

אגדת טיטוס

דוד סבתו

א. פתיחה – הקשרה של אגדת טיטוס

מסורת החורבן המופיעה בתלמוד הבבלי כוללת קובץ של אגדות, המתארות בפרוטרוט את שלבי חורבנה של ירושלים, והוא בא בפרק החמישי של מסכת גיטין (נה ע"ב - נו ע"א), ומשולב לאחר המשנה העוסקת בהשלכותיו ההלכתיות של החורבן ביחס לקניית קרקעות, הלכת סיקריקון.¹ המשנה (שם פ"ה מ"ו) מתארת את השלבים השונים בהתפתחות הלכת סיקריקון במקביל לשינויים הפוליטיים בארץ, ולאחר דיון הלכתי קצר בגמרא באים דברי ר' יוחנן, כדלהלן:

1 לקובץ זה של אגדות החורבן ישנן כמה מקבילות בספרות חז"ל – העיקריות שבהן באיכה רבתי ואבות דרבי נתן, נוסח א' ונוסח ב', וכן בירושלמי תעניות, ומלבדן ישנם קטעים מקבילים רבים הפזורים בספרות חז"ל. בספרות המחקר נכתב הרבה על המסורות השונות, על ההבדלים ביניהם, ועל המגמות השונות העומדות בבסיסן. דיון כללי משובח במסורות אלה, בעיקר מפרספקטיבה היסטורית, בא בספרה של ענת ישראל-טרן, אגדות החורבן, תל אביב 1997, ובספרות המצוינת שם. וראה גם: פינחס מנדל, אגדות החורבן – בין ארץ ישראל לבבל, מרכז ותפוצה, ירושלים תשס"ג, עמ' 141-159. [ראה כעת גם ספרו של עדיאל שרמר, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in late Antiquity*, Oxford-New York 2010; הספר ראה אור בשעה של הגהות אחרונות של המאמר, ולכן לא היה באפשרותי לדון בדבריו.] במאמר זה איני מבקש להתחקות אחר השתלשלותה של המסורת הבבלית ועל מהימנותה מבחינה היסטורית. הנחת היסוד שלי היא שאגדת טיטוס, כמו רוב האגדות במסורת החורבן הבבלית, יסודה במסורת ארץ ישראלית קדומה, והיא עובדה ונתעצבה מחדש כדי להתאימה למגמה הכללית של אגדות החורבן הבבליים. יש ללמוד ולנתח קובץ זה כמגבש ספרותי שלם ומעוצב של אגדות, שנערך במחשבה תחילה, ולפיכך נקודות המוצא במאמר זה היא שהגישה המתאימה לפענוח משמעותה של האגדה היא הגישה הספרותית, ויש לבחון אותה על רקע המגמה הכוללת של האגדות הקודמות. הזיקה הכרונולוגית בין האגדות הודקה בבבלי באמצעים סגנוניים ובקשרים חמטיים ברורים. לא כאן המקום להרחיב בעניין זה, ולכן אעיר רק על הנקודות העיקריות המשמשות רקע נחוץ להבנת אגדת טיטוס. לעיתים, היצמדות קשיחה מדי לקונבנציות היסטוריות התפתחותיות עשויה לעמעם את מגמתו הייחודית של הסיפור בבבלי (ראה לקמן, הע' 18).

אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "אֲשֶׁרִי אָדָם מִפֶּחַד תָּמִיד וּמִקְשָׁה לְבֹי יָפֹל בְּרָעָה" (משלי כח יד)? אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר.

דברים אלה משמשים הקדמה לסיפורי החורבן שיבואו לאחר דברי ר' יוחנן. ר' יוחנן מזכיר שלושה אירועים: מעשה קמצא ובר קמצא, מעשה תרנגולא ותרנגולתא, ומעשה שקא דריספק – שלושתם קשורים להשתלשלות החורבן; האירוע הראשון, מעשה קמצא ובר קמצא, הוא הארוך והמפורט שבהם. לאחר סיפור קמצא ובר קמצא, שבסופו החליט הקיסר להרוג את היהודים המורדים ולהחריב את ירושלים, מופיעה סדרת סיפורים המתארים את מהלך חורבן ירושלים. הזיקה בין שלושת האירועים שהזכיר ר' יוחנן מבוססת בעיקר על תבנית רעיונית וספרותית השוזרת אותם,² אולם אין ביניהם כל רציפות כרונולוגית, גאוגרפית או עלילתית. לעומת זאת, סידרת הסיפורים העוסקת בחורבן ירושלים מתאפיינת ברציפות כזו. נפרט כאן את רצף הסיפורים לפי הסדר:

1. ביאתו של נירון קיסר, עריקתו והתגירותו.

2. ביאתו של אספסינוס.

2.1 הגורמים לרעב: שלושת עשירי ירושלים, ומעשה הבריונים ששרפו את המחנסים.

2.2 תיאור הרעב: מרתא בת בייתוס.

2.3 יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז): ריב"ז וראש הבריונים, המפגש עם אספסינוס, חזרתו של אספסינוס.

3. ביאתו של טיטוס, חילול הקודש ומותו בידי היתוש ברומי.

3.1 גיורו של אונקלוס [בן אחותו של טיטוס].

חתימתו של מכלול הסיפורים היא בפיסקה הבאה:

תניא: אמר רבי אלעזר בא וראה כמה גדולה כחה של בושא – שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא והחריב את ביתו ושרף את היכלו.

חתימה זו היא מעין הפתיחה, ובהבאתה נוצרת מסגרת התורמת להידוק הקשר בין הסיפורים ולראיתם כמכלול ספרותי מגובש.

2 המכנה המשותף לשלושת הסיפורים מופיע בדבריו של ר' יוחנן: "אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה ליבו יפול ברעה". קשיות הלב של היהודים לנוכח המציאות היא המוטיב המרכזי המאגד את שלושת הסיפורים, וממנו נגזרת גם התבנית הספרותית הדומה: עימות מקומי ומצומצם בין היהודים לרומאים על רקע פער תרבותי וחוסר הבנה, התופח למדי ענק בעקבות קשיות הלב של היהודים, מביא בסופו של דבר לחורבנם. למוטיב זה נודעת חשיבות רבה בעיצובם של הסיפורים בבבלי, וראה לקמן סעיף ו'.

על פי העיצוב לעיל ניתן לראות שסדרת הסיפורים מורכבת בעיקרה משלושה שלבים. לשון הפתיחה בשלושת השלבים דומה: "שדריה [עלוייהו] ל..." [שלח עליהם את...]; שלושה מצביאים שלח הקיסר להחריב את ירושלים: שני המצביאים הראשונים לא השלימו את משימתם, ורק המצביא השלישי, טיטוס, השלים את משימתו. ניתן לראות מגמה של התפתחות בשלושה שלבים אלו: נירון ערק עוד קודם שהתחיל במצור, והתגייס ממניעים דתיים; אספסינוס התחיל לצור אבל פתח לריב"ז פתח להימלט ועזב קודם החורבן ממניעים אישיים; טיטוס הפך את המצור למאבק רוחני דתי באלהי ישראל, וטימא את המקדש והחריבו.

