

תוכן העניינים

1	כל האומר "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר..." אינו אלא טועה - למעשה העריכה של הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת נה ע"ב - נו ע"ב	גלעד ששון
37	Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian <i>Silluq</i> for Rosh ha-Shanah	צבי נוביק
67	"שור וארי מתנגחין עד שבא משיח": מסגרת, תוכן ומשמעות בנאום יהודה בגרסת התנחומא	ברכה אליצור
101	טיפוס הלשון הארץ-ישראלי של שרידי מהדורות תנחומא-ילמדנו מן הגניזה ותרומתו לחקר התהוות מדרשי התנחומא	יהונתן וורמסר ומשה לביא
133	'כתבתי בביאורי': הכסף-משנה ופסקאות פרשנות הרמב"ם בבית יוסף ובבדק-הבית כצהר לתהליכי עבודתו של ר' יוסף קארו	תרצה קלמן
155	אשתורי הפרחי: למקור השם ולמקומה של פרח (פלוראנצה)	עמיחי שוורץ
175		תקצירים בעברית
I		תקצירים באנגלית

CONTENTS

Gilad Sasson	Whoever maintains "R. Samuel b. Nahmani said in R. Jonathan's name: Whoever maintains" ... is merely erring – about the editing of the apologetic sermons in Bavli Shabbat 55b-56b (Heb.)	1
Tzvi Novick	Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian <i>Silluq</i> for Rosh ha-Shanah	37
Bracha Elitzur	“The Ox and Lion lock horns until the arrival of the Messiah”: Structure and Significance in Judah’s Speech in the Tanhuma Printed Edition (Heb.)	67
Yehonathan Wormser and Moshe Lavee	The Palestinian Language Type of Early Tanhuma Recension from the Cairo Genizah (Heb.)	101
Tirza Kelman	'I Wrote in My Commentary': The Kesef Mishneh and the Commentary of Maimonides in the Beit Yosef as a Prism to R. Joseph Karo's Work Process (Heb.)	133
Amichay Schwartz	Ashtori Ha-Parhi: The Origin of the Name and the Location of 'Floranza' (Heb.)	155
Hebrew abstracts		175
English abstracts		I

כל האומר "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר... "אינו אלא טועה -
למעשה העריכה של הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת נה ע"ב - נו ע"ב

גלעד ששון

מבוא

בסוף פרק "במה בהמה יוצאת" שבתלמוד הבבלי מסכת שבת (נה ע"ב - נו ע"ב) מובאת סידרת דרשות מפורסמת על ידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. בסדרה זו שש דרשות שבכל אחת מהן נמצא המבנה הבא (מכאן ולהבא נציין את חלקי הדרשות באמצעות חלוקה זו):

[א] כל אחת מהדרשות נפתחת במילים "כל האומר X חטא אינו אלא טועה...". X הוא דמות/דמויות מקראיות על פי הסדר הבא: ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, שלמה ויאשיהו. [ב] לאחר הפתיחה מובא פסוק הראיה ממנו נלמד שהדמות או הדמויות לא חטאו. [ג] בעקבות הראיה נשאלת מיד השאלה "אלא מה אני מקיים..." ואז מובא פסוק המתאר את החטאים של הדמויות. [ד] במענה לשאלה מובא לימוד הדורש את הפסוק, מוציא מפשוטו ומייחס לדמות חטא אחר, פחות חמור מזה שמייחס לו המקרא. החטאים החדשים, החלופיים, הם חטאים שניתן להגדירם כחטאים בתחום המוסר.¹ מגמת הדרשות כפולה: מגמה אחת היא אפולוגטיקה - לימוד זכות על דמויות המקרא לאור הקושי לראות אותן בגדלותן כשהן נושאות על גבן חטאים כה חמורים ביניהם גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה.² מגמה שנייה היא אקטואליות - קירוב החטאים לעולמם של החכמים, תוך הגדרתם כחטאים מוסריים שהחכמים עלולים ליפול בהם במסגרת הנהגתם.³

- * תודה לד"ר רבין שושטרי שקרא את טיוטת המאמר, העיר את עיני ועזר לי לחדד את טענותיי. כמו כן תודה לקורא מטעם כתב העת שהערותיו היו לי לעזר רב.
- 1 ראו יואב רוזנברג, "כל האומר... אינו אלא טועה", נטועים, ד (תשנ"ח), עמ' 84-87 (להלן רוזנברג, "כל האומר").
- 2 ראו יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 154. א"א הלוי, עולמה של האגדה, תל אביב תשל"ב, עמ' 213-231, משווה את האפולוגטיקה של חז"ל לזו המצויה במקורות יוניים. יש מי שסבר שיש לראות את כל סידרת הדרשות האפולוגטיות כחלק מהפולמוס עם הנצרות ראו A. Marmorstein, "The Background of the Haggada", *HUCA*, 6 (1929), pp. 198-199. רוזנברג, שם, עמ' 83-84, ביקש להסתייג מהמשמעות האפולוגטית בעיקר לאור הדרשה על יאשיהו, אך ראו את תגובתו של עמוס חכם, "עיון נוסף בסידרת האמרות 'כל האומר... חטאו) אינו אלא טועה", נטועים, ה (תשנ"ט), עמ' 121 (להלן: חכם, "עיון נוסף").
- 3 ראו רוזנברג, שם, עמ' 88.

לאחר כל אחת מהדרשות של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ישנן תוספות והרחבות. במסגרת תוספות אלה מובאות דעות של תנאים ואמוראים העוסקים בדמות המקראית ובחטאיה. בחלק מהתוספות אף מובאות דעות הסותרות את הדרשה ולפיהן הדמות אכן חטאה בחטא המיוחס לה במקרא.

מאמר זה מבקש לדון במלאכת העריכה של סידרת הדרשות האמורה. מלאכה זו נידונה במחקר על ידי יואב רוזנברג ובמאמר תגובה של עמוס חכם.⁴ השניים דנים במסר של הדרשות תוך שהם מבקשים לבודד את הדרשות המקוריות של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ולהפרידן מהחלקים שלהבנתם הם תוספת של עריכה מאוחרת.⁵ רוזנברג כלל בדרשה המקורית את חלקים א-ד אך השמיט מחלקים ב ו-ד תוספות שלדעתו אינן חלק מהדרשה המקורית. אלא שהצעתו של רוזנברג נתקלת בקשיים מאחר שבחלק מהדרשות לא ניתן להבין את הדרשה ללא התוספת שרוזנברג הותיר מחוץ לה. קושי זה וקשיים נוספים הובילו את חכם בתגובתו לצמצם את נוסח הדרשה המקורית רק למרכיב א, המילים "כל הטוען X חטא אינו אלא טועה". לדעתו פסוק הראיה [ב] וההתמודדות עם הפסוק המתאר את החטא [ג-ד] הן תוספת מאוחרת. חכם סבור שמטרת הדרשות ה"מצומצמות" להזהיר את הדרשנים שלא לדרוש ברבים בגנות אישים אלה. הקושי המרכזי עם הצעה זו הוא הדרשה על יאשיהו. כפי שיובהר להלן, במקרה של יאשיהו כלל לא ברור מה היה חטאו, אם כך מדוע שיהיה דרשן שיטען שהוא חטא?⁶ בנוסף, לפי הניסוח של מרכיב א אין מדובר בהנחיה כיצד יש לנהוג אלא כנקיטת עמדה המצריכה הסבר שאכן מגיע לאחריה.

רוזנברג וחכם לא עסקו במחקריהם בהבנת תהליך עריכת הדרשות. הם התעלמו משתי נקודות ששימת לב אליהן הכרחית בהבנת תהליך העריכה של הסדרה: ראשית, המקבילות. הבסיס להבנת תהליך יצירה הוא זיהוי המקבילות. יש לברר עד כמה הקריאה האפולוגטית בדרשות שבבבלי היא קריאה מחודשת והאם ישנן מקבילות ארץ ישראליות לקריאה זו.⁷ במידה ואכן ישנן מקבילות שכאלה יהיה צורך לברר מהי מערכת הקשרים

4 רוזנברג, שם, עמ' 79-88, וחכם, שם, עמ' 121-125. תוכן הדרשות נידון במחקרים נוספים אלא שבדרך כלל המחקרים עסקו בדרשה אחת ולא בסידרה כולה. ההתייחסות למחקרים אלה תהיה בהמשך המאמר ביחס לכל דרשה מהסידרה.

5 רוזנברג, שם, עמ' 80-83; חכם, שם, עמ' 123.

6 קושי נוסף העולה מהצעתו של חכם הוא שלדבריו, שם עמ' 124, הדרשה על יאשיהו באה בהמשך לאזכורו בדרשה הקודמת על שלמה, אלא שכאמור לשיטתו האזכור של יאשיהו בדרשה זו נמצא בתוספת לדרשה ולא בדרשה עצמה.

7 כפי שיוצג להלן לדרשות הבבלי מקבילות מוקדמות בתלמוד הירושלמי ובמדרש בראשית רבה. רוזנברג, שם, כלל לא מתייחס למקבילות הארץ ישראליות. חכם, שם, מזכיר את דרשת בראשית רבה אך הוא לא הרחיב על היחס בינה לבין הדרשות בבבלי שבת. וראו בנימין זאב בכר, אנדת אמוראי ארץ ישראל, א, א, תל אביב תרפ"ה, עמ' 86, הע' 2.

ביניהן לדרשות הבבלי. בירור זה יעורר את שאלת מקוריות הדרשות בבבלי. שנית, הקשר בין הדרשה לבין התוספות שבעקבותיה. כאמור, לאחר הדרשה ישנן תוספות והרחבות. את התוספות וההרחבות ניתן לסווג לשלושה סוגים (שיסומנו להלן בתוך הטקסט במספרים): (1) - תוספות הכרחיות להבנת הדרשות. (2) - דעות חכמים הקוראים את הכתובים כפשוטם והן הגורם ליצירת הדרשה. (3) - גלישה לנושאים משיקים שאינם הכרחיים להבנת הדרשות. רונברג וחכם לא נתנו מספיק את הדעת ליחס בין הדרשות לתוספות, למרות שהתוספות מסוג (1) ו-(2) הכרחיות להבנת תהליך יצירת הדרשות מחד ולניסיון לאתר את נוסחן המקורי מאידך.

החלק הראשון של המאמר מוקדש לדרשות על בני עלי ובני שמואל שהן המפתח להבנת מלאכת העריכה של סידרת הדרשות. לאפולוגטיקה שבצמד דרשות אלה מקבילות ארץ ישראליות קדומות בתלמוד הירושלמי ובבראשית רבה. גם במקבילות אלה הדרשה על בני שמואל באה לאחר הדרשה על בני עלי. בחלק זה תיבחן הקריאה האפולוגטית ביחס אל מקבילותיה הארץ-ישראליות, תוך ניסיון להבין את השתלשלות המקורות. בנוסף, יעשה ניסיון לבדוד את הדרשות המקוריות מהתוספות שבתוכן ושבעקבותיהן. הממצאים שיעלו מחלק זה יעוררו את שאלת אמינות ייחוס הדרשות לאמוראים ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן.

החלק השני של המאמר מוקדש לארבעת הדרשות הנוספות על ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו. לאור המסקנות העולות מהחלק הראשון יש לראות בדרשות אלה הרחבה לדרשות על בני עלי ובני שמואל. גם בחלק זה יעשה ניסיון למצוא את החומרים ששימשו לעריכת הדרשות, לצד הבנת תהליך העריכה תוך כדי שימת לב לתוספות שבעקבות הדרשות. דרשה יוצאת דופן היא זו העוסקת בחטאו של יאשיהו מאחר שמפשט הכתובים כלל לא ברור אם חטא ובמה חטא. אם כן, מדוע "זכה" יאשיהו להצטרף לסדרת הדרשות? גם בחלק זה יש לבדוק את ייחוס הדרשות לאמוראים הארץ-ישראלים קודם לבירור הקשר בין הדרשות לבין ההרחבות והתוספות.

בחלקו האחרון של המאמר יבדקו הממצאים העולים מהמחקר בנוגע לאותנטיות של סדרת הדרשות כדרשות של אמוראי ארץ ישראל וכן בנוגע ליחס שבין הדרשות לתוספות הבאות בעקבותיהן, לאור הגישות הקיימות בחקר סוגיית הבבלי בנוגע לשאלת היחס בין המימרא לסתם התלמוד.

א.

סדר הדרשות בבבלי שבת הוא על פי סדר הסיפור המקראי ולכן הדרשה הראשונה מוקדשת לראובן ולחטאו עם בלהה. מאחר שעניינו של המאמר בשחזור מלאכת עריכת סידרת הדרשות, יוקדש הדיון תחילה לשתי הדרשות הבאות בסדרה, חטאי בני עלי וחטאי בני שמואל, שלשתיהן מקבילות מוקדמות בספרות חז"ל הארץ-ישראלית. גם במקבילות שתי הדרשות באות יחד. להלן הדרשות על בני עלי ועל בני שמואל כפי שהן מובאות

בבבלי שבת עם התוספות וההרחבות. כאמור, החלוקה לאותיות א-ד מטרתה להבליט את ארבעת חלקי הדרשה שמובאים באות מודגשת. המספרים מסווגים את סוג התוספות לדרשות כמתואר במבוא המאמר:⁸

אמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומ' בני עלי חטאו אינו אלא טועה, [ב] שנא' "וישם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לי"י" (שמ"א א 3). (1) וסבר לה כדרב, דאמ' רב: מעולם פנחס לא חטא. ומקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא אף חפני לא חטא. [ג] אלא מה אני מקיים "ו[את אשר ישכבון את הנשים] [הצבאות פתח אהל מועד]" (שם ב 22)? [ד] מתוך ששיהו את קיניהן ולא הלכו אצל בעליהן, מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום.

(1) גופא, אמ' רב: פנחס לא חטא, שנא' ואחיה בן אחטוב אחי איכבוד בן פנחס בן עלי כהן י"י [בשלו נשא אפוד] (שמ"א יד 3) איפשר חטא בא לידו, והכתוב מיחסו? והלא כבר נאמ' "יכרת י"י לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לי"י צבאות" (מל' ב 12), אם ישראל הוא לא יהיה לו ער עם חכמים ועונה בתלמידים, ואם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה לי"י צבאות. אלא שמ"מ פנחס לא חטא שמ"מ. אלא הכתי' "ו[את אשר ישכבון]" (שמ"א ב 22)? אמ' רב נחמן בר יצחק: "ישכבון" כתי'. "אל בני" (שם 24)? אמ' רב נחמן בר יצחק: "בני" כתי'. והכתי' "מעבירים עם י"י"? אמ' רב הונא בריה דרב יהושע: "מעבירים" כתי'. והכתי' "ובני עלי בני בליעל" אלא מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא.

ואמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומ' בני שמואל חטאו אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויהי [כאשר] זקן שמואל וישם את בניו שפטים [ל]ישראל" (שם ח 1) "ולא הלכו בניו בדרכיו" (שם 3), (1) "בדרכיו" הוא דלא הלכו ומיחטא נמי לא חטאו. [ג] אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע [ויקחו שחד ויטו משפט]" [ד] שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזיר בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם, שנאמר "והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל [את כל המקומות האלה]" (שם ז 16), והן לא עשו כן, אלא ישבו בבתיהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם.

(2) כתנאי, "ויטו אחרי הבצע" (שם ח 3), ר' מאיר אומ': חלקם שאלו בפיהם. ר' יהודה אומ': מלאי הטילו על בעלי בתים. ר' עקיבא אומ': קופה יתירה של מעשר נטלו. ר' יוסי אומר: מתנות נטלו בזרוע.

