

אל יהי המשל הזה קל בעיניך: לקראת הפואטיקה הרטורית של המשל

משה שושן

לכבוד מורי, פרופסור דוד שטרן
"עוד ינובון בשיבה"

התקופה שבין אמצע שנות השמונים ועד שנות התשעים המוקדמות של המאה הקודמת היוותה קו פרשת מים במחקר המדרש מנקודת מבט ספרותית-תיאורטית. בתקופה זו פורסמה סדרה של מחקרים בסיסיים שביקשו לברר את הגישה של חז"ל למקרא לאור גישות תיאורטיות בתקופתם.¹ אחד הגורמים המרכזיים שהובילו לתופעה זו היא עליית הדקונסטרוקציה כאסכולה תיאורטית דומיננטית באקדמיה האמריקאית. הרעיון שלפיו אין לטקסט פרשנות מוחלטת, ושהמשמעות של הטקסט נוצרת בתהליך אינסופי של 'משחק משמעותי' (play of signification),² ולא דרך סדר פעולות מוגדר, סלל דרך חדשה ויצרנית להבנת הגישה של חז"ל לטקסט המקראי. בשלבים המוקדמים של שיטת "מדרש ותיאוריה", היו חוקרים שהרחיקו עד כדי הטענה שחז"ל הקדימו את המרד של דרידה נגד הלוגוצנטריות.³

עם ירידת קרנה של הדקונסטרוקציה, המחקר הספרותי של ספרות חז"ל פנה לנתיבים אחרים. עד אמצע שנות התשעים, המחקר הורחב כדי להחיל כלים חדשים כמו 'ההיסטוריציות החדש' ושיטות נוספות של מחקר תרבותי ומגדרי. שיטות אלה שימשו למחקר כל סוגי הספרות הרבנית - ספרות ההלכה והאגדה, וטקסטים סיפוריים לצד פרשניים.⁴ עם פרוס המאה ה-21, בשל 'המפנה הנרטיבי' שבא בעקבות 'המפנה הלשוני'

* גרסה מקוצרת באנגלית של מאמר הזה יופיע בכהן וקוגמן-אפל, ספר יובל. אני מודה לגיימס פלאן, שהקדיש מזמנו היקר להתכתבות נרחבת בדוא"ל שסייעה לי להבהיר את פרשנותו ואת הבנתי שלי לרטוריקה פואטית. אני מודה לאלן אפלאבאום ולאריק אוטנהיים על הערותיהם המחכימות ועל הצעותיהם בטיוטות המוקדמות של המאמר, ולנעמי גולדשטיין על העזרה בעריכתו.

1 בין המחקרים המרכזיים בתקופה זו: הנדלמן, רוצחי משה; פאור, תורי זהב; הרטמן ובודק, מדרש וספרות; ברונס, הרמנויטיקה; בוירין, אינטרטקסטואליות; קוגל, בבית פוטיפר; פרנקל, דרכי האגדה; שטרן, מדרש ותיאוריה. עיינו גם: מאיר, הסיפור הדרשני.

2 דרידה, מבנה סימן ומשחק, עמ' 280.

3 הנדלמן, רוצחי משה; פאור, תורי זהב; עיינו בביקורת של דוד שטרן על עמדה זו: שטרן, מדרש ותיאוריה; שטרן, מדרש ובקורת.

4 תנועה זו ניכרת ביצירתו של דניאל בוירין, בהשוואה בין בוירין, אינטרטקסטואליות לספרו הבא - בוירין, הבשר שברוח. יצירה זו הציבה במרכז את חקר התרבות והמגדר בחז"ל יותר מכל יצירה

של דרידה, חקר הנרטיב והנרטיביות בספרות חז"ל תפס תאוצה.⁵ בהשוואה לשנים קודמות, בעשורים האחרונים הלך וזנח המחקר בתחום המדרש, והעיסוק באופן שבו הבינו ופירשו חז"ל את הטקסט המקראי.

