

פנים אל פנים

שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

יונתן פיינטוך

פנים אל פנים

שזירת ההלכה והאגדה
בתלמוד הבבלי



Yonatan Feintuch
*Face to Face: The Interweaving of Aggada and Halakha
in the Babylonian Talmud*

© כל הזכויות שמורות ליונתן פיינטוך, 2018

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ר 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534
www.maggidbooks.com

עורכת ראשית: גילה פיין
עורכת משנה: שירה פינסון
עריכה לשונית: דנה רייך
הגהה: אודיה בראון
עימוד: עדי רובין
עיצוב העטיפה: אליהו משגב

תמונת העטיפה: By Andrey Kozachenko www.shutterstock.com

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-239-1 ISBN

נדפס בישראל 2018 Printed in Israel

מוקדש על ידי מנשה ברנשטיין הי"ו
לזכרם הברוך של הוריו

ר' אריה לייב בן מרדכי ופעשע נעכע
בת משה ברנשטיין ז"ל

אשר עמלו כל ימיהם לגדל בניהם ללימוד וחיזוק התורה,
ליראת שמים וגמילות חסדים

Dedicated by Menashe Bernstein
to the blessed memory of his parents

**Aryeh Leib and Pesha Necha
Bernstein ז"ל**

who labored all their lives to raise their children
to pursue Torah study,
yir'at shamayim, and *hessed*

ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו.
ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא
להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה
שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה, וכן להיפך,
שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר
גדול של ההפרייה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת
הנפש, שיסודה באחדות הפנימית.

הראי"ה קוק, אורות הקודש א

תוכן העניינים

מבוא	יא
פרק ראשון האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי	1
פרק שני אגדה בהקשרה ומחוץ להקשרה	45
פרק שלישי תפקיד האגדות בסוגיה הלכתית - גלוי וסמוי	61
פרק רביעי האגדה כמעצבת את הפן החויית־דתי בסוגיה	83
פרק חמישי הניתוח הספרותי ותפקיד הסיפור בסוגיה	129
פרק שישי הקשרים שונים לאגדה אחת	161
פרק שביעי הקובץ האגדי כהקשר	185
פרק שמיני על הגבולות בין ההלכה לאגדה	219
סיכום	237
קיצורים ביבליוגרפיים	243
אודות המחבר	255

מבוא

דבר אחר: 'יערף כמטר לקחי', מה מטר זה יורד על האילנות ונותן בהם מטעמים לכל אחד ואחד לפי מה שהוא, בגפן לפי מה שהוא, בזית לפי מה שהוא, בתאנה לפי מה שהיא, כך דברי תורה כולה אחת, ויש בה מקרא, משנה, תלמוד, הלכות והגדות (מדרש תנאים לדברים).

במדרש תנאי זה מתוארים הענפים השונים בתורה שבעל פה, ובתוכם: 'משנה, תלמוד, הלכות והגדות'. אחד הענפים בספרות חז"ל הוא ה'הגדות', או בלשון אחרת, האגדה. בניגוד להלכה, שמורה את המעשה שיש לעשות, באמצעות האגדה ביטאו חז"ל רעיונות והשקפות עולם. האגדה של חז"ל לובשת צורות רבות: סיפורים (כגון סיפורי מעשי חכמים), מדרשי אגדה, דברי חכמה ומוסר, משלים, פתגמים ועוד. אף שהאגדה של חז"ל עוסקת ברעיונות ובהשקפות עולם, אגדות רבות שולבו על ידי חז"ל בספרות ההלכתית שהם יצרו:

המשנה, התוספתא, התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי.¹ התופעה הזו בולטת בעיקר בתלמודים - הירושלמי והבבלי, שבהם משולבת כמות גדולה יחסית של אגדה, לעומת המשנה, למשל, שבה הביא רבי אגדה במשורה, וגם לעומת התוספתא.

עצם השילוב של חומר אגדי רב כל כך בתלמודים הוא תופעה מרתקת. הכמות הרבה של האגדה המופיעה בתלמודים והאופנים השונים שבהם היא משולבת גם מעלים שאלות רבות, כגון מדוע שילבו חז"ל אגדה בסוגיות תלמודיות שעיסוקן המרכזי הוא ההלכה, בדומה למשניות שהסוגיות מוסבות עליהן? מה היו מניעיהם ומטרותיהם? כיצד התבצע התהליך של שילוב האגדות בסוגיות הלכתיות - כמה מהחומר האגדי הרב בתלמודים הוא תוצאה של עריכה מחושבת, וכמה נובע מאופן חשיבה נזיל, זורם ואסוציאטיבי יותר ומתוכנן ומחושב פחות? קשה מאוד לענות על השאלות הללו תשובות רציניות בסקירה של התלמוד ממעוף הציפור. תחילה יש לבחון בצורה יסודית את הסוגיות התלמודיות שמופיעה בהן אגדה, סוגיה אחר סוגיה. לאחר בחינה מעמיקה ויסודית כזו אפשר שהתובנות שתעלינה תצטברנה לכדי אמירות כוללות יותר, אף שגם אז לא תתקבל בהכרח תשובה אחת אחידה לשאלות שלעיל. הרמת תרומה, ולו חלקית, להבנה טובה ומלאה יותר של תופעת השילוב בין אגדה להלכה בעולמם של חז"ל היא אחת מהמטרות של הספר הנוכחי, שבוחן מקרוב כמה אגדות בכמה סוגיות בתלמוד הבבלי.

מעבר לעיסוק בשאלות הגדולות והכלליות שהוצגו לעיל על דרכי חשיבתם ופעולתם של חז"ל ביצירת סוגיות התלמוד, יש גם ערך לפרשנות של כל סוגיה בתלמוד בפני עצמה. מכיוון שהאגדות שולבו בסוגיות בתלמודים, ספר זה מציע שחלק חשוב מהלימוד ומהפרשנות

1. גם במדרשי ההלכה משולבות כמובן אגדות, אך זהו ז'אנר אחר של חיבורים שדורש דיון נפרד.

של אותן סוגיות הוא קריאת האגדה כחלק מההקשר הרחב של סוגיות אלה, כפי שיפורט להלן.²

הגישה לסיפור האגדה בתלמוד הבבלי

הספר הנוכחי עוסק בעיקר בסוג אחד של אגדה - סיפורים מהסוג המכונה לעיתים 'מעשי חכמים'. לסיפורים יש איכויות רבות. העושר והתחכום של העיצוב הספרותי שלהם הופך את הלימוד שלהם למעניין, וגם למסקרן ומאתגר: מעניין - משום שמלבד העלילה הבסיסית של כל סיפור, שהיא תמיד מעניינת מטבע היותה סיפור, אופיו הספרותי מאפשר להפוך בו ולחזור ולהפוך בו מכיוונים שונים ולגלות בו בכל לימוד קריאות חדשות ומשמעויות חדשות; מסקרן ומאתגר - משום שלעיתים בקריאה ראשונה העיצוב הספרותי מגלה טפח ומכסה טפחיים, וקורא ללומדים להעמיק בו ולפענח את הסודות של הסיפור ואת המשמעויות השונות החבויות בו, כמו חידה שדורשת חשיבה מעמיקה כדי לפצח ולפענח אותה.