למקרא הדרשות עולה השאלה: מיהם הקוראים את הפסוקים כפשוטם והטוענים שבני עלי ובני שמואל חטאו? עם מי מבקשות הדרשות להתמודד? בעוד שדעת האומר שבני

שמואל חטאו מובאת בתוספת ובהרחבה שבעקבות הדרשה, הדעה לפיה בני עלי חטאו חסרה בתוספת.⁹ הדעה לפיה בני שמואל חטאו מובאת בתוספת (2) במסגרת מחלוקת תנאים הפותחת במילה "כתנאי" שיש לה מקבילה קדומה בתוספתא סוטה.¹⁰ במחלוקת

9 את הדעה הקוראת את הכתוב על בני עלי כפשוטו ניתן למצוא בבבלי יומא ט ע"א - ט ע"ב (הנוסח על פי כ"י 6, Munich, Bayerische Staatsbibliothek): "אמ' ר' יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילו? מפני שהיו בה שני דברים, גלוי עריות ובזיון קדשים. גלוי עריות, דכת' 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד' (שמ"א ב 22)... בזיון קדשים, דכת' 'גם בטרם יקטרון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי. ויאמר אליו האיש קטר יקטרון כיום החלב וקח לך כאשר תאוה נפשך. ואמר ל[א] כי עתה תתן ואם לא לקחתי בחזקה' (שם ב 15-16) וכת' 'ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני י"י כי נאצו האנשים את מנחת י"י' (שם 17)". התנא ר' יוחנן בן תורתא אומר דברים ברורים, בני עלי חטאו בגילוי עריות ובזיון קדשים כפי שעולה מן הכתוב. בבבלי יומא מודעים לכך שדבריו אינם מתיישבים עם האמור בבבלי שבת ולכן מיד לאחר הראיה על גילוי העריות ולפני הראיה על בזיון הקדשים בא הציטוט הבא כהסתייגות: "ואף על גב דאמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, אלא מתוך ששיהו את קייניהן מעלה עליהן הכתוב כאלו שכבוס". שילוב קטע הדרשה מבבלי שבת בבבלי יומא מבהיר שהדרשה האפולוגטית מתמודדת עם עמדה כעמדת ר' יוחנן בן תורתא. וראו על כך משה בר, 'בניו של עלי באגדות חז"ל', חמכי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 386-389 (להלן: בר, "בניו של עלי"). לדברי האשמה של ר' יוחנן בן תורתא בבבלי יומא כנגד בני עלי שנהגו בזיון בקדשים מקבילות קדומות בספרות התנאים. המקבילה האחת בתוספתא מנחות יג, כב (מהדורת ליברמן, עמ' 533): "אמר ר' יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה? מפני בזיון קדשים שבתוכה". המקבילה השניה בספרי במדבר (קטז, מהדורת כהנא, עמ' 332): "וכן מצינו שלא נחתם גור דינן שלבני עלי אלא על שנהגו בזיון בקדשים, וכן הוא או' גם בטרם יקטרון את החלב ויאמר אליו האיש קטר יקטרון [כיום החלב] ותהי חטאת הנערים [גדולה מאד] (שמ"א ב 15-17)". במדרש שמואל ג, א (מהדורת ליפשיץ, עמ' 25), מובאת ביקורת נוספת על בני עלי שנהגו בזיון בקדשים והיא מיוחסת לתנא ר' שמעון בן יוחאי: "תני רבי שמעון בן יוחאי: אמר להן הקדוש ברוך, הוא מפני מה אתם אוכלין שירי מנחה ומניחין את הקומץ לזבובים? ומפני מה אתם אוכלין את הבשר ומניחין את החלבים שטוחין בחמה? מה ישראל אומר לו? יבא כהן ויזרוק את הדם ויקטיר את החלבים, ואחר כך יקח לו בשר. ומה הכהן אומר להם? הדם אינו זורק והחלבים אינו מקטיר, 'תנה בשר לצלות לכהן ואם לא לקחתי בחזקה' (שמ"א ב 15-16). מה נאמר בסוף? 'ובני עלי בני בליעל וגו' (שם 12). בניו שפרקו עול שמים מעליהם, אמרו: אין מלכות בשמים, דכתיב 'ובני עלי [בני] בליעל' (שם), וכתוב אחר אומר '[יצאו אנשים בני בליעל וידחיו מקרבך וידחיו וגו'] (דב' יג 14)". מקור נוסף ממנו משתמע כי בני עלי אכן חטאו בחטאים המתוארים בפשט הכתוב נמצא בבבלי פסחים נו ע"א: "תנו רבנן: ארבע צווחות צוחה עזרה. ראשונה: צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'..."

10 המקבילה המוקדמת למחלוקת בתוספתא סוטה (יד, ה-ו, מהדורת ליברמן, עמ' 236): "משרבו מטילי מלאי על בעלי בתים רבה שוחד והוטה משפט, ז' [י]היו לאחור ולא לפנים' (ז' ר' 24). ועליהם נאמ' כעל בני שמואל 'ולא הלכו בניו בדרכיו [ויטו אחרי הבעז ויקחו שחד ויטו משפט]' (שמ"א ח 3). וכי לקחו שוחד ומשפט הטו? ר' מאיר אומ': חלקם שאלו בפיהם. ר' יהוד' אומ': מלאי הטילו על בעלי

זו ר' מאיר, ר' עקיבא ור' יוסי סבורים שבני שמואל לא חטאו בחטא זה אלא בחטאים פחות חמורים.¹¹ אך בניגוד אליהם, לדעת ר' יהודה בני שמואל אכן חטאו בלקיחת שוחד וברדיפת בצע.¹² פירושים שונים ניתנו לעבירה "מלאי הטילו על בעלי בתים", הן לגבי מי הם המטילים והן לגבי פירוש המילה "מלאי".¹³ מכל מקום ברור שמדובר בהטלת חוב על בעלי הבתים שעודדה מתן שוחד ומציאות מושחתת. כשהבבלי מביא את מחלוקת התנאים הזו לאחר המילה "כתנאי" הוא מבקש להגיד שהעמדה האפולוגטית המובאת בדרשה מצויה גם בדברי תנאים אך יש ביניהם גם מי שחולק עליה, ר' יהודה.¹⁴ לפיכך התוספת המרחיבה לדרשה הבאה בעקבותיה, תוספת מסוג (2), חושפת שבמילים "כל האומר" הכוונה לעמדת ר' יהודה.

לאחר זיהוי הדעה שהיוותה את הטריגר ליצירת הדרשה האפולוגטית על בני שמואל יש לעבור לקריאה החדשה המוצעת בדרשות לפיה הן בני עלי והן בני שמואל לא חטאו. פסוק הראיה לכך שבני עלי לא חטאו בחלק [ב] של הדרשה הוא "ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה". אלא שלא ברור כיצד נלמד מפסוק זה שבני עלי לא חטאו. לכן

בתים. ר' עקיבא אומ': מתנות נטלו בזרוע. ר' יוסה או': קופה של מעשרות לקחו בזרוע. אף על פי שלא קלל עלי את שמואל אלא על תניי ראה היאך דבקה בו". התוספת מתארת כיצד הטלת מלאי על בעלי הבתים גרמה לנטילת שוחד והטיית המשפט. הפסוק מירמיהו מובא כדי להראות שמעשים אלה מרחיקים את ישראל מה'. הראיה המקראית לחומרת המעשה מובאת מבניו של שמואל. משמע שלפי הפתיחה של התוספת בני שמואל אכן חטאו בחטאים המתוארים במקרא. בעקבות הפתיחה נשאלת השאלה "וכי לקחו שוחד ומשפט הטו?" השאלה מבקשת לערער על האמור בפתיחה בדומה לדרשה מבבלי שבת (השאלה חסרה בכ"י ערפורט וראו עדינה שטרנברג, "יחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל", נטועים, כא [תש"ף], עמ' 9, הע' 33-34). דעות ר' עקיבא ור' יוסי שבתוספת התחלפו ונוסחן השתנה בבבלי שבת וכן בכ"י ערפורט, ראו שטרנברג, שם, עמ' 11, הע' 43. הסבר והרחבה למשפט הסוגר את דרשת התוספת נמצאים בבבלי מכות יא ע"א: "א"ר אבהו: קללת חכם אפילו על תנאי היא באה. מגלן? מעלי, דקאמר ליה עלי לשמואל: 'כה יעשה לך אלהים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר' (שמ"א ג 17), ואף על גב דכתיב: 'יגיד לו שמואל את כל הדברים ולא כחד ממנו' (שם 18), ואפ"ה כתיב: 'ולא הלכו בניו בדרכיו וגו'' (שם ח 3)".

11 הסברים שונים הוצעו לדעת ר' מאיר, ראו שטרנברג, שם, עמ' 12, הע' 44.
 12 דעת ר' יהודה זהו לזו שהובאה בפתיחה של המקבילה בתוספתא סוטה, וראו משה בר, "בניו של שמואל באגדות חז"ל", חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלים ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 365 (להלן בר, "בניו של שמואל"); שטרנברג, שם, עמ' 10-11. באופן אחר פירש ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים ח, ניו יורק תשל"ג, עמ' 752-753. לדעתו גם ר' יהודה וגם הדעה המובאת בפתיחה שבתוספתא מסכימים עם שאר התנאים שבני שמואל לא חטאו בחטא החמור המיוחס להם. בהשפעת סוגיית הבבלי סבור ליברמן כי סופריהם וחזניהם של בני שמואל הם שלקחו שוחד וחטאו היה שלא השגיחו עליהם. אך קשה להסביר את התוספת על פי מקור מאוחר, שלאור האמור להלן הוא תוצאה של עריכה מאוחרת למקורות ארץ-ישראלים.

13 ראו בר, שם; שטרנברג, שם, עמ' 7-8.

14 ראו בר, שם, עמ' 368.

מיד נאמר "וסבר לה כדרב, דאמ' רב: מעולם פנחס לא חטא. ומקיש חפני לפינחס, מה פינחס לא חטא אף חפני לא חטא". הפסוק אמנם מקיש את חפני לפנחס אך עדיין לא ברור מניין שפנחס לא חטא. התשובה לשאלה זו באה בסוף הדרשה לאחר המילה "גופא" ביחס לדרשת רב.¹⁵ מהאזכור של פנחס בפסוק המתאר את היוחסין של אחיה הכהן לומד רב שפנחס אינו חוטא, אחרת לא היה מזכירו בין אבותיו של אחיה.¹⁶ על דרשת רב מעלה הבבלי קושיות מלשון הפסוקים לפיה שני הבנים חטאו. הקושיות הופכות ללא רלבנטיות כשהמילים המתארות את האחים בלשון רבים נקראות בלשון יחיד.¹⁷ לבסוף מובא המשפט "אלא מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא". משפט זה הוא נקודת הקישור בין סידרת הדרשות לסוגיית הבבלי הרחבה העוסקת באחריותו של מי שאינו מוחה בפני החוטא.¹⁸

מכל מקום, בניגוד לדרשה, לדעתו של רב פנחס לא חטא אך חפני כן חטא.¹⁹ הדרשה מחדשת שלאור ההיקש בפסוק גם חפני לא חטא. אך ללא דברי רב וההסבר שבעקבותיהם לא ניתן היה להבין מניין שפנחס לא חטא. הדרשה חסרה והיא לא עומדת בזכות עצמה.²⁰ נראה איפה שלא ניתן להפריד את הדרשה מדברי רב ויש לראות אותם כמכלול אחד: דברי אמוראי ארץ ישראל מבוססים על לימוד מתוך דרשת האמורא הבבלי שקדם להם. לפיכך גם דרשת רב וגם ה"גופא" שבעקבותיה הן תוספות מסוג (1). אלא שלשון הבבלי אינה מתיישבת עם מסקנה זו שהרי דברי רב מובאים על ידי גורם שלישי: "וסבר לה

15 על המונח "גופא" בתלמוד הבבלי ראו חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 655-657; נח עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד בבלי: סידור, עריכה, גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי ירושלמי, תל אביב תשל"ז, עמ' 78-86. על סיווג הגופא שכאן בבבלי שבת ראו אברהם וייס, לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, ורשה 1929, עמ' 45.

16 בתוך דרשת רב משולבת מסורת תנאית הנמצאת בספרא יג, ד, מכילתא דעריות: "ענו כולם ואמרו 'יכרת י"י לאיש אשר יעשנה ער וְעָנָה מאהלי יעקב' (מל' ב 12), לא יהיה לו לא ער בחכמים ולא עונה בתלמידים ואם היה כהן ומגיש מנחה לה' (שם)".

17 במסגרת הקושיות והתירוצים נאמר "והכתי' מעבירים עם י"י? אמ' רב הונא בריה דרב יהושע: מעבירים' כתי"י". על כך אומר רש"י "קשה בעיני שם החכם הנזכר כאן, כי אומר אני שטעות גדול הוא, ולא גרסינן לה להא מילתא...". קשה לרש"י ייחוס הדברים, שלדעתו מקורם בטעות, לאמורא הנזכר. שמא יהודה פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד - אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו-יורק וירושלים תש"ע, עמ' 64 (להלן: פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד), מזהה כאן דוגמא לתופעה של ייחוס דברים לאמורא על אף שלא הוא אמרם וראו על כך עוד להלן בפרק המסקנות.

18 המשנה מדברת על "פרתו של רבי אלעזר בן עזריה הייתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים". בגמרא מובהר ש"לא שלו הייתה, אלא של שכינתו הייתה, ומתוך שלא מיחה בה - נקראת על שמו". בעקבות קביעה זו הבבלי עוסק באשמתם של מי שלא מיחו בחוטאים, וראו חכם, "עיון נוסף", עמ' 123. בדומה להרחקת החטא החמור מר' אלעזר בן עזריה והקטנתו לכך שלא מיחה בשכנתו כך גם בסדרת הדרשות מורחק החטא החמור מהדמויות המקראיות.

19 וראו רש"י ד"ה "פנחס לא חטא".

20 וראו רש"י ד"ה "דאמר רב".

כדרב, דאמ' רב...? ברור שר' שמואל בר נחמני לא אומר משפט זה על עצמו. תמיהה זו מצריכה הסבר והוא יוצע להלן.²¹

כדרשה על בני שמואל פסוק הראיה לכך שלא חטאו בחלק [ב] של הדרשה הוא "ולא הלכו בניו בדרכיו" (שמ"א ח 3) וממנו מדייקים שאמנם לא הלכו בדרכי אביהם אבל אין זה אומר שחטאו. משפט ההבהרה שמסביר את הלימוד "בדרכיו" הוא דלא הלכו ומיחטא נמי לא חטאו" הוא בארמית. המעבר מארמית לעברית תמוה; הרי מימרות האמוראים הן לרוב בעברית ומעבר לארמית מלמד על רובד מאוחר יותר.²² בדומה לדרשה על בני עלי שלא ניתנת להבנה ללא דברי רב, גם כאן לא ניתן להבין את הדרשה ללא משפט ההבהרה שבארמית.²³ וגם כאן יש לשאול: האם משפט זה הוא חלק מהדרשה או שמדובר בתוספת שיש לסווגה כתוספת מסוג (1)? להלן יוצע הסבר גם לתופעה החריגה הזו.

בשלב הבא בשתי הדרשות מובאת קושיה על הקריאה האפולוגטית באמצעות הבאת פסוקים הסותרים אותה (חלק [ג] של הדרשה). הקושיה נפתחת במילים "אלא מה אני מקיים..." לאחר הצגת הפסוק הקשה מוצעת גם לו קריאה חדשה הממשיכה את המגמה האפולוגטית (חלק [ד] של הדרשה). לפי הקריאה החדשה, בני עלי לא חטאו בכך ששכבו עם הנשים הבאות למשכן שילה; חטאם היה שערכו את הנשים היולדות שהביאו את קורבנם, תורים או בני יונה, מלהקריב ובכך השהו את חזרתן לבעליהן.²⁴ בני שמואל לא

- 21 רוזנברג, "כל האומר", עמ' 80, לא כולל את דברי רב בתוך הדרשה, אך כאמור ללא דברי רב היא חסרה. לשיטת חכם, "עיון נוסף", עמ' 123, הסבור כי הדרשה המקורית כללה רק את המילים "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה", גם הפסוק המקיש בין חפני לפנחס וגם דרשת רב הם תוספת.
- 22 על כך שבדרך כלל מימרות האמוראים הן בעברית ראו Hyman Klein, "Gemara and Sebara", *JQR*, 38 (1947), p. 75; פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 22. אלא שלכל כלל יש גם היוצאים ממנו, ראו לדוגמה משה בנוביץ, תלמוד בבלי מסכת שבועות - פרק שבועות שנים בתרא, ניו-יורק וירושלים, תשס"ג, עמ' 192, 286. שילוב העברית והארמית נמצא גם בדרשה על שלמה שלהלן.
- 23 רוזנברג, "כל האומר", עמ' 80, אינו כולל את המשפט הזה בדרשה המקורית מאחר שהוא בארמית, אך כאמור, ללא משפט זה לא ניתן להבין כיצד נלמד מהפסוק שלא חטאו.
- 24 ראו רש"י על אתר. פרשנות אקטואלית לדרשה אפולוגטית זו ולמקבילות המוקדמות והמאוחרות לה ראו בר, "בניו של עלי", עמ' 389-396. בר סבור כי הדרשות משקפות ויכוח סביב סוגיית "הנחלת משרות מאבות לבניהם" (עמ' 396). במקבילה מאוחרת של הדרשה באגדת בראשית מא (מהדורת בובר, עמ' 84), מובא הסבר דומה בהרחבה: "א"ר סימון נקיים היו בני עלי מן הדבר הזה, דכתיב [ואת] אשר ישכבון את הנשים" (שמ"א ב 22), אלא כך היו עושים, לא היו מקריבין את הקרבנות בשעתן, והיו בנות ישראל מביאות תור או בני יונה אצלן בשביל טהרתן, כשם שכתבי 'ובמלאת ימי טהרה וגו'" (וי' יב 6). ותמן כתיב 'הצובאות פתח אהל מועד' (שמ"א שם). והיו נוטלין ומעבירין השעות, ולא היו מקריבין בשעתן, והיו בנות ישראל סבורות שנטהרו, והולכות ומשמשות לבתיהן, שנאמר זאת 'אשר ישכבון את הנשים'. את העם לא נאמר, אלא 'את הנשים', משכיבין את הנשים עם בעליהן טמאות, מי גרם להן? שהיו מניחין את הקרבנות ולא היו מקריבין אותן בשעתן, שנאמר [מעבירים עם ה'] (שם 24) מחטיאים עם ה' אין כתיב כאן, אלא 'מעבירים', מעבירים השעות". לוי

חטאו ברדיפת בצע ובלקיחת שוחד אלא שבניגוד לשמואל אביהם שסבב בין ערי ישראל, הם ישבו בעירם ודאגו לכלכלת מקורביהם.

לקריאות חדשות אלה של הפסוקים גם על בני עלי וגם על בני שמואל מקבילה מוקדמת בירושלמי כתובות (יג, א, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1012. מקבילה נוספת בירושלמי סוטה א, ד, עמ' 909):

ר' חזקיה בשם ר' אחא, ר' 25 היה דורש ג' מקרייות לשבח... "ועלי זקן מאד [ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת] אשר ישכבון [את הנשים הצבאות פתח אהל מועד]" (שמ"א ב 22) ישכבון [כתיב]. אמ' ר' 26: [שהיו הנשים] מביאות קיניהן ליטהר לבעליהן והיו משהין אותן ומעלה עליהן הכת' כ[א]לו הן שוכבין עמן. 27

אמ' ר' תנחומא: הדא היא דו מקנתר לון "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי [אשר צויתי מעון]" (שם 29) אין תימר עבירה חמורה יש כאן, מבריהן מן החמורה ומקנתרן בקלה?

"ולא הלכו בניו בדרכיו" (שם ח 3) שהיו נוטלין מעשר ודנין. אמר ר' ברכיה: מברכתה היתה עוברת והיו מניחין צורכי יש' ועוסקין בפרגמטיא.

שניים מתוך שלושת המקרים אותם דרש ר' יהודה הנשיא (או ר' חייא כנוסח שבירושלמי סוטה) לשבח הם חטאם של בני עלי ובני שמואל. המקרה הנוסף אותו דרש רבי לשבח הוא תמר המתחפשת לזונה. בדומה לבבלי גם כאן חטאם של בני עלי היה שהשהו את קורבן הנשים היולדות ולא ששכבו עימן. ר' תנחומא מביא ראייה ללימוד הזכות מדברי איש האלהים לעלי שבתוכחתו מדבר על מעשה הקורבנות ולא על השכיבה עם הנשים. לימוד הזכות של רבי על בני שמואל הוא שהיו דנים אנשים שהפרישו להם מעשרות, מאחר שהיו לויים, ויש חשש שיטו את הדין לטובתם. 28 האמורא ר' ברכיה מייחס להם חטא אחר; במקום לעסוק בהנהגת הציבור היו רואים שיירה חולפת והולכים לסחור

גינצבורג, אגדות היהודים, ה, רמת גן תשל"ה, עמ' 152, הע' 26, מפנה לפירושה של אפרים הסורי ושל פסאודו-הירונימוס על שמ"א ב 22, וגם שם מוזכר הרעיון שעוכב הנשים גרם לכך שהן שכבו עם בעליהן מבלי שניטהרו.

25 בירושלמי סוטה נוסף "חיה", וראו שאול ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 56 ובהע' 15. בירושלמי סוטה חסר "אמר ר' 26 והדברים מובאים באופן אנונימי.

27 בירושלמי סוטה הנוסח "הקדוש ברוך הוא מעלה עליהן כאילו הן שוכבין אותן".

28 ראו קרבן העדה על אתר. לפרשנות אקטואלית לדרשה זו ראו אברהם ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, תשכ"ח ירושלים עמ' 34-36, שסבר כי הדרשה משקפת מציאות של שופטים וכהנים בעלי אחוזות שהתנהגו באופן נצלני. וראו בר, "בניו של שמואל", עמ' 368, שסבר שבדומה לדרשה על בני עלי גם כאן הדרשה משקפת עמדה ביחס לסוגיית הורשת תפקידי שררה מאבות לבנים.

עימה.²⁹ מכל מקום שני חטאים אלה קלים מרדיפת בצע ולקיחת שוחד. ההסבר שהובא בבבלי שבת ש"ישבו בבתייהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופרייהם" קרוב לדברי ר' ברכיה בכך שלא עסקו בענייני הרבים. אך בשונה מדבריו, לפי הבבלי לא הרבו את הונם הפרטי אלא דאגו לשמשייהם. כך שבבבלי חטאם אף היה פחות חמור. בנוסף, בבבלי ישנה הרחבה בה משווים את מעשייהם למעשי אבייהם שמואל.

ההשוואה בין הדרשות על בני עלי ובני שמואל בשני התלמודים מלמדת על קשר הדוק ביניהן. בשני החיבורים הפסוקים אינם נקראים כפשוטם מתוך מגמה אפולוגטית והחטאים החדשים שמיוחסים להם דומים. הבאת הדברים בירושלמי בשם ר' יהודה הנשיא (או ר' חייא) ובבבלי בשם ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן מלמדת כי דרשת הירושלמי קודמת לדרשת הבבלי. השאלה היא האם העובדה שבעלי הדרשה בירושלמי קדמו לבעלי הדרשה בבבלי מלמדת רק על מסירה של הדרשה על ידי חכמים מאוחרים או שמא על כך שבבבלי נעשתה עריכה מחדש לדרשת הירושלמי? כדי לענות על שאלה זו יש לבחון מקבילה ארץ-ישראלית נוספת, בבראשית רבה (פה, יב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1046):³⁰

מהו אומר בבני עלי "ותהי חטאת הנערים גדולה [מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה']" (שמ"א ב 17), וכת" "אשר ישכבון את הנשים הצבאות [פתח אהל מועד]" (שם 22)? איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן? אתמהא?! אלא לפי שהיו מביאות קניהן ליטהר והיו מלינין אותן לילה אחד חוץ מבתייהן. ומכוח אותו מעשה העלה עליהן הקדוש ברוך הוא כאילו קילקלו עימהן. ודכותה "ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע [ויקחו שחד ויטו משפט]" (שם ח 3) איפשר בני שמואל הצדיק עושין כן? אמר ר' ברכיה: מברכתה היתה עוברת בבאר שבע והיו מניחין צרכי ציבור והולכין בצרכי עצמן. ומכוח אותו מעשה העלה הקדוש ברוך הוא עליהן כאילו לקחו שחד.

דרשה זו מבראשית רבה דומה לדרשת רבי בירושלמי: הפסוקים נקראים מחדש במטרה לזכות את בני עלי ובני שמואל. המוטיבציה לאפולוגטיקה ברורה; לא ייתכן שלעלי ולשמואל יהיו בנים כאלה. יש לשים לב כי הרצון לטהר את בני עלי ובני שמואל לא קשור אליהם אלא לאבותיהם. המוטיבציה הזו היא מחוץ לטקסט והיא זו שמאלצת לקרוא מחדש את הפסוקים ולהוציא אותם מפשוטם. גם כאן מיוחס לבני עלי חטא השהיית

29 על פירוש המילה "מברכתה" כשיירה ראו "מנחת יהודה" על הדרשה המקבילה בבראשית רבה פה, יב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1047). ראו גם אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית, ו, ברלין 1925, עמ' 2775.

30 הדרשה מובאת בבראשית רבה בהקשר לסיפור יהודה ותמר. הקשר של הדרשות שם לסיפור תמר לא ברור מתוכנן אך הוא מתברר לאור מיקומן ולאור המקבילה הקדומה בירושלמי, שם המקרה הראשון שבו מבקש רבי לדון לשבח הוא המקרה של תמר המתחפשת לזונה.

היולדות וגם כאן מובאים דברי ר' ברכיה המייחס לבני שמואל את העדפת צרכי עצמם על פני צרכי הציבור. לצד הדמיון ישנן גם נקודות שוני: [א] הדרשה כאן אנונימית ולא מובאת בשמו של רבי. [ב] הדעה שבני שמואל חטאו בכך שדנו את מי שהפרישו להם מעשרותיהם חסרה בבראשית רבה. [ג] בירושלמי לצד בני עלי ובני שמואל, רבי מבקש ללמד זכות גם על תמר כלת יהודה. [ד] בבראשית רבה הדרשה מסוגנת וערוכה לעומת דרשת הירושלמי: השאלה שהמניע האפולוגטי שלה ברור "איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן?" חוזרת גם על בני שמואל. גם המשפט "ומכוח אותו מעשה העלה עליהן הקדוש ברוך הוא כאילו" מופיע הן על בני עלי והן על בני שמואל. כפילות זו מלמדת על עריכה וסידור של מסורת הירושלמי בבראשית רבה.³¹

הניסוח והמבנה שיש בו חזרתיות בדרשת בראשית רבה וכן העובדה שמופיע בה רק ההסבר של ר' ברכיה מלמדים על קירבה גדולה יותר בין נוסח זה של הדרשה לנוסח שבתלמוד הבבלי מאשר דרשת הירושלמי. כאמור ישנו דמיון בין ההסבר של ר' ברכיה לזה שבבבלי ובנוסף גם בדרשת הבבלי ישנם מבנה מסודר וחזרתיות. כמו כן, בעוד שבירושלמי ישנה התייחסות מפורשת גם לתמר כלת יהודה, בבראשית רבה ובבבלי היא אינה מוזכרת (על אף שנראה שבבראשית רבה היא נמצאת ברקע). אך לצד הדמיון, המבנה המסודר ונוסח החזרתיות שבבבלי שונים. בנוסף לכך הדרשות בבבלי מובאות בשם ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.³² יש לציין גם כי ר' ברכיה, שבשמו מובאת הדעה על בני שמואל בירושלמי ובבראשית רבה, הוא חכם שחי לאחר ר' יונתן שמשמו מובאת הדרשה בבבלי. ר' יונתן הוא בן הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל ואילו ר' ברכיה בן הדור השלישי.

לאור הדמיון והשוני בין המקבילות נראה להציע כי המסורת שבבראשית רבה על בני עלי ובני שמואל עמדה לפני היוצר הבבלי האנונימי. הוא סיגן אותה מחדש, הוסיף לה את חלקים [א]-[ג] ויצר דרשה בסגנון ומבנה חדשים. לאחר מכן הוסיף דרשות על

31 על היחס בין בראשית רבה והתלמוד הירושלמי ראו חנוך אלבק, מבוא למדרש בראשית רבה, בחלק ג של מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 67-73; מרדכי מרגליות, מבוא למהדורתו לויקרא רבה, ירושלים תשל"ב, עמ' XIX; משה עסיס, "תלמוד ירושלמי", מנחם כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 238-239. וראו Hans-Jürgen Becker, "Texts and History: The Dynamic Relationship Between Talmud Yerushalmi and Genesis Rabbah", Shaye J.D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence 2000, pp. 145-158; Chaim Milikowsky, "On the Formation and Transmission of Bereshit Rabba and the Yerushalmi: Questions of Redaction, Text-Criticism and Literary Relationships", *JQR* 92, 3-4 (2002), pp. 521-567

32 לאור ההשוואה בין דרשת הבבלי לדרשה בבראשית רבה סבר חכם, "עיון נוסף", עמ' 124, שדרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כללה רק את הפתיחה "כל האומר X חטא אינו אלא טועה" ללא ההמשך.

דמויות מקראיות נוספות ויצר סידרה של דרשות.³³ בנוסף, היוצר הבבלי ייחס את הדרשות לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.³⁴

לכך שיש לראות את צמד הדרשות על בני עלי ובני שמואל כיחידה נפרדת וקדומה משאר הדרשות מספר ראיות: הראשונה היא קדמות הדרשה בכראשית רבה לאור המקבילה בירושלמי שם מובאים הדברים בשם רבי (או ר' חייא). הראיה השנייה היא העובדה שבמקורות הארץ-ישראלים מובאות רק הדרשות על בני עלי ובני שמואל ללא הדרשות על שאר הדמויות המקראיות. הראיה השלישית היא שלבני עלי ובני שמואל מכנה משותף: שניהם בניהם של צדיקים. ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו הם דמויות מרכזיות במקרא שעומדות בזכות עצמן ואינן "בניהם של". לימוד הזכות על בני עלי ובני שמואל נובע מהרצון להגן על אבותיהם: כיצד מתנהגים בניהם של צדיקים? לעומת זאת הרצון ללמד זכות על הגיבורים האחרים קשור אליהם עצמם. בנוסף, הדמויות שנוספו הם יחידים ולא רבים. יש איפה להציע את השתלשלות המקורות באופן הבא: המסורת שבירושלמי שהובאה בשם רבי עמדה לעיני בעל הדרשה בכראשית רבה, והמסורת בכראשית רבה עמדה לפני בעל הדרשה בתלמוד הבבלי.³⁵

לאחר שהוברר היחס בין שלושת המקורות יש לחזור אל נוסח הדרשה שבבבלי ולנסות להבין: מדוע שונה הנוסח ל"כל האומר X חטא אינו אלא טועה" ומדוע יוחסה הדרשה לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן? לאור האמור לעיל, יוצר סידרת הדרשות הבבלי בחר לנסח מחדש את הדרשות על בני עלי ובני שמואל כתגובה למי שאומר שהם חטאו בחטאים החמורים המיוחסים להם. כשהוא ניסח מחדש את הדרשות כהתמודדות עם טענה נגדית הוא חיפש מודל קיים של ניסוח משפט שיש בו פולמוס כנגד מי שטוען טענה נגדית. את המודל הזה הוא מצא בדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן המובאים בבבלי בבא בתרא טו ע"ב: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל האו' מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה, מאי מלכת שבא? מלכותא דשבא".³⁶ בדרשה זו ר' יונתן מבקש להתרחק מההבנה הפשוטה ששלמה פגש את מלכת שבא והוא טוען ששלמה פגש נציג או נציגים ממלכות שבא. הקריאה החדשה מבקשת למנוע אפשרות של הבנה כי בין

33 על עיבוד, ארגון וסידור מקורות אגדיים ארץ-ישראליים בתלמוד הבבלי ראו פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 389-432; יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר - אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 257-307.

34 על תופעת ייחוס מימרות לאמוראים שלא אמרום בבבלי ראו להלן בפרק המסקנות.

35 בר, "בניו של עלי" עמ' 389-392, ו"בניו של שמואל", עמ' 367-372, עסק בדרשות משלושת המקורות, תוך השוואה למקבילות מאוחרות יותר. אך בר לא הצביע על תהליך עריכה בן שלושה שלבים אלא על מסורת משותפת לשלוש המקורות שעברה מדור חכמים אחד לדור חכמים שבא אחריו. עיקר דבריו התבססו על שמות החכמים וזמן פועלם כשהוא רואה בדרשות הבבלי דרשות אותנטיות שנאמרו על ידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.

36 הנוסח על פי כ"י Hamburg, Staats und Universitätsbibliothek, 165

שלמה למלכת שבא היה קשר פסול לאור העובדה שלשלמה היתה חולשה לנשים נוכריות כמתואר במל"א יא.³⁷ הדרשה מנוסחת כפולמוס נגד עמדת "כל האומר" המייצגת את הקריאה הפשוטה.³⁸ על אף המעבר מעברית לארמית נראה שמדובר בדרשה אחת מאחר שללא החלק שבארמית לא ניתן להבין מה הטעות בכך שמלכת שבא מלכה היתה. השימוש בארמית בא כמעין תרגום לשפת הדיבור המבהיר שאין מדובר במלכה אלא במלכות.³⁹

נראה איפה כי מסדר הדרשות בבבלי שבת בחר בדרשה זו ולקח ממנה את הניסוח הפולמוסי. בנוסף הוא גם נטל עימה את ייחוס הדרשה לחכמים ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן. כך המסורת האנונימית מבראשית רבה לובשת ניסוח חדש, ניסוח פולמוסי, והיא מיוחסת לשני בעלי אגדה ארץ-ישראלים ידועים.⁴⁰ יש לשים לב לכך שאין זהות מלאה בין ניסוח הדרשה המקורית של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על מלכת שבא לניסוח החדש בבבלי שבת. במקור על מלכת שבא אין ראייה מהמקרא לקריאה החדשה (חלק [ב] בבבלי שבת), אין ערעור מהפסוק התומך בקריאה הפשוטה (חלק [ג] בבבלי שבת) וכן אין דחייה שלו (חלק [ד] בבבלי שבת). נתון זה תומך בכך שמדובר בעיבוד מחודש ולא בדרשה מקורית של אמוראים אלה. גם העובדה שבדרשות שבירושלמי ובבראשית רבה הדעה על בני שמואל מובאת בשם ר' ברכיה, חכם המאוחר לר' יונתן, מערערת על ייחוס הדרשות בבבלי לשני חכמים אלה. ניחא שדרשתם מבוססת על דברי מי שקדם להם, אך כיצד הכירו את דברי ר' ברכיה המאוחר להם?

- 37 ראו חכם, "עיון נוסף", עמ' 124; יאיר זקוביץ ואביגדור שגן, לא כך כתוב בתנ"ך, עמ' 237-243; גלעד ששון, מלך והדייט - ייחוס של חז"ל לשלמה המלך, תל אביב 2013, עמ' 47 (להלן: ששון, מלך והדייט). יש מי שסבור שהקריאה של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן יכולה להשתמע אף מפשט הכתוב, ראו: André Lemaire, "Queen or Delegation of Saba to Solomon?", Rannfrid I. Thelle, Terje Stordalen and Mervyn E.J. Richardson (eds.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History*, Leiden 2015, pp. 191-196
- 38 וראו ניסוח דומה בבבלי סנהדרין יד ע"א: "ורבי מאיר רבי יהודה בן בבא סמכיה? והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל האומר רבי מאיר לא סמכו רבי עקיבא - אינו אלא טועה?...".
- 39 חכם, שם, סבור כי הארמית אינה חלק מהדרשה המקורית והיא כללה רק את המשפט "כל האו' מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה".
- 40 ר' שמואל בר נחמני מוסר עשרות של דרשות בשם ר' יונתן ראו בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, א, תל אביב תרפ"ה, עמ' 59; שם, א, ב, תל אביב תרפ"ו, עמ' 247. ניתן להעלות אפשרות אחרת להסבר ייחוס הדרשה לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. בתוך הדרשה על שלמה להלן בבבלי שבת משולבת 'רומיא' של ר' יונתן ועליה מבוססת האפולוגטיקה בחלק ד של הדרשה. היה מקום להציע שקושיה זו היא דרשה אותנטית של ר' יונתן והיא הבסיס לייחוס כל סירת הדרשות לחכם זה. הקושי בהצעה זו הוא ש שמו של ר' שמואל בר נחמני חסר מן הקושיה. קושי נוסף הוא שלפי הצעה זו הדרשה על מלכת שבא בבבלי בכא בתרא היא כבר גלגול שני לייחוס הדרשה לאמוראים אלה בעקבות בבלי שבת.

לאור ההבנה כי דרשות אלה הן יצירה בבלית מאוחרת ולא דברי אמוראי ארץ ישראל, ניתן גם להציע הסבר לשתי תמיהות שהוצגו לעיל. התמיהה הראשונה היתה לגבי שילוב דברי רב בתוך הדרשה שבלעדיהם לא ניתן להבין מהיכן לומדים שפנחס לא חטא. התמיהה השניה היתה לגבי המשפט בארמית שמבהיר שבני שמואל אמנם לא הלכו בדרכי אביהם אך לא חטאו. כאמור גם משפט זה הכרחי להבנת הלימוד מהפסוק. לפיכך הוגדרו שתי תוספות אלה כתוספות מסוג (1). ניתן ליישב את התמיהות לאור הטענה שסידרת הדרשות היא לא של האמוראים ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן אלא יצירה של יוצר בבלי מאוחר. היוצר הבבלי הוא אשר שילב את דברי רב ואת המשפט בארמית כהבהרה לדרשה שהוא עצמו יצר ואותה ייחס לאמוראים הארץ-ישראלים.⁴¹ כך שיש לראות את הדרשה, את דברי רב ואת המשפט בארמית כיצירה אחת.⁴²

טענה זו נכונה גם לתוספות שלאחר הדרשה, כמו ה"גופא" המבהירה את דברי רב לגבי בני עלי וכמו מחלוקת התנאים על בני שמואל. ה"גופא" הכרחית להבנת דברי רב ולכן יש לסווגה כתוספת מסוג (1). לאור זאת נראה כי גם היא חלק ממלאכתו של יוצר הדרשות. מחלוקת התנאים חושפת את זהותו של "כל האומר בני שמואל חטאו..." והיא תוספת מסוג (2). תוספת זו לא הכרחית להבנת הדרשה אך היא תורמת להבנת הרקע להיווצרותה. לכן על התוספת מסוג זה קשה להגיד באופן ודאי שהיא חלק מהיצירה של היוצר הבבלי ואולי היא שולבה בשלב מאוחר יותר. אך ברגע שהובהר שלא ניתן להפריד בין הדרשה לתוספת מסוג (1) והיא חלק מאותה יצירה, עולה האפשרות שהוא הדין לתוספת מסוג (2). כאשר גבולות הדרשה מיטשטשים ולא ניתן להבחין בינה לבין התוספות, ייתכן שגם התוספות שאינן הכרחיות להבנת הדרשה הן של אותו יוצר בבלי. לסיכום, יוצר סידרת הדרשות בבבלי שבת התחיל את יצירתו בדרשות על בני עלי ובני שמואל כשהוא רואה לנגד עיניו את המסורת האפולוגטית הארץ ישראלית שבבראשית רבה, שהיא עצמה מבוססת על המסורת שבירושלמי. היוצר ניסח מחדש את הדרשות כך שהן מתפלמסות עם דעות הקוראות את הכתובים כפשוטם. חלק [ד] של הדרשות הוא הבסיס הלקוח מהדרשות הארץ-ישראליות ואילו נוספו חלקים [א]-[ג]. היוצר הכיר את דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על מלכת שבא וממנה לקח הן את הניסוח והן את הייחוס לאמוראים אלה. הוא שילב בתוך הדרשות ולאחריהן הבהרות ותוספות שתומכות בדרשה (1) ומבהירות את הרקע להיווצרותן (2), כך שהיוצר הבבלי

41 על כך שלעיתים מה שנראה כמימרא אמוראית אינה ניתנת להבנה ללא ה"סתם" ומכך משתמע שאין מדובר במימרא, ראו להלן בפרק המסקנות.

42 אפשרות אחרת לפתור את הקושי היא שרק חלק [ב] של הדרשה שבו מובאת ראייה לטענה בחלק [א] הוא תוספת מאוחרת מאחר שהתוספות נמצאות בחלק זה. אלא שאפשרות זו לא מתיישבת עם סגנון הדרשה. חלק [ב] המביא את הראייה לטענה שנטענה בחלק [א] נמצא בכל סידרת הדרשות והוא הכרחי לביסוס הטענה ולכן לא ניתן לוותר עליו. קושי נוסף בהצעה זו הוא שבדרשות על דוד ושלמה ישנן תוספות מסוג (1) גם בחלק [ד] של הדרשה.

ביקש ליצור סידרת דרשות על פי סגנון אחיד שיראו כדרשות אותנטיות של אמוראי ארץ ישראל שאליהם ייחס את הסדרה. אלא שמלאכתו לא הייתה מוקפדת מספיק. הערבוב בין הדרשה לבין התוספות, ההשלמות וההרחבות, חושף את העובדה שאין מדובר בדרשות ארץ-ישראליות מקוריות אלא בדרשות שהן מעשה ידיו.

ב.

לאחר שהדרשות על בני עלי ובני שמואל עוצבו מחדש ויוחסו לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן, השלב הבא של היוצר הבבלי היה הוספת ארבע דרשות נוספות לסדרה, והן הדרשות על ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו. כאמור לעיל, בתוספת זו יש מעבר מרבים שחטאו ליחידים שחטאו. השאלה היא מה הביא לציונם של אישים אלה מתוך כלל החוטאים במקרא. כשמבקשים לענות על שאלה זו צריך להפריד בין ראובן, דוד ושלמה לבין יאשיהו. שלושת הראשונים הם דמויות מרכזיות במקרא: בכור בניו של יעקב, שהוא אבי שבט בישראל, ושני מלכי ישראל הגדולים, שתקופתם היא תקופת השיא של עם ישראל היושב בארצו. בנוסף, החטאים אותם ביצעו השלושה הם החטאים החמורים ביותר לפי השקפתם של החכמים, חטאים שהם בגדר "יהרג ואל יעבור". ראובן שכב עם פילגש אביו, דוד שכב עם אשת אוריה וציווה להמיתו ושלמה שיתף פעולה עם העבודה הזרה של נשותיו. הרצון ללמד עליהם זכות ולהקטין את חומרת מעשיהם ברור. המקרה של יאשיהו לעומת זאת יוצא דופן; דמותו אינה מרכזית במידה דומה לראובן, דוד ושלמה. בנוסף, לפי פשט הכתובים כלל לא ברור מה היה חטאו של יאשיהו וודאי שלא חטא בחטא חמור בדומה לחטאם של השלושה. לכן מקומו של יאשיהו ברשימה מצריך הבהרה. להלן יובאו ארבעת הדרשות הנוספות על פי סידרן בדילוג על הדרשות העוסקות בבני עלי ובבני שמואל שנידונו בפרק הקודם:

ראובן

הדרשה הראשונה בסידרה עוסקת בראובן מאחר שהדרשות מסודרות על פי רצף הסיפור המקראי.

אמ' ר' שמואל בר נחמני א"ר [יונתן]: [א] כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בר' לה 22) מלמד שכולן שקולין כאחד. [ג] אלא מה אני מקיים "וישכב את בלהה פילגש אביו" (שם)? [ד] שבלבל מצע של אביו, ומתוך שכולן בל מצע של אביו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה.

(1) תניא, ר' שמעון בן אלעזר אומ': מוצל אותו האיש מעון, ולא בא מעשה לידו. איפשר דעתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר "ארור שכב עם אשת אביו" (דב' כז 20) ויבא חטא זה לידו ויכשל בו? אלא מה אני מקיים "וישכב את בלהה פילגש אביו" (בר' לה 22)? עלבון אמו תבע: [אמ']: אחות אמא תהא צרה לאמה שפחת אחות אימא תהא צרה לאמה? עמד ובלבל מצעה. אחרים אומ': שתי

מצעות בלבד. אחד של אביו ואחד של שכינה. והינו דכתיב "כי עלית משכבי אביך" (שם מט 4).
 (2) כתנאי, "פחזו כמים אל תותר" (שם) אמ' ר' אליעזר: פזתה חבתה זלתה. ר' יהושע אומ': [פסעתה]⁴³ על דת, [חטאת],⁴⁴ זנית. רבן גמליאל⁴⁵ אומ': פללת, חלת, זרחה תפלתך. אמר רבן גמליאל: עדיין צריכין אנו למודעי. ר' אלעזר המודעי אומ': הפוך את התיבה ודרשה: זעית, חלחלת,⁴⁶ פרח חטא ממך. א"ר אבא ואמרי לה אמ' רב ירמיה בר אבא: זכרת עונשו של דבר, חליתו עצמך חולי גדול, פרשתה מלחטוא.

בדומה לבני שמואל, גם במקרה של ראובן ניתן למצוא את "כל האומר ראובן חטא" שבחלק [א] של הדרשה ושכנגדו מוצעת הקריאה החדשה, בתוך תוספת מסוג (2) במסגרת מחלוקת המובאת לאחר הדרשה האפולוגטית והפותחת במילה "כתנאי". במחלוקת זו מופיעה הדעה המייצגת את הדעה ש"כל האומר ראובן חטא" וכנגדה נאמרה הדרשה האפולוגטית.⁴⁷ התנאים מציעים הצעות שונות כיצד לקרוא את המילה "פחזו" כנוטריקון כשהם חלוקים האם יש במילה זו ביקורת על חטאו של ראובן או שמא לימוד זכות עליו.

- 43 כך הנוסח בכל עדי הנוסח מלבד כ"י אוקספורד בו הנוסח "פחזו".
- 44 כך ברוב עדי הנוסח למעט בכ"י וטיקן 108 ובכ"י אוקספורד בהם הנוסח "התעבת", כשבוטיקן 108 נוסף "חטאת".
- 45 בכ"י אוקספורד הנוסח "רשב"ג" וכך גם באזכור הנוסף של רבן גמליאל בהמשך.
- 46 כך בכ"י אוקספורד. בקטע גניזה Cambridge (CUL) 329.434, וטיקן 108, ובדפוס וילנא הנוסח "ועזעתה הרתעתה". בדפוס ונציה (ר"פ-רפ"ג) ואיטליה (רמ"ט-רנ"ח) הנוסח "הירתעתה" ונראה שעבר תיקון כדי שהמילה תתחיל באות ח'.
- 47 כבר בספרות בית שני יוחס לראובן החטא כמתואר בפשט הכתובים והמעשה אף זכה להרחבה תיאורית, ראו צוואות השבטים, צוואת ראובן, ג 5-10 (מהדורת כהנא, עמ' קנג); ספר היובלים, לג 8-1 (מהדורת ורמן, עמ' 437-438). על תיאור המעשה בצוואות השבטים ראו ג'ימס קוגל, "חטא ראובן עם בלהה בחיבור צוואת ראובן", עיוני מקרא ופרשנות, ט (תשס"ט) עמ' 469-491. על ההבדלים בין התיאורים שבשני החיבורים ראו: יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, מעשה ראובן ובלהה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 18-23; Ishay Rosen-Zvi, "Bilhah the Temptress: The Testament of Reuben and 'The Birth of Sexuality'", *JQR*, 96 (2006), pp. 65 - 94; Raymond de Hoop, "A Patriarchal Sin Reconsidered: Reuben's Act (Gen 35:22) Retold or, Rewritten Bible as Finding a Scapegoat", *Old Testament Essays*, 20,3 (2007), pp. 616-631; Hindy Najman, "Rewriting as Whitewashing: the Case of Rewritten Bible", Tzemah Yoreh et al. (eds.), *Vixens Disturbing Vineyards: Embarrassment and Embracement of Scriptures, Festschrift in Honor of Harry Fox (leBeit Yoreh)*, Boston 2010, pp. 140-153

ר' אליעזר ור' יהושע קוראים את המילה באופן ביקורתי.⁴⁸ ר' אליעזר מתאר את ראובן כמי שפעל בפזיזות ובזלזול והתחייב. ר' יהושע מאשים אותו כמי שעבר על ההלכה, חטא וזנה. מנגד רבן גמליאל מציג את ראובן כמי שהתפלל, ביקש מחילה ותפילתו נענתה. ר' אלעזר המודעי קורא את המילה מהסוף להתחלה ומתאר את ראובן כמי שגופו זע והתחלחל ונמנע מלחטוא. דברי האמורא (ר' אבא / רב ירמיה בר אבא) ממשיכים את הקו של ר' אלעזר המודעי.⁴⁹ הדרשה הבבליית מבקשת לצאת כנגד קריאת ר' אליעזר ור' יהושע

48 מקור תנאי אחר ממנו משתמעת ההבנה הפשוטה העולה מהכתובים הוא ההלכה המובאת בתוספתא מגילה ג, לה, מהדורת ליברמן, עמ' 363): "מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם, ומעשה בר' חנינה בן גמליאל שהיה קורא בכבול ויילך ראובן וישכב את בלהה וגו' והיו בני יעקב שנים עשר ואמ' למתרגם אל תתרגם אלא אחרון". לפי הלכה זו אין מתרגמים את חלק הפסוק המתאר את חטאו של ראובן ובכך מונעים את המידע מהציבור בכדי לשמור על כבודו. אם כל חטאו של ראובן היה שבלבל יצועי אביו מתוך שדאג לכבודה של אמו מדוע יש להסתיר זאת מהציבור? משמע שבעלי ההלכה הזו קוראים את התיאור כפשוטו. לתוספתא מקבילה במשנה מגילה ד, י. על התוספתא והמשנה בעניין זה ועל היחס ביניהן ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 23-24, וכן עמ' 78; דוד הנשקה, "מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה", כנישתא, א (תשס"א), עמ' יג-יח (להלן: הנשקה, "מה ראוי להסתיר?"; שמה יהודה פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 68-71 (להלן: פרידמן, תוספתא עתיקתא). בנוגע לנוסח המשנה סבור הנשקה, עמ' לג-לט, כי לפי נוסח המשנה שהיה לפני הירושלמי מעשה ראובן נקרא ומתרגם. הנשקה, שם, עמ' ל-לג, גם הבחין בין מטרת התוספתא למטרת המשנה. לדעתו התוספתא מבקשת לשמור על כבודם של אבות האומה ואילו המשנה מבקשת למנוע קריאה מוטעית של הכתוב. מעניין שגם יוסף בן מתתיהו בחר שלא להזכיר את מעשה ראובן ובלהה בחיבורו קדמוניות היהודים וראו על כך זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 78, 81.

49 וראו על כך זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 36. מחלוקת זו מקבילה בבראשית רבה (צח, ד, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1252): "[פחו כמים' (בר' מט 4)] רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי אליעזר אמר: פ"חזת, ח"טאת, ז"נית. רבי יהושע אמר: פ"רקת עול, ח"ללת יצועי, זע יצרך עליך. רבי אליעזר בן יעקב אמר: פ"סעת על דת, ח"בתה בכורתך, ז"ר נעשית למתנותיך. אמרו: עד עכשו אנו צריכין למודעי, בא רבי אלעזר המודעי ופירש: ז"עת ח"רדת פ"רח חטא מעל ראשך". במקור זה שלושה תנאים דורשים את המילה "פחו" כביקורת על חטאו של ראובן. לר' אליעזר ור' יהושע נוסף ר' אליעזר בן יעקב. פתיחת ראשי התיבות של המילה בדברי ר' אליעזר ור' יהושע לא זהה לזו שבבבלי אך הטון הביקורתי זהה. דעת רבן גמליאל חסרה כאן ודעתו של ר' אלעזר המודעי המובאת כאן דומה לזו שבבבלי. עוד על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 32-33. מחלוקת תנאית דומה בין ר' אליעזר ור' יהושע לר' אלעזר המודעי מובאת בבראשית רבה צח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1255): "[אז חללת יצועי] עלה רבי אליעזר ורבי יהושע תרויהון אמרין: עלה מחטאתך. רבי אלעזר המודעי אמר: עלה ממתנותך. רבנן אמרי: איני לא מרחקך ולא מקרבך אלא הרי אני תולה אותך ברפיון עד שיבא משה שכתוב בו 'ומשה עלה אל האלהים' (שם' יט 3). מה שדעתו רואה לעשות בך עושה, כיון שבא משה התחיל מקרבך 'יחי ראובן' (דב' לג 6)". וראו גם בראשית רבה צח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1254): "כי עלית' (בר' מט 4) רבי אליעזר ורבי יהושע תרויהון אמרין: 'כי עלית' בודאי, ר' אלעזר המודעי אמר: 'כי עלית' היכן? בדודאים". וראו על דרשה זו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 33-34.

והיא מצרפת את ראובן לבני עלי ובני שמואל כנדבך נוסף. כפי שיש להגן על בני עלי ובני שמואל יש להגן גם על ראובן.

לאחר זיהויו של האומר שראובן חטא ניתן לעבור לקריאה החדשה של הפסוקים על פי הדרשה האפולוגטית. הראיה לכך שראובן לא חטא בחלק [ב] של הדרשה היא מהמשך הפסוק המתאר את החטא "שנא" ויהיו בני יעקב שנים עשר' (בר' לה 22) וממנו נלמד "שכולן שקולין כאחד" ואם שאר האחים לא חטאו אז גם ראובן לא חטא. לרעיון זה אין מקבילה קדומה ונראה שהיא חידוש של היוצר הבבלי.⁵⁰ לאחר הקביעה הזו מובא הפסוק המתאר את החטא בעקבות המילים "אלא מה אני מקיים" שבחלק [ג] של הדרשה. כיצד מתיישב הפסוק עם הקביעה שראובן לא חטא? כתשובה מובאת בחלק [ד] קריאה חדשה לפסוק "שבבל מצע של אבי, ומתוך שבבל מצע של אבי מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה". רעיון זה נמצא במקור תנאי המובא מיד לאחר הדרשה האפולוגטית בשם ר' שמעון בן אלעזר והוא הבסיס לקריאה החדשה.⁵¹ ללא מקור זה לא ברור למה הכוונה בבלבול יצועי יעקב ולכן יש לסווגו כתוספת מסוג (1).

50 במדרש התנאים ספרי דברים (לא, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 52), פסוק זה מובא כראיה לכך שראובן עשה תשובה והיא נתקבלה, משמע מכך שחטא: "וכן הוא אומר ויהי בשכן ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל' (בר' לה 22), כיון ששמע יעקב כן נודעו, אמר: אוי לי שמא אירע פסולת בבניי? עד שנתבשר מפי הקדש שעשה ראובן תשובה שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר' (שם), והלא בידוע ששנים עשר הם, אלא שנתבשר מפי הקדוש ברוך הוא שעשה ראובן תשובה...". על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 25-26. הרעיון שכל בני יעקב שקולים כאחד מופיע גם בתרגום המיוחס ליונתן על הפסוק.

51 מקבילה קדומה בספרות התנאים לדרשה זו נמצאת בספרי דברים (שמו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 405): "רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוצל היה ראובן מאותו החטא ולא נזקק לאותו מעשה, איפשר מי שעתידי לעמוד בראש שבטים בהר עיבל ואומר 'ארור שוכב עם אשת אביו' (דב' כז 20) נזקק לאותו מעשה? ומה תלמוד לומר 'כי עלית משכבי אביך' (בר' מט 4)? שתבע עלבון אמו". הבדל ראשון בין שתי הדרשות הוא בשם התנא בעל הדרשה, אמנם שם החכם שמעון אך בספרי דברים מדובר ברבן שמעון בן גמליאל ובבבלי שבת ר' שמעון בן אלעזר. הבדל שני הוא שבדרשת הספרי מוגדר חטאו ה"חדש" של ראובן "שתבע עלבון אמו" אך לא ברור כיצד תבע את עלבונה. עוד על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 26. בדרשה תנאית אחרת המובאת בבראשית רבה (צח, ד, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1254) בשם ר' שמעון בן יוחאי מובא תיאור הדומה לזה שבבבלי שבת: "רבי אבהו ואמרי לה ר' יעקב בשם ר' חייא רבה ורבי יהושע בן לוי בשם רבי שמעון בן יוחאי: תנינן, החשוד על דבר לא דנו ולא מעידו, איפשר שהוא עתיד להיות בששה שבטים העומדים בראש הר עיבל ואומרי 'ארור שוכב עם אשת אביו' (דב' כז 20) והוא עושה הדבר הזה? אלא עלבון אמו תבע, שכל ימים שהייתה רחל קיימת היתה מטתה נתונה אצל מטתו של אבינו יעקב, כיון שמתה רחל נטל אבינו יעקב מטתה של בלהה ונתנה אצל מטתו. אמר: לא דיה לאימא להתקנא בחיי אחותה אלא אף לאחר מותה? עלה וקלקל את היצועין". בנוסף זה של הדרשה ניתן למצוא הרחבה דומה לזו שבבבלי שבת כיצד תבע ראובן עלבון אמו. גם דרשה זו מובאת בשם ר' שמעון אלא שכאן מדובר בר' שמעון בן יוחאי. שינוי

בברייתא מובאת דעה נוספת בשם אחרים: "שתי מצעות בלבד. אחד של אביו ואחד של שכינה. והינו דכתיב 'כי עליית משכבי אביך' (בר' מט 4)". לפי דעה זו מהריבוי שבמילה "משכבי" נלמד כי ראובן בלבד מצע נוסף. המילה "חללת" שבהמשך הפסוק "אז חללת יצועי עלה" נקראת כחילול, פגיעה, בשכינה. רש"י על אתר מסביר כי בכל אהלי נשות יעקב היתה גם מיטה לשכינה ולפי נוכחות השכינה ידע יעקב עם מי מנשותיו עליו להיות.⁵² נראה שלדעת אחרים ראובן הוציא מאוהל בלהה גם את המיטה שייחד יעקב לשכינה באוהל בלהה.

לסיכום הדרשה על ראובן, היוצר הבבלי מגיב בדרשתו לעמדת ר' אליעזר ור' יהושע העולה ממחלוקת התנאים (תוספת מסוג (2)) כשלדעתם ראובן אכן שכב עם בלהה. קריאת הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר" בחלק [ב] כך שכל בני יעקב צדיקים ובכללם ראובן, היא קריאה מקורית של היוצר הבבלי. המקור בחלק [ד] לכך שראובן רק החליף את מיטת בלהה הוא במסורת תנאית (תוספת מסוג (1)).

דוד

לאחר הדרשה על ראובן באות הדרשות על בני עלי ובני שמואל, שנידונו בפרק הקודם, ולאחריהן הדרשה על דוד:⁵³

נוסף הוא שבבראשית רבה מדובר בקלוקל ובבבלי בכלבול. ראו על כך זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 76. עוד על דרשה זו ראו שם, עמ' 34-35. בבראשית רבה (צו, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1205) מתואר מעשה ראובן באופן שונה "וכי ראובן זנה? חס לצדיק. אלא כשמתה לאה אמו הביא יעקב בלהה והושיבה על המיטה, וכיון שראה ראובן קינא ועמד והפך את המיטה, והעלה עליו הכת' כאילו שכב אותה". כאן אין מדובר בהחלפת המיטות אלא בהפיכת המיטה. עוד על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 31 וכן עמ' 76.

52 לוי גינצבורג, אגדות היהודים, ב, רמת גן תשכ"ז, עמ' 222, הע' 312, מציע הסבר אחר: "בלבול יצועי השכינה' שמדובר בו כאן, מתבאר לפי רוח האגדה האומרת שאיש ואשה אם חיים הם בקדושה, שכינה שרויה ביניהם". ראו גם זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 35-36.

53 דרשות חז"ל על סיפור דוד ובת שבע ובכללן דרשת בבלי שבת זכו להתייחסות רבה במחקר, ראו לדוגמא: א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 439; ישראל רוזנסון, "האומר דוד חטא - אינו אלא טועה? דיון מדרשי-חינוכי", דרך אגדה, א (תשנ"ח), עמ' 92-125; רפאל ירחי, "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה": היבטים פדאגוגיים, אפיסטמולוגיים ומוסריים", דרך אגדה, א (תשנ"ח), עמ' 171-198; אביגדור שנאן, "המלך דוד בספרות חז"ל", בתוך יאיר זקוביץ, דוד מרועה למשיח, ירושלים תשס"ב, עמ' 191-196; אורלי מזרחי, "תוכניתו של אלהים: סיפור דוד ובת שבע בספרות חז"ל ובנצרות הסורית", ציון, פד (תשע"ט), עמ' 311-334; Sandra R. Shimoff, "David and Bathsheba: The Political Function of Rabbinic Aggata", *JSJ*, 24 (1993), pp. 246-256; Richard Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London and New York, 1999, pp. 83-93; James A. Diamond, "King David of the Sages: Rabbinic Rehabilitation or Ironic Parody?", *Prooftexts*, 27 (2007), pp. 373-426

אמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וי"י עמו" (שמ"א יח 14). אפשר חטא בא לידו וי"י עמו? [ג] אלא מה אני מקיים "מדוע בזית את דבר י"י לעשות הרע בעיני" (שמו"ב יב 9)? [ד] שבקש לעשות ולא עשה.

(1) אמ' רב: ר' דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד, "מדוע בזית את דבר י"י לעשות הרע בעיני את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואותו הרגת בחרב בני עמון" (שם) ר' אומ': משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתי' בהן "ויעש" וכאן כתי' "לעשו", שבקש לעשות ולא עשה.

[ג] "את אוריה החתי הכית בחרב" (שם) - [ד] שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנתו.

[ג] "ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם) - [ד] ליקוחין יש לך בה. (1) דאמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנא' "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקוד לשלום ואת ערבתם תקח" (שמ"א יז 18), תאני רב יוסף: דברים המעורבין בינו לבינה.

[ג] "ואתו הרגת בחרב בני עמון" (שם) - [ד] הרי הוא לך כחרב בני עמון, מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו. (1) מאי טעמ' מורד במלכות הוה, והינו דקאמ' ליה לדוד "ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי" (שמ"ב יא 11).

(2) אמ' רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מ"רק בדבר אוריה החתי" (מל"א טו 5).

(3) אביי קשישא ראמי דרב אדרב, מי אמ' רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מ"רק בדבר אוריה החתי"? והאמ' רב: קיבל דוד לשון הרע. קשיא. גופה. רב אמ': קבל דוד לשון הרע. ושמואל אמ': לא קבל דוד לשון הרע. רב אמר: קבל דוד לשון הרע דכתי' "ויאמר לו המלך איפה הוא ויאמר ציבא אל המלך הנה הוא בית מכיר בן עמיאל בל[ו] דבר" (שמ"ב ט 4). וכתי' "וישלח המלך דוד ויקחהו מבית מכיר בן עמיאל מלו דבר" (שם 5). מכדי כיון דחזייה דשקרא הוא כי הדר אלשין עליה מאי טעמ' קביל? דכתי' "ויאמר המלך ואיה בן אדניך ויאמר ציבא אל המלך הנה יושב בירושלם כי אמר היום ישיבו לי בית ישראל את ממלכות אבי" (שם טז 3). ומנא לן דקביל מיניה? דכתיב "ויאמר המלך לצבא הנה לך כל אשר למפי בשת ויאמר ציבא השתחוייתי אמצא חן בעיניך אדני המלך" (שם 4).

ושמואל אמ': לא קבל דוד לשון הרע, משום דדוד גופיה דברים הנכרים חזא ביה. דכתיב "ומפבשת בן שאול ירד לקראת המלך ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כבס [למן היום לכת המלך עד היום אשר בא בשלום]" (שם יט 25) וכת' "ויהי כי בא ירושלם לקראת המלך ויאמר לו המלך למה לא הלכת עמי מפיבשת. ויאמר אדני המלך עבדי רמני כי אמר עבדך אחבשה לי החמור וארכב עליה ואלך א[ת] המלך כי פסח עבדך. וירגל בעבדך אל אדני המלך ואדני המלך כמלאך האלהים ועשה הטוב בעיניך" (שם 26-28). "ויאמר לו המלך למה תדבר עוד דברך אמרתי אתה וציבא תחלקו את השדה. ויאמר מפיבשת אל המלך גם את הכל יקח אחרי אשר בא אדני המלך אל ביתו בשלום" (שם 30-31). אמ' לו: אני אמרתי מתי תבוא בשלום ואתה עושה בי כך? לא עליך יש לי תרעומת אלא על מי שהביאך בשלום. והינו דכתיב "ובן יהונתן מרי[ב] בעל" (דב"א ח 34) וכי מריבעל שמו והלא מפיבשת שמו? אלא מתוך שעשה מריבה עם בעליו יצתה בת קול ואמרה לו: נצא בר נצא. נצא - הא דאמרן. בר נצא - דכתיב "ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל" (שמ"א טו 5). ואמר ר' מני: על עסקי הנחל. אמ' רב יהודה אמ' רב: בשעה שאמ' לו דוד למפיבשת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו: ירבעם ורחבעם יחלקו את המלוכות. ואמ' רב יהודה אמ' רב: אילמלא שקבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא ישראל עובדים עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו.

בדומה לדרשות הקודמות גם כאן דעת האומר שהדמות המקראית חטאה וכנגדה מבקשת הדרשה לצאת מובאת בהרחבה שבעקבות הדרשה (תוספת מסוג 2). אלא שבשלוש הדרשות הקודמות דעה זו הובאה מדברי תנאים ואילו כאן מי שאומר אותה הוא האמורא רב, דור ראשון לאמוראי בבלי.⁵⁴ ייתכן שהיחס לרב הוא כאל תנא בדומה לקביעה ש"רב

54 מחוץ לבבלי שבת ישנה ביקורת תנאית ביחס לחטא לקיחת בת שבע המובאת בספרי במדבר (קלו, מהדורת כהנא, עמ' 463) וייתכן שגם כנגדה מכוונת הדרשה האפולוגטית לצאת: "שני פרנסין עמדו. א' א' יכתב סורחני ואחד א' לא יכתב סירחוני. דוד א': לא יכתב סירחוני, שנ' [לדוד משכיל] אשרי נשוי פשע כסוי חטאה' (תה' לב 1). משה א' יכתב סורחני, שנ' 'על אשר מריתם פי [במדבר סין במריבת העדה להקדישני]' (במ' כ 24). משל למ' הד' דו? לשתי נשים שהיו לוקות בבית דין, אחת לוקה על מה שקילקלה ואחת לוקה על שגנבה פגי שביעית. זו שגנבה פגי שביעית אומרת: בבקשה הודיעו סורחני שלא יהיו העומדין סבורין לומר כשם שזו קילקלה כך זו קילקלה. תלו את הפגין בצוארה והיה כרוז מכריז לפניו על הפגין זו לוקה". משה מבקש שיכתב חטאו כדי שיהיה ברור שחטאו קל. דוד לעומתו מבקש לכסות על חטאו החמור. במשל משווים את דוד לאשה שלוקה על שקילקלה והכוונה לאשה שזינתה. רצונו של דוד לכסות על חטאו והשוואת חטאו במשל לחטא מתחום העריות מלמדים כי בעל הדרשה קרא את הכתובים כפשוטם, דוד חטא באשת איש. לדעת

רש"י על בבלי יומא פו ע"ב, ד"ה "אחת קלקלה" אין הכוונה לדוד אלא לדור המדבר ששמעו לעצת המרגלים. המקור של רש"י לקריאה זו בתנחומא חקת י, וראו גם פירושו לבמ' כו 13, ד"ה "כאשר נאסף אהרן אחיך". שאול ליברמן, יוונות ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 125-126, סבור כי גם המשל על האשה שאכלה פגי שביעית מרמז לחטא בתחום העריות. אך קריאה זו מטשטשת את ההבדל בין חטאי שתי הנשים ולא מובן מדוע שאשה זו תבקש שיפורסם חטאה. עוד על משל זה ראו דניאל שפרבר, "פגי שביעית", סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 157-158; מנחם קיסטר, "עוללות לאוצר המילים והביטויים של הספרות התלמודית", אריה אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר הזיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 528-531. לדרשת ספרי במדבר מקבילה קרובה בבבלי יומא פו ע"ב. בספרי דברים כו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 36), מובאת מקבילה נוספת אלא ששם במשל ובנמשל מוזכר רק משה המבקש שיכתב חטאו אך ללא אזכור דוד המבקש שלא יכתב חטאו, וראו גם ויקרא רבה לא, (דמהדורת מרגליות, עמ' תשיט). נראה כי השמטה זו מבקשת לשמור על כבודו של דוד. בספרי במדבר זוטא (כו, יד, מהדורת הורביץ, עמ' 319) מובאת מקבילה ללא משל הנשים שקלקלו: "כאשר מריתם פי במדבר צין' (במ' כו 14), משה אמר לפני המקום: רבוני, כתוב מפני מה פרעתי ממנו. אמר לו המקום: אני כותבה שלא היתה אלא על המים, שנא' 'כאשר מריתם פי במדבר צין'. איוב אמר לפני המקום: רבוני כתוב מפני מה פרעתי ממני. א"ל המקום: אני כותבה שלא היתה אלא על חנם, שנ' 'ותסיתני בו לבלעו חנם' (איוב ב 3). דוד אמר לפני המקום: רבוני, אל תכתוב מפני מה פרעתי ממני. אמר לו המקום: לא שווה לך שלא יהו הבריות אומרין הרבה עבירות היו ביד דוד אלא שלא כתבן המקום, אלא אני כותבה שלא היתה אלא אחת שנ' 'אשר עשה דוד הישר בעיני ה' רק בדבר אוריה החתי' (מל"א טו 5)". השוואה בין המקבילות ראו Steven D. Fraade, "Sifre Deuteronomy 26: How Conscious the Composition", *HUCA*, 54 (1983), pp. 245-301; א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 234-236; מנחם כהנא, "קטעים חדשים מהמכילתא לדברים", תרביץ, נד (תשמ"ה), 535-543. מקור תנאי נוסף לפיו דוד חטא בחטאים החמורים המתוארים במקרא הוא ההלכה העוסקת בקריאה ובתרגום של קטעים קשים מהמקרא בפני הציבור, בדומה למקור שעסק בקריאת ובתרגום הפסוקים המתארים את חטאו של ראובן: "מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מיתרגם והסופר מלמד כדרכו" (תוספתא מגילה ג, לח, [מהדורת ליברמן] עמ' 363). הקביעה שאין לקרוא ואין לתרגם את סיפור חטא דוד ובת שבע משום כבודו של דוד מלמדת כי פשט הכתוב אכן מציג את דוד כמי שחטא בחטאים חמורים. הלכה זו תואמת למגמתו של מחבר דברי הימים, שאינו מוזכר את הסיפור, והיא עונה על בקשת דוד בדרשת ספרי במדבר שלא יכתב סרחונו, ראו שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים 1995, עמ' 393-394 (להלן: יפת, אמונות ודעות); יאיר זקוביץ, דוד מרועה למשיח, ירושלים תשס"ב, עמ' 143-144. מכל מקום אם לא קוראים את הסיפור ולא מתרגמים אותו משמע שההבנה הפשוטה שדוד חטא עולה בפירוש מן הכתוב. לתוספתא מקבילה במשנה מגילה ד, י. השוואה בין המקבילות ראו פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 68-71; הנשקה, "מה ראוי להסתיר", עמ' לב. ישנם גם מקורות אמוראיים מהם משמע שדוד חטא באשת איש, ראו בבלי כתובות ט ע"א, שם נשאלת השאלה מדוע לא אסרו את בת שבע על אוריה הרי היו עדים לכך שהתייחדה עם דוד? והתשובה היא "התם אונס היה". משמע שהיה במעשה גם ניאוף וגם אונס. הגמרא שם מיד מביאה מנגד את דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן מבבלי שבת שבע היתה מגורשת. במדרש תהלים ג, ד (מהדורת בובר, עמ' 37), מובאת דעה נוספת המאשימה את דוד בניאוף אך גם ברצח: "אמר ר' יהודה בר חנינא: אמר

תנא הוא ופליג".⁵⁵ דברי רב מובאים רק לאחר הקריאה האפולוגטית של הפסוקים בחלקים [ג] ו-[ד] של הדרשה: "כי מעיינת ביה בודד לא משכחת ביה בר מ'רק בדבר אוריה החתי' (מל"א טו 5)". הפסוק המובא בדברי רב מקורו בתיאור דוד בספר מלכים כמי שעשה הישר בעיני ה' וחטאו היחיד היה שהמית את אוריה. לפי אמירה זו של רב דוד חטא גם חטא בהריגת אוריה. לפיכך נראה שדעת רב היא דעת "כל האומר דוד חטא" וכנגדה מבקשת הדרשה לצאת. יש לשים לב כי רב מתייחס בדבריו רק להריגת אוריה אך לא ללקיחת בת שבע.⁵⁶ בהמשך מביא הבבלי דעה אחרת של רב לפיה דוד חטא גם כשקיבל לשון הרע מציבא כנגד מפיושת בן יהונתן. הבבלי מעמת בין דעה זו לדעת רב שדוד לא חטא בשום חטא מלבד חטאו באוריה. לאחר מכן התלמוד מרחיב את הדיבור על חטאו של דוד כשקיבל את דברי ציבא (תוספת מסוג [3]). לגבי הרחבה זו יש לשוב ולשאל האם היא גם חלק מיצירתו של היוצר הבבלי? לעיל נטען שכאשר הגבול בין הדרשות לתוספות מסוג (1) מיטשטש, אז האפשרות שגם התוספות מסוג (2) הן של אותו יוצר הופכת לאפשרות סבירה. לאור זאת, אם היוצר משלב בדרשתו חומרים נוספים הנוגעים לדרשה או ייתכן לראות גם בתוספות מסוג (3) חלק מיצירתו. בנוסף, גם בדרשה על בני עלי הובאה "גופא" המתייחסת לדרשה של רב. כפי שנטען לעיל גופא זו הכרחית להבנת דרשת רב ולהבנת הדרשה ולכן היא סווגה כתוספת מסוג (1). אם הגופא הקודמת שייכת לרובד הדרשה אז סביר להניח שהוא הדין לגופא הנוכחית. מכל מקום קשה לקבוע זאת באופן חד משמעי.

הראיה בדרשה האפולוגטית לכך שדוד לא חטא בחלק [ב] של הדרשה היא מהפסוק "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וי"י עמו" (שמ"א יח, 14). אם דוד אכן חטא אז ה' לא היה עמו. למרות שהפסוק המתאר שה' היה עם דוד שייך לתחילת דרכו, ההנחה בדרשה היא שמצב זה היה תמידי. לדרשה אפולוגטית זו אין מקבילה ונראה כי מדובר בדרשה של היוצר הבבלי.

מנגד להנחה האפולוגטית עומדים דברי התוכחה של נתן לדוד לאחר שסיפר לו את משל כבשת הרש ובעקבותיהם נשאלת השאלה בחלק [ג] "אלא מה אתה אומר?". דברי התוכחה נקראים מחדש בחלק [ד1] כך שדוד התכוון לחטוא אך לא חטא. בנקודה זו

ליה הקדוש ברוך הוא לדוד אתה ניאפת אחת, שש עשרה ניאפות יבואו לך. אתה רצחת אחת, שש עשרה נרצחות יבואו לך...".

55 ראו לדוגמא בבלי עירובין נ ע"ב. ביקורת נוספת של רב ביחס לחטאו של דוד, מובאת בבבלי סנהדרין קז ע"א, שם הוא מאשים את דוד שנכשל בניסיון שה' העמידו בתחום העריות.

56 וראו רש"י ד"ה "רק בדבר אוריה". גם בבבלי יומא כב ע"ב מוזכר חטאו של דוד בהריגת אוריה אך לא חטאו בלקיחת בת שבע ושם גם מוצע לכך הסבר: "אמר רב הונא: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה; שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו... דוד בשתים, מאי נינהו? דאוריה ודהסתה. והא איכא נמי מעשה דבת שבע? תם אפרעו מיניה, דכתיב 'ואת הכבשה ישלם ארבעתים' (שמ"ב יב 6) - ילד, אמנון, תמר, ואבשלום".

היוצר הבבלי מביא תוספת והרחבה. תחילה מובאים דברי רב המכריז: "ר' דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד", לדבריו מאחר שרבי הוא צאצא של דוד הוא בוחר לקרוא את תוכחת נתן בקריאה אפולוגטית.

לאחר הכרזת רב מובאת דרשת רבי שהיא הבסיס התנאי לדרשה שדוד ביקש לחטוא ולא חטא ולכן יש לראות אותה כתוספת מסוג (1). בהמשך לדרשת רב ממשך היוצר הבבלי לדרוש פסוקים נוספים מתוכחת נתן על פי הקו האפולוגטי (ג2) - [2ד], [ג3] - [3ד], [ג4]. חטאו של דוד היה שדן את אוריה בעצמו ולא דרך בית הדין [2ד] ולקיימת בת שבע היתה כלקייחת אשה בנישואין כשרים [3ד]. לא ברור על מה היה דוד צריך לדון את אוריה בבית דין והתשובה תינתן בהמשך. בנקודה זו מובאת תוספת ראייה מדרשה אחרת של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן המבוססת על מסורת תנאית המובאת בשמו של רב יוסף מדוע בת שבע לא היתה בגדר אשת איש.⁵⁷ ההסבר הוא שאוריה נהג כמנהג חיילי דוד שהיו נותנים לנשותיהם גט טרם יציאתם לקרב. גם כאן הבבלי חושף את חומרי הרקע העומדים מאחורי הקביעה שדוד לא חטא ויש לראות בתוספת זו תוספת מסוג (1). העובדה שדרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן (שדוד לא חטא), נשענת על דרשה אחרת של אותם חכמים (שלוחמי שאול גרשו את נשותיהם) מחזקת את הטענה שהדרשה האפולוגטית היא יצירה בבליית מאוחרת.

היוצר הבבלי ממשיך ודורש את דברי התוכחה של נתן הנביא. שוב חוזרת הטענה שדוד לא חטא והוא לא אשם בהריגת אוריה כפי שהוא לא אשם בהריגת אויביו בני עמון [4ד]. ההסבר לכך הוא שאוריה היה בן מוות מאחר שמרד בדוד כאשר דיבר אליו בחוצפה בהסבירו מדוע הוא נמנע ללכת לביתו. בדומה לדרשה על בני שמואל בדברי ההסבר משולבת הארמית: "מאי טעמ' מורד במלכות הוה, והינו דקאמ' ליה לדוד...". גם כאן ללא ההסבר לא ניתן להבין מדוע על אוריה היה למות ולכן הוא מסווג כתוספת מסוג (1). מאחר שלא ניתן להפריד את ההסבר מהדרשה יש לראות בהם יצירה אחת.

לסיכום, הדרשה על דוד מבקשת לצאת כנגד הטוענים שחטא ולפי התוספת מסוג (2), רב הוא הטוען זאת. דרשת הפסוק בחלק [ב] שה' עם דוד ולכן לא ייתכן שחטא היא של היוצר הבבלי. הבסיס לכך שדוד ביקש לחטוא אך לא חטא בחלק [1ד] היא דרשת רבי המסנגר על דוד (תוספת מסוג 1)). הבבלי ממשיך וקורא את דברי התוכחה בקריאה אפולוגטית (ג2) - [2ד], [ג3] - [3ד], [ג4] - [4ד]. לאור דרשה של האמוראים ר' שמואל

57 על זיהוי דרשות אלה כחלק מהדרשה ה"מקורית" המיוחסת לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ראו רוזנברג, "כל האומר", עמ' 82. עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא - דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב 1999, עמ' 29-30, סבורה כי דרשות אלה הן המשך דרשותו של רבי. קשה לקבל הצעה זו מאחר שדרשות אלה נשענות על דרשה אמוראית של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על הגט שנתנו הלוחמים בצבאו של דוד.

58 ייתכן שדרשה זו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן היא אותנטית בניגוד לייחוס סידרת הדרשות אליו.

בר נחמני בשם ר' יונתן, המתבססת על מסורת תנאית בשם רב יוסף, בת שבע לא היתה אשת איש (תוספת מסוג 1). בנוסף אוריה היה בן מוות משום שמרד במלכות (גם תוספת מסוג 1). יוצר הדרשה האפולוגטית מביא בתוך דבריו את דרשת רבי ודרשות האמוראים שעליהן הוא מתבסס. ללא הביסוס הדרשה חסרה ולכן יש לראות אותה ואת התוספות שבעקבותיה כיצירה אחת. בדרשה זו ישנה גם תוספת משמעותית מסוג (3) היוצאת לדיון צדדי על הלשון הרע שקיבל דוד מציבא. ייתכן שגם תוספת זו היא חלק מיצירתו של היוצר הבבלי.

שלמה

הדרשה הבאה מוקדשת לחטאו של שלמה:

אמ' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומ' שלמה חטא אינו אלא טועה. [ב] שנא' "ולא היה לבבו שלם עם י"י אלהיו כלבב דוד אביו" (מל"א יא 4). (1) "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה ומיחטא נמי לא חטא. [ג] אלא מה אני מקיים "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" ⁵⁹(שם)? [ד] [הוא כדר' יונתן. (1) דר' יונתן ראמי: כתי' "ויהי לעת זקנה שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים"], וכתתי' "ולא היה לבבו שלם עם י"י אלהיו כלבב דוד אביו", "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה מיחטא נמי לא חטא? הכי קאמי' "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" וגומ' דלא הוה "לבבו שלם עם י"י אלהיו כלבב דוד אביו" ומיחטא נמי לא חטא. [ה] והכתי' "אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב" (שם 7)? [ד] שבקש לבנות ולא בנה.

(1) אלא מעתה "אז יבנה יהושע מזבח [לה']" (יהו' ח 30) שבקש לבנות ולא בנה? אלא דבנה, הכא נמי דבנה! אלא כי הא דתניא, ר' יוסי אומ': "ואת הבמות אשר על פני ירושלם אשר מימין להר המשחית אשר בנה שלמה מלך ישראל לעשתרת שקץ [צידנים ולכמוש שקץ מואב ולמלכם תועבת בני עמון טמא המלך]" (מל"ב כג 13). איפשר בא אסא ולא ביערום, בא יהושפט ולא ביערום, עד שבא יאשיהו וביערם: והלא כל עבודה זרה שבארץ ישראל אסא ויהושפט ביערום? אלא מקיש ראשונים לאחרונים, מה אחרונים לא עשו ותלו בהן לגנאי אף ראשונים לא עשו ותלו בהן לגנאי.

[ג] והכתי' "ויעש שלמה הרע בעיני י"י [ולא מלא אחרי י"י כדוד אביו]" (מל"א יא 6)? [ד] אלא מתוך שהיה לו למחות בנשים ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא.

(2) אמ' רב יהודה אמ' שמואל: נוח לו לאותו צדיק שיהא שמש לדבר אחר ואל יכתב בו "ייעש [שלמה] הרע בעיני י"י" (שם). ואמ' רב יהודה אמ' שמואל: בשע' שנשא שלמה את בת פרעה הכניסה לו אלף מני זמר ואמרה לו כך עושין לעז' פלונית וכך עושין לעז' פלונית ולא מיחה בה. (3) ואמ' רב יהודה אמ' שמואל: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שירתו ועליו נבנה כרך גדול של רומי. במתני' תאנא: אותו היום שהעמיד ירבעם שני עגלי זהב אחד בדן ואחד בב' אל נבנה צריף אחד וזו היא איטליא של יון.

לאחר הקביעה ש"כל האומ' שלמה חטא אינו אלא טועה" מובא בחלק [ב] של הדרשה פסוק הראיה שליבו של שלמה לא היה שלם עם ה' כלב אביו (מל"א יא 4).⁶⁰ בדומה

60 בדרשה זו על שלמה קשה לאתר מיהו בחלק [א] הקורא את הדברים כפשוטם ולדעתו שלמה חטא בעבודה זרה כשנטה ליבו אחרי אלילי נשותיו וכשבנה להם מזבחות. כאן בבבלי שבת אין דעה שכזו. גם בשאר ספרות חז"ל קשה למצוא אמירה מפורשת ששלמה עבד עבודה זרה. האפולוגטיקה ביחס לחטאי שלמה מתחילה במקרא עצמו כאשר מחבר דברי הימים נמנע מלהזכירם, ראו יפת, אמונות ודעות, עמ' 180, עמ' 402 ועמ' 409; שמואל אברמסקי "שלמה המלך בעיני בעל דברי הימים", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, טז (תשמ"ב), עמ' 10. ישנם מקורות בודדים שמהם הדבר יכול להשתמע אבל קשה להכריע לגביהם. בשני התלמודים (ירושלמי סנהדרין י, ב, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1325; בבלי סנהדרין קד ע"ב) מופיעה דרשה לפיה ביקשו חכמים להוסיף את שלמה למלכים שאין להם חלק לעולם הבא ונראה שהסיבה לכך קשורה להליכתו אחר נשותיו. מכל מקום לבסוף שלמה לא צורף לרשימת המלכים החוטאים ומכך משמע שלא חטא בחטא החמור. ניתוח דרשה זו והשוואה בין המקבילות ראו ששון, מלך והדייט, עמ' 117-121. דרשה מסופקת נוספת נמצאת במחלוקת תנאים המובאת בתלמוד הירושלמי (סנהדרין ב, ד, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1278) בנוגע לנשים הנוכריות שלקח שלמה. אחת הדעות היא של ר' אליעזר: "ר' אליעזר או: על שם ג' אותה החטיאו הנשים הנכריות" (נחמ' יג 26). "דברי ר' אליעזר קצרים וסתומים ולא ברור האם הוא מדבר על סיבה או תוצאה, האם שלמה לקח את הנשים במטרה שיטו את לבו או שזו היתה התוצאה כמתואר בכתובים? מדוע הוא מביא את הפסוק מנחמיה ולא את הפסוק ממלכים? מכל מקום קשה להבין ממקור זה האם ר' אליעזר מאשים את שלמה בעבודה זרה. על מחלוקת זו ראו ששון, מלך והדייט, עמ' 108-109. להוציא מקורות אלה, שאינם חד משמעיים, אין בנמצא מקור בספרות חז"ל שאומר בצורה ברורה ששלמה אכן חטא בעבודה זרה וראו ששון, מלך והדייט, עמ' 125-127. אם "האומר ששלמה חטא" אינו מתוך עולמם של החכמים יש לחפשו מחוץ לעולמם. קריאת הפסוקים כפשוטם בתקופתם של חז"ל נמצאת מחד במקורות נוצריים קדומים ומאידך במקור פגאני. אבות הכנסייה ביקשו לפגום בדמותו של שלמה כדי שיהיה ברור שמזמורי תהלים עב ויכזו המיוחסים לשלמה לא מדברים עליו אלא על ישו וראו על כך ששון, מלך והדייט, עמ' 155-161. דוגמאות לקריאה נוצרית זו ראו יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת רוקה, ירושלים תשס"ה, עמ' 115-116; St. Augustin, *On the Psalms*, in A. Cleveland Coxe (ed.), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Vol. VIII, Michigan 1974, p. 606. המקור הפגאני

לדרשה על בני שמואל גם כאן ההשוואה של שלמה לאביו נדרשת לזכותו; הוא לא היה בדרגת אביו אבל אין זה אומר שחטא. בדומה לבני שמואל גם כאן מופיע המשפט בארמית "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה ומיחטא נמי לא חטא". גם כאן משפט זה הכרחי להבנת הדרשה מאחר שהדברים אינם ברורים מציטוט הפסוק. כפי שנטען לעיל על בני עלי לא ניתן לוותר על משפט זה ויש לראותו כחלק מהדרשה כתוספת מסוג (1). כאמור, מעבר זה מעברית לארמית מובן לאור הטענה שאין מדובר בדרשה אמוראית ארץ-ישראלית מקורית אלא יצירה של חכם בבלי.

לאחר הבאת הראיה לכך ששלמה לא חטא מובאת בחלק [1ג] קושיא על כך מראשיתו של הפסוק הפותחת במילים "אלא מה אני מקיים...". מחלק זה של הפסוק משמע ששלמה הלך אחרי אלילי נשותיו. כיצד מתיישב הפסוק הזה עם הקביעה ששלמה לא חטא? התשובה לשאלה בחלק [1ד] מובאת באמצעות קושיה של ר' יונתן המעמיד את שני חלקי הפסוק זה מול זה.⁶¹ נראה כי קושיה זו אותנטית והיא שעמדה לעיני יוצר הדרשה הבבלי שטען בחלק [ב] ששלמה לא חטא אלא רק לא הלך בדרכי אביו.⁶² הפתרון שמציע ר' יונתן לסתירה הוא שמאחר שנשי שלמה הטו את לבבו הוא לא היה כלב אביו אבל אין זה אומר שאכן החטיאו אותו בעבודה זרה שלהן.⁶³ בדומה לדרשות על בני עלי ועל דוד הדרשה האפולוגטית נשענת על דרשה מוקדמת שבלעדיה היא חסרה. כמו בדרשה על דוד שנשענת על דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על הגט שנתנו

המתאר את שלמה כמי שעבד עבודה זרה הוא החיבור הפולמוסי האנטי נוצרי "נגד הגליליים" שחובר על ידי הקיסר הרומי יוליאנוס המכונה "הכופר" (שלט 361-363 לספה"ג). יוליאנוס שהחזיר את הדת האלילית להיות הדת הרשמית של האימפריה הרומית משתמש בשלמה כ"תנא מסייע" לעבודת האלילים, ראו דוד רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 228. וראו גם Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. II, Jerusalem 1976, p. 540

61 לפי כתבי היד בעל הדרשה הוא ר' יונתן אך בדפוסים הנוסח ר' נתן. נראה כי השינוי נובע מהקושי שדרשה בשם ר' יונתן נשענת על 'רומיא' של אותו חכם.

62 רוזנברג, "כל האומר", עמ' 82, סבור כי התשובה לקושי העולה מראש הפסוק מובאת רק בהמשך בטענה ששלמה לא מחה בנשותיו. אלא שתשובה זו עונה לשאלה שבהמשך "הכתי" ייעש שלמה הרע בעיניי יי"?". מאחר שהתשובה לשאלה כאן העולה מראש הפסוק נמצאת רק בדרשת ר' יונתן יש לראות בה חלק מהדרשה.

63 התשובה המובאת כאן מבוססת על נוסח כ"י אוקספורד. בקטע מכ"י Copenhagen - Det Kongelige Buiibliotek, Cod. Heb. Add. 25 הנוסח קרוב לכ"י אוקספורד. בעדי הנוסח האחרים ישנן תוספות שנראה שנוספו מאחר שהפתרון של ר' יונתן אינו בהיר דיו. בכ"י מינכן 95 נוסח הפתרון: "הכי קא' ויהי לעת זקנת שלמה נשוי הטו את לבבו' שבקשו להטות 'ולא היה לבבו נמי שלם עם יי אלהיו כלב דוד אביו". בכ"י וטיקן 108 הנוסח "הכי קא' ויהי לעת זקנת שלמה נשוי הטו את לבבו' ולא הלך 'ולא ה' נמי לבבו שלם עם ה' אלהיו". המילים "ולא הלך" נמצאות גם בנוסח הדפוסים. ייתכן שברקע לנוסח זה עומדים דברי רש"י ד"ה "כדר' נתן" - "רשני קרא 'הטו' ללכת - והוא לא הלך".

הלוחמים לפני צאתם לקרב, גם כאן הדרשה נשענת על הקושיה של ר' יונתן ולכן יש לראות בה תוספת מסוג (1). תופעה מוזרה זו שדרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן נשענת על קושיה של ר' יונתן ניתנת להסבר שוב רק לאור הטענה שהדרשה האפולוגטית אינה של ר' יונתן אלא יצירה בבליית שיוחסה לו.

בדומה לדרשה על דוד בה הובאו דברי התוכחה של נתן ונדרשו באופן אפולוגטי, גם ביחס לשלמה מובאים פסוקים המערערים על הקביעה שלא חטא והם נקראים מחדש ([2ג] ו-[2ד]): "והכתי" 'אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב' (מל"א יא 7)? שבקש לבנות ולא בנה". הכתוב מתאר בצורה ברורה ששלמה בנה מזבחות לאילי נשותיו וזה המעשה המלמד שלבו נטה אחריהם. אך לפי הדרשה אמנם היתה כוונה אך לא ביצוע. קריאה זו דומה לדרשה על דוד שלעיל: "אלא מה אני מקיים 'מדוע בזית את דבר י"י לעשות הרע בעיני' (שמ"ב יב 9)? שבקש לעשות ולא עשה".

בנקודה זו נעצרת הדרשה בעקבות הקושייה העולה מפסוק המתאר כיצד יהושע בונה מזבח לה' (יהו' ח 30): מדוע לא להחיל גם עליו את הטענה שמדובר בכוונה ללא עשייה? בעקבות הקושיה מובאת ברייתא בשם ר' יוסי שמסקנתה "מה אחרונים לא עשו ותלו בהן לגנאי, אף ראשונים לא עשו ותלו בהן לגנאי". דרשה זו של ר' יוסי היא המקור וההסבר לתשובה שבדרשה "שבקש לבנות ולא בנה" ולכן יש לראות בה תוספת מסוג (1). לאחר הברייתא ממשיכה הדרשה ומביאה פסוק נוסף שיש לקרוא אותו קריאה חדשה ([3ג] ו-[3ד]): "והכתי" 'ויעש שלמה הרע בעיני י"י ולא מלא אחרי י"י כדוד אביו' (יא 6)? אלא מתוך שהיה לו למחות בנשים ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא". בהסבר ששלמה לא מיחה בנשותיו ישנה חזרה על דברים שהובאו בהרחבה על בני עלי "מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא". כפי שנאמר לעיל, הטענה שמי שלא מיחה הרי הוא כחוטא היא נקודת החיבור של סידרת הדרשות לסוגייה ההלכתית בבבלי שבת. בדרשה על בני עלי משפט זה מופיע במסגרת ה"גופא" המבררת את דברי רב וכאן היא משולבת בתוך חלק [3ד]. נראה שגם נקודה זו מחדדת את הטענה שלא ניתן להפריד בין הדרשה להרחבות ולתוספות ומדובר ביצירה אחת.

בסוף הדרשה על שלמה מובאות שלוש מימרות של רב יהודה בשם שמואל.⁶⁴ הראשונה מתייחסת למילות הפסוק שנדרשו לעיל "ויעש הרע בעיני י"י". פסוק זה פוגע בשמו הטוב של שלמה והוא היה מעדיף להיות שמש לעבודה זרה העיקר שפסוק זה לא יכתב עליו לעד.⁶⁵ משמע ששלמה לא היה שמש לעבודה זרה בפועל כפי שמשמעת

64 על שאלת אותנטיות ייחוס המימרות לאמוראים אלה לאור המקבילות ראו בהערות 66-67 להלן.
65 על פי רש"י ד"ה "שמש". במקבילה במדרש תנחומא (וארא ב, מהדורת בובר, עמ' 18) נאמר: "ויהי לעת וקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" (מל"א יא 4) - אמר ר' חייא בר אבא: נוח

מהפסוק, בדומה לדרשה לעיל על הפסוק לפיה חטאו היה שלא מיחה בנשותיו. במימרא השניה מובאת דוגמא לכך ששלמה לא מחה בנשותיו מחוסר התגובה שלו לפעילות הפולחנית האלילית של בת פרעה ביום נישואיהם.⁶⁶ גם המימרא השלישית עוסקת ביום נישואי שלמה לבת פרעה והיא מתארת את תחילת נפילת ישראל ובמקביל את ראשיתה של רומא. הברייתא שבעקבות הדרשה מתארת אירוע נוסף שהמשיך את הנפילה של ישראל מחד ואת עלייתה של רומא מאידך.⁶⁷ נראה ששתי המימרות הראשונות הובאו כאן על ידי היוצר הבבלי שביקש להמחיש ששלמה לא חטא ושכל חטאו היה שלא מחה בנשותיו ולכן יש לראותן כתוספת מסוג (2). המימרא השלישית היא כבר הרחבה בעקבות אזכור בת פרעה ויש לראות אותה כתוספת מסוג (3). מאחר ששלוש המימרות מובאות יחד סביר להניח שכולן שולבו על ידי היוצר הבבלי.

לסיכום, גם בדרשה על שלמה לא ניתן להפריד את הדרשה מהתוספות וההרחבות. בלי המשפט בארמית "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה ומיחטא נמי לא חטא" לא ניתן להבין את חלק [ב] של הדרשה ולכן לא ניתן להפריד ביניהן. גם הקושיה של ר' יונתן הכרחית להבנת חלק [ד] של הדרשה מאחר שבלעדיה לא ניתן ליישב את הסתירה בפסוק. הברייתא של ר' יוסי היא הבסיס לכך ששלמה ביקש לבנות ולא בנה בחלק [ד]. והאשמת שלמה בכך שלא מיחה בנשותיו בחלק [ד] היא חזרה על שנאמר ב"גופא" שבעקבות הדרשה על בני עלי. תוספות אלה הן מסוג (1) ויש לראות אותן כיצירה אחת ביחד עם הדרשה. גם שלושת המימרות בשם שמואל שבסוף הן חלק מהיצירה. בשתיים הראשונות מדובר בביסוס הרעיון שבדרשה (תוספת מסוג (2)) ובאחרונה הרחבה הקשורה בעניין (תוספת מסוג (3)).

לו אילו היה גורף ביבין ולא נכתב עליו הפסוק הזה". פירושו של רש"י שהכוונה לעבודה זרה אינו הכרחי מאחר ש"דבר אחר" יכול להיות תחליף ל"ביבין", כפי שכותב קוהוט בערוך השלם, כרך ג, וינה תרפו, ערך "דבר", עמ' 10 הע' 4: "ודע שכל סחי ומאוס וגיעול נפש שאדם קץ בו נקרא בפי רז"ל בלש' נקיה 'דבר אחר'", וראו גם אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית, ב, ירושלים תשמ"מ, עמ' 876.

66 מקבילה ארץ ישראלית בויקרא רבה (יב, ה, מהדורת מרגליות, עמ' רסג): "א"ר חוניא: שמונים מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה. ר' יצחק בן אלעזר אמ': שלש מאות מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה". מקבילה זו מעלה ספק בדבר האותנטיות של המימרא בבבלי, האם אכן מדובר בדרשה של שמואל? וראו עוד על דרשה זו גלעד ששון, "בשעה שנשא שלמה את בת פרעה" - העתקת נקודת השבר מסוף מלכות שלמה לראשיתה בדרשות חז"ל", בית מקרא, נג (תשמ"ח), עמ' 153-154.

67 מקבילה ארץ ישראלית קדומה לדברי שמואל ולברייתא שבעקבותיה בירושלמי עבודה זרה (א, ב, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1378). גם כאן ההשוואה למקבילה הקדומה מערערת את ייחוס הדרשה בבבלי לאמורא הבבלי שמואל. השוואה בין המקבילות ופירושו ראו ששון, "בשעה שנשא שלמה", עמ' 155-160.

יאשיהו

הדרשה האחרונה עוסקת ביאשיהו מלך יהודה:

ואמ' [ר'] שמואל בר נחמני א"ר יונתן: [א] כל האומ' יאשיהו חטא אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויעש הישר בעיני י"י וילך בכל דרך דוד אביו ולא סר ימין ושמא[ו]ל" (מל"ב כב 2). [ג] ואלא מה אני מקיים "וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל י"י בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמהו" (שם כג 25)? [ד] מלמד שכל דין שדן מבין שמונה ועד שמונה עשרה החזירן להן. ושמא תאמר נטל [מזה] ונתן לזה? ת'ל "ובכל מאדו" - מלמד שהחזירן להם משלו. (2) ופליגא דרב, דאמ' רב: אין לך גדול בבעלי תשובה יותר מיאשיהו בדורו ואחד בדורנו. (3) ומנו? אבא אבוה דרב ירמיה בר אבא. ואמרי לה, אחוה דרב ירמיה בר אבא. דאמ' מר אבא ואחא אחי הוו. אמ' רב יוסף: ואח[ד] נמי בדורנו. ומנו? ע[ו]קבא בר נחמיא ריש גלותא, והינו נתן [ד]צוציתא. אמ' רב יוסף: הוה יתיבנא בפירקיה והוה קא מנמנמנא וחזאי דפשיט ידיה וקיבלוה.

בניגוד לדמויות המקראיות האחרות שבסדרת הדרשות, את חטאו של יאשיהו קשה לזהות. הקושי נובע מהסיבה הפשוטה שבמקרא יאשיהו מתואר כמלך אידיאלי ולא מיוחס לו שום חטא, וודאי לא חטא בסדר הגודל של חטאי שאר הדמויות שהוזכרו.⁶⁸ לכן לצד הניסיון לנתח את מלאכת היצירה של הדרשה יש לנסות להבין מדוע יאשיהו מופיע בסדרת הדרשות בבבלי שבת. הדעה לפיה יאשיהו חטא וכנגדה נאמרת הטענה האפולוגטית בחלק [א] היא דעת רב המובאת לאחר הדרשה. לפני דברי רב מופיעה הפתיחה "ופליגא דרב" וממנה משמע שדעתו מנוגדת לדרשה האפולוגטית. נקודת האחיזה לדעת רב היא הפסוק בו מתוארת תשובתו הייחודית של יאשיהו (מל"ב כג 25). לדעת רב אם שב יאשיהו בתשובה משמע שחטא.⁶⁹ דעת רב היא תוספת מסוג (2) השופכת

68 על דמותו האידיאלית של יאשיהו בספר מלכים ראו מרדכי כוגן, פירוש מדעי למקרא (מקרא לישראל), מלכים ב, תל אביב תש"ף, עמ' 683. לאור קושי זה רוזנברג, "כל האומר", עמ' 83, הסתייג מהמשמעות האפולוגטית שבסדרת הדרשות, הרי יאשיהו כלל לא חטא אז מה מקומה של האפולוגטיקה?

69 כוגן, שם, כלל אינו מתייחס למילים "אשר שב אל ה'" נראה כי לדעתו אין מדובר בתשובה מחטא. במספר מקורות בספרות חז"ל מיוחס ליאשיהו חטא אחר בהקשר למסע המלחמה של פרעה נכו דרך ארץ ישראל המתואר במל"ב כג ובה"ב לה. יאשיהו יצא להילחם בפרעה נכו ונהרג בקרב. המוות הטראגי של יאשיהו גרם לחכמים לחפש בגין איזה מעשה נענש המלך הצדיק במוות שכוה. בתלמוד הבבלי מסכת תענית (כב ע"א - כב ע"ב, על פי כתב יד יד הרב הרצוג) מובא התיאור הבא: "ועל החרב וג'". ת"ר: חרב שאמרו לא חרב שלפורענות אלא אפלו שלשלום, שאין לך חרב שלשלום יתר מחרב שלפרעה נכו. ואע"פ כן נכשל בה יאשיהו המלך, שנ' וישלח אליו מלאכים לאמר מה לי ולך מלך יהודה לא עליך אתה היום כי אל בית מלחמתי ואלהים אמר לבהלני חדל לך מאלהים אשר עמי

אור על הדעה עמה מתפלמסת הדרשה. הדיון בעקבות דברי רב על זיהוי בעלי התשובה הוא כבר תוספת מסוג (3) מאחר שאינו תורם להבנת הדרשה. כפי שנטען לעיל יש מקום להנחה שגם תוספת זו היא של יוצר הדרשות הבבלי.

ואל ישחיתך' (דה"ב לה 21). מאן 'אלהים'? אמ' רב: ע"ז. אמ': הואיל וקא בטח בע"ז יכלנא ליה. ויורו הירים למלך יאשיהו' (שם 23) אמ' רב יהודה אמ' רב: עשאוהו ככברה. ואמ' רב יהודה אמ' רב: מפני מה נענש יאשיהו? שהיה לו לימלך בירמיהו ולא נמלך. מאי דרש? 'זחרב לא תעבר בארצכם' (וי' כו 6). הי חרב? אי לימא חרב שאינה שלשלום? הכתי' 'ונתתי שלום בארץ' (שם). אלא אפ' חרב שלשלום. והוא אינו יודע שאין דורו דומה יפה. כי הוה קא ניחא נפשיה אתא ירמיה לשיולי ביה. חזייה דקא מרחשן שפתאיתיה. אמ': דלמא חס ושלום אגב צעריה קאמ' מילתא כלפי שמיא. גחין עליה שמעיה דקאמ' 'צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א 18). פתח עליה 'רוח אפינו משיח י"י' (שם ד 20). לפי דברי רב יהודה בשם רב מותו הטראגי של יאשיהו היה עונש על שלא התייעץ עם ירמיהו כשיצא להילחם בפרעה נכה. בנוסף, יאשיהו טעה כשסבר שדורו זכאי וגם חרב של שלום לא תעבור בארץ. אלא שקשה לקבל שהדרשה בבבלי שבת מגיבה לטעות זו של יאשיהו מאחר שהוא שב בתשובה בצעירותו, בגיל שמונה עשרה, והטעות עליה מדובר בבבלי תענית היתה בסוף ימיו. המקור לברייתא מבבלי תענית בתוספתא תענית (ב, י, מהדורת ליברמן, עמ' 333): 'חרב העוברת ממקום למקום אפי' חרב של שלום מתריעין עליה ואין צריך לומר' חרב של פורענות. ואין לך חרב של שלום יותר משל פרעה נכה ושטפה את הצדיק ההוא זה יאשיהו, שנ' 'וישלח אליו מלאכים [לאמר] מה לי ולך... ואל[ה]ים אמר לכהלני' (דה"ב לה 21) מפי הקודש אני עולה. 'חדל לך מאלהים אשר עמי' זה לשון ע"ז. 'ולא הסב יאשיהו פניו ממנו כי להלחם בו התחפ[ש] וגו' ויורו היורים למלך יאשיהו ויאמר [המלך] לעבדיו העבירוני כי החלתי מאד. ויעבירוהו עבדיו מן המרכבה וירכיבוהו על רכב המשנה אשר לו ויוליכוהו ירושלם וימת ויקבר ויקבר בקבר אבותיו וכל יהודה וירושלם מתאבלים על יאשיהו' (שם 22-24). 'ויקונן ירמיהו על יאשיהו' (שם 25) היכן פירושו של דבר? 'רוח אפינו משיח ה' וגו' (איכה ד 20). "לדרשה בבלי תענית מקבילה ארץ ישראל באיכה רבה (א, יח, מהדורת בובר, עמ' 91): "צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א 18) מי אמר הפסוק הזה? יאשיהו אמרו, הה"ד 'אחרי כל זאת אשר הכין יאשיהו את הבית עלה [נכון] מלך מצרים להלחם בכרכמיש על פרת' (דה"ב לה 20), בקרקסיון דפרת, 'ויצא לקראתו יאשיהו. וישלח אליו מלאכים לאמר מה לי ולך מלך יהודה [וגו'] ולא הסב [יאשיהו] פניו ממנו כי להלחם בו התחפש ולא שמע אל [דברי] נכו' (שם 20-22), זה פרעה. מי אמר 'חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך [וגו', ולא שמע אל דברי נכו] מפי אלהים' (שם 21)? זה ירמיה הנביא שאמר לו כך: ישעיה רבי אמר 'וסכסכתי מצרים במצרים' (יש' יט 2). א"ל: יאשיהו? משה רבה דרבך אמר 'זחרב לא תעבור בארצכם' (וי' כו 6) ואפ' חרב של שלום. ולא היה יודע יאשיהו שכל דורו היו עובדים ע"ז. ליצני הדור מה היו עושים חצי צורה בדלת זו וחצי צורה בדלת זו, והיה משלח ב' תלמידי חכמים לבקר צורה מבתיהם, והיו נכנסין ולא היו מוצאין כלום, הן דנפקין הו אמרין להון סגרון תרעייא מבתרכון, והו נפקון להון וסגרינן תרעייא מבתרהון, והיו משתכחא קיימא מן גו. מה כתיב שם? 'ויורו המורים למלך יאשיהו' (דה"ב לה 23), ר' מני אומר: שלש מאות חצים הורו בו, עד שעשה עצמו ככברה. והיה ירמיה מצית אחריו לידע מהו אומר, ומה היה אומר? 'צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א 18). גם במקור זה יאשיהו אינו מקשיב לירמיהו והוא טועה בחשבו שדורו זכאי. כאן ישנה הרחבה המתארת שישראל עבדו עבודה זרה והערימו על יאשיהו שביקש למגרה מן הארץ.

הראיה בחלק [ב] של הדרשה לכך שיאשיהו לא חטא היא הפסוק המשווה אותו לדוד "ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו ולא סר ימין ושמאול" (מל"ב כב 2). לאחר הטענה [א] והראיה [ב], בדומה לדרשות הקודמות, עולה השאלה "ואלא מה אני מקיים..." ובעקבותיה ציטוט הפסוק המתאר את החטא [ג]. כאמור, על יאשיהו לא נאמר שחטא והפסוק שבא להקשות שלכאורה חטא יאשיהו הוא הפסוק המתאר את תשובתו (שם כג 25). הפסוק נדרש באופן אפולוגטי כך שיאשיהו חשש שעד גיל שמונה עשרה לא דקדק בפסיקותיו כשדן את ישראל.⁷⁰ בגלל חשש זה השיב מכספו לכל מי שחייבו בדין. אין מדובר בתשובה מחטא אלא תיקון לפנים משורת הדין. הוספת יאשיהו לרשימה הצריכה את יוצר הדרשה למצוא גם לו חטא כלשהו שיאמר עליו שהוא לא ביצע אותו. אך עדיין יש לשאול: מדוע צורף יאשיהו לרשימה של מי שחטאו בחטאים כה חמורים? נראה להציע כי יאשיהו נוסף לסדרה דווקא בגלל שהוא לא חטא. הצבתו ליד הדמויות האחרות ממעיטה מחומרת מעשיהם. אם יאשיהו הצדיק שלא חטא נמצא ברשימה זו אז הדבר מלמד על שאר הדמויות שגם הן לא חטאו. כפי שיאשיהו לא חטא כך גם ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד ושלמה לא חטאו. כך שהמגמה האפולוגטית לא נמצאת רק בכל דרשה ודרשה אלא גם בהוספת יאשיהו לסדרה. להוספה זו יש מחיר: ליאשיהו מיוחס חטא קל, אבל הנזק עבורו קטן לעומת התועלת לשאר הדמויות. לסיכום, החטא שניתן לכאורה לייחס ליאשיהו נלמד מכך שנאמר עליו שעשה תשובה. הבסיס לקריאה כזו הוא דרשת רב הקורא את הפסוק כפשוטו ודבריו הם תוספת מסוג (2). כנגד קריאה זו הדרשה האפולוגטית בחלקים [ג]-[ד] מתארת תשובה לפנים משורת הדין לאור חששו של יאשיהו שטעה בדין. יאשיהו נוסף לסדרת הדרשות כדי להשוות את שאר הדמויות אליו, כפי שהוא לא חטא כך גם הן לא חטאו.

סיכום ומסקנות

סידרת הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת היא יצירה בבליית. הבסיס לסדרה הוא צמד הדרשות על בני עלי ובני שמואל המצויה בבראשית רבה. יוצר הסדרה לקח את שתי הדרשות האלה והוסיף להן דרשות על שלוש דמויות שחטאו בחטאים חמורים (ראובן, דוד ושלמה) ודמות אחת שלא חטאה כלל (יאשיהו). הוא יוצר מבנה שיש בו חזרתיות בכל אחת מהדרשות: "[א] כל האומר X חטא אינו אלא טועה, [ב] שנאמר... [ג] אלא מה אני מקיים..." והצעה לקריאה מחודשת של הפסוקים המתארים את החטא [ד]. היוצר הבבלי מייחס את הסדרה לאמוראים ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן שלהם דרשה פולמוסית מוקדמת בניסוח זה על מלכת שבא.

70 הבסיס לכך שיאשיהו שב בתשובה בגיל שמונה עשרה נמצא בסדר עולם רבה, כד, עמ' 299, וראו על כך חיים מיליקובסקי, סדר עולם, ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 390. לפי סדר עולם בגיל זה מצא יאשיהו את ספר התורה במקדש וזה מה שהוביל אותו לתקן את דרכיו.

כל דרשה בסדרה מגיבה לקריאת הכתובים כפשוטם. בחלק מהדרשות הקוראים את הכתובים כפשוטם מופיעים בהמשך לדרשה (ראובן, בני שמואל, דוד, יאשיהו) בדברי תנאים (ראובן, בני שמואל) או בדברי האמורא רב (דוד, יאשיהו). במקרים אלה ההמשך חושף את הרקע שדחף להיווצרות הדרשה האפולוגטית ותוספות אלה סווגו כתוספת מסוג (2).

ניסיון לזהות ולבודד את נוסח הדרשה המקורי מהתוספות נוחל כישלון. הסיבה לכך היא שבחלק מהדרשות לא ניתן להפריד את הדרשות מהתוספת מאחר שבלעדיה היא לא מובנת. בחלק מהדרשות ההסבר שמאפשר את הדרשה נמצא בתוספת והיא סווגה כתוספת מסוג (1). את הדרשה על ראובן שבלבל יצועי אביו לא ניתן להבין ללא המקור התנאי שמתאר מה עשה ראובן. את הדרשה על בני עלי לא ניתן להבין ללא דרשת רב לפיה פנחס לא חטא. את הדרשה על דוד לא ניתן להבין ללא דרשת רבי המסנגר על אבי השושלת לה הוא מיוחס, וללא דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן (!) על כך שאביגיל היתה מגורשת. את הדרשה על שלמה לא ניתן להבין ללא הקושיה של ר' יונתן (!) לפיה שלמה לא חטא וללא דרשת ר' יוסי ששלמה לא בנה מזבחות לאילי נשותיו. סיבה נוספת לקושי בהפרדת הדרשה המקורית מהתוספת הוא שבחלק מהדרשות משולבים משפטים בארמית שהם הכרחיים להבנת הדרשה (בני עלי, בני שמואל, שלמה). משפטים אלה חורגים מהלשון ה"מקורית" של המימרא ובכך שוברים את קווי המתאר שלה ומערערים על מקוריותה וגם אותם יש לסווג כתוספת מסוג (1).

מכל האמור עולה כי סידרת הדרשות היא יצירה בבליית המבקשת ללמד סגוריה על הדמויות המקראיות. הדרשות על בני עלי ובני שמואל בבראשית רבה הן מקור ההשראה ונקודת המוצא של היצירה. היוצר ביקש ליצור סידרת דרשות על פי מבנה מסודר ומאורגן והוסיף דרשות על ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו. הוא שילב בדרשות דרשות אחרות ומשפטים בארמית שמסייעים להבנת הדרשה (תוספות מסוג (1). בנוסף, הוא הצמיד לדרשות מקורות קדומים שמציגים את העמדה הקוראת את הכתובים כפשוטם שהן הטריגר לאפולוגטיקה שבדרשות (תוספות מסוג (2)). בחלק מהדרשות (דוד, שלמה ויאשיהו) ישנן הרחבות שקשורות לדרשות אך לא תורמות להבנתן (תוספות מסוג (3) וייתכן שגם הן מעשה ידיו של היוצר הבבלי.

התוספות, ההשלמות וההרחבות שהוסיף היוצר לדרשותיו חשפו את שביקש להסתיר, שהדרשות הן מעשה ידיו ולא מעשה ידיהם של אמוראי ארץ ישראל ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן.

ממצאים אלה העולים מסדרת הדרשות כאן בבבלי שבת אינם מתיישבים עם הגישה בחקר הבבלי, המזוהה עם שמא פרידמן, המבקשת להפריד את המימרות הקדומות מסתם

התלמוד האנונימי המאוחר.⁷¹ כידוע, על גישה זו קמו מערערים. היו מי שביקשו להקדים את החומר הסתמי.⁷² אחרים ביקשו לטשטש את ההבחנה ההיסטורית שבין הרבדים.⁷³ טשטוש ההבחנה בין הרבדים עולה גם מהמסקנות של מאמר זה. וידאס טען שהחלוקה לרבדים היא חלוקה ספרותית מכוונת של יוצרי הבבלי שמטרתה להבחין בין החומר הסטטי המתפרש לפרשנות הדינמית:

Thus to the extent that we can detect a difference between the *memrot* and the *stam*, it is not despite the attempt by late Babylonian scholars to hide themselves or despite their unconscious retrojection of their views into past teachings. We can detect this difference because these scholars adopted literary practices that distinguished the preservation of older materials from the presentation of new interpretations by freezing the teachings of the past and embedding them in an evolving layer of interpretation.

As we have seen, however, this distance between an attributed source and its anonymous interpretation did not always correlate with a difference between earlier and later material. Still, even in such cases the presentation of tradition as independent from and earlier than its interpretation is significant. The Talmud thus demonstrated to its audience how an innovative inference from an existing tradition works. More important, it initiated its students into a particular relationship with tradition that was

- 71 ראו לדוגמא פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 3-36. דיון נרחב על איחור חלק הסתמא נמצא במחקריו של דוד הלבני, לדוגמא בספרו מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשס"ט. סקירת מחקרים נוספים הצועדים בדרכו של הלבני ראו לאחרונה אצל יואל קרצ'מר-רזיאל, "סתם התלמוד כתופעה התפתחותית: סוגיות הפתיחה למסכת נדרים בירושלמי ובבבלי", תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 612, הע' 2.
- 72 ראש הדוברים כנגד גישתו של פרידמן שביקש להקדים את רובד הסתם הוא ירחמיאל ברודי, ראו "סתם התלמוד ודברי האמוראים", איגוד א (תשס"ח), עמ' 213-232; "לתיארוך החלקים הסתמיים של התלמוד הבבלי", סידרא, כד-כה (תש"ע), עמ' 71-81; "תרומת הירושלמי לתיארוך 'סתם התלמוד'", אהרון עמית ואהרון שמש (עורכים), מלאכת מחשבת, רמת גן תשע"א, עמ' 27-37; עוד על קדמות הרובד הסתמאי ראו לאחרונה קרצ'מר-רזיאל, שם, עמ' 611-661.
- 73 על טשטוש ההבחנה ההיסטורית של הרבדים ראו Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, New-Jersey 2014, pp. 45-80. מחקרים נוספים המערערים על החלוקה לרבדים ראו קרצ'מר-רזיאל, שם, עמ' 612, הע' 3-4.

premiered on discontinuity: on the one hand, it "canonized" tradition, fixing it and authorizing it; on the other hand, because it presented attributed traditions as detachable from interpretation and context, it invited students to an independent and creative engagement with these traditions in a quest for better interpretations and broader inferences. In other words, even when the Talmud did not offer its own original interpretation, the layered structure thematized and demonstrated an innovative approach to tradition.⁷⁴

העברת משקל חלוקת הרבדים וניסוחם לידי יוצרי הבבלי תואמת לממצא במחקר זה. אך מעבר לטענתו של וידאס בדבר ניסוח המימרא על ידי יוצרי הבבלי באופן שיבדל אותה מן הסתם, במחקר זה עלו שתי נקודות שמאחרות את המימרא עצמה ולא רק את ניסוחה: [א] ייחוס דרשות בבליות לאמוראים ארץ-ישראליים. [ב] חוסר היכולת של המימרא לעמוד בפני עצמה ללא ההסבר שבעקבותיה.

כפי שנטען לעיל, סידרת הדרשות בבבלי שבת כלל לא נאמרה על ידי האמוראים ר' יונתן ור' שמואל בר נחמני והיוצר הבבלי המאוחר הוא שייחס אותה להם. שאלת ייחוס מימרות לחכמים על ידי הבבלי נידונה במחקר.⁷⁵ על אף שהתופעה אינה מתיישבת עם החלוקה לרבדים שהציע פרידמן, גם הוא הכיר בה:

כשם שיש מקומות שממירת אמורא הובאה בסתם, כמו כן יש מקומות שראוי לחשוש אם לא הוסיפו וניסחו לשון מסוים בשמו של אמורא, ואותו לשון לא היה בנוסח התלמוד מקודם לכן, והאמורא הנזכר לא אמר לשון זה כלל.⁷⁶

במאמר הוצג גם הקושי להפריד את המימרות המיוחסות לר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן מהתוספות שבעקבותיהן. המימרות קובעות קביעות אשר לא ניתן להבין אותן ללא ההסברים שמובאים לאחריהן. גם תופעה זו שבבבלי נידונה על ידי פרידמן:

כפי שהורגלנו, ניתוק המימרות מסתם התלמוד נשען במידה רבה על התובנה שבעלי סתם התלמוד הקדימו וקבעו שאלות לפני מימרות האמוראים, והללו, שמטיבן הן מימרות עצמאיות העומדות ברשות עצמן, תיחשבה כעת כתשובות לאותן שאלות. בירור זה אכן היה אחד מן הכלים העיקריים בהכרת

74 וידאס, שם, עמ' 80.

75 סקירה של המחקר בשאלת האותנטיות של מימרות האמוראים ראו קרצמר-רזיאל, שם, עמ' 613, הע' 6; עמ' 658, הע' 201.

76 פרידמן שם, עמ' 52, וראו דבריו, שם, עמ' 68: "מכאן צא וראה כמה דיבורים בבבלי בשם אמורא שמנצנץ מהם סגנונו של סתם התלמוד, וכל אחד יוכרע לפי מקומו ולפי עניינו ולפי סגנונו".

אי תלות המימרות בסתמא שלפניהן, כשם שמקודם ביקשו החוקרים לראות ב'תשובות' האלה הוכחה לסתמא קדומה, שהאמורא בעל המימרה פונה אליה ומגיב לשאלתה. וכבר תמה בעל כללי שמואל: 'האיך מצינא למימר דהאמורא משיב לסתם הגמרא'. אולם כל זה טוב ויפה בשעה שאכן המימרה מובנת כשלעצמה, כמקור בודד העומד על רגליו שלו, או כמתייחס למקור קדום ממנו, משנה, ברייתא או מימרה אחרת. אולם בשעה שההפך הוא הנכון, אין לאנוס את המימרה להתנתק מדברי סתם התלמוד, שבלעדיהם אין לה קיום כלל, וכאילו תלויה היא על בלימה.⁷⁷

...אפשר להעלות על הדעת כמה דגמים להבנת התופעה הזאת, ובוודאי כך ייעשה אגב המחקר העתידי בנושאים הללו. צורתן הספרותית של כמה מימרות מלמדת עליהן שהן משתלבות בתוך דיון סתם התלמוד ללא אפשרות של ניתוקן, בין אם יתברר שרישום דיון חי המתנהל כבר בבית המדרש הוא הדגם הסביר ובין אם הוא דגם ספרותי חדש אשר בו עבודת המסדר ועבודת המפרש נעשות בפעולה אחת. פשיטא שהכרעה זו צריכה להביא בחשבון את התופעה האחרת שעסקנו בה כאן: מימרות מבחינת צורתן, שהן דברי סתם התלמוד מבחינת סגנון ומקורן.⁷⁸

ההצעה של פרידמן בסוף דבריו שמדובר ב'מימרות מבחינת צורתן, שהן דברי סתם התלמוד מבחינת סגנון ומקורן' היא ההולמת לסידרת הדרשות שנידונה במאמר זה. כאמור, פרידמן מכיר בשתי התופעות שנידונו כאן אך הוא רואה אותן כיוצאות מן הכלל שאינן מעידות עליו.⁷⁹ המשך חקר תופעות אלה בבבלי יקבע מהו הכלל ומהו היוצא ממנו.

77 פרידמן, שם, עמ' 70.

78 פרידמן, שם, עמ' 72.

79 על כך שמדובר בכלל שיש היוצאים ממנו ראו פרידמן, שם, עמ' 21: "פשיטא שאין להשתעבד לגישה אחת, ואם בענייני הלכה אמרו חכמינו אין למדין מן הכללות, בענייני ספרות על אחת כמה וכמה, ויש לבחון באופן מדויק בכל סוגיא אם שיטה זו מתאימה ומועילה". וראו גם שם, עמ' 60.