

”רְאִיתִי עֲבָדִים עַל סוּסִים” (קהלת י, ז) מפגש על אם הדרך: על היחס בין סיפור מעשי חכמים בקהלת רבה למקבילתו הבבלית

תמר קדרי*

מבוא

בספרות האגדה ובתלמודים מצויים סיפורים שבמרכזם עומד דוֹשיח בין חכם יהודי לבין נכרי. סיפורים אלו משכו אליהם תשומת לב לא מעטה של חוקרים מתחומי דעת שונים; בהיבט ההיסטורי היו חוקרים שניסו לברר האם יש אמת בסיפורי מפגש אלו, האם ייתכן שנערכה שיחה בין חכם יהודי ובין גוי, מי בדיוק היה אותו נכרי, באילו שנים הייתה יכולה שיחה מעין זו להתקיים ובאיזו שפה התנהלה.¹

חוקרים אחרים עסקו בהיבטים רעיוניים, בשאלת החשיפה של חז”ל לחכמת העמים ולאורחותיהם, בבירור הנושאים שהיו סלע מחלוקת תרבותי־מחשבתית וגם בהשפעות ההדדיות.² כמה מן המחקרים עסקו בהיבטים הספרותיים וניסו לאפיין את הסיפורים כמשתייכים לסוגה אחת הנושאת מאפיינים משותפים.³

במאמר זה אעסוק בדוֹשיח המתנהל בין חכם יהודי לבין סריס נכרי המובא במדרש קהלת רבה (י, ז) ובבבלי (שבת קנב ע”א). הסיפור מתאפיין בשנינות ובתחכום; הוא מנוסח

* אני מבקשת להודות למנחם הירשמן שהערותיו החשובות משוקעות במאמר זה. הסיפורים הנדונים כאן נוגעים בין היתר בשאלות העוסקות בריאליה של תקופת חז”ל. תודתי ליונתן פרייס על עצותיו בנוגע למעמדות בחברה הרומית, ליהושע שוורץ על עזרתו בעניין השיער והתספורת בחברה היהודית והנוכרית, ולדניאל שפרבר על הערתו בנוגע למחירי בהמות בשוק הבבלי והארץ־ישראלי. אני מודה למוישו שמעון שסייע לי בידיעותיו המקצועיות בנושא גידול תישיים.

1. עיינו לדוגמה הר, תשכ”ט. הר מתמקד בספרות התנאים, וחותרם בכך שעיקר חשיבות הדיאלוגים הוא בתחום חקר ההיסטוריה החברתית והרעיונית בתקופת התנאים.
2. למשל הירשמן, 1999, בעיקר עמ’ 150-164, על הדוֹשיח האנקדוטי בין חכמים לבין לא יהודים.
3. כגון מאיר, תשנ”ד; ארטמן־פרטוק, תשע”א.

בתמציתיות ומסתיים כמובן כשיד היהודי על העליונה. לאחר ניתוח מפורט של הסיפור הארץ-ישראלי אשווה אותו למסורת שבתלמוד הבבלי. אעמוד על קווי הדמיון והשוני שבין שני הסיפורים ועל מטרתם השונה; אשאל כיצד קרה שאותה מסורת סיפורית לבשה צורות שונות; כיצד התהווה הסיפור וכיצד התעצב.

חוקרים אחדים עסקו במסורות אגדה המשותפות לקהלת רבה ולתלמוד הבבלי, ודעותיהם חלוקות באשר לטיב הקשר שבין שני החיבורים.⁴ העיסוק בסיפור על מקבילותיו יוכל לתרום לבירור היחס המורכב שבין מדרש קהלת רבה ובין התלמוד הבבלי ובמעבר מסורות אגדה בין ארץ ישראל לבבל.

רבי עקיבא והסריס – הסיפור בקהלת רבה י, ז

מדרש קהלת רבה הוא מדרש אמוראי המשתיך לקבוצת המדרשים הפרשניים, ונערך בארץ ישראל בסביבות המאה ה-6 או ראשית המאה ה-7 לספירה.⁵ המעשה ברבי עקיבא והסריס מובא על הפסוק מקהלת י, ז: "וְרֵאִיתִי עֹבְדִים עַל סוּסִים וְשָׂרִים הַלְכִים כְּעֹבְדִים עַל הָאָרֶץ". חוקר המקרא צ'ון ליאון סיאו כתב כי בזמנו של בעל ספר קהלת היו סוסים יקרים לרכישה ולהחזקה, ולכן שימשו בדרך כלל מלכים ובני אצולה או לצורך תפקידים צבאיים.⁶ לצורך מעבר ממקום למקום נעזרו אזרחים מן השורה בחמורים או בגמלים, ובעלות על סוס הייתה סמל מעמד וסימן לעושר ולכוח.⁷ על רקע דברים אלו מובן כי הפסוק מתאר מציאות הפוכה, שבה עבד יושב על סוס. באמצעות תמונה זו קהלת מזהיר את קוראיו כי העולם הוא מקום בלתי-צפוי.⁸ גם הסיפור שלפנינו עוסק במציאות שיש בה ניגודים ובחכם שפגש במציאות הפוכה.

4. עמדות החוקרים מובאות להלן.

5. הירשמן, תשע"ז, עמ' קט.

6. סיאו, 1997.

7. ראו לדוגמה דברים יז, טז; אסתר ו, ח-ט; דברי הימים ב כה, כח. בתקופה הפרסית גם הרצים השתמשו בסוסים, ראו אסתר ח, י. סיאו מציין כי במכתבי אל-עמרנה מסופר כי השליח זכה לכבוד גדול יותר מהמלך, מכיוון שהגיע כשהוא רכוב על סוס (סיאו, 1997, עמ' 315-316).

8. גורדיס, 1968, עמ' 315-316, 192-193. לדבריו, מדינה בלתי-יציבה יכולה לחלוק כבוד לטיפשים ולסכלים בעת שהעשירים והשרים יאבדו את תפקידם ומעמדם.

קהלת רבה י, ז⁹

תרגום	נוסח המדרש
ר' עקיבא היה יורד לרומי פגש בו סריס אחד מן המלכות אמר לו: אתה הוא רבם של היהודים? אמר לו: כן אמר לו: שמע ממני שלושה דברים מי שעל סוס – מלך מי שעל החמור – בן חורין מי שמנעלים ברגליו – אדם ומי שלא זה ולא זה – חפור וקבור טוב ממנו. אמר לו: שלושה אמרת, שלושה שמע בתמורתם הדרת פנים – זָקָן שמחת לבב – אישה נחלת ה' – בנים אוי לאותו האיש שחסר שלושתם ולא עוד אלא שקדמו הכתוב: ”ראיתי עבדים על סוסים” [ושרים הולכים כעבדים על הארץ] (קהלת י, ז) כיוון ששמע הסריס ההוא כך הכה ראשו על הגג ומת.	ר' עקיבא הוה סליק לרומי פגע ביה חד סריס מן מלכותא א"ל: את הוא רבהון דיהודאי א"ל: אין א"ל: שמע מיני ג' מילין דעל סוס – מלך דעל חמר – בר חורין דמנעלין ברגלוי – ברנש דלא ולא דין – חפיר וקביר טב מיניה. אמר ליה: תלת אמרת, תלת שמעת חלופיהון הדרת פנים – זָקָן שמחת לבב – אשה נחלת ה' – בנים אוי לאותו האיש שחסר שלשתן ולא עוד אלא שקדמו הכת' ”ראיתי עבדים על סוסים” [ושרים הולכים כעבדים על הארץ] (קהלת י, ז) כיון ששמע ההוא סריס כן טרף רישיה על אגרא ומית.

הסיפור נפתח באקספוזיציה קצרה: ”ר' עקיבא הוה סליק לרומי, פגע ביה חד סריס מן מלכותא”¹⁰.

9. הסיפור מובא על פי כת" וטיקן 291/12 (ו), שבו בחר הירשמן כתשתית למהדורתו המדעית. ההבדלים בין עדי הנוסח זניחים, להוציא מספר הבדלים שאעיר עליהם בהמשך. השוואת כתבי היד נעשתה באמצעות הסינופסיס למדרש קהלת רבה, הנמצא באתר של מפעל המדרש, מכון שטר למדעי היהדות <https://www.schechter.ac.il/research-center/midrash/>. מפתח חילופי הנוסחאות: כת" ו אוקספורד בודליאנה 146/2 (א), כת"י ניוירוק בהמד"ל 5529/2 (ה).

10. כת"י גורס ”ר' עקיבא הוה סליק לטיברי”, ונראה שיש להעדיף את גרסתנו, הנתמכת בגרסאות כל יתר כתבי היד ומדגישה את מצב הכפיפות הפוליטית לרומי.

תיאור מקום התרחשות האירוע הוא חיוני להבנת חילופי הדברים בין השניים. רבי עקיבא נמצא על אם הדרך בדרכו לרומי, ואילו הסריס נמצא כנראה בכיוון ההפוך, בדרכו מרומי לארץ ישראל. המפגש בין השניים באמצע הדרך מחדד את הרקע הפוליטי העומד מאחורי הסיפור. הסריס הוא "חד סריס מן מלכותא" ומשתייך לאומה הרומית השלטת, ואילו רבי עקיבא הוא מהאומה הכפופה, הנזקקת לחסדיה. הר כתב כי תופעת הביקורים של חכמי הפחובינציות ברומי רווחה מאוד במאות הראשונות לספירה, ובמקורות מספר נזכרים ביקוריו של רבי עקיבא ברומי, שהיו ככל הנראה בשליחות מדינית.¹¹

1. דברי הסריס

הסריס פונה אל רבי עקיבא במילים: "את הוא רבהון דיהודאי"¹², ומדבריו אפשר להבין כי הוא רואה את עצמו כנציג השלטון הרומי הפונה אל נציג ההנהגה היהודית. דברי הסריס מכוונים אפוא לא רק כלפי רבי עקיבא אלא כלפי אומתו בכללה. הדושיח ביניהם לכאורה תמים, אולם למעשה נשמעת בו נימת עוקצנות וקנטרנות.¹³ הסריס מבקש לחדד את הבדלי המעמדות בין השניים: "אמר לו שמע מיני ג' מילין: דעל סוס – מלך, דעל חמר – בר חורין, דמנעלין ברגלוי – ברנש, דלא ולא דין – חפיר וקביר טב מיניה".