כעת הגיע הזמן לשוב ולבחון את שאלת מהותו של המדרש כשיח, ואת יחסו לטקסט המקראי לאור ההתפתחויות בתיאוריות ספרותיות וחקר ספרות חז"ל בדור האחרון. החיסרון הגדול של היענות חוקרי המדרש לקריאתו של דרידה "לפרש פרשנויות יותר מאשר לפרש דברים",⁶ הוא הגדרת המדרש כשיח פרשני בלבד. פרשנות היא רק מטרה אחת מני רבות של הספרות המדרשית. המדרש מהווה שיח אידיאולוגי שדרכו ביקשו חז"ל לנצל את הטקסט המקראי לשם העברת מסרים שאינם בהכרח מעוגנים במקרא. המדרש הוא שיח אסתטי שמבקש ליצור גם נרטיבים חדשים וצורות ספרותיות חדשות בנוסף לתכנים המקראיים. מגמות פרשניות, אידיאולוגיות, ואסתטיות אלה נשזרו לתוך מכלול אחד, לפעמים באופן אורגני, ולעיתים באופן דיאלוגי. את הרכיב הפרשני של המדרש אפשר להבין באופן מלא רק בהקשר הכללי יותר של המגמות הללו. לשם כך נדרשת גישה חדשה למדרש, שמשלבת גישות פרשניות והרמנויטיות של תנועת "מדרש ותיאוריה" מן הדור הקודם עם גישות תרבותיות-היסטוריות ונרטולוגיות לספרות חז"ל שפותחו בעשורים האחרונים.⁷

מאמר זה מתווה דרך לחידוש העיסוק המחקרי במדרש. על בסיס חוקרי המדרש המובילים של שנות ה-80 וה-90 של המאה הקודמת, בשילוב עם תיאוריות בחקר הנרטיב והתרבות מן העת האחרונה, אני מבקש להציע מודל תיאורטי חדש להבנת צורה מדרשית מרכזית אחת: המשל. לאחר ביסוס המודל, אציג את יישומו בטקסט אחד: סדרת משלים בפרשה הראשונה של מדרש ויקרא רבה.

המשל כצורה פרשנית ורטורית

המשל זכה לתשומת לב משמעותית של חוקרי "מדרש ותיאוריה", במחקריו של דוד שטרן בפרט,⁸ אך גם במחקריהם של יונה פרנקל ודניאל בוירין, שכתבו מאמרים

אחרת. כמה שנים מאוחר יותר, גלית חזן-רוקם ייסדה את הגישה הפולקלוריסטית לספרות חז"ל חזן-רוקם, רקמת חיים.

5 את מחקר הסיפורת הרבנית באנגלית הוביל ג'פרי רובינשטיין בספרו, סיפורים תלמודיים. למחקר הנרטיבי בספרות חז"ל עיינו שושן, נומוס ומשנה.

6 דרידה, מבנה סימן ומשחק, עמ' 280.

7 גישה אחת מעין זו הוצעה על ידי לוינסון, הסיפור שלא סופר. אבל לוינסון נטה להתרחק ממחקר המדרש והעדיף לעסוק בגישת חקר התרבות לספרות חז"ל בכללותה. מחקר מאוחר יותר שנוטה לכיוון דומה לזה שמוצג במאמר הובא על ידי דינה שטיין: שטיין, מראות.

8 הגישה של שטרן למשל ככלי רטורי מתוארת באופן תמציתי בשטרן, רטוריקה ומדרש; שטרן, תגובה. מחקרו המרכזי של שטרן בנושא הוא שטרן, המשל. עיינו גם בעברית שטרן, תפקידו.

