

סיפורי אלכסנדר: גבולות הכוח, המגדר והחיים – ובחינתם

דליה מרקס

בעשורים האחרונים מדגישות תאורטיקניות פמיניסטיות רבות, שמטרתן של הפמיניזם אינה להיטיב עם הנשים בלבד, אלא עם כל היסודות המוחלשים בחברה. יתר על כן, גם היסודות החזקים בחברה צריכים להשתחרר. רעיון זה מופיע כבר בתלמוד, מאות רבות לפני בואו של עולם המושגים הפמיניסטי לעולם. בקובץ סיפורי אלכסנדר מוקדון שבסוף מסכת תמיד בתלמוד הבבלי (לא, ע"ב-לב, ע"ב), מופיעים סיפורים שעניינם בחינת גבולות המגדר, הכוח והסמכות. אבקש ללמוד מסיפורים אלה על סוגיות שהעסיקו את חז"ל בכל הקשור בגבולות ובאתגורם, ובעיקר בהתמודדותם הישירה והעקיפה עם שאלות של מגדר.

אלכסנדר הגדול, המכונה גם אלכסנדר מוקדון, היה מן המצביאים הגדולים של העולם העתיק, אדם משכיל ותאב דעת שהרבה במסעות. בחייו הקצרים (323-356 לפנה"ס) הוא כבש את רוב חלקי העולם שהיו מוכרים לבני דורו. סיפורי נדודיו בארצות רחוקות שלהבו את הדמיון וקיבלו ממדים תרבותיים וערכיים שעיצבו את דמותו בספרות העולם כחוצה עולמות.¹ יחסו של אלכסנדר לעמים שאת ארצותיהם כבש מתואר לעתים כיחס של 'כיבוש נאור' – הוא התעניין בתרבויותיהם ונהג בהם בדרך כלל בכבוד. עובדה זו, בצירוף כיבושיו האדירים ומותו בגיל כה צעיר, הקנו לו הערכה בקרב אותם עמים וסיפורי גבורותיו הפכו לקונבנציה ספרותית מקובלת במזרח כמו גם במערב, אשר קיבלה את הכינוי 'הרומנסה של אלכסנדר'.² באופן לא טיפוסי, הפך אלכסנדר לגיבור בעל ממדים מיתיים, הן בתרבויות המזרח הן בתרבויות המערב לאורך מאות

* מאמר זה הוא הרחבה ועיבוד של פרק מתוך ספרי *Tractates Tamid, Middot and Qinnim: A Feminist Commentary*, Tübingen 2013 שיצא במסגרת פרויקט הפירוש הפמיניסטי של התלמוד הבבלי, בראשותה של פרופ' טל אילן. אני מודה לפרופ' טל אילן, לרבה חיה בקר-רואן והרבה תמר דבדבני, ולעורכת הלשון הדס אחיטוב על הערותיהן החשובות.

¹ שלומית מאל, *אור מעבר להרי החושך: סיפורי אלכסנדר מוקדון בספרות חז"ל*, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 3-4. אני מודה לגב' מאל על שהעמידה לרשותי עותק של עבודתה.

² רוב היצירות הללו הן עיבודים של היצירה המכונה 'פסבדו-קאליסתנס'. יצירה זו יוחסה לרופאו האישי של אלכסנדר, אם כי היא מתוארכת למאה השלישית לספירה. הנוסח עצמו אבד והשתמר בכתבי יד שונים ביוונית, ראו: Albert Murgdich Wolohojian, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, London 1969. יוסף דן כתב: 'גבורותיו של אלכסנדר הגדול שימשו, כידוע, נושא המקובל מאוד בתחום הסיפור המשעשע בימי הביניים, עד שנעשה כאן חומר לחילופי נוסח הרבה ורשות של מוטיב לעצמו, שהוא ואופני עיבודיו מכונים בתולדות הספרות הכללית בשם "רומאנסה של אלכסנדר" ואינו אלא סיפור עלילות אלכסנדר מוקדון' (יוסף דן, *עלילות אלכסנדר מוקדון*, ירושלים 1969, עמ' 7). ראו גם המבוא של דוד פלוסר ל*ספר יוסיפון*, כרך ב, ירושלים תשמ"א, עמ' 248-216; Richard A. Freund, 'Alexander Macedon and Antoninus: Two Greco-Roman Heroes of the Rabbis', Menachem Mor (ed.), *Crisis and Reaction: The Heroes in Jewish History*, Omaha 1995, pp. 22-47

רבות של שנים.³ באמצעות סיפורים עליו ביטאו עמים שונים את ייחודם התרבותי ואת שאיפותיהם הלאומיות.⁴

ביצירתה של סוגה ספרותית זו לא נפקד מקומם של היהודים.⁵ הם התייחסו אל אלכסנדר מוקדון בהערצה מהולה בחשש, ואולי אף במידה מסוימת של קנאה. הוא ייצג באופן המושלם ביותר את התרבות ההלניסטית הזרה והשלטת וסימל את כל מה שהיהודים לא היו – כובש בעל און, מנהיג רב עוצמה, לוחם נדיב. במקומות רבים בספרות חז"ל מופיעים תיאורי מפגשים שלו עם חכמים,⁶ הכוללים גם דיווח על אירועים על-טבעיים מופלאים.⁷ מלבד קובץ הסיפורים שבו נדון, מופיע אלכסנדר בהקשרים רבים נוספים, בחלקם סיפוריים.⁸

מסכת תמיד היא ייחודית בין מסכתות המשנה בכך שאין בה שקלא וטריא הלכתיים. היא מיוחדת לתיאור עבודת הכהנים בבית המקדש בלבד, החל בסדרי הלינה שלהם ועד לתיאור מפורט של שלבי עבודתם בהקרבת קורבן התמיד ושאר עבודות המקדש. חוקרים אחדים סבורים שזוהי מסכת קדומה שעריכתה נעשתה בסמוך לימי הבית.⁹ הגמרא למסכת תמיד אף היא אינה שגרתית בספרות התלמודית – היא מכילה שבעה עמודים בלבד, העוסקים רק בשלושה מפרקי המסכת, וגם אופיים של אלה יוצא דופן.¹⁰ ההקשר המיידני של קובץ הסיפורים הוא דיון בשאלת הזמן והמקום המדויקים לקיום שחיטת קורבנות התמיד של שחר ושל בין הערבים.

³ עלי יסיף, 'המסורות העבריות על אלכסנדר מוקדון: תבניות סיפוריות ומשמעותן בתרבות היהודית של ימי הביניים', **תרביץ**, עה (תשס"ו), עמ' 359.

⁴ שם.

⁵ דן (לעיל, הערה 2), עמ' 8-9. ראו גם אלימלך א' הלוי, **שערי האגדה: לאור מקורות יווניים ולטיניים**, תל אביב תשמ"ב, עמ' 137-115; יסיף, לעיל, וההפניות הרבות שם, בעמ' 10, הערה 7.

⁶ יוספוס מספר על הכבוד הרב שחלק אלכסנדר לכוהן הגדול בעת שביקר בבית המקדש בירושלים: **קדמוניות היהודים** (תרגום אברהם שליט), כרך ג, ספר תשיעי, ח, גז, עמ' 28-31]. וראו: יסיף, לעיל, עמ' 368-370.

⁷ רבי יונה מספר על אלכסנדר שפרח באוויר, השקיף על העולם מלמעלה וראה אותו ככדור! [! ואת הים כקערה (ירושלמי, עבודה זרה ג, א [יה, ע"ב]; במדבר רבה, יג, ד). לעתים מזכירים סיפורי אלכסנדר המאוחרים במעט את סיפורי גוליבר. לדוגמה, מסופר עליו שבמסעותיו הוא ראה 'אילנות דומות לתפוחים, וירא שם אנשים הנקראים פיתקי והיה צוארם ארוך וידיהם זרועותיהם כדמות מגירה' (**ספר יוסיפון**, [לעיל, הערה 2], עמ' 471) או 'אנשים דומים לענקים ובעלי שיער ואדומים ופניהם כאריות ואזור עור במתניהם' (שם). הוא נפגש עם 'קינוקיפולוס אשר להם ראש ככלב ואחרים בלא ראש ועיניהם ופיהם בחזה שלהם' (שם, עמ' 483).

⁸ הסיפור על אלכסנדר בממלכת קציא מופיע בכמה גרסאות: בראשית רבה, לג, ח (עמ' 301-303); ירושלמי, בבא מציעא, פ"ב ה"ב, ח ע"ג; ויקרא רבה כז, א (עמ' תריח-תרכב); פסיקתא דרב כהנא, ט, שור או כשב (עמ' 148-150), שם מסופר גם על ביקורו במדינה שכולה נשים; מדרש תנחומא אמור, ו; תנחומא [בובר], א, במבוא (עמ' 152). וראו מאל (לעיל, הערה 1), עמ' 10-35; אדמיאל קוסמן, 'עיון מחודש בסיפור האגדה על מסעו של אלכס נדרוס מקדון לקציא', **סידרא**, יח (תשס"ג), עמ' 73-102. ברכת אלכסנדר לשמעון הצדיק מופיעה בויקרא רבה יכ, ה (עמ' רצג); תנחומא [בובר], חקת כז; סיפור פגישת אלכסנדר ושמעון הצדיק מופיע בבבלי, יומא סט ע"א; פסיקתא דרב כהנא מ, ב; פסיקתא רבתי יד סה; מדרש שוחר טוב יח, יא; וגם בסכוליון של מגילת תענית לכ"א בכסלו. סיפור נוסף הוא סיפור פגישתו של אלכסנדר עם גביהא (או גביעא) בן פסיסא בסכוליון של מגילת תענית, כ"ה בסיוון (עמ' 75-77, 198-205); בראשית רבה, סא, ו (עמ' 666-669); בבלי, סנהדרין, צא ע"א; ילקוט שמעוני, חיי שרה קי; פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית, כה. כמו כן, מוזכר אלכסנדר בהקשרים לא סיפוריים רבים. עוד על מקבילות סיפורי אלכסנדר ראו:

יסיף (לעיל, הערה 3), עמ' 359-364; Israel Kazis, *The Book of the Gestes of Alexander of Macedon*, Cambridge 1962, pp. 2-25.

⁹ לדוגמה, לוי גינצבורג, **הלכה ואגדה**, תל אביב תש"ך, עמ' 41-69. לעומתו סבר אפשטיין שעריכתה של מסכת תמיד היא 'מאוחרת שבמאוחרות', ראו: יעקב נחום אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים 1957, עמ' 28-29.

¹⁰ על מבנה המסכת והניסיון לשחזר את מלאכת עריכתה, ראו: סימון ארזי, 'שתי עריכות קדומות של מסכת תמיד', **תרביץ**, עו (תשס"ז), עמ' 265-272; דוד רוזנטל, 'ערכים נוספים למילון התלמודי [ג], ארזינג', **תרביץ**, סא (תשנ"ב), עמ' 219-225. שניהם מבקשים לשחזר את המבנה הקדום של המסכת על פי כתיבי יד מן הגניזה.

מה הייתה מטרתם של עורכי התלמוד בבחירתם לצרף למסכת תמיד את קובץ הסיפורים העוסקים באלכסנדר? האם רצו לענג את השומעים והקוראים בסיפורים מופלאים ומלאי השראה? נראה כי יותר מכול, ביקשו העורכים להשתמש בסיפורים אלה להעברת מסר חינוכי, ולעצב את עולמם של השומעים והקוראים. לפיכך, לא פחות משמלמד עיונם של חכמינו על דמותו של השליט הזר, הוא מלמד על התפיסה שלהם את עצמם.

סיפורי אלכסנדר מסיימים לא רק את מסכת תמיד בתלמוד הבבלי אלא את סדר קודשים כולו, ובכך הם חותמים כמעט את כל הגמרא (מלבד מסכת נידה הבאה אחריהם). אחדים מן הסיפורים נידונו במחקר,¹¹ אבל הקובץ, כמכלול ספרותי בעל מבנה והיגיון פנימי, לא נידון דיו,¹² ואת זאת אבקש לעשות כאן. אדון ביחסים הפנימיים בין מרכיביו ובדרך שבה כל אחד מהם מאיר את שכניו, באופן היוצר יחד מסכת של עיון בשאלות אלה. טענתי היא כי חז"ל השתמשו בדמותו של אלכסנדר כדי לבחון שאלות של גבריות ושל נשיות, של חוכמה ושל גבולות הכוח. אמנם רק הסיפור האמצעי בקובץ עוסק בנשים ובנשיות באופן מובחן, אבל להבנתי, שאלות של גבריות ונשיות מונחות בבסיס הקובץ כולו.

סיפורי אלכסנדר

קובץ הסיפורים שבסוף מסכת תמיד בתלמוד הבבלי משמש חוליית קישור חשובה בין המסורות הקדומות של סיפורי אלכסנדר כפי שהן מופיעות אצל יוספוס, ובין מסורות ימי הביניים, כפי שהן מופיעות למשל בספר יוסיפון.¹³ הקובץ מופיע בסוף הפרק 'לא היו כופתין', הפרק הרביעי במסכת תמיד. הגמרא לומדת שאת קורבן התמיד של שחר יש להקריב כנגד אור היום, ואת משנהו בעת בין הערביים. בהקשר זה היא דנה במיקום המדויק לשחיטת כל אחד משני הקורבנות. בסיום הסוגיה מצוטטת המשנה שעליה היא מתבססת,¹⁴ ומכאן מתחילה שרשרת סיפורים הפותחת במילים: 'עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב'. לכאורה, ההקשר המיידני הוא

¹¹ וביניהם: Tal Ilan, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006, pp. 5-10; יסיף (לעיל, הערה 3); מאלי (לעיל, הערה 1); יונה פרנקל, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, תל אביב 1981, עמ' 144-148; אדמיאל קוסמן, *מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה*, ירושלים 2007, עמ' 15-18; הנ"ל (לעיל, הערה 8); Rosalie Reich, *Tales of Alexander the Macedonian*, New York 1972.