בעשורים האחרונים התעוררה והתבססה העמידה על אופיים הספרותי של סיפורי חז"ל, ונוספו לדרכי הלימוד והפרשנות שלהם כלי ניתוח ספרותיים רבים, בעיקר בזכות מפעלם המחקרי של פרופסור יונה פרנקל ז"ל ותלמידיו.³ באמצעות כלי הניתוח הספרותי חשפו לומדים בסיפורים אלה תמות ומסרים דתיים, חינוכיים ומוסריים רבים שטמונים בהם.

ברם בעקבות התפתחות כלי הניתוח הספרותיים הרבה מהעיסוק בסיפורים התמקד בסיפורים עצמם, בתכנים ובמסרים שלהם, מבלי לתת את הדעת על ההקשר שבו סיפורים אלה מופיעים. הספר הנוכחי נוקט בגישה אחרת: מכיוון שהסיפורים לא הגיעו אלינו כגופים

2. באותה מידה אפשר ליישם את אופן הקריאה המוצע בו גם בחיבורים אחרים של חז"ל.

3. לרקע תאורטי בעניין זה ראו פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 15-32; באופן ספציפי לגבי אגדות בתלמוד הבבלי ראו פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית'.

עצמאיים, מנותקים מהקשר, אלא הם משולבים בתוך הקשרים רחבים יותר בספרות חז"ל, נראה כי ראוי לקרוא אותם כחלק מאותם הקשרים רחבים, ולבחון אילו משמעויות לובשים הסיפורים בהקשרים השונים ואילו תפקידים, אם בכלל, הם ממלאים בהם. חשיפת המשמעויות והתפקידים האלה עשויה להיות חלק חשוב מפרשנות הסיפור והסוגיה. כאשר ישנה זיקה תמטית ברורה וגלויה לעין בין ההלכה לאגדה, קל יחסית לראותן כחלקים שונים של מכלול אחד. ברם לא תמיד ניתן למצוא זיקה ברורה וכוללת לעין, בתוכן או בצורה, בין הדיון ההלכתי לחומר האגדי, אף כשהן מופיעות באותה סוגיה. מן המפורסמות שישנן אגדות רבות בתלמוד שנראה שהובאו במקומן מסיבה של אסוציאציה טכנית בלבד, כגון שמוזכר בהן שם של חכם או חפץ שהופיע קודם לכן בדיון ההלכתי וכדומה. היעדרן של זיקות מוצקות או מהותיות יותר בין ההלכה לאגדה מקשה מאוד על קריאתן כמכלול אחד ועל הבנת התרומה שלהן זו לזו. ברם, לפחות בחלק מהמקרים שבהם רואים ממבט ראשון זיקה אסוציאטיבית-טכנית בלבד, קריאה צמודה וניתוח מעמיק של האגדות והסוגיות מגלים זיקות מעניינות ומפתיעות שהיו סמויות מן העין בקריאה ראשונית או שטחית. חשיפת זיקות כאלה והפרשנות של הסוגיה שמתאפשרת בעקבות חשיפתן גם הן מהמטרות של הניתוחים בספר הנוכחי.⁴

הגישה שמודגמת בספר הנוכחי איננה בגדר חידוש מוחלט כיום. אגדות שונות כבר זכו לניתוח מהסוג שמוצג כאן על ידי לומדים ומפרשים אחדים. בעולם האקדמי עסקו בגישה זו כמה חוקרים, ובייחוד פרופסור עפרה מאיר ז"ל במאמרים שונים ויבדל"א פרופסור

4. אמנם גם מעבר אסוציאטיבי בין הלכה לאגדה אינו בהכרח חסר משמעות. אדרבה, בשיח עדכני על נפש האדם מקובל לתפוס את החשיבה האסוציאטיבית כשייכת לעולם פנימי, חווייתי ועמוק של האדם, וכשהיא נבחנת כך היא עשויה לגלות דברים מעניינים רבים על החשיבה של חז"ל ועל תהליכים נפשיים עמוקים שלהם. ברם סוג כזה של ניתוח נעשה בכלים אחרים מאלה המשמשים בספר הנוכחי, וממילא הוא טעון דיון נפרד, שיושלם א"ה בעתיד.

ג'פרי רובנשטיין, שכתב שני ספרים חשובים שמציגים את הגישה הזו בנוגע לסיפורים בתלמוד הבבלי: *Talmudic Stories*, ו-*Stories of the Babylonian Talmud*.⁵ בספרים אלה מוצגת הגישה הזו, והיא מיושמת על כמה סיפורים תלמודיים חשובים וידועים, שזוכים הן לניתוח ספרותי יסודי ומעמיק הן לקריאה לאור ההקשר הרחב שבו הם מופיעים.

גם בעולם התורה והחינוך ישנם ספרים ומאמרים אחדים המלמדים סוגיות תלמודיות בגישה של חיבור בין הלכה לאגדה. אחד מהם, למשל, הוא שני הכרכים של הספר 'אגדה למעשה' של הרב ד"ר יהודה ברנדס.⁶ בספרים אלה הוא מפרש יחידות תלמודיות גדולות ורציפות שמורכבות משילוב של חומרים הלכתיים וחומרים אגדיים, ולמעשה מלמד אותן את הקורא באופן רציף, לפי סדר המרכיבים שבהן. במסגרת זו מתפרשים, בין שאר מרכיבי הסוגיות, החלקים האגדיים בהקשרם בתלמוד הבבלי. הספרים עוסקים גם בתרומתן של אותן אגדות לדיון ההלכתי ביחידה התלמודית הרחבה שהן מצויות בה.

למרות הספרים והחיבורים שהוזכרו לעיל, עדיין דומה שהגישה שקוראת סיפורים תלמודיים בהקשרם הרחב וחושפת את תרומת האגדה והדיון ההלכתי זה לזה, לא נפוצה מאוד בקרב לומדי התורה בישיבות ובציבור הרחב. באופן כללי יותר, נראה שהדינמיקה בין הלכה לאגדה בכלל, ובסוגיות הגמרא בפרט, איננה חלק רווח מהשיח בקרב לומדי התורה. הספר הנוכחי, השואב את השראתו גם מהספרים שהוזכרו לעיל, מנסה אפוא להוסיף ולעורר את השיח הזה אצל לומדי התורה באשר הם. יתר על כן, הספר הנוכחי מציג, בנוגע לאגדות שנידונות בו, שילוב בין שתי שיטות קריאה - שילוב בין קריאה

5. רובנשטיין, סיפורים תלמודיים; רובנשטיין, סיפורי התלמוד הבבלי. הפרטים הביבליוגרפיים המלאים מופיעים ברשימה שבסוף הספר.

6. ברנדס, אגדה למעשה; הנ"ל, אגדה למעשה ב.

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

צמודה של הסיפורים וניתוח פרטני ומדוקדק שלהם באמצעות כלים ספרותיים לבין קריאת הסיפורים בהקשרם הרחב בסוגיות.⁷ שם הספר, פנים אל פנים, מבטא את העמדת ההלכה והאגדה שבתלמוד 'פנים אל פנים', ואת קריאתן כמשוחחות זו עם זו ולעיתים אף מתערות זו בזו, כפי שביטאו חז"ל את הקשר בין הכרוכים (יומא נד ע"א). כשההלכה והאגדה נפגשות בתלמוד 'פנים אל פנים' הן נשזרות זו בזו באופנים שונים. את הסוגיות שמשתלבות בהן הלכה ואגדה, אפשר לדמות לאריגים שונים ההולכים ונשזרים בחוטים מחוטים שונים.

הספר הנוכחי מיועד, כאמור, לקהל יעד רחב – לומדי ולומדות גמרא באשר הם, וכן מלמדים ומלמדות שמעוניינים במבט חדש על סיפורי חז"ל שבתלמוד הבבלי. הוא איננו בנוי או מוצג כמחקר אקדמי. המטרה של הניתוחים והרעיונות שמובעים בו איננה לקבוע מסמרות, אלא לעורר את הראש והלב של לומדי הגמרא בפרט וספרות חז"ל בכלל למחשבה נוספת על הסיפורים והסוגיות ולהפרות את לימודם. משום כך גם מעטות בו יחסית הערות השוליים וההפניות לספרים ולמחקרים אחרים, שהכרחיות במחקר אקדמי, אך בספר מסוג זה לעיתים מכבידות ומעמיסות על קהל הקוראים הרחב.

המתודה של פרשנות הסיפורים

כאמור לעיל, הניתוח הספרותי הוא אחד הכלים החשובים לפרשנות הסיפורים, לחשיפה מיטבית של הזיקות בין סיפורים להקשריהם ההלכתיים ולעמידה על טיבן של זיקות אלה. העיצוב של הסיפורים השונים הוא מתוחכם ומשוכלל ודורש קריאה רגישה, שקשובה לניואנסים השונים שטבועים ביצירה של המספר החז"לי. מלבד הניסיון לקרוא קריאה צמודה ורגישה, הניתוח הספרותי בספר הנוכחי עושה שימוש בכלי הניתוח הספרותי ה'קלאסיים' שמשמשים לומדי אגדה

7. שילוב כזה מופיע בספריו של רובנשטיין שהוזכרו לעיל, אך הוא לא נפוץ בכתיבה התורנית.

בעלי גישה ספרותית, ושרלוונטיים לכל סיפור.⁸ כלים אלה כוללים בעיקר את ניתוח המבנה של הסיפורים ואת בירור המאפיינים הלשוניים המשמשים בהם, כגון איתור של חזרות, מילות מפתח או מילים מנחות, שימוש באלוזיה,⁹ אירוניה, כפל משמעות או עמימות ומשחקי מילים. כל אלה תורמים ליצירתן של התמות של הסיפורים ושל המסרים שהם באים להביע. ברם העיקרון המנחה העיקרי בקריאת הסיפורים אינו דווקא השימוש בכלי כזה או אחר, אלא הניסיון להקשיב קשב עמוק למה שמובע באמצעות התוכן, המבנה והלשון.

בניתוח העיצוב הספרותי של הסיפורים, שלעיתים חשוב בו מאוד להבין מדוע בחר המספר במילה זו ולא אחרת, נלקחו בחשבון כתבי יד ועדי נוסח אחרים של הסיפורים. פעמים רבות הניתוח הספרותי יוצא נשכר מעמידה על הנוסח של כתבי היד, שאין בהם שינויים, השמטות ותוספות מאוחרים המופיעים לרוב בנוסחי הדפוסים המצויים בדיננו. גם כשלכאורה הניתוח הספרותי אינו יוצא נשכר מכך, יש ערך לנתח את הסיפור בנוסח שקרוב יותר, ככל שהיד מגעת, לנוסח שיצא מתחת ידם של חז"ל עצמם. עם זאת, כדי להקל על הקוראים, בדרך כלל יובאו תחילה הסיפורים כפי שהם מופיעים ב'גמרות הרגילות' – דפוס וילנא הנפוץ, שיכונה להלן 'נוסח הדפוס' – ושינויים שקיימים בכתבי היד יופיעו בהערות כשיהיה בכך צורך. לשם הנוחות גם נוסף, לפי הצורך, ניקוד למקורות שצוטטו בספר ונפתחו ראשי תיבות.

לאחר בירור התמה או התמות של הסיפור באמצעות הניתוח הספרותי נבחן הסיפור בתוך הקשרו הרחב: נבדק קיומן של זיקות תמטיות או מילוליות משמעותיות בין הסיפור לחלקים אחרים בסוגיה

8. בפרקים אלה מוצגות כמה מדרכי העיצוב הבולטות והחשובות של הסיפורים, אבל אין בהם מבוא מתודי מקיף לדרכי העיצוב האלה או לאופן השימוש בהן בסיפורים.

9. אלוזיה (ארמז) – רמיזה בסיפור למקור אחר בתנ"ך או בספרות חז"ל שקריאתו מאירה את הסיפור באור חדש.

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

שהוא מופיע בה, כדי לבחון כיצד הסיפור משתלב בסוגיה והאם הוא עשוי למלא בה תפקיד כלשהו. הנחת העבודה היא שזיקה חזקה ומשמעותית בין הסיפור ליתר הסוגיה תומכת בקריאתם זה לאור זה כחלק ממכלול תמטי אחד. בקריאה זו נוכל להיווכח מה קורה לפרשנות הסיפור כשהוא נקרא כחלק מההקשר הרחב בסוגיה. השוואה למקורות מקבילים שבהם מופיע הסיפור בספרות חז"ל מסייעת לקבוע כיצד מושפעים עיצוב הסיפור וקריאתו בכל אחד מההקשרים השונים שבהם הוא מופיע.

לכסוף מוצע איזו תרומה תורמת קריאת הסיפור בהקשרו לסוגיה עצמה ולדיון ההלכתי שבה: האם הסיפור מוסיף מסר רעיוני כלשהו שלא בא לידי ביטוי בדיון ההלכתי־משפטי, או שהוא מדגיש ומחדד צדדים מסוימים, המודגשים פחות בקריאת הדיון ההלכתי כשלעצמו? ושמא הוא מעמיד את הלומד על מורכבויות שונות שגלומות ביישומם של הלכות ודינים שונים במציאות החיים האנושית? בפרקי הספר נדגים סוגים שונים של תרומות ותפקידים שסיפור יכול למלא בסוגיה הלכתית. התקווה היא שההצעות שתוצענה לגבי כל סיפור תפרינה את המחשבה אצל הלומדים ותעשרנה את קריאת הסיפורים והסוגיות.

מבנה הספר

הסיפורים שהניתוח שלהם מוצג בספר והסדר שבו הם מופיעים לא נבחרו באקראי. יש במבחר שמופיע כאן ניסיון להציג באופן מסודר דרכי עיצוב שונות ומגוונות שמשמשות בסיפורי חז"ל, ותפקידים מגוונים של סיפורים בתוך סוגיות בתלמוד. הפרק הראשון מתמקד בעיקר בדרכי העיצוב הספרותי של שני סיפורים, שנראים במבט ראשון כסיפורים היסטוריים מימי בית שני, ברם ניתוחם והשוואתם למקורות היסטוריים מראים שאופיים הוא ספרותי ואין מדובר בניסיון לתאר אירועים שהתרחשו בפועל. פרק זה ידגים אפוא את הטענה שאופיים של סיפורי חז"ל בתלמוד הוא ספרותי ולא היסטורי, וכמו כן ידגים כמה מדרכי העיצוב השכיחות בסיפורי חז"ל ואת אופיים הספרותי של סיפורים אלה.

הפרקים השני עד השישי מתמקדים בקריאת סיפורים ואגדות לאור הקשרם הרחב בסוגיות התלמוד הבבלי. בפרקים אלה מודגם כיצד משתנה קריאת סיפור בהקשרו לעומת קריאתו מחוץ להקשר זה, וכן אילו תפקידים שונים עשויים סיפורים למלא בסוגיות הלכתיות בתלמוד הבבלי. לעומת זאת, הפרק השביעי מדגים את קריאתו של סיפור שנתון בהקשר אגדי רחב יותר ולא בהקשר הלכתי.

הפרק השמיני והאחרון עוסק דווקא באגדה שאיננה סיפור – סוג של מדרש אגדה במסכת יומא. הוא איננו מסתפק בקריאתה לאור ההקשר שלה, אלא מנסה להעלות באמצעות הדינמיקה בין האגדה להלכה את הדיון על הגבולות ביניהן, גם כשהם נקראים כחלק מיחידה אחת.

כאמור לעיל, הספר הנוכחי אינו בא לסגור דיון אלא לפתוח אותו. הדוגמאות שמובאות בו הן רק חלק מהמכלול הרחב והעשיר של הדינמיקה בין הלכה לאגדה בתלמוד הבבלי בפרט ובספרות חז"ל בכלל. די אף בדוגמאות שתובאנה כאן כדי להתרשם עד כמה החשיבו חז"ל את האגדה ואת תרומתן של ההלכה והאגדה זו לזו, כשהן משוכצות בהקשרים משותפים.

תודות

תודה לה' יתברך שגמלני כל טוב, ומחדש בטובו בכל יום תמיד חיים, שמחה, קושי ואתגר.

להוריי היקרים, אברהם ושרה פיינטוך, שגידלוני ללימוד התורה ולאהבתה, ומעודדים תמיד.

לחמי וחמותי, שאול ושרה אפרתי, שתומכים בנו לאורך הדרך ונותנים מצע בטוח לחיינו.

למוריי ורבתיי הרבים שלימדוני תורה וחכמה בתחנות רבות ושונות בחיי.

חלקים גדולים מספר זה מבוססים על שיעורים שכתבתי במסגרת בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון (על שם ישראל קושיצקי). אני מודה לרב עזרא ביק ולישיבת הר עציון על

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

המסגרת הנהדרת שבנו להפצת תורה, ועל ההזדמנות להשתתף בפרויקט חשוב זה.

לאנשי הוצאת מגיד, הרב ראובן ציגלר וגילה פיין, על האמון בספר ועל קידומו; לעורכות דינה מרקוביץ, דנה רייך, אודיה בראון ושירה פינסון, שעשו עבודה מצוינת וחשובה בשיפור סגנונו של הספר והעירו הערות חשובות ומחכימות.

לכרמית רעייתי, שתורתה ונשמתה משוקעות בתורתך. ולששת ילדינו האהובים, ידידיה, רעיה, באר, יהודה, כנה ואביה, שמהווים עבורי מקורות השראה ושמחה יום־יומיים, כל אחד בדרכו.

פרק ראשון

האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

סיפורי בית שני – הורדוס,
שמעון הצדיק ואלכסנדר מוקדון

בפרק הזה נשים דגש על העיצוב הספרותי של סיפורים בתלמוד הבבלי. שני הסיפורים בפרק זה עשויים להיראות במבט ראשון כתיאורים היסטוריים מימי בית שני, ברם ניתוחם והשוואתם למקורות היסטוריים מראים שאופיים הוא ספרותי ולא היסטורי. באמצעות שני הסיפורים ניתן להדגים חלק מהכלים הספרותיים שחז"ל השתמשו בהם בעיצוב סיפורים. הגישה הספרותית, שתודגם בפרק זה, תשמש אותנו גם בפרקים הבאים, שבהם נדגיש את קריאת הסיפורים לאור ההקשר הרחב שלהם בסוגיות התלמוד הבבלי. כפי שנראה, הניתוח הספרותי ממלא תפקיד חשוב לא רק בחשיפת התמות והמסרים שבסיפורים, אלא גם בחשיפת הזיקות בין כל סיפור להקשר הרחב שלו.

בפרק הזה נבחן שני סיפורים שמובאים בתלמוד הבבלי, המתארים אירועים שבמרכזם עומדות דמויות היסטוריות מוכרות מימי הבית השני. הדיון בסיפורים אלה יעסוק גם בזיקותיהם להקשרים

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

הרחבים שלהם בסוגיה, ברם הדגש בפרק זה יהיה על הצגת דרכי העיצוב הספרותיות של הסיפורים ועל אופיים של הסיפורים.

א. סיפור הורדוס (בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א)

הסיפור	תרגום לעברית
א.	
1. הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה.	הורדוס עבד של בית חשמונאי היה.
2. נתן עיניו באותה תינוקת.	נתן עיניו באותה תינוקת [בת חשמונאי].
3. יומא חד שמע ההוא גברא בת קלא!	יום אחד שמע ההוא גברא יום אחד שמע אותו האיש קול בת קלא!
4. דאמר: כל עבדא דמריד השתא מצלח.	דאמר: כל עבד שמורד עכשיו יצליח.
5. קם קטלינהו לכולהו מרותיה	קם הרג את כל אדוניו
6. ושיירה להיא ינוקתא.	ושייר את אותה תינוקת.
7. כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה,	כשראתה אותה תינוקת שהוא רוצה לשאתה,
8. סליקא לאיגרא ורמא קלא,	עלתה לגג וזרקה קולה,
9. אמרה: כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי	אמרה: כל מי שבא ואומר מבית חשמונאי באתי - עבד הוא,
קאתינא - עבדא הוא,	

1. בכתבי יד אחדים של המסכת מופיע כאן 'קלא' בלבד, בשונה מהדפוסים. נוסח זה מתקבל יותר על הדעת - אין מדובר בבת קול מהשמיים, אלא בקול - שמועה, שעל פיה פעל הורדוס. אכן תמוה לחשוב שאדם כהורדוס ראוי לשמוע בת קול.

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

10. דלא אישתיירא מינייהו שלא נשתיירה מהם אלא אותה
אלא ההיא ינוקתא, תינוקת,
11. וההיא ינוקתא נפלה ואותה תינוקת נפלה מהגג לארץ.
מאיגרא לארעא.
12. טמנה שבע שנין בדובשא. טמנה שבע שנים בדבש.
13. איכא דאמרי: בא עליה, יש שאומרים: בא עליה,
14. איכא דאמרי: לא בא יש שאומרים: לא בא עליה.
עליה.
15. דאמרי לה בא עליה, הא אלה שאומרים שבא עליה, זה
דטמנה - ליתוביה ליצריה; שטמנה - ליישב את יצרו;
16. ודאמרי לה לא בא עליה, ואלה שאומרים שלא בא עליה, זה
האי דטמנה - כי היכי כדי שיאמרו: בת מלך
דנאמרו: בת מלך נסב. נשא.

ב.

17. אמר: מאן דריש 'מקרב אמר: מי דורש 'מקרב אחיך תשים
אחיך תשים עליך מלך?' עליך מלך?' החכמים.
רבנן.
18. קם קטלינהו לכולהו רבנן, עמד והרג את כל החכמים,
19. שבקיה לבבא בן בוטא הותיר את בבא בן בוטא לקחת
למשקל עצה מניה. עצה ממנו.
20. אהדר ליה כלילא דיילי,² החזיר לו [הניח עליו] כתר מעור
קוצני של לטאה, קוצני של לטאה,
21. נקרינהו לעיניה. ניקרו את עיניו.

2. כלילא הוא כתר או נזר. יילי/ילי/יאלי - יסטרוב, מילון (עמ' 576), מתרגם: hedgehogs (קיפורים), ואילו טוקולוף, מילון ארמית בבליית (עמ' 533), מתרגם: lizards (לטאות). וראו עוד בעניין הלבשת הכתר הזה להלן, הערה 23.

ג.

22. יומא חד אתא ויתיב קמיה.
יום אחד בא וישב לפניו [הורדוס לפני בבא].
23. אמר: חזי מר האי עבדא בישא מאי קא עביד!
אמר: יראה אדוני מה עושה העבד הרע הזה!
24. אמר ליה: מאי אעביד ליה?
אמר לו: מה אעשה לו?
25. א"ל: נלטייה מר!
אמר לו: יקללו אדוני!
26. אמר ליה [כתוב] 'גם במדעך מלך אל תקלל'.
אמר לו [כתוב] 'גם במדעך מלך אל תקלל'.
27. אמר ליה: האי - לאו מלך הוא!
אמר לו: זה - לא מלך הוא!
28. א"ל: וליהוי עשיר בעלמא,
אמר לו: גם אם הוא עשיר בעלמא,
29. וכתוב 'ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר'.
וכתוב 'ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר'.
30. ולא יהא אלא נשיא,
ואפילו אם הוא רק נשיא,
31. וכתוב 'ונשיא בעמך לא תאור'.
וכתוב 'ונשיא בעמך לא תאור'.
32. א"ל: בעושה מעשה עמך,³
אמר לו: [הנחיות אלה תקפות] בעושה מעשה עמך,
33. והאי - לאו עושה מעשה עמך!
וזה - לא עושה מעשה עמך!
34. א"ל: מסתפינא מיניה.
אמר לו: מפחד אני ממנו.

3. השוו מכילתא דרבי ישמעאל, מס' דכספא, יט (מהדרות הורוביץ עמ' 318, ובמקבילות שצוינו ע"י הורוביץ שם): 'ונשיא בעמך, לחייב עליו משום נשיא, ומה תלמוד לומר בעמך, בזמן שהן עושין מנהג עמך'; בבלי יבמות כב ע"ב (וכך תמיד בכבלי, בכל המקבילות): 'קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך'.

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

35. א"ל: ליכא איניש דאזיל
דלימא ליה, דאנא ואת
יתיבנא.
אמר לו: אין אדם שילך ויאמר לו,
[משום] שאני ואתה יושבים [כאן]
לבד].
36. א"ל, כתיב 'כי עוף
השמים יוליך את הקול
ובעל כנפים יגיד דבר'.
אמר לו: כתוב 'כי עוף השמים
יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד
דבר'.
37. א"ל: אנא הוא! אי הואי
ידענא דזהרי רבנן כל
עיקר לא הוה קטילנא
להו.⁴
אמר לו: אני הוא! אילו הייתי יודע
שזהירים החכמים כל כך לא הייתי
הורג אותם.
38. השתא מאי תקנתיה
דהווא גברא?
אמר לו: הוא כבה אורו של
עולם, דכתוב 'כי נר
מצוה ותורה אור',
40. ילך ויעסוק באורו של
עולם, דכתוב 'ונהרו אליו
כל הגוים'.
41. איכא דאמרי, הכי א"ל:
הוא סימא עינו של עולם,
דכתיב 'והיה אם מעיני
העדה',
42. ילך ויתעסק בעינו של
עולם, דכתוב 'הנני מחלל
את מקדשי גאון עוזכם
מחמד עיניכם'.
43. א"ל: מסתפינא ממלכותא.
אמר לו: מפחד אני מהמלכות.

4. ע"פ כ"י פירנצה 9-I-II.

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

44. א"ל: שדר שליחא, וליזיל אמר לו: שלח שליח, ילך שנה, שתא וליעכב שתא ולהדר יתעכב שנה ויחזור שנה, בין כך שתא, אדהכי והכי סתרית ובין כך אתה תסתור ותבנה. [ליה] ובניית [ליה].

ד.

45. עבד הכי. עשה כך.
46. שלחו ליה: אם לא סתרתה אל תסתור, ואם סתרתה אל תבנה, ואת סתרתה אל תבני, ואת סתרתה ובנית, עבדי - בישא - בתר דעבדין מתמלכין.
47. עבדי - בתר דעבדין מתמלכין.
48. אם זיינך עלך, ספרך כאן, לא רכא ולא בר רכא, אם חרבך עליך, ספרך [ספר היוחסין שלך] כאן, לא מלך ולא בן מלך, הורדוס עבד נעשה איש חופשי.
49. הורדוס [עבדא] קלניא מתעביר.
50. מאי רכא? מלכותא, מהו 'רכא'? מלכות, שכתוב 'אנכי דכתיב 'אנכי היום רך ומשוח מלך'.
51. ואי בעית אימא, מהכא 'ויקראו לפניו אברך'.
- ואם תרצה אומר מכאן: 'ויקראו לפניו אברך'.

נספח

52. אמרי: מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה [מימיו].
53. במאי בנייה? אמר רבה: באבני שישא ומרמרא.
- אמרו: מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה [מימיו].
- במה בנאו? אמר רבה: באבני שיש.

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

54. איכא דאמרי: באבני כוחלא, שישא ומרמרא. בכחול ושיש.
יש שאומרים: באבני שיש צבועים
55. אפיק שפה ועייל שפה, הוציא נרבך והכניס נרבך, כדי שיקבל [היטב] את הסיד.
כי היכי דנקביל סידא.
56. סבר למשעייה בדהבא, רצה לצפותו בזהב, אמרו לו החכמים: עזבהו, אמרו ליה רבנן: שבקיה, דהכי שפיר טפי, דמיחזי כי אידוותא דימא.
שכך טוב יותר, שנראה כגלי הים.

זהו סיפור ארוך יחסית, שמגולל בפנינו עלילה מרתקת ומזעזעת כאחת על המלך הורדוס, שמלך ביהודה בשנים 37 עד 4 לפנה"ס. חייו ומעשיו תוארו בפרוטרוט בכתבי יוסף בן מתתיהו,⁵ ונכתב עליהם במחקרים היסטוריים רבים.⁶ דווקא בספרות חז"ל מסופר מעט מאוד על המלך הורדוס. המקורות הבודדים בספרות חז"ל שמזכירים אותו קצרים מאוד,⁷ מלבד הסיפור שהובא לעיל.

מהשוואה לתיאורים ההיסטוריים של יוסף בן מתתיהו⁸ ומהעיצוב הספרותי של הסיפור שנעמוד עליו להלן, נראה שהסיפור איננו תיאור היסטורי מדויק ולא נועד להיות כזה. הסיפור מתבסס על גרעין היסטורי, אך ודאי שאינו נצמד באופן מדויק להיסטוריה, אלא

5. בעניין הורדוס ובת חשמונאי ראו יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים ברומאים, א, כב, א-ה.
6. ראו למשל שליט, הורדוס, בייחוד עמ' 40-43; 276-286; שוורץ, 'הורדוס', עמ' 38-42; אילן ונעם, בין יוספוס לחז"ל, בייחוד עמ' 373-416.
7. ראו למשל ספרא בחוקתי א א.
8. ראו לעיל, הערה 5 ולהלן, הערה 13. ראו גם שליט, הורדוס, עמ' 33 והערות 151-153.

מכיל שלל תמות ומסרים, כפי שנראה להלן.⁹ עוד ראוי לציין שישנן בתלמוד הבבלי כמה אגדות מקבילות שמזכירות מאוד את הסיפור הנוכחי בעלילתן, אבל עוסקות בדמויות אחרות.¹⁰ במסכת סנהדרין מסופר למשל על ינאי המלך החשמונאי שהובא לפני הסנהדרין מפני שעבדו רצח אדם. בסיפור זה מצאו את מותם (בידי שמים) כל חכמי הסנהדרין מלבד שמעון בן שטח.¹¹ מסורת זו מקבילה גם למסורת שמופיעה אצל יוסף בן מתתיהו על הורדוס, שהובא לפני הסנהדרין משום שהרג שודדים בגליל ללא משפט, וגרם בהופעתו הכוחנית

9. בשאלה הכללית של היחס בין סיפורי האגדה של חז"ל להיסטוריה ראו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 235-238, בייחוד עמ' 238; הר, 'תפיסת ההיסטוריה', עמ' 129 ואילך; ארנד, חינוך יהודי, עמ' 31-48.

10. ברכות מח ע"א; סוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב); קידושין סו ע"ב; סנהדרין יט ע"א.

11. הקשר בין שתי הדמויות מוצא את ביטוי גו במסורות נוספות בחז"ל, ראו למשל בסכוליון של מגילת תענית, ד"ה 'בתרין בשבט' (מהדורת נעם עמ' 109-110, נוסח כ"י פרמה): 'בתרין בשבט יום טב ודלא למספד [...] ולמה שנו זה מזה אלא שבראשון אינו כתוב ולא למספד ובוזה כתוב, בראשון מת הורדוס ובוזה מת ינאי המלך'. בהמשך הסכוליון מסופר על ינאי שניסה לגרום להריגת כל החכמים ביום מותו, אלא שהניסיון סוכל בידי אשתו. על התאריך י"ז באדר (מהדורת נעם עמ' 122) מופיעה מסורת המזכירה את סוטה מז ע"א, על ניסיון של ינאי להרוג חכמים ובריחתם עד יעבור זעם. לדעת שוורץ, (הורדוס, עמ' 38-42) הורדוס עצמו כמעט לא נזכר בספרות חז"ל משום שכמלך 'חילוני', שנמנע על פי רוב ממגע עם העולם ה'דתי', הוא אינו רלוונטי לספרות זו. בכך מוסברת, לדעתו, התופעה שחלק מסיפורי הורדוס הועברו בכתבי חז"ל להיות מסופרים על ינאי, אשר ככוהן גדול וחשמונאי עניין יותר את חז"ל. כך למשל הסיפור בסנהדרין יט ע"א על ינאי הוא, לטענתו, בעצם הסיפור על הורדוס, אלא ששמו של ינאי הוכנס לסיפור כמלך רשע, ובעקבותיו הגיע לסיפור שמעון בן שטח.

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

להשתתקות הדיינים, מלבד דיין אחד.¹² הכרת מקבילות אלה ממכיכה עוד יותר את הסבירות של הדיוק ההיסטורי בסיפור שלפנינו.

דמות ראשית נוספת בסיפור היא דמות החכם בבא בן בוטא.¹³ בבא בן בוטא היה מתלמידי שמאי הזקן (בבלי ביצה כ ע"א), ובספרות חז"ל מצינו כמה סיפורים המעידים על חכמתו (בבלי גיטין נו ע"א), על חסידותו (משנה כריתות פ"ו מ"ג), על ענוותו (בבלי נדרים סו ע"א) ועל מידת האמת שבו.¹⁴

בקריאה ראשונה של הסיפור נראה כי הוא מתאר את השתלשלות בנייתו מחדש של בית המקדש השני בפאר והדר יוצאי דופן; לשם הוא חותר. מבחינת העלילה נראה שהמוקד העיקרי הוא הדו־שיח בין הורדוס לבבא בן בוטא ותוצאותיו – בנייתו מחדש של בית המקדש. ברם ישנן כמה שאלות שעולות מקריאה זו: מהו, אם כן, התפקיד של תחילת הסיפור – התיאור המזעזע של רציחת כל בית חשמונאי, מותה של בת חשמונאי וגורלה מעורר החלחלה לאחר מותה? כיצד הסיפור יוצא נשכר מתיאורים אלה? מהם המסרים שעולים מהסיפור? לשם מה אנו זקוקים לתיאור מפורט של תגובתם של הרומאים, שבסופו של דבר אינה מעלה ואינה מורידה? בניתוח הסיפור להלן ננסה לענות, בין השאר, על שאלות אלה.

12. ראו בהערה הקודמת. ייתכן שמדובר בשמאי הזקן. לגבי סיפור זה וסיפורים אחרים בתלמוד המקבילים לתיאורים היסטוריים שונים ביוסף בן מתתיהו ראו – אילן ונעם, בין יוספוס לחז"ל.

13. בנוגע לגרעין ההיסטורי של סיפור הורדוס ובבא בן בוטא ראו גם אצל יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, טו, ז, י; טו, י, ד.

14. בבלי ביצה כ ע"א, שם מסופר שאף על פי שהיה מבית שמאי, הביא להכרעת ההלכה כבית הלל כשידע שהלכה כמותם. ראו גם הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 261–262.

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

ניתוח ספרותי

מבנה הסיפור

ניתן לחלק את הסיפור לארבעה חלקים:

א. הורדוס והחשמונאים (שורות 1-16)

ב. הורדוס והחכמים (שורות 17-21)

ג. הדו־שיח עם בבא בן בוטא, המתחלק לשניים:

1. החלק שבו הורדוס 'מתחזה' - מבחן הנאמנות של בבא בן בוטא

(שורות 22-36)

2. החלק שבו הורדוס מתגלה - נטילת העצה מבבא בן בוטא

(שורות 37-44)

ד. רעיון שיפוץ בית המקדש ותגובת רומא (שורות 45-51)

לאחר הסיפור עצמו מופיע מעין נספח (שורות 52-56), העומד בנפרד אך גם מוסיף על הסיפור עצמו. נספח זה עוסק בפארו של בניין הורדוס ובפרט בציפוי החיצוני.¹⁵

כאמור, המוקד הדרמטי בסיפור הוא הדו־שיח בין הורדוס לבבא בן בוטא, שמוביל לרעיון שיפוץ בית המקדש ויישומו. ברם לחלקים אלה של הסיפור קדמו חלקים א ו-ב. למעשה כל אחד מהם היה יכול להיקרא כסיפור בפני עצמו, ולמרות זאת הם נארגו לתוך מסגרת אחת, באופן שמעניק להם לכידות ספרותית, הן מבחינת המבנה הן מבחינת התוכן. קיימת בסיפור הקבלה ברורה בין שני החלקים הראשונים, בין הסיפור על בת חשמונאי לסיפור על החכמים. בשני המקרים הורדוס הורג קבוצה שלמה שהוא חושש ממנה ומותיר אדם אחד שיש לו אינטרס להשאירו בחיים. ההקבלה ניכרת בתוכן ובצורה,

15. נספח זה אמנם משמש המשך לסיפור בכך שדן באופן הבנייה ע"י הורדוס, אך מבחינת סגנונו אינו המשך ישיר של הסיפור, מפני שהוא מנוסח כ'אמרי' ולאחר מכן שאלה ותשובות, שלא כסיפור שלפניו.

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

במיוחד בנוסח שמופיע בחלק מכתבי היד ונראה מדויק ומקורי יותר (לתרגום לעברית ראו לעיל, בסיפור המלא):¹⁶

דאמר: כל עבדא דמרד השתא מצלח קם קטלינהו לכולהו מרותיה ושיירה לההיא ינוקתא [...] כי היכי דניפוק קלא דנסיב בת מלכא [כך שיצא קול שנשא בת מלך]	אמר: מאן דריש 'מקרב אחיך תשים עליך מלך'? רבנן קם קטלינהו לכולהו רבנן שיירה לבכא בן בוטא למיסב עצה מיניה
--	---

בשורה התחתונה בטבלה אנו רואים משחק מילים מעניין ומתוחכם. מטרתו של הורדוס כשהשאיר את בת חשמונאי בחיים הייתה לשאת אותה לאישה. נשיאת אישה בארמית מבוטאת במילה 'נסיב'. והנה גם לגבי בכא בן בוטא הסיפור עושה שימוש באותו שורש, כשהמספר מגלה לנו לאיזה צורך הותיר הורדוס ('שייר') אותו בחיים: 'שיירה לבכא בן בוטא למיסב'¹⁷ עצה מיניה' - השאירו כדי 'לקחת' עצה ממנו - כדי שהחכם 'ישיא' לו עצה. הסיפור יוצר הקבלה בין הותרתה בחיים של בת חשמונאי להותרתו בחיים של בכא בן בוטא על ידי שימוש באותו שורש, המשמש בארמית הן במשמעות של נישואין הן במשמעות של השאת עצה, מילים הדומות גם בעברית.

ההקבלות הללו בין החלקים הראשונים של הסיפור יוצרות אחדות ולכידות ביניהם. זוהי גם תופעה ספרותית המכונה 'חזרה'. חזרה זו מציגה את התכונות הללו של הורדוס כדפוס פעולה חוזר,

16. בכתבי היד פירנצה II-9-I, מינכן 95 ועין יעקב דפוס ראשון, בחלקם בשינויים קלים.

17. כך ברוב כתבי היד (בחלקם בווריאציות קלות). בדפוסים מופיע: 'למשקל'.

פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי

ולמעשה קבוע, ולא מאפשרת להן להיתפס כמעשה חדר־פעמי. לשני החלקים הראשונים של הסיפור יש אפוא תפקיד חשוב – הם מעצבים עבור הקוראים את הדמות של הורדוס, ומכשירים את הקרקע לשיא הסיפור שיגיע בהמשך – הדר־שיח עם בבא בן בוטא. הדר־שיח הזה הוא סוג של עימות בין שתי הדמויות – הורדוס, המלך החזק, הרצחני והכול־יכול, המסלק בשפיכות דמים כל מי שהוא חושש שיעמוד בדרכו, ומולו החכם הבודד, המוחלש והעיוור.

מילים מנחות

הלכידות של הסיפור מושגת גם באמצעות כמה מילים מנחות שחוזרות על עצמן בסיפור.¹⁸ למעשה מדובר בצמדי מילים, ובכל צמד שתי מילים מנוגדות:

א. מלך-עבד¹⁹

ב. עין/ראייה-קול/שמיעה

צמדי מילים אלה יוצרים את שתי התמות המרכזיות בסיפור. שתי התמות מבטאות את המתח שקיים בין שני ניגודים, או קטבים, שמיוצגים על ידי צמדי המילים. בשתיהן תוכנו של המתח נע על הציר שבין אמת לשקר, או בין החזות החיצונית – המציאות כפי שהיא נקלטת בחוש הראייה – לבין אמת ערכית עמוקה ופנימית יותר. כעת נדון בכל תמה בנפרד.

18. על מילים מנחות ראו בובר, דרכו של מקרא; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 110-114; בר־אפרת, העיצוב האמנותי, עמ' 22-23. ראו גם גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 116-152.

19. באופן משני לתמה זו ניתן לדבר גם על התמה חכמים־מלכים, המופיעה בחלק ב של הסיפור. בחלק זה פוגע הורדוס בחכמים ומתעמת עם בבא בן בוטא, וייתכן שיש בו רמז לשאלה מיהו המלך האמיתי, על דרך המשפט בגיטין סב ע"א: 'מנא לך דרבנן איקרו מלכים [...] דכתיב בי מלכים ימלוכו וגו' [משלי ח ט"ו] (שממנו נוצר הביטוי המוכר המאוחר יותר 'מאן מלכי - רבנן').

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

א. מלך-עבד

השורש מל"כ מופיע בסיפור שבע פעמים (חמש פעמים בעלילה עצמה - שורות 16, 17, 26, 27, 43 - ופעמיים במאמר מוסגר פרשני שקיים בסיפור - שורה 50). השורש עב"ד, במשמעות של עבדות, מופיע בסיפור שש פעמים (שורות 1, 4, 9, 23, 47, 49).²⁰

הופעות רבות אלה של השורשים הפוכים במשמעותם, מל"כ ועב"ד, יוצרות תמה מרכזית בסיפור. הורדוס מוצג בשורת הפתיחה של הסיפור כעבד (שורה 1) ולא בכדי. הוא שואף למלוך, ואכן כשנפלת לידי הזדמנות הוא נוטל את המלכות בכוח הזרוע, על ידי רציחת כל משפחת המלוכה.

ברם אף שהורדוס מולך מבחינה פרקטית, לאורך כל הסיפור קיים מתח סביב שאלת מעמדו ומידת הלגיטימציה של מלכותו: האם העבד שנטל בכוח את המלוכה אכן הפך למלך, או שבמהותו עדיין נותר עבד. המתח הזה שמתבטא בערעור מעמדו כמלך, מצוי במעגלים שונים שחיצוניים להורדוס: בת חשמונאי, החכמים (אולי רק בדמיונו של הורדוס) והרומאים. ברם גם בתוך דמותו של הורדוס עצמו קיים המתח, שמתבטא בספק ובחוסר ביטחון, והם מוליכים ניסיונות חוזרים ונשנים של הורדוס לחזק את מעמדו בעיני עצמו ובעיני הסביבה, כפי שנפרט להלן.

בת חשמונאי מערערת את מעמדו של הורדוס וביתו בהכרזתה הדרמטית (שורות 9-11), שבה היא גם משתמשת במפורש במילה 'עבד'. בהתאבדותה היא מונעת את נישואיו עם בית המלוכה הלגיטימי ואת זרימת הדם המלכותי בצאצאיו, ובהכרזתה היא הופכת עובדה זו לפומבית. החכמים נראים להורדוס כאיום על מעמדו בשל דרשת

20. נוסף על כך השורש עב"ד מופיע עוד ארבע פעמים במשמעות של עשייה (שורות 23, 24, 46, 48).

הפסוק: 'מקרב אחיך תשים עליך מלך...' (שורה 17), השוללת מינוי מלך נוכרי.²¹

לבסוף, המלכות ה'אמיתית' באותה תקופה, מלכות רומי המכונה בסיפור 'מלכותא' סתם, מערערת על מעמדו של הורדוס כמלך במשפט המזלזל: 'עבדי בישא, בתר דעבדין מתמלכין. אם זיינך עלך ספרך כאן, לא רכא ולא בר רכא, הורדוס עבדא קלניא מתעביד' (שורות 47-49) - עבדים רעים, לאחר שעושים מתייעצים (נמלכים). אם חרבך עליך, ספר היוחסין שלך כאן, מוכר לנו. הורדוס העבד נעשה אדם חופשי. משפט זה מכיל אמצעי ספרותי מתוחכם שמשמש בסיפור לצורך המחשת המתח במישור מלך-עבד: כפל משמעות. הרומאים אומרים: עבדי בישא בתר דעבדין מתמלכין. תרגומו המילולי הפשוט של המשפט הוא: לאחר שעושים - מתייעצים (נמלכים). הרומאים מבקרים את הורדוס על כך שעשה מעשה בבית המקדש ואחר כך נמלך באדוניו, המלכות הרומאית. ברם המילים האלה הן גם השורשים המנחים עב"ד ומל"כ, ובכך יוצר המספר משמעות כפולה הקשורה בתמה הזאת. אפשר לקרוא את המשפט הזה כפי שקראנו לעיל, כמשמעותו הפשוטה. ברם אפשר גם לקרוא אותו באופן אחר: 'עבדי בישא' - עבדים רעים, 'בתר דעבדין' - לאחר שהם עבדים, 'מתמלכין' - הם עושים את עצמם מלכים. אכן כפי שנאמר בהמשך המשפט, עבור הרומאים המהלך שעשה הורדוס - מרד באדוניו והפך את עצמו מעבד למלך - הוא חסר משמעות; העבד נותר עבד. גם אם הורדוס מושל בפועל ביהודה, ואף פועל בניגוד לרצונם של הרומאים, בעיניהם הוא נותר עבד. 'המלכות', מלכות רומי, בשל

21. על מוצאו של הורדוס בהקשר זה ראו שליט, הורדוס, עמ' 42, 60 (והערה 1 שם), והשוו משנה סוטה פ"ז מ"ח, שם היחס לאגריפס הוא הפוך לגבי אותו פסוק בדיוק (להותו של אגריפס זה ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה, עמ' 683). ברם ראו בתוספתא סוטה, ז טז (מהדרת ליברמן עמ' 196), את הביקורת משמו של ר' נתן על היחס המתואר במשנה. על שני המקורות ראו שורץ, אגריפס הראשון, עמ' 173-176.

פרק ראשון: האופי הספרותי של סיפור האגדה בתלמוד הבבלי

מעמדה הבלתי מעורער לכאורה, משמשת כמעין אספקלריה שמשקפת מבחינת הורדוס את האמת הקשה, מעבר לכל האשליות והתחפושות. בתוך דמותו של הורדוס פנימה ניכרים המתח והספק בכמה מקומות בסיפור שבהם מסופר על ניסיונותיו לחזק את מעמדו: כשניסיונו לשאת את בת חשמונאי נכשל, הוא מנסה, לפחות לפי אחת הדעות,²² ליצור רושם חיצוני של נישואין לבית המלוכה על ידי שימור גופתה של בת חשמונאי בדבש (שורה 16: 'כי היכי דנאמרו בת מלך נסב'). יש להניח שמדי פעם הוא הציג את גופתה לראווה, כדי ליצור את הרושם שהיא בחיים ונשואה לו. הורדוס חושש מהחכמים, ברם לא מסופר שהם עצמם ערערו על מלכותו, אלא זוהי מחשבה שחולפת בראשו (שורה 18). לבסוף, לאחר שסימא את עיני בבא בן בוטא, הוא מניח כתר של קוצים ('כלילא דיילי') על ראשו של החכם. בתוך עלילת הסיפור הורדוס מתכוון ללעוג לחכם ולהחליש אותו.²³

22. שתי ה'לישנות' בגמרא (שורות 13-16) מבטאות שני מניעים אפשריים של הורדוס לנישואין עם בת חשמונאי. למעשה שתי העמדות כבר באות לידי ביטוי בדואליות שקיימת בתחילת הסיפור: בשורה 2 מופיע ההורדוס 'נתן עיניו' בתינוקת, כפתיחה לסיפור וכמניע למעשים שיבואו מיד. ואילו בשורות 3-4 מסופר על קול שמבטיח הצלחה לעבד שימרוד, כלומר תאוות השלטון עומדת במרכז מניעיו. שני צדדים אלה למעשיו של הורדוס בסיפור משתקפים באופן מעניין גם בתיאורים ההיסטוריים של הורדוס - ראו הדיון ההיסטורי של שליט (לעיל הערה 6) בשאלה האם נישואיו של הורדוס למרים נבעו מתוך רצון לחזק את הלגיטימיות של שלטונו, או מתוך התאהבותו בה.

23. רש"י (ד"ה 'אהדר ליה כלילא דיילי') פירש: 'ישערו קשה כמחטין ועשה לו עטרה מעורו סביבות עיניו'. לפי פירושו, שאומץ גם על ידי חלק מאלו שבאו אחריו, הכתר עצמו משמש לניקור עיני החכם ע"י הצמדת הקוצים לעיניו. ברם לי נראה שיש להנחת כתר הקוצים תפקיד כפול: 1. 'הכתרת' החכם בכתר קוצני (כלעג, שבאופן אירוני חוזר על ידי המספר כלפי הורדוס בתמה של עבד-מלך). אולי נעשה כאן שימוש אירוני מושאל במוטיב הנוצר של כתר הקוצים ששמו הרומאים בראש ישו כלעג; 2. ניקור עיני החכם, כדי להחלישו ולהקל על השימוש בו על ידי הורדוס.