דברי הסריס מנוסחים ניסוח תמציתי וקולע, ואפשר ששימשו פתגם מוכר. הם מחלקים את האוכלוסייה לשלושה מעמדות: מלך, בן־חורין וברנש. תחכומו של הפתגם הוא שאפשר להבחין בין המעמדות באמצעות הבדל פיזי – פערי הגבהים ביניהם. הרוכב על הסוס גבוה יותר מהנוהג על גבי חמור, והיושב על חמור גבוה מההולך ברגל. על פי פתגם זה אפשר לקבוע את מעמדו החברתי־כלכלי של כל אדם על פי גובהו.

דברי הסריס משקפים נאמנה את החלוקה המעמדית בחברה הרומית במאות הראשונות לספירה. בתקופת הקיסרות היו האזרחים מחולקים לשכבות בהתאם למצבם הכלכלי.¹⁴ השכבה העליונה כללה את מעמד הסנט (Ordo Senatus) ואת מעמד הפרשים (Ordo Equester). מעמד הסנט כלל שכבת עשירים בעלי קרקעות שנהנו מעצמאות כלכלית וראו את עצמם שותפים לשלטון. הסנט היה המוסד העליון של המדינה, מקור הסמכות של כל הפקידים ואף העניק הכרה חוקית לקיסרים החדשים. מעמד הפרשים

11. הר, תשכ"ט, עמ' 280-282 ובהערותיו.

12. הכינוי 'רבהון דיהודאי' בפי זרים לחכם יהודי אופייני לסיפורי מפגש מעין אלו. עיינו בבראשית רבה צד, ז [מהדורת תיאודור אלבק עמ' 1178] (רבי מאיר ונשיא השומרונים), ובירושלמי, סנהדרין כ ע"ד סוף פרק ב (רבי חזקיה וכותי על הפסוק "שום תשים עליך מלך").

13. מעיר על כך הר, תשכ"ט, עמ' 282.

14. סאלר, 2000.

שהשתייך אף הוא לשכבה העליונה, כלל אזרחים רומים בעלי הון בשווי מסוים ששירתו בגדודי הפרשים בעיר רומא. קבלת סוס מטעם המדינה הייתה אות כבוד שהקיסר העניק לאנשים שהצטיינו בכל מיני תחומים.¹⁵

דומה כי הסריס רומז לשכבה חברתית זו בדבריו: ”דעל סוס – מלך”. הסיפור מרחיב את המונח ’מלך’, כנוגע למעמד שגם המלך הוא חלק ממנו. הסריס עצמו השתייך ככל הנראה למעמד הסנטורים או הפרשים. הפרשים התחילו את הקריירה שלהם בשירות צבאי ומילאו תפקידי פיקוד בכל היחידות; בגיל 30 לערך סיימו את תפקידם הצבאי והחלו לשרת את הקיסר.¹⁶ בסיפור מכונה הסריס ”חד סריס מן מלכותא”, וכנראה הוא נמצא בדרכו למילוי תפקידו כשהוא רכוב על גבי סוס. עניין זה משתמע גם מהפסוק בקהלת שמצטט רבי עקיבא באשר לסריס: ”רְאִיתִי עֲבָדִים עַל סוּסִים”.

לדעת ההיסטוריונים, השכבה העליונה של הסנטורים והפרשים הייתה רק מיעוט זעיר בקרב אוכלוסיית איטליה. חלק הארי היה האזרחים החופשים, פשוטי העם, שכוננו פלבס (Plebs), ורובם לא ידעו קרוא וכתוב. בין פשוטי העם לבני השכבה העליונה הפריד פער כלכלי עצום. גם בתוך הפלבס אפשר להבחין בין קבוצות על פי מעמד כלכלי. מעמד הביניים של הפלבס העירוני כלל סוחרים ובעלי מלאכה למיניהם שעבדו למחייתם. הם שילמו מסים לקיסרות והיו להם כוח וסמכויות מסוימים. אנשי מעמד הפלבס הכפרי היו איכרים בעלי אחוזות קטנות, וגם הם היו בעלי אמצעים,¹⁷ ולצדם היו בין הפלבס גם עניים של ממש, שכוננו הומיליורס (Humiliores).¹⁸ שתי הקטגוריות הנוספות הנזכרות בדברי הסריס מכוונות אולי לשכבת אוכלוסייה זו: ”דעל חמר – בר חורין”, ”דמנעלין ברגלוי – ברנש”. מדובר באזרחים רומים חופשים המשתייכים לפלבס ונבדלים זה מזה במעמדם הכלכלי.¹⁹ הקטגוריה ’דעל חמר’ מכוונת לפלבס בעלי נכסים היכולים להחזיק ברשותם חמור למסע, והקטגוריה האחרונה, ’דמנעלין ברגלוי’, רומזת לפלבס עניים חסרי אמצעים כלכליים שעליהם להתנייד ברגל.²⁰ דברי הסריס חושפים אפוא

15. עמית, תשס”ג, עמ’ 151-166.

16. שם.

17. עמית, תשס”ג; קארקופינו, 1967, עמ’ 47-50.

18. מקאי, 2004; יעבץ, 2005; על הפערים הכלכליים בין עניים ועשירים במאה ה־1 לספירה עיינו קארי וסקולארד, 1986, עמ’ 299-312.

19. הכינוי ’בר חורין’ מצוי בדרך כלל בהנגדה ל’עבד’. ראו לדוגמה: ”עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד – ישתעבד. אם לשום בן חורין – לא ישתעבד” (משנה, גיטין ד, ז).

20. אפשרות אחרת היא כי הקטגוריה האחרונה רומזת לעבדים משוחררים, שלא היו בעלי זכויות כאזרחים הרומיים. עיינו עמית, תשס”ג.

את פני החברה הרומית במאות הראשונות לספירה, חברה היררכית הבנויה על הבדלי מעמדות חברתיים וכלכליים.

הסריס חותם את דבריו במילים הללו: "ומי שלא זה ולא זה – הקבור באדמה טוב ממנו". המת נמצא במעמד נחות מכל היתר, שכן אין הוא בעל רכוש והוא נמצא במקום הנמוך מכולם. אולם העוקץ האמתי שבדברי הסריס חבוי בין השורות. המילים "מי שלא זה ולא זה" רומזות לקיומה של קטגוריה נוספת, שאינה נמנית עם השלוש הראשונות וגם איננה זהה לקטגוריה האחרונה (המת). הסריס אינו מבאר את דבריו; הוא מציין כי אדם המשתייך לקטגוריה זו, טוב לו המוות מן החיים. כדי להבין למי כוונתו עלינו לשוב לפסוק שבהקשרו מובא הסיפור: "רְאִיתִי עֶבְדִים עַל סֹסִים וְשָׂרִים הַלְּכִים פְּעֻבָּדִים עַל הָאָרֶץ" (קהלת י, ז). הסריס מתכוון לעבד ההולך 'על הארץ' ממש, ללא מנעלים לרגליו, דהיינו יחף.²¹ הבדלי הגבהים ממשיכים לשמש מפתח להבנת המציאות: היחף נמוך ממי שמנעלים ברגליו אבל גם גבוה ממי שקבור באדמה. הדרוג החברתי-מעמדי של העבד אכן מתאים, כי הוא נמוך משלוש הקטגוריות הראשונות, אך המת נמוך ממנו.

עתה אפשר לסרטט את התמונה המלאה של החברה ההיררכית שהסריס מתאר, הבנויה למעשה מחמש קטגוריות מעמדיות שיש ביניהן גם הבדלי גובה:

סוס – מלך

חמור – בן חורין

מנעלין ברגליו – בר־נש

ללא מנעלין – עבד

קבור באדמה – מת

החלוקה המשולשת של האוכלוסייה הרומית שתוארה לעיל נגעה לאזרחים החופשיים. בקיסרות הרומית הייתה חלוקה ברורה נוספת, בין האזרחים החופשיים (Ingenui) ובין

21. תמיכה לפרשנות זו נמצאת בגרסת הסיפור בבבלי שנעסוק בה להלן, ושם נאמר במפורש: "חזייה דלא סיים מסאניה" [ראהו שאינו נועל מנעליו].

העבדים (Res-mancipi)²². העבדות רווחה בכל הקיסרות הרומית; רוב העבדים היו שבויי מלחמה ומקצתם הגיעו עם סוחרים עבדים. עבדי הכפר חיו באחוזות תחת השגחה צמודה והיחס אליהם היה כמו אל בהמות עבודה – בתמורה לעבודתם המפרכת קיבלו רק את המזון הדרוש. לעתים אף נכבלו כדי שלא יברחו. העבדים שחיו בערים זכו לתנאים טובים מעט יותר. חיי העבדים עברו עליהם בסבל רב. הם נחשבו לרכוש הבעלים, נוצלו בידי מעבידיהם והיו נתונים לחסדם; הם היו חסרי זכויות וחסרי ביטחון, ובדרך כלל לא האריכו לחיות מעבר לגיל 30.²³ על רקע מציאות זו אפשר להבין את עצת הסריס; לדעתו המוות טוב מחיי עבדות.

תפיסה זו מובאת כבר בספרות היוונית העתיקה, בטרגדיה 'הקאבה' של אוריפידס, שהוצגה במאה ה-5 לפנה"ס. בטרגדיה מסופר על 15 נערות טרויאניות שנפלו בשבי והפכו לשפחות.²⁴ אחת מהן, פוליקסנה, נבחרת להיות קרבן אדם שיוקרר על קברו של אכילס. פוליקסנה אינה מצטערת על מותה הקרב אלא מציגה את המוות דווקא כפתרון למצבה השפל כשפחה:

בשלך, אמי האומללה, אני בוכה ומקוננת,
אך על חיי, חיי שפלות בזויה, אין לבי אבל,
הן המוות למזלי נפל בחלקי.²⁵

הנערה מעדיפה את המוות על פני "חיי שפלות בזויה", וסבורה שגורלה לעלות כקרבן טוב יותר מגורל חברותיה שנדונו לחיי עבדות. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם עמדתו של הסריס בסיפורנו.

הקנטור שבדברי הסריס מתגלה כעת במלוא חריפותו. המפגש על אם הדרך מתרחש כשהסריס רכוב על סוסו ואילו רבי עקיבא הולך לרומי ברגל, ללא מנעלים לרגליו. הסריס מיזמתו פונה לרבי עקיבא וקורא לו "רבהון דיהודאי" – האדון, האיש הרם והנישא של היהודים. למעשה הוא מלגלג עליו בהצגת הפער המעמדי העצום הקיים ביניהם. הוא מזהה את עצמו כמלך ומטיח ברבי עקיבא כי הוא עבד שפל ובזוי שמותו טוב מחייו. המסר נאמר על רקע מצבה הפוליטי של יהודה המשועבדת לרומי. רבם של היהודים

22. קארקופינו, 1967, עמ' 47-50.

23. על איכות חייו הירודה של העבד עיינו ברדלי, 1994, עמ' 81-106; עמית, תשס"ג, עמ' 167-170. חלוקה כלכלית דומה מוצגת בדברי סאלר, 2000, עמ' 823. צורת הישיבה בתאטראות נועדה להנציח את החברה המעמדית, ראו שאן, 2000, עמ' 388-391.

24. שפיגל, תשמ"ו, עמ' 83.

25. אוריפידס, 'הקאבה', שורות 211-215.

מייצג את מצבה האומלל של אומתו, שהיא כעבד הנתון תחת העריצות הרומית.²⁶ תפיסה זו אינה עניין רטורי גרדא ואפשר למצוא לה סימוכין בדברי הקיסרים גאיוס וטריאנוס (שחיו במאה ה' וה' לספירה), המכנים את היהודים בכתיבהם: "עם שנולד לעבדות".²⁷

2. תשובתו של רבי עקיבא

דברי הסריס משקפים את סולם הערכים והשאיפות המניעים את חייו. כאזרח רומי הוא מעניק חשיבות רבה לעניין המעמדות. ההיסטוריון משה עמית כתב שבימי הקיסרים שאחרי אוגוסטוס (מאה 1-2 לספירה) נוצר סולם משרות ובו תהליך קידום לבני מעמד הפרשים. המשרות כללו תפקידים צבאיים, ניהול ענייני כספים, נציבות בפרובינקיות וחברות במועצת הקיסר. כינויי הדרגות היו סכומי המשכורות, ולעתים פרשים שהגיעו לגדולה צורפו על ידי הקיסר למעמד הסנט.²⁸ על רקע זה נראה כי הסריס גאה להציג את עצמו כמי שהצליח לטפס במעלות הסולם החברתי-כלכלי עד למעמד של 'אחד מן המלכות'. השקפת עולמו של הסריס תעמוד כעת תחת חצי הביקורת של רבי עקיבא. החכם היהודי משיב לו באותה מטבע:

אמר ליה: תלת אמרת, תלת שמעת חלופיהון:

הדרת פנים – זָקֵן

שמחת לבב – אשה

נחלת ה' – בנין

אוי לאותו האישי שחסר שלשתם.

רבי עקיבא מציג חלופה לדברי הסריס. בתגובה למה שנשמע כפתגם רווח, רבי עקיבא משיב בדברי חכמה המשלבים פסוקים מתורתו. דבריו מחולקים לשלוש אמירות, המייצגות על פי השקפת עולמו את המרכיבים המקנים משמעות אמיתית לחיי האדם.

האמירה הראשונה עוסקת במראה החיצוני: "הדרת פנים – זָקֵן".²⁹ זוהי מעין פרפרזה על הפסוק: "וְהִדְרֹתָ פְנֵי זָקֵן" (ויקרא יט, לב), אלא שרבי עקיבא אינו עוסק בציווי לכבד את הקשיש. זָקֵן היה מראה רווח בקרב האוכלוסייה היהודית הבוגרת בני כל הגילים, בשל הציווי: "לא תקפוּ פְּאֵת רֵאשֵׁיכֶם וְלֹא תִשְׁחִית אֶת פְּאֵת זָקֵנְךָ" (שם יט, כז). מעבר לכך, הזקן הארוך דווקא היה מראה

26. הגבירה לשעבר ההולכת יחפה על הארץ היא מוטיב חוזר בסיפורי חורבן, המבקשים להנגיד בין עבר והווה. ראו כבר בדברים כח, נו: "הֲרֵכָה בְּךָ וְהֶעֱנָה אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כִּף רַגְלָה הֵצֵג עַל הָאָרֶץ מִהַתְעַיֵּג וּמִרָרָה". וכן באיכה רבה א, מז; אבות דרבי נתן נוסחא א יז.

27. שאו, 2000, עמ' 379, הערה 73.

28. עמית, תשס"ג.

29. בכת"א: "והדרת פני זקן". נראה כי זו אשגרה, טעות שנפלה בשל הדמיון לפסוק בויקרא יט, לב.

שאפיין את היהודים בהשוואה לרומים. עדויות ספרותיות וחזותיות מלמדות כי הרומים העדיפו את סגנון התספורת הקצרה, הן בשער הראש והן בשער הזקן. לדברי ברקוביץ, סגנון תספורת זה החל כנראה עם ההלניזציה של רומא, מתוך רצון לחקות את סגנון התספורת היווני, והוא שלט עד לתקופת האימפריה.³⁰ התספורת הקצרה נעשתה עניין רומי טיפוסי והכרח למי שרצה להשתייך לתרבות זו. לדוגמה, ההיסטוריון דיו כריסוסטום, שחי במאה ה־1 לספירה, גינה את שערם הארוך של הפילוסופים, המאפיין לדבריו איכרים, ברברים ואנשי כת. מן העבר האחר, מי שרצו להביע את היבדלותם מהתרבות היוונית־רומית בחרו להאריך את שער זקנם. אב הכנסייה הנוצרי קלמנט מאלכסנדריה שחי במאה ה־2 לספירה, העביר ביקורת חריפה על אנשים שהסירו את זקנם וגילחו את שער גופם ומאשים אותם שהמעטו את הדמיון הפיזי שלהם לישו.³¹

לדעת ברקוביץ, על רקע זה אפשר להבין את ההרחבות באיסורי התספורת שנוספו בתקופת התנאים, החורגות הרבה מעבר לצינוי התורה. החכמים הוסיפו איסורים הקשורים בסגנון ובאפנה ועוד כל מיני מגבלות כדי למנוע את הדמיון החיצוני בין יהודים לרומים.³² לדוגמה, בתוספתא מובא: ”אילו דברים מדרכי האמורי: המספר קומי והעושה בלרית... הרי זה מדרכי האמורי” (שבת ו, א [מהדורת ליברמן]). לדברי ואנדרפול, הבחירה בסגנון תספורת מסוים הושפעה בעיקר ממניעים אידאולוגיים ולא מטעם אישי.³³ מדברים אלו עולה כי הזקן הארוך בעיני רבי עקיבא הוא עניין יהודי־ייצוגי ומשקף אידאולוגיה והשתייכות. מראה זה אינו בזוי בעיניו אלא מעניק לו הדרת פנים וכבוד.

להבנת המונח ’הדר’ וכיצד מתייחסת החברה למי שראוי להדר, אפשר לעיין בתוספתא, מגילה ג, כד [מהדורת ליברמן], ששם נאמר בקשר לפסוק ’הדרת פני זקן’: ”אי זהו הדרון שאמרה תורה ’הדרת פני זקן’ (ויקרא יט, לב). לא עומד במקומו, ולא מדבר במקומו, ולא סותר את דברו. נוהג בו מורא ויראה, משא ומתן, בכניסה וביציאה, והן קודמין לכל אדם שנ’ ’זאתן אותם ראשים על העם’.”

על פי חכמים, כללי הידור אלו צריכים לנהוג לא רק כלפי הקשיש אלא גם ברבו של אדם, באביו ובאמו.³⁴ לכן אפשר כי רבי עקיבא סבור כי אדם שיש לו הדרת פנים הוא גם הזוכה לכבוד מהבריות.

30. ברקוביץ, 2009; שוורץ, 2015. אני מודה לפרופ' יהושע שוורץ על ההפניות לספרות המחקר ועל האפשרות לעיין במאמר לפני פרסומו.

31. ברקוביץ, 2009, עמ' 148-149.

32. שם.

33. עיינו דה גרציה־זנדרפול, 2000.

34. עיינו ליברמן, תוספתא כפשוטה, מגילה פ"ג, עמ' 1202.

תיאור הַזְקָן כ'הדרת פנים' הוא ביטוי ייחודי ונזכר פרט לסיפורנו רק בעוד מקום אחד, בסיפור המפגש בין רבי יוחנן לריש לקיש בירדן. הגמרא בבבלי, בבא מציעא פד ע"א, מקדימה לסיפור את הדברים הללו:

אמר רבי יוחנן: אנא אשתירי משפירי ירושלים [אני נותרתי מהיפים שבירושלים]... איני? [האומנם?] והאמר מר: שופריה [יופיין] דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון. ואילו רבי יוחנן לא קא חשיב ליה! [ואילו את ר' יוחנן לא מנה] שאני רבי יוחנן, דהדרת פנים לא הויא ליה [שונה רבי יוחנן, שהדרת פנים לא הייתה לו].

בדברי הגמרא מצוין כי זקנו של רבי יוחנן לא צימת, ועובדה זו מוצגת כחיסרון וכפגם ביופיו שבשלו רבי יוחנן אינו נמנה עם הגברים היפים ביותר. מכאן אפשר ללמוד כי החכמים ראו בַזְקָן לא רק עניין אידאולוגי אלא גם סמל ליופי הגברי.³⁵ דברי רבי עקיבא, "הדרת פנים – זָקָן", משלבים לכן ענייני זהות, כבוד ויופי.

האמירה השנייה של רבי עקיבא עוסקת בנישואין: "שמחת לבב – אישה".³⁶ בדברים אלו רבי עקיבא מייצג את התפיסה כי חיי הנישואין מסבים לאדם אושר. גישה זו באה לידי ביטוי גם במקור התנאי המובא בבראשית רבה יז, ב [מהדורת תיאודור אלבק עמ' 154]:

"לא טוב [היות האדם לבדו]" (בראשית ב, יח). תני: כל שאין לו אשה שרוי בלא טובה, בלא עזר, בלא שמחה, בלא ברכה, בלא כפרה. בלא טובה "לא טוב היות האדם לבדו". בלא עזר "אעשה לו עזר כנגדו" (שם). בלא שמחה "ושמחת אתה וביתך" (דברים יד, כו). בלא ברכה "להניח ברכה אל ביתך" (יחזקאל מד, ל). בלא כפרה "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, יא). ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי (אמר) אף בלא שלום שנ' "וביתך שלום" (שמואל א כה, ו).

35. בויארין, תשנ"ט, עמ' 218, סבר כי הטקסט של הגמרא סותר את עצמו בקבעו בעת ובעונה אחת שהיעדר הזקן הוא סימן ליופי ופגם ביופי.

36. בכת"י מ: "שמחת אשה – בעלה". והשוו בבלי, ראש השנה ו ע"ב, העוסק בשמחת הרגל: "אמר אביו: אשה – בעלה משמחה". קיפרוסר, (בהדפסה), בפירושו לקהלת רבה י, ז מפנה לשה"ש ג, יא: "ביום חתונתו וביום שמחת לבו". אני מודה לראובן קיפרוסר שאיפשר לי לעיין במהדורה המדעית לפני פרסומה.

שרמר מראה כי לחכמים היו גישות מגוונות לחיי הנישואים ולייעודם;³⁷ התפיסה המשתקפת בדברי רבי עקיבא וכן בבראשית רבה מעמידה במרכז חיי הנישואים את מערכת היחסים בין בני הזוג, בניגוד לתפיסות אחרות שלפיהן הנישואים הם מסגרת להולדה בלבד.

המאמר השלישי, ”נחלת ה’ – בנים”, הוא ביטוי הלקוח מתהלים קכז, ג, ועוסק במשפחה. הולדת צאצאים היא כמו נחלה, המאפשרת לאדם המשכיות גם לאחר מותו. הסריס התרברב במעמד המקנה לו כבוד ובהנאות החומריות שהן תוצר של מעמד זה; רבי עקיבא לעומתו סבור כי זקנו מעניק לו שייכות, כבוד ויופי. הנישואין והולדת בנים מעניקים משמעות לחייו, משמחים את הלב וגם ישאירו לו זכר והמשך לאחר מותו.

הצבענו למעלה על המסר המלגלג שבדברי הסריס שיש לקראו בין השורות. גם בדברי רבי עקיבא מסתתרת עקיצה שאיננה נאמרת במפורש. המילה ‘סריס’ משמעה משרת או פקיד גבוה של בית המלכות שסורס. מקורה של המילה קדום מאוד, ובא ככל הנראה מהאכדית כבר באלף השני לפני הספירה.³⁸ אחד מסימניו של הסריס הוא העור החלק, חסר השערות והיעדר הזקן. בתעודות אשוריות מן המאות ה-7-8 לפנה”ס נזכרים שני סוגים של שרי חצר: בעלי הזקן (Sa-ziqni) וחסרי הזקן (Sa-resi). החוקרים סבורים כי ה-sa-resi חסר הזקן אינו אלא הסריס שאיבד את סממני גבריותו בשל תהליך הסירוס.³⁹

באימפריה הרומית הוצא הסירוס מחוץ לחוק וגרר עונשים כבדים. עם זאת, החוקים אסרו על סירוס רק בגבולות האימפריה,⁴⁰ ויש עדויות למספרים גדולים של סריסים בקרב האוכלוסייה הרומית, אשר שימשו משרתים אישיים ובמגוון תפקידי פקידות. במאות ה-3-4 היו הסריסים לגורם חשוב באימפריה הרומית. הם שימשו בתפקידי מנהל וצבא ונהנו מכוח ועצמה רבים, והיו אף משרדים מסוימים שהם איישו בדרך קבע. קופלר ציין את היתרונות שבהעסקת סריסים: רובם הגיעו מרקע חברתי נמוך, ולכן לא הייתה להם כל נאמנות שהצרה את צעדיהם. חוסר יכולתם להוליד ילדים נחשב יתרון, שכן לא יכלו להוריש את תפקידם לצאצאיהם, והמשרה נשארה בידי הקיסר. בשל היעדר שושלת ממשיכה הם גם לא היוו איום לנטילת כס הקיסרות.⁴¹

37. על תפיסות מגוונות של חיי הנישואים בעיני חז”ל עיינו שרמר, תשס”ד, עמ’ 299-320, ובמיוחד בסעיף ה: לא טוב היות האדם לבדו, עמ’ 313 ואילך.

38. פנטון, תשל”ח, ערך ‘סריס’, עמ’ 1126-1127. המילה ‘סריס’ משמשת במקרא גם לשרים או לפקידים שלא סורסו, כדוגמת פוטיפר סריס פרעה, שהיה נשוי.

39. תדמור ותדמור, תשכ”ז, עמ’ 77-78.

40. קופלר, 2001, עמ’ 31-36, 61-69; סטיבנסון, 1995.

41. קופלר, שם.

גברים שסורסו לפני הגיעם לבגרות אופיינו בהיעדר סממנים גבריים, כגון היעדר זקן, היעדר שער גוף וקול גבוה. גם במקורות חז"ל נמנים עם מאפייני הסריס "כל שאין לו זקן ובשרו מחליק"⁴². בתעודות אשוריות קדומות מצינו את הקללה: "לו ייבש זרעך, כסריס הערירי"⁴³. עובדות אלו חושפות את העוקצנות שבדברי רבי עקיבא במלוא חריפותה. שלוש האמירות שלו נבחרו בקפידה והן עוסקות בדברים שנמנעו מהסריס ושלא יהיו לו לעולם: זקן, אישה ובנים.

רבי עקיבא סיים: "אוי לאותו האיש שחסר שלשתן". כשם שהסריס סיים במשפט שכוון הישר למצבו העלוב של רבי עקיבא, כך גם רבי עקיבא מסיים במשפט המתאר את מצב הסריס. בעיניו, האיש הניצב מולו חסר את כל שלושת המרכיבים החיוניים המעניקים לחיי האדם משמעות אמיתית. חיי הסריס נעדרי הדר, חסרי שמחה ואין להם המשכיות. רבי עקיבא חותם בפסוק מקהלת י' ז: "רְאִיתִי עֶבְדִּים עַל סֹסִים". במילים אחרות, רבי עקיבא מטיח בפני הסריס כי הוא העבד האמתי מבין שניהם. הסריסות מעידה כי הסריס בא ממעמד נמוך; רבי עקיבא מלגלג עליו כי כעת הוא עדיין עבד אף על פי שטיפס בסולם החברתי-כלכלי. כל ישותו של הסריס נועדה לספק את צרכי המלכות; זהותו העצמית אבדה, ולאחר שימות לא יישאר ממנו זכר. הסריס אמנם יושב על סוס והוא בעל מעמד, אולם למעשה הוא עבד לשלטון הרומי. חציו השני של הפסוק, "וְשָׂרִים הִלְכִים כְּעֶבְדִּים עַל הָאָרֶץ", מתאר את מצבו של רבי עקיבא: הוא אמנם מהלך ללא מנעלים לרגליו כעבד על הארץ, אולם בעצם הוא שר.

הסיפור מסתיים במות הסריס: "כיון ששמע ההוא סריס כן, טרף רישיה על אגרא ומית". במעשה זה הוא מממש את עצתו שלו שיעץ לרבי עקיבא: "ומי שלא זה ולא זה – הקבור באדמה טוב ממנו". הסריס הבין כי הוא למעשה עבד, כי טוב לו למות מלחיות חיי עבדות, ולכן החליט לשים קץ לחייו. המילה 'אגרא' משמעה גג. סוקולוף תרגם: "He hit his head on the roof and died"⁴⁴. הדרך שבה מחליט הסריס לסיים את חייו מעידה על העיצוב הספרותי המדוקדק של הסיפור במדרש קהלת רבה. הסריס מדד את בני האדם על פי הבדלי הגבהים ביניהם, וכעת הבין כי איננו משתייך למעמד הרם ביותר אלא לנמוך מכולם. הבנה זו מתממשת מימוש פיזי בנפילתו אל מותו ממקום גבוה למקום נמוך.

42. תוספתא יבמות י, ו.

43. פנטון, תשל"ח, על בעיית הסריס שאין לו צאצאים שימשיכו את שמו ראו ישעיה נב, ג-ה: "וְאֵל יִאמַר הַסְּרִיס הוּא אֲנִי עַץ יָבֵשׁ: כִּי כֹה אָמַר ה' לְסְרִיסִים... וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֹמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבָּנִים וּמִבָּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתֵן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת".

44. סוקולוף, 1992, ערך 'טרף' (#2), עמ' 23. על שיטות עונשין מגוונות במערכת המשפט הרומית עיינו קרויס, תש"ח, עמ' 116. בכת"ה נוסף ביאור בשוליים: "הכה ראשו בכותל ומת", אולם הסבר זה מאבד את משמעותו בהקשר לסיפור ולמסריו.

סיומו של הסיפור אינו רק ניצחוננו של רבי עקיבא על הסריס אלא הוא גם סיפור ניצחונם המיוחל של היהודים על הרומים. המלכות הרומית מוצגת כעבד על סוס. אמנם כרגע היא נמצאת בשלטון ומתהדרת בכבודה ובמעמדה הרם, אולם אלו אינם אלא כסות לנחיתות מהותית ולעתיד חסר תוחלת. לעומת זאת היהודים נדמים כעבדים, הם נתיניה של רומי, חסרי עצמאות מדינית וכפופים לכל גזרות השלטון הזר, אך הם השרים האמתיים. תפיסה זו ביסודה רואה את עם ישראל כבן המלך הנבחר והאהוב. המצב העכשווי נתפס כזמני בלבד, ובעתיד המיוחל ישוב עם ישראל ויתפוס את מקומו הראוי.⁴⁵

בסיפורים רבים גובר החלש על החזק בכוח חכמתו ותבונתו. גם ניצחוננו של רבי עקיבא בא לידי ביטוי בשנינות שכלו החרף, אולם מעבר לכך חכמתו של רבי עקיבא בסיפור נקשרת בפסוקים המנחים את דרכו ומכתיבים לו את הערכים החשובים בחייו.⁴⁶ רבי עקיבא משלב פסוקים ב'תלת מילין'. הפסוק גם מסייע לו לפרש נכונה את המצב הנגלה לנגד עיניו: ”רְאִיתִי עֶבְדִּים עַל סוּסִים וְשָׂרִים הַלְכִים כְּעֶבְדִּים עַל הָאָרֶץ” (קהלת י, ז). כתוצאה מכך התורה מקבלת משנה תוקף בהשוואה לחכמת הגויים. דברי החכמה של הסריס לא עזרו לו בחייו והובילו אותו לחיות חיי עבדות, בעוד הפסוקים האירו לרבי עקיבא את דרכו וסייעו לו לראות את האמת מבעד לערפילי המציאות ההפוכה.⁴⁷

הסיפור בבבלי, שבת קנב ע”א

לאחר שעמדנו על העיצוב הספרותי ועל הראליה המשתקפת בסיפור בקהלת רבה, נעבור לעיין במקבילתו של סיפורנו בבבלי. ההשוואה מגלה הרבה דמיון, אך גם לא מעט הבדלים משמעותיים.

45. השאלה האם ישראל הם בני של הקב”ה או עבדים עולה בדושיח שבין טורנוסרופוס לרבי עקיבא, עיינו בבבלי, בבא בתרא י ע”א; על תפיסות רעיוניות שונות של חבירת ישראל עיינו אורבך, תשל”ו, עמ’ 446-480.

46. ראו פרנקל, 2001, עמ’ 212: ”המציאות אינה מתפרשת מתוך עצמה, ממראה העיניים הפשוט, אלא יש צורך בפסוקי מקרא כדי להגיע לפירוש הנכון”.

47. בחילופי הדברים שבין רבי לאנטונינוס בבבלי, סנהדרין צ ע”א, הגוי משתמש בלוגיקה, ולעומתו היהודי מביא את ההוכחות שלו מפסוקים מהתורה; הרעיון כי אדם יכול להגיע לחכמתו דרך לימוד התורה מופיע גם בפסיקתא דרב כהנא פרה אדומה ד סימן ג, עמ’ 59-65.

בבלי, שבת קנב ע"א⁴⁸

תרגום	נוסח התלמוד
אמר לו הסריס ההוא לרבי יהושע בן קרחה: מכאן עד קרחינאה מה המרחק? [אמר לו ר' יהושע:] כמו מכאן לגוזאה [אמר לו הסריס:] איל ללא קרניים בארבעה. [אמר לו ר' יהושע:] תיש מסורס בזוז. ראהו שאינו נועל מנעליו. אמר לו [הסריס:] מי שעל סוס – מלך, מי שעל חמור – בן חורין מי שמנעלים ברגליו – בן אדם מי שאין אלו ברשותו – החפור וקבור טוב ממנו. אמר לו [ר' יהושע:] סריס, שלושה אמרת שלושה אתה שומע: הדרת פנים – זקן, שמחת לבב – אישה, נחלת ה' – בנים ברוך המקום שמנעו מכולם. אמר לו: ללא קרניים מתקוטט? אמר לו: תיש מסורס תוכחה!?	א"ל ההוא גוזא' לר' יהושע בן קרחה: מהכא לקרחנאה כמה הוי? כמהכא לגוזאה. ברחא קרחא ⁴⁹ בארבע עיקר' שליפא בזוזא. ⁵⁰ חזייה דלא סיים מסאניה א"ל: דעל סוס – מלך דעל חמור – בר חורי' דמנעלין ברגלוהי – בר אינש דלא הא בידיה ⁵¹ – דאחפיר וקביר טב מיניה. א"ל: גוזא, תלת אמרת תלת את שמע: ⁵² הדרת פנים – זקן, שמח' לבב – אשה, נחלת ה' – בנים ברוך המקום שמנעו ⁵³ מכולם א"ל: קרחה מציא א"ל: עיקר' שליפא תוכיחא ⁵⁴

סיפור המפגש בין החכם היהודי לסריס בתלמוד הבבלי הוא ארוך ממקבילתו בקהלת רבה, ורק חלקו האמצעי מקביל לסיפור שעסקנו בו לעיל. דמות החכם היא רבי יהושע בן קרחה, תנא בן הדור הרביעי, ויש המזהים אותו עם רבי יהושע בנו של רבי עקיבא.⁵⁵ הבחירה בחכם זה

48. הסיפור מובא על פי נוסח כת"י מינכן 95 – מ, ובהערות הובאו שינויים משמעותיים מכת"י וטיקן 108 – ו.

49. הגהתי את הנוסח על פי כ"י ו, קרתא מ.

50. איכא שליפא בתמניא ו.

51. דלא הא ולא הא חפיר וקביר ו.

52. א' ליה תלת אמרת לי, תלת שמעת ו.

53. בשוליים נוסף: לאותו האיש מ. ברוך המקום שמנע אותו האיש מכולן ו.

54. איכא שליפא תוכחה ו.

55. עיינו לדוגמה רש"י על הבבלי, בכורות נח ע"א.

אינה מקרית, שכן שמו וקירוחו משמשים בהתנגחויות בינו ובין הסריס.⁵⁶ גם הבחירה במילה הארמית המזרחית 'גוזאה' ככינוי לסריס היא מכוונת,⁵⁷ ויש לה תפקיד מרכזי בחילופי הדברים.

הסריס פונה לרבי יהושע בן קרחה בשאלה: ”מהכא לקרחנאה⁵⁸ כמה הוי?” לכאורה הוא מבקש סיוע באמזן המרחק לעיר קרחינאה, אלא שרבי יהושע מבין מיד שהסריס מתלוצץ על חשבונו. קרחינאה היא עיר הנמצאת בחלקו הצפוני של החידקל, בין ארבלה לדאקוקה. היא מתוארת בספרו של הגאוגרף הערבי יאקוט אבן עבדולה אלחמווי Yāqūt ibn-'Abdullah al-Rūmī al-Hamawī (1179-1229) כעיר יפה ומבוצרת היושבת על תל בתוך העמק. בתלמוד הבבלי נזכרים כמה חכמים שהגיעו ממקום זה: רב אחא קרחינאה (בבלי, ברכות לג ע”א), דתני יעקב קרחינאה (בבלי, עירובין פו ע”א), רב אדא קרחינאה (בבלי, סנהדרין צב ע”א).⁵⁹ בפנייתו לרבי יהושע בחר הסריס שם של מקום מוכר ומרוחק, אך מטרתו העיקרית הייתה ללעוג לחכם על קירוחו.

החכם היהודי אינו מאחר להשיב, ותשובתו מפתיעה כי אין הוא נותן את המענה המצופה (מידת המרחק) אלא משיב באמצעות מתן שמו של מקום אחר: ”כמהכא לגוזאה” (לגיזזה ו). בכך משיב רבי יהושע לסריס כגמולו, כי הוא עוקץ אותו על היותו מסורס. העיר גוזן שליד נהר חבור הייתה בירת מלכות גוזן הארמית, ונעשתה פחוזה אשורית. במקרא נזכרים גוזן (ישעיה לז, יא) ונהר גוזן כמקום שאליו הגלה שלמנאסר מלך אשור את בני שומרן (מלכים ב יח, יא). בבבלי נזכר בעיקר נהר גוזן כשם של מקום. העיר גוזן בתקופת המשנה והתלמוד הייתה תל חורבות.⁶⁰ אם אכן רמז רבי יהושע למקום זה, הרי שיש בתשובתו עקיצה כפולה, כי הוא שולח את הסריס למקום חרב ונטוש.⁶¹

56. על פי סיפורנו ברור כי הכינוי 'בן קרחה' מתייחס לרבי יהושע ולא לאביו. זהו אחד הטיעונים בו משתמשים התוספות בבבלי, שבת קנ ע”א, המתנגדים לזיהוי של רבי יהושע בן קרחה כבנו של רבי עקיבא.

57. סוקולוף, 2002, ערך 'גוזא' (#2), עמ' 267; בתרגום יונתן למקרא תורגמה המילה 'סריס' בכמה מקומות 'גואה', שמשמעותה משרת החדרים הפנימיים, אולם בחלק מכתבי היד נגרס 'גוזאה' (מסורס). עיינו פנטון, תשל”ח, ערך 'סריס', עמ' 1126-1127.

58. קרחינאה ו.

59. אופנהיימר ואחרים, 1983, עמ' 375-377; אשל, תשל”ט, עמ' 229. הוא מציין כי אחרים מזהים את קרחינאה עם אחד היישובים שנקראו Carcha.

60. לווינשטאם, 1954, ערך 'גוזן', עמ' 450-456; אשל, תשל”ט, עמ' 85. ואולם בהמשך אשל מציע כי הסיפור נוגע לגוזניא, עמ' 86. הוא נסמך בהצעתו על דברי נויבאוור, המזהה אותה עם Guzania בארץ מדי, ששם לדעתו שכנה גם קרחינא, עמ' 389.

61. לדעת רש”י השניים לא התכוונו כלל למקומות גאוגרפיים אלא רמזו זה לזה. הסריס מקניט: ”כמה מהלך יש מכאן עד לקרח”. ותשובתו של רבי יהושע: ”כמו שמכאן עד הסריס”.

ההתנצחות בין רבי יהושע בן קרחה לגוזאה שנונה ומתבססת על משחקי מילים. הצבת שני אנשים בעלי לקויות⁶² המתגרים זה בזה ורבים מי מהם טוב מרעהו היא מלאת הומור. קירחותו של רבי יהושע וסריסותו של הסריס משמשים נושא מרכזי גם בחילופי הדברים הבאים:

- ברחא קרחא בארבע

- עיקר' שליפא בזוזא

ברחא הוא שעיר עזים או איל, וקרחא משמע קירח או ללא קרניים.⁶³ הצירוף: 'ברחא קרחא' נושא מצלול מלגלג ומזלזל. הקרניים מאפיינות את האיל הזכר, הן מקור יופיו וגאותו. הוא משתמש בהן כדי להתנגח באילים אחרים. מחיר איל בשוק בארץ ישראל בתקופה ההיא היה שמונה דינרים,⁶⁴ ואילו הגוזאה נקב במחירו של איל ללא קרניים – 'בארבע', כנראה מחצית ממחירו. הסריס מקנטר את רבי יהושע בן קרחה, שבשל קירחותו הוא כאיל ללא קרניים.

תשובתו של רבי יהושע אינה מתעכבת, והוא עונה: "עיקר' שליפא בזוזא". איקא או עיקא הוא תיש, ושליפא משמע מעוקר.⁶⁵ בכתב יד ׀ ובדפוסים כתוב: "איכא שליפא בתמניא", והערך השלם מבאר: "שבקש להודיע כי השלוף ביותר יוקר מן הקרח. ברחא קרחא – עור כבש גדול בארבע כספים. איקא שליפא בתמניא – עור תיש נתוק הבעים בשמונה". על פי נוסח זה לא ברור מהי ההקנטה שבדברי רבי יהושע, שכן האחרון שווה פי שניים מהראשון.⁶⁶ דומה כי יש להעדיף את גרסת כ"י מ: "עיקר' שליפא בזוזא". רבי יהושע משווה את יריבו לתיש מסורס. התיש היה בהמת בית ששימשה בעיקר להרבעה, לכן תיש מסורס הוא חסר תועלת ומחירו זז. אי־אפשר לאכול את בשרו, שכבר יבש, והשימוש היחידי שנותר הוא בעורו. חילופי הדברים הופכים כאן להתנגחות תרתי משמע. הסריס טוען כי רבי יהושע חסר הוד ויופי גברי בשל קירחותו, וכמו איל חסר קרניים יתקשה להגן על עצמו מפני מתקפות. רבי יהושע משיב לו מנה אחת אפיים, שכן התיש המסורס אינו רק חסר תועלת, אלא שבהיעדר סממני הזכרות בוודאי אינו יכול לגבור על יריבו.

62. על הקרחות כפגם בכהנים המשרתים במקדש עיינו שוורץ, 2015, עמ' 1195-1196.

63. ערוך השלם, ערך 'ברחא', עמ' 189-190; סוקולוף, 2002, עמ' 243.

64. בשנים 80-110 לספירה היה מחירו של איל שמונה דינרים, שהם שני סלעים. עיינו שפרבר, 1991, עמ' 105.

65. ערוך השלם, ערך 'איקא', עמ' 254; סוקולוף, 1992, ערך 'איקא', עמ' 125. רש"י פירש: "שה שביציו עקורים ונתוקין לוקחין בשמנה". סוקולוף, 1992, ערך 'שליף', עמ' 1150.

66. והשוו דברי סוקולוף, שם, המביא גם את דברי רבנו חננאל.

בנקודה זו מובאת המקבילה של הסיפור בקהלת רבה. תיאורי הרקע הממקמים את הסיפור על אם הדרך בין יהודה לרומי חסרים בתלמוד הבבלי, ובמקומם מובא משפט שתפקידו לתפור ולחבר יחד את חלקי הסיפור: ”חזייה דלא סיים מסאניה” [ראהו שאינו נועל מנעליו]. הסריס עובר מהעיסוק בראשו של רבי יהושע לטיפול ברגליו. גם סיום הסיפור שונה בשני המקורות; בקהלת רבה הסריס עושה חשבון נפש ומחליט לשים קץ לחייו, ולעומת זאת בבבלי המריבה נמשכת וחוזרת לנקודת ההתחלה:

- קרחה מציא [ללא קרניים מתקוטט?!]

- עיקר שליפא תוכיחא [תיש מסורס תוכחה?!]

המתח שבין סריס מן המלכות לרב היהודים מקבל בבבלי ממד קומי, היתולי. איש שזקנו ושער גופו לא צימח מתגרה באיש קירח ללא שער על ראשו. ללא הממד ההיסטורי-פוליטי הופך הסיפור בבבלי ליצירה שערכה בתחכום שבתחום השפה וההתנצחות המילולית.⁶⁷ אין זה פלא שחילופי דברים אלו אינם מובילים לשינוי עמדות. לעומת זאת הדושיח בקהלת רבה מרוסן ומאופק ועוסק בהשקפות העולם המנוגדות שבין היהודי והרומי. הוא מאפשר לסריס לעבור תהליך של שכנוע ושינוי בתפיסתו את עצמו ואת חייו.

הבדל ניכר נוסף בסיפור הבבלי הוא ההינתקות מהפסוק ”רֵאִיתִי עֶבְדִּים עַל סוּסִים וְשָׂרִים הֹלְכִים כְּעֶבְדִּים עַל הָאָרֶץ” (קהלת י, ז). ראינו כי הפסוק משמש חלק בלתי-נפרד מהסיפור בקהלת רבה, ואין הוא רק נשען עליו אלא נראה שהוא צומח ממנו ובנוי על גביו. חציו השני של הפסוק, ’שָׂרִים הֹלְכִים כְּעֶבְדִּים עַל הָאָרֶץ’, סייע להבין את דברי ההקנטה של הסריס. זה היה הרמז היחיד לכך שרבי עקיבא הולך יחף על הארץ, כעבד. חציו הראשון של הפסוק, ’רֵאִיתִי עֶבְדִּים עַל סוּסִים’, שימש פואנטה לסיפור כולו. על רקע זה בולט היעדר הפסוק מן הסיפור בבבלי. מעניין כי הקשר לספר קהלת נשתמר באופן אחר בבבלי, שבת קנב ע”א. הסיפור מובא שם בין שתי דרשות – לקהלת יב, ג ולקהלת יב, ד.⁶⁸ בפסוקים אלו מתואר מצבו הגופני הירוד של האדם בזקנתו, וייתכן כי עורך הבבלי סבר כי קירחותו של רבי יהושע וסריסותו של הגוי משקפות אף הן את אותו דרדור גופני.

67. הבבלים שיבחו את החכם החריף וכינוהו: ”סכינא חריפא”, עיינו רוזנטל, תשנ”ט, עמ’ 32-33. בבבלי, חגיגה י ע”א, מביא רבא פתגם: ”טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי” [טובה פלפלת אחת חריפה משק מלא דלועין].

68. על אופייה המיוחד של סוגיה אגדית זו בבבלי עיינו פרנקל, 1991, עמ’ 453-455.

למרות ההבדלים המשמעותיים שמנינו, עדיין נותרו קווי דמיון בולטים בין שני הסיפורים. חלקו האמצעי של הסיפור בבבלי זהה כמעט לחלוטין לסיפור בקהלת רבה; הדמיון הלשוני בולט, להוציא מספר מקרים שבהם הוחלפו המילים בארמית מזרחית: הסריס היה לגוזאה, בר נש היה לבר אינש.⁶⁹ בשורות הקרובות אנסה לסרטט את ציר התפתחותן של שתי מסורות דומות ושונות אלו בארץ ישראל ובבבל.

התהוות המסורות

על היחס שבין מדרש קהלת רבה ובין התלמוד הבבלי יש מחלוקת בין החוקרים. בספרו 'הדרשות בישראל' כותב צונץ כי עורך מדרש קהלת רבה השתמש בתלמוד הבבלי;⁷⁰ ומרבית החוקרים, כגון יהודה תיאודור, לוי גינצבורג, יונה פרנקל, שמא פרידמן ואחרים, החזיקו בדעתו של צונץ.⁷¹ לקביעה זו יש השלכות של ממש, שכן היא מאחרת את מועד עריכתו של המדרש הארץ-ישראלי.

עם המתנגדים לעמדת צונץ אפשר למנות בין היתר את שלמה יהודה ליב רפאפורט (שי"ר), חנוך אלבק ומנחם הירשמן.⁷² לטענתם, עורך קהלת רבה לא הכיר את התלמוד הבבלי או שלא שאב ממנו ישירות. הירשמן השווה בין המסורות האגדיות בתלמוד הבבלי לאלו שבקהלת רבה. לדבריו, אמנם יש ברייתות דומות בבבלי ובקהלת רבה וגם לשונות משותפות, אלא שאין בכך הוכחה כי התלמוד הבבלי השתמש בקהלת רבה. הבבלי נק ממסורות ארץ-ישראליות הדומות למסורות המשוקעות גם במדרש קהלת רבה; לפעמים מובאות מסורות אלו בשמם של אותם החכמים ולפעמים בשמות אחרים. קהלת רבה משקף תחנת מעבר של מסורות ארץ-ישראליות שהגיעו בסופו דבר לעיבוד אחרון בבבל, ולא להפך.⁷³ במקום אחר נעזר הירשמן בפירושו של אב הכנסייה הירונימוס כדי להוכיח כי פירושים יהודיים לקהלת הנמצאים במדרש קהלת רבה היו ידועים כבר במאה ה-4 לספירה, ולכן לדעת הירשמן, גם אם עריכת קהלת רבה מאוחרת

69. על שינויים לשוניים שנכנסו במסורות ארץ ישראליות שהגיעו לבבל בשל הבדלי השפה המדוברת עיינו חזנטל, תשנ"ט, עמ' 11-18. אחת הדוגמאות שהוא מביא עוסקת במילה הארמית מערבית 'בר נש', המוחלפת בבבלי ל'הוא גברא' (עמ' 12).

70. צונץ, תשל"ד, עמ' 128, ובדוגמאות שהוא מביא בהערה 20.

71. תיאודור, 1907, עמ' 530; גינצבורג, תש"א, עמ' 300. לסיכום העמדות השונות עיינו קיפרוסר, תשס"ה, הערות 8, 64.

72. רפפורט, 1852, ערך 'אשמדאי', עמ' 246; אלבק בהערותיו על צונץ, תשל"ד, הערה 20, והירשמן להלן.

73. הירשמן, תשע"ז, מבוא, עמ' כז-מח.

לעריכת התלמוד הבבלי, הרי שהמסורת הפרשנית שהתבסס עליה המדרש היא עתיקה.⁷⁴ לעומת זאת, לדעת קיפרווסר יש בקהלת רבה סימנים ברורים לשימוש במסורות בבליות, אולם הן קצרות ומקוטעות ואינן מעידות בהכרח על היכרות עם הבבלי כחיבור. עריכתו של קהלת רבה מעידה על תהליך חדירתה של תורת בבל לארץ ישראל שהתרחשה בתחילת המאה השביעית לספירה.⁷⁵

הסיפור על החכם היהודי והסריס משתייך לאותם חומרים המשותפים לבבלי ולקהלת רבה שהצביע עליהם הירשמן. ראינו כי החלק האמצעי של הסיפור הבבלי כמעט זהה לסיפור בקהלת רבה. אף כי שמו של החכם היהודי השתנה, שתי המסורות מייחסות את המעשה לחכמים ארץ־ישראלים מתקופת התנאים.⁷⁶ אפשר לומר כי הסיפורים עצמם מעידים על מקורם הארץ־ישראלי, וכמה פרטים תומכים בקביעה זו. הרקע בסיפור בקהלת רבה על אודות רבי עקיבא ההולך לרומי ופוגש סריס מן המלכות, מתאים למציאות הפוליטית הארץ־ישראלית במאות הראשונות לספירה. תיאור המעמדות באוכלוסייה הרומית, קיומם של עבדים מסורסים והאפשרות שעבד יעלה במעלות הדרג המדיני מתאימים למציאות שרווחה בקיסרות הרומית במאה ה-2-3 לספירה.

רקע פוליטי־מדיני זה מיטשטש בסיפור שבתלמוד הבבלי עם השמטת שורות הפתיחה של הסיפור. זהותו הלאומית של הגוזאה אינה ברורה,⁷⁷ וההתנגחות יכולה הייתה להתרחש בכל מקום ובכל זמן. דומה שהמסורת הארץ־ישראלית שונתה במעבר מארץ ישראל לבבל כדי להתאים ליעדה החדש. ’קרחינאה’ ו’גוזאה’ הנזכרים במסורת הבבלית הם מקומות שיכולים להיות מוכרים לתושבי בבל.⁷⁸

74. הירשמן, 1992, עמ' 83.

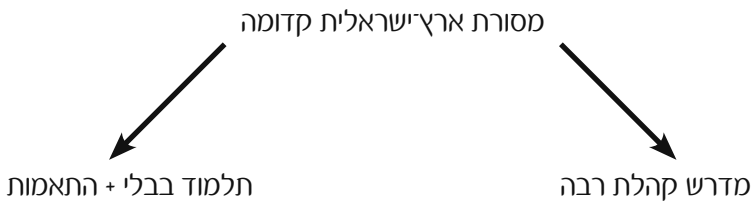
75. קיפרווסר, תשס"ה. יחד עם זאת, בנוגע למקבילה שבה אנו זנים, סבור קיפרווסר אחרת. בפירושו לקהלת י, 2 (בהדפסה) הוא כותב כי לדעתו הסיפור בקהלת רבה הוא המקור לתלמוד הבבלי וכי עורך הבבלי ניתק את הסיפור מהקשרו ושילב אותו במקבץ מסורות מדרשיות על קהלת שקיבץ יחד. דברים אלה עולים בקנה אחד עם תיאור התהוות המסורות כפי שיוצג בפירוט להלן.

76. הירשמן, 1999, עמ' 150, מציין כי מרבית סיפורי המפגש בין תנאים לשאינים יהודים נשמרו דווקא בספרות האמוראית. הדוגמה שלפנינו תומכת בממצאי.

77. כך לדוגמה בנוסח שעמד לפני רש"י (בבלי על אתר) ובתוספות (שבת קנ ע"א) מופיע: "הוא צדוקי".

78. על הראליה השונה של תושבי בבל שהביאה להכנסת שינויים במסורות ארץ ישראליות שהגיעו לבבל, עיינו רוזנטל, תשל"ט, עמ' 18-24; הרמן, תשע"ב, 157-166. לדברי הרמן, המסורת הארץ ישראלית עברה תהליך של עיבוד בקליטתה בבבל; הגרסה הבבלית מבליטה את הגורמים הייחודיים לבבל ולסביבתה (עמ' 166).

התמונה המתקבלת היא כי מקורו הקדום של הסיפור הוא במסורת ארץ־ישראלית מסוף תקופת התנאים או מתחילת תקופת האמוראים. הסיפור נוצר כפרשנות לקהלת י, ז ולכן שולב שילוב טבעי במדרש קהלת רבה, ובמקביל הועבר לבבל ועבר שינויים והתאמות. אלא שהמדרש הארץ־ישראלי שמר על דמיון רב יותר למקור מהתלמוד הבבלי.



אפשר להתחקות אחר אופן התהוות הסיפור בתלמוד הבבלי: המעשה של רבי עקיבא והסריס הורכב על גבי מסורת סיפורית אחרת, שעסקה בחילופי דברים בין רבי יהושע בן קרחה ובין הגוזאה, וכללה שלושה חלקים:

1. מהכא לקרחנאה כמה הוי? – כמהכא לגוזאה;

2. ברחא קרחא בארבע – עיקר' שליפא בזוא;

3. א"ל: קרחה מציא – א"ל: עיקר' שליפא תוכיחא.

בשלושת שלבי הדו־שיח נזכרים קירחותו של היהודי וסירוסו של הגוזאה. מסורת זו הייתה עצמאית, וצמחה ככל הנראה בבבל. משחקי המילים בשמות המקומות הבבליים וכינויו של הסריס בארמית בבליית 'גוזאה' מעידים על מוצאה הבבלי של מסורת זו.

חילופי דברים אלו כנראה הזכירו לעורכי הסוגיה הבבליית את המסורת הארץ־ישראלית על אוזות רבי עקיבא והסריס. גם שם מתרחש דו־שיח בין יהודי ובין סריס ויש לו שלושה מרכיבים, וגם שם עובדת סריסו עומדת ללעג. גורמים אלו ואחרים הביאו את עורך הבבלי לשלב את הסיפור הארץ־ישראלי בחילופי הדברים בין רבי יהושע בן קרחה לגוזאה, בין החלק השני והשלישי של חילופי הדברים בבבלי. תוצאת שילוב זה גררה שינוי בדמות החכם, השמטת ראש הסיפור וסופו ועמם השמטת הקשר לפסוק מקהלת.

החספוס שנתר משילוב זה עדיין ניכר. לדוגמה, לא ברור מדוע רבי יהושע בן קרחה אומר לסריס: ”תלת אמרת, תלת את שמע”, אם כבר קודם לכן היו חילופי דברים ביניהם. כמו כן קשה להניח שרבי יהושע המקריח יתפאר בפני הסריס במשפט: ”הזרת פנים זקן”.

תופעה אחרת, המצביעה על סיפורים שעברו שינוי, היא תוספת של פרשנות. הלשון החידתית והתמציתית בקהלת רבה מוחלפת בבבלי בהסברים. לדוגמה, במקבילה של הסיפור בקהלת רבה הקוראים צריכים לפענח בעצמם למי התכוון הסריס באמרו: ”מי שלא זה ולא זה, החפור וקבור טוב ממנו” באמצעות הפסוק מקהלת, ואילו התלמוד הבבלי חושף את התשובה עוד לפני שנשאלה השאלה באמצעות משפט הקישור: ”ראה ללא מנעלין ברגליו”. ביאור זה הוא למעשה הכרחי בשל השמטת הפסוק מקהלת.