¹² הראשון שבחן את קובץ הסיפורים הזה כיחידה ספרותית הוא עמנואל לוינס בספרו: *קריאות תלמודיות חדשות* (תרגם דניאל אפשטיין), ירושלים-תל אביב תשס"ה, עמ' 43-64.

¹³ אילן (לעיל, הערה 11).

¹⁴ 'תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שניה ושל בין הערבים היה נשחט על קרן צפונית מזרחית על טבעת שניה' (בבלי, תמיד לא, ע"ב, על פי המשנה, תמיד ד, א).

הדיון התלמודי הנסב על האור ההולך ממזרח למערב;¹⁵ אך זהו קישור רופף בלבד וניכר שהקובץ היה קיים כיחידה עצמאית עוד קודם. אולי לא יהיה זה מופרך לשער, שעורכי התלמוד חיפשו אכסניה לקובץ הגדול שהיה בידיהם, ומצאו אותה בסופה של מסכת תמיד הדלה בחומר אמוראי. בהמשך אעלה סיבות אפשריות נוספות למיקום זה. הקשר בין ארבעת הסיפורים בקובץ נראה במבט ראשון רופף, אבל לטענתי, כולם הם חלק ממערכת עיון בשאלות קיומיות, ערכיות ואנושיות, וכל אחד מהם עוסק, בדרכו שלו, בהצבת גבולות וערעורים.

גם פסקת הסיום של המסכת, אשר עוסקת בשבח תלמידי חכמים ותורתם ואינה מזכירה במפורש את אלכסנדר, היא להבנתי חלק בלתי נפרד ממסגרת זו הכוללת בסך הכול חמש יחידות ספרותיות:

א. אלכסנדר ושאלותיו לחכמי הנגב.

ב. אלכסנדר מבקש ללכת אל מדינת אפריקי.

ג. אלכסנדר במחוז שכולו נשים.

ד. אלכסנדר על יד המעיין.

ה. פסקת סיום בשבח תלמידי חכמים ותורתם.

א. אלכסנדר ושאלותיו לזקני הנגב¹⁶

| מסכת תמיד | תרגום לעברית |
|---|---|
| עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב. אמר להן: | עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב. אמר להן: |
| 1. מן השמים לארץ רחוק, או ממזרח למערב? אמרו לו: ממזרח למערב, תדע: שהרי חמה במזרח, הכל מסתכלין בה, חמה במערב, הכול מסתכלין בה, חמה באמצע רקיע, אין הכול מסתכלין בה. וחכמים אומרים: זה וזה כאחד שוין, שנאמר: 'כי כְּגִבֵּהַ שְׁמַיִם עַל-הָאָרֶץ' וגו' (תהלים קג, יא) 'כרחק מזרח ממערב' וגו' (שם, | 1. מן השמים לארץ רחוק, או ממזרח למערב? אמרו לו: ממזרח למערב, תדע: שהרי חמה במזרח, הכל מסתכלין בה, חמה במערב, הכול מסתכלין בה, חמה באמצע רקיע, אין הכול מסתכלין בה. וחכמים אומרים: זה וזה כאחד שוין, שנאמר: 'כי כְּגִבֵּהַ שְׁמַיִם עַל-הָאָרֶץ' וגו' (תהלים קג, יא) 'כרחק מזרח ממערב' וגו' (שם, |

¹⁵ יעקב רייפמאן, **קונטרס רוח חדשה**, בית תלמוד, ד, ירושלים תרמ"ה, עמ' 82, סעיף 49. רייפמאן טען שמקומם המקורי של סיפורי אלכסנדר, התופסים כמעט שליש מן הדיון התלמודי במסכת תמיד, הוא בתחילת הפרק השני של מסכת חגיגה, ומשם הועברו. קאציס הראה שלכל אחד מהסיפורים הללו יש מקבילה בפסבדו קאליסתנס (על חיבור זה, ראו הערה 2); וראו קזיס (לעיל, הערה 8), עמ' 2-18.

¹⁶ הסיפורים מצוטטים על פי נוסח הדפוס, חילופי נוסחאות עיקריים יוזכרו בהערות שוליים.

יב), ואי חד מינייהו נפיש? נכתוב תרווייהו כי
ההוא דנפיש! ואלא חמה באמצע רקיע מ"ט
אין הכל מסתכלין בה? משום דקאי להדיא,
ולא כסי ליה מידי.
יב), ואם אחד מהם גדול יותר, נכתוב את שניהם
כמו זה שגדול יותר. ואלא חמה באמצע רקיע,
מה הטעם אין הכול מסתכלין בה? משום
שעומדת בגלוי, ואין מכסה אותה דבר.

2. אמר להן: שמים נבראו תחלה או הארץ?
אמרו: שמים נבראו תחלה, שנא' 'בראשית
ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (בראשית
א, א).
2. אמר להן: שמים נבראו תחלה, או הארץ?
אמרו: שמים נבראו תחילה, שנא' 'בראשית ברא
אלהים את השמים ואת הארץ' (בראשית א, א).

3. אמר להן: אור נברא תחלה או חושך? אמרו
לו: מילתא דא אין לה פתר. ונימרו ליה: חשך
נברא תחלה, דכתיב: 'והארץ היתה תהו ובהו
וחשך' (שם, ב), והדר 'ויאמר אלהים יהי אור
ויהי אור' (שם, ג). סברי, דילמא אתי לשיולי
מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור.
אי הכי, שמים נמי לא נימרו ליה מעיקרא
סבור: אקראי בעלמא הוא דקא שייל, כיון
דחזו דקהדר שאיל, סברי, לא נימא ליה,
דילמא אתי לשיולי מה למעלה ומה למטה, מה
לפנים ומה לאחור.
3. אמר להן: אור נברא תחילה או חושך? אמרו
לו: לדבר זה אין פתרון. [והרי יכלו] לומר לו:
חושך נברא תחילה, שהרי כתוב: 'והארץ היתה
תהו ובהו וחשך' (שם, ב), ואחר כך [נאמר]:
'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור' (שם, ג) – [הם
לא ענו לו כך כי] סברו שמא יבוא לשאול מה
למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור.
אם כך, גם אודות השמים לא היו אומרים לו:
מתחילה סברו שהוא שואל רק על הפסוקים,
כיוון שראו ששב ושואל, סברו ש[מוטב] לא לומר
לו, שמא יבוא לשאול מה למעלה ומה למטה, מה
לפנים ומה לאחור.

4. אמר להם: אידין מתקרי חכים? אמרו ליה:
איזהו חכם, הרואה את הנולד.
4. אמר להם: מיהו הנקרא חכם? אמרו ליה:
איזהו חכם, הרואה את הנולד.

5. אמר להם: אידין מתקרי גבור? אמרו לו:
איזהו גבור, הכובש את יצרו.
5. אמר להם: מיהו הנקרא גיבור? אמרו לו:
איזהו גיבור, הכובש את יצרו.

6. אמר להן: אידין מתקרי עשיר? אמרו ליה:
איזהו עשיר, השמח בחלקו.
6. אמר להן: מיהו נקרא עשיר? אמרו לו: איזהו
עשיר, השמח בחלקו.

7. אמר להן: מה יעביד איניש ויחיה? אמרו
ליה: ימית עצמו.
7. אמר להן: מה יעשה אדם כדי שיחיה? אמרו
לו: ימית עצמו.

8. מה יעביד איניש וימות? יחיה את עצמו.
8. מה יעשה אדם כדי שימות? [אמרו לו:] יחיה

את עצמו.

9. אמר להן: מה יעביד איניש ויתקבל על ברייתא? אמרו: יסני מלכו ושלטון. אמר להו: דידי טבא מדידכו, ירחם מלכו ושלטון, ויעבד טיבו עם בני אינשא. שלי טוב משלכם – יאהב מלכות ושלטון ויעשה טוב עם בני האדם.
10. אמר להן: בימא יאי למידר או ביבשתא יאי למידר? אמרו ליה: ביבשתא יאה לדור או ביבשה יאה למידר? אמרו ליה: ביבשתא יאי למידר, דהא כל נחותי ימא לא מיתבא דעתיהון עד דסלקין ליבשתא. יורדי הים לא מתיישבת דעתם עד שעולים ליבשה.
11. אמר להן: אידין מנכון חכים יתיר? אמרו לו: כולנא כחדא שוויין. דהא כל מילתא דאמרת לנא, בחד פתרנא לך. כולנו כאחד שווים, שהרי כל דבר שאמרת לנו, דאמרת לנא, בחד פתרנא לך.
12. אמר להן: מה דין אתריסתון לקבלי? אמרו ליה: סטנא נצח. אמר להן: הא אנא מקטילנא יתכון בגזירת מלכין. אמרו ליה: שלטון ביד מלכא, ולא יאי למלכא כזב. שטן ניצח! אמר להם: הרי אני הורג אתכם בגזרת מלכים! אמרו לו: שלטון ביד המלך, ולא יאה למלך שקר.
- מיד אלביש יתהון לבושין דארגוון, ושדי מניכא דדהבא על צוואריהון. מיד הלביש אותם לבוש ארגמן והניח רביד זהב על צוואריהם.

הרקע לפגישה של אלכסנדר מוקדון עם זקני הנגב אינו נמסר בסיפורנו, נאמר רק שהוא בא אליהם באופן יזום כדי לשאול אותם שאלות. כאמור, אלכסנדר היה ידוע כשליט שידע להטיל את מרותו אך כיבד את העמים שכבש ולא ניסה לכפות עליהם את תרבותו. מקורות לא מעטים מעידים על כך שהוא ידע להעריך את החוכמה המקומית.¹⁷ ואולם, עמדתו בסיפורים שלפנינו היא מורכבת. עלינו לשאול – האם הוא שואל כדי לחקור את האמת הצרופה, או שהוא עורך להם בחינה? נראה שהשיחה רוויית המתח אכן מעוררת בקרב זקני הנגב חוסר נוחות. בנבדל משאר סיפורי הקובץ שנראה בהמשך, זהו סיפור סטטי, שבו אלכסנדר אינו חוצה גבולות פיזיים ואינו מבקש להגיע למחוזות מופלאים.¹⁸ ניתן לומר שבסיפור זה, התנועה היא בתודעה ולא במרחב.

¹⁷ ראו לדוגמה, יוספוס פלביוס, **קדמוניות היהודים** (תרגום אברהם שליט), כרך ג, ספר אחד עשר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 31-30.

¹⁸ מאלי (לעיל, הערה 1), עמ' 62.

מי הם אותם 'זקני הנגב' שעמם נפגש אלכסנדר? זו הפעם היחידה שכינוי זה מוזכר בספרות חז"ל הקלאסית,¹⁹ ואזכורם מוסיף נופך של מסתורין לשיחה. חוקרים אחדים טענו שהסיפור הוא עיבוד של סיפור דומה שבמרכזו שיחה בין אלכסנדר וחכמי הודו, אשר במהלכה הם מוכיחים אותו על שאפתנותו ומלמדים אותו שכל אדם הוא בעליה של האדמה שעליה הוא דורך בלבד. ייתכן כי 'זקני הנגב' הם אותם חכמי הדרום,²⁰ אך לצורך הדיון הספרותי, זיהויה המדויק של הקבוצה אינו חשוב במיוחד, ש'הרי התודעה היהודית ראתה בהם בני ברית וביקשה לבטא באמצעותם ערכים יהודיים'.²¹

הגמרא מעידה כי אלכסנדר שאל את הזקנים 'עשרה דברים',²² אבל בסיפור מופיעות שתי-עשרה שאלות, ואם נצרף אליהן גם את השאלות בסיפור הבא, נגיע לארבע-עשרה שאלות.²³ בכל פעם אלכסנדר הוא השואל והזקנים משיבים, מלבד פעם אחת שבה אלכסנדר מציע פתרון משלו לשאלתו.

שאלותיו של אלכסנדר נפרשות על תחומי דעת ועניין רחבים. עניינן של שלוש השאלות הראשונות הוא קוסמולוגיה, מבנה העולם וסדר בריאתו; לאחר שהחכמים מסרבים לענות על השאלה השלישית הוא שואל עוד שלוש שאלות על תכונות אנושיות; ושלוש שאלות נוספות על מידותיו הראויות של האדם והדרך הראויה. השאלה העשירית היא על המקום שראוי לדור בו. שתי השאלות האחרונות נובעות מהתעניינות אישית של אלכסנדר באנשים שלפניו וניסיון להבין טוב יותר את שלטונו ואת עצמו דרך תשובותיהם.

השאלות הראשונות (1-3), הקוסמולוגיות, עוסקות בטיבו של העולם ובמהלכו. התשובה

הראשונה של זקני הנגב עניינה חוויית האדם המביט בטבע. המרחק האופקי נתפס כגדול יותר מן

¹⁹ הנגב אינו ידוע כמקום שבו התקיימו בתי מדרש של חכמים, אבל לעתים הוא נתפס כמקום של חוכמה, כך למשל במימרה: 'הרוצה שיחכים – ידרים, ושיעשיר – יצפין' (בבלי, בבא בתרא כה, ע"ב). ייתכן שמימרה זו הייתה בתודעתם של מי שבחרו בכינוי 'זקני הנגב', המייצגים סוג אחר של בחירה אנושית מזו של אלכסנדר: הם בוחרים להחכים ולא להעשיר. רש"י על שופטים א, טו מסביר את הביטוי 'ארץ הנגב' באומרו: 'אדם שביתו מנוגב מכל טוב שאין בו אלא תורה', כלומר מקום עני, יבש ומזוקק אבל טהור. והדבר מעלה על הדעת את הקשר האטימולוגי בין 'מדבר' ו'דביר' ובין 'ציה' ו'ציון'.

²⁰ פלוטארכוס, ההיסטוריון והביוגרף היווני שחי במאה הראשונה והשנייה לספירה, שתאורו את אלכסנדר הוא אחד הקדומים המצויים בידינו, מספר סיפור דומה המתחיל בתיאור: 'הוא תפס עשרה גימנסופיסטים [=חכמים עירומים], אותם ששידלו ביותר את סאבאס למרוד בו וגרמו רעות רבות למקידונים. חכמים אלה מפורסמים היו בתשובותיהם החריפות והקצרות. ואלכסנדרוס שם לפניהם שאלות קשות והודיעם שהוא יהרוג תחילה את מי שלא ישיב תשובה נכונה ואחר כך את האחרים לפי אותו סדר עצמו'. בסופו של דבר אלכסנדר מתרצה מתשובותיהם ופוטר אותם מעליו במתנות (פלוטארכוס, חיי אישים, ב [תרגם אלימלך א' הלוי], ירושלים תשל"א, סד, עמ' 465-466). הדמיון לסיפורנו מתבקש גם בסיפור המסגרת וגם בתוכני השאלות והתשובות. וראו: אילן (לעיל, הערה 11), עמ' 5; הלוי (לעיל, הערה 5), עמ' 137-135; Luitpold Wallach, 'Alexander the Great and the Indian Gymnosophists in Hebrew', *Tradition, American Academy for Jewish Research*, 11 (1941), pp. 47-83.

²¹ יסיף (לעיל, הערה 3), עמ' 292-293.

²² המספר עשר אינו סתמי, דווקא משום שזה אינו מספר השאלות המדויק. מלבד העובדה שזהו מספר טיפולוגי, אפשר שהוא נבחר כי הוא מקביל לעשרת הדיברות, וכפי שהם נחלקים למצוות שבין אדם למקום ולמצוות שבין אדם לחברו, כך גם 'עשר' השאלות נחלקות באופן עקרוני לשאלות קוסמולוגיות ושאלות אנושיות ובין-אישיות.

²³ על המספר ארבע-עשרה (אף שאינו מופיע במפורש בסוגיינתנו) כאמצעי ספרותי, ראו: Shulamit Valler, 'The number fourteen as a literary device in the Babylonian Talmud', *Journal of Jewish Studies*, 26 (1995), 169-184.

המרחק האנכי. בסיפור מתערב המספר התלמודי, ומביא את דעת חכמים האומרים 'זה וזה כאחד שוין' היינו, המרחק מן הארץ לשמים שווה למרחק מן המזרח למערב. ריבוי הקולות מייצר בתוך הסיפור מעין 'בית מדרש' פנימי שבו הזקנים מסיקים את מסקנתם על הקוסמולוגיה מהחוויה החושית ואילו החכמים לומדים את תשובתם ממדרש על הפסוקים. את השאלה הפילוסופית השנייה, שעניינה מה נברא תחילה, השמים או הארץ, מסביר עמנואל לוינס: 'האם הכול עולה מן הארץ? האם הכול יורד מן השמים? האם הענווה היא תנאי להוויה ההוויה, או שמא צריך, עוד לפני ההוויה, לחרוג ממצב ההוויה?'²⁴ הזקנים עונים על שאלה זו בפסוק העוסק בבריאת העולם, ובכך שתחילתו מאלוהים. השאלה השלישית: 'אור נברא תחילה, או חושך?', היא שאלת הטוב בעולם: האם הרע הוא המצב הראשוני, הבסיסי, והחסד האלוהי הוא בבחינת ריקוע עליו, או להפך.²⁵ על שאלה זו הם מסרבים לענות.²⁶ גם כאן מתערב המספר התלמודי ומתפלא על הימנעותם של זקני הנגב מתשובה מתבקשת לדעתו, ומיד הוא מסביר שהימנעותם היא בבחינת הקדמת תרופה למכה, ונובעת מהחשש שמא ימשיך לשאול אותם 'מה למעלה ומה למטה, מה לפניך ומה לאחור' – שאלות על מה שקדם לבריאה, היינו, עניינים שבהם אין לעסוק.²⁷

שלוש השאלות הבאות (4-6), נסבות על תכונות אנושיות: 'איזהו חכם?', 'איזהו גיבור?' ו'איזהו עשיר?'²⁸ אלכסנדר ציפה אולי לתשובות מתחנפות מנתיניו: 'אתה אלכסנדר החכם, הגיבור והעשיר', אבל הזקנים אינם נופלים למלכודת זו ועונים תשובות בלתי צפויות: חוכמה היא היכולת לראות את הנולד ולפעול באופן שלא יצריך שימוש בכוח; גבורה היא דווקא כיבוש הכוח; ועושר משמעו ביטול השאיפה לממון רב. שלוש השאלות הן למעשה ציטוט מהמשנה במסכת אבות (ד, א),²⁹ אך בהקשר דנו, טמונה בהן ביקורת נוקבת של הזקנים על דרכו של אלכסנדר הכובש.

בשלוש השאלות הבאות (שאלות 7-9) שואל אלכסנדר על ההנהגה הראויה לאדם, והתשובות עליהן הולכות ונעשות חידתיות ומפתיעות: כדי לחיות צריך אדם להמית עצמו; כדי

²⁴ לוינס (לעיל, הערה 12), עמ' 46.

²⁵ יש לזכור שהסיפור התלמודי נוצר בבבל הססאנית, שבה נהגה באותה העת הדת הזורואסטרית הדואליסטית, המדגישה את ההופכיות של האור והחושך, הטוב והרע. אך הקישור המערכתי בין אור וטוב ובין חושך ורע נמצא כבר במקרא (ישעיהו מג, ז. וראו הדיון על כך בבבלי, ברכות יא, ע"ב), ונעשה בו אף שימוש אינטואיטיבי עממי. לוינס מבין שאלה זו כעוסקת בטיבה של הרוח (שם, עמ' 47).

²⁶ בספר היווני 'חיי פלוטרכוס', אחת הגרסאות הקדומות של 'הרומנסה של אלכסנדר', תשובתם של החכמים על שאלה דומה היא, שהיום נברא לפני הלילה. וכאשר אלכסנדר תמה על כך הם משיבים שחזקה על תשובות על שאלות קשות, שאף הן תהינה קשות (חיי אישים: אנשי יון [תרגום מיוונית אלימלך א. הלוי], ירושלים תשמ"ו, עמ' 64).

²⁷ דומה שיש כאן רמיזה מפורשת למשנה: 'כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, למה לפניו ומה לאחור. וכל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם' (משנה, חגיגה, ב, א).

²⁸ מכאן ואילך שאלותיו של אלכסנדר מובאות בארמית ותשובות הזקנים בדרך כלל בעברית. דומה שבחירתם של עורכי הסוגיה בשפות היא מכוונת ומודעת.

²⁹ התשובות על השתיים האחרונות מצוטטות משם, ואילו התשובה 'הרואה את הנולד' היא תשובתו של רבי שמעון לשאלת ריב"ז 'צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם' (אבות ב, ט). תשובות אלה של החכמים אינן מופיעות במהדורות היווניות של סיפורי אלכסנדר (פלוטרכוס [לעיל, הערה 20], עמ' 64-65) ויש לראות בהן חידוש רבני.

למות צריך אדם לחיות את עצמו; וכדי להתקבל על הבריות – לשנוא שלטון ומלכות. ייתכן שהתשובה הראשונה מכוונת לכיבוש היצר והשאפתנות,³⁰ כהמשך לתשובות הקודמות, ושמה הכוונה להמית עצמו על עולמה של תורה כדי שיזכה בחיי נצח, כדברי ריש לקיש במסכת ברכות.³¹ אפשרות נוספת היא שהחיים האמיתיים הם חיי העולם הבא שמתחילים אחרי המוות. את התשובה השנייה אפשר לפרש כמדברת על מי שכל חייו דואג לענייניו החומריים ובכך גוזר על עצמו מוות רוחני. לתשובה השלישית קשה לתת פרשנות עקיפה או סימבולית. הזקנים מבטאים עזות מצח מול השליט באומרים: 'ישנא מלכות ושלטון', תשובה המלמדת על התנגדות לכתחילה לכל שלטון ושררה, אך גם התנגדות ספציפית למלכות ושלטון של אלכסנדר. אלכסנדר אינו נשאר חייב ועונה להם: 'שלי טוב משלכם – יאהב מלכות ושלטון ויעשה טוב עם בני האדם'. לדבריו, אהבתו את המלכות והשלטון אינה סותרת עשיית טוב, ואף מאפשרת לו להיטיב יותר עם בני אדם.³²

השאלה העשירית: 'בים יאה לדור או ביבשה יאה לדור?', חוזרת לנושא היקום שנידון בשלוש השאלות הראשונות, אבל כאן היא איננה תאורטית, אלא בוחנת את מקומו הראוי של האדם בעולם: האם הוא זקוק לחופש ולמרחב אינסופי או דווקא לשיבה על קרקע בטוחה?³³ תשובתם של הזקנים מביעה לכאורה דעה כללית על אורח החיים הרצוי בעיניהם, אבל באמצעותה הם מזהירים את אלכסנדר, שרעבונו הגדול לכיבושים לא ישיב אותם; שלא כל מרחב ניתן לכיבוש ולניכוס, ושדעתו לא תתיישב אלא אם יתיישב במקומו.

אלכסנדר כאמור אינו מתאפק ומוסיף עוד שתי שאלות הנוגעות לעצם המפגש בינו לבין הזקנים. השאלה 'איזה מכם חכם יותר?' נועדה אולי לתקוע טריז בין הזקנים, לסכסך ביניהם ובכך להוכיח להם בעל כורחם שגם הם אוהבים את הכוח, השררה והשלטון, ושמה הוא רצה לבחור

³⁰ פסדו-רש"י (היינו, הפרשן עלום השם שדבריו מובאים בתלמוד למסכת תמיד במקום שבו מופיעה בדרך כלל פרשנותו של רש"י) גורס: "ימית את עצמו" – ישפיל את עצמו. "יחיה את עצמו" – יגבה את עצמו ומתוך כך יתנו בו הבריות עין רעה ויקנאו בו וימות. ולימדוך חכמים שאדם הרוצה שיחיה - ישפיל את עצמו, וירחמו עליו הבריות, ויחיה שנים הרבה, ומגאווה ימנע את עצמו, שלא יקצרו ימיו וימות בלא עתו'. וברוח זו טוען אלימלך הלוי שהזקנים רמזו לאלכסנדר בתשובתם זו שהוא לא יאריך ימים, 'שכן הוא מבזבז את כוחותיו ללא חשבון ונותן חופש גמור לכל יצריו ושני דברים אלו יציעידוהו אלי קבר בעודנו באיבו' (לעיל, הערה 5, עמ' 132).

³¹ בתלמוד הבבלי מובאת שאלתו של ריש לקיש: 'מניין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? והתשובה על כך: 'זאת התורה: "אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד)' (בבלי, ברכות סג, ע"ב; שבת פג, ע"ב), וראו: לוינס (לעיל, הערה 12), עמ' 51.

³² אולי התשובות לשאלות אלה רומזות גם הן למסכת אבות: 'הילודים למות והמתים לחיות והחיים לידון' (ד, כח). לוינס (שם, עמ' 52) מציע שאלכסנדר סובר ש'הסמכות הפוליטית טומנת בחובה גרעין של רודנות שרירותית שלא ניתן לצמצום. [...] אולי – כך תוהו אלכסנדר הגדול – ניתן לחבב את האלימות המלכותית העקרונית הזאת על העם על ידי איזה פיתוי, כמו זה שהוא מציע בעצמו כ'תשובה טובה יותר'. ניתן גם לפרש את תשובתו של אלכסנדר באופן אחר – שהוא הציב מול הזקנים מראה בלתי מחמיאה וביקורת עקיפה על כך שהם נמנעים מן השלטון ובוחרים שלא ללכת את ידיהם ב'דם ושיליא' של השררה, אבל הבחירה הראויה איננה הימנעות משררה אלא עיסוק בה מתוך מחויבות להשתדלות לטוב.

³³ הלוי (לעיל, הערה 5, עמ' 132) מייחס את השאלה הזו למסחר הימי שהיו בו סיכויים לרווח גדול ובה בשעה סיכונים גדולים.

בגדול מביניהם כדי להענישו.³⁴ אך החכמים אינם נופלים למלכודת זו ועונים תשובה סולידרית: 'כולנו כאחד שווים' ואף מנמקים אותה באומרם: 'שהרי כל דבר שאמרת לנו, ביחד [או: כאחד] פתרנו לך'. כל הבקיא ולו במקצת בסגנון הדיון בין חכמים יודע שלעתים הדיון התלמודי נושא אופי תוקפני ואלים, שבמקרים אחדים אף גרם למוות. אבל כאן, אל מול הכובש הזר, מוצגת גישה אחדותית ושיתופית. הם מלמדים את אלכסנדר שחוכמתם אינה עניין תאורטי בלבד, אדרבה, הם דורשים ואף מקיימים באורחות חייהם, איש מהם אינו חש צורך להתבלט ולהבליט את חוכמתו אלא הם פועלים כקולקטיב, כגוף אחד.³⁵ תשובות ממין זה אופייניות לספרות העממית, ובכלל זה ספרות המדרש, לשיח שבו יחסי הכוחות אינם שוויוניים, בעוד שכוחו של השליט בסמכותו ובעוצמתו, עומד לבני שיחו כוחו של החלש – החוכמה והשנינות, שבאמצעותם הם מבטאים את המרי שלהם.³⁶

לשאלה האחרונה נלווית נימה של תסכול, 'מדוע אתם מתריסים כנגדי?' מדוע אינכם יכולים לקבלני כשליט הוגן שאינו חפץ ברעתכם? מדוע דבריכם אינם אלא דברי התרסה ותריס (שהרי בתשובותיהם הם מגלים טפח ומכסים טפחיים)? תשובתם העמומה של החכמים 'השטן ניצח' מותירה לאלכסנדר – ולקוראים – להכריע אם מדובר כאן באמירה פסיכולוגית מתחטאת, היינו, השטן ניצח אותנו ועל כן איננו מסוגלים לקבל אותך; או אולי זו התרסה בעלת אופי תאולוגי, היינו, השטן ניצח והקב"ה, חלילה, הפסיד במערכה; ושמה זו אמירה פוליטית, היינו, אתה השטן ולכן אין אנו יכולים לקבלך.

כך או כך, אלכסנדר קוצץ ומאיים להורגם. כיצד קרה שהשיח הפילוסופי העיוני מסתיים בחמת זעם כזו? אולי הזקנים הם שמשכו את אלכסנדר במכוון לנקודת רתיחה זו, כדי להראות לו שהמלכות מטיבה היא רשעה, ואין סיכוי אמיתי להידברות בין כובש ונכבש. הזקנים משכנעים אותו שאם יעשה כך יצא שכרו בהפסדו, שכן 'שלטון ביד המלך, ולא יאה למלך שקר'. כנראה שהם הוזמנו לשיחה עם אלכסנדר תוך הבטחה שלא יאונה להם כל רע. הוא משתכנע מיד, מלביש אותם בגדי ארגמן ועונד על צוואריהם רביד של זהב.

הלבשת הזקנים היא מעשה של חמלה וקבלה. אלכסנדר לוקח לעצמו את תפקיד האל, שעליו נאמר 'מלביש ערומים', אבל זהו גם אקט של בעלות. הזקנים עצמם אינם מגיבים למעשיו; לאורך כל השיחה הם אמנם אינם מתנגדים באופן אקטיבי אבל אינם מציגים שאלות משלהם או

³⁴ כך מפרש הלוי, לעיל, עמ' 133.

³⁵ הדבר מזכיר את הסיפור המופלא של תרגום השבעים על ידי שבעים ושניים החכמים, שישה מכל שבט, שהסכימו בדעתם על התרגום אף שהיו מופרדים זה מזה (איגרת אריסטיאס [מהדורת אברהם כהנא], ירושלים תש"ל, שא-שיא, עמ' סח-סט). על הקולקטיב מול הכובש היחיד בסיפורי אלכסנדר, ראו קוסמן (לעיל, הערה 8).

³⁶ אילן (לעיל, הערה 11), עמ' 9-10. דניאל בויארין, 'תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים: "תסריטים נסתרים" ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה', תיאוריה וביקורת, 10 (תשנ"ז), עמ' 145-162.

תובנות משלהם אם לא נשאלו עליהן במפורש. השיחה, כך הם מבקשים אולי להראות, גם אם הם עצמם יצאו נשכרים ממנה (אינטלקטואלית וחומרית כאחד), נכפתה עליהם. בסיפור השלישי בקובץ, שבו נדון בהמשך, מוצג אלכסנדר עצמו כאסיר של הזהב שלו. ענידת הזהב על צווארי הזקנים היא גם אזיקתם הסמלית אליו. בהלבשתם בבגדי ארגמן ובגדי מלכות, הוא כופה עליהם בדרך עקיפה את דרכו, דרך המלוכה והעושר, אבל הוא עושה את זה מתוך הכרה בחוכמתם.

בסיפור לא מצוין במפורש ש'זקני הנגב' הם יהודים, אבל כך עולה מתוכן תשובותיהם, מהתאולוגיה שהם מייצגים ומסגנונם של חז"ל. שמותיהם של הזקנים אינם נמסרים, ונראה כי אולי בעניין הזה המדיום הוא המסר, שכן הם מציגים עצמם בפני אלכסנדר כקבוצה שוויונית ולכידה, ועל כן זהויותיהם האישיות אינן נזכרות. דומה שעורכי הסוגיה הזדהו עם זקני הנגב, הם שמו בפיהם את תשובות חז"ל ואף ידעו להסביר מדוע נמנעו מלענות על השאלה השלישית, ובכל זאת ראו בהם קבוצה נפרדת שאינה זהה לחכמים יושבי בית המדרש³⁷ – זקנים היושבים במקום אחר, ששמותיהם אינם ידועים ודעותיהם לעתים שונות. ובכל זאת, הם רואים בהם כדומים להם בסגנונם, בתורתם ובכך שהם משכילים לעמוד אל מול השליט הזר. גם בעימותים נוספים של אלכסנדר עם 'אחרים', תוצאת המפגש הבין תרבותי היא, כפי שנראה, לימוד של אלכסנדר ולעתים גם של בני שיחו, ולמעשה – הלומדים האמיתיים הם אנו, קוראי הסיפור לדורותיהם.

שאלותיו של אלכסנדר חושפות גישה הייררכית ובינרית: מה רחוק יותר, מה קדום יותר, מי חכם, מי גיבור ומי עשיר. לדידו, כדי שהאחד יהיה 'יותר', השאר צריכים להיות 'פחות'. הזקנים מלמדים אותו בתשובותיהם דרך אחרת. בשאלות הקוסמולוגיות הם אמנם משתפים פעולה עם הראייה ההייררכית של העולם,³⁸ אבל בכל הקשור באדם, במקומו בעולם ובסביבה שבה הוא פועל, הם מציגים עמדה המדגישה סולידריות ושיתוף, שאינה מאדירה את האחד על חשבון השאר.³⁹ הם מקפידים להציב עמדה שוויונית בין אדם לחברו, גם בשאלות המזמינות גישה הייררכית.

³⁷ תשובת החכמים לשאלה הראשונה 'זה וזה כאחד שווין', מזכירה את התשובה שענו זקני הנגב לשאלה מי מהם החכם ביותר. מכאן שהחכמים הולכים צעד קדימה מזקני הנגב ורואים את השוויון לא רק בינם לבין עצמם, אלא גם בין כוחות הטבע.

³⁸ גם על השאלה השנייה, 'מה נברא קודם, השמים או הארץ?', היו יכולים זקני הנגב להציג תשובה שוויונית, אלא שהם בוחרים בעמדתו ההייררכית של שמאי במחלוקתו עם הלל על קדמות הבריאה של שמים וארץ: 'בית שמאי אומ': השמים נבראו תחילה, בית הלל אומ': הארץ נבראת תחילה. על דעתיהון דבית שמאי, למלך שעשה לו כסא ואחר כך האיפיפודין שלו, דכת': "השמים כסאי והארץ הדם רגלי וגו'" (ישעיהו סא, א). על דעתיהון דבית הלל, למלך שבנה פלטיק, משבנה תחתית בונה העלית, דכת': "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (בראשית ב, ד) (בראשית רבה א, טו, עמ' 13). לפנייהם היו מונחות גם תשובות שוויוניות יותר שנתנו חז"ל, כעמדתו של שמעון בר יוחאי שנאמר מפיו: 'תמיה אני היך נחלקו אבות העולם בדבר זה שלא נבראו אלא שניהם כאילפס וכיסויה: "קָרָא אֲנִי אֱלֹהִים יַעֲמָדוּ יַחְדָּו" (ישעיהו מח, יג) (בראשית רבה, שם), ובהמשך הפסקה מובאות עוד דעות ברוח דבריו אלה של בר יוחאי, ודומה שכן מוכרעת הסוגיה (וראו גם בבלי, חגיגה יב, ע"א).

³⁹ יוצאת דופן היא התשובה ההייררכית על השאלה היכן ראוי לדור. במקום להעמיד את יסודות העולם על אדנים שוויוניים, הם בחרו את היבשה על פני הים. תשובה זו עומדת במתח מול עמדתם שבחברת בני האדם כולם שווים.

כל השאלות בסיפור זה בוחנות גבולות – בטבע, בתודעת האדם ובסדר החברתי; כולן מסמנות מנעד רחב שיפורט בסיפורים הבאים בקובץ. תשובותיהם של הזקנים מייצגות חוכמה חתרנית, ערעור על הלך המחשבה ההיררכי של אלכסנדר (ואולי אף של הקוראים).⁴⁰

מפגש זה בין אלכסנדר לזקנים מרמז לסיפור מקראי חידתי לא פחות, על פתרון הכתובת החידתית במשחה המלך הבבלי בלשצר (דניאל ה, א-ל). במשחה המפואר שותים החוגגים מכלי הכסף והזהב שנבוכדנצר, אביו של בלשצר, לקח שלל מן ההיכל שבירושלים, תוך שהם משבחים את אליהם. לפתע מופיעות אצבעות יד אדם וכותבות על הסיד של כותל היכל המלך כתובת שאיש אינו יודע לפענח. בלשצר נבהל ומבטיח שמי שיצליח לפענח את הכתב, יזכה בבגדי ארגמן ורביד של זהב (פס' ז). איש אינו מצליח לעשות כן מלבד דניאל, המנבא לו על חורבן ממלכת בבל לא לפני שהוא מכריז שאינו מעוניין במתנות המלכות (פס' יז). אך בסופו של דבר מולבש דניאל בבגדי הארגמן ונעטר ברביד הזהב – אותו טיפול שזוכים לו זקני הנגב המתנגדים לחומרניות שמייצג אלכסנדר. אף הם עונים לשליט הזר תשובות מועילות ובסופו של דבר עונדים רבידים ולובשים בגדי ארגמן.

אלא שהדהוד לדניאל טומן בחובו גם קריצה של הגמרא לקוראים ואולי גם הצפנת מסר חתרני בסיפור: דניאל ניבא לבלשצר את חורבנו ובו-בלילה נהרג המלך (שם, כט-ל). ייתכן שעורכי הסוגיה מנבאים בעקיפין את קצו הקרוב של אלכסנדר, שחייו קופדו בגיל צעיר. גם כאן בא לידי ביטוי כוחו של החלש מול בעל העוצמה. אולי מעשה זה של מידה כנגד מידה – חורבן ממלכת בבל שהחריבה את המקדש – מסביר את בחירת העורכים למקם קובץ סיפורים זה בסיום המסכת העוסקת בתפקוד של בית המקדש.⁴¹

ב. אלכסנדר מבקש ללכת למדינת אפריקי

| מסכת תמיד | תרגום לעברית |
|--|--|
| אמר להן: בעינא דאיזל למדינת אפריקי. | אמר להם [אלכסנדר לזקני הנגב]: רוצה אני ללכת למדינת אפריקי! |
| אמרו ליה: לא מצית אזלת, דפסקי הרי חשך. | אמרו לו: לא תוכל ללכת, שמפסיקים הרי החושך. |
| אמר להן: לא סגיא דלא אזלינא, אמטו הכי משיילנא לכו אלא מאי אעביד. | אמר להם: אי אפשר שלא אלך, משום כך שאלתי |

⁴⁰ אילן (לעיל, הערה 11), עמ' 7-8.

⁴¹ קישור מפורש בין אלכסנדר לבין ספר דניאל נעשה על ידי יוספוס המתאר את בואו של אלכסנדר לירושלים. הכהן הגדול יצא אליו והציג בפניו את הספר 'בו אמר [הנביא] שאחד מהה'לנים יהרוס את מלכות הפרסים, [אלכסנדר] אמר בלבו שהוא האיש המיועד ושמח ושילח אותה שעה את העם' (קדמוניות היהודים, ספר 11, 337). לפי תיאור זה, אלכסנדר ראה עצמו כמי שבו תתקיים נבואתו של דניאל (ח, ג-ח; כ-כב).

| | |
|---|---|
| <p>אתכם. אלא מה אעשה?</p> <p>אמרו לו: הבא חמורים לוביים שיכולים לרכוב בחושך, והבא פקעת חבלים וקשור בצד הזה. כאשר תלך בדרך, תאחז בה, ותגיע למקומך. עשה כך, והלך.</p> | <p>אמרו ליה: אייתי חמרי לובאי דפרשי בהברא ואייתי קיבורי דמתני וקטר בהאי גיסא. דכי אתית אורחא, נקטת בגוייהו, ואתית לאתרך. עבד הכי, ואזל.</p> |
|---|---|

אחרי השיחה המלומדת בין אלכסנדר וזקני הנגב, שבה הם הוכיחו לו את חוסר הטעם בכיבוש וברדיפת כוח וממון, הוא מבקש מהם עצה מעשית כיצד יוכל להגיע למדינת אפריקי.⁴² כעת אנו מבינים שהעניין שהוא מגלה בזקני הנגב אינו אינטלקטואלי גרידא אלא מעשי; הוא זקוק לעצתם ולשיקול דעתם, שבערכם נוכח בסיפור הקודם. לכאורה, נדמה שהוא לא למד דבר משיחתו הקודמת, וברצונו להמשיך לכיבוש נוסף. יתרה מכך, כעת אנו מבינים ששאלותיו על החושך בסיפור הקודם לא היו פילוסופיות בלבד; במסעו המתוכנן אל הרי החושך הוא רוצה לכבוש את החושך עצמו!