ופרקים על המשל בתגובה לשטרן.⁹ פרנקל ובויאריין הדגישו, כל אחד בדרכו, את האופן שבו מתפקד המשל ככלי הרמנויטי לפירוש הטקסט המקראי. בניגוד לנטייה הרווחת בזמנו, שטרן תיאר את המשל כ"סיפור רטורי", והדגיש את תפקידו בהעברת מסרים אידיאולוגיים וערכיים שאותם ביקשו חז"ל להנחיל.¹⁰ ואכן נדרשת התייחסות לשני ההיבטים הללו במשל: לא רק משום שהמשל מתפקד בו זמנית ככלי רטורי ופרשני, עובדה שכל החוקרים הללו היו מודעים לה בהחלט. אלא, משום שההיבטים הפרשניים והרטוריים של המשל בנויים אלו על אלו, ומחזקים אלו את אלו. בנוסף, אפילו ככלי הרמנויטי, המשל הוא צורה רטורית.¹¹ המשל אינו מציע פרשנות לפסוק או קטע מקראי באופן פשוט וישיר. הוא מנצל את הרכיבים הרטוריים האינהרנטיים בכל שיח נרטיבי, כדי לנתב את הקורא לקריאה מסוימת של הטקסט. מאידך, רבים מהמסרים הרחבים יותר של המשלים שייבחנו כאן נטועים בפרשנות של חז"ל למקרא כמכלול, ובערכים ובתיאולוגיה המיוצגים במקרא.

הפואטיקה הרטורית של ג'יימס פלאן

לשם קידום הגישה המוצעת כאן, אני מבקש לגייס את שיטת ה"רטוריקה הפואטית של הנרטיב" של התיאורטיקן של הנרטיב ג'יימס פלאן. המסגרת התיאורטית שאותה מספק פלאן מתאימה לפרשנות המשל, ולגישה המשלבת למדרש באופן כללי, משום שפלאן מדגים כיצד בסיפור עשויים להתקיים בו-זמנית מספר יעדים, והוא משלב גישות שונות לטקסטים נרטיביים בתוך המבנה הכללי שהוא מציע.

בנוסף, בהתאם למטרות הרחבות יותר של מאמר זה, 'הרטוריקה הפואטית של הנרטיב' שמציע פלאן לא רק מאוחרת לדקונסטרוקציה, אלא, בניגוד למרבית התיאוריה הרווחת כיום, היא גם אינה תולדה של הסטרוקטורליזם והפוסט-סטרוקטורליזם הצרפתי של שנות ה-60 וה-70.¹² פלאן מייחס את הגנאלוגיה של מחקרו לאסכולת 'שיקאגו' או ל"נאו-אריסטוטלית" של התיאוריה הספרותית, ומבקש לייצר אלטרנטיבה

9 בויאריין, רטוריקה; הנ"ל, בויאריין, אינטרטקסטואליות, עמ' 80-92; פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 323-394. על אף שאינו מזכיר את שטרן, בשיחה בעל פה סיפר לי פרופ' פרנקל שפרקו על המשל נכתב כתגובה לשטרן.

10 הגישה הרטורית הודגשה גם על ידי חוקרים שהתמקדו במחקר השוואתי של משלי חז"ל ומשלים בברית החדשה. עיינו לדוגמא: אוטנהיים, על הרטוריקה.

11 ליב טוגלס ורונית ניקולסקי הציעו לאחרונה גישות שמשלבות עמדות רטוריות ופרשניות למשל: טוגלס, בין הרמנויטיקה לרטוריקה; ניקולסקי, האם משלים.

12 הניסוח הראשוני של גישה זו לנרטיב על ידי פלאן הופיע בפלאן, נרטיב. הניסוח הנוכחי שלו הופיע בפלאן, מישהו מספר משהו.