בדומה, רבי עקיבא סיים במילים: ”אוי לאותו האיש שחסר שלשתן”. ואילו בבבלי נוסף: ”ברוך המקום שמנעו מכולם” (או על פי כתב יד ו: ”ברוך המקום שמנע אותו האיש מכולן”). על פי נוסח הבבלי, האל הוא שמנע מהגוזאה את שלושת הדברים בכך שנולד סריס מבטן. תוספת זו מחטיאה את המסר של הסיפור, ולפיה הסריסות הייתה בהכרח פעולה מאוחרת ללידה, והיא מעידה שמעמד הסריס היה נמוך בעבר. רבי עקיבא מלגלג על הסריס, שנתר עבד, אף על פי שהצליח לקדם את מעמדו החברתי-כלכלי.

הקשרים שהצבענו עליהם בין המקבילות בקהלת רבה ובתלמוד הבבלי תומכים בטענתו של הירשמן כי מדרש קהלת רבה לא שאב את חומריו מהתלמוד הבבלי אלא ממסורת ארץ-ישראלית קדומה. בעזרת הכלים הספרותיים, העובדות ההיסטוריות והגאוגרפיות וחקר מלאכת העריכה של המסורות הראינו כי המקבילה בקהלת רבה היא ששמרה על הסיפור במתכונתו הקדומה. לעומת זאת הסיפור בבבלי עבר שינוי, עיבוד והתאמה; נוספו לו ביאורים, הוא שולב בתוך סיפור אחר ונותק מהפסוק בקהלת.

סיכום

במאמר זה ראינו כיצד מסורת סיפורית פשוטת צורה ולובשת צורה במעבר מארץ ישראל לבבל. הסיפור הארץ-ישראלי הקדום נוצר ככל הנראה כפרשנות לפסוק מקהלת י, ז, ובמרכזו התמודדות ספרותית רעיונית עם מצב פוליטי בעייתי של כפיפות לשלטון הרומי הרודה ביהודים בארצם שלהם. לדעת המספר, מצב זה אינו משקף את המהות האמתית של יחסי היהודים והרומים. היהודים נדמים כעבדים אך במהותם הם שרים, ואילו נציג השלטון הרוכב על הסוס אינו אלא עבד מסורס.

במעבר לבבל לבש הסיפור צורה חדשה. אופיו הבבלי של הסיפור בולט בשימוש בארמית בבבלי ובשמות ערים מקומיות; פרטי הרקע ההיסטורי נשמטים והמתח הפוליטי כבר אינו עומד במוקד. זהותו הלאומית של הסריס איננה ברורה, ודמות החכם ששימש דמות יהודית ייצוגית מוחלפת בחכם ששמו מתאים יותר להקשר של ויכוח שבין סריס לקירח. הפסוק מקהלת ודרשתו נשמטים וההתנצחות בין שתי הדמויות מלאה שנינות ומשחקי מילים. נראה שלפנינו דוגמה לתהליך העובר על מסורת סיפורית, אשר במעבר מארץ ישראל לבבל מתנתקת מן הממד ההיסטורי-פוליטי ונעשית יצירה ספרותית שנונה ומלאת הומור שמשמעותה וערכה נתונים בתוכה ולא בתגובתה למציאות חיצונית.

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- A. Oppenheimer, B. Isaac and M. Lecker, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Reichert 1983. אופנהיימר ואחרים, 1983
- אורבך, תשל”ו אורבך, תשל”ו
ארטמן־פרטוק, תשע”א ארטמן־פרטוק, תשע”א
- א”א אורבך, חז”ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל”ו.
ט’ ארטמן־פרטוק, ‘אירוע ספרותי וסיפר היסטורי – בין חז”ל לאבות הכנסייה’, **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כד (תשע”א), עמ’ 23-54. אשל, תשל”ט
- כד (תשע”א), עמ’ 23-54. **ב”צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד: אנומסטיקון תלמודי, ירושלים תשל”ט.** בוירין, תשנ”ט
- ד’ בוירין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב תשנ”ט.
- K. Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994. ברדלי, 1994
- B. A. Berkowitz, 'The Limits of "Their Laws": Ancient Rabbinic Controversies about Jewishness (and Non-Jewishness)', *JQR* 99 (2009), pp. 121-157.. ברקוביץ, 2009
- R. Gordis, *Kohleth — the Man and his World: A Study of Ecclesiastes*, New York 1968. גורדיס, 1968
- ל’ גינצבורג, **פירושים וחיידושים בירושלמי א**, ניו יורק תש”א. גינצבורג, תש”א
- C. de Grazia Vanderpool, 'Review', *American Journal of Archaeology* 104.3 2000, pp. 624-625. דה גרציה־ונדרפול, 2000
- מ’ הירשמן, **המקרא ומדרשו: בין חז”ל לאבות הכנסייה**, תל אביב 1992. הירשמן, 1992
- מ’ הירשמן, **תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים**, תל אביב 1999. הירשמן, 1999
- מ’ הירשמן, **מדרש קהלת רבה א-ו, מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה**, ירושלים תשע”ז. הירשמן, תשע”ז
- מ”ד הר, ‘משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי’, **הקונגרס העולמי למדעי היהדות 5** [כרך ד] (תשכ”ט), עמ’ 269-297. הר, תשכ”ט
- ג’ הרמן, ‘פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מיניכו’: נימוסי שולחן ותרבות פרס בתלמוד הבבלי’, **ציון עז** (תשע”ב), עמ’ 149-188. הרמן, תשע”ב
- צ’ יעבץ, **המון ומנהיגיו ברומא**, אור יהודה 2005. יעבץ, 2005
- ש”א לווינשטאם, **אינצקלופדיה מקראית ב**, ירושלים 1954. לווינשטאם, 1954

- מאיר, תשנ"ד
 ע' מאיר, 'התרומה ההיסטורית של אגדות חז"ל לאור אגדות רבי ואנטונינוס, **מתניים 7** (תשנ"ד), עמ' 25-8.
- מקאי, 2004
 C. S. Mackay, *Ancient Rome, a Military and Political History*, Cambridge 2004.
- סאלר, 2000
 R. Saller, 'Status and Patronage', in: *The Cambridge Ancient History, The High Empire A.D. 70-192*, Second Edition, Vol. 11, Cambridge 2000, pp. 817-854.
- סוקולוף, 1992
 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Jerusalem 1992.
- סוקולוף, 2002
 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan-Baltimore 2002.
- סטיבנסון, 1995
 W. Stevenson, 'The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity', *Journal of the History of Sexuality* Vol. 5, No. 4 (Apr., 1995), pp. 495-511.
- סיאו, 1997
 C. L. Seow, 'Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary', *The Anchor Bible*, Vol. 18 c, New York 1997, pp. 315-316.
- עמית, תשס"ג
 מ' עמית, **תולדות הקיסרות הרומית**, ירושלים תשס"ג.
- פנטון, תשל"ח
 ט"ל פנטון, **אנציקלופדיה מקראית**, ירושלים תשל"ח.
- פרנקל, 1991
 י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, כרכים א-ב, רמת גן, 1991.
- פרנקל, 2001
 י' פרנקל, **סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001.
- צונץ, תשל"ד
 י"ל צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, נערך והושלם על ידי חנוך אלבק, תרגום משה אליהו ז"ק, ירושלים תשל"ד.
- קארי וסקולרד, 1986
 M. Cary and H. H. Scullard, *A History of Rome: Down to the Reign of Constantine*, London 1986.
- קארקופינו, 1967
 ז' קארקופינו, **חיי יום ברום בדורו של אוגוסטוס**, תל אביב 1967.
- קופלר, 2001
 M. Kuefler, *The manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago 2001.

- קיפרווסר, תשס”ה
 ר’ קיפרווסר, ‘קהלת רבה – בין קדום למאוחר: עיון בעריכה’,
 האיגוד העולמי למדעי היהדות יד (תשס”ה), עמ’ 293-314.
 קיפרווסר, **מדרש קהלת רבה ז-יב, מהדורה ביקורתית**
על פי כתבי יד וקטעי גניזה, ירושלים (בהדפסה).
 ש’ קרויס, **פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים**, ירושלים תש”ח.
 ד’ רוזנטל, ‘מסורות ארץ ישראליות ודרך לבבל’, **קתדרה**
 92 (תשנ”ט), עמ’ 7-48.
 ש”ו רפפורט, **ערך מילין**, פראג 1852.
 B. D. Shaw, 'Rebels and Outsiders', in: *The Cambridge*
Ancient History, The High Empire A.D. 70-192, Second
 Edition, Vol. 11, Cambridge 2000, pp. 361-404.
 J. Schwartz, 'Hair: Second Temple, Hellenistic, and Rabbinic
 Judaism', *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol
 10, 2005, pp. 1194-1199.
 שוורץ, 2015
 נ’ שפיגל, **מלחמה ושלום בספרות היוונית העתיקה**,
 ירושלים תשמ”ו.
 שפיגל, תשמ”ו
 D. Sperber, *Roman Palestine, 200-400: Money and Prices*,
 Ramat Gan 1991.
 שפרבר, 1991
 ע’ שרמר, **זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית**
השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס”ד.
 שרמר, תשס”ד
 J. Theodor, *Jewish Encyclopedia*, Vol. 7, 1907.
 ח’ תדמור ומ’ תדמור, ‘חותם בל-אשרד שר הארמון’,
ידיעות בחקירת א”י ועתיקותיה לא (תשכ”ז), עמ’ 68-79.
 תיאודור, 1907
 תדמור ותדמור, תשכ”ז