ישנו הבדל נוסף בין סיפור טיטוס לסיפורים הקודמים: זהו הסיפור היחיד שבו היהודים לא נזכרים כלל,³ ובמקום זאת גיבורו של הסיפור הוא ה', שמקומו נפקד בכל הסיפורים הקודמים אף שעמד ברקעם. פרט זה איננו מקרי – בכך עובר המוקד בסיפור מעימות פיזי אל עימות דתי. המאבק שוב איננו בתוך עם ישראל, כמו בעימות בין הבריונים לחכמים, או בין היהודים לרומאים, אלא בין טיטוס, הקיסר הרומי, לה'. שינוי זה הוא רב משמעות ומתבטא בכל מהלך הסיפור: טיטוס נתפס כרשע גמור בניגוד לשני קודמיו.⁴ לכאורה הוא זכה בכינוי זה עקב החרבת המקדש, אולם מעיון בסיפור עולה שרשעותו ממוקדת בנקודה אחרת – חירוף וגידוף כלפי מעלה. כלומר, לא הפגיעה הפיזית בישראל ובמקדש עומדת במוקד, אלא דווקא מניעיו התאולוגיים – ומרדו בה'. זו גם הסיבה שבתיאור כאן אין כל איזכור לחורבן עצמו [שמתואר בהרחבה במקומות אחרים], אלא למעשיו הסמליים של טיטוס ולחילול הקודש המבטאים את "נצחוננו" על ה'. במאמר זה אני מבקש להתמקד בחלק העוסק בטיטוס, החותם את קובץ אגדות חורבן ירושלים, ולבחון את מגמתו ומשמעותיותו.

3 מלבד הנפח היהודי ברומי בסוף הסיפור, אולם אין מדובר שם בדמות מוגדרת.

4 הכינוי "רשע" מופיע כמה פעמים בסיפור ביחס לטיטוס, והוא נעשה מעין "שם לוואי" קבוע.

ב. מבנה האגדה

אגדת טיטוס נחלקת לשלושה חלקים עיקריים, ואלו הם:⁵

- א. טיטוס בבית המקדש;
- ב. טיטוס בים בדרכו לרומי;
- ג. טיטוס והיתוש ברומי.

בשלושת החלקים נערך מפגש בין טיטוס לבין ה': בחלק הראשון מתואר העימות בין טיטוס לה' בליבו של בית המקדש – לפני ולפנים, בקודש הקודשים; בחלק האמצעי מתנהל מעין דו-שיח בים בין טיטוס לבין הקב"ה, לאחר שהנחשול מבקש להטביעו; החלק האחרון מקביל לראשון – גם בו מתנהל עימות ביבשה, אולם כאן מתהפכים היוצרות והעימות מתרחש ב"מגרשו הביתי" של טיטוס, ברומי.

ג. חלק ראשון – בבית קודשי הקדשים

נפתח את עיונונו בחלק הראשון, במעשי טיטוס בבית קודשי הקדשים – וזה לשון הסיפור:⁶

מה עשה? תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים,
והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה,
ונטל סייף וגירר⁷ את הפרכות,⁸

5 לאגדת טיטוס כמה מקבילות בספרות התלמודית. המקור הקדום ביותר מופיע בספרי דברים פ"ט שכו-שכח, מהדורת פינקלשטיין עמ' 378-379, וכן במקבילה במדרש תנאים לב לז-לח, מהדורת הופמן עמ' 202. מקור זה קצר יחסית והוא כולל רק את החלק הראשון של האגדה המתארת את טיטוס בקודש הקדשים. גירסאות נוספות של חלק זה באות בויקרא רבה כ ה, מהדורת מרגליות, עמ' תנו-תנח, ובפסיקתא דרב כהנא, אחרי מות, מהדורת מנדלבאום עמ' 392. גירסה הכוללת את סיפור היתוש בראשו של טיטוס מופיעה בבראשית רבה י ז, מהדורת חיאודור ואלבק עמ' 82-83; גירסה מורחבת הכוללת את שני חלקי הסיפור מופיעה בויקרא רבה כב ג, עמ' תט-תקב. הגירסה שלפנינו היא בעיקרה עיבוד בבלי של האגדה הארץ ישראלית בויקרא רבה, אולם יש בה תוספות ושנויים רבים. הפתיחה מבוססת על דברי ר' נחמיה בספרי שם, הדורש את הפסוק בדברים ל"ב ל"ז על טיטוס הרשע, והאפילוג העוסק באונקלוס הוא יצירה בבלית עצמאית. יש לציין ששני החלקים הראשונים בסיפור כתובים ברובם בעברית, ואילו החלק השלישי והאפילוג כתובים ברובם בארמית, ויתכן שניתן ללמוד מכאן גם על קדמותו של החלק השני. בהמשך המאמר נדון בהרחבה בשנויים העיקריים. שימוש זהיר בהשוואה זו עשוי להביא תועלת מרובה בחשיפת מגמות העריכה של האגדה הבבלית.

6 הצירופים מהבבלי לקוחים מדפוס וילנא, שינויי נוסח משמעותיים יוזכרו בהערות.

7 כך ברוב כתבי היד; בדפוסים הגירסה היא "גידר".

8 גירסת הדפוסים היא "פרוכת", וראה על כך בהערה 10.

ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא,
וכסבור הרג את עצמו, שנאמר "שָׁאָגוּ צָרִיף בְּקָרֵב מוֹעֵדָךְ שָׁמוֹ אוֹתָם אֹתוֹ"
(תהלים עד ד).

אבא חנן אומר: "מי כְּמוֹךְ חֲסִין יָהּ" (תהלים פט ט) – מי כמוך חסין וקשה,
שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק.

דבי רבי ישמעאל תנא: "מִי כְּמִכָּה בְּאֵלֶם ה'" [(שמות טו יא) – מי כמוכה באלמים].

בשלב הראשון עשה טיטוס מעשה הפגנתי חמור שתכליתו חילול הקודש: הכנסת הטומאה למקום המקודש ביותר. הוא יצר ניגוד קוטבי מזעזע: בעילת זונה בקודש הקדושים על ספר תורה. ניגוד זה מתחדד על רקע האיסור המפורש בתורה "לֹא תִבְיֵא אֶתְּנֶנּוּ זֹנָה וּמִיָּחִיר פֶּלֶא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ לְכָל נָדָר כִּי תִעָבֵת ה' אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם" (דברים כג יט), ובסיפורנו לא מדובר בהבאת אתנן הזונה, תועבת ה', אל המקדש, אלא בבעילת הזונה ממש בתוך קודש הקדושים, כאשר ספר התורה הוא המצע לעבירה. כאמור, אלו מעשים סמליים שמטרתם להוכיח את נצחוננו של טיטוס על ה' במקום מושבו כביכול.⁹ בשלב השני, לאחר שתפש זונה בידו, נטל טיטוס בידו סייף ו"גירר" את הפרוכת. לפעולה זו יש משמעות סמלית חריפה עוד יותר: הפרוכת מסמלת את

9 המשמעות הסמלית מחריפה על רקע המסורת התלמודית על הכרובים בקודש הקדשים (יומא נד ע"א): "אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חכמכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה". בהמשך הסוגיא שם מובאת תגובת הנוכרים מחריבי ההיכל: "וכתיב 'כְּמַעַר אִישׁ זָלִית' (מלכים א ז לו). מאי 'כְּמַעַר אִישׁ זָלִית'? אמר רבה בר רב שילא: כאיש המעורה בלוייה שלו. אמר ריש לקיש: בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה הוציאון לשוק ואמרו ישראל הללו, שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו? ! מיד הוילום, שנאמר 'כָּל מְכַבְּדֵי הַזֵּילוֹת כִּי יָאוּ עֲרֻתָּה' (איכה א ח)". קודש הקדשים מתואר כמקום אינטימי ומוסתר – מעין "חדר מיטות" המבטא את היחס האינטימי והקדוש בין ישראל לה' – אלא שהנכרים, שאינם מסוגלים לתפוס את עומק הדבר ומוזהים בין הסמל של הכרובים לבין פולחנים אליילים דומים, מחללים את קדושת הקשר בהוציאם את הכרובים לשוק. כך, גם טיטוס שנכנס לקודש הקדשים בחר לחלל את קדושת הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים במעשה מנוגד: בעילת זונות בתוך קודש הקדשים.