מודעת לגישות שבסיסן בדקונסטרוקציה ובאסכולות אנטי-מסדניות (Anti-foundationalist) נוספות.¹³

טענתו היסודית של פלאן היא ש"הנרטיב הוא [...] אירוע תקשורתי תכליתי רב-ממדי בין המספר לקהל". פלאן סובר שמעשה הסיפור אינו תהליך פשוט של העברת מסר מוגדר מהמחבר לקורא בתיווכו של הטקסט. ראשית, המחברים עצמם "שואפים להשיג [...] מטרות רב-ממדיות" דרך ריבוי "ערוצי תקשורת רטורית".¹⁴ הערוצים (או 'המשאבים' כפי שפלאן מכנה אותם במקומות אחרים) השונים מוגדרים בדרך כלל על פי המרכיבים המרכזיים של הסיפורת, שאופיינו על ידי חוקרי ספרות: הקול הסיפורי, הדינמיקה של העלילה, הדמויות, המרחב, הטמפורליות, ועוד. בכוחו של כל אחד מהרכיבים הנרטיביים הללו להעביר באופן עצמאי אלמנט מובדל של המשמעות הנרטיבית הכוללת. באמצעות פריסה של ערוצי תקשורת מרובים, "מחברים יכולים ליצור קשרים סינרגטיים בין הערוצים הללו, שיחוללו תקשורת שהיא גדולה מסך החלקים של המסרים שהועברו בכל ערוץ נפרד".¹⁵

בנוסף, תפיסת הנרטיב כמעשה תקשורתי אינה מגבילה את משמעות הטקסט אך ורק לכוונת המחבר. לטענת פלאן, "תקשורת נרטיבית היא מפעל משותף" בין המחבר לקהל, כך שמשמעות היא בסופו של דבר תוצר של "לולאת משוב בין סוכנות המחבר, תופעות טקסטואליות (ובכללן קשרים אינטרטקסטואליים), ותגובת הקורא".¹⁶ לבסוף, על פי תפיסתו של פלאן שלפיה הנרטיב מהווה פעולה תקשורתית, יש לקחת בחשבון את ההקשר ההיסטורי והתרבותי, הן מעיקרו והן בכל פעם שבו מסופר או מוצג הסיפור. בשל כך, "התיאוריה הרטורית לא רק תואמת את הידע ההיסטורי, אלא תלויה בה - ובכל סוגי הניתוח ההיסטורי: הספרותי, התרבותי, החברתי, הפוליטי, וכן הלאה".¹⁷ בקריאת טקסטים עתיקים, שההקשר שלהם רחוק, חשוב במיוחד לשלב ברטוריקה הפואטית כלים של ההיסטוריוזם החדש, חקר התרבות, ודיסציפלינות נוספות, כדי למצות את הפוטנציאל של תרומת הרטוריקה לחקר התרבות והספרות.

רטוריקה פואטית ומשלים

רטוריקה פואטית היא מסגרת יעילה לניתוח המשל בחז"ל, משום שהמשל הוא בראש ובראשונה פעולה תקשורתית, שתכליתה לעזור לקהל היעד להבין היבט מסוים של הטקסט המקראי. במישור המעשי, סביר להניח שלכל הפחות חלק מהמשלים מקורם

13 עיינו פלאן, נרטיב, עמ' 7-21.

14 פלאן, מישוהו מספר משהו, עמ' 10.

15 שם.

16 פלאן, מישוהו מספר משהו, עמ' 6, 22.

17 פלאן, מישוהו מספר משהו, עמ' 9.

בפעולה רטורית שהתרחשה בהקשר היסטורי מסוים: רב שדורש בפני תלמידיו או קהילת בית הכנסת.¹⁸ מחקר זה יתייחס לשני ערוצי תקשורת סיפוריים: לערוץ שבין עורך הטקסט המדרשי שלפנינו למה שפלאן מכנה "הקהל של המחבר; הקבוצה ההיפותטית שלמענה כותב המחבר",¹⁹ ולשחזור דמיוני של האינטראקציה בין הדרשן החז"ל המקורי המדומה, לקהלו בבית הכנסת.²⁰

עם זאת, השיח הרטורי במשל מורכב יותר מהשיח בנרטיב סטנדרטי. בהקשר המדרשי, העיסוק במשל כולל בתוכו התייחסות הן למשל עצמו - הנרטיב הקצר של הדרשן - והן למה שניתן לכנות 'יחידת המשל' - הפסקה הרחבה יותר שכוללת לא רק את המשל, אלא גם את הפסוק שעליו נדרש המשל, וגם קטעי פרשנות - ובראשם, הנמשל.²¹ יחידת המשל מציבה את סיפור המשל מול פסוק וסיפור מקראי מסוים. הקשר בין שני הנרטיבים האלה הוא לכו של התהליך התקשורתי ביניהם. בהדרכתו של הדרשן, הקהל נדרש לייצר את הקשר הפרשני בין שני הנרטיבים, לקבוע לאילו מרכיבים יש הקבלות רלוונטיות בטקסט המקביל, ובסופו של דבר, לפרש כל אחד מן הנרטיבים לאור השני. אינטראקציה רטורית כזו עשויה לייצר מגוון רחב של משמעויות ומסרים שעלולים לחרוג מן הנושאים שבהם עוסקים הנמשל או יחידת המשל באופן מפורש.²²

ויקרא רבה והטקסטים הנחקרים

המשך המאמר יבחן סדרה של יחידות משל שמופיעות בסמיכות בוויקרא רבה, פרשה א:²³

- 18 על ההקשרים החברתיים האפשריים למשלי חז"ל עיינו: אוטנהיים, על הרטוריקה ע' 21-22.
- 19 עיינו פלאן, משהו מספר משהו, עמ' 7. פלאן מגדיר את הקהל כ"קבוצה שמשפתת את הידע, הערכים, הדעות הקדומות, הפחדים, והחוויות שאליהם כיוון המחבר בקוראים שלו או שלה, שעליהם מבוססות הבחירות הרטוריות שלו או שלה. הקהל של המחבר אינו היפותטי באופן מוחלט או אמתי באופן מוחלט, אלא שילוב של קוראים שעליהם יודע המחבר, וכאלה שעליהם הוא אינו יודע - או לכל הפחות, פרשנות של קוראים מעין אלה - וקהל שמדומיין על ידי המחבר".
- 20 ייתכן שערוץ התקשורת הזה מקביל לאופן שבו מתאר פלאן את הקשר בין המספר לנמען הסיפורי (narratee) ביצירות ספרות מודרניות. עיינו פלאן, משהו מספר משהו עמ' 7.
- 21 למרכיבים אחרים וצורות אפשריות של יחידת המשל עיינו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 337-347.
- 22 בדומה, גם פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 327-337, מציע תהליך רבי-שלבי של קריאת המשל, ולוקח בחשבון את הסינרגיה בין המשל לחלקים אחרים של יחידת המשל. אולי לפי ההגדרה של פלאן גם הגישה הזו נחשבת ל'רטורית'.
- 23 הטקסט לקוח ממהדורת מרגליות. חילופי נוסחאות מרכזיים לקוחים מהמהדורה המדעית של חיים מיליקובסקי: <https://www2.biu.ac.il/JS/midrash/VR/editionData.htm> (נצפה לאחרונה 19.01.2022). קיצורים וסימני עדי הנוסח על פי המהדורה שם. יצוין כי 11 נראה כמהדורה שונה בסגנונה שיש בה לא מעט שינויים קלים מהטקסטים האחרים שלא מצוינים כאן.

וי"ר א:ז (עמ' יט-כ במהדורת מרגליות)

משל #1

²⁴מה כת' למעלה מן העיניין, בפרשת משכן²⁵, כאשר צוה י"י את משה²⁶ למה הדבר דומה,

למלך שהיה מצוה את עבדו ואמ' לו בנה לי פלטיין. על כל דבר ודבר שהיה בונה היה כותב עליו שמו שלמלך.²⁷ היה בונה בכתלים והיה כותב עליהם שמו שלמלך. היה מעמיד בעמודים והיה כותב עליהם שמו שלמלך,²⁸ היה מקרה בקורות וכותב עליהן שמו שