

כל תרגום הוא 'מעשה פרשני'

וגם Traduttore Traditor

א. טקסט מקור, תרגום ופרשנות מקומית

כך מספר לנו התלמוד הבבלי בקטע המסיים את פרק תשיעי (רבי אליעזר)

במסכת נדרים:

תלמוד בבלי מסכת נדרים דף סו עמוד ב

ההוא בר בבל דסליק לארעא דישראל, נסיב איתתא, אמר לה: בשילי לי תרי טלפי, בשילה ליה תרי טלפי, רתח עליה.

למחר אמר לה: בשילי לי גריוא, בשילה ליה גריוא.

אמר לה: זילי אייתי לי תרי בוציני, אזלת ואייתי ליה תרי שרגי.

אמר לה: זילי תברי יתהון על רישא דבבא.

הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא וקא דאין דינא, אזלת ותברת יתהון על רישיה.

אמר לה: מה הדין דעבדת?

אמרה ליה: כך ציוני בעלי.

אמר: את עשית רצון בעליך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא.

כך מתרגם ומפרש הרב עדין שטיינזלץ סיפור זה:

ההוא בר [אדם אחד בן] **בבל דסליק לארעא דישראל** [שעלה לארץ ישראל] **נסיב איתתא** [נשא שם אשה] **אמר לה: בשילי [בשלי] לי תרי טלפי** [שתי עדשים] **בשילה ליה תרי טלפי** [כלומר מעט עדשים בישלה לו (בדיוק) שתי עדשים] **רתח עליה** [כעס עליה] **למחר**, כדי לתקן את הדבר אמר לה: **בשילי [בשלי] לי גריוא [סאה]**, כלומר, הרבה עדשים. **בשילה ליה גריוא** [בישלה לו סאה] שיש בה מעבר לסעודתו של אדם. **אמר לה: זילי אייתי [לכי הביאי] לי תרי בוציני** [שתי דלעות קטנות], שבבבל קוראים לדלעת "בוצינא". **אזלת ואייתי ליה תרי שרגי** [הלכה והביאה לו שני נרות] כי בארץ ישראל קראו לנר "בוצינא". כעס **ואמר לה: זילי תברי יתהון על רישא דבבא** [לכי, ושברי אותן על ראש השער]. הוה **יתיב [היה יושב] החכם בבא בן בוטא אבבא וקא דאין דינא** [בשער, והיה דן דין]. **אזלת ותברת יתהון על רישיה** [הלכה ושברה אותן על ראשו] שהיה שמו בבא. **אמר לה: מה הדין דעבדת** [מה זה שעשית]? **אמרה ליה [לו]: כך ציוני בעלי. אמר: את עשית רצון בעלך-אם כך המקום יוציא ממך שני בנים (כנגד שני הנרות) כבבא בן בוטא.**

הטקסט של סיפור זה בתרגומו של הרב כולל את החלקים הבאים: **הטקסט**

המודגש הוא לשון התלמוד במקור. [הטקסט בסוגריים] הוא התרגום של הרב

שטיינזלץ. הטקסט הנותר הוא פירושו של הרב שטיינזלץ.

נפריד את 'הדבקים' ונקבל את רובד ה**תרגום** של הרב עדין שטיינזלץ :
בשילי לי תרי טלפי - [בשלי לי שתי עדשים]
בישלה לי תרי טלפי - [בישלה לו שתי עדשים]
בשילי לי גריוא - [בישלה לו סאה]
זילי אייתי לי תרי בוציני - [לכי הביאי לי שתי דלעות קטנות]
אזלת ואייתי לי תרי שרגי - [הלכה והביאה לו שני נרות]
זילי תברי יתהון על רישא דבבא - [לכי ושברי אותן על ראש השער]
אזלת ותברת יתהון על רישיה - [הלכה ושברה אותן על ראשו]

נפריד את הדבקים ונקבל את רובד ה**פרשנות** של הרב עדין שטיינזלץ למשפטים מסוימים :

[שתי עדשים] - כלומר מעט עדשים
[בישלה לו שתי עדשים] - בישלה לו **בדיוק** שתי עדשים.
[למחר] - כדי לתקן את הדבר.
[סאה] - כלומר, הרבה עדשים.
[בישלה לו סאה] - שיש בה הרבה מעבר לסעודתו של אדם.
[שתי דלעות קטנות] - שבבבל קוראים לדלעת "בוצינא".
[הלכה והביאה לו שני נרות] - כי בארץ ישראל קראו לנר "בוצינא".
[לכי ושברי אותן על ראש השער] - והיא לא הבינה לשון זו.
[הלכה ושברה אותן על ראשו] - שהיה שמו בבא.
שני בנים - כנגד שני הנרות.

הסיפור ה**מתורגם והמפורש** על פי הרב שטיינזלץ הוא כך :
אדם אחד בן בבל שעלה לארץ ישראל נשא שם אשה. אמר לה בשלי לי שתי עדשים, כלומר מעט עדשים. בישלה לו בדיוק שתי עדשים, כעס עליה. למחר, כדי לתקן את הדבר אמר לה : בשלי לי סאה, כלומר, הרבה עדשים. בישלה לו סאה, שיש בה הרבה מעבר לסעודתו של אדם. אמר לה : לכי הביאי לי שתי דלעות קטנות שבבבל קוראים לדלעת "בוצינא". הלכה והביאה לו שני נרות, כי בארץ ישראל קראו לנר "בוצינא". כעס ואמר לה : לכי ושברי אותן על ראש השער והיא לא הבינה לשון זו. באותה שעה היה יושב החכם בבא בן בוטא בשער, והיה דן דין. הלכה ושברה אותן על ראשו שהיה שמו בבא. אמר לה : מה זה שעשית? אמרה לו : כך ציוני בעלי. אמר : את עשית רצון בעלך - אם כך המקום יוציא ממך שני בנים כנגד הנרות, כבבא בן בוטא.

על יסוד התרגום והפרוש של הרב שטיינזלץ אנו יכולים לתמצת את הסיפור כך : איש בבל עלה ונשא אשה בארץ ישראל. בסצנה הראשונה הוא ביקש שתבשל לו מעט עדשים אולם היא מילאה את דבריו בקפדנות יתירה ובישלה לו בדיוק שתי עדשים. הרעב המציק ליעולה החדש גרם לו לכעוס עליה. כדי לתקן את הדבר הוא ביקש למחרת הרבה עדשים, אולם האשה שוב הכזיבה והיא בישלה לו סאת עדשים, הרבה מעבר לסעודתו של אדם. בסצנה השלישית הוא ביקש שתי דלעות קטנות ובשל הבדלי השפות (ארמית בבליית וארמית ארץ ישראלית), היא הביאה לו שני נרות, מה ששוב הכעיס אותו. כתגובה הוא פקד עליה שתשבור את הנרות על ראש השער. היצברית שוב לא הבינה את לשון בעלה הטרי ולכן שברה את הנרות על ראשו של בבא בן בוטא, שהיה שמו בבא, כלשון 'שער' בארמית. לשאלתו העדינה: "מה זה שעשית?" היא השיבה בפשטות: "כך ציוני בעלי". אם כך-מגיב בבא בן בוטא, הואיל ואת עשית את רצון בעלך, "המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא".

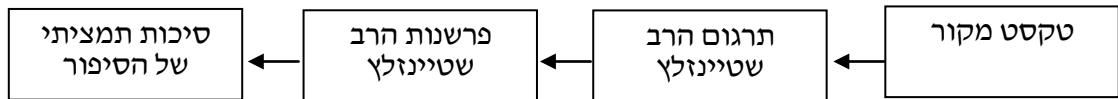
בסך הכל מדובר על פי תיאור זה על 'קומדיה של טעויות'¹ בשל הבדלי שפה או דיאלקט. האשה מצטיירת כצדיקה שעושה את רצון בעלה הטרי בדקדקנות מופלגת, הזוכה לאישור מפי גדול הדור בבא בן בוטא. הרעב בסצנה הראשונה והנרות שהוגשו כמנה אחרונה במקום 'הדלעות הקטנות', הכעיסו אפשר לומר, כמעט בצדק, את הבעל שעלה מבבל. בבא בן בוטא מבין את מעשי האשה הצדיקה ואף מעניק לה פרס בשל צייתנותה הקפדנית לבעלה. הסיכום התמציתי של הסיפור, שמתבסס על התרגום והפרשנות של הרב עדין שטיינזלץ כולל בתוכו גם **פרשנות משלי** לדברי הרב. האשה המצטיירת **כצדיקה**, הוא עניין פרשני העולה כמדומה מדברי הרב אך אינו כתוב בהם במפורש. הרעב ועוגמת הנפש שנגרמו לבעל הם תוצאה של טעות בלבד ובלא כוונת מכוון.² האישור הסופי של בבא בן-בוטא שאף הוא מנפגעי טעויותיה של האשה, ודאי שמעיד על צדיקותה.

מתודולוגית, ובכדי שניתן יהיה להציג תובנה פרשנית זו באופן מפורש, עברנו יחד את התחנות הבאות :

¹ זהו הכינוי אותו מעניק **עידו החברוני** לסיפור זה בפרשנותו. להלן קיצור השמות של חלק מן הפרשנים בגוף הפרק :

עידו החברוני, תכלת 29, סתיו התשס"ח, 2007, להלן : **עידו**
עפרה מאיר, הסיפור הדרשני, תל אביב, 1987, להלן : **עפרה**
שולמית וולר, 'מלחמה ושלוש בבית על פי ספרות חז"ל', אתר 'דעת', מכללת הרצוג, להלן : **וולר**
שלמה טולידאנו, 'הארמית', מכללת ליפשיץ, מתוך האינטרנט. להלן : **הרב טולידאנו**
שמואל פאוסט, 'בן בבל שעלה לארץ ישראל ואשתו', אתר דעת, מכללת הרצוג, להלן : **פאוסט**

² האם התנהלות האשה מכוונת ואינה טעות? היא שאלה שתדון אצל הפרשנים בהמשך.



סכמה זו מציגה באופן בולט את התיזה שלפיה הסיכום התמציתי של הסיפור מושפע באופן ישיר מן התרגום ומן הפרשנות הקצרה של הרב שטיינזלץ. כאן מקום לשאלות: האם הסיכום התמציתי של הסיפור היה שונה באופן קיצוני, תחת תרגום אחר שונה מזה של הרב שטיינזלץ? האם יתכן שתרגום שונה היה מביא אותנו למסקנה כי האשה אינה 'צדיקה' ואדרבה, הבעל הוא 'הצדיק' בשל 'סבלנותו'!!

בכדי להשיב על שאלות אלו אין צורך להרחיק נדוד. נשאר באותו הדף בתלמוד הבבלי ונפנה את עינינו לפירושו של רש"י 'על אתר'.

ב. 'יש רגליים לדבר' (= 'תרי טלפי')

רש"י מסכת נדרים דף סו עמוד ב

בשילי לי תרי טלפי - שני רגלי בהמה ובישלה ב' עדשים שלא היתה מכרת בלשונות שלהם בא"י לא היו טוענין כך, ואית דגרסי בשילי טלופחי כלומר מעט עדשים שכן אדם נוהג לומר ואיהי סברה דשתי עדשים קאמר לה ובשלה לו שתי עדשים בלבד ולא רצתה לשנות על דבריו.

בתאור הסצנה הראשונה מציג רש"י שתי פרשנויות:

האחת - הבעל ביקש ארוחה בשרית (= 'שני רגלי בהמה'). ברם, מפני 'שלא היתה מכרת בלשונות שלהם' היא בישלה לו ארוחה עתירת חלבונים, קטנה, וסתמית (לא בשרית). מקור הקצר במילה 'טלפי'. בבבל התכוונו במילה זו לטלפיים, לרגלי בהמה, בא"י לא הכירו משמעות זו או סלנג זה והאשה פירשה את 'תרי-טלפי' באופן מילולי: 'בי עדשים'.

השניה - הבעל אמר: 'בשילי טלופחי' כלומר: מעט עדשים. האשה סברה שהוא אמר לה שני עדשים (= 'תרי טלפי'). זו בעיית שמיעה והבנה כאחת. ה'טלופחי' של הבעל הפך להיות 'תרי טלפי' באוזני האשה.³ הבעל אמר מילה אחת (שיש בה אות גרונית אחת) - טלופחי. האשה שמעה שתי מילים-**תרי טלפי** (ללא אות גרונית). ההברה **טלו** התחלפה אצל האשה ל**תרי**.

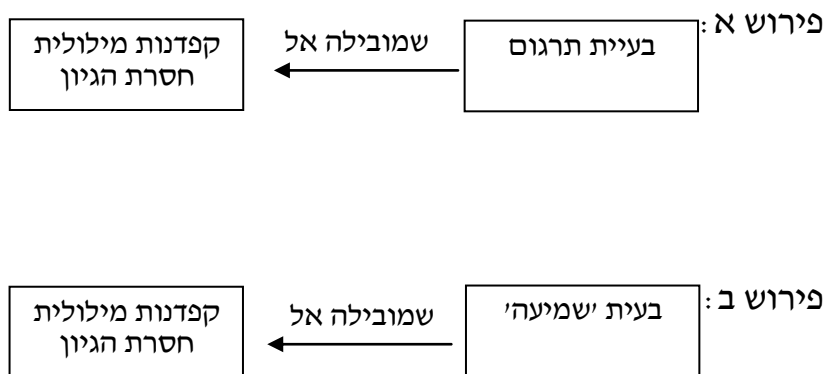
זהו התיאור של בעיית השמיעה, הבעייה הנגררת ממנה היא ההבנה. האשה פירשה באופן מילולי את 'תרי טלפי' ובישלה לבעלה הטרי בדיוק שתי עדשים. נמצאנו למדים שלפי כל אחת מן הפרשנויות של רש"י הטעות של האשה כללה שני שלבים: על פי הפרשנות הראשונה - בשלב א טעתה האשה בשל הבדלי השפה, ובשלב ב בשל קפדנותה חסרת ההגיון.⁴ על פי הפרשנות השניה - בשלב א טעתה האשה בשל שמיעה 'לקויה' או שמיעה לא 'נכונה' ובשלב ב, שוב, קפדנותה חסרת ההגיון. כל ניתוח של הסצנה הזו על ידי כל גורם (של הבעל או שלנו כקוראים) היה בודאי מעלה את הממצא המעניין הבא: הבעייתיות האמיתית נוצרה בשלב ב ולפי שני הפרושים, בשל המילה 'תרי'. זו פורשה על ידי האשה באופן מילולי, קפדני ו'לא חכם' בהתחשב בנסיבות. לכן פירש רש"י - 'למחר אמר, אם אגיד לה שוב **תרי**,

³ הרב שלמה טולידאנו סבור שהבעיה הינה עם בני הגליל שאינם יודעים להבחין באותיות הגרוניות. 'בשילי לי תרי טלפחי (שני עדשים - זה מה שקורה כשלא מבחינים בין ח"ית, ה"א ואל"ף)'. (הארמית, שלמה טולידאנו, מכללת ליפשיץ, מתוך האינטרנט).

⁴ שולמית וולר קוראת לכך: "דקדקנות של שוטים".

תעשה לי כמו אתמול".⁵ הבעל על פי שני פירושי רש"י יכול להבליג על הטעות בשלב א בשני הפרושים, אולם הוא אינו יכול לעבור ליסדר היום' על הפרשנות הקפדנית של האשה בשלב ב ובשני הפירושים. אשה המבשלת לבעלה **שתי עדשים** לארוחה, בכל מקרה ובכל תנאי, מייצגת התנהלות בעייתית ומוזרה.

באופן סכמטי נוכל לסכם את שני פירושי רש"י כך :



כאשר ביקש הבעל למחר "בשלי לי גרירא", מידה גדולה לפי רש"י, הוא למעשה ביטל (או כך הוא קיוה) את בעיית התרגום, את בעיית השמיעה, ואת בעיית הקפדנות המילולית, על ידי הוצאת המילה 'תרי' מן הדו-שיח ביניהם.⁶ אפשר שהוא בדק כי למילה גריוא יש 'ערך מילוני' אחד בלבד - מידה גדולה (=סאה), ובכך הוא ביטל את בעיית התרגום של הסצנה הראשונה. אפשר שהוא ביטא את המילה גריוא בהטעמה, לאט, ובאופן שהיא לא תשמע כשתי מלים, ובכך הוא ביטל את בעיית 'השמיעה' של הסצנה הראשונה.

הקפדנות המילולית חסרת ההגיון של האשה יכולה להתפרש בשתי דרכים קיצוניות. האחת - צדיקות, שבאה לידי ביטוי בביצוע מדויק עד כאב של רצון הבעל.

⁵ זה הסבר אפשרי לעובדה שרש"י המשיך לפתח את העלילה לכאורה רק לפי אחת מן הפרשנויות שלו לסצנה הראשונה. לפי הסבר זה הבעל 'איתר' את הבעיה 'האמיתית' במילה 'תרי', ובעייתיות זו שייכת לשתי הפרשנויות של רש"י.

⁶ התגובה של הבעל 'למחר' פורשה על ידי רש"י כאקט של תגובה על התנהלות האשה ביום של אתמול. מן ההיבט הספרותי, ביקש הבעל לשנות את המציאות באמצעות התנהלות אחרת. יש כאן הפקת לקחים. **יצחק היינמן** הקדיש פרק שלם (דרכי האגדה, פרק ו, 'ניגוד והדרגה') לתיאור אלמנט זה. הפתיח של דבריו הינו: "כולנו נוהגים למיין את הרישומים שאנחנו מקבלים - על יסוד יחסיהם ההדדיים. במיין זה יש שתי דרכים: ניגוד, כלומר ציון דבר והיפוכו, והדרגה, כלו' ציון הבדלים דקים בין דבר למשנהו. הניגוד פירושו ברוב המקרים הטיית המציאות", (שם, עמ' 44). **בניגוד** ליתרי טלפ"י הוא מבקש עתה 'גריוא' מתוך תקוה שהמציאות תשתנה בשל כך, אולם תקוותו נכזבה גם כאן.

השניה - קפדנות **צינית** שמתחזית כצייתנות, אולם מטרתה הפוכה בתכלית. האשה דרך הקפדנות הצינית מבצעת את **רצונה שלה** בהתבסס על **רצונו של הבעל**.⁷

כאן מקום לשאלה, האם אנו יכולים לייחס לאשה התנהלות לא 'צדיקה' גם בשלב א לפי שני פירושי רש"י? לפי הפירוש הראשון, וכדי לייחס לאשה התנהלות לא הולמת אנו חייבים לומר שהיא ידעה כי 'תרי טלפי' הם 'שני רגלי בהמה' ובכל זאת היא העדיפה את התרגום של המילון הארמי הסורי על פני המילון הארמי הבבלי. נתוני האקספוזיציה אינם תומכים כל כך בהשערה זו שכן מדובר על בן בבל שעלה לארץ ישראל.⁸ ברם, 'השמיעה הלקויה' שלה בפירוש השני יכולה להצטייר כשמיעה מגמתית. הטרמינולוגיה של רש"י הינה יותר ממרמזת לכוון זה. הוא כותב: "והיא **סברה** דשתי עדשים קאמר לה, ובשלה לו שתי עדשים!!" מדוע שאשה כלשהיא תסבור כי בעלה מבקשה לבשל לו שתי עדשים לארוחה? ס.ב.ר הוא עניין של חשיבה או הבנה. ('סבר' במילון ארמי - עברי הוא: חושב, מבין). רש"י אינו כותב 'ואיחי שמעה' אלא "ואיחי סברה"! מחשבות ליבה ונטיותיה הובילו אותה להבין או לחשוב כי כך ביקש בעלה הטרי. זוהי מחשבה או הבנה המשרתים את מטרותיה הסמויות, כפי שיתבארו להלן על ידי חלק מפרשני הסיפור.⁹

⁷ "באגדה, הרצינות והמשחק משמשים בערבוביה", (יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 164).

⁸ הנתון הזה ודאי אומר שניתן לייחס את בעיית 'השמיעה' של האשה להבדל בין בבל לארץ ישראל. **שולמית וולר**, בונה חלק מפרשנותה של נתון אקספוזיציוני זה. היא מתארת את הקונפליקט כקשיי "קומוניקציה בשל הבדלי מנטליות". גם **שמואל פאוסט** בפירושו מייחס לאשה ידיעה מליאה של העברית, הארמית, הדיאלקטים וה'יסלנגים'. כך למשל הוא כותב כי האשה ידעה מהוא 'בבא', ובכל זאת העדיפה את 'בבא' הראש על פני 'בבא' הפתח בסצנה הרביעית.

⁹ בפארפרזה, זה 'נשמע' כמו האימרה התלמודית המפורסמת: "לא שמיע לי, כלומר: לא סבירא ליי", (ראה לדוגמה: עירובין קב, ב; פסחים מא, א). ממש כמו בסיפורנו, הסברה נמשכת אחר השמיעה או יותר נכון אחר ה'אי שמיעה'.

ג. 'יצאת צדיק'!

הרב גבי קדוש באתר 'ראש יהודי' כותב כך:

ולא כתבו חכמי התלמוד מעשה זה אלא להודיענו כמה צריך האדם להיות סבלן, בפרט בדברים שנכשלים בהם בני ביתו לפי תומם, אפע"פ שהם קשים שאין טבע החומרי סובלן. כי לפי מזג וחומר האדם היה ראוי שאותו האיש יכנה ויקללנה ויגרשנה על הפתיות שהיה בה, ועם כל זאת סבל ושמר לפיו מחסום והשיב ידו מעשות רע.

אין ספק, בהצגת דברים זו הבעל הוא הצדיק.

שלומית וולר מתארת את גיבורנו 'קצת אחרת':

בין כך ובין כך, השלבים השונים המתארים את פקודותיו ותגובותיה מציירים מסכת יחסים בין אדם שתלטן, ומהיר חימה, ובין אשה כנועה ואחוזת אימה שהעדר תקשורת לשונית ותבונית ביניהם מגדיל את הנתק ביניהם.

ובכן, הרב הנכבד, ומורתי, הפרופסורית הנכבדה קראו את אותו 'מעשה' בדיוק, אבל יוצר הסיפור הנפלא הזה הצליח 'להערים על שניהם'. האם ההבדל הקיצוני שבין שתי הגישות נובע מהשקפת עולם מוקדמת? האם היתה כאן 'הנחת מבוקשי' טרם הקריאה הדקדקנית? אני מתפתה להשיב בחיוב ובכך לפתור אותי ואותכם מן הדיון שלפנינו. ברם, לפני מונחים פירושי ראשונים ואחרונים (אף הם רבניים במוצהר), ומשם נראה כי הפרשנות לסיפור זה אינה מושפעת רק מהשקפת עולם מוקדמת. היחס אל גיבורי סיפורנו 'חוצה מחנות' אם מותר להגדיר זאת כך.

בעל 'עין יעקב' כותב לדוגמה על האשה כך: "אחזה במדת הגאווה ולא היתה רוצה לשמשו כשפחה כראוי". אין שום ספק כי ניסוח פמניסטי זה שונה מן התאור 'פתיה' של הרב גבי קדוש לעיל. הלוחמנות המתוארת ב'עין יעקב' אינה עולה ב'קנה אחד' גם עם 'אשה כנועה' של שלומית וולר.¹⁰

כיצד אם כן מתמודדים עם פרשנויות סותרות? האם יש בידינו כלים להכריע בשאלות מסוג זה? והאם צריך להתאמץ ולהכריע? בהשאלה מתחום אחר, אלו הן שאלות 'הביקורת הגבוהה' שאין לי עניין או יכולת לטפל בהן. אני מעדיף להתענג, ולענג, כך אני מקוה, את הקורא בניתוחים ספרותיים של סיפורי חכמים. 'בין

¹⁰ זאב לוי מצטט את לווינס בנושא מחשבת חז"ל. בשמו הוא כותב: "מחשבת חז"ל מתנהלת על סמך הגיונות רדיקליים דיים כדי להשביע את רצון הפילוסופיה", (הרמנויטיקה, עמ' 197). בפראפרזה הייתי מוסיף שהיא רדיקלית דייה כדי לפרנס גם את הפסיכולוגיה. אשה זו הנמצאת על 'שולחן המנתחים' מצליחה לתעתע לא רק בבעלה. ההבדלים הקיצוניים בפרשנות להתנהלותה הם תוצאה ישירה של טקסט נפלא, המשתמע לכל הרבה פנים.

השיטין', ובבחירת הניסוחים להבעת הרעיונות, אני מביע את עמדותי האישיות
אפשר אפילו שלא במודע, אולם כאמור זה אינו העיקר.

נצא לדרך. תחילה נדון בקצרה בפירושים השונים לסיפור מעשה זה תוך שימת
דגש על שני אלמנטים: גיבורי הסיפור ונושא ה**תרגום**. נושא התרגום היא הסיבה
שלכבודה התכנסנו כאן בפרק זה. על מנת שהדיון בתרגום לא יהא יבש נשלב אותו
בתוך העלילה שבסיפורנו.

ד. בין אטיולוגיה לבין אטימולוגיה

כך כותב יצחק היינמן מחוקרי האגדה:

גם בהסברת עניינים יוצאים מן הכלל המעוררים את תמהוננו מובדלות שתי דרכי חשיבה. המדע קובע חוקים מופשטים שמתוכם יש להבין את כל הנעשה. החשיבה האורגנית רוצה בסיפורים אטיולוגיים מקצתם אטימולוגיים, הנוגעים עד לב השומע... הסיפורים שבאגדה רובם נושאים, מלבד מטרתם למצא את סיבת העניינים, אופי מוסרי, (דרכי האגדה, עמ' 18).

האטיולוגיה היא תורת הסיבות. ביוונית: סיבה + לוגיה, ובאנגלית: ETYMOLOGY. האטימולוגיה היא חקר שורשי המלים והתפתחותן. ביוונית: משמעות+לוגיה, ובאנגלית: ETYMOLOGY. איתרע מזלנו ואנו פוגשים בסיפור שהיסוד האטיולוגי שבו מושפע מן היסוד האטימולוגי. כל הפרשנים שדבריהם יובאו להלן מציעים **סיבות** להתנהלות של כל גיבורי סיפורנו בהתבסס על המלים שהושמו בפיהם על ידי יוצר הסיפור.

רש"י מסכת נדרים דף סו עמוד ב

בשילי לי תרי טלפי - שני רגלי בהמה ובישלה ב' עדשים שלא היתה מכרת בלשונות שלהם בא"י לא היו טוענין כך, ואית דגרסי בשילי טלופחי כלומר מעט עדשים שכן אדם נוהג לומר ואיהי סברה דשתי עדשים קאמר לה ובשלה לו שתי עדשים בלבד ולא רצתה לשנות על דבריו.

ורתח עלה - למחר אמר אי אמינא לה נמי תרי תעביד לי כאיתמל ואמר לה בשילי לי גריוא מידה גדולה דסבר כי היכי דתטרח עלה דמילתא ולא תבשיל אלא כדי סעודה. תרי בוציני - לשון שני שרגי שני מנורות דתרוייהו נקראו בוציני בלשון ארמי. תברינהו על רישא דבבא - על ראש הפתח ומחמת כעס אמר לה ואיהי סברה דקאמר לה למיתבר יתהון על רישא דבבא בן בוטא דהוה יתיב תמן.

מתוך דברי רש"י על המערכה הראשונה כבר ראינו בסעיפים קודמים כי רש"י אינו מעניק לצברית שבסיפורנו תואר 'צדיקה'. אדרבא, בהתבסס על מילותיו "ואיהי סברה דשתי עדשים קאמר לה", פירשתי, שאין לפסול את האפשרות כי מדובר על **קפדנות צינית** ולא על **צייתנות קפדנית**. חיזוק מה לפרשנות זו ניתן למצא גם בהמשך פרשנותו. לדבריו אין הבדל בלשון הארמית בין **בוציני לשרגי**. רש"י אינו מייחס את הקונפליקט, להבדל שבין הניב הארמי הבבלי לזה הישראלי (ראה חלון 1). המשך קו חשיבה זה מוביל למחשבה מחתרנית. האשה בחרה את המשמעות המילונית הרצויה לה, וזו לדאבון הלב אינה תואמת את זה של בעלה הטרי.

גם מפרשנותו למלים: "תברינהו על רישא דבבא" עולה צליל של ציניות. על מילים אלו כותב רש"י - "על ראש הפתח ומחמת כעס אמר לה". "מחמת כעס" היא פרשנות רש"י להוראה המוזרה של הבעל. ברור שבכך הביע הבעל את כעסו על פי רש"י לעובדה שקיבל נרות במקום קישואים או אבטיחים. ומה עם האשה שזכתה לשמוע את קולו הרועם של בעלה ואת מבע פניו הכעסני? - "ואיהי סברה דקאמר לה למיתבר יתהון על רישא דבבא בן בוטא". שוב, "איהי סברה!!" איזו מחשבה מרוחקת לכת! איזו יצירתיות גואה מגלה אשה זו בהבנת דברי בעלה!!

מהרש"א חידושי אגדות מסכת נדרים דף סו עמוד ב

ההיא בר בבל דסליק לא"י ונסיב איתתא כו', נראה מדהזכיר שהיו האיש והאשה מב' מדינות שכל מה ששינתה מכוונתו לא היה אלא מתוך שינוי לשונות של ב' המדינות. שאמר לה תרי טלפוחי, שכן בבבל היה לשונם לומר על המיעוט תרי ולא בא"י ולכך הבינה תרי ממש. וכן גריוא, ודאי משמע מדה גדולה ומדה קטנה כדמוכח לעיל בפרק הנודר מן המבושל דקא"ל רבי לבר קפרא: יהיבנא לך ד' גריוי וקא"ל גריוא דבעינא כו' שקל דיקולא כו'. ה"נ איהו לפי לשון מדינתו היה מתכוין אמדה קטנה, ואיהי הבינה מדה גדולה. וכן בלשון בוצינא היו משנין בלשון, לפי לשון מדינתם. וכן בבבא, אפשר דבא"י לא היו קורין אלא דלת או דשא. ומיהו יש לדקדק שאמר דיתיב בבא בן בוטא אבבא כו', מה לו להזכיר שישב אבבא? ויש ליישב משום דיתיב בבא בן בוטא בקרוב בפני הפתח חשבה דכוונתו עליו אבל אילו לא הוה יתיב שם ודאי דלא היתה טועה לומר כן דכוונתו על בבא בן בוטא וק"ל:

ניכר מפירושו של המהרש"א, כי כל ההתנהלות של האשה מוסברת בשל השינוי בלשונות שבין שתי המדינות. "תרי" בא"י הוא מספר דווקאי אבל בבבל זה מעט. "גריוא" על פי פירוש ראשון יכול להיות גם מידה גדולה וגם מידה קטנה. אם היא הבינה זאת כמידה קטנה, הרי לפנינו בעל רעב בשתי המערכות, ולא רק במערכה הראשונה. כנ"ל לגבי בבא (בא"י: דלת או דשא), ואילו בבא בן בוטא לא ישב בפתח היא לא היתה טועה. האשה לפי זה נהגה בשיא התמימות. ההסבר להתנהלותה (=האטיולוגיה), הוא אטימולוגי לחלוטין.

בית הבחירה למאירי מסכת נדרים דף סו עמוד ב

וכן הוזכר בסוגיא זו באחד מבני בבל שעלה לארץ ישראל ונשא אשה לשם ואמר לה: בשילי לי תרין טלפחין ונתכון לומר מעט עדשים, ובשלה תרין טלפחין, ר"ל- תרין ממש וכעס עליה.

למחר אמר לה: בשילי לי גריוא, ר"ל- מדה שלמה מן העדשים ורצה לנסותה אם תטעה בזו גם כן ובשלה לו גריוא כדבריו.

אמר לה- זילי אייתי לי תרין בוציני והוא מתכוין לדלועים והביאה לו תרין שרגי, שהבינה הדבר מנורות, שלשונם בלשון ארמי בוציני.

אמר לה: זילי תברינהו אריש בבא ונתכון לומר על ראש הפתח, והיה בבא בן בוטא עומד לשם ודן את הדין, והלכה לקראתו ושברתם על ראשו.

אמר לה: מה הדין דעבדת?

אמרה ליה: כך צוני בעלי.

אמר לה: בתי את עשית רצון בעליך המקום ירחם עליך ויוציא ממך בנים כבבא:

המאירי מתייחס למערכה השניה כאל נסיון - "רצה לנסותה אם תטעה בזו גם כן, ובשלה לו גריוא כדבריו". הבעל התייחס לארוע של היום הקודם כאל טעות מצערת. הבחינה שעשה לאשה ביום שלמחר נועדה לבדוק את האשה האם היא 'טועה' באופן סידרתי ומכוון. לפי המאירי, במערכה השניה, **האשה לא הכזיבה**. היא בישלה גריוא כדבריו והוא יצא גם שבע וגם מרוצה. זאת מניין למאירי? משום שלא כתוב "רתח עליה" כמו במערכה הראשונה. השתיקה הספרותית הינה שתיקה של אדם שבע ומרוצה.¹¹

עידו החברוני

הפרשן מצהיר כי פירושו לסיפור מתבסס על "קריאה צמודה של הטקסטים". "הגישה של חז"ל מורכבת, רגישה, פתוחה וחיובית ביחס לאשה, יתר על כן, במקרים מסוימים אין היא מהססת להבליט את יתרונותיה של הרעיה על פני בעלה". הגישה הראשונה אותה מציע הפרשן מוצגת על ידו כך: "ארבע פעמים מטיל הבעל על אשתו משימות תמוהות וארבע פעמים היא נכשלת, וכל כשלון קשה מקודמו". ההתנהלות של בבא בוטא לאחר שחטף שתי נרות בראשו, נובעת מן ההערכה שהוא רחש לאשה ולכן הוא "מזכה אותה בפרס אולטימטיבי: בנים צדיקים".

¹¹ המאירי, בפראפרזה "דורש לא רק את 'היתרות' אלא גם את החסרות", כאימרתו של יצחק היינמן על האגדה (דרכי האגדה, עמ' 98). יש בניסוחיו של היינמן גם את: "הוכחה מתוך שתיקה" (שם), מה שמאוד מתאים לפירושו של המאירי. בהמשך, בפרשנות אותה אני מציע (להלן, סעיף יב - 'אין בית מדרש בלי חידוש'), אני מוכיח את השתיקה של המספר לא רק מהיעדר התגובה של הבעל כפי שהציע המאירי אלא גם מן 'המבנה המשולשי' של הסיפור.

עידו מציע קריאה שניה, הפוכה, שלפיה האשה היא דמות אסרטיבית במיוחד המסרבת לנהל את חייה לפי דרישותיו הקיצוניות של בעלה. הוא מעיד על פרשנות זו שהיא "מגלה רגישות ספרותית גבוהה יותר מחלופתה"¹². על פי הפרשנות הראשונה האשה טיפשה באופן מיוחד ועל פי הפרשנות השניה מדובר על "פמניסטית קדומה המנהלת מאבק מחוכם בנורמות הנישואין של תקופתה".

לבסוף מציע הפרשן אפשרות פרשנית שלישית. בנגוד לפרשנות ב לעיל, מטרת גיבורת הסיפור אינה הצורך להכניע את הבעל אלא "יצירתו של דיאלוג, גישור על הפער בין שני עולמות רגשיים רחוקים, פריצת החומות שמעמידות הנורמות החברתיות". הסבר זה מתבסס לדבריו על תגובתו החיובית של בבא בן בוטא ועל "ההקשר הספרותי הרחב שבו הוא ממוקם"¹³. הבעל, בשל הנסיבות ובשל אופיו הסגור, תופס את הנישואין כמערך כוחני ואילו אשתו מבקשת לנטוע בו את ההכרה כי זוגיות היא מערכת יחסים המבוססת על דיאלוג עם הזולת. במעשיה התמוהים היא מבקשת ללמד אותו שאין דרך לחיות עם האחר מבלי לדבר את שפתו, מבלי להקשיב לו ולהבין את עולמו. בחירת הנרות על ידה מבהירה לבעל את מטרתה: השגת שלום בית, שהרי הנרות מייצגים את שלום הבית בחז"ל. השליחות של הבעל (ניפוץ הנרות) אינה גילוי של כעס אלא תחינה נואשת מן האשה שתעזור לו למצא את הדרך. בבא בן בוטא יורד לסוף דעתה של האשה האומללה. הרב מבין כי דרישותיו של הבעל משקפים רצון של אינטימיות. הרצון הזה זלג לתוך דיבורו של הבעל והניע אותו לבקש זוגות של עדשים ובוציני, וזהו גם הרצון שאשתו התאמצה למלא, אם כי לא בדרך המקובלת. המאמץ של האשה לחדור לעולמו של בן זוגה מזכה אותה בשני בנים חכמים ופתוחים כלפי הזולת. ולבסוף הוא כותב - "הרבנים, כפי שראינו מעודדים אותן ומלמדים את קהלם - הגברי מן הסתם - פרק משמעותי בהלכות נישואין וזוגיות".

ההתנהלות של בבא בן בוטא בשיאו של הסיפור יוצרת את ההבדל בין סיפור עממי, דרמאטי, ו'קומדיה של טעויות' לבין סיפור חז"לי שבו המסר מורכב ורגיש מאין כמותו.

¹² הניסוח "רגישות ספרותית" כדרך לגילוי פרשנות 'אחרת' פחות טריוויאלית, הוא ניסוח מעניין בעצמו. אני מניח, וכפי שהפרשן עושה, כי הוא מבקש מן הקורא לזכור את 'אוזניו', להיצמד לטקסט בצורה קפדנית, להשתחרר מדעות קדומות, ועוד... ביחס לניתוק של הקורא מדעותיו הקודמות כותב **פרינקל**: "הלומד חייב לנתק עצמו מכל הערכה, הן לחיוב והן לשלילה, לגבי החומר שהוא רוצה להבין אותו. אם הלומד יהיה מעורב מבחינה רגשית בחומר, יש חשש תמיד שלא יוכל להבין אותו כהוגן". עצה טובה אבל קשה לביצוע, (מדרש ואגדה, עמ' 152). על הבעייתיות הכרוכה בפיענוח האגדה בהשוואה להלכה ראה אצל **אברהם קורמן** (פיענוח אגדות, עמ' 16).

¹³ **עידו** מתכוין לכך שזהו הסיפור הרביעי מתוך קובץ סיפורים החותם את הפרק התשיעי במסכת נדרים. **שולמית וולר** כפי שנראה בפירושה שואבת אף היא 'מידע' מסמיכות הסיפורים וממיקומן. **פרינקל** מגדיר קונטקסט כך: "הקשר, קרוב ומצומצם או רחוק ורחב", (מדרש ואגדה, עמ' 42, הערה 17). בדרשנות המקראית אנו קוראים לכך: 'סמיכות פרשיות'. ראה **פרינקל** (שם, עמ' 174). ראה גם דוגמה יפה המבהירה את ההקשר בו מופיע סיפור תלמודי, דומה לסיפורנו, (שם, עמ' 339, סביב הערה 18).

וולר שולמית

הרקע להבנת העלילה על פי וולר הינו קשיי קומוניקציה בשל הבדלי מנטליות שבאים לידי ביטוי בתקשורת המילולית שבין בני הזוג. בשל בעיות השפה וההגיה ובשל רצונה הנחוש של האשה לעשות את רצונו של בעלה היא מבצעת את הצווים שלו "בדקדקנות של שוטים". הבעל מבין עם מי התחתן ולכן הוא מפרט את ציוויו לפרוטות באופן שלא יכול לחול בהם בלבול. האיש בסופו של דבר מביע זלזול ושאט נפש או גרוע מזה חמה בלתי עצורה, "ודבריו מביעים שיא של שליטה והתעמרות".

הסיפור מצייר לדבריה "מסכת יחסים בין אדם שתלטן, מהיר חימה, ובין אשה כנועה ואחוזת אימה שבעדר תקשורת לשונית ותבונית ביניהם מגדילה את הנתק ביניהם. כל מה שנותר לבבא בן בוטא במערכה האחרונה הוא רק "לעודד את האישה האומללה המצויה במצב אבסורדי וחסר מוצא ולתת לה תקווה שחרף האומללות של נישואיה תהיה בהם ברכה של פרי בטן משובח."

המסקנה שאליה מגיעה וולר לאחר דיון בארבעת הסיפורים (שסיפורנו הוא האחרון שבהם) הינה: "הדרך היעילה להתמודדות עם שינוי לרעה ביחסו של גבר לאשתו הוא פיוסו ושיקום כבודו הפגוע". כל זאת על פי חז"ל כמובן.

ביחס לחכם בן בוטא מציעה וולר שתי הצעות מהפכניות שאף אחד מן החוקרים לא הציע: האחת - "אפשר שהחכם שהיה חבול והלום הלם מהמעשה המוזר של האשה, התכוין לגעור בה ואיחוליו נאמרו בלשון סגינהור. אפשר שהתכוון ללעוג לה על כך שמלאה ללא בקורת את רצון בעלה, ואיחוליו נאמר בסרקזם". השניה - "נראה שהדברים הושמו בפי בבא בן בוטא על ידי מעבד הסיפור, ואולי על ידי עורך קובץ הסיפורים, שהרי קשה לשער שבבא בן בוטא עצמו אמר: 'המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא'".¹⁴

ולבסוף: "ייחוס הניסוח והשיבוץ של הסיפור במקומו, לעורך, מעלים אפשרות לחשוף את מגמת העריכה שהיתה כנראה ללמד שהדרך המעודפת לכינון יחסי שלום בין איש לאשתו היא ביטול רצונות האשה וכבודה, ולעיתים אף כבודו של אדם שאינו קשור לבני הזוג, מפני רצונותיו של הבעל".

¹⁴ בהמשך, בסעיף ז להלן, אציע פירוש לדברי וולר אלו.

שמואל פאוסט

הפרשן מציע שלש פרשנויות כדי להבין את ה'קומדיה של הטעויות' בלשונו: האחת - מדובר על בדיחה בבבלי על חשבונם של בני ארץ ישראל. האשה - טפשה, ופרובינציאלית. קיצורו של דבר זהו המתח שבין בבל לארץ ישראל.¹⁵ השניה - זוהי סאטירה על המתח הקבוע שבין איש לאישה. יותר מכך בסאטירה זו משתלבים המתח הבין עדתי עם המתח הקבוע שבין האיש לאישה. האשה רפת שכל באורח כמעט נשגב. הרמות היוצאות דופן של טיפשותה מעוררות צחוק רם בקרב הגברים בין כוס שיכר אחת לשניה.

השלישית - מבוססת על 'עין יעקב'. הבבלי נמצא במצב נחות לישראלי והאשה חשובה לאין ערוך מן הבבלי שעלה כדי לשאת 'צברית'. האשה שביקשה למנוע מבעלה את השתלטותו, סירבה להיות סוכנת בית בשלנית ולכן מיררה את חייו כדי שיניח לה. "אי ההתאמה שבין הערך המצוין לשבח בסוף הסיפור (= 'עשית רצון בעלך') לבין רצון בעלה האמיתי, מעלה חשד לגבי מידת ההשלמה של מספר הסיפור עם נורמת הצייתנות". האשה על פי הפרשנות השלישית אינה נתפסת כשוטה, אלא כדמות מתוחכמת. האשה שמבינה היטב מהוא 'בבא', יכלה לבחור בין ראשו של בבט בן בוטא לבין השער שבו הוא יושב שאף אותו מכנה המספר בבא. הבחירה שלה במודע את ראשו של בבא בן בוטא מעידה על כוונותיה.

לסיכום: הפרשנים מסכימים לפחות על דבר אחד - סיפור זה נמצא במסכת נדרים. תודו שגם זה משהו!¹⁶

¹⁵ ראה צונץ (הדרשות בישראל, עמ' 153), בבבל התעסקו פחות בהגדה וגם זה לצורכי מוסר ובדיחות הדעת.
¹⁶ אלא אם יתברר כי בגניזה האחרונה שנמצאה בעיראק, גם עובדה זו שנויה במחלוקת.

ה. 'תפקיד ההרמנויטיקן לכבד את הטקסט ולא להמירו באחר'

כה כתב זאב לוי בספרו 'הרמנויטיקה':

ההנחה שהקורא הרגיל יכול להבין את הטקסט בטעות יסודה, משום שאין הוא מכיר את הטקסט האמיתי... בטענה הזאת יש אולי שמץ של אמת, במיוחד כשמדובר בטקסטים מתקופות קדומות, אולם המסקנה המתחייבת מכך צריכה להיות שעל ההרמנויטיקן לסייע לקורא לקלוט את המסר המוסרי, הדתי או הפילוסופי, שהמחבר התכוון להעביר אליו במישרין או בעקיפין. אין זה אומר שההרמנויטיקן איננו רשאי להביע את התרשמותו ואת דעתו האישית על הטקסט ואף לפרשו כרצונו, אולם משימתו הראשונה צריכה להיות לכבד את הטקסט ולא להמירו בטקסט אחר, (שם, עמ' 176).

על אף ההומור 'הקודר' של סוף הסעיף הקודם, אני מבקש להציג בפני הקורא את התפיסה שלפיה ריבוי הדעות והמחלוקות הפרשניות ביחס לסיפורי חז"ל אינו צריך להצטייר כדבר שלילי. בסופו של דבר אנו דנים בדברי אגדה ולא בדברי הלכה שאף בה כידוע מחלוקות לא מעטות.¹⁷

אם נשפוט את דברי הפרשנים לסיפור זה על פי אמות המידה כפי שהוגדרו לעיל על ידי זאב לוי, נוכל לומר בבטחה שלא היתה כאן חריגה. ההרמנויטיקן צריך מצד אחד לסייע לקורא לקלוט את המסר שבסיפור ומאידך הוא צריך לכבד את הטקסט ולא להמירו באחר. במילים אחרות: הטקסט של הסיפור צריך לסבול את הפרשנות ואת הדעה האישית של הפרשן. התרגום שהוא מעשה פרשני מובהק, וההשלמות הפרשניות, אינם אמורים ליצור עלילה חדשה (=המרת הטקסט באחר) אלא לסגור 'לאקוונות' בעלילה הקיימת. נדמה שה'לאקוונות' הללו נוצרו במכוון על ידי יוצר הטקסט והוא רווה נחת מכל השלמה פרשנית שאין בה כדי ליצור עלילה חדשה. האם פרשנינו עמדו בכך?

לצורך הבהרת העניין נעבור על מספר דוגמאות הלקוחות מן המפרשים של סיפורנו זה.

¹⁷ כאן, ראוי להביא את דברי פרנקל לתיאורו של 'הסיפור הדראמטי' שאף סיפורנו זה שייך לו: "יצירה דראמטית מושלמת היא זאת אשר בה הגיבור חי את כל העולם, על כל פרטיו בהתאם למערכת רעיונית אחת, הקובעת לו את כל מעשיו ואת כל תכונותיו. אז יש לגיבור 'השקפת עולם' או 'תפיסת עולם', כולית, טוטאלית, אשר לה משועבד כל פרט בעלילה. הניגוד בין השקפת עולם כוללת של הגיבור לבין אדם אחר שיש לו תפיסת עולם אחרת ואולי אף מנוגדת מחדירה את המתח לכל מקום-ואז כל פרט משקף את הדראמה", (שם, עמ' 381). 'תפיסות העולם' המנוגדות, כך אני מפרש את דברי פרנקל אינן רק של הגיבורים בסיפור הדראמטי אלא גם של פרשניו. הדראמטיזציה כל כך ניכרת בסיפור זה, עד כדי זליגתה אל המימד הפרשני, שאמור להיות יותר 'יקר רוח' בבואו לנתח את הסיפור.

דוגמה 1:

בתרגום של שמואל פאוסט לסיפור הוא כותב כך: "הלכה והביאה לו שני נרות (בוצינא - בארמית ארץ ישראלית - גם: נר)", "אמר לה (בכעס) לכי שברי אותם על רישא דבבא (ראש השער)". פאוסט ממש רואה ושומע את תגובת הבעל ולכן הוא מוסיף - (בכעס). יוצר הסיפור לא כתב בכעס על אף שבסצנה הראשונה הוא השתמש בביטוי "רתח עליה". מנין לקח פאוסט תוספת פרשנית זו? מתוך ההקשר, מתוך התוכן של הדברים, ובעיקר, מתוך העמדה הפרשנית הכוללת שאותה הוא מייצג. לשאלה מדוע יוצר הסיפור לא כתב בעצמו שמשפט זה נאמר בכעס? ניתן להשיב בפשטות: זה מיותר וברור מאליו. הקיצור של הסיפור החז"לי הוא ממאפייניו הבולטים.¹⁸ מאידך, מי שמבקש להציג תיזה הפוכה שלפיה נאמר משפט זה בטון רגוע כדי לבחון את האשה, או בטון מבודח כדי לשעשע את האשה ואת עצמו, לא יחרוג מן ההגדרה של זאב לוי, ולא תהא בכך פגיעה בטקסט או בכוונת מחברו. אחד מן המבחנים שההרמנויטיקן יצטרך לעמוד בהן יהיה מבחן הקוהרנטיות הפרשנית. במלים אחרות: האם הפירוש 'המפתיע' והלא צפוי שאותו הוא מציע משתלב היטב בהקשר, בתוכן ובתיזה הפרשנית הכוללת שלו?

דוגמה 2:

בפירושו לסצנה השנייה כותב עידו חברוני כך: "בפעם השנייה הוא נוקט בלשון הגזמה ומבקש 'סאה' של עדשים. שוב ממלאת האישה את מבוקשו באופן מילולי לחלוטין ומבשלת כמות מוגזמת של עדשים. לנזק שנוצר **כעת יש, מן הסתם, השלכה כספית**". כאן לכאורה משלים עידו החברוני את העלילה, שהרי בטקסט המקור אין תגובה מיידית של הבעל לאחר שבישלה לו גריוא. בטקסט המקור נאמר כך:

- בשילא ליה גריוא.

- אמר לה: זילי אייתי לי תרי בוציני.

השקט שבין הסצנה השנייה לשלישית היא הלאקונה אותה ממלא עידו החברוני. עידו סבור כי הבעל כעס גם במקרה זה, בשל **הנזק הכספי** שנוצר עקב הבישול המיותר של סאת עדשים. ההוראה הבאה, לכי והביאי לי שני קישואים מוסברת כהוראה שנאמרה אף היא מתוך כעס. אין הכרח לפרש כך ואף ראינו שחלק מן הפרשנים אינם מפרשים כך. אם ננטרל את הנזק הכספי שהוא לוז החידוש של עידו,

¹⁸ ראה קלמן ספקטור (עיונים באגדה, תל-אביב, 1964, עמ' 7): "האגדה לסוגה רבת תכנים היא ומשום כך גם רבת פנים. מוצאים אנו בה את הסיפור הקצר (חז"ל בניגוד לחכמי יון לא חיבבו את היריעה הארוכה), את המאמר הקצר, לפעמים בין שורה אחת בלבד, בבחינת מועט המחזיק את המרובה".

נקבל בעל **שבע** אבל מלא הרהורים נוגים. המבחן הבא לפי זה לא נוצר מתוך כעס אלא מתוך חישוב קר ומתוכנן. הבעל אינו זקוק לקישואים לצרכי מאכל, והוראתו מתפרשת כמבחן נוסף לאשה הבלתי מפענחת עד כה.

דוגמא 3:

בפירושו לסצנה הרביעית כותב עידו החברוני כך: **"זה עתה נכנסת בשערי הבית ושוב טעית, טובי אם כן על עקבותיך ושברי את הנרות הלא רצויים על ראש השער"**. זו בהחלט דוגמה משעשעת מאוד. עידו מוסיף אלמנט חדש לחלוטין לסיפורנו: **"זה עתה נכנסת בשערי הבית ושוב טעית"**. על פי סדר הארועים שבעלילה, הבעל אמר משפט זה לרעייתו הטרייה מיד לאחר שגילה כי קיבל נרות במקום קישואים (או אבטיחים). על פי תיאורו של עידו החברוני, ולצורך קיום המשימה השלישית, האשה **יצאה מן השער** להביא את הבוציני ולאחר גילוי הטעות המביכה הבעל מבקשה לשוב על עקבותיה ולצאת **משערי הבית** אלא ראש **השער**.

מניין לקח עידו החברוני רעיון כה משעשע? בלשון אחרת: איזו לאקונה ממלא עידו החברוני בתוספת משעשעת זו? אפשר להעלות על הדעת אחד משני פירושים לפירושו: על פי אפשרות ראשונה ביקש עידו להשיב על השאלה מדוע ביקש הבעל לשבור את הנרות על ראש השער דווקא? הסטייה של הסיפור נראית כל כך מלאכותית ועידו ביקש לרכך זאת. אפשרות שניה, אני מודה, הינה השערה פרועה אבל אפשרית: עידו הושפע מן הטקסט המקורי. שערי העיר הכל כך חיוניים להמשך העלילה התחלפו לו לעידו בשערי הבית.

ו. 'צבת בצבת עשויה' - התרגום בתוך התרגום

התרגום, הוא מהפעולות הראשונות הנדרשות בבואנו לקרא/לחקור/להבין את סיפורי חז"ל שיש בהם מלים ארמיות. התרגום, כמו חלוקה לקטעים, השלמות טקסט ומתן כותרות מצטייר כפעולה טכנית גרידא.¹⁹ ברם, משגה הוא לחשוב כך, התרגום הוא מעשה פרשני מובהק, והוא משפיע על הבנת הסיפור כבר בשלב הקריאה.

בסיפורנו, היסודות שיוצרים דרמאטיזציה מבוססים כולם על יסוד התרגום והפרשנות של האשה את דברי אישה. בד בבד, הבנת הסיפור לעומקו תלויה אף היא בתרגומו של הפרשן באופן ש'הא תליא'. בסיפור 'האמיתי' זה שהתרחש נובע תסכולו של הבעל בסצנה הראשונה מן התרגום השונה של האשה למלים 'תרי טלפי' שהותירו אותו רעב וכועס. בסיפור הפרשני, צריך הפרשן/החוקר להכריע אף הוא בתרגום מלות המפתח שבסיפור. תרגומו של הפרשן יכול לרמוז על עמדתו ביחס לגיבורי הסיפור וללקחים הנלמדים ממנו, כפי שראינו לעיל בפירושים השונים. בסעיף זה אני מבקש לחדד מעט נקודה זו.

הרב עדין שטיינזלץ, בשל אופי פירושו לתלמוד הוא היחיד מן הפרשנים שמציג הבחנה בין שלשת האלמנטים הבאים: טקסט מקור, תרגום, פרשנות. בפרשנותם של אחרים יש צורך במיומנות ובהשערות כדי להפריד את הדבקים. ניקח לדוגמה את תרגומו ופירושו של שמואל פאוסט למערכה השנייה:

בשלי לי גריוא (סאה, כמות גדולה)
בשלה לו גריוא (כמות גדולה, הרבה יותר מסעודת אדם
אחד)

'סאה' היא התרגום של 'גריוא' לפי פאוסט, ומהיא 'כמות גדולה'? תרגום או פרשנות? על פי המבנה נראה ש'גריוא' הראשון מתורגם ל'סאה' והשני ל'כמות גדולה', האמנם? אינני יודע.²⁰

¹⁹ אין זה משנה אם עידו התכוון למה שאני מפרש בשמו או עבורו. הטקסט של עידו מאפשר לי זאת. על השאלה, למה ינסה מאן דהו לפרש את דברי האחר? ענה כבר פרנקל (מדרש ואגדה, עמ' 188): "... הדרשן שמח לגלות בטקסט פירוש נוסף...". זה הכל עניין של שמחה, השמחה לגלות בטקסט רובד נוסף של הבנה. על כך כבר כתב זאב לוי (הרמנויטיקה, עמ' 176) כדברים הבאים: "על פי טענתו (של בארת, ג. ח), היצירה מתגלמת לא בטקסט גלוי אלא בטקסט שני... המחבר חדל להיות מחבר כי הוא איננו מכיר כביכול את יצירתו 'האמיתית', שאיננה נובעת ממנו...". כאן גם מקום להזכיר את האופוריום המוכר: 'אם אתה מבקש לדעת מה כתב ביאליק? שאל את דובשני! ובכן, הטקסט שלי הוא כבר 'טקסט שלישי' ביחס לטקסט המקורי, ואני שמח לפרש את עידו ששמח לפרש את הסיפור דידן.

²⁰ פאוסט לא קבע כללי קריאה עבור הקורא כפי שעשה הרב עדין שטיינזלץ, ובשל כך קשה לפרש את דבריו. אפשר אמנם לשער כי 'כמות גדולה' בשורה הראשונה היא פרשנות, לפי זה בשורה השנייה אין תרגום אלא פרשנות כפולה.

נבחן את אותו קטע אצל הרב עדין שטיינזלץ:

בשילי [בשלי] לי גריוא [סאה] כלומר, הרבה עדשים.
בשילה ליה גריוא [בשלה לו סאה] שיש בה הרבה מעבר
לסעודתו של אדם.

הרב שטיינזלץ, ובצדק, מתרגם באופן מילולי את 'גריוא' כ'סאה' בשני המשפטים. הפרשנות שונה בשני המשפטים ואין בכך תימה שהרי זהו ה'עוקץ' של הסיפור.²¹ ההבחנה בין שלב התרגום לבין שלב הפרשנות חשובה מאין כמותה, ומשמעותה המיידית קריטית להבנת הסיפור. תרגום אחר יכול להוביל לפרשנות אחרת וללקח אחר.

ניתוח ברזולוציות גבוהות יותר יוביל אותנו למסקנה הבאה: כדי להפריד 'בין הדבקים' באופן מובהק יותר, יש להתייחס בסיפור זה לאלמנטים הבאים:

א. מהוא ה'ערך המילוני' של המלה המתורגמת במילון הבבלי?
ב. מהוא ה'ערך המילוני' של המלה המתורגמת במילון של א"י?
ג. למה התכוין האיש?
ד. מה הבינה האשה?
ה. מה עשתה האשה?

ננתח את הסצנה הראשונה על פי אלמנטים אלו. רש"י בפירושו הראשון כותב:

בשלי לי תרי טלפי - שני רגלי בהמה, ובישלה ב' עדשים, שלא היתה מכרת בלשונות שלהם, בא"י לא היו טוענין כך.

הרב שטיינזלץ מפרש ומתרגם כך:

בשולי [בשלי] לי תרי טלפי [שתי עדשים], כלומר: מעט עדשים.
בשילה לי תרי טלפי [בישלה לו (בדיוק) שתי עדשים].

על סמך פירושים אלו נמלא את הטבלה הבאה:

²¹ יתכן, שזו גם היתה כוונתו של פאוסט, אלא שהמבנה של התרגום והפרשנות שלאחריו אינו תואם את שני מופעי 'הגריוא'.

מה עשתה האשה?	מה הבינה האשה?	למה התכוין האיש?	ערך מילוני א"י	ערך מילוני בבל'	המילים המתורגמות
בישלה שתי עדשים במקום שני רגלי בהמה.	שתי עדשים	שני רגלי בהמה	שתי עדשים	שני רגלי בהמה	רש"י 'תרי טלפי'
בישלה שתי עדשים בדיוק	שתי עדשים בדיוק	מעט עדשים (סלנג)	שתי עדשים	שתי עדשים	הרב שטיינזלץ 'תרי טלפי'

הערכים המילוניים של בבל וא"י הוא שלב התרגום. שאר השלבים הם השלבים הפרשניים. כפי שעולה מן הטבלה, מעשיה המכעיסים של האשה שונים מפרשן לפרשן. על פי רש"י (בפירושו הראשון) הבעל קיבל ארוחה סתמית במקום ארוחה בשרית ואף היא בתכלית הצמצום. על פי פירושו של הרב שטיינזלץ הוא אכל אמנם עדשים אבל רק שתיים. כעת נותר לבדוק, מה הכעיס יותר את הבעל!

לאיזה מן הפירושים התכוין יוצר הסיפור? לדעתי, התשובה לשאלה זו לא אפשרית. כדי לומר בכל זאת משהו אינטליגנטי אפשר להציע תובנה אחרת. אחד משני הפרשנים לא כיוון לדעת יוצר הסיפור. בלשון האופוריזם האיטלקי: Traduttore Traditore - המתרגם הוא 'בוגד'.

יצחק איזיק ואלכסנדר קליין מתארים את האופוריזם הנ"ל כך:²² "האופוריזם האיטלקי Traduttore Traditore, שפירושו המתרגם הוא בוגד, מבטא בקיצור ובחריפות את אשר עלול לעולל המתרגם לטקסט המקורי". תיאור רך ומקיף יותר נמצא אצל שלמה יזרעאל:²³ "לשון היא שיקוף החברה והתרבות של דובריה. הביטוי האיטלקי הידוע - Traduttore Traditore מזהירנו כי לעולם המתרגם הוא בוגד, בוגד במהימנות הטקסט ובשיקוף התרבות שממנה צמח. המשימה קשה בתרגומם של טקסטים בני תרבויות קיימות, והיא קשה שבעתים בתרגום טקסטים מתרבות שחלפה זה לא כבר מן העולם. שהרי עיקר למידתנו את אוצרות התרבות הרוחנית על עמי קדומים הריהי דרך לשונם, דרך כתביהם, ונמצאנו סובבים על ציר שלכאורה אין ממנו מוצא".

²² יצחק איזיק ואלכסנדר קליין, תולדות ההלכה והחיים המודרניים, אתר 'דעת', מכללת הרצוג.
²³ שלמה יזרעאל, הבעת תסכול על התרגום המילולי מדי של מכתבי אל - עמראנה לעברית. מאמר ראשון מתוך שניים. פורסם לראשונה ב- 2005, אינטרנט.

שירלי יצחק, מוסיפה נופך נוסף להגדרת 'הבגידה':²⁴ "המתרגם הוא שעומד כחוצץ בין הקוראים לבין היאמת, היצירה המקורית; המתרגם הוא זה שמטעה את הקוראים, הוא שמוליכם שולל, הוא שמונע מהקוראים לדעת את האמת".

היחס לארגומנט התרגום אצל פרשני הסיפור משתנה מאחד לשני. רש"י קובע כי אין הבדל בלשון הארמי בין 'בוציני' ל'שרגי'. זה אינו עניין של ניב או דיאלקט. המסקנה הנובעת מתרגום זה הינה שהאשה בחרה בעצמה את 'הערך המילוני'. המהרש"א טוען כי 'תרי' בא"י הוא בדווקא, ובבבל - כינוי למעט, כנ"ל ליגריוא'. היוצא מכך: הבעל נשאר רעב בשתי הסצנות. המאירי סבור כי מדובר על שני דיאלקטים של ארמית.

אני מבקש לתרום את תרומתי לסעיף זה בהפניית הקורא אל העניין המתמיהה הבא; כל הסיפור מתנהל בארמית למעט הסצנה האחרונה!!

אמר לה: מה הדין דעבדת?

אמרה ליה: כך ציוני בעלי.

אמר: את עשית רצון בעליך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא.

מה פשר העניין? מדוע מגיע סיפור זה לשיאו תוך מעבר מן הארמית לעברית? על רקע תמיהה זו יש לציין כי האשה מדברת פעם ראשונה ואחרונה אך ורק בסצנה זו. בכל הסצנות איננו שומעים את דעתה או דבריה אלא מתרשמים ממעשיה בלבד. כמעט מתבקש לומר שמדובר על 'צברית' שדוברת עברית והארמית זרה לה, עובדה שלו היתה נכונה - היה בא כדי להסביר את התנהלותה. ברם, יש לדחות פירוש זה שהרי מן הסיפור ולפי כל הפרשנים הבינה האשה ארמית לפחות בדיאלקט שדובר באיזור מגוריה בישראל.

אפשרות אחרת הינה להיאחז בדברי מורתי שולמית וולר הכותבת כך: "נראה שהדברים הושמו בפי בבא בן בוטא על ידי מעבד הסיפור, שהרי אין לשער שבבא בן בוטא בעצמו אמר: 'המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא'. גם אפשרות זו יש לדחות בשל שתי סיבות. ראשית - אף אם דברי וולר נכונים, העורך היה מבבל שהרי מדובר על עיבוד של סיפור ישראלי על ידי חכמי בבל.²⁵ האם לא ידע העורך לתרגם סצנה זו לארמית? שנית - גם אם ניאחז בדברי וולר, אין בכך פתרון לתמיהתנו שהרי

²⁴ שירלי יצחק, על בקורת תרגומים - הקדמת תרופה למכה, 2005, אינטרנט. שירלי יצחק, היא "מכונת יחסי הציבור המשומנת" של ספרי הארי פוטר.
²⁵ דבר שוולר עצמה כתבה.

היא מתייחסת רק לדברי בבא בן בוטא ולא לדברי האשה: "כך ציווני בעלי"
שנאמרו בעברית.

אני מציע פתרון אחר שמשלב עם הפרשנות המקובלת לדברי בבא בן בוטא.
האשה, בהשיבה **בעברית** לשאלת בבא בן בוטא שנוסחה בארמית (= "מה הדין
דעבדת"?) הינה מעין 'ממתיקת סוד' עם החכם הישראלי. המעבר לשפה שבני ארץ
ישראל דוברים אותה, כמוה כשיחת שני דוברי עברית בשפת האידיש. השפה
המשותפת המובנת רק להם (לדוברי או דוברות האידיש באנאלוגיה זו), מקרבת את
שני הצדדים, יוצרת מכנה משותף של הבנה, ומאפשרת 'המתקת סוד'. יתכן
שהמעבר לשפה העברית מבטא רעיון פסיכולוגי עמוק - **האשה הסבירה לבבא בן
בוטא את פשר התנהלותה, לו בלבד ולא לבעלה**. יתכן שהיא אמרה לו משפט מעין
זה: 'ההתנהלות שלי עם בעלי הטרי אינה מעידה באמת על אופיי ועל תכונותיי'. בבא
בן בוטא הבין את ה'סיפור' ובשל כך בירכה, על אף שתי הנרות שנחתו על ראשו.

ז. טכניקות הניתוח הספרותיות שבבסיס הפרשנויות לסיפור

טרם שנדון בטכניקות הספרותיות שעליהם התבססו פרשני וחוקרי סיפורנו, אני מבקש לשאול שאלה מסקרנת. האם חז"ל למדו טכניקות אלו בבית המדרש? האם לדוגמה הם היו **מודעים** לנתוני האקספוזיציה על כל מה שמשמע מכך? יונה פרנקל משיב על שאלות אלו בצורה נחרצת: "... גם כן ברור מאליו, שמספרי האגדה בבתי המדרש של תנאים ואמוראים מעולם לא שמעו דבר על 'מושגים ספרותיים' ואף לא היו מודעים לכך שהם יוצרים 'ספרות'. ועל אף כל זה - הגדרות תורת הספרות מתאימות במלואן למה שאנו מוצאים בסיפורי האגדה", (מדרש ואגדה, עמ' 385). פרנקל אף מציע הסבר מעניין לתופעה, שאינה מאפיינת רק את עם ישראל, אלא את היצירות הספרותיות של כל דור ושל כל מקום: "... אך תמצית תמציתה של הספרות הוא האדם, ומכאן האפשרות להעמיד 'מושגי יסוד' המגדירים את הנצחי באדם כפי שהוא נחשף בספרות", (שם).

בהקדמה לפרק השני בו עוסקת עפרה מאיר בהגדרת המונח 'סיפור' בספרות חז"ל היא כותבת: "... אבל בספרות חז"ל כל החומר הוא פרי עריכה, ורק באופן מקרי נשתמרו בעריכה זו כותרות המגדירות את הקטע כסיפור (כגון: מעשה, עובדא, דלמא)... רוב החומר הסיפורי משולב בתוך יחידות אחרות, והסיפור עצמו הוא רק חלק ממערכות אחרות, ולפיכך, ההכרעה אם לפנינו סיפור חייבת להיעזר בעקרונות של הקורא", (הספור הדרשני בבראשית רבה, עמ' 43). כללו של דבר: הסיפור החז"לי מאופיין בעיקר בקיצור מופלג, במכוון יש לומר, חסר כותרות, וערוך כדבעי. הפרשנים והחוקרים על פי זה משלימים את החלקים החסרים במגוון טכניקות ומנסים כמובן לעמוד על יסוד העריכה.

אביגדור שנאן בהקדמה שכתב לכבוד אחד מסדרת הספרים של הרב בני לאו-יחכמים', משקף בכותרת שנתן לפרק זה - "קודם כל ספרות" את 'כל התורה על רגל אחת'. כך הוא כותב: "... אך העיקר תהיה הקריאה הספרותית הצמודה, המקשיבה לכל פרט ומקנה לו את מלא משמעויותיו, ערה לעיצוב הלשוני ולמבנה הספרותי, כפי שראוי לעשות לגבי כל יצירה ספרותית גדולה בספרות העולם, ובעיקר שואלת לטיבו של המסר הרעיוני העולה מן היצירה", ('יחכמים', כרך שלישי, עמ' 19).

בסעיפים הבאים אני מבקש לדון בחלק מן הטכניקות הספרותיות שנקטו על ידי מפרשי/חוקרי הסיפור דידן. אין אני מנתח את הסיפור באמצעות הטכניקה של הפרשן/החוקר אלא את הטכניקה בה נקט הפרשן/החוקר. במלים אחרות שימת

דגש על הצד **המתודולוגי**. לטכניקות אלו, פעמים שהוצמד מינוח מגדיר בספרים של חוקרי האגדה, ופעמים שהם לא זכו לכך בשל פשטותם.

נתחיל בעידו החברוני. במאמרו מתייחס עידו למספר **ארבע** בשלשה מבעים שונים: במבע **ראשון** הוא כותב: "ארבע פעמים מטיל הבעל על אשתו משימות תמוהות וארבע פעמים היא נכשלת, וכל כשלוך קשה מקודמו". במבע **שני** הוא כותב: "הסיפור שבו עסקינן (הסיפור שלנו שהוא הרביעי מארבעת הסיפורים במסכת נדרים, ח.ג), חותם קובץ סיפורים בעלי מאפיין משותף: בכולם מתואר בעל המפעיל את הסמכות הנתונה לו מכח ההלכה ותובע מרעייתו לבצע מעשים הכרוכים בהשפלה עצמית, בטרם תוכל לשוב הביתה... גם בסיפור הרביעי, שבו עסקינן, מנותבת האשה באמצעות דרישה קיצונית של הבעל אל חכם המנסה ליישר את ההדורים, ואולם נדמה שהרב (בבא בן בוטא, ח.ג) קורא את התמונה באופן שגוי לחלוטין". במבע **שלישי** הוא כותב: "בחירתה של האישה בבבא בן בוטא כמטרה להתקפה משרתת ארבע תכליות בו זמנית".

במבע הראשון נתלה עידו ביסוד הדרוג של הסצנות בעלילה כאלמנט פרשני.²⁶ העורך לפי עידו, סידר את הסצנות בזה אחר זה על יסוד הדרוג 'מן הקל אל הכבד', ובלשונו: "וכל כישלוך קשה מקודמו". פרשנות זו משיגה להערכת ארבע מטרות חשובות:²⁷

האחת - **אסטטיקה**: הסיפור נאה לעין וללב.

השניה - **דרמאטיזציה**: מושג כאן היסוד הדרמאטי של הגעה לשיא, מה שמחייב את הצופים להישאר ביאולם ולא לצאת באמצע ההצגה.

השלישית - **השלמת 'לאקוונות' בעלילה**: עידו עושה שימוש ביסוד מתודולוגי/פרשני זה, ובשל כך הוא מגיע לתובנות מעניינות שלא נאמרו על ידי אף פרשן. את הכשלוך בכל שלב מודד עידו במדד הכעס של הבעל. בשל יסוד **ההדרגתיות** יש חובה לתאר את כעסו של הבעל בסצנה השניה ככעס גדול יותר מן הכעס שבסצנה הראשונה, וכן על זה הדרך. על אף שלפי פרשנים אחרים, ועל אף שבטקסט אין תגובה של הבעל בסצנה השניה (= "גריוא"), כותב עידו: "לנזק שנוצר כעת יש, מן הסתם, **השלכה כספית**". בסצנה הראשונה הכעס הוא בשל **הרעב**, בסצנה השניה הבעל כבר אינו רעב, אבל הוא צריך להיות כועס יותר בשל יסוד **ההדרגתיות**. הבעל **כועס מאוד** בשל

²⁶ ראה הערה 6 לעיל, בעניין 'הניגוד והדרגה' אצל יצחק היינמן.

²⁷ הואיל וגם אני נתפסתי למספר ארבע, בעקבות פרשנותו של עידו החברוני, אני יכול להתנחם בעובדה שיצחק היינמן דיבר גם על יסוד זה. הוא קורא לתופעה הספרותית הזו: 'שויון המספרים' והוא מסביר כך: "בשויון המספרים, השמות והצורה שבין שני עניינים המורה על 'שיכותם'", (דרכי האגדה, עמ' 65).

הנזק הכספי. לאמור: הכעס על הנזק הכספי גדול מן הכעס על הרעב שאין בו נזק כספי.

הרביעית - **נחיצות של כל שלב בעלילה**: ההדרגתיות מבטאת במידת מה גם את הצורך ליצור ארבע סצנות שונות לעלילה על אף שניתן היה להסתפק בפחות מכך.

יסוד זה לא נוצל במלואו על ידי עידו.²⁸ את הסצנה השלישית לדוגמה אין צורך להסביר באותה הדרך שבה הוסברו שתי הסצנות הראשונות, כלומר: נסיונות הבעל להשקיט את רעבונו. עידו אכן פירש סצנה זו כך: "בפעם השלישית, מבקש הבעל לגוון את התפריט ודורש דלעות, אך מקבל במקומן נרות חרס".²⁹ אפשר שהסצנה השלישית הינה **נסיון מתוכנן** של הבעל כדי לעמוד על טיבה של אשתו הטרייה אבל אין בה כל יסוד של רעב. הטקסט 'סובל' פירושו זה ואולי אף 'מאיר לו פנים'. הסיום הפרשני של סצנה זו היה צריך להיות - 'אבל הוא העלה חרס', דהיינו: נכשל בניסיון, וזה מזכיר במקצת את הסיום של עידו: "אך מקבל במקומן נרות חרס", (פרויד, כבר אמרנו?).³⁰

במבע השני עוסק עידו בהדרגתיות שבין ארבעת הסיפורים. בכל הסיפורים מהווה התגובה של הרבנים לגחמותיו של הבעל, מדד לדרוג הסיפורים. הרבנים פועלים בנגוד לציפיות של הבעל, ותגובתם קיצונית מסיפור לסיפור. התגובה הקיצונית והמצדדת ביותר באשה הינה זו של בבא בן בוטא, 'בשל היותה בסיפור הרביעי'.³¹ התגובה של בבא בוטא למרות הנרות שנחתו על ראשו הינה לוז הפרשנות של עידו. וכך הוא מגדירה: "תגובתו של הרב היא נקודת המהפך האמיתי של הסיפור".

לארבע התכליות שבמבע השלישי אין יסוד להדרגתיות, וכדרכו של עידו הוא 'מושפע' מן המספרים שבסיפור ו/או בפרשנות.³²

שולמית וולר כותבת: "כבר בפתיחה של הסיפור נחשפת הסיבה לבעיות הקיימות בין שני הזוג: בן בבל נשא ארץ ישראל. נישואין כאלה הם מתכון לבעיות משום הבדלי מנטליות וקשיי קומוניקציה...". בדברים אלו, וולר השיבה בפשטות

²⁸ בפרשנותי להלן, בסעיף יב ('אין בית מדרש בלי חידוש'), אני מראה את הצורך בארבעת הסצנות כמשלימות אחת את רעותה.

²⁹ זו טעות לדעתי להיאחז ביסוד הרעב כמשפיע על אופי הוראותיו של הבעל בכל הסצנות.

³⁰ הכוונה לתוספת 'חרס' ביחס לנרות שלא הוזכרה בגוף הסיפור.

³¹ אלו הם כמובן מילותי. הם באות, בהתאם לפירושו של עידו, לבטא את הרעיון כי התגובה הקיצונית ביותר צריכה להיות בסיפורנו- הסיפור הרביעי.

³² ראה האמור לעיל בהערה 27, גם אני הושפעתי ממספר זה.

על השאלה: מה תפקידו של המשפט הפותח בסיפור - "ההוא בר בבל דסליק לארעא דישראל"? לדידה, נתון אקספוזיציוני זה חושף את הבעיות הקיומיות בין בני הזוג. הבדלי המנטליות שיוצרים את קשיי הקומוניקציה, הם תוצאה בלתי נמנעת של ארצות המוצא השונות של בני הזוג.³³

בסיום הניתוח של ארבעת הסיפורים כותבת וולר כי: "נראה שהדברים הושמו בפי בבא בן בוטא על ידי מעבד הסיפור, ואולי על ידי עורך קובץ הסיפורים, שהרי קשה לשער שבבא בן בוטא עצמו אמר: 'המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא'. כאן מקום לשאלה: על מה הסתמכה וולר בקביעה זו? מתוך דבריה נראה כי אין כאן 'טכניקה ספרותית' שהובילה אותה למסקנה זו. היא עצמה מתבטאת ביחס לפרשנותה כך: "נראה שהדברים הושמו". זהו ביטוי הססני שאינו מצביע על מקור התובנה. בהמשך היא מנמקת את פרשנותה במילים: "שהרי קשה לשער שבבא בן בוטא עצמו אמר!!" מדוע קשה? יתכן שהקושי נעוץ בשל ההיצמדות של וולר לפרשנותה על תגובתו של בבא בן בוטא. בפיסקה קודמת היא מתייחסת לתגובת החכם באופנים שונים. תחילה היא אומרת שהוא "חבול והלוס" ו"איחוליו נאמרו בלשון סגינהור". יותר מכך: "אפשר שהתכוון ללעוג לה... ואיחוליו נאמרו בסרקזם". פרשנות זו נדחית על ידה משום שלדבריה "היא היתה נתונה בחלחלה ובאימה כפולה" (הכוונה לאשה, ח.ג.), לכן מגיעה וולר למסקנה שאכן התכוון בבא בן בוטא לשבח אותה על שעשתה את רצון בעלה. בהמשך אומרת וולר שיתכן כי כוונתו של בבא בן בוטא היתה להרגיע את האשה האומללה ולשכנע אותה שאכן עשתה את רצון בעלה ושלא חטאה כלפיו. והצעה נוספת ואחרונה: "אולם אפשר גם שעשיית רצון הבעל, או מה שהובן כרצון הבעל מכל מקום, אכן נחשבה בעיניו כהתנהגות חיובית, וכמתכון לנישואין שיניבו פרי בטן משובח". בסדרת הצעות זו אנו נחשפים לעולמה הפנימי של הפרשנית. היא אינה מסתירה את התלבטויותיה ומעבירה את הקורא מסע ארוך למדי להבנת ההתנהלות של בבא בן בוטא. בסופו של דבר נראה כי וולר מתיישרת עם דעות כל הפרשנים, שאכן בבא בן בוטא שיבח את מעשה האשה על אף "שיש בו תרי מילי לגריעותא".

הקושי עליו מדברת וולר כך אני סבור, נובע מצדיקותו של בבא בן בוטא ויותר נכון מענוותנותו. בבא בן בוטא מצטייר כאדם עניו ושפל רוח (על אף היותו שמותי) ולא יתכן שישבח את עצמו בפני האשה האומללה.

³³ אפשר לומר על פי פרושה של וולר, כי שיאו של הסיפור המוצג בסופו, נועד אף הוא לשרת את נתוני האקספוזיציה, את העובדה כי מדובר על בן בבל שעלה ארצה ונשא אשה מארץ ישראל. הקונפליקט שנוצר היה כל כך גדול, עד כדי הצורך בהתערבות של החכם המקומי בכיבוי השרפה שנוצרה.

העורך יכול לשים בפי בבא בן בוטא משפט זה שיש בו מן הגאווה, רק אם עמדתו של בבא בוטא **חיובית** כלפי מעשה האשה. לו נאמרו דברי בבא בן בוטא "בלשון סגינהור" או "שהתכוון ללעוג לה" איך יתכן שהוא מברכה בפרי בטן!! נסכם, אין כאן 'טכניקה ספרותית' מוכרת להצעה המיוחדת של וולר, אלא הגיון פרשני פשוט. לפי הגיון זה, הואיל ובבא בן בוטא עניו וויתר על כבודו משום שלום בית, לא יתכן שיתגאה בפני האשה האומללה. הפתרון הקל והפשוט, להניח כי דברים אלו הושמו בפי בבא בן בוטא על ידי העורך והם לא נאמרו על ידו בפועל.

כאן מקום לשאלה הנכבדה, מה הנפקא-מינה, אם הדברים יצאו מפי בבא בן בוטא עצמו או שהושמו בפיו על ידי העורך? בלשון כללית יותר, האם אנו מנתחים את דברי הגיבורים בעלילה או דברי העורכים? לפנינו שתי שאלות שונות: האחת-מדוע אמר בבא בן בוטא מה שאמר? השנייה: מדוע שם העורך דברים אלו בפי בבא-בוטא? דיון זה מחזיר אותנו לדברי עפרה מאיר שבפתיח של סעיף זה. בהגדרה למונח 'סיפור' ולמאפייניו כותבת עפרה: **"בספרות חז"ל כל החומר הוא פרי עריכה"**. היכולות הטכניות והספרותיות אינן מאפשרות לנו להפריד את 'גרעין הסיפור הלא ערוך' מתוך הסיפור הערוך. בשל כך, אנו מנתחים ודנים בסיפור בכדי לחשוף את **מגמות העריכה**. בסופו של דבר אנו דנים בשאלה מדוע אמר בבא בן בוטא מה שאמר לפי כל הנחה. בין אם הדברים יצאו מפיו בפועל ובין אם הדברים הושמו בפיו על ידי העורך. תובנה זו אכן מסוכמת על ידי וולר כך: "ייחוס הניסוח והשיבוץ של הסיפור במקומו, לעורך, מעלים אפשרות לחשוף את מגמת העריכה שהייתה כנראה...".

פאוסט קובע בנחרצות: "שתי האפשרויות עדיין מונחות לפניך - בבא השער או בבא האיש - והיא בוחרת במודע באפשרות השניה, הקיצונית והאבסורדית". זאת מנין לו? פאוסט עונה על השאלה בעצמו: "נדמה שהסיפור מדייק בלשונו כשהוא מציין ש"היה יושב בבא בן בוטא 'אבבא', כלומר בשער". פאוסט עונה על השאלה הבאה: מדוע צריך היה המספר לומר לנו שבבא בן בוטא ישב 'אבבא'? "כדי לחגוג את הטעות הלשונית מספיק היה לומר שבחוסר דעה החליפה את המשמעות המקורית, את ראש השער, בראשו של בבא"?! 'תוספת' זו לפי פאוסט משמעותית ביותר. האשה מבינה היטב את המשמעות הכפולה של 'בבא' אבל בוחרת באפשרות הקיצונית והאבסורדית. מתודולוגית, איך נכנה 'טכניקה ספרותית' זו?

לפני הצעתו הפרשנית, זיהה פאוסט את המילה 'אבבא' כמיותרת לכאורה מבחינת העלילה. איך יתכן שמצד אחד מאופיין הסיפור החז"לי בקיצור מופלג ובשתיקות מעיקות, וכאן מצא המספר מקום להוסיף לנו גם את מקום מושבו של בבא בן בוטא בזמן נפילת הנרות על ראשו? פאוסט עט על מציאה זו 'כמוצא שלל רב', והוא נצמד לעקרון הדווקאי שאין מילה אחת מיותרת בסיפור.³⁴ הפרשנות המדהימה על סמך מילה אחת מיותרת לכאורה, הופכת את ההבנה של הסיפור ביחס לחוכמתה של האשה. לולא כתב המספר את המלה 'אבבא', לא היינו יכולים על פי פירושו של פאוסט לייחס לאשה 'בחירה חופשית' בין שתי האפשרויות.

חננאל מאק, ניסח רעיון זה בבהירות ביחס לדברי תורה ואין מניעה להשליכם גם על דברי אגדה: "רבי ישמעאל, התנא הגדול וחברו של רבי עקיבא, קבע את העיקרון 'דיברה תורה כלשון בני אדם', אבל נראה שהחכמים לא התייחסו אל דברי התורה כאל לשון בני-אדם, אלא כאל דברים מדויקים שיש להשתמש בהם ולהתייחס אליהם ברצינות רבה", (מדרש האגדה, עמ' 105).

'בן יהודעי' עושה שמוש בעקרון הדווקאות, בשתי צורותיו: הוא 'דורש' את הכתובי והוא אף 'דורש' את 'החסר'. ביחס למשפט הפותח "ההוא בר בבל", שואל הפרשן: "יש לומר, למה הוצרך תלמודא להודיענו שהיה בר בבל, לימא ההוא דסליק לארעא דישראל, או לימא ההוא דנסיב איתתא?"³⁵ ותשובתו: אמרו בגמרא כי 'נתתי לך לב רגז' נאמר על אנשי בבל, ועל אף שהיה אדם כעסן בא הסיפור ללמדנו ריבותא, עם כל זה הוא סבל את הפתיות של אשתו ולא רגז.

ביחס לסצנה השניה הוא שואל: "למה לא אמר בזה רתח?" תשובתו: כי כאן היא בישלה הרבה, והוא אכל ושבע ורק הריבוי הלך לאיבוד, או חילקו לעניים וזה לא נגע בו אישית לכן הוא "לא רתח אפילו כל דהוא".³⁶
נסכם: בן יהודעי דורש כאן גם 'יתרות' וגם 'חסרות'.³⁷

³⁴ עקרון 'הדווקאות' הוא מונח שקראתי בספרי 'שיטה מחודשת' לעקרון שעל פיו מדייקים האמוראים בלשון המשנה. הספר 'שיטה מחודשת' הצעה לשיטת לימוד והוראה של המשנה והתלמוד בעידן המחשב, יצא בהוצאת תם בשנת 2011. העיקרון הנ"ל נדון בעמודים 73-98. על הצורך לדייק בכל מילה שבאגדה עמדו כל פרשני וחוקרי אגדות חז"ל. עמד על כך במיוחד יוסף היינמן (אגדות ותולדותיהן, עמ' 3): "בניתוח תולדות המסורת של אגדה כלשהי אין להתעלם משום פרט שיכול להאיר את תהליך גלגוליה, משום חומר- ואף חיצוני- שיכול להסבירה ומשום גירסה מגורסותיה, אפילו הנידחת ביותר, היכולה אולי לתרום להבנת 'תולדותיה' ". על אף שהיינמן כתב זאת על 'גלגול האגדות', אני סבור שתובנה זו יפה גם לפרשנות הנדרשת מכל מילה שבסיפור החז"לי.

³⁵ יושם לב כי הפרשן אינו 'מוותר' לחלוטין על נתוני האקספוזיציה אלא על המילה 'מבבלי' בלבד. נתוני הסיפור מוכיחים כי סיפור זה אכן מתאים יותר למי שעלה מבבל, בשל הארמית. 'בן יהודעי' מוסיף נדבך נוסף שאינו קשור לקונפליקט השפה הזרה, הכעסנות הטבעית של אנשי בבל.

³⁶ 'בן יהודעי' הטרים אם כן את פירושיהם של אלו הסבורים כי בסצנה השניה נגרם נזק כלכלי לבעל אולם הוא לא כעס בשל כך.
³⁷ ראה הערה 11 לעיל.

ח. מי אתה בבא בן בוטא?

האם בבא בן בוטא נבחר לסיפור זה עקב שמו שאיפשר את הסצנה האחרונה (=המכה בפטיש)? יותר מכך, האם יש משמעות לזיהוי שמו של אחד מגיבורי העלילה? האם לעובדה ששמו הוזכר בסיפור, אך שמו של שאר הגיבורים לא הוזכר יש משמעות? נדמה שדבריה של עפרה מאיר בעניין זה נוגעים ישירות לסיפורנו: "לסיכום, אין סיפור ללא דמויות, אף כי לא הכל מסכימים בדבר מעמדן הנפרד מן העלילה. בסיפורי חז"ל ההכרה ביסוד הדמות, מצד אחד יעילה כאמת מידה לזיהוי הסיפור, ומצד אחר חשובה להבנתו: הסיפור הקצרצר, שאינו אלא חלק מיחידה סיפורית, ושלא תמיד קל לזהותו, מעורר את השאלה מדוע נבחרה דווקא צורת הסיפור, והעניין בדמויות הוא לעיתים קרובות חלק מן התשובה", (הספור הדרשני, עמ' 56).

הדמות כאמת מידה לזיהוי הסיפור מובילה אותנו לארץ ישראל לתקופת הורדוס. מכאן שהסיפור ביסודו ארץ-ישראלי והוא זכה כנראה לעיבוד בבלי.³⁸ האם גם הדמות חשובה להבנתו של הסיפור? התשובה חיובית אף כאן. ברם, הבנתנו את הסיפור עד כה אינה פונקציה של האישיות בבא בן-בוטא כעומדת בפני עצמה, אלא היא תלויה הקשר לשמו. בסעיף זה נפתח בפנינו עולם חדש של פרשנות שקושר סיפור זה ל**בבא בן בוטא האיש**. המיחשוב (פרויקט השו"ת והאינטרנט) מאפשרים לנו בקלות לשלוף מידע ממקורות חז"ל על בבא-בן בוטא האיש. תחילה נזהה את האיש ותקופתו:

תלמוד ירושלמי מסכת ביצה פרק ב דף סא טור ג /ה"ד

מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה וסמך עליה וחברו עליו תלמידי שמי. התחיל מכשכש בזנבה, אמר לון: ראו נקיבה היא ושלמים הבאתיה והפליגן בדברים והלכו להן. לאחר ימים גברה ידן של ב"ש ובקשו לקבוע הלכה כדבריהן, והיה שם בבא בן ביטי מתלמידי בית שמאי יודע שהלכה כבית הלל. פעם אחת נכנס לעזרה ומצא אותה שוממת אמר ישמו בתיהן של אילו שהשימו בית אלהינו. מה עשה? שלח והביא שלשת אלפים צאן מצאן קדר וביקרן ממומין והעמידן בהר הבית. אמ' להן: שמעוני אחיי בית ישראל, כל מי שהוא רוצה יביא עולות יביא ויסמוך, יביא שלמים יביא ויסמוך, באותה השעה נקבעה הלכה כבית הלל ולא אמר אדם דבר.

ובכן, בבא בן בוטא הוא מתלמידי בית שמאי, איש אמת חסר פחד ומורא, תכונות הנדרשות להיות שופט. במקורות הבאים אנו מוצאים פרטים נוספים:

³⁸ כדברי שולמית וולר.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף ג עמוד ב

קם קטלינהו לכולהו רבנן, שבקיה לבבא בן בוטא למשקל עצה מניה.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף ג עמוד ב

ובבא בן בוטא היכי אסביה ליה עצה להורדוס למיסתריה לבית המקדש? והאמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא! אי בעית אימא: תיוהא חזא ביה; איבעית אימא: מלכותא שאני, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה.

ממקורות אלו אנו משלימים את התמונה: הורדוס הרג את כל החכמים בדורו ושייר את בבא-בן בוטא כיועץ. בבא-בן בוטא יעץ להורדוס לבנות את בית המקדש. הגמרא תמחה כיצד הוא נתן להורדוס עצה כזו, הלא אין הורסים 'בית כנסתי' ישן עד שלא הוקם החדש? בתשובה השניה משיב התלמוד שדין זה אינו תופס ב'מלכות'.

כל הקטעים הנ"ל מתחברים אצל החת"ס (=חתם סופר) והוא כורך לתוך הבליל ההסטורי הנ"ל גם את סיפורנו:

חתם סופר מסכת נדרים דף סו עמוד ב

שני בנים כבבא בן בוטא. עיין בכריתות פ' ספק אכל דבבא בן בוטא היי מייתי אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יה"כ ואמר המעון הזה וכו' אלא שלא הניחו אותי חבירי ואמרו לי המתן עד שתכנס לבית הספק, ובדרושי כתבתי בזה וצויתי להעתיק כאן מה ששייך מזה לכאן:

אשם הוא אשם אשם לה', בכריתות (דף כה ע"א) איתא במתניתין אמרו עליו על בבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יה"כ יום אחד אמר המעון הזה אילו היו מניחין לי הייתי מביא אלא אומרים לי המתן עד שתכנס לבית הספק, יש לפרש מה שאמרו עד שתכנס לבית הספק ע"פ מה שפירשת בדרוש ואחר מ"ט הי' רוצה להביא גם אחר יה"כ ומה לשון המעון הזה, י"ל כן דברפ"ק דב"ב איתא שהרג הורדוס לחכמים ולא השאיר רק בבא בן בוטא ויהיב ליה עצה שיבנה בהמ"ק שהוא אורו של עולם לכפר מה שכבה אורו של עולם בהריגת החכמים. ופריך הש"ס היכי יהיב עצה להורדוס הא דניאל נענש על דיהיב עצה לנבוכדנצר שיתן צדקה. ותי' הש"ס שאני בהמ"ק דאי לא מלכא לא מתבניא, וא"נ שאני עבד דמחייב במצות עכ"פ, והנראה לע"ד לתי' הראשון דעבד כגוי א"כ חטא בבא אלא דמצות בנין בהמ"ק רבה היא ואי לא מלכא לא מתבניא וה"ל כמתענה בשבת שהיא מצוה גדולה ומ"מ חוזרים ונפרעים ממנו עונש עונג שבת ה"נ דכוותי', נמצא לפ"ז בכל יום ויום ע"י הקרבת הקרבנות הוסיף זכות להורדוס וכל תוספת זכות להורדוס הוא תוספת עונש לבבא בן בוטא, ומכ"ש ביה"כ שזכות הורדוס רבה ע"י כפרתן של ישראל ולעומת זה יתרבה עונש בבא ב"ב ע"כ ביום א' אחר יוה"כ אמר המעון הזה, רוצה לומר במה שחטאתי

במעון הזה משום כן אני רוצה להביא אשם תלוי היום, אלא שלא הניחוהו חבריו ואמרו המתן עד שתכנס לבית הספק דייקא, בבית שיהי' בו רק ספק חטא, אבל בבית הזה יש לך בו בודאי חטא ואין אשם תלוי מכפר על הודאות: ובוזה י"ל מה דאיתא בנדריס ספ"ט דההוא גברא דאמר לאתתי' אייתי לי תרין בוציני. אייתי ליה תרין שרגי. א"ל תבר יתהון ארישא דבבא הוה יתיב בבא בן בוטא אפתחא ודן דינא תברה יתהון ארישא דבבא בן בוטא ואמרה כך צוני בעלי א"ל את עשית רצון בעליך המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא, וצ"ע וכי מותרת אשה לבזות חכמים לעשות רצון בעלה והיא ובעלה חייבים בכבוד חכמים, אבל האמת נראה שהיו מאשימים לבבא על שהשיא עצה להורדוס לבנות הבהמ"ק וראה פלא כי כתיב מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים ובעו"ה מיום שנבנה בית שני ע"י רשיון כורש נסתמה הנבואה [כי חגי זכריה מלאכי נבאו בסוף גלות בבל והאריכו עוד ימים בתחלת בנין בית שני] ומיום שנבנה בנין המפואר ע"י הורדוס העבד אז נחלקו ב"ש וב"ה ונעשה תורה כאלפים תורות בעו"ה, והכל מפני שהיה יד עכו"ם באמצע. נמצא גרם בבא לכבוי ב' המאורות נר תורה ונר עבודה, והי' סבור בבא שמשום כן צוה הבעל לשבור ב' נרות על ראשו לבזותו על זה בשתי נרות שהוא כבה ב' נרות של עולם, ונראה אי הי' נשאר עוד חכם אחד שיהי' לו לבבא לקבוע ישיבה עמו ולשאת ולתת בהלכה עמו לא הוה יהיב עצה להורדוס, אך באשר לא השאיר כ"א אותו לבדו, ומ"ש תוס' ריש ב"ב דגם בני בתירה נשארו, הם לא היו נחשבים בערכו לכלום, חזי דשכחו ולא ידעו אי פסח דוחה שבת [פסחים סו ע"א]. נמצא לא היה לא תורה ולא עבודה, ע"כ נכנס לתגר הזה, אבל אי היה עוד אחד כמותו לא הוה יהיב עצה וזה שאמר שני בנים כבבא יצאו ממך ואי יהיו שנים כבבא תו לא נצטרך לעצה נבערה שהורדוס יבנה הבהמ"ק:

מתוך דברי החת"ס אנו למדים את הדברים הבאים:

- א. בבא בן בוטא התהלך בתחושת אשמה מתמדת בשל העצה שהשיא להורדוס הרשע שהרג את החכמים שבדורו ("כבה אורו של עולם").
- ב. כל יום שהוקרבו קרבנות, התווספה זכות להורדוס ותוספת עונש לבבא-בן בוטא.
- ג. בבא-בן בוטא ביקש להביא בשל כך קרבן אשם בכל יום. חבריו לא הניחוהו משום שאשם מביאים על 'ספק' ובמקרה שלו, החטא 'ודאי'.
- ד. מיום שנבנה בית המקדש על ידי הורדוס "נחלקו בית שמאי ובית הלל ונעשה תורה כאלפים תורות בעוונותינו הרבים"... נמצא גרם בבא לרבויה בהמאורות, נר תורה ונר עבודה. בשל כך הוא היה מבזוה.
- ה. בבא בן בוטא היה סבור כי שתי הנרות שחטף על ראשו, הם בשל צווי הבעל לבזותו.
- ו. לו היה נשאר חכם אחד בחיים יחד עם בבא בן בוטא, הוא היה לומד עמו תורה ולא היה משיא עצה זו להורדוס.
- ז. זו הסיבה שבעטיה הוא בירך את האשה בשני בנים כבבא, "ואי יהיו שניים כבבא, תו לא נצטרך לעצה נבערה שהורדוס יבנה את בית המקדש".

תיאור 'עובדתי' יותר נמצא בספר יוחסין :

ספר יוחסין מאמר ראשון

בבא בן בוטא תלמיד שמאי הזקן. ובגטין אומר (דף נז א) מחכמתו והוא זיכה לאשה אחת שאמרו שזינתה ואמר הזרע אינו סולד מן האש ולובן ביצה סולד. וזה כחל עיניו הורדוס רצה לומר סימא עיניו כדאיתא בבתרא (דף ד א) כשהרג החכמים. והוא נתן לו עצה שיבנה המקדש לכפרה על האור של החכמים שכיבה שנתירא מהם שכתוב לא תוכל לתת עליך וכו'. ובנדרים (דף סו ב) ספר ר' אליעזר שהיה דיין ועניו מאד ועושה שלום בין איש לאשתו והמעשה הוא שם וכו'. ואף על פי שהיה מתלמידי שמאי מה שידע בסמיכה עשה כבית הלל בפרק שני דיום טוב (ביצה דף כ א) וכל זה ברור. ובפרק אחרון מכריתות (דף כה א) במשנה שהיה בבא בן בוטא חסיד ומתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מיום אחד אחר יום הכפורים. וזה נקרא אשם חסידים, אבל החכמים שאמר הרמב"ם ז"ל שהיו בזמן הלל ג"כ מצאנו אותם אחר הלל בזמן בית שמאי ובית הלל הזקנים שיהיה קרוב לחרבן הבית בזמן רבן גמליאל הזקן.

ה'בן יהוידע' קושר מידע זה עם סיפורנו בדרך מעניינת :

תברת יתהון על רישיה - נראה מן השמים נתגלגל דבר זה, להודיע לאותו צדיק מקדם קדמתא, את דבר הקשה המעותד לבא עליו מן הורדוס שניקר את עיניו, שהם כשתי נרות המונחים בראש, כי דרכו יתברך לרמוז לצדיקים דברים המעותדים לבא עליהם, כמו שנאמר: 'כי לא יעשה ד' דבר כי אם גילה סודו לעבדיו הנביאים.

גם ה'בן יהוידע' וגם החת"ס קושרים את עניין הנרות לארוע ההסטורי שהתרחש בתקופת הורדוס. החת"ס סבור כי הנרות נחתו על ראש כצעד מבזה שמביע את שאט הנפש של העם מן הייעוץ שנתן להורדוס הרשע. כלומר: הוא כבר היה עוור, והוא היה עסוק בהלקאה עצמית יום יומית בשל עצתו להורדוס. לעומתו סבור 'בן יהוידע' כי ארוע זה מרמז על הבאות, כלומר: הורדוס עתיד לנקר את עיניו.

הבעל לפי פרשנות החת"ס התכוון לכך שאשתו תשבור את הנרות על ראשו של בבא-בן בוטא, והאשה מילאה את הוראתו בקפדנות. שאלתו של בבא בן בוטא - "מה הדין דעבדת?" מצטיירת באור חדש לחלוטין. זו שאלה של אדם עוור שלא ראה כיצד נוחתים עליו הנרות אלא הרגיש את הנרות על ראשו. הוא מצדיק את הדין בהכנעה ואף מברך את האשה.

על פי 'בן יהוידע', הבעל היה השליח הרומז לבבא-בן בוטא על העתיד להתרחש. אפשר שהבעל כלל לא ידע כי הוא 'שליח' ובמובן זה השליח האמיתי הוא דווקא האשה, שהרי היא זו שבחרה לנפץ את הנרות על ראש בבא-בן בוטא ולא על השער.

פרשנויות אלו ממקדות את סיפורנו בבבא-בן בוטא, ויש לשער כי הסיפור עד לסצנת הנרות הוא אקספוזיציה בלבד. זו השערה קיצונית למדי וקשה להעלות על הדעת כי שני הפרשנים הנ"ל חשבו כך בעצמם. מאידך אין להתעלם מן 'העובדות'; לבבא בן בוטא יש סיפור אישי מעניין והקישור שלו לרכיבים שבסיפורנו אינם 'דמיוניים' יותר מפרשנותם של אחרים.

אם יותר לי, אפשר שלפנינו שני גרעינים סיפוריים מארץ ישראל שנערכו וחוברו ביד אומן על ידי חכמי בבל. חוליית הקישור הגאוגרפית הינה בבא בן בוטא. בבא בן בוטא **האיש והשם** משרתים את הסיפור באופן מושלם. הצעה זו יכולה במידת מה להסביר את העובדה שחלקו האחרון של הסיפור כתוב בעברית.³⁹

³⁹ זהו הסבר נוסף להסבר 'הפסיכולוגי' שהצעתי. על פי הסבר זה, הבדלי השפה נובעים מחיבור הגרעין של שתי מסורות, והרצון של העורך לשמור על הצביון העיקרי של כל גרעין. על פי הצעתי, למעבר מן הארמית לעברית יש פרשנות פסיכולוגית שהגדרתי כ'המתקת סוד'.

ט. בין מטאפורה לאלגוריסטיקה

לא שכחתי לרגע שגם בסיפורנו הקצר 'מטאפורות' לכאורה ולמכביר. בשלב הזה של הדיון, פיצוח משמעותן קל יותר ומעניין יותר. נאים ומרתקים דברי יונה פרנקל למונח חשוב זה:

העולם הדתי הוא עולם מטאפורות מובהק, כי הוא עולם בלתי מוחשי ביסודו, וכל מי שמתארו בלשון מוחשית למעשה יוצר מטאפורות. אך תפקיד המטאפורה בחיים הוא גדול יותר.המילון הרגיל הוא תוצאה של הסתכלות כזאת: הוא מיועד לכל אדם המדבר את שפת המילון, וכולם מזהים את המלים עם אותם הדברים שבמציאות. מה שאין כן בחיי הרגש, שבהם פוגש האדם את המציאות מתוך תקוה, שמחה, געגועים, קנאה, אבל, הערצה או יאוש. כאן הוא רוצה לבטא את העולם החיצוני מתוך עולם פנימי מיוחד, חי וחד פעמי, שאינו נמצא בשום מילון... מכאן, שמטאפורות רבות הכתובות במילון, כגון 'רגלי ההר' או 'רגלי הכסא' הן מטאפורות נדושות ולא חיות... בלא משמעות מיוחדת לאדם. ולעיתים גם בשירה מופיעות מטאפורות לשם קישוט בלבד... מטאפורות כאלה הן רטוריות, (מדרש ואגדה, כרך א, עמ' 182).

מבחינה מתודולוגית אין בסיפורנו מלים שנראים כמטאפורות. כל החפצים הדוממים שבסיפור: רגלי בהמה, עדשים, קישואים, אבטיחים, פתחים, נרות, ושערים אינם מטאפורות 'חיות', 'נדושות', ואף לא 'רטוריות' אלא סתם מלים בעלי משמעות מילונית ברורה ומוגדרת. יש על כן לקבוע שאין בסיפורנו זה 'מטאפורות', 'השאלות', או 'העברות'. מאידך, האליגוריה שהיא "מטאפורה נמשכת" על פי יונה פרנקל, אף היא אינה תואמת את מצב העניינים בסיפורנו.

כאן מקום לשאלה הבאה: האם יש משמעות ספרותית לחפצים שהוזכרו לעיל מעבר למשמעותם המילונית? אם נקח לדוגמה את 'העדשה' האם היוצר בחר בעדשים ולא בקטניות או ירק אחר במכוון? ניתן להעלות על הדעת באופן אינטואיטיבי ומיידי משמעות מעניינת לבחירה בעדשים, ראה לדוגמה דברי בעל 'מנורת המאור':

מנורת המאור פרק ב - תפילה הלכות תשעה באב עמוד 346

"מה עדשה זו אין לה פה, אף אבל אין לו פה, שאין לו להרבות בדיבור."

העדשה מסמלת באופן אירוני את העובדה שאין לה פה (=יכולת דיבור), האם זה לא מה שהבעל ביקש מאשתו כבר ביום נישואין הראשון? 'נא לבשל יותר ופחות לדבר'!

מתודולוגית, השאלה הינה כיצד נכנה פרשנות זו? פרנקל משיב גם על שאלה זו: "פרשן המפרש טקסט כאילו הוא נכתב כאלגוריה, אף על פי שאין הדבר כך, כלומר שלפי הפירוש הפשוט אין כאן כל 'דבר אחר', אלא היה צריך לפרש הכל בדרך מילולית - עניינית, פרשן כזה יוצר מעין - אלגוריה, והיא מכונה אלגוריסטית. דרך פרשנות המעלה אלגוריה במקום שהיא איננה מכוונת על ידי מחבר הטקסט היא **אלגוריסטיקה**" (שם, 183). ועוד: "הדיון על ההבדל בין אלגוריה לאלגוריסטיקה היא היסוד להבנת שיטתם של הדרשנים לפרש אירועים "רגילים" ומוצגים מוחשיים שלא לפי פירושם הפשוט, אלא כמצביעים על עולם אחר - רעיוני ודתי", (שם).

הווה אומר, שיש רובד נוסף אפשרי לפרשנות על סיפורנו - **אלגוריסטיקה**. מעתה ננסה אם נצליח למצוא משמעות אלגוריסטית לעדשים, לקישואים, לאבטיחים לנרות ולשערים. הפרשנים שיאחזו בדרך זו יזכו לתואר **אלגוריסטיקנים** לפחות אליבא דיצחק היינמן ויונה פרנקל. האם זהו זרם מיוחד של פרשנים? התשובה שלילית. כל פרשן ותחת כל הגדרה לאופי פרשנותו, פעמים שהוא כולל בתוך פרשנותו יסודות פרשניים מתחום האלגוריסטיקה.

תוספות יום טוב מסכת בבא קמא פרק א

נשאר לבאר מלת בבא ואומר כי ביאורו פתח בתרגום אסתר בפסוק ותאמר לו זרש אשתו ובגמרא נדרים ספ"ט (ס"ו ב) א"ל תברי יתהון על רישא דבבא והרבה מן המחברים שמחלקים שערי ספריהן וקורין לכל חלק בשם פתח [או שער] ומה מאד יצדק שם פתח למשנה לפי ששערי דיני התורה סגורין הם מבוא. ותורה שבעל פה שהיא המשנה. היא פותחת אותם. וזה השער לה' צדיקים יבואו בו:

הפרשן מתייחס בפירושו למונחים: בבא-קמא, בבא-מציעא ובבא-בתרא. הוא סבור שהמילה 'בבא' ביאורה - 'פתח' (או שער). "הרבה מן המחברים מחלקים שערי ספריהם וקוראים לכל חלק פתח (או שער)". כיום, המונח המקובל יותר לעניין זה הוא 'שער'. את ההוכחה לפירוש המילה 'בבא' הוא לוקח בין היתר מסיפורנו. מעבר למשמעות הפילולוגית נוקט הפרשן גם בפרשנות אלגוריסטיקאית: "ומה מאוד יצדק שם 'פתח' למשנה לפי **שערי דיני התורה** סגורין הם מבוא. ותורה שבעל פה היא המשנה. היא פותחת אותם. וזה השער לד' צדיקים יבואו בו".

באנאלוגיה מן הפרשנות שלו, נשאל: מי אצלנו בא בשער? כמובן בבא בן בוטא, אבל גם האשה!⁴⁰ ה'צדיקים יבואו בו' משמעותו שגם האשה צדיקה, ותעיד על כך ברכתו של בבא בן-בוטא.

עידו החברוני עושה שימוש ביסוד האלגוריסטיקה במילה 'נרות'. במקום אחד הוא כותב: "האשה יכולה להביא לו נרות או דלעות, היא בוחרת באפשרות הראשונה... הרי לנרות יש משמעות עמוקה במסורת היהודית. נרות שבת מכוונים להרבות שלום בית בין איש לאשתו, והמקפיד על הדלקתם זוכה לבנים תלמידי חכמים".⁴¹ במקום אחר הוא מתייחס למספר שניים: "ברור שהסיפור משתמש בצמד הנרות - כמו גם בשני עדשים ובשני הבנים - כסמל לזוגיות... היא בוחרת בנרות, נאמנה לדרכה העקשנית, היא מבהירה את מטרת 'טעויותיה': השגת שלום בית" עידו מצא אם כן פשר אלגוריסטיקאי גם לנרות וגם למספר שניים השולט בסיפור זה.⁴²

⁴⁰ ובמיוחד לפי פירושו של עידו החברוני, שהכניס את האשה דרך 'השער' של הבית גם בסצנה השניה.

⁴¹ הפירוש האלגוריסטי לנרות מסייע כמובן לתפיסתו הפרשנית הכללית ובשל כך הוא הביאו.

⁴² בנוסף לאלגוריסטיקה, יושם לב גם לתופעת 'השוויון במספרים' שהוזכרה לעיל בהערה 27.

י. אגדות מדברות

פעמים רבות קיימות מקבילות של ממש לאגדות ולסיפורי חכמים במרחבי הספרות של חז"ל. ההשוואה של נוסחים מקבילים מאלפת ומלמדת רבות על מגמות העריכה. לסיפורנו זה יש אגדות מקבילות בעיקר במוטיב של הסכמת החכם לספוג עלבון למען שלום בית. בחיפושי אחר מקורות נוספים מצאתי את המקור המעניין הבא:

אסתר רבה (וילנא) פרשה ד

יב. וישלח ספרים אל כל מדינות המלך, אמר רב הונא אחשורוש דעת סרוחה היתה לו, מנהג שבעולם אדם מבקש לאכול עדשים ואשתו מבקשת לאכול אפונים יכול הוא לכופה לא מה דהיא בעיא היא עבדה, אמר ר' פנחס ולא עוד אלא שנעשה שחוק בעולם, בנוהג שבעולם מדיי נושא פרסית והיא מדברת בלשון מדיי, פרסי נושא מדיית והיא מדברת בלשון פרסי, אבל הקדוש ברוך הוא דבר עם ישראל בלשון שלמדו הדא הוא דכתיב אנכי ה' אלהיך לשון יחנך, אמר רבי נתן דבית גוברין ארבע לשונות נאין הן שישתמש בהן עולם, לעז לזמר, פרסי לאליה, עברי לדיבור, רומים לקרב, ויש אומרים אף אשורית לכתב...

מדרש אסתר רבה נקרא בכתבי היד של המדרש: 'מדרש אחשורוש' או 'אגדת אחשורוש'. זהו מדרש אגדה פרשני ל'מגילת אסתר'. הוא מורכב משני חלקים שונים בסגנונם. החלק הראשון קדום יותר והוא מתוארך למאה ה-6 לספירת הנוצרים, בארץ ישראל. החלק הראשון הוא פרשיות א-ו, והפיסקה שלפנינו שייכת לחלק זה. בחלק זה נעשה שימוש במקורות קדומים למדרש, כדוגמת: התלמוד הירושלמי, מדרש בראשית רבה, ומדרש ויקרא רבה. הלשון עברית-ארמית, ופעמים שהיא 'מעוטרת' במילים זרות מן היוונית או הלטינית.

הדרשן הוא רב הונא, אמורא בבלי. אם מדובר על רב הונא מן הדור השישי, הרי שהוא היה חבר של רב אשי ולפי דעה מסוימת אף היה בעל אחותו של רבינא חברו של רב אשי. מועדי החתימה של התלמוד הבבלי ושל יצירת מדרש אסתר - רבה, נראים קרובים זה לזה, מה שמאפשר לטעון כי היתה איזו השפעה או זיקה הדדית בין הקבצים.

כל ההקדמה הארוכה הזו נועדה להפנות את תשומת לב הקורא לארבעה מוטיבים משותפים שנמצאים בפיסקה המצוטטת לעיל וכן בסיפורנו. מוטיב א - "אדם מבקש לאכול עדשים ואשתו מבקשת לאכול אפונים".

מוטיב ב - "ולא עוד אלא שנעשה שחוק בעולם".

מוטיב ג - "בנוהג שבעולם מדיי נושא פרסית והיא מדברת בלשון מדיי".

מוטיב ד - "ארבע לשונות נאין הן שישתמש בהן עולם, ... עברי לדיבור...".

המזון, ושפת הדיבור. אלו הם בדיוק שני המוטיבים המרכזיים בסיפורנו. על בסיס המוטיבים הנ"ל אפשר 'לפרש' מחדש את סיפורנו. האשה בישלה לו רק שני עדשים ולעצמה מספיק אפונים, מה שמאוד מכעיס את הבעל. יותר מכך, הוא מדבר איתה בארמית והיא כלל אינה מבינה על מה הוא מדבר! בלשון פיוטית: "נעשה שחוק בעולם", ובעברית בת ימינו 'קומדיה לא של טעויות'. האשה הגשימה במלואו גם את המוטיב הרביעי. כאשר היא סוף סוף פותחת את פיה היא דוברת עברית צחה שהרי רק השפה העברית נועדה לדיבור ולא שפות אחרות, וכך ראוי שידבר העולם.⁴³

⁴³ הדמיון השאיר אותי 'פעור פה' מבלי יכולת אפילו להציע הסבר כל שהוא לעניין זה. אם הקורא יודע, או שימצא הסבר מעניין, אנא שתף את כולנו.

יא. 'ערך' מול 'ערך'

בכל הסעיפים שנדונו עד כאן לא הוזכרה המילה 'ערך'. ברקע הניתוחים הספרותיים מסתתרים להם אי שם 'הערכים', שבשמם ועבורם נוצר סיפור זה וכל סוגת האגדה של חז"ל. ניתן לקבוע כמעט בפסקנות שבכל סיפור דרמאטי אנושי קיים קונפליקט המפגיש שני ערכים או יותר.

אין להתבלבל, הניתוחים הפילולוגים והספרותיים נוצרו לחשיפת התכנים הערכיים ולא להיפך. עפרה מאיר הטיבה לתאר זאת: "בסיפורי חז"ל אין מקום פנוי ממשמעות, קל יותר לעמוד על המשמעות מאשר להבחין בעלילה. התופעה נעוצה, במידה רבה, באופיים הדידקטי של סיפורי חז"ל, שכדברי פרנקל: 'בלי קשר לשאלה לאיזה סוג ספרותי הוא שייך - מטרתו דידקטית. הוא בא לעולם וסופר כדי לחנך את השומעים"', (הסיפור הדרשני, עמ' 60).

על אף מרחק הזמן העצום שבין זמן הווצרותו של סיפורנו לבין תקופתנו אנו נדרש תמיד לשאלת הרלוונטיות. הלוי ביטא רעיון זה בצורה מעוררת השתאות: "האגדה הדראמטית חותרת לפתור את השאלות המוסריות והדתיות, שהסיפור המקראי מעוררן, האגדה הסאטירית מתעלמת מהן לחלוטין. הצד השווה שבכל שלושת סוגי האגדות הללו הוא, שכולן מעמידות פנים, כאילו אין עניין אלא העבר, אך על צד האמת אינן מתכוונות אלא להווה", (שערי האגדה, עמ' 43). בסיפור זה מספר מוקדים ערכיים, ומעניין לראות מה בוחר כל פרשן להציב זה מול זה.

החת"ס שאת דבריו ראינו לעיל מציג את הקונפליקט שבין 'בזיון חכמים' לבין 'שלום בית'. הוא מתנסח בצורה כמעט הלכתית והוא שואל: "וצריך עיון, וכי מותרת אשה לבזות חכמים לעשות רצון בעלה? והיא ובעלה חייבים בכבוד חכמים"?! מדבריו הארוכים משתמע כי לולא חטאו של בבא בן בוטא שהיה ידוע לבעל, לא היה יכול הבעל לצוות על אשתו "לשבור ב' נרות ולבזותו". מכאן אני לומד, שלולא חובה זו שעמדה לבבא בן-בוטא, הערך של 'לעשות רצון בעלה' לא היה גובר על הערך של 'שמירה על כבוד חכמים'. בבא בן בוטא לפי תיאור זה ידע, סבל, שתק, והצדיק עליו את הדין.

כך גם עולה מדבריו המפורשים של בעל 'מסילת ישרים':

ספר מסילת ישרים פרק כב

החלק הב' הוא סבילת העלבונות, והנה בפירוש אמרו ז"ל (ר"ה י"ז): למי נושא עון למי שעובר על פשע, ואמרו עוד (שבת פ"ח): הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. וספרו מגודל ענוותו של בבא בן בוטא ז"ל (נדרים ס"ו): ההוא בר בבל דסליק לא"י נסיב אתתא, א"ל בשילי לי וכו' עד זיל תברי יתהון על רישא דבבא הוה יתיב בבא בן בוטא ודאין דינא, אזלת ותברת יתהון על רישיה, א"ל מה הדין דעבדת? א"ל כך צוני בעלי, אמר עשית רצון בעלך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא. והלל כמו כן ספרו מרוב ענותנותו (שבת ל"א): זה לשונם: ת"ר לעולם יהא אדם ענותן כהלל וכו'. ור' אבהו אחרי רוב ענותו מצא שעדיין לא הגיע להיות ראוי לקרא עניו, זה לשונו (סוטה מ'): א"ר אבהו מריש הוה אמינא ענותנא אנא, כיון דחזינא לר' אבא דעכו דאמר איהו חד טעמא ואמר אמוריה חד טעמא ולא קפיד, אמינא לאו ענותנא אנא.

למי הקב"ה נושא עוון? למי שעובר על פשע, כלומר שמבליג על עלבונו. בהקבלה לסיפור, האשה בשוברה ב' נרות על ראשו של החכם עשתה מעשה של פשע.

בכותבי שורות אלה, אני רואה באינטרנט כי חברת כנסת מסוימת שפכה כוס מים על עמיתה באחת מוועדות הכנסת. אני מניח שתהיינה העובדות אשר תהיינה, היא בודאי 'תשלם' על כך. זורק הנעל על השופטת⁴⁴ דומה מבחינה זאת לשובר הנרות על ראשו של בבא בן-בוטא. החומרה בה נענש זורק הנעל ובה תיענש שופכת המים נמצאים בניגוד משווע לברכה לה זכתה האשה בסיפורנו⁴⁵

שולמית וולר מדגישה את ערך השלום בין איש לאשתו באופן שהוא מחייב גם את הקב"ה ואף יותר מכך: "שימוש בתיאור של הקב"ה כמי שמפני רצונו העז לשים שלום בין איש לאשתו עובר על 'לאו' שהוא עצמו ציוה כדי להפיג את כעסו של הבעל, מצוי במדרש קדום נוסף שעניינו הפסוק: לא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו' (ויקרא, יט, יב), האומר: יגדול השלום שאף הקב"ה שינה בו, דמעיקרא כתיב: 'ואדוני זקן', ולבסוף כתיב: 'אני זקנתי'. זה הערך על פי וולר שנלמד מכל ארבעת הסיפורים של קובץ זה. תיאור ההתנהלות של החכמים כולל בסיפורנו, נועד להדגיש את חשיבותו של ערך זה.

סיפורנו משמש גם בסיס להלכה של פוסק בן דורנו, הרב משה פיינשטיין

שכותב:

⁴⁴ 3' שנים נגזרו על פיני כהן שזרק נעל על שופטת העליון ביינש.

⁴⁵ האם יכולים היו שני סיפורים עכשויים אלו להסתיים כמו בסיפורנו? כל אדם בר דעת בודאי משיב בנחרצות- לא! ואני שואל, למה? האם בבא בן בוטא לא היה 'יסמל' של מערכת המשפט או של הריבונות?

'אגרות משה' - ביטול כבוד או"א מפני 'רצון הבעל'

ואולי אף שאין בזה צורך ממש להבעל אלא שרוצה שתעשה עבורו איזה דבר אף שאינו דבר נחוץ שאשה כשרה עכ"פ צריכה לעשות רצונו כהא דבנדריים דף ס"ו, נמי פוטרה מכיבוד אב אף שאינה משועבדת.

הניסוח ההלכתי של הרב משה פיינשטיין, ובמיוחד האמירה המבוססת על סיפורנו: "שתעשה עבורו איזה דבר אף שאינו דבר נחוץ", מהווה פרשנות לסיפור. האיש כלל לא היה רעב, אלא העמיד את האשה בנסיון גרידא.⁴⁶

יב. "אין בית מדרש בלי חידוש" - 'המבנה המשולש'

אינני יודע כיצד נעלמה מן הפרשנים והחוקרים תבניתו המשולשת של הסיפור! נו, ישאל בודאי הקורא מה לי משולש ומה לי מרובע, וכי מדובר על שיעור בהנדסה?

⁴⁶ כאן אנו נחשפים למימד חדש ומעניין, הקשר בין האגדה להלכה. תחילה להגדרת 'הלכה' על פי 'הערוך': "פ' (=פירוש) הלכתא, דבר שהולך ובא מקודם ועד סוף, או שישראל מתהלכין בו", על פי פרנקל (מדרש ואגדה, עמ' 19), פירוש 'הערוך' הינו: "כלומר דבר שנהגו מעולם לעשות אותו, ודבר שכל ישראל רגילים לעשות אותו". זהו הסבר אטימולוגי. על השווה והשונה בין 'הלכה' ו'אגדה' ראה לדוגמה את: אברהם קורמן, פיענוח אגדות, תל-אביב, תשנ"א, עמ' 16. ראה גם הדוגמה המאלפת של הרב מרדכי פירון ('הפלורליזם הרעיוני באגדה, בתוך מחניים, יוני 1994, עמ' 76 ומעלה). בדוגמה המאלפת כמו בסיפורנו, האגדה מנמקת ומסבירה את ההלכה. המשנה קובעת: "כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהיא קרין", (ראש השנה, ג, ד). ומדוע לא של פרה? התלמוד מסביר שם כי הסיבה הינה משום חטא העגל.

שאלה זו נוגעת **לקשר בין צורה לתוכן**, וזהו כמדומה, אחד הנושאים היפים שבחקר הספרותי. יונה פרנקל כותב על כך: "דיברנו לעיל על הצורה המארגנת את חלקי היצירה בדרך של הארמוניה, כסימן של אומנות ויופי. במקום 'צורה מארגנת' רגילים לדבר על 'תבנית' (בלועזית STRUCTURE, סטרקטורה), ובעיקר בשעה שצורות, קבועות פחות או יותר, חוזרות על עצמן ביצירות רבות מסוג אחד... ללמוד כיצד בעזרת התבניות ניטיב להבין את התוכן הרעיוני של הסיפורים, אותו דבר שחוקרי הספרות מכנים אותו: 'אחדות של תוכן וצורה' ". (מדרש ואגדה, כרך ב, עמ' 386).

נכניס את הסיפור לתוך המבנה המשולש הבא:

חלק א	חלק ב	חלק ג	
ההוא בר בבל	דסליק לארעא דישראל	נסיב איתתא	אקספוזיציה
אמר לה: בשילי לי תרי טלפי ,	בישלה ליה תרי טלפי ,	רתח עלה.	סצנה ראשונה
למחר אמר לה: בשילי לי גריוא ,	בישלה ליה גריוא	--	סצנה שניה
אמר לה: זילי אייתי לי תרי בוציני ,	אזלת ואייתי לי תרי שרגי .	אמר לה: זילי תברי יתהון על רישא דבבא.	סצנה שלישית
הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא וקא דאין דינא,	אזלת ותברת יתהון על רישיה . אמר לה: מה הדין דעבדת?	אמרה ליה: כך ציווני בעלי	סצנה רביעית
אמר: את עשית רצון בעליך,	המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא.	--	הברכה

הסצנות מסתדרות היטב בתוך המבנה המשלוש וניתן אפילו לתת כותרת לכל טור.⁴⁷ הטור הראשון כולל את **פעילות שני הגיבורים הגברים**. הבעל נותן הוראות לאשה ובבא בן בוטא יושב ודן בשער. הטור השני כולל את פעולותיה של האשה. בטור זה, שתי הסצנות הראשונות מתחילות בבשול (=בשילה) ושתי האחרונות

⁴⁷ עובדה זו מעידה על המבניות של הסיפור דיין. בהשאלה מתחום אחר, מדובר על מידע סיפורי המאורגן בצורת 'מטריצה דו-מימדית'. כידוע, ארגון מידע ב'מטריצה דו-מימדית' מאפשר קריאת מידע, זיהוי, ופירושו, על פי 'טורים' ועל פי 'שורות'. ראה: חזות גבריאלי, 'שיטה מחודשת', כפר חסידים, תשע"ב, מעמ' 49, 'עקרון הסדרתיות'. היכולת לתת כותרת גם ל'טורים' במידע מסוג זה (=סיפור דרמאטי), מדגישה את הרעיון כי יש **מכנה משותף** לכל המידע בטור זה. 'מכנה משותף' הוא בסיס לפרשנות ולהשלמת 'לאקוונות' פרשניות.

מתחילות בהליכה (=אזלת).⁴⁸ את הטור השלישי נכנה בשם: **תוצאות פעולות האשה שבטור השני**. מבט על טור זה מגלה שתי 'לאקונות' (=שתיקות של המספר), האחת - תגובת הבעל בסצנה השנייה, השנייה - התוצאה בסצנת הברכה.⁴⁹

אם נבטל את היסוד הפרשני של **התרגום** ונתייחס לטקסט הכתוב באופן סימבולי בלבד, נגלה כי ההתנהלות של הבעל בטור ג שונה מסצנה לסצנה על אף שאינה צריכה להיות כך.⁵⁰

בסצנה הראשונה והשנייה עשתה האשה לפי המתואר, בדיוק את מה שנדרשה לעשות: ביקש 'תרי טלפי' וקיבל 'תרי טלפי', ביקש 'גריואי' וקיבל 'גריואי'. אף על פי כן התגובה שונה; כאן - **רתח** וכאן - **שתק**. רק בסצנה השלישית משנה האשה מצווי בעלה: הוא ביקש 'בוציני' וקיבל 'שרגי'. תגובתו בסצנה זו ועל פי לשון הכתוב בלבד, מראה באופן חזותי שהאשה 'עברה על רצון בעלה', ולכן יש מקום לכאורה לכעסו. מדוע אם כן הוא כעס בסצנה הראשונה אך שתק בסצנה השנייה למרות השויון במעשי האשה?

עוד נשים לב למילה אחת קטנה ומיותרת לכאורה. הסצנה השנייה התרחשה **"למחר"**, בהפרש של לילה אחד לפחות בינה לבין הסצנה הראשונה. אולם בין הסצנה השנייה לשלישית אין פער של זמן, משום ששם לא נאמר 'למחר'. לפנינו אם כן סיפור שהתרחש במשך יומיים. הסצנה הראשונה היתה ביום מסוים, כל השאר התרחש למחרת.

מה פשר העניין? האם יש קשר בין התובנות הללו לבין המבנה המשולש? בלשון אחרת: האם נוכל להסיק תובנות פרשניות (=תוכן) מן הצורה (=מבנה משולש)?

חלק מן הפרשנים שדנו בדבריהם עד כה, השלימו את השתיקה שבסצנה השנייה בפרשנות משלהם, כגון: שהוא כועס בשל הנזק הכספי שנוצר, זאת על אף שהמספר בנקודה זו, מילא את פיו במים.⁵¹ אני סבור שהשתיקה בסצנה השנייה משמעותה, **שקט, והתבוננות במצב שנוצר בכדי למצא לו פתרון או מוצא**. הבעל בנתחו את

⁴⁸ גם זו דוגמה מאלפת המהווה המשך להערה קודמת. שתי הפעולות המהוות את המילה הפותחת בכל סצנה ('בישלה' פעמיים, ו'אזלת' פעמיים) מהוות יותר מרמז של יוצר האגדה בדבר המבניות שלה. הפרשנות למבניות בטור זה מראות בעליל, כי האשה לא עמדה רק בנסיון הבישול (=בישלה) אלא גם במבחן השליחויות (=אזלת). זוהי 'עובדה' המסייעת לפרשנותי המציעה הבחנה בין שתי הסצנות הראשונות לאחרונות. לגבי המספר **שתיים** המסתתר אחר הפעולות הכפולות, ראה את פירושו האליגוריסטי של פאוסט (=זוגיות), ראה גם הערה 27 לעיל שעניינה: **"שויון המספרים"**.

⁴⁹ זוהי כמדומה התוצאה הפרשנית החשובה ביותר ליתבנית המשולשת. באופן ויזואלי (ומוחשי באופן פרשני), אנו חשים את **שתיקת** המספר.

⁵⁰ ראה בהמשך הסעיף, ביטוי צורני לרעיון זה.

⁵¹ ראה: פאוסט, ויבן יהודעי.

הארועים של 'היום' (סצנה שניה) ושל אתמול, עומד תמה לפשר ההתנהלות של אשתו. היא מבצעת בדיוק מושלם את המתבקש ממנה, ויתכן שהרתיחה עליה ביום אתמול לא היתה במקומה. בניתוח האנליטי של הארועים היא מעלה בליבו שתי אפשרויות הבנה: האחת-האשה טועה לא במכוון, בשל חוסר יכולתה **לכמת** במדויק את גודל הארוחה הנדרשת. היא אינה מבינה את הסלנג 'תרי טלפי' שמשמעותו מעט והיא גם אינה יודעת במדויק למה כיון בעלה ב'גריוא'. השילוב של 'תרי' עם 'טלפי' נותן פתח של זכות להבנת האשה, עובדה שכאשר הוא לא השתמש בסלנג זה היא בישלה לו כמות מספיקה ואף יותר של עדשים. השניה-גם אם היא אינה מבינה את הסלנג, האם אין כאן התנהלות מכוונת שלה כדי להעמידו במקומו? וכי איזו אשה תבשל לבעלה שתי עדשים לארוחה?

הבעל אינו יכול להכריע בין שני הכוונים ולכן **באופן מיידי**, ובלא קשר לרעב הוא מעמיד את האשה בניסיון שיש בו כדי לפתור את ספקותיו. הוא מבקשה שתביא לו **"תרי בוציני"**. בעיית הכימות נפתרת, אין מדובר על עדשים ואין מדובר על סלנג אלא על הוראה פשוטה של שני חפצים שניתן למנותם ואין צורך לבשלם.

ההבנה של 'תרי בוציני' אינה יכולה להיות **'מעט בוציני'** כמו ב'תרי טלפי'. כיצד תוכל האשה לשנות מבקשת בעלה לאור הוראתו הפשוטה והלא משתמעת לשתי פנים?⁵²

מה רבה היתה הפתעתו ואף אכזבתו, כאשר הצליחה האשה למצא דרך 'חוקית' לסטות מהוראה כה פשוטה, ולכן הוא נשבר! התגובה בסצנה השלישית פירושה 'הרמת ידיים', זו אינה תגובה רק של כעס או של 'שתיקה רועמת' אלא תגובה אקטיבית המביעה ייאוש ותסכול. 'הניסוי' אותו תיכנן 'הצליח' מעל המשוער, הספקות מבחינתו הוסרו.

לדידו, התנהלות האשה בסצנה השלישית מאירה באור אחר את התנהלות בסצנה השניה והראשונה. האשה אינה 'פתיה' אלא חכמה והיא מעבירה לו מסרים בצורה מתוחכמת, מסרים אותם יצטרך עוד לפענח, אם ירצה לשמור על מסגרת הזוגיות. הוא לא העלה בדעתו, המסכן, שדווקא תגובתו האחרונה, המביעה ייאוש ותסכול, תביא מזור לכאביו על ידי אותה אשה בלתי מפוענחת.⁵³

⁵² נתוני 'הניסוי' לפי פרשנותי מבטלים את היסודות שהכניסו את הבעל לספק.

⁵³ כאן בולט מאוד היסוד הדרמטי בשל ההפתעה הצפויה לבעל. דווקא תגובתו האקטיבית הכועסת, שיש בה כאמור 'הרמת ידיים' (=שבירת הנרות), מיושמת שוב על ידי האשה באופן שגם בארוע זה הוא אינו בא על סיפוקו. גודל ההפתעה (=שתיקה) בא לידי ביטוי גם בלאקונה השניה שבטור השלישי.

מן ההיבט המתודולוגי, ובאופן סכמטי מתאר המספר סיפור שזוהי מסגרתו הכללית:

סצנה א	בשלי - x	בישלה - x	כעס
סצנה א	בשלי - y	בישלה - y	שתק
סצנה א	הביאי - c	הביאה - d	נשבר וכעס מאוד

התבנית המשולשת והסכמטית הזו הינה הגורם המבני שעל 'פיגומיו' בניתי את הצעתי. מתאור סכמטי זה עולות באופן בולט שתי נקודות, שניתנות לפירוש זהה בכל שפה ובכל תרבות.⁵⁴

נקודה ראשונה

המספר שמר באופן מילולי על השוויון בין ההוראה לביצוע בשתי הסצנות הראשונות ($x,y=$) השוויון מצביע על כך ש**מן ההיבט הצורני/חיצוני**, האשה עושה את רצון בעלה במדויק ולכן אין סיבה לכעוס עליה. רק בסצנה השלישית שבה הביצוע שונה מן ההוראה (c אינו d), יש כאן גילוי **מפורש** של המספר, כי האשה אינה עושה את רצון בעלה.

נקודה שניה

'הלאקונה', השקט, חוסר התגובה שבסצנה השניה, הינה אלמנט ספרותי רב ערך הנובע מן התבנית המשולשת. זהו 'הקשר בין צורה לתוכן', כבר אמרנו? גם 'הלאקונה' שבסצנת הברכה משמעותית. המספר אינו מספר לנו כיצד, ואם בכלל, התקיימה ברכתו של בבא בן בוטא. כאן, תורו של הקורא 'להתבונן'. המספר אינו מביע עמדה, הוא משאיר נושא זה פתוח, כדי שכל אחד מאתנו יגבש את דעתו ביחס לסיום המפתיע. האם נהג בבא בן בוטא כדין או 'לפנים משורת הדין'? האם צדקה האשה בהתנהלותה או לא? האם כעסו של הבעל היה מוצדק? האם התנהלות זו מומלצת לכל נשות ישראל הטרויות?

⁵⁴ זוהי נקודה ראויה לציין. אפשר להפיק תועלת חינוכית מן הסיפור גם אם אנו מוותרים על יסוד התרגום.

יג. צוחקים, אבל ברצינות

לא, אין טעות בכותרת. הצחוק והרצינות הן שתי נקודות מבט אנושיות על אותה מציאות. סיפורנו שהוגדר כבר כ'קומדיה של טעויות' אינו יוצא דופן ברמת ההומור שלו. חכמינו ז"ל ידעו לצחוק ולהצחיק, הם העבירו בקורת מחויכת על עצמם ועל זולתם, אבל תמיד לצורך השגתה של מטרה ראויה ולא לצורכי פגיעה חלילה.

צונץ, ניסח זאת באופן אקדמי:

בישיבות בבל הפנו את רוב פעולתן אל ההלכה, לעיתים קרובות מתוך שקידה המדהימה בפלפוליה המחודדים. ומשום כך גינו אותה הרבה פעמים. בהגדה עסקו

פחות, [ואם עסקו בה,] כנראה, היתה עיקר כוונתם לתועלת המעשה כאמצעי להדרכת - מוסר ולבדיחות הדעת ולא להגדה לשמה, (הדרשות בישראל, עמ' 153).

אני מבקש בסיומו של פרק זה שהוקדש לנושא **התרגום**, לעסוק בשיא הרצינות בהומור החז"לי והפרשני, ובמיוחד זה הנוגע לבעיות תרגום, (ראה גם הרחבה בחלון 3).

בפורום האינטרנטי החרדי הנקרא - 'פרוג', מספר 'אושר' את הבדיחה הבאה:
"שאלה: מנין יודעים אם כשאומרים בארמית 'חמרא' מתכוונים לין או לחמור?
תשובה: מסתכלים איפה הוא עומד; אם במרתף - הרי זה יין, אם באורווה - הרי זה חמור..."

כדי לקלקל את הבדיחה, כדרכו של מספר בדיחות גרוע, וכדי להביע את הרעיון שזו בדיחה רצינית הייתי מוסיף לפורום זה בדיחה 'משלי', בעלת אותו רעיון:
שאלה: מנין לאשה לדעת, למה מתכוון בעלה כאשר הוא מבקשה לבשל עבורו 'שני עדשים'? תשובה: היא תבשל 'שני עדשים' בלבד. אם יאכל; לכך התכוון, אם לא יאכל; אז לא! האם זו בדיחה? תשאלו את הבעל, ואם תרצו את כל חוקרי ופרשני הסיפור הקומי שלנו.

האמצעי הספרותי שנבחר בסיפורנו להבעת הבעייה התקשורתית שבין בני הזוג, הוא הקונפליקט המילולי שנוצר בשל בעיות **תרגום**. בעיות 'תרגום' נוצרות לרוב בשל קשיים בהבנת שפתו של האחר, אבל לאו דווקא בשל 'הערך המילוני של דבריו.

בפורום החרדי 'עצור-כאן חושבים' מספר מאן דהו, את הסיפור הבא, כסיפור אמיתי: "בשבוע שעבר הייתי עד לדו-שיח בין בעל ואשתו הטריה.

האשה: מה עושה המגבת בסלון?

הבעל: זו המגבת שאני לוקח למקוה!

האשה: שאלתי מה היא עושה בסלון?

הבעל: אמנם מקומה במכונית, שם היא מתייבשת, אלא שבטעות הוצאתי אותה מהמכונית.

האשה: ומה היא עושה בסלון?

הבעל: השארתי אותה שם, כדי שאזכור לקחת אותה כשאלך למכונית!

האשה: מתי זה יהיה?

הבעל: יותר מאוחר!

שני הצדדים בסיפור זה רוצים בדיוק את אותו הדבר. למה אם כן נוצר הקונפליקט? היכן טמונה הבעייה? האם גם כאן יש בעיות 'תרגום'? התשובה היא 'כן' רבתי! 'התרגום' יכול להיות גם הוא ביטוי אליגוריסטי לבעיית 'שפה' בין שני צדדים וסיפור זה יוכיח, שהרי אין בסיפור אמיתי זה בעיות תרגום אמיתיות.

פרשני סיפורנו ואני ביניהם, הושפעו מן הסיטואציות הקומיות שמתוארות בו והרבו להשתמש בניסוחים קומיים להבעת רעיונותיהם. לפנינו מספר דוגמאות רציניות של ניסוחים אלה:

(1): עידו החברוני, בשם האשה שבסיפורנו, שואל ברצינות תהומית: " ... כעת הוא מבקש 'בוציני', שהיא ביסודה, מילת רב-משמעות, המציינת הן דלועים והן נרות. אין הוא מספק לאשה שום רמז בנוגע לכוונתו; כל שנותר לה הוא לתהות: **האם הוא מתכוון להמשיך ולחסל את העדשים גם בלילה ולפיכך הוא זקוק לתאורה?** (הדגש שלי, ח.ג) או שמא הוא מעוניין בגיוון התפריט? ומדוע הוא מבקש שניים מאותו בוצין?"

מבלי משים, וזה הרי החלק הרציני של ההומור, מתלבט עידו בשתי שאלות 'רציניות' שזכו למענה לא הומוריסטי על ידי אחרים. האחת - מה הקשר בין נרות לעדשים? ומדוע שניים מאותו 'בוצין'? לפחות לגבי הנרות, מציע עידו את הרעיון שהבעל זקוק לנרות כדי להמשיך לאכול את העדשים בלילה (=גריוורא).⁵⁵

(2): פאוסט, בדרכו הפרשנית הנפלאה עושה שמוש בהומור לאורך כל פרשנותו. בסיפור זה הוא מספק לנו את הכותרות ההומוריסטיות הבאות:

- 'הנסיכה והעדשים'

- 'תמזגי לי טיפה'

- 'בין ירושלמי לשיכון הבבלי'

- 'הציות והעיוור'

- 'בבא אבבא'

אוי! כמה זה רציני!

בתוך פרשנותו מציע פאוסט הסבר 'אקדמי' לרמת ולאיכות ה'בדיחה' המסופרת בסיפורנו: " לא פחות משזו בדיחה על הניגוד שבין בבל לארץ ישראל, זוהי סאטירה על המתח הקבוע שבין איש לאישה. צאו ובדקו, עד עצם היום הזה בדיחת המחץ העממית היא זו המשלבת את הסטריאוטיפ העדתי עם זה הנשי. בראייה ראשונה זו

⁵⁵ וכפי שאנו יודעים נותרו לו 'עודפים', אם לא חילק אותם לעניים.

בדיחה אנטי-נשית, המשלבת בשרשרת ארוכה וחוצה - תרבויות של בדיחות שוביניסטיות ואנטי - נשיות בעליל".
ובכן, זה העניין. שני הנושאים הזוכים למירב הבדיחות השתלבו לנו בסיפורנו: עדות ונשים.

לסיום אבקש לסיים בבדיחה רצינית ביותר, 'בדיחה' של תלמידי חכמים, מתוך הפורום החרדי 'עצור כאן חושבים':
'בוצין-דלעת' (רש"י, ברכות, מח, ע"א)
'בוציני-דלועין קטנות' (רש"י, מגילה יב, ע"ב)
'דלעת קטנה' (רש"י, סוכה נו, ע"ב)
'בוצינא טבא מקרא.... ור"ת מפרש דעל כרחך, בוצינא וקרא שני מינים הם. דקושאין מתרגמינן בוצינא, ודלעת היינו קרא'. (תוספת, סוכה נו, ע"ב)
'בוציני-אבטיחים' (תוספות, נדרים, סו, ע"ב)
'הקשאים - הם קוקו מבריי"ש, בלע"ז [מלפפונים]: אבטיחים-בורק"ש [אבטיחים], (רש"י, במדבר, יא, ה).
וכך תמה האלמוני בפורום זה בעקבות ממצאיו: "מה שאיני מבין בסיפור: אם הראשונים חלוקים במה היא 'בוציני', מנין לאשה לדעת מה היא? מה היה עליה להביא? דלעות, קישואין או אבטיחים? אם מה שלא תביא זה יהיה: או לא לפי רש"י או לא לפי תוספות או לא לפי התוספות בנדרים"!!

בלשון אחרת: גם אם מעשה האשה היו לחן ולחסד בעיני בעלה והוא לא היה נותר רעב וכועס, עדיין לא מילאה האשה את דברי אחד מן הראשונים. הפגיעה לפי בדיחה זו אינה בבעל אלא בחכמים. האם יש יסוד לבדיחה זו? ודאי! הבעל נותר אולי רעב, אבל החכם העוור בבא בן בוטא חטף ב' נרות על ראשו! הוא אשר אמרנו החכמים תמיד חוטפים על הראש!

חלון מס' 1- ארמית

א. דובר הארמית הראשון המוזכר במקרא הוא לבן הארמי באומרו שתי מילים בארמית: "יגר שהדותא" (בראשית, לא, מז). השפה הארמית קרויה על שם ארץ מוצאו, ארם.

ב. הארמית היא שפה שמית שמדוברת ברציפות מאז האלף הראשון לפני הספירה ועד ימינו. היא שייכת למשפחת השפות השמיות הצפוניות. היא היתה שפה רווחת בארצות: אשור, פרס, בבל, סוריה וארץ ישראל. היא דוברת בארץ ישראל, סוריה ומסופוטמיה (ויקיפדיה).

ג. נהוג לחלק את רובדי השפה הארמית לחמש תקופות ראשיות. החל מן הארמית הקדומה (700-925) לפנה"ס ועד הארמית החדשה (700) לספירה ועד ימינו.

ד. הרבה מילים בארמית נכנסו לעברית המודרנית דרך תקופת המקרא וחז"ל, כגון: אגרה (שכר), אסימון, בר (בן), בדיחה, בעתה, בחש (ערבב), גושפנקא (חותמת), דווקא (בדיוק), דחליל, זבן, אילן, גלימה, דיעבד, חרק, טנף, כנופיה, אתר (מקום), רפן (רעב), מוקיון, מנפיק, מסוק.

ה. גם ביטויים רבים נכנסו מארמית לעברית, כגון: דא-עקא, ביש גדא, שופרא דשופרא, איפכא מסתברא, סגינהור, אבא, אמא, סבא, סבתא.

ו. מילונים חשובים לשפה הארמית:

- Michael Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic*. Ramat Gan: Bar Ilan University 2003.
- R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*. Jessie Payne Smith (ed.) Eisenbrauns 1998.

ז. בני הגליל בתקופת חז"ל לא הבחינו בין אל"ף לעי"ן, בין חי"ת לאל"ף, ובין חי"ת לעי"ן והיתה לכך השלכה על אופן דיבורם והבנתם את השפה הארמית. "אמר רב יהודה אמר רב: בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה בידם, בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה בידם", (עירובין, נג, א).

ח. ה"א הידיעה בארמית מופיעה בסוף מילה, והיא זהה לסימן הנקבה. לכן צריך ערנות כדי להבין בין הזכר לנקבה. דוגמה: גבר=איש, גברא=האיש. מלך=מלך, מלכא=המלך" (הרב שלמה טולידאנו, מכללת ליפשיץ).

ט. "הבעל בסיפורנו ביקש תרי טלפי (שתי רגלי רגלי בהמה)... והיא בישלה תרי טלפחי (שני עדשים), זה מה שקורה כשלא מבחינים בין חי"ת, ה"א ואל"ף" (הרב שלמה טולידאנו, מכללת ליפשיץ).

חלון 2- התרגום

א. חקר התרגום או מחקר התרגום (באנגלית: Translation Studies, בצרפתית: Traductologie, באיטלקית: Scienza della traduzione, בגרמנית: Translatologie או Übersetzungswissenschaft) הוא ענף בין-תחומי במסגרת מדעי התרבות, המשתמש בתאוריות ובשיטות מחקר מתחומים שונים בסמיולוגיה, במחקר התרבות, בסוציולוגיה, בפסיכולוגיה, בחקר הספרות, בבלשנות ועוד. מטרתו של "חקר התרגום" היא תיאור התרגום כתופעה חברתית, ותיאור האסטרטגיות שהמתרגמים נוקטים בהן כדי ליצור תרגומים.

ב. יש להבחין בין 'המחקר הנורמטיבי' של התרגום שמטרתו להנחיל נורמות לאנשים העוסקים בתרגום, לבין 'חקר התרגום' שעוסק בתיאור התופעה ובאיפיונה.

ג. ב'חקר התרגום' עוסקים בסוגיות הבאות, (מתוך ויקיפדיה):

- (1) מתי נחשב טקסט כתרגום ומתי כטקסט מקורי?
- (2) המאפיינים הלשוניים והאחרים של תרגומים לעומת טקסטים מקוריים.
- (3) היחס לתרגומים בחברה נתונה.
- (4) אילו אנשים יכולים להיחשב כמתרגמים בחברה נתונה?
- (5) מהם שיטות התרגום והאם הן זהות לגבי כל השפות?
- (6) התהליך שעובר טקסט הכתוב בשפה זרה עד היותו מתורגם במלואו לשפת היעד.
- (7) איך מתמודדים עם בעיות הקשורות בתרגום, כגון: תרגום טקסט קדוש, ותרגום שיר שיש בו משקל וחריזה.

ד. הגישה הפופולארית לתרגום טוב גורסת כי תרגום טוב משכיח מלב הקורא את העובדה שהוא קורא טקסט מתורגם ולא טקסט מקורי. קיימת גישה הפוכה הטוענת כי טקסט מתורגם צריך לשמור על 'זרותו'.

ה. כתב העת הבינלאומי לחקר התרגום נקרא: Target.

ו. תרגום התורה ליוונית (תלמי המלך שכינס שבעים זקנים לתרגום התורה), היה טראומטי עבור עם ישראל: "בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והיה חושך בעולם שלשה ימים", (מגילת תענית).

ז. "התורה ניתנה לישראל בלשון הקודש, ורק בלשונה המקורית היא יכולה לשמור על משמעויותיה הרבות, באופן שבו היא נדרשה על ידי חכמי ישראל במהלך הדורות - כל פסוקיה, תיבותיה, אותיותיה ואפילו תגיה הוו בסיס לתלי תלים של

הלכות ורעיונות. כל מי שבא לתרגם את התורה ללשון אחרת לא יוכל לעולם לשמור על כל המשמעויות הרבות הללו, אלא יאלץ בעל כורחו לבחור במשמעות אחת בלבד ולניח את כל השאר", (יצחק איזק ואלכסנדר קליין, אתר דעת, מכללת הרצוג).

חלון 3- הומור, צחוק, ושמחה בחז"ל

א. יש ערך רב לצחוק והומור. על רבותינו ז"ל מסופר שהיו פותחים את דבריהם ב'מילתא דבדיחותא', (ראה לדוגמה בבלי, שבת ל, ע"ב), מה שמעיד על מעמד ההומור אצלם.

ב. יש להבחין בשלשה מושגים קרובים אך שונים: ששון, שמחה, וצחוק.

שמחה: כאשר מתמלא החסרון של האדם.

ששון: כאשר נראה כי חסרונו עומד להתמלא.

צחוק: כאשר החסרון מתמלא באופן כזה שהשמחה שבאה בעקבותיו רבה מאוד ממה שהאדם יכול להכיל, (הרב אורי שרקי, 'הצחוק').

ג. במסכת תענית (כ"ב, ע"א), מסופר על כך שאמורא הסתובב עם אליהו הנביא והוא התבשר על ידו שבכל השוק אין אדם אחד שהוא בן העולם הבא חוץ משניים שעיסוקם היה 'אינשי בדיחי'. מטרתם היתה לשמח אנשים עצובים באמצעות צחוק.

ד. על פי הספר 'שם משמאל' בפרשת תולדות: " ידוע כי למעלה אין נמצאת מידת העצבות, ועוז וחדוה במקומו וכולם ששים ושמחים לעשות רצון קונם", ועוד, גם הקב"ה יושב ושחק, שנאמר: " יושב בשמים ישחק, ד' ילעג למו", (תהלים, ב, ד).

ה. הגמרא (בבלי, מכות, כד, ע"ב) מספרת:

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו, מקום שכתוב בו: +במדבר א'+ והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: +ישעיהו ח'+ ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: +מיכה ג'+ לכן בגללכם ציון שדה תחרש [ווגו'], בזכריה כתיב: +זכריה ח'+ עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו! עקיבא, ניחמתנו.

ו. תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ג, הלכה כא:

אין עומדין להתפלל לא מתוך סיחה / שיחה / ולא מתוך השחוק ולא מתוך קלות ראש אלא מתוך דברים של חכמה וכן לא יפטר אדם מחבירו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש אלא מתוך דברים של חכמה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין.

ז. בזהר (ח"ג, מז): " רב המנונא סבא, היה מקדים דברי שטות לדברי חכמה, כדי לדעת את שורש החכמה", (הרב אורי שרקי, 'הצחוק').

ח. השחוק האחרון הוא החשוב ביותר: " אז ימלא שחוק פיננו", (תהלים, קכ"ו, ב).

חלון 4- מונחים, תובנות, ושאר ירקות

א. אטימולוגיה וסמנטיקה: 'באטימולוגיה דרשנית עוסקים במשמעות הדרשנית של המילה בלי לשנות כלום בצורותיה. בסמנטיקה דרשנית, משנים מעט או הרבה את פניה כדי לתת לה נשמעות חדשה', (פרנקל, מדרש ואגדה, כרך א, עמוד 131).

אטימולוגיה - Etymology, חקר שורשי המלים והתפתחותן.

סמנטיקה - Semantics, ענף בבלשנות העוסק בחקר משמעויות המלים ובשינויים החלים במשמעויות אלו.

בסיפורנו, המפרשים והחוקרים מסבירים את הקונפליקט הלשוני בין הבעל לאשה, גם על בסיס אטימולוגי וגם על בסיס סמנטי.

ב. אינסטרופיקציה: (אינסטרו+ פיקציה), "שיטה מדרשית של בעלי האגדה בדרך השאלה- מה הייתי אני עושה אילו הייתי במקומו של הגיבור הנדון"? (א.א. הלוי, ערכי האגדה וההלכה, עמוד 103). אף אחד מפרשנינו או מחוקרינו לא ניתח את סיפורנו על בסיס שיטה זו. הדיונים הפתוחים באתרי האינטרנט דנים בסיפור זה בעיקר על בסיס שיטה זו. שיטת דיון זו מדגישה את הרלוונטיות של הסיפור לקורא, ולכן התשובה לשאלה: מה הייתי עושה במקום הגיבור, תהיה בהכרח שונה מדור לדור.

ג. הומינים וסינונים:

הומינים: מלים שוות בכתיבתן ושונות במשמעותן, כגון: גיל.

סינונים: מלים נרדפות.

"אריסטו גינה את ההומינים שבו השתמשו הסופיסטים אך שיבח את הסינונים שבו משתמשים המשוררים, (שי פרוגל, רטוריקה, עמוד 88).

בסיפורנו, 'טלפי' היא הומינים בשל שתי המשמעויות המילוניות שיש לאותה מילה. לעומת זאת, 'בוציני' ו'שרגי' הם סינונים ומשמעות שניהם הינה - נר. על פי פרשנותי לסיפור, האשה 'קילקלה' את הניסוי של בעלה בהתבססה על סינונים (מערכה שלישית).

ד. שפה ציורית (=שפה פיגורטיבית):

זוהי שפה הממחישה רעיונות מופשטים באמצעות דימויים ומטאפורות, לדוגמה: מיטונומיה, סינקדוכה, האנשה, ועוד.

בסיפורנו, לפי הפרשנות המקובלת השתמש הבעל ב'שפה ציורית' כאשר ביקש 'תרי טלפי'. הוא בודאי לא התכוון לשתי עדשים אלה למעט עדשים.

ה. 'האסכולה האמריקאית':

" כנקודת מוצא להגדרה (הגדרה למהו סיפור, ח.ג) אני מציעה את שלשלת היסודות המקובלים באסכולה האנגלו-אמריקאית: דמויות, עלילה, משמעות." (עפרה מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 51).

בסיפורנו, מובלטים שלושת היסודות הללו באופן בולט ומובהק. ההבדלים בין הפרשנויות ממוקדים בנייתן הדמות והעלילה.

ו. 'הרמנויטיקה סטרוקטורליסטית':

"ההרמנויטיקה הסטרוקטורליסטית מתאפיינת בהתעלמות מוחלטת כמעט מענייני הקשר - הן בנוגע למחבר והן בנוגע לרקע ההסטורי....". על פי גישה זו: "המחבר אינו מודע למסר הסמוי האמיתי של יצירתו ושאותו חושף ההרמנויטיקן או מבקר הספרות.... בנוגע לסטרוקטורליזם קיימת עמימות מסויימת בקרב החוקרים: האם היא תיאוריה מדעית או מתודה מדעית?" (זאב לוי, הרמנויטיקה, עמ' 152).

בסיפורנו, הפרשנויות של החוקרים אינם מתייחסים לדמותו ההסטורית של בבא בן בוטא. מבחינתם, הוא חכם יהודי שנבחר ל'תפקיד' בשל שמו בלבד. פרשנות זו הינה פרשנות סטרוקטורליסטית השונה הדרך כלל מן הפרשנות הקלאסית הרבנית. זו בדרך כלל מבליטה אף את דמותו ההסטורית של בבא בן בוטא בהקשר לסיפורנו זה.

ז. דה-קונסטרוקציה ותרגום:

"הד-קונסטרוקציה היא 'שיטה' (או יש הטוענים - 'מאורע') פילוסופית וספרותית פוסט סטרוקטורליסטית שתוארה לראשונה על ידי הצרפתי ז'אק דרידה. בניסוח כללי: דהקונסטרוקציה היא פירוק הטקסט והבנתו מחדש.... מתודה זו חותרת תחת מבנים של משמעות בטקסט עצמו כדי לפורר כל משמעות יציבה או אפשרית בקרבנו", (ויקיפדיה). "הסכנה של 'מתרגמים בוגדים' - חדלה להיות בעייה בעיני דהקונסטרוקציוניסטים, כל מתרגם החותר לתרגום מדויק לא הצליח אף פעם להשאר נאמן לטקסט המקורי", (זאב לוי, הרמנויטיקה, עמ' 184).

בסיפורנו, ועל פי זאב לוי, כל מי שדוגל בתורתו של דרידה אין לו בעייה עם התרגום! מעניין איך היו זאב לוי ודרידה מנתחים סיפור זה?

ח. הערמה לשונית:

"... דרך פתרון זה אינה אופיינית כידוע לאגדות חז"ל. עליה מבוסס מנהג הערמות הנפוץ בעולם. כלומר דרך בני אדם לרמות את חבריהם על ידי כך שמקיימים את התחייבותם 'כמשמען' ולא כמובנן....", (יצחק היינמן, דרכי האגדה, עמ' 119). בסיפורנו, השתמשה האשה לפחות לפי פרשנותי ב'הערמה לשונית' רבת תחכום. היא הצליחה להיצמד ל'ערכים המילוניים' של מילות הבעל, ובו זמנית, גם להתעלם ממשמעותן המעשית בהתאם לנסיבות של האירוע בעלילה.