לזרם המים הוא כנראה חידוש של להמן עצמו. על פי רוב ראה המדרש במים מסמן של התורה או החכמה האלהית (ראו, למשל, בבלי, בבא-קמא פב ע"א: "אין מים אלא תורה", ובמקומות רבים נוספים). במקביל, ראה המדרש (בעקבות התנ"ך) את הים ומקבילותיו (בעיקר מים רבים/ כבירים/ אדירים וכו') כמסמן של אומות העולם (ראו, למשל, ישעיהו יז, 12-13: "הוי המון עמים רבים פהמות ימים יהמיון ושאוון לאמים כשאון מים כבירים ישאוון; לאמים כשאון מים רבים ישאוון"). וראו עוד במדרש (איכה רבה ג, ד"ה "צוד צדוני"), על הפסוקים (איכה ג, נב-נד): "צוד צדוני כצפור איבי חנם; צמתו כבוד חיי וידו אבן פי; צפו מים על ראשי אמרתי נגורתי": "צוד צדוני כצפור אויבי חנם, צמתו כבוד חיי, זה יוסף זה ירמיה זה דניאל, צפו מים על ראשי וגו' אלו האומות שכתוב בהם הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ושאוון לאומים כשאון מים כבירים", ובמקומות רבים נוספים. לפי הדימוי במדרש האחרון העם היהודי הוא שניצב מול שטף המים האדירים – הם העמים האחרים – המאיימים להטביעו.
- 59 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 7 (16/2/1881), p. 158 (הערה 1 לעיל).
- 60 תיאור זה הוא אנכרוניזם מובהק של להמן. דומה שאפילו בתקופתו, המחצית השנייה של המאה ה-19, כמעט שלא היו חללים נפרדים בבתים של המעמד הפרולטרני, לא כל שכן בתקופת המשנה.
- 61 Lehmann, "Akiba" (הערה 59 לעיל) [התרגום שלי, ד"א].
- 62 שם, עמ' 159 (מגרמנית: ניצה בן-ארי, הערה 6 לעיל, עמ' 77).
- 63 בבלי, נדרים נ ע"א: "אזלא ואיתנסיבא ליה. בסיתוא הוה גנו בי תבנא, הוה קא מנקט לה (ס"א: ליה) תיבנא מן מזייה. אמר לה: אי הואי לי – רמינא ליך ירושלים דדהבא" (תרגום: הלכה ונישאה לו. בחורף היו לנים במתכן. היה מוציא לו/לה את התבן משערותיה. אמר לה: לו היה לי [כסף] הייתי נותן לך ירושלים של זהב [התרגום שלי, ד"א]).
- 64 דומה שזאת הסיבה להופעתו בכבלי של אליהו בדמות עני בסצנה שלאחר מכן. גם כאן יש ניסיון לעודד את רוחה של האישה, שהנה יש עניים מרודים מהם.
- 65 האיפוק הרצינוני שרר לא רק בחיי היומיום ובחינוך; הוא בלט עוד בראשית המאה ה-19 שאז חדר גם אל סדרי התפילה האשכנזית המסורתית שהתאפיינה עד אותו הזמן "בצעקה בקול רם, באי-סדר ובשילוב ענייני חולין, כמו הפסקת התפילה לשם מכירת כיבודים לכל המרבה במחיר" ועוד. קהילות יהודיות רבות ברחבי גרמניה, ביניהן גם מסורתיות, אימצו את התקנות החדשות של בית הכנסת שדרשו "התנהגות מכובדת" בשעת התפילה בציבור. כך או כך, "עובדה היא, שההתנהגות ההולמת בשעת התפילה, שהונהגה באופן כללי בקהילות גרמניה, גרמה לכך שיהודי מזרח אירופה ראו באיפוק זה בעבודת הקודש (על כל מאפייניו, כולל עמידה קפואה בתפילת העמידה בניגוד לנענוע החסידי ועוד) מאפיין של כלל יהדות גרמניה". ראו: מיכאל מאיר, "הקהילות היהודיות במערב", מ' מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ב, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א, עמ' 118-119.