היכן הם 'הרי החושך'? האם הם מייצגים מקום גאוגרפי ריאלי,⁴³ או מטפורה למקום רחוק ובלתי מושג? הביטוי מופיע בספרות חז"ל הקלאסית רק בהקשר של אלכסנדר מוקדון.⁴⁴ במדרש מאוחר נאמר על שבטים שמקומם 'מעבר להרי החושך'.⁴⁵ במסורת שלפנינו מייצגים הרי החושך מקום גאוגרפי קיים, אבל בתודעת העם הפך הביטוי לניב לשוני המציין מקום 'בקצה העולם, מקום שקשה להגיע אליו',⁴⁶ שרק יחידי סגולה זכו לכך.

הזקנים אינם ממהרים להשיב לאלכסנדר, אם מפני שהם חוששים לחשוף את רזי המקום בפני השליט הזר, ואם מפני שהם חוששים לשלומם של השליט הזר, טוב הלב אך האימפולסיבי,

⁴² יעקב שביט טוען שהציון הגאוגרפי 'אפריקה' לא הגיע לסוגייתנו ממקור חוץ-יהודי, ושספרות התלמוד לא התיימרה לתת תיאור מהימן של מסעות אלכסנדר. ייתכן שאותה 'אפריקה' שכנה דווקא באסיה. לזיהויים שונים של אפריקה בספרות חז"ל ובסיפורנו בפרט ראו: יעקב שביט, 'מהי אפריקה שבתלמוד: מסע קצר בגיאוגרפיה דמיונית', יוסי בן ארצי, ישראל ברטל ואלחנן ריינר (עורכים), **נוף מולדת: מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ ישראל ובתולדותיה**, ירושלים תש"ס, עמ' 75-91.

⁴³ לפי ספר יוסיפון, הרי החושך שאליהם בא אלכסנדר היו באסיה: 'ויכבוש כל המזרח ויפתח את כל מסתרי הודו ויבא עד הרי חושך' (**ספר יוסיפון**, יא, 76-75 [פלוסר, עמ' 59]). וראו שביט, לעיל, עמ' 81-86.

⁴⁴ בראשית רבה לג, א [תיאודור-אלבק, עמ' 301-303]; ויקרא רבה כז, א [מרגליות, עמ' תרי"ט-תרכ"ב] וכמובן בסוגייתנו.

⁴⁵ במדבר רבה, כד; תנחומא [בובר], במבוא (עמ' 152), ובמדרש 'עשר הגלויות' נאמר דווקא שהקב"ה גזז את שבט יהודה ושמעון מפני נבוכדנצר שם (אייזנשטיין, **אוצר מדרשים**, ניו-יורק 1928, נוסח א' בעמ' 434 ונוסח ב' בעמ' 437). במקום אחר, כדי להסביר את מידת החושך הנוראה ששררה במהלך מכת החושך במצרים, נאמר: 'כשם שאומרים בני אדם על חשך שבהרי חשך, כי אפילו נרות אין דולקות שם ונכבות מפני החשך' (מדרש לקח טוב, שמות י', כ; מדרש שכל טוב, שמות י'). לפי מסורת זו, החושך אינו רק היעדר האור אלא הוא מהות קיומית אקטיבית השוללת את קיומו של האור.

⁴⁶ יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל אביב תשמ"א, עמ' 145.

שעלול להיכשל במסעו.⁴⁷ אבל כשאלכסנדר נחוש בדעתו לצאת למסע, הם מתרצים ומלמדים אותו דרך להגיע למחוז חפצו. הם אף מוסיפים לו (לראשונה!) מידע נחוץ מבלי שנתבקשו, שיעזור לאלכסנדר לשוב לביתו בשלום. אבי פרידמן עומד על כך שאלכסנדר משתוקק להגיע למחוז חפצו מבלי שהוא נותן את הדעת על הדרך חזרה. לעומת פזיזותו, הם מייצגים חוכמה שקולה ובוגרת,⁴⁸ ובניסוח שלהם עצמם: 'איזהו החכם? הרואה את הנולד'.⁴⁹

בעצתם מלמדים הזקנים את אלכסנדר שיעור בויתור על שליטה, ביכולת להפקיד את כוחו ושלטונו בידי כוחות פחותים כחמורים. כדי להגיע למחוז חפצו ולהיוולד שם מחדש, כפי שנראה, הוא צריך להיות מוכן למות.⁵⁰ גם פקעת החוטים שהזקנים נותנים בידו השייכת לעולמן של הנשים,⁵¹ מסמלת את התמסרותו לכוחות פחותים לכאורה, וגם בכך ניתן לראות פמיניזציה של הסיפורים (ובעקיפין גם של חז"ל), ועל כך ארחיב בהמשך.

אם הסיפור הראשון עסק במיפוי העולם ובחינת גבולות היקום, התודעה והאדם, הרי שסיפור זה בוחן גבולות גאוגרפיים ממשיים ואת גבולות הכוח האנושי אל-מול כוחות אחרים. הסיפור הבא יבחן גבולות מגדריים וגבולות מתעתעים לעתים בין עושר ובין עוני.

ג. אלכסנדר במחוז שכולו נשים

| מסכת תמיד | תרגום לעברית |
|---|---|
| מטא לה הוא מחוזה, דכוליה נשי. | הגיע לאותו מחוז שכולו נשים. |
| בעי למיעבד קרבא בהדיהו. | רצה לעשות אתן מלחמה. |
| אמרו ליה: אי קטלת לן, יאמרו - נשי קטל, | אמרו לו: אם תהרוג אותנו – יאמרו נשים הרג, |
| אי קטילנא לך, יאמרו - מלכא דקטלוהו נשי. | ואם נהרוג אותך יאמרו מלך שהרגוהו נשים! |
| אמר להן: אייתו לי נהמא. | אמר להן: הביאו לי לחם! |

⁴⁷ במקום אחר נזכרת התרסת בני אפריקיא עם ישראל בפני אלכסנדר (בבלי, סנהדרין, צא, ע"א), אולי על רקע זה יש להבין את הימנעותם של הזקנים מלהשיב לאלכסנדר במקרה הזה, על רקע המתח עם אותו עם שזהותו אינה ודאית.

⁴⁸ אבי פרידמן, 'חוכמתו, מסעותיו ואוצרותיו של אלכסנדר מוקדון: מסכת תמיד דף לא', אתר דעת, <http://www.daat.ac.il/chazal/maamar.asp?id=323>

⁴⁹ הלוי (לעיל, הערה 5, עמ' 131) מציע לקרוא את התשובה זו של הזקנים בהקשר פוליטי: 'תשובה זו ניתנה להיתפרש כשבח לאלכסנדר שחזה מראש, שצבאו עשוי לכבוש ללא קשיים מיוחדים את מלכות פרס; אך היא ניתנה להתפרש גם כגנאי, שהרי [...] אילו צפה אלכסנדר למרחוק, לא היה יוצא למסע כיבושים זה, כי לא עברו שנים מרובות ומקדון ויוון נכבשו ושועבדו על ידי רומי (במאה השנייה לפנה"ס), כיבוש המזרח לא חיזק את כוחם של היוונים אלא פוררם והחלישם. אלכסנדר נלחם לא באויב הנכון ולא במקום הנכון'.

⁵⁰ על הקישור האסוציאטיבי והחוויתי בין חושך ובין מוות, ראו: דליה מרקס, בעת אישן ואעירה: על תפילות שבין יום ובין לילה, תל אביב 2010, עמ' 270-277.

⁵¹ על מלאכות האריגה והטווייה כמלאכות נשיות, כתבתי בפירושי למסכת תמיד (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 35-48. העצה להביא פקעת חבלים ולסמן באמצעותה את הדרך, מזכירה את האגדה היוונית על אדריאנה ותסאוס. אדריאנה נתנה לאהובה, שיצא לקטול מפלצת אכזרית שדרה במבוק בכרתים, פקעת חוטים והורתה לו לקשור את הקצה בצד אחד של המבוק ולשחרר מעט חוט תוך הליכתו, כדי שיוכל לשחזר את מסלולו בדרך החוצה. ראו גם הלוי (לעיל, הערה 5), עמ' 127, הערה 1.

| | |
|---|---|
| <p>הביאו לו לחם של זהב על שולחן זהב. אמר להן: האם אנשים אוכלים לחם של זהב? אמרו לו: אם לחם רצית, לא היה לך במקומך לחם לאכול שלקחת [רגליך] ובאת עד לכאן? כאשר יצא ובא, כתב על שער המחוז: אני אלכסנדרוס מוקדון הייתי שוטה עד שבאתי למדינת אפיריקי של הנשים ולמדתי עצה מנשים.</p> | <p>אייתו ליה נהמא דדהבא אפתורא דדהבא. אמר להו: מי אכלי אינשי נהמא דדהבא? אמרו ליה: אלא אי נהמא בעית, לא הוה לך באתרך נהמא למיכל, דשקלית ואתית להכא? כי נפיק, ואתי, כתב אבבא דמחוזא: אנא אלכסנדרוס מוקדון הויתי שטייא עד דאתיתי למדינת אפיריקי דנשיא ויליפת עצה מן נשיא.</p> |
|---|---|

בניגוד לשני הסיפורים הראשונים, לסיפור זה יש מקבילות לא רק בספרות העולם⁵² אלא גם בספרות חז"ל.⁵³ כאן ברי גם שבנות השיח של אלכסנדר, תושבות מחוז הנשים שמעבר להרי החושך, אינן נמנות עם ישראל.⁵⁴

המחשבה על עיר, אי או מחוז שכולו נשים, היא פנטזיה גברית שיש לה ביטויים ספרותיים בתרבויות שונות. עיקרה הוא הימצאות בסביבה נשית בלבד, שבה יכולות התאוות המיניות להתממש ללא תחרות עם זכר נוסף וללא אתגור הגבריות על ידי גבריות אחרת. אבל בפנטזיה זו יש גם ממדים מעוררי חרדה כמו למשל בסיפורי דקמרון, שבהם מתואר מזאטו, בחור צעיר המגיע למנזר נשים ומעמיד פני חירש-אילם. כל הנזירות משתמשות בו לסיפוק צרכיהן ומגדילה לעשות דווקא אם המנזר, אך עד מהרה הוא נתקף ייאוש משאינו מצליח לספק את תשוקותיהן הגואות של הנזירות.⁵⁵ גם כאן ניכר היחס הכפול של פנטזיה וחרדה גבריות בסביבה שכולה נשים.

בסיפורנו רב הנסתר על הנגלה. לא ידוע מהו הקשר ביקורו של אלכסנדר שם ומדוע הכריז מלחמה על הנשים (בהמשך אביא שתי מקבילות יהודיות מאוחרות לסיפור שבהן הרקע עשיר יותר). הנשים מתנצחות אתו ונוקטות כלפיו את הטיעון 'ממאי נפשך' – היות וגבורה צבאית נתפסת כגברית, תבוסה מידי אשה נחשבת מעליבה במיוחד, פגיעה אנושה בגבריות ואף

⁵² דומה שבסיס הסיפור על מחוז הנשים הלוחמות עומדים סיפורים על תרבות האמזונות. ראו, למשל אצל אילן (לעיל, הערה 11), עמ' 6-10.

⁵³ פסיקתא דרב כהנא, שור או כשב, עמ' 148. ראו לעיל, הערה 8, גם מסורות על על ביקורו של אלכסנדר בממלכת קציה הנמצאת אף היא מעבר להרי החושך.

⁵⁴ על הקשר בין נשים ונקביות ובין לילה וחושך ראו בספרי (לעיל, הערה 50), עמ' 322-334.
⁵⁵ מזאטו אומר לאם המנזר, ובכך מגלה שנתרפאה 'אילמותו': 'גבירתי, שמעתי אומרים שתרנגול אחד די בו והותר לספק עשר תרנגולות, אבל עשרה גברים אינם יכולים לספק אלא אישה אחת בקושי, ואילו אני חייב לשרת תשע נשים. לא אוכל לעמוד בכך בעד שום הון שבעולם' (ג'ובאני בוקאצ'ו, דקאמרון, ירושלים תש"ס, עמ' 167). מעניין כי כדי לתפקד מינית, מזאטו היה צריך לעבור 'סירוס סימבולי' ולוותר על קולו.

סירוס סמלי.⁵⁶ הגישה הבינרית-ההיררכית של אלכסנדר זוכה כאן לטלטה נוספת. תמונת עולמו המורכבת מכובש ונכבשים, גברים ונשים, חזקים וחלשים, מתערערת וקורסת לנוכח חוכמתן של הנשים. העוצמה הצבאית מתפתלת אל מול מענה הלשון החריף. אלכסנדר, שמבין את הפרדוקס שמציבות לו הנשים, לומד שיעור על גבולות הכוח. ומעניין שגם כאן, אין מדובר באשה מסוימת, מנהיגה או מלכה, אלא בקולקטיב – 'הנשים'. היחיד מול ערכים שיתופיים ושוויוניים.

אלכסנדר אמנם מוותר על קריאת המלחמה שלו אבל מיד עושה שגיאה נוספת, ומקבל מהנשים שיעור חדש. הוא מבקש מהן לחם ומצפה שהנשים ישרתו אותו ויטפלו בו. יותר מאשר הפגנת אדנות וסמכות, נשמעת קריאתו 'הביאו לי לחם!' כתביעתו של ילד מפונק הדורש מאמו לטפל בו ולהאכילו. הנשים מסרבות להתמסר לתפקיד ונותנות לו לחם מזהב - לכאורה הרבה יותר ממבוקשו; חזקה על כובש שירצה להניח ידו על אוצרות המקום. אבל אלכסנדר חושף את פגיעותו ותלותו בנשים כמעניקות טיפול,⁵⁷ והן מצדן מלמדות אותו שיעור על גבולות העושר. לעתים העושר הוא קללה ואפילו כיכר שלמה לא תשביע אדם, אם היא עשויה זהב.⁵⁸ הנשים מלמדות את אלכסנדר שיעור על היותו בן אנוש, בעל צרכים אנושיים בסיסיים כמו כל אדם, עשיר ורש. במעשיהן הן מבהירות לו שלא יאפשרו לו להגדירן, 'לכבוש' וללכוד אותן בסטריאוטיפ הנשי. ממש כשם שהן לא הסכימו לתפוס את תפקיד האויבות בנשק, כך אין בכוונתן להיכנע לפנטזיה הגברית של אלכסנדר על אם סועדת ומזינה.

אדמיאל קוסמן, שניתח את מקבילתו של הסיפור בפסיקתא דרב כהנא, הראה כיצד אלכסנדר נמצא בתנועה מתמדת. הכיבוש שלו אינו לצורך כלשהו אלא נועד רק כדי להצהיר 'אינני נקבה'. הנשים לעומתו, נמצאות במצב סטטי. הן יושבות במחוזן, אינן מבקשות לפרוץ ממנו או לחדור לרשות אחרת, ואינן חפצות להביס אף אחד. קוסמן משתמש במונחים של התאורטיקנית הפוסט-פרוידיאנית ננסי חודורוב ואומר שבעוד הגברים – ובסיפורנו: אלכסנדר הגבר שבגברים – מתמקדים בעשייה (doing), הנשים מתמקדות בהוויה (being).⁵⁹ הנשיות, כותב קוסמן, 'איננה מעוניינת כלל בהבסת ה"אחר". חוכמת השיקוף של הנשים שבסיפורנו מתבטאת רק ביכולתן

⁵⁶ מסופר על אלכסנדר שבנעוריו היה כה קל רגליים, עד שסירב להשתתף בתחרויות ריצה במשחקים האולימפיים שכן אם ינצח – ינצח הדיוטות; ואם ינוצח – ינוצח כמלך (הלוי, לעיל, הערה 5, עמ' 128, הערה 3). על תבוסה גברית כסירוס סמלי ראו קוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 15-18.

⁵⁷ אולי יש כאן גם אזכור בין-טקסטואלי למפגש בין יעל אשת חבר הקיני ובין סיסרא (שופטים ד, יח-כא; ה, כה-כז). אם כך הדבר הרי שניכר גם כאן איום מרומז על שלומו של אלכסנדר.

⁵⁸ הלחם העשוי זהב מזכיר את סיפורו של המלך מידאס במיתולוגיה היוונית. מידאס הביע משאלה שכל דבר שיגע בו יהפוך לזהב. משאלתו התקיימה ולאחר זמן קצר שבו נהנה מסגולתו, הבין שאינה אלא קללה: הוא רעב וצמא, כי כל מאכל ומשקה שבהם הוא נוגע הופכים לזהב, ואף את בתו הוא הפך בטעות לפסל זהב. מידאס מבקש הצלה והסגולה הוטרדה. ראו: Lynn E. Roller, 'The Legend of Midas', *Classical Antiquity*, 22 (1983), pp. 299-313. על ההקבלות של סיפור מידאס ושל סיפור נוסף על המלך רודף הבצע פיתיס לסיפורנו, ראו קוסמן (לעיל, הערה 8), עמ' 97-94.

⁵⁹ קוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 17.

להפוך למראה'.⁶⁰ הן אינן מנסות לכבוש אלא משקפות במעשיהן לכובש את חוסר התוחלת במעשיו. על אף שברי שהנשים אינן מבקשות את תבוסת האחר, דומני שקשה לראות בייצוגן הספרותי של הנשים מראָה בלבד, אובייקט משקף גרידא. אדרבה, כל מעשיהן הם סירוב לקבל על עצמן תפקיד של אובייקט. הן אינן מבקשות להביס אך תגובתן רחוקה מלהיות סבילה – כדי לשמור על שלומן הן מוכנות להילחם. הן מלמדות את אלכסנדר, הייצוג המזוקק של הגבריות והכוח, ובאמצעותו גם את הקוראים, את השיעור המרכזי בסיפור ובקובץ כולו על גבולות הכוח. הנשים אינן יוזמות את המהלכים אך מגיבות להם בתושייה רבה. על האיום בהתקפה הן הן פועלות בדרך האפקטיבית (היחידה כנראה) שעמדה לרשותן. הן אינן משכנעות את אלכסנדר בדברי שלום אלא מזהירות אותו מפני תוצאות המלחמה. בכך הן רומזות למסר של זקני הנגב: 'איזהו חכם? הרואה את הנולד'.

במחוז הנשים לומד אלכסנדר שני שיעורים חשובים: שכוח יכול להתפרש לעתים כחולשה ושעושר יכול להפוך לעתים לעוני מופלג. האם הוא באמת למד את הלקח מן המפגש הזה ומהמפגשים שקדמו לו? קובץ הסיפורים בכללותו מציג את תהליך הלמידה שעובר השליט, שאין בו הבטחה כי לא ישוב לסורו. יש בכך אולי שיעור גם על הטבע האנושי הסרבן והחלש. ואכן, בסוף הסיפור נוהג אלכסנדר ככובש וכותב על שער העיר את הלקח שלמד: 'אני אלכסנדרוס מוקדון הייתי שוטה עד שבאתי למדינת אפיריקי של הנשים ולמדתי עצה מנשים'. לכאורה, הוא מפגין ביטול עצמי וענווה מול הנשים, אך הוא אינו עושה זאת בצנעה (הוא אינו כותב את הדברים ביומנו האישי), אלא באופן ציבורי ומונומנטלי, על שער העיר.

קוסמן עומד על האירוניה שבצורך של אלכסנדר לומר את 'המילה האחרונה', ורואה גם בכתיבה זו סובלימציה של כיבוש. לדברי קוסמן, המספר התלמודי "קורץ" אלינו, הקוראים, מעבר לגבו של אלכסנדר מקדון, ואומר: ולואי שכל הכובשים יסתפקו בחריתת שמם על גבי שער העיר בכל מקום שהוא, ובדרך זו יונח לנו מִצַר הכיבוש הסוער שלהם'.⁶¹ אלא שכאן טמונה אולי אירוניה כפולה: הכובש נוהג ככובש ומותיר את חותמו במחוז הכבוש, אבל החותם שהותיר, הכתב על השער עצמו, מעיד על כך שהוא זה שנכבש, שבא אל סֶפֶה של העיר ולא יכול לה. ואולי גם כאן יש אזכור ורמז לכתב המסתורי שעל הקיר בספר דניאל, אלא שכאן אלכסנדר עצמו כותב את גורלו.

כפי שכבר רמזתי, בין המפגש עם זקני הנגב ובין המפגש עם הנשים נמתחים קווי הקבלה מרתקים. השיחה עם זקני הנגב משמשת פתיח תאורטי לשיעורים המעשיים שלומד אלכסנדר

⁶⁰ ש.ם.

⁶¹ קוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 18.

בהמשך: איזהו עשיר, איזהו גיבור ואיזהו חכם. נוסף על כך, הנשים משתפות כביכול פעולה עם הזקנים בכך שהן נותנות לאלכסנדר כיכר זהב שאינו מועיל לו, כשם שהוא שם על צווארי הזקנים רבידי זהב שלא יועילו (וכי מה יעשו בזהב בערבות הנגב?). שתי הקבוצות הן קולקטיב אנונימי וחסר פנים, ולשתיהן תפקיד ספרותי דומה – ללמד את אלכסנדר (ובעקבותיו את הקוראים), שיעור חשוב.

לעומת הנוסחים מימי הביניים שנראה להלן, המדגישים את יופיין והדרן של נשות המחוז, בסיפורנו אין דגש על אף תכונה נשית מסוג זה. הן מתוארות רק דרך חוכמתן ותחכומן המאפשרים להן להשיג את שלהן באמצעים לא אלימים. אלו הן גם תכונות 'הודיות' אופייניות. קשה לראות בכך עניין מקרי; נראה שעורכי הסוגיה ביקשו להקביל ביניהן לבין הקבוצה האנונימית של זקני הנגב, וייחסו לנשים תכונות דומות, וראו על כך בהמשך.

אלא שהחלוקה להתנהגות 'גברית' ו'נשית' איננה משכנעת במיוחד במקרה זה. אדרבה, הנשים מלמדות את אלכסנדר שהחלוקות המופרות: גברי-נשי, כובש-נכבש, חזק-חלש, עשיר-עני – אינן יעילות תמיד. פעולתן היא מעשה חתרני כלפי ההיררכיה וההגמוניה וערעור על מיקומן המסורתי כעזר כנגדו.⁶²

אם נשווה את סיפורנו לשתי גירסאות מאוחרות של הסיפור, המצויות בספרות ישראל של ימי הביניים, נגלה כי הממד הארוטי הקיים בנוסחאות אלה נעדר (לפחות באופן גלוי) מהסיפור התלמודי.

הגרסה הראשונה לקוחה מספר יוסיפון, חיבור היסטורי מן המאה העשירית באיטליה, המגולל את תולדות היהודים בתקופת בית שני עד המרד הגדול. בקובץ סיפורי אלכסנדרוס מופיע הסיפור הבא:

וילך אצל אמזוניס הנשים, וישלח להם ספר לאמר: הלא שמעתם כי נצחתי את כל הארץ, ואם תחפצו אתם, תנו לי מס והתפללו עלי לפני המקום ואניחכם במקומכם; ואם לא, אבוא ואחריב אתכם!

ותשיבנה לו ספר לאמר: הלא ידעתם כי גם אנו מלומדות מלחמה; ואנו יושבות בנהר אמזוניקון, ובתוך הנהר יש אי גדול ומהלך סביבות האי דרך שנה תמימה, ומסביב האי יהיה נהר גדול סובב מכל צד ואין לנהר ראש. ויש דרך אחת, היושבות בה בתולות נושאות כלי מלחמה כ"ז ריבוא. וזכרים אין בינינו, כי הזכרים יושבים מעבר לנהר, עם המקנה והבקר רועים. ואנחנו נזבח סוסים בכל שנה ושנה לאלהי

⁶² טל אילן (לעיל, הערה 11, עמ' 5–6) קובעת שסיפור אלכסנדר בעינין של הנשים הופך בנוסחו זה לסיפור אנטי-קולוניאליסטי, וזהו לדידה המסר העיקרי של הסיפור התלמודי.

זיאוס ופוסידיון ל' ימים; ובכל שבע שנים באים פעם אחת הזכרים עלינו לשגל את אשתו, וכאשר תהרינה הנשים, הולכים הזכרים לדרכם. וכאשר באים עלינו ללחום, רוכבות אנו על סוסים "ב ריבוא והנשארות עומדות לשמור האי והזכרים שלנו רודפים אחרינו אנשי רגלי. ואם ננצח אנו במלחמה, יצא לנו שבח ושם גדול – ואם ינצחונו איבינו, אין להם שבח על זה מאומה, כי הנוצח נשים, מה שבח יצא לו? וראה לך אלכסנדרוס שלא תקרינה לך כאלה הדברים! אם תרצה השלום, ניתן לך מס כרצונך; וכאשר תחפוף, השב לנו תשובה. ואם לא תרצה השלום, דע לך שתמצאנו ערוכות בהרים.⁶³

אלכסנדר שולח לאמזונות וקורא להן לבוא אליו עם כדים מלאי זהב. הן מצדן מזמינות אותו לבוא אליהן ומבטיחות לתת לו 'מאה ככרי'!] זהב'. אלכסנדר עושה כך, ואחר כך ממשיך במסעותיו. נוסח אחר של הסיפור נמצא בגרסה הזו, אף היא מימי הביניים:

ויצא המלך משם ויבוא ארץ אנשיק, ולא מצא כי אם נשים, ומעבר הנהר יושבים אנשים, ולעולם אין האנשים עוברים את הנהר, אך הנשים עוברות תמיד את מעבר המים כדי להתעבר מן האנשים. ואם האשה תלד זכר, היא מביאה אותו מעבר למים ואנשים לוקחים אותו ומגדלים אותו. ואם היא יולדת נקבה היא מגדלת אותה עד חמש שנים ומלמדת אותה לעשות מלחמה. והמה רוכבות סוסים ועוברות תמיד ונלחמות כל סביבותם, כן עושות בכל שנה ושנה, פעמיים ושלוש [...]