מקום השכינה, ומבחינתו של טיטוס עובד האלילים היא הייצוג המוחשי של ה'. ואם כן, לאחר שחילל את קודשי ה' בא טיטוס להרוג את ה', כביכול.¹⁰

מה תכליתו של נס ירידת הדם? נראה שהוא נועד לשכנע את טיטוס ש"הרג את עצמו", ו"כינה הכתוב" והכוונה לקב"ה,¹¹ בבחינת "בדרך שבה אדם רוצה לילך בה מוליכים אותו": כיוון שחשב שיוכל להילחם בה' המציאות נדמיתה לו כך; ועוד, שה' מעוניין לעודד את טיטוס להמשיך בחורבן.¹² המספר מסמך לתיאור זה פסוקים מפרק ע"ד בתהלים, המתאר את חורבן המקדש וחילול השם שבו: "הָרִימָה פַּעֲמֶיךָ לְמַשְׁאוֹת נֶצַח כֹּל הָרַע אוֹיֵב בְּקִדְשׁ. שְׁאֲגוּ צִרְיֶיךָ בְּקֶרֶב מוֹעֲדָךָ שְׁמוֹ אוֹתָתָם אֲתוֹת" (ג-ד). בפסוק ג' "

10 גלית חזן-רוקם, "Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts", *Intentional Folklore Review* 9 [1993], pp. 5-10 טענה שבעילת הזונה וקריעת הפרוכת מקבילות, כיוון שהן שתי "ביאות אסורות". בעילת הזונה מהווה ביטוי סמלי לכיבוש ירושלים, שדומתה לזונה בידי ישעיהו הנביא: "אִיכָה הָיְתָה לְזוֹנָה קָרְיָה נְאֻמָּה" (ישעיהו א כא). פרשנות זו מתאימה יותר לגירסה המקבילה בויקרא רבה: "טיטוס הרשע נכנס לבית קדש הקדשים וחרבו שלופה בידו וגידד שתי פרוכות ונטל שתי זונות והציע ספר תורה תחתיהן ובעלן על גבי המזבח ויצאת חרבו מליאה דם". בגירסה זו נוצרת זיקה ברורה יותר בין המעשים: בתורן מתוארים שני המעשים (קריעת שתי הפרוכות ובעילת שתי הזונות) ואילו במסגרת מופיעה החרב – בתחילה היא היתה שלופה בידו, ורק לבסוף, לאחר שני המעשים, נאמר שיצאה "מלאה דם". הרושם העולה הוא שהבעילות נעשו גם על גבי הפרוכות, שאם לא כן לא היה צורך בגידוד שתי פרוכות קודם הבעילה. באופן זה נוצרת זהות בין כיבוש ההיכל והפרוכות, ובין בעילת הזונות. גם תיאור הבעילה על גבי המזבח מחזק רושם זה: בעילת הזונות מהווה מעין תחליף טמא לקרבן; ולפי זה השתמש טיטוס בכל סמלי הקודש בבעילת הזונות: פרוכות, ספר תורה ומזבח. לעומת זאת, בתיאור בבבלי נחלשת הזיקה, ושני המעשים מנותקים זה מזה. גם סדר המעשים הפוך – בעילת הזונה קודמת לגידוד הפרוכת. [הלשון נותרה בעינה, ורק האובייקט התחליף: במדרש נאמר "נכנס לבית קה"ק וחרבו שלופה בידו", ואילו בבבלי נאמר "תפש זונה בידו ונכנס לבית קה"ק"; ביחס למעשה השני נאמר במדרש "ונטל שתי זונות" ואילו בבבלי נאמר "ונטל סיף וגירר את הפרוכת" (בכ"י מינכן המילים "ונטל סיף" לא מופיעות).] גם החרב שאיחדה את שני המעשים במדרש נזכרת כעת רק במעשה הקידוד. תחילה תפס זונה, ורק לאחר מכן נטל בידו את הסיף. [ביחס לשתי הפרוכות נראה שאין הבדל בין הבבלי למדרש, שבכ"י מינכן ובכ"י ותיקן 140 הגירסה היא "פרוכות". כ"י מינכן גורס בהמשך הסיפור "ועשאו כמין גרגותני". גירסת הדפוסים "ועשאו" קשה, שכן פרוכת היא צורת נקבה. צורת זכר לרבים השתמרה גם בדפוסים: "והניחון בהן". מסתבר שהכוונה לשתי הפרוכות שהיו במקדש השני במקום אמה טרקסין, ואם כן מיעוט הזונות משתיים לאחת בבבלי מחליש עוד יותר את הזיקה לפרוכות מחמת חוסר הסימטריה המספרית.] על טעמו של הבדל זה ראה לקמן, הע' 17.

11 על צורה דקדוקית זו ראה מרדכי מישור, "עצמו" שאינו חוזר לנושא, מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 356-349.

12 והשווה גיטין שם, תוס' ד"ה ונעשה נס: "להודיע דקשה לפני המקום חורבן בית המקדש". פירוש זה קשה שכן רק טיטוס ראה את הדם, ואם כן לא ברור מה הועילה הודעה זו, ועוד שעם ישראל כלל לא נזכר בסיפור. אפשרות אחרת הציע מהר"ם שיף: "כעין מה שאמר הכתוב "משגיא" וכו' [משגיא לגוים וְנֶאֱבְדָם] (איוב יב כג)), כדי שישתבחו ויתפארו בהם ואח"כ יתוש קדמו".

מתואר אויב המרע בקודש, ולכן נדרש על טיטוס המחלל את קודש הקודשים; פסוק ד' מתאר את שאגתם של הצוררים בקרב מועדיך – היינו בבית המקדש¹³ – ש"שמו אותם אותות", כשם שטיטוס החשיב את האות של ירידת הדם מהפרוכת לאות על הריגתו של ה'.¹⁴

בנקודה זו מובאות שתי דרשות על מידת השתיקה של הקב"ה, הפותחות שתייהן במילים "מי כמוך". העוצמה הגדולה ביותר איננה החסינות והעוצמה הכוחניים, ולא הנס הגדול של קריעת ים סוף, כפי שמשמע מפשט הפסוקים, אלא דווקא ההפך: השתיקה והאילמות ברגעים הקשים ביותר.¹⁵ ההיפוך הדרשני מודגש ביותר בדרשה השנייה: על פי פשוטה, המילה "אלם" מתייחסת לכוח ולעוצמה פיזית, המתבטאים בנס הגדול של שידוד מערכות הטבע בקריעת ים סוף, אך הדרשן הופך את משמעותה של המילה: "אילמים" מבטאת את השתיקה והסבילות האלהית בשעת החורבן.¹⁶ גם האנלוגיה הנבנית בין קריעת ים סוף לבין חורבן המקדש מחדדת את הפער: שם מדובר בנס המבטא את שיאו הדרמטי של תהליך הגאולה הפלאי והניסי משעבוד מצרים, ואילו כאן מדובר בשתיקה ואף ב"נס" מהופך, שמבטא את שיאו של תהליך החורבן ונצחון הצוררים והמשעבדים.

ד. חלק שני – בדרך לרומי: חירוף וגידוף בים

מה עשה? נטל את הפרוכת ועשאו כמין גרגותני, והביא כל כלים שבמקדש והניחון בהן, והושיבן בספינה לילך להשתבח בעירו, שנאמר "וּבְכֶן רָאִיתִי וְשָׁעִים קָבְרִים וְכָאֵר וּמִמָּקוֹם קָדוֹשׁ יִהְיֶה לָכֵן וְיִשְׁתַּכְּחוּ בְּעִיר אֲשֶׁר בֵּן עָשׂוֹ" (קהלת ח י) – אל תיקרי "קבורים" אלא "קבוצים", אל תיקרי "וישתכחו אלא "וישתבחו".

איכא דאמרי: קבורים ממש, דאפילו מילי דמטמרן איגלייא להון [יש אומרים קבורים ממש, שאפילו דברים טמונים נתגלו להם].

13 דברי רש"י שם: "בקרב מועדיך – בבית שאתה מתוועד בו".

14 בגירסה המקבילה בויקרא רבה לא נזכר עניין הנס, והוצעו שתי אפשרויות אחרות למקור הדם: דם הקודשים או דם שעיר של יום הכיפורים. לפי הגירסה בויקרא רבה היתה זו טעות של טיטוס, ואילו לפי הבבלי היתה כאן התערבות ניסית מכוונת של ה' שנועדה לשכנעו שאכן פגע בה'.

15 הדרשה הראשונה מבוססת על תהלים פ"ט שעוסק בין השאר בשליטתו של ה' בים, "אֲתָהּ מוֹשֵׁל בְּגָאוֹת תִּיִם" (י), וכן בהכנעת האויבים בים: "אֲתָהּ דָּפַתָּ כְּחָלָל דָּהַב בְּזָרוּעַ עֵדֶךָ פְּנֵי אוֹיְבֶיךָ" (יא). גם לשון המזמר מרמזת לאמור בשירת הים: "כִּי מִי... יְדָמָה לֵה' בְּכִנֵּי אֱלִים... מִי כִמּוֹךָ... (ז-ט) – כעין האמור בשירת הים (בפסוק המובא בדרשה השנייה): "מִי כִמּוֹךָ כָּאֵלִים ה'".

16 הדרשה מבוססת על הכתיב החסר של המילה "אלם", העשויה להתפרש גם כאילמות.

עמד עליו נחשול שבים לטובעו,

אמר: כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים,

בא פרעה טבעו במים,

בא סיסרא טבעו במים,

אף הוא עומד עלי לטובעני במים,

אם גבור הוא יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה!

יצתה בת קול ואמרה לו:

רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע,

בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה –

אמאי קרי לה בריה קלה? דמעלנא אית לה ומפקנא לית לה [מדוע קוראים לה

בריה קלה? שכניסה (לאכול) יש לה והוצאה אין לה (כלומר, אינה מוציאה

רעי)] –

עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה.

החלק השני פותח בדומה לחלק הראשון: "מה עשה?". בהמשך לנטילת החרב נוטל כעת טיטוס את הפרוכת ועושה אותה "כמין גרגותני", היינו סל גדול, כדי לצרור בה את כלי המקדש שבזו. כאן נמשכת מגמת הביזיון וחילול הקודש של טיטוס: הפרוכת נתפסת בעיניו כמעין "גופה" של הקב"ה, ובאמצעותה הוא בוזז את אוצרות ארמונו. מטרתו – להשתבח בעירו, ולהראות ברבים את התגבורתו על אלהי ישראל באמצעות הצגת כלי המקדש והפרוכת (כפי שתועד בשער הניצחון ברומא).¹⁷

17 מבחינה זו טיטוס התייחס לכיבוש כאל ניצחון על מלך בשר ודם, שאת נצחונו ביטא בהריגתו ולקחת גופתו, ובבזיון אוצרותיו. המהרש"א והרש"ש פירשו שעיקר השבח הוא בהצגת הפרוכת המדממת כראיה על הריגת ה'. אפרים אלימלך אורבך (חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 77 הע' 18) מצטט את תאודור מומסן, שהצביע על יחודו של שער הניצחון ברומי שנבנה לכבודו של טיטוס ואינו עומד בשום יחס להשגיו הצבאיים במלחמה נגד עם קטן, שכבר איבד מזמן את עצמאותו המדינית. הסברו דומה להסבר חז"ל בסיפור זה – טיטוס ובני דורו ראו בשריפת המקדש ניצחון מדיני דתי.

במקבילה בויקרא רבה נאמר "כינוס כל כלי בית המקדש ונתנן לתוך גרגותני אחת", ואם כן אין קשר בין הגרגותני לבין הפרוכת; וישנו הבדל נוסף: בתחילת החלק הראשון שם לא נאמר "מה עשה". על רקע המדרש מתבלט מלאכת העורך באגדה הבבלית: הוא הוסיף בתחילת החלק הראשון את המילים "מה עשה" הנוכחות כאן, ובכך הדיק את הזיקה בין שני החלקים מבחינה לשונית, וציין שטיטוס עשה מהפרוכת גרגותני, ובכך יצר רצף תוכני ביניהם. נראה שהבדל זה קשור להבדל נוסף: לעיל (הע' 10) הראינו שלקריעת הפרוכת בויקרא רבה יש זיקה ברורה לבעילת הזונות, ואילו בבבלי לעומת זאת זיקה זו מעומעמת. מסתבר שיצירת הזיקה בין הפרוכת לגרגותני בבבלי החלישה את הזיקה לבעילת הזונות, והסיטה את מוקד מטרת הקריעה אל צרירת הכלים והשתבחות בהן.

אולם כעת מתהפכת המגמה: הנחשול עומד על טיטוס לטבעו – כביכול, ה' התעורר משחיתתו והחליט להיפרע ממנו. מדוע דווקא עכשיו? נראה שבבית המקדש עצמו לא רצה ה' להיפרע ממנו כיוון שביקש לאפשר לו להחריב את המקדש, כעונש לישראל.¹⁸ וראיה לדבר: שהוא סייע לו ועודד אותו במעשיו באמצעות נס – ירידת הדם מהפרוכת. אולם כעת, לאחר שהשלים טיטוס את משימתו, הגיע זמנו להיענש. על מגמה זו עמד כבר

18 ישראל יעקב יובל ("נקמת ה' היא נקמת היכל" – היסטוריה ללא חרן וללא משוא פנים, ציון נט [תשנ"ד], עמ' 362-373) טען שגירסה זו של סיפור טיטוס פותחה כחלק ממגמת "הגאולה הנוקמת", כפי שכינה אותה, והיא אחד משורשיה הקדומים. יובל גם חשף הקבלות מפתיעות ומעניינות בין אגדת טיטוס לבין אגדת "נקמת המושע" הנוצרית, וטען שהיא מנהלת פולמוס גלוי עם הנצרות ביחס למשמעותו התאולוגית של החורבן. האגדה הנוצרית טענה שהופעת טיטוס וחורבן המקדש הם עונש על צליבת ישו, ואילו האגדה היהודית הפכה את האגדה על פיה, וטענה שהופעת טיטוס איננה עונש כי אם חטא נורא שעליו נענש מאוחר יותר. אלא שיוכל עצמו (עמ' 370) מודה שאין לו ראייה של ממש לאיחורה של האגדה התלמודית ביחס לנוצרים. בעקבות דברי יובל טענה ישראל-טרנן (לעיל הע' 1, עמ' 76-82) לקיומן של שתי מגמות סותרות במקורות ביחס לסיפור טיטוס: מגמה אחת כינתה "הגירסה המתריסה", הקובלת על אי-הצדק האלהי שבאי-ענישתו של טיטוס שנכנס ויצא מקודש הקודשים ללא פגע, ומגמה שנייה כינתה "הגירסה המענישה", ובה מתואר עונשו של טיטוס ברומי. על פי הבחנה זו היא מינה את המקורות השונים והסבירה את התפתחותה של האגדה. לטענתה, הגירסה המתריסה היא הגירסה הראשונה ורק בשלב מאוחר נוספה הגירסה המענישה בעקבות צרכים היסטוריים פוליטיים, בהתאם לטענת יובל. על פי ניתוח זה נמצאת הגירסה בבבלי "מכליאה" שתי גירסאות סותרות, שאין ליישב ביניהן. היא פותחת בגירסה המתריסה, ואף מחדדת אותה כשתי הדרשות העוסקות בשתיקת האל, ולאחר מכן היא מצרפת את הגירסה המענישה ומתארת את אחריתו של טיטוס ברומי. [על סתירה זו בין פתיחת האגדה לסופה עמד כבר אורבך, לעיל הע' 17]. מבלי להיכנס לפולמוס רחב על ניתוח המגמות אומר רק שלדעתי הראיות שצינה ישראל-טרנן אינן מבוססות כל צורך, ואת ההבדלים הבסיסיים בין המקורות השונים ניתן לתלות בהקשר השונה שלהן. דרשתו של ר' נחמיה בספרי מבוססת על הפסוק בשירת האזינו "וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵינוּ" (דברים לב לו), שהתפרש לו כציטוט של דברי האויבים בעת החורבן, והוא דרש פסוק זה על היסטואציה ההיסטורית של חייו ופירוש גידולו של טיטוס. משום כך גם אם היה המשך הסיפור ידוע לו בחר שלא להביאו מאחר שלא שירת את מטרתו הדרשנית. כך יש לומר גם ביחס למדרש בויקרא רבה, שהזכיר את סופו של טיטוס. סיפור זה הובא בהקשר אחר לגמרי, ביחס לשימוש שעושה ה' בבריותיו כשלחיות, ואחת הדוגמאות היא סיפור היתוש שהרג את טיטוס. משום כך דומני שההשערות ההיסטוריות ביחס להתפתחותם של הסיפורים אינן מבוססות. על כל פנים, גם אם יש צדק מסוים בהבחנה בין הגירסאות השונות ובריבוי ההיסטוריה שלהן (וכאמור, אני מסופק בכך), עדיין אין בכך כדי להפקיע את משמעותו של הסיפור כפי שהוא מופיע בבבלי, בשלמותו. עורך הסיפור הבבלי, יהיו מקורותיו אשר יהיו, יצר כאן יצירה חדשה בעלת מבנה ברור ומלוכד, שמקיימת זיקות פנימיות – תמטיות וספוריות – בין חלקיה השונים, ונושאת משמעות אחידה ומטען רעיוני אחיד, הנקשר למגמה כללית של רצף אגדות החורבן בבבלי, כפי שנראה לקמן. הניסיון לחשוף את המקורות שמהם מורכב הסיפור ולעמוד על התפתחותו ההיסטורית מביא במקרה דנן להתעלמות ממעשה העריכה, ומשבש את הבנת משמעותו הנוכחית כפי שעוצבה בבבלי.

נירון קיסר: "אמר, קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא" (גיטין נו ע"א), ומשום כך ערק והתגיר; טיטוס לעומתו נותר ברשעו והמשיך גם כעת לחרף ולגדף. נאמן לדרכו הוא פירש את התגובה האלהית באופן שגוי וטען שכוחו של ה' במים בלבד. זו תפיסה אלילית מובהקת הרואה באל שליט מוגבל לאיזור מסוים, והיא משתלבת במעשי טיטוס הקודמים: גירור הפרוכות וסכרתו שהרג את "עצמו".

הנחשול שביקש להטביע את טיטוס בים שיחזר את נס קריעת ים סוף – ובדברי ההתרה של התייחס טיטוס באופן מפורש לקריעת ים סוף: "בא פרעה טבעו במים". [נס זה עומד גם בבסיס דרשת דבי ר' ישמעאל בסוף החלק הראשון.] בעקבות דברי טיטוס נח הים מזעפו והעימות עבר ליבשה, כבקשתו. אולם השינוי העיקרי נוגע לאופיו של העימות: לא עוד שימוש ניסי בעוצמתם הכבירה של איתני הטבע כדוגמת הנחשול שבים, אלא בבריה קטנה – יתוש. כנגד התרסה טיטוס "אם גבור הוא יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה!" אומרת בת הקול "בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה, עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה!".

ה. חלק שלישי – טיטוס והיתוש

עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו ונקר במוחו שבע שנים.

יומא חד הוה קא חליף אבבא דבי נפחא,

שמע קל ארופתא – אישתיק.

אמר: איכא תקנתא.

כל יומא מייתו נפחא ומחו קמיה,

לנכרי יהיב ליה ארבע זוזי,

לישראל אמר ליה: מיסתיך דקא חזית בסנאך.

עד תלתין יומין עבד הכי, מכאן ואילך כיון דדש דש.

תניא, אמר רבי פנחס בן ערובא: אני הייתי בין גדולי רומי,

וכשמת פצעו את מוחו ומצאו בו כצפור דרור משקל שני סלעים.

במתנייתא תנא: כגזול בן שנה משקל שני ליטרין.

אמר אביי, נקטינן: פיו של נחושת וצפורניו של ברזל.

כי הוה קא מיית אמר להו: ליקליוה לההוא גברא ולבררי לקיטמיה אשב ימי,

דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמיה בדינא.

[עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו וניקר במוחו שבע שנים. יום אחד חלף על פתח בית הנפח, שמע קול המקבת – והשתתק (היתוש). אמר: יש תקנה. כל יום היו מביאים נפח ומכים לפניו, לנכרי הביא ארבעה זוזים, לישראל אמר לו: דיך שאתה רואה בשונאך. עד שלושים ימים עשה כך, מכאן ואילך כיוון שהתרגל

התרגל. תניא, אמר רבי פנחס בן ערובא: אני הייתי בין גדולי רומי, וכשמת פצעו את מוחו ומצאו בו כצפור דרור משקל שני סלעים. בברייתא שנו: כגזול בן שנה משקל שני ליטרין. אמר אביי, מוחזקים אנו: פיו של נחושת וצפורניו של ברזל. כשמת אמר להם שישרפו את אותו אדם (טיטוס) ויפזרו את אפרו על שבעה ימים, שלא ימצאהו אלהי היהודים ויעמידנו בדין.]

בחלק השלישי של הסיפור עולה טיטוס ליבשה, ובאותו הרגע מתחיל העימות בינו ובין ה' – באמצעות היתוש.¹⁹ לעיל הערנו על ההקבלה בין העימות בחלק הראשון לעימות בחלק השלישי, וכעת נרחיב הקבלה זו. בשני החלקים העימות נערך ביבשה, ובשניהם מוקד העימות הוא במקום הפנימי ביותר. העימות הראשון מתנהל בליבו של בית המקדש, לפני ולפנים – בקודש הקודשים – במקומו של הקב"ה, ואילו בחלק השלישי העימות מתרחש במגרשו הביתי של טיטוס, ברומי, ובמקום הפנימי ביותר: בתוך ראשו. תוצאת העימותים הפוכה: בחלק הראשון סבר טיטוס שניצח את ה' בביתו (אף על פי שהמספר מדגיש שהיה זה נס ולא מציאות אמיתית, אולם זה הרושם שנזכר), ואילו בחלק האחרון טיטוס הפסיד ליתוש, שלית ה' שבתוך ראשו. להקבלה נוגדות זו יש לצרף גם את דמיון הלשון בשני החלקים:

תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים.

עלה ליבשה בא יתוש ונכנס בחוטמו, ונקר במוחו שבע שנים.

כניסתו של היתוש למוחו של טיטוס מקבילה לכניסתו שלו לקודש הקדשים.²⁰ היתוש ניקר במוחו של טיטוס וגרם לו לסבל ממושך שנמשך כשבע שנים; גם ההקלה שנמצאה

19 בויקרא רבה מתואר בהרחבה בואו של טיטוס לרומי וקבלת הפנים שזכה לה; רק לאחר המרחץ ומזיגת הכוס נכנס היתוש לחוטמו. בבבלי הושמט תיאור זה, והיתוש נכנס לחוטמו מיד בעלותו ליבשה. קבלת הפנים נזכרת בבבלי בקיצור בתחילת החלק השני ביחס ללקיחת הכלים – "והושיבן בספינה לילך להשתבח בעיר" – ואף נדרש על כך פסוק. לעומת זאת, בויקרא רבה לא נזכרה בשלב זה ההשתבחות הצפויה כיוון שהיא נזכרת בהרחבה במקומה. טעם הדבר הוא, שבבבלי הפולמוס מתמקד בכוחו של ה' ביבשה: טיטוס הטיח כלפי מעלה "אם גיבור הוא יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה", וכך השיבה לו גם בת הקול "עלה ליבשה ועשה עמה מלחמה". לכן היתוש הגיע מיד בעלייה ליבשה, כדברי טיטוס עצמו.

20 חזון-רוקם (לעיל, הע' 10) הצביעה על הדמיון במצלול בין שמו של המצביא הרומי, "טיטוס" לבין עונשו: "יתוש". יובל (לעיל, הע' 18) עמד על תופעה דומה באגדה הנוצרית המקבילה, "נקמת המושיע", שבה אספסינוס, Vespasianus, סבל מצרעה בראשו, המכונה בלטינית Vespa. חרקים קטנים המענים את האדם כעונש על שחילל מקדש הם מוטיב מוכר בעולם היווני-רומי – ראה על כך ישראלי-טרן (לעיל, הע' 1), עמ' 78 הע' 12.

לטיטוס בדמותו של הנפח התגלתה כהקלה זמנית בלבד. היתוש שניזון ממוחו של טיטוס גדל לממדים עצומים, עד שטיטוס מצא את מותו כאשר היתוש תפח לגודל שני סלעים או ליטרים.²¹ הסיפור מסתיים בצוואתו של טיטוס לפני מותו, המלמדת שגם על ערש דווי לא שב מרשעתו: מדבריו עולה שהמשיך להחזיק בתפיסתו האלילית והיה סבור שאם יפזרו את אפרו על פני שבעה ימים לא יוכל "אלהי היהודים" למצאו ולהעמידו לדין.²²

1. אפילוג – טיטוס וחבריו בעולם האמת

אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס הוה, בעי לאיגוררי,

אזל אסקיה לטיטוס בנגידא,

אמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא?

אמר ליה: ישראל.

מהו לאידבוקי בהו?

אמר ליה: מילייה נפישין ולא מצית לקיומניהו,

זיל איגרי בהו בההוא עלמא והוית רישא,

דכתיב "הו צִרְיָה לְרֹאשׁ" (איכה א ה) כל המיצר לישראל נעשה ראש.

אמר ליה: דיניה דההוא גברא במאי?

אמר ליה: במאי דפסיק אנפשיה – כל יומא מכנשי ליה לקיטמיה ודייני ליה, וקלו ליה ומבררו אשב ימי.

[אונקלוס בר קלוניקוס בן אחותו של טיטוס היה, ביקש להתגייר, הלך העלה את טיטוס באוב. אמר לו: מי חשוב באותו עולם? אמר לו: ישראל. האם להדבק בהם? אמר לו: דבריהם מרובים ולא תוכל לקיימם, לך התגרה בהם בעולם ההוא (הזה) ותהיה לראש, שנאמר "היו צריה לראש" – כל המיצר לישראל נעשה ראש. אמר לו: דינו של אותו אדם במה? אמר לו: במה שפסק על עצמו, כל יום מכנסים את אפרו ודינים אותו, ושורפים אותו ומפזרים על שבעה ימים.]

21 עונש מוות בפציעת המוח נזכר במשנה במסכת סנהדרין פרק ט' משנה ו': "כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגיירין". יתכן שפציעת מוחו של טיטוס כאן היא מידה כנגד מידה על כניסתו לקודש הקודשים, חילול הקודש שלו וטומאתו, אלא שכאן פציעת המוח מהווה מעין נתיחה שלאחר המוות. לעומת זאת, ביקרא רבה ציונה טיטוס עצמו בחייו על פציעת מוחו.

22 בנקודה זו יש קושי מסוים, שכן טיטוס ביקש שיפזרו את אפרו על הים כדי ש"אלהי היהודים" לא יוכל למצאו, זאת אף על פי שלדעתו "אלהיהם של אלו אין כוחו אלא במים". נראה שמשום כך ביקש לפזרו על פני שבעה ימים – ללמדך שלדעתו כוחו של אלהיהם מוגבל אפילו בים.

אזל אסקיה לבלעם בנגידא,

אמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא?

אמר ליה: ישראל.

מהו לאידבוקי בהו? אמר ליה: "לא תִּדְרֹשׁ שְׁלֹמֹם וְטַבְתָּם" כל הימים (דברים כג ז)

אמר ליה: דיניה דההוא גברא במאי?

אמר ליה: בשכבת זרע רותחת.

[הלך העלה את בלעם באוב. אמר לו: מי חשוב באותו עולם? אמר לו: ישראל. האם להדבק בהם? אמר לו: לא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים. אמר לו: דינו של אותו אדם במה? אמר לו: בשכבת זרע רותחת.]

אזל אסקיה בנגידא לישו,²³

אמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא?

אמר ליה: ישראל.

מהו לאדבוקי בהו?

אמר ליה: טובתם דרוש רעתם לא תדרוש – כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו.

אמר ליה: דיניה דההוא גברא במאי?

אמר ליה: בצואה רותחת; דאמר מר: כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת.

[הלך העלה את ישו באוב, אמר לו: מי חשוב באותו עולם? אמר לו: ישראל. האם להדבק בהם? אמר לו: טובתם דרוש רעתם אל תדרוש, כל הנוגע בהם כאילו נוגע בבבת עינו. אמר לו: דינו של אותו אדם במה? אמר לו: בצואה רותחת. שאמר מר: כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת.]

סיפורנו חותם באפילוג המתאר את מצבו של טיטוס יחד עם שתי דמויות נוספות של רשעים בעולם האמת. אונקלוס, הגר המפורסם,²⁴ מבקש כאן את עצתו של דודו טיטוס בנוגע לגיורו, ומעלה באוב יחד איתו את בלעם ואת ישו. מבנה הדו־שיח עם שלושתם דומה: אונקלוס שואל שלוש שאלות – מי חשוב בעולם האמת, האם כדאי לדבוק בישראל, ובמה הם נידונים בגיהנם – והתגובות מסודרות לפי חומרתן. טיטוס, נאמן לדרכו, מודה אמנם בעליונותם של ישראל בעולם האמת, אולם מתנגד לגיורו של אונקלוס

23 בדפוסים שונה, כנראה על ידי הצנזורה, ל"לפושעי ישראל", על פי המשך הסיפור.

24 המזוהה כנראה עם עקילס, קרוב משפחתו של הדריינוס שהיה מחשובי הגרים שהצטרפו לעם ישראל בתקופת המשנה. ראה אנציקלופדיה עברית, כו, טור 99 ערך "עקילס הגר".

מחמת כובד המצוות, ומייעץ לו להתגרות בישראל – ללמדך שאפילו לאחר מותו לא חזר בו מרשעתו. טיטוס מפרט באזני אונקלוס את עונשו הסיזיפי: איסוף אפרו שפוזר על פני שבעה ימים, שריפתו, ופיזורו מחדש כל יום ויום. נראה שעונש זה הוא מידה כנגד מידה: הציווי על שריפת האפר ביטא את תפיסתו האלילית שה' מוגבל בכוחו ואינו יכול לאוספו ולהעמידו בדין. וכפירתו היא עונשו. בלעם מגיב באופן דומה: גם הוא מודה בעליונות ישראל, מתנגד לגיור, ומציע להתייחס אליהם באופן שלילי – "לא תדרוש שלומם וטובתם". פסוק זה נאמר במקורו על היחס של ישראל לעמון ומואב. מחד-גיסא נאסר עליהם להתגרות בהם (דברים ב ט, יט), ומאידך-גיסא נאסר לדרוש שלומם וטובתם. יחס כזה מציע כעת בלעם לאונקלוס. הצעה זו פחותה בחומרתה מעצתו של טיטוס, שיעץ לאונקלוס להתגרות בישראל בפועל. גם עונשו של בלעם – בשיכבת זרע רותחת – הוא מידה כנגד מידה, כפי שפירש רש"י: "בשיכבת זרע רותחת – מדה כנגד מדה, שבעצתו התחיל העם לזנות אל בנות מואב". לעומת שתי התגובות הללו, "פושע ישראל" מגיב אחרת: הוא מכיר בעליונותם של ישראל, ונענש בצוואה רותחת על זלזולו בדברי חכמים. ואולם בניגוד לעצתו של בלעם הוא מייעץ לדרוש טובתם.

אפילו זה נועד להמחיש את קשיות ערפו וליבו של טיטוס, וסירובו לשוב אפילו על פתחה של גיהנם, כפי שחותם המספר:

תא חזי מה בין פושעי ישראל לנביאי אומות העולם עובדי ע"ז.

כאמור, גם בין "עובדי ע"ז" יש להבחין בין תגובתו של טיטוס, החמורה ביותר, לתגובות של בלעם. בכך מצטרף סיפורנו גם מבחינה תמטית למכלול אגדות החורבן. העיקרון השחור את הסיפורים הוזכר בדברי ר' יוחנן בפתחה "אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה ליבו יפול ברעה", כלומר הפגם המוסרי שבעטיו בא החורבן הוא קשיות הלב – זו אמת המידה שבה נמדדות הדמויות במכלול אגדי זה. מבחינה זו, דמותו של נירון, הראשון במצביאים הרומיים, מעוצבת כניגוד לדמות של הקנאים היהודים בסיפורים השונים (קמצא ובר קמצא והבריונים): הם מקשים ליבם, אינם צופים את תוצאות מעשיהם, ומחמיצים שוב ושוב הזדמנויות להינצל מהפורענות מחמת קשיות ליבם. לעומתם, נירון "מפחד תמיד" ואינו מקשה ליבו, ואף שהוא מצוי בעמדת העליונות הברורה מבחינה צבאית, הוא בודק כל הזמן את מצבו ואת מעשיו. דווקא משום כך הוא זוכה לראות את הנולד – התוצאות הרחוקות של מעשהו – ונוטש את שליחותו. התגירותו מסמלת זאת יותר מכל, שהרי ברור לגמרי שבשלב זה הוא מוותר על עולם ומלואו, קיסרות רומי, ומצטרף לעם קטן ורדוף. מתוך ראייה ארוכת טווח הוא צופה את העתיד וזוכה בסופו של דבר שיצא ממנו ר' מאיר. כנגד זה, דמותו של טיטוס מוצגת כהיפוך מושלם לנירון: לא זו בלבד שהוא החריב את המקדש, אלא שבכל השלבים שבאו אחר כך המשיך לדבוק

בעמדתו השגויה, ואף על פיתחה של גיהנם, ובגיהנם עצמה, יעץ לאחינו להמשיך בדרכו ולהצטרף לישראל – והעדיף "איגרי" על "אגירי".

אפילו זה לא מופיע באף אחת מהמקבילות והוא ייחודי לאגדה הבבלית, וכאמור הוא משתלב היטב במגמתו הכללית של הבבלי במכלול האגדות להדגיש את ההיבט של קשיות הלב אצל גיבורי הסיפור. גם בקשתו של טיטוס לפני מותו, שישרפו את אפרו ויפזרוהו, לא נזכרת במקבילות, ונראה שגם היא נוספה בגירסה הבבלית כדי להדגיש את קשיות הלב של טיטוס, הנקשרת לתמה המרכזית של אגדות החורבן.²⁵

על רקע זה יתכן שזו משמעותו של נסיונו הכושל של טיטוס להתמודד עם היתוש בעזרת קורנסו של הנפח. טיטוס ביקש למצוא מזור למצוקתו הקשה ב"תקנה" שטחית וזמנית, ואף שבתחילה הדבר עלה בידו עד מהרה התגבר היתוש על מהלומות הקורנס, ושב לנקר במוחו של טיטוס. נראה שמעבר להמחשת מצבו העגום יש כאן ביטוי סמלי לאופיו של טיטוס, שהעדיף להשתמש בפתרון קל וחיצוני במקום לשוב בתשובה ולשנות את דרכו מן השורש, ממש כשם שבגיהנם עצמה הוא לא התחרט על דרכו ועל פירותיה הזמניים – להיעשות לראש – על אף תוצאותיה הקשות בטווח הארוך.²⁶

ז. "מי כמוך באלמים" – הנהגה אלהית בתנאי גלות

מלבד הלקח הכללי שעליו עמדנו בסעיף הקודם, המשותף למכלול הסיפורים, סיפורנו מעמת לכל אורכו את תפיסתו האלילית של טיטוס הרשע אל מול דרכי הנהגה האלהית: החל מנסיון הכיבוש של קודש הקודשים והריגתו כביכול של ה', עבור להתורסתו אל מול הנחשול בים וכלה בדבריו האחרונים לפני מותו. אולם על רקע התנהלותו של טיטוס, שנשאר שקוע בתפיסתו האלילית עד יומו האחרון ואף לאחר מותו, ועל אף כל מה שעבר עליו, מתבלטות תגובותיו של ה' המגלות דינמיות מפתיעה. כאמור, האירוע המקראי המכונן המצוי ברקעו של סיפורנו הוא נס קריעת ים סוף. באירוע זה התגלה כוחו של אלהים בשיאו, כגיבור עושה מלחמה, כשליט ללא מצרים באיתני הטבע, שמוכיח למעלה מכל ספק את כוחו ועליונותו על כל הכוחות בעולם, כפי ששוררו משה ובני ישראל: "מי

25 נראה שבקשת טיטוס כאן היא עיבוד של בקשה אחרת שלו הנזכרת בויקרא רבה: "אמ' קראו לרופאים ויפצעו מוחו שלאותו הרשע ואדע כמה אלוה שלאומה זו פורע מאותו הרשע". אולם בעוד המדרש מציג את טיטוס באחרית ימיו כמי שמכיר בעונשו ובכך שה' נפרע ממנו, הופך הבבלי את התמונה ומתאר את טיטוס כמי שגם על ערש דווי מבקש להתחמק מעמידה בדינו של ה'.

26 כאמור, סיטואציה זו לא נזכרת במקבילה בויקרא רבה. יתכן שגם כאן מדובר בעיבוד של בקשתו של טיטוס מרופאי לפצוע את מוחו – ואם כן זו דוגמה נוספת לדרכו של העיבוד הבבלי להפוך את משמעות המעשה בהתאם למגמתו הכללית. בויקרא רבה ביקש טיטוס להתמודד עם היתוש ב"טיפול שורש", בהוצאתו מראשו בידי הרופאים, ואילו הבבלי ייחס לו פתרון הפוך: חיצוני ושטחי.

כמוכה באלים ה'". ה' השתמש בכוחו הגדול כדי לגאול את עמו מיד צר, ובאותה הזדמנות השיב למצרים כגמולם על העוולות המוסריות שגרמו לישראל, ובכך שב הצדק על כנו. אירוע זה הוא אנטיזה לסיפורנו מכל בחינה אפשרית, ובעיקר מבחינת התגובה האלהית, והדבר מתבטא בהיפוך הדרשני מ"אלים" ל"אלמים". היפוכו של הפסוק המקראי בדרשה החזו"לית איננו היפוך לשוני גרידא אלא הוא מבטא תמורה רעיונית מרחיקת לכת. לא העוצמה המתפרצת מועלית כאן על נס, אלא דווקא האיפוק, האילמות. הנס היחיד בסיפור הוא נס בצבוצ' הדם מהפרוכת, הממחיש כביכול את נצחונו של טיטוס.²⁷ אמנם, בחלק השני ישנו ניסיון לשחזר את טיבו המצרים בים, באמצעות הנחשול שבים, אולם ניסיון זה לא עלה יפה, משום שטיטוס עצמו לא הכיר בו!²⁸ נס קריעת ים סוף נועד להביא להכרת המצרים והעולם כולו בכוחו של ה' כפי שמעידה התורה, "וְחִזְקָתִי אֶת לֵב פְּרָעָה וְרַדְף אֶחְרֵיהֶם וְאֶפְכְּדָה בְּפָרְעָה וְכָל חֵילוֹ וְיִדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' (שמות יד ד), והצליח בכך כפי שאמרו המצרים עצמם, "וַיֹּאמְרוּ מִצְרַיִם אֲנִיכָם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרַיִם" (שם שם כה), וכפי שאמרה רחב למרגלים ארבעים שנה לאחר מכן: "כִּי שָׁמַעְנוּ אֶת אֲשֶׁר הוֹכִישׁ ה' אֶת יָם סוּף מִפְּנֵיכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם" (יהושע ב י). אולם כעת פעולה זו הביאה לתוצאה הפוכה: "כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים".

משום כך היה צורך בדרך אחרת, שונה במהותה מהדרך הקודמת: כוחו של הקב"ה יתגלה לא באמצעות נס דרמטי וחד-פעמי, ובכוח על-טבעי כקריעת ים סוף, אלא דווקא בדרכים מצומצמות – יתוש קטן ייכנס לראשו של טיטוס, וינקר את מוחו בתהליך איטי וממושך בן שבע שנים.

²⁷ כפי שצינו אורבך (לעיל, הע' 17) וישראל-טרן (לעיל, הע' 1) יש מתח בין הדרשות על שתיקת האל בתחילת הסיפור ובין ענישתו של טיטוס בסופו. אולם מתח זה איננו מלמד על "מגמה סותרת" שנפתה על הסיפור הר כגיגית, ויש להבינו במסגרת המשמעות הכוללת של הסיפור. ראשית, מסתבר שהעורך כבבלי בחר בכוונה תחילה לשבץ את הדרשות על שתיקת האל בסיפור, שכן בספרות התנאים נזכרות דרשות על שתיקת האל בהקשרים אחרים ולא בהקשר של אגדת טיטוס; ועוד, שהעורך שיבצן בחלקו הראשון של הסיפור – מיד לאחר תיאור הנס של ירידת הדם מהפרוכת, דבר שנזכר רק בגירסה הבבלית. אם כן, אף על פי שבמקורן הביעו דרשות אלה כנראה מסר חריף יותר, ששתיקה מוחלטת של האל היא גבורתו, שיבוצן בסיפור הבבלי ריכך את המסר ועיצב אותו מחדש: מעתה גבורתו של האל איננה בשתיקה המוחלטת אלא בפעולתו המחושבת והמאופקת, וביכולתו להשקות את תגובתו ואף לשתף פעולה עם הצורך ולאפשר לו לחלל את הקודש. תגובתו המאוחרת של ה' ברומי איננה משנה את מתן האפשרות לטיטוס לחלל את שמו במקדש בלי תגובה מיידית, אך איפוק זה נקשר כאמור גם לאופי התגובה האלהית בהמשך הסיפור – הטבעית והמצומצמת – ובכך הופך לציר תמטי חשוב החורז את הסיפור כולו.

²⁸ ראוי להעיר שלא נאמר שה' הוא שהעמיד את הנחשול אלא שהוא עמד מאליו – "עמד עליו נחשול שבים לטבעו" – כביכול, הטבע תבע את עלבון יוצרו מאת טיטוס.

במהלך הסיפור מתחוללת תמורה מהותית נוספת: זירת האירועים של כל הסיפורים הקודמים היתה בארץ ישראל ובירושלים וכאן לראשונה עברה הזירה אל הגלות, אל רומי, יחד עם טיטוס וכלי המקדש השבויים. המעבר לגלות מחייב שינוי בדרכי הפעולה האלהית: מעתה לא יתגלה ה' בניסים גלויים ודרמטיים – לא ברעש ה', ולא באש – אלא דווקא ב"בריה קלה". דווקא הצמצום והאיפוק המתגלים בתגובה האלהית הם שמתאימים למציאות הגלותית החדשה שנוצרה: מצב של "הסתור פנים" שבו פועל ה' בתוך מסגרות הטבע. שינוי זה נתפס לכאורה כצמצום וירידה, אולם יש בו גם עידון. במציאות הקודמת, לפני הגלות, היה מקום לעובד האלילים לטעות: המקדש נתפס בעיניו כמקומו הפיזי של האל, והפרוכת ייצגה בעיניו את גופו; באותו אופן, הניסים הגלויים הוכיחו אמנם את שליטת ה' בטבע, אולם בזו אין רבותא על פני אלילים אחרים, והיא הוגבלה בדרכים שונות, כפי שטען טיטוס. דווקא המעבר ממקום פיזי מוגדר, והחברתו של המקדש, פתחה פתח לתפיסה מזוככת ומעודנת יותר של האלהות: ה' שולט בכל, אפילו ב"בריה הקטנה שיתוש שמה", ובאמצעותו, בדרך הטבע, מעניש ה' את החוטאים אפילו על אדמת רומי.

נמצא שיותר משעוסק סיפורנו בחורבן בית המקדש או בעונשו של טיטוס, הוא מספר את סיפור התמורה של ההנהגה האלהית בגלות. מבחינה זו מקביל סיפורנו לסיפור הקודם ברצף אגדות החורבן, הסיפור על יציאת ריב"ז מירושלים. סיפור זה ממחיש את התמורה העמוקה בחייו הרוחניים של עם ישראל ממציאות שבה בית המקדש במרכז, למציאות שבה בית המדרש הוא מוקד החיים הרוחניים: העברת מרכז הכובד מהכהנים והנביאים אל החכמים. באותו אופן, סיפורנו מתאר את התמורה המקבילה בספירה האלהית: ממציאות "ריכוזית" של בית מקדש וניסים גלויים, למציאות של צמצום והסתור פנים בגלות, שיש בה גם התפשטות ועידון של ההתגלות האלהית בעולם כולו, ושעשויה להביא לביעורה של התפיסה האלילית.