- 66 "בכל יום ויום היה מביא חבילה של עצים, חציה מוכר ומתפרנס וחציה מתקשט בה. עמדו עליו שכניו ואמרו לו: עקיבא, אבדתנו בעשן. מכור אותן לנו וטול שמן בדמיהן ושנה לאור הנר. אמר

- להם: הרבה סיפוקים אני מסתפק בהן, אחד – שאני שונה בהן, ואחר – שאני מתחמם כנגדן, ואחד – שאני ישן בהם" (אבות דרבי נתן, נוסח א, ו, הערה 25 לעיל).
- 67 להמן, רבי עקיבא (מגרמנית: י' גליס), הערה 2 לעיל, עמ' 36.
- 68 ב-1872 יצאה "ברית הקהילות היהודיות" (DIGB) במאבק נגד פושטי היד הנודדים ונגד ה"שנוררים". בתגובה, יצא להמן בעיתונו איזרעאליטי נגד גישה זו בהסתמכו על מערכת הצדקה היהודית המסורתית. הוא לא התעלם מן המצב, אבל מחזה נגד "אמצעי הכפייה" שביקשה "ברית הקהילות" לנקוט, והביע את ביטחונו ש"זרע אברהם אבינו לא יגרש שום פושט יד מפתח ביתם, כשם שלא גירשו עד כה" (ברויאר, הערה 8 לעיל, עמ' 203-204). עוד על מאבק הקהילות היהודיות בפושטי היד ובנוודים היהודים בגרמניה, ראו אהרן בורנשטיין, הקבצנים: פרק בתולדות יהודי גרמניה, ירושלים: ראובן מס, 1992, עמ' 21-30. על חיי הכלכלה ועל מערכות הרווחה של האורתודוקסיה היהודית בגרמניה, ראו שם, עמ' 191-199. אכן, נחום איש גס־זו מתרשם מן האידאליזם הבוטח של תלמידו ומכנה אותו "אציל נפש": "אם ישנם אנשים כמותך, המתמסרים ללימוד התורה הקדושה, ישראל לא יתייתם" (Lehmann, "Akiba", *Der Israelit*, p. 159 [16/12/1881] |הערה 1 לעיל, התרגום שלי, ד"א).
- 69 ראו: בבלי, חגיגה יב ע"א: "שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא כשהיו מהלכין בדרך. אמר ליה: אתה ששימשת את נחום איש גס זו עשרים ושתיים שנה"; ברכות כב ע"א: "תנו רבנן: בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים – טהור; נחום איש גס זו לחשה לרבי עקיבא". וראו גם שבועות כו ע"א; בראשית רבה א, יד, ובמקומות רבים נוספים.
- 70 בבלי, תענית כ ע"א; סנהדרין קט ע"א. על גלגולי הגרסאות של התמה ראו חנה הנדלר, "נחום איש גס־זו ושליחותו לקיסר", יואב אלשטיין, אבידב ליפסקר, רלה קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, רמת־גן: אוניברסיטת בר־אילן, 2004, עמ' 247-259. גרסתו של להמן לסיפור נחום איש גס־זו, כפי שהיא מופיעה ברומן (עמ' 41-52 בתרגום העברי), אינה מובאת ברשימת הגרסאות של האנציקלופדיה. ראו גם דינו של יוסף במברגר במספר גרסאות יידיש של הסיפור מן המאה ה־16 והשוואתן למקורות התלמודיים: Josef Bamberger, "'Weiblicher Geschmack' und männlicher Erwartungshorizont, in der Jiddischen Literatur des 16. Jahrhundert", *Aschkenas* 14, 2 (2004), pp. 469-484.
- 71 הקיסר טיטוס פלוויוס דומיטינוס (51-96 לסה"נ), מלך ברומא בין השנים 81-96 לסה"נ. ניצח את הקטים (שבט גרמני ששכן בסביבות הסן [Hessen] של היום בגרמניה). ראו אברהם שליט, "דומיטינוס טיטוס פלוויוס", האנציקלופדיה העברית, יב, עמ' 165-166.
- 72 להמן, רבי עקיבא (מגרמנית: י' גליס), הערה 2 לעיל, עמ' 48-51.