[בתגובה לדרישת אלכסנדר שתבוא אליו, היא עונה שהלה אינו חכם אלא שעומדת לו השעה, ומסבירה לשליחו, באומרה] שאם היה אדוניכם חכם, לא היה בא להילחם עם הנשים, שאם ינצח את הנשים – יאמרו העולם: מה בכך שניצח את הנשים, הלוא אדם קל ממנו היה יכול לנצח אותם, ואם הנשים ינצחו אותו, מה יאמרו העולם – מלך כזה נצחוהו נשים! נמצא כל מלחמות שעשה וניצח בהם לא יהיו לו לשם ותהילה, אך קלונו ירבה ויגדלה ויסגה בעיני כל השומעים.⁶⁴

לפי מסורת זו, אלכסנדר הולך בסופו של דבר לפגוש את מלכת האמזונות ואף היא באה לקראתו בכבוד, תוך שהיא ונערותיה חושפות שד. היא מודיעה לא שלא תסכים לקבל אותו (או אף אדם)

⁶³ ספר יוסיפון (לעיל, הערה 2), א, יא, עמ' 481-482. ניכר שבעל ספר יוסיפון הכיר את הנוסח היווני אבל לא ברור עד כמה הכיר את הגרסה התלמודית של הסיפור. על הרקע התלמודי של המחבר ראו שם, ב, עמ' 112-115.

⁶⁴ דן (לעיל, הערה 2), עמ' 144-145. וראו: Rosalie Reich, *Tales of Alexander the Macedonian*, New York 1972, pp. 56-58

כמלך, אבל היא מוכנה לתת לו מתנות יקרות ערך ואף מסכימה לשכב עמו, בתנאי שאנשיו לא יפגעו בנערותיה. בבוקר מודיעה המלכה לאלכסנדר שהיא הרה ממנו. גם נוסח זה מאתגר את הנחותינו לגבי כיבוש, שהרי גם אם נעשה כאן מעשה כיבוש, לא ברור מי כבש את מי. שתי מסורות יהודיות מאוחרות אלו שופכות אור על המוטיבציה של אלכסנדר ושל הנשים, וממלאות חללים ההופכים את הסיפור התלמודי לחידתי יותר.

ד. אלכסנדר על יד המעיין

| מסכת תמיד | תרגום לעברית |
|---|--|
| כי שקיל ואתי, | כאשר נטל ובא, |
| יתיב אההוא מעיינא, קא אכיל נהמא, | ישב על יד אותו מעיין ואכל לחם. |
| הוּו בידיה גולדני דמלחא, | היו בידיו דגים ⁶⁵ מלוחים, |
| בהדי דמחורי להו, נפל בהו ריחא. | כאשר שטפם [מילולית: הלבנים], נפל בהם ריח. ⁶⁶ |
| אמר: ש"מ: האי עינא מגן-עדן אתי, | אמר: מכאן שאותו מעיין מגן עדן בא. |
| איכא דאמרי: שקל מהנהו מיא טרא באפיה. | יש אומרים: לקח מאותם מים, נתן בפניו. |
| איכא דאמרי: אידלי כוליה, עד דמטא לפתחא דגן-עדן, | יש אומרים: עלה כולו עד שהגיע לפתחו של גן-עדן. |
| רמא קלא: פתחו לי בבא! | צעק [מילולית: זרק קול]: פתחו לי את השער! |
| אמרו ליה: 'זה השער לה' וגו' (תהלים קיח, כ). | אמרו לו: 'זה השער לה' וגו' (תהלים קיח, כ). |
| אמר להון: אנא נמי מלכא אנא מיחשב חשיבנא, הבו לי מידי! | אמר להם: אני גם מלך, אני חשוב! ⁶⁷ הביאו לי דבר! |
| יהבו ליה גולגלתא חדא, | הביאו לו גולגולת [או: גלגל עין]. ⁶⁸ |
| אתייה תקליה לכוליה דהבא וכספא דידיה בהדיה | הביא שקל את כל הזהב והכסף שלו כנגדה, לא הייתה נשקלת. |
| לא הוה מתקליה. | אמר להם לרבותינו: מה היא? |

⁶⁵ כך מפרש סוקולוף את התיבה 'גולדני': Michael Sokolff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan 2002, p. 280.

⁶⁶ בכמה כתבי יד נאמר כאן 'רוחא' (רוח) ולא 'ריחא' (ריח), כך בכתב יד ותיקן 120, מינכן 95 ואוקספורד 370.

⁶⁷ בכתב יד מינכן נאמר: 'אנא מלכא, אנא חשיבנא' = 'אני מלך, אני נחשב [או - כך אני סבור]'.
⁶⁸ נוסח הדפוס הוא 'גולגולתא' (גולגולת). בכתב יד מינכן נאמר: 'גולגלתא דעינא' (גלגל העין), נוסח כתב היד מתבקש מהמשך הסיפור.

| | |
|--|---|
| <p>אמר: גלגל של עין בשר ודם שאינה שבעה.</p> <p>אמר להם: ממה [אתם יודעים ש] כך הוא?</p> <p>לקחו מעט עפר וכיסוהו, מיד נשקלה, שנאמר:</p> <p>'שְׂאוֹל וּאֲבֹדָה לֹא תִשְׁבַּעְנָה [ועיני האדם לא תִשְׁבַּעְנָה]' (משלי כז, כ).</p> | <p>אמר להון לרבנן: מאי האי?</p> <p>אמרי: גולגלתא דעינא דבישרא ודמא דלא קא שבע.</p> <p>אמר להו: ממאי דהכי הוא?</p> <p>שקלי קלילי עפרא וכסייה - לאלתר תקלא,</p> <p>דכתיב: "שְׂאוֹל וּאֲבֹדָה לֹא תִשְׁבַּעְנָה" (משלי כז, כ).</p> |
|--|---|

סיפור זה מתחיל במנוחת הלוחם. לא עוד ויכוחים מתוחים, מסעות מסוכנים במחוזות עלומים או יוזמות כיבוש שעולות על שרטון. יושב אלכסנדר לנוח בצד הדרך תוך שהוא מתענג על הנאות החיים פשוטות, כאילו מקיים בעצמו את דברי הזקנים: 'איזהו עשיר השמח בחלקו'. הוא יושב על שפת המעיין, אוכל לחם – אותו מאכל בסיסי שנמנע ממנו בסיפור הקודם – ומלפת אותו בדגים, סמל הפריזון.⁶⁹ כשהוא שוטף את הדג שבידו במי המעיין,⁷⁰ ריח יוצא מן הדגים, שאותו הוא מזהה, לא ברור כיצד, כריח גן עדן.⁷¹ ואולי יש לקרוא את הסיפור על פי כתב יד מינכן, שבו נאמר 'רוחא' (רוח), ולפי זה, המים החזירו רוח חיים לדגים המתים. להמשך הסיפור כמה גרסאות על פי הגמרא: יש האומרים שהוא שטף את פניו במי המעיין, ויש האומרים שהוא עלה כולו אל פתח גן העדן והתדפק על שעריו. כך או כך, אלכסנדר עומד על ספו של גן העדן, מקור הברכה והשפע לעולם כולו,⁷² ורוצה לבוא בשעריו.

הגבול שאלכסנדר רוצה לעבור בסיפור זה הוא גבול אנכי; הגבול שבין הארץ לשמים ולא הגבול האופקי, בין ארצות או מחוזות, שבו עסקו הסיפורים הקודמים. ברקע מהדהדת השאלה שזקני הנגב חששו שישאל אותם: 'מה למטה ומה למעלה...!'. כעת אנו מבינים את הימנעותם מלענות לו על השאלה שעשויה הייתה להוביל לשאלה זו. זה הגבול שאותו אלכסנדר אינו יכול לחצות, ולא יועילו לו לא דברי שכנוע ולא מסעות כיבוש. ייתכן שסיפור זה נועד ללמדנו מהי ההייררכיה האמיתית היחידה – זו שבין אדם לאלוהיו ולא זו שבין אדם לאדם. ייתכן שהסיפור

⁶⁹ לוינס (לעיל, הערה 12, עמ' 151 הערה 62) מצביע על אירוניה דקה, גם אם אנכרוניסטית מעט, בתמונה זו: השליט הגדול אוכל הרינג, מאכל יהודי אופייני, ומרגיש בו את טעם העולם הבא.

⁷⁰ הפרשן העלום של מסכת תמיד מסביר שהוא עשה כן כדי להעביר את מליחות הדג, אבל שטיפת דגים חיים כל ימיהם במים היא פעולה מוזרה במקצת. אלא אם נזכור שדגים מלוחים מומלחים באופן מלאכותי, ובכך שהוא שוטף אותם, אלכסנדר אולי מנסה להחזיר אותם לטבעם המקורי ולהתרחק הן מכבישתם הן מכיבושם.

⁷¹ פלוטארכוס מספר שאלכסנדר היה ידוע כאדם שריח טוב נודף ממנו (הלוי, לעיל, הערה 5, עמ' 128-129, הערה 6). מאלי (לעיל, הערה 1, עמ' 40) עומדת על כך שהיכולת לזהות מציאות רוחנית באמצעות חוש הריח מיוחסת למשיח (סנהדרין צג, ע"ב).

⁷² ראו: בבלי תענית י', ע"א.

מתרחש לקראת סוף ימיו של אלכסנדר, שמת כאמור בצעירותו. אם אכן כך הדבר, הרי שאלכסנדר לומד כאן שחרף כיבושיו, נרחבים ככל שיהיו, יש מחוזות שאליהם לעולם לא יגיע. ושמה זה עצמו סיפור מותו של אלכסנדר שחצה את הגבול ומת.

אלכסנדר תובע באדנות שיפתחו לו שער. אמנם הגמרא קושרת את דבריו ישירות לפסוק מתהלים: 'פתחו לי שערי-צדק אבא בם אודה יְהוָה' (קיה, יט), אלא שבתביעתו של השליט מושמט אפיון השער כב'שערי צדק' התשובה שהוא מקבל 'היא הפסוק הבא במזמור התהלים: 'זה השער לה' (פסוק כ) משמיטה את חלקו השני של הפסוק 'צדיקים יבאו בו'. לא אנשי חיל, פילוסופים או מדינאים ממולחים יכולים לפתוח את מנעולי שערי גן עדן, אלא אנשים צדיקים בלבד. כוח ושלטון לא יועילו כאן. לא ברור מי הם העונים לאלכסנדר, האם אלה הצדיקים שוכני גן עדן, המלאכים שומרי הגן, או השערים עצמם הם הדוברים אליו? האם הם מונעים ממנו את הכניסה לגן או רק מסבירים לו את תנאי המעבר? כך או כך, גם כאן חוזר הקולקטיב, כמו הזקנים והנשים – קבוצה אחידה ואנונימית הדוברת אליו במקהלה.

כאשר אלכסנדר מבין שהכניסה נמנעה ממנו, הוא מבקש שיתנו לו דבר. כעת פנייתו אינה אדנותית וסמכותית אלא מתחננת, משל היה ילד רטנוני: 'אני גם מלך, אני חשוב! הביאו לי דבר!⁷³ ואכן - הביאו לו גולגולת (או לפי כתב יד מינכן: גלגל עין). לא ברור מה הקשר בין גן עדן לאוביקט זה, מי הביאו לאלכסנדר ומדוע. אך אלכסנדר נוהג בגולגולת/גלגל העין כשם שהוא נוהג בכל דבר – במדידת ערכה. הוא מבקש לשקול ולמדוד אותה, אך אינו מצליח לעשות כן. גם כשהוא שם על כף המאזניים השנייה את כל כספו וזהבו, עדיין הכף אינה נוטה. הוא פונה אל הרבנים (!) ושואל אותם 'מה היא'.⁷⁴ הם – שוב קולקטיב אנונימי – מסבירים לו ש'גלגל של עין בשר ודם שאינה שבעה', וכדי להוכיח את דבריהם הם מכסים את גלגל העין במעט עפר, ומיד ניטל משקלו. כאסמכתה לדבריהם לעניין רעבונה של העין, מצטטת הגמרא את החלק הראשון של הפסוק ממשלי, שחלקו השני, שאינו מצוטט, 'ועיני האדם לא תִשְׁבַּענה' (כז, כ) הוא המתייחס ישירות לענייננו. עיני האדם, סקרנותו, שאפתנותו ותיאבוננו – אין להם שיעור והם יכריעו כל משקל שיוצב מולם.

בסיפור זה יש הכרה בסופיותו של האדם, במוגבלותו ובאי יכולתו להשתנות; העין לעולם איננה שבעה עד שתכוסה בעפר, וכניסוחו של לוינס, 'המוות מחזיר למשקלו האמיתי את כל

⁷³ כך מפרש לוינס (לעיל, הערה 12).

⁷⁴ לדעת טל אילן (לעיל, הערה 11, עמ' 9), הפנייה אל הרבנים היא השלמת תהליך גיורו של הסיפור.

הפאר שלא השביע את העין,⁷⁵ וכך גם אתה אלכסנדר, כמו כל אדם, לא תדע שובעה עד שיכסוך בעפר. אולי יש בכך כדי לחזק את ההשערה שמדובר כאן בסיפור מותו של אלכסנדר.⁷⁶

הבה נתעכב מעט על סמליותה המורכבת של העין. איבר זה עשוי לשמש לפיתוי והדחה,⁷⁷ ובה בשעה בו מתבטא ומתגלם כוח השיפוט של האדם.⁷⁸ העין עשויה רקמה רכה שקל לחדור לתוכה, אבל גם בה עצמה יש כושר חדירה. העין היא חלון הנפש; היא קולטת רשמים מבחוץ ומחצינה את הרגשות הפנימיים. היא בבחינת תחנת מעבר בין הגוף והנפש. היה מי שהציע שתכונותיה מיוחדות מקנות לה סמליות מינית נקבית וזכרית כאחד.⁷⁹ העין מלמדת את אלכסנדר שיעור על עוצמה וחולשה ועל יכולתן לדור בכפיפה אחת. אלו אינן תמיד מהויות הופכיות; לעתים הן דרות תחת אותה קורת גג. הן לא מגדירות זו את זו על דרך השלילה, אלא נמצאות על רצף ולא תמיד אפשר להבחין ביניהן.⁸⁰ גם בכך יש ביקורת על תפיסתו הבינרית וההייררכית של הכובש.

סיפור זה, החותם את שרשרת סיפורי אלכסנדר, מחבר בין גן העדן, ראשית לכל ראשית, לבין הגולגולת/גלגל העין שכוסה בעפר, אחרית לכל אחרית. אלכסנדר, שהתעניין במדידת המרחקים, מבין עתה שהרחוקים ביותר אינם אלא קרובים מאוד. מסקנת הסיפור היא אולי שסופו של כל אדם, גם אם זכה בחייו לטעם גן עדן, להתדפק על שער נעול שלא יזכה לבוא בו. כדי לחיות חיים של טעם, צריך לעתים להיכנע לחושך ולממד השברירי של החיים, אחרת דבר לא ישיעך. גם כאן מהדהדת תשובת הזקנים מן הסיפור הראשון.

בסיפור זה, הגבולות הם בין מה שלמעלה ומה שלמטה; בין הטוהר של גן העדן וטומאת המת; בין היכולת ואוזלת היד. כאן לא מצוין תהליך הלמידה של אלכסנדר, אלא הבנה בוגרת וקודרת מעט על קביעותו של טבע האדם.⁸¹

ה. פסקת סיום: בשבח תלמידי חכמים ותורתם

⁷⁵ לוינס (לעיל, הערה 12), עמ' 60.

⁷⁶ אני מודה להדס אחיטוב שהאירה את עיניי בעניין זה.

⁷⁷ 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם' (במדבר טו, לט); 'ויאמר ה' יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים' (ישעיהו ג, טז).

⁷⁸ 'וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אתם' (במדבר טו, לט). הראייה צריכה אם כן להוביל לתובנה קוגניטיבית ומשם לעשייה הראויה.

⁷⁹ Abraham Karl, *Selected Papers on Psychoanalysis* (2nd edition), (trans. Douglas Bryan & Alix Strachey), London 1942, pp. 179-184. קארל מדגיש בעיקר את הסימול הזכרי של העין. לעומתו, יעקב נאכט עומד על בולטות העין כמסמלת את נוי האשה ואף את איבר מינה. וראו: יעקב נאכט, **סמלי אשה**, תל אביב תשי"ט, עמ' קפג-קפד.

⁸⁰ אולי הבחירה לסיים את סיפורי אלכסנדר בעין רעבה מלמדת על חשיבות מידת האמצע, והראייה המורכבת של המציאות. לא לנו עיר שכולה נשים ולא לנו גבריות מזוקקת כזו של אלכסנדר.

⁸¹ מאלי (לעיל, הערה 1), עמ' 44-46.

תנא דבי אליהו: גיהנם למעלה מן הרקיע,

ו"א: לאחורי הרי חשך.

תנא רבי חייא: כל העוסק בתורה בלילה, שכינה כנגדו,

שנאמר: 'קומי רני בלילה לראש אשמרות שפכי כמים לבך נכח פני אדני' וגו' (איכה ב, יט).

אמר ר"א בן עזריה: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם,

שנאמר: 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' (ישעיהו נד, יג).

הדרן עלך 'לא היו כופתין'.

סיפורי המסעות של אלכסנדר מסתיימים בדברי תורה. משל אמרו עורכי התלמוד שהיו אלה רק פרפראות ללפת בהן את הפת, אך העיקר הוא תלמוד תורה. סיומת זו אמנם אינה שייכת לסיפורי אלכסנדר, אבל דומה שיש לקרוא אותה בזיקה אליהם, ובעיקר למיקומם בסוף מסכת תמיד, שהיא גם סוף סדר קודשים וכמעט סופו של התלמוד הבבלי כולו. סיום המסכת מורכב משתי יחידות קצרות, והראשונה נקשרת ישירות לשאלות הקוסמולוגיות שהעלה אלכסנדר – היכן נמצא הגיהנום? לשאלה זו מוצעות שתי תשובות, האחת על רצף אנכי והשנייה על רצף אופקי. מן התשובה השנייה, 'לאחורי הרי חשך', נמצאנו למדים שאלכסנדר במסעותיו התעקש אולי להגיע אף לגיהנום. עניינה של היחידה השנייה הוא שבח הלימוד בלילה. שתי היחידות קשורות ביניהן בכך שהן דנות בהווה הלילית – הרי החושך והלימוד בלילה.

בתרבות חז"ל, הלילה נתפס כתחום מסוכן שבו אין שליטה ויכולת אכיפה; זמן שלטונו של הטבע הפרוץ וחסר הגבולות. הלילה נתחם על ידי היום, המתאפיין בשליטה ובריסון.⁸² דבריו של ר' חייא בשבח הלימוד בלילה מצביעים על יכולת השליטה בחושך ובזמן הנשייה באמצעות תלמוד התורה. ייתכן כי החושך הוא הנכונות לוותר על שליטה, וזו מביאה לגאולה אישית. דווקא בלילה, הופכת המהות החמקמקה, הנשית והבלתי ניתנת לראייה של השכינה, לנוכחת – 'שכינה כנגדו'. במקביל, תלמוד התורה, מעשה התרבות האידאלי, נתפס לא אחת בספרות חז"ל כפעולה הטומנת בחובה מוות. חלקו השני של הפסוק מאיכה, שאינו מצוטט כאן, רומז על כך.⁸³ 'שפכי כמים לבך' הוא דימוי להתמסרות מלאה, אבל גם תיאור של פלות החיים - קנקן המגיר את מימיו, עשוי למלא כלי קיבול אחר, אבל חזקה עליו שיישאר ריק. יש בדברים אלה הבנה אפלה ולא מمولלת לגמרי, שלפיה בהתמסרות המלאה יש גם ממד של מוות.

⁸² ראו עוד בספרי (לעיל, הערה 50), עמ' 322-334.

⁸³ דימוי זה מופיע גם באיכה ב, יב. בעניין לימוד התורה כמיתה מוקטנת, ראו לעיל.

בשל המחזור החודשי, ההיריון, הלידה וההנקה, תרבויות רבות קשרו את הנשים עם הממד הגופני; לעתים הן מתוארות כשבויות בביוולוגיה של עצמן, לעומת הגברים המייצגים את התרבות והרוח ואת היכולת לשלוט בטבע.⁸⁴ במונחיו של קלוד לוי-שטראוס, הגברים שייכים לתרבות והנשים לטבע. דואליות זו מקבלת פנים שונות בהקשרים תרבותיים שונים, שלפיהם השכל מזוהה עם הזכרי והגוף עם הנקבי; העצם עם הזכרי והצורה עם הנקבי; הרוח עם הזכרי והחומר עם הנקבי; ועוד. הרחבה של מערכת מושגים זו תזהה את הלילה הפרוץ וחסר הגבולות עם הטבע, כלומר עם הנשיות;⁸⁵ ואת היום התחום, הממושטר והמתורבת – עם הגבריות. בלילה נכנעים בני האדם לטבע שלהם, מוותרים על שליטתם בגופם וברוחם וישנים. בבוקר הם חוזרים לתפקוד רצוני ונשלט, לעולם 'גברי' המונחה על ידי השכל.⁸⁶

אלא שההתייחסות המגדרית בפסקה קצרה זו אינה יוצאת מידי פשוטה. בדרשתו של רבי חייא מוצג לומד התורה כגבר ומולו ניצבת הנוכחות האלוהית הנקבית – השכינה.⁸⁷ אבל בפסוק המובא כאסמכתה, יש היפוך מגדרי: הפנייה אל תלמיד החכמים היא בלשון נקבה: 'קומי רני' לנוכח האל 'הגברי' המוצג בשם האדנות שלו. אולי גם כאן יש ערעור על החלוקה המגדרית המקובלת, כדי ללמדנו שבלימוד תורה אמיתי, לא חלים הגבולות המקובלים בטבע. אהבת תורה אמיתית היא הדרך היחידה שבה ניתן להתגבר על מרחקים פיזיים (גבוה-נמוך), גאוגרפיים (קרוב-רחוק) ומגדריים (נקבי-זכרי).

בסיפורי אלכסנדר שקראנו, עומד הגבר שבגברים מול יסודות 'רכים' כגון זקני הנגב והנשים, ומאחוריהם לוחשים ומספרים החכמים, הממצבים עצמם יחד עם. אלה גם אלה שייכים לממד הלילי, הפתוח, הלא כוחני של הקיום; יסודות קיבוציים בלתי הייררכיים ונטולי שלטון. בפסקת הסיום הם עומדים יחד, כמהות 'נשית' אל מול המהות 'הזכרית' העליונה, האל.⁸⁸

⁸⁴ Sherry Ortner, 'Is Female to Male as Nature to Culture?', (Rosaldo Zimbaldist & Louise Lamphere, eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford 1974, pp. 67-87. במאמר מאוחר יותר ממתנת אורטנר במקצת

את מסקנותיה: Sherry Ortner, *Making gender: the Politics and Erotics of Culture*, Boston 1996.
⁸⁵ ראו בספרי (לעיל, הערה 50).

⁸⁶ לורנס הופמן טוען שנשים נתפסות במקורות ישראל כבלתי נשלטות ועל כן נשללת מהן היכולת לשלוט. ראו: Lawrence A. Hoffman, *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, Chicago 1996.

⁸⁷ על התפתחותו של המושג 'שכינה' ועל תפיסתה של השכינה כמהות נשית, ראו: Rephael Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967, pp. 137-156; Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton 2002, pp. 79-102.

⁸⁸ חוקרים אחדים עסקו בנטייה של חז"ל לפמיניזציה של עצמם, היינו להציג את עצמם כנשיים בפני האל ובפני הכובש הזר. ראו למשל: בויארין (לעיל, הערה 36); Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997, pp. 81-150; Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994, pp. 163-196.

ולא רק את עצמם הם ממצבים בצד הנשי, אלא גם את ציון, שאלה מכוונים דברי איכה ונבואת ישעיהו המצוטטת,⁸⁹ ואף את השכינה עצמה.

הסוגיה, וכאמור המסכת כולה, מסתיימת בדרשתו של רבי אלעזר בן עזריה: 'תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" (ישעיהו נד, יג)'.⁹⁰ חכמי התלמוד נהגו לסיים מסכתות בנימה אופטימית, מילות נחמה ועידוד. סיום זה ב"דבר טוב" הוא אופייני לספרות התלמוד,⁹¹ אבל הבחירה דווקא בפסוק זה יש בה אולי משום הבעת עמדה של העורכים על סיפורי הכיבוש והמלחמה שנקשרו בשמו של אלכסנדר הגדול. תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם – וכך יש לראות את עצותיהם של זקני הנגב ואת תשובותיהן של הנשים שמנעו שפיכות דמים.

בקובץ סיפורים זה, השתמשו חז"ל בסיפורי הפנטזיה על אלכסנדר מוקדון כדי לבחון את עצמם, את אמונותיהם, את דעותיהם ואת כוחם. הביקורת שלהם על הכובש מהולה בהערצה והם משתמשים בדמותו הרחוקה כל כך מהם, כדי להרהר על עצמם.⁹² אלכסנדר מייצג (ולו בפוטנציה), את הכוח המזוקק והאליים של השליט, אבל גם את מי שתוהה על חייו ומחפש תשובות. הם רואים עצמם ואת באי כוחם (הזקנים והנשים) כמורים שלו, כבעלי היתרון השמור לחלש – החוכמה. בדומה לאמירה שנאמרה על הקיסר הרומי אוגוסטוס, שהוא משל על עולם ומלואו ואשתו משלה בו,⁹³ כך החכמים רואים עצמם כשולטים באופן מסוים בשליט. למעשה, חז"ל ממקמים עצמם באופן ברור, גם אם לא מפורש, לצד הנשים ובעמדה הנשית, ובאמצעות הסיפורים הם מהרהרים באפשרות של המבט הנשי כדרך להתמודד באופן מורכב, מתוחכם ולא כוחני עם שאלות חברתיות, אנושיות וקיומיות.

⁸⁹ בעניין הייצוגים הנשיים של ירושלים וציון ראו: Christl M. Maier, *Daughter Zion, Mother Zion: Gender* *Space and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis 2008. בעניין נבואת ישעיהו הנזכרת כאן, ראו שם עמ' 189–161.

⁹⁰ אולי נוכל לציין גם שלאחר הבחינה האינטנסיבית של הגבולות בסוגיה, היא מסתיימת ב'בניך' – בזהות מגדרית קבועה.

⁹¹ סיום זה עצמו הוא סיום קונבנציונלי המופיע גם בסיום מסכת ברכות בירושלמי ובבבלי, במסכת במות, נזיר וכריתות בבבלי ובכמה כתבי יד אף בסוף מסכתות סוכה וחגיגה. ראו: ארזי (לעיל, הערה 10), עמ' 298–297.

⁹² אני משתמשת בביטוי זה בעקבות טענתו של בויארין, שחז"ל השתמשו בנשים כאמצעי ספרותי כדי לחשוב באמצעותן על הווייתם ועל עולמם. ראו: Daniel Boyyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, pp. 67–92.

⁹³ ראו אילן (לעיל, הערה 11), עמ' 180.