- 73 שם, עמ' 87-89. לסיפור על קלמנס ואשתו, התגירותם בסתר ומסירותו של קלמנס עד כדי הקרבת חייו למען ביטול הגזרה, יש מקור במדרש וכן בספרי ההיסטוריה של התקופה. ראו בהרחבה דברים רבה ב, כד: "מעשה שהיו רבותינו ברומי, ר' אליעזר ור' יהושע ורבן גמליאל, וגזרו סנקליטין של מלך [חברי מועצת המלוכה, ד"א] לומר מכאן ועד שלושים יום לא יהיה יהודי בכל העולם. והיה סנקליטו של מלך ירא שמים. בא אצל רבן גמליאל וגילה לו את הדבר". וראו א"א אורבך ("גר", האנציקלופדיה העברית, יא, עמ' 177), המזכיר כי הקונסול פלוויוס קלמנס ואשתו דומיטילה (סוף המאה ה־1 לספירה) "נשתקעו במנהגי היהדות והואשמו בכפירה". אורבך מציין כי פלוויוס הוצא להורג על ידי הקיסר דומיטינוס, ואילו דומיטילה הוגלתה לארץ־ישראל. מעניין כי אברהם שליט (הערה 71 לעיל) מציין כי בני הזוג קלמנס נענשו משום "שקיבלו, כנראה, את הנצרות, שנחשבה לכת יהודית".

- 74 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 9 (2/3/1881), p. 207 (הערה 1 לעיל). ראוי לציין כי המתרגם העברי לא דקדק וציין "גרמנים" באופן כללי. ראו להמן, רבי עקיבא (מגרמנית: י' גליס), הערה 2 לעיל, עמ' 47.
- 75 "מגינצאקום" בתרגום העברי (להמן, שם, עמ' 51-52).
- 76 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 11 (16/3/1881), p. 259 (הערה 1 לעיל).
- 77 במקור הבבלי הופיעו הדברים כך: "אזיל יתב תרי סרי שנין בי רב" (גרסת כתובות); "אזל תרתי סרי שנין קמי דרבי אליעזר ורבי יהושע" (גרסת נדרים).
- 78 "הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות, אמר לו: רבי למדני תורה. אחזר רבי עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח, כתב לו 'אלף' 'בית' – ולמדה, 'אלף' 'תיו' – ולמדה, תורת כהנים – ולמדה. היה הולך לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב [לו] לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע. אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה. כיון שאמרו לו הלכה אחת, הלך וישב לו בינו לבין עצמו. אמר: 'אלף' זו – למה נכתבה? 'בית' זו – למה נכתבה, דבר זה למה נאמר? חזר ושאלן והעמידן בדברים. רבי שמעון בן אלעזר אומר: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לסתת שהיה מסתת בהרים. פעם אחת נטל קרדומו בידו והלך וישב על ההר, והיה מכה ממנו צרורות דקות. ובאו בני אדם ואמרו לו: מה אתה עושה? אמר להם: הרי אני עוקרו ומטילו בתוך הירדן. אמרו לו: אי אתה יכול לעקור את כל ההר. היה מסתת והולך עד שהגיע אצל סלע גדול, נכנס תחתיו, סתרו ועקרו והטילו אל הירדן ואמר לו: אין זה מקומך אלא זה. כך עשה להם ר' עקיבא לר' אליעזר ולר' יהושע. אמר לו ר' טרפון: עקיבא, עליך הכתוב אומר 'מבכי נהרות חִבֵּשׁ, ותעלומה יוציא אור' (איוב כח, יא) – דברים המסותרים מבני אדם הוציאם רבי עקיבא לאורה" (אבות דרבי נתן, נוסח א, ו [הערה 25 לעיל]).
- 79 מרדכי פופר, פרקי רבי עקיבא, וינה: Hraschanski, 1808, עמ' 89-94. וראו דרור אידר, "לשקוד על דלתי החכמה": על פרקי רבי עקיבא – מחזה משכילי נשכח מאת מרדכי פופר", מחקר ירושלים בספרות עברית כא: ספרות ומד (2008), עמ' 343-370.
- 80 להמן, רבי עקיבא (מגרמנית: י' גליס), הערה 2 לעיל, עמ' 56.
- 81 שם, עמ' 58.
- 82 גרסת הבבלי, כתובות סג ע"א: "שמעה דביתהו, הוה קא נפקא לאפיה. אמרו לה שיבכתא: שאילי מאני לבוש ואיכסאי. אמרה להו: יודע צדיק נפש בהמתו" (שמעה אשתו, הייתה יוצאת לקראתו. אמרו לה שכנותיה: שאלי בגדים והתכסי. אמרה להן: יודע צדיק נפש בהמתו). גרסת הבבלי, נדרים נ ע"א: "ואף היא קמת למיפק לאפיה. אמר לה ההוא רשיעא: ואת להיכא? אמרה ליה: יודע צדיק נפש בהמתו" (ואף היא קמה לצאת לקראתו. אמר לה אותו רשע: ואת להיכא? אמרה לו: יודע צדיק נפש בהמתו).
- 83 ראו, למשל, כיצד ניצל מרדכי פופר בגרסתו את כל האלמנטים הללו להעצמת המתח הדרמתי לקראת סוף המחזה שכתב (הערה 79 לעיל).
- 84 בתרגום העברי נוספו אלמנטים רבים שלא הופיעו במקור. בגרסה הגרמנית (Lehmann, Sie sah ihn, umgeben" ("Akiba", *Der Israelit* 12 [23/3/1881], p. 283 von seinen Schülern; sie wollte zu ihm eilen, aber die schüler liessen es nicht zu. Da erblickte sie Rabbi Akiba. 'Rahel', rief er, 'meine geliebte Rahel, Weib meines herzens, der ich Alles verdanke!'. Dann wandte er sich zu den Schülern und sprach: 'Das ist Rahel, mein theures, edles Weib. Was ich geworden bin, Danke ich ihr; 'ohne sie wäre ich heute noch ein unwissender Hirte!'. בתרגום חופשי: היא ראתה אותו

- מוקף תלמידיו ורצתה למהר אליו, אולם התלמידים לא הניחו לה. ואז ראה אותה רבי עקיבא. "רחל", קרא, "אהובתי רחל, אשת לבבי, שלה אני מודה על הכול!". אז פנה לתלמידיו ואמר: "זאת היא רחל, אשתי היקרה והאצילה. אני מודה לה על מה שנהיית; בלעדיה הייתי עדיין [רועה] עם הארץ" (התרגום שלי, ד"א).
- 85 אכן, אין פלא שדווקא אותן נקודות ביחס לרמותה של רחל, שלהמן נמנע מלשבץן ברומן שלו, הן אלו ששימשו מוקד עיקרי לביקורת הפמיניסטית כ-80 שנה מאוחר יותר. למבט שליילי על האידאליזציה של התפקיד שנועד לאשת רבי עקיבא, וכן לעניין ההכרה המזערית שהיא קיבלה על כך, ראו Lacks, הערה 46 לעיל, עמ' 127-136. לקס עורכת השוואה בין התדמית המקורשת שקיבלה רחל, אשת ר' עקיבא, לבין התדמית הבעייתית שדבקה בברוריה. וראו הערתה: "רמותה של רחל [...] לא הוכתמה במשך הדורות. אחרי הכל, איזה צורך יש להשמין אישה המזוהה עצמה כבר בהתחלה כ'בהמתו' של בעלה" (שם, עמ' 134, וראו גם עמ' 128 בהערה. [התרגום שלי, ד"א]). אם להתייחס בקצרה אל פרשנותה של לקס, דומה שיש בה אנכרוניזציה של הטקסט, שכן היא מפרשת את דבריה של אשת ר' עקיבא במונחים מודרניים המזהים בהמה עם השפלה. אמנם יש לנתח את כל הסיטואציה שם, אבל כבר כעת ניתן לומר שהאישה לא הצביעה על עצמה כ"בהמה" – beast כפי שלקס מתרגמת – אלא ציטטה חלק מפסוק שכנראה שימש איידום עוד בזמן חז"ל: כשם שהצדיק יודע נפש בהמתו ללא מילים, כך גם ר' עקיבא מכיר את נפש אהובתו (כך גם, דומה, מפרש אברהם אדרת, הערה 24 לעיל, עמ' 125). ההבדל הוא שלקס שמה דגש על ה"בהמה" בסוף המשפט, שעה שיתכן כי אשת ר' עקיבא הדגישה דווקא את המילה האינטימית "יודע". ובכלל, יש לברוק האם כינוי בעלי חיים במקרא (וגם במדרש) נתפסים בקונוטציה שלילית. השאלה היא, מהי המשמעות של "בהמה" בשיח המקראי וכן בשיח החז"לי ולא בשיח הפמיניסטי של שלהי המילניום השני. ויש עוד הרבה לדון בזה ואכמ"ל.
- 86 Lehmann, "Akiba", *Der Israelit* 12 (23/3/1881), p. 284 (הערה 1 לעיל [התרגום שלי, ד"א]).
- 87 השווה עם גרסת 1909 המעשיות: "אמרי לו בניו: הרי אנו מתביישין מבני אדם, ממה שתכבד אמנו והן אומרים: ראו זקן זה, כמה תכשיטין הוא עושה לאשתו. אמר להן: בני, עדיין לא עשיתי חצי הכבוד שעשתה לי, שצער גדול נצטערה עמי" (גאסטר, הערה 44 לעיל).
- 88 למבט ביקורתי על התיאור ההיסטורי של ההתבוללות, ראו מחקריה של שולמית וולקוב, ביניהם: "יהודי גרמניה במאה ה-19: שאפתנות, הצלחה, טמיעה", יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 1989, עמ' 173-188; "האם היו יהודי גרמניה מודל של התבוללות?", משה צימרמן ויותם חותם (עורכים), בין המולדות: היקום במחוזותיהם, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2006, עמ' 28-31.
- 89 אינני נכנס כאן לסתירה המובנית שבתפיסה זאת: מצד אחד, הרצון ליחס לדת היהודית מעמד מטא-היסטורי, ומצד שני להתייחס אל הקנון הדתי כאל מסמך היסטורי אותנטי.
- 90 גדאמר ראה במסורת סוג של דיאלוג בין-דורי של טקסטים ופרשנויות. הבנת הטקסט יש בה מן השותפות לפרשנות המתמדת, וכן עימות של הטקסט מן העבר עם הקיום האנושי בהווה. על פי גדאמר, ההרמנויטיקן הוא ששב ונוטל חלק במסורת הדורות המשוקעת בטקסט. התהליך הפרשני, שבו מתרחש המפגש בין אופקיו ההיסטוריים של הטקסט לבין אופקו הקורא-פרשן בהווה ומייצר את ההבנה המיוחדת, תהליך זה מתואר על ידי גדאמר כ"מיוזג האופקים" (Horizontverschmelzung). מפגש האופקים מתחולל באמצעות השאלות שמפנה הפרשן

אל הטקסט, באופן שבו ניתן לטקסט להיחשף כמות שהוא ולהתעצב מחדש בתוך עולמו של הפרשן. הפרשנות איננה מושלכת אפוא על הטקסט באופן חד-סטרי אלא מהווה ניסיון לשמוע את הקול האחר בתוך עולמו של הקורא, ומתוך כך להגיע להבנה (Hans G. Gadamer, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall [trans.], New York: Continuum, 1998, pp. 302-306, 357-362).

91 ברויאר, הערה 8 לעיל, עמ' 62-90 (במיוחד עמ' 82-87).

92 על קורותיה של האורתודוקסיה הגרמנית בפרט והאירופית בכלל לאחר זמנו של להמן – שלהי המאה ה-19 והעשורים הראשונים של המאה ה-20, ראו: יעקב צור, בין אורתודוקסיה לציונות: הציונות הדתית ומתנגדיה (גרמניה 1896-1914), רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2001; מרדכי ברויאר, "היהדות האורתודוקסית בגרמניה לנוכח התמורות והמעריך הפוליטי של תחילת המאה העשרים", ישראל גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, ירושלים: יד ושם, 1996, עמ' 53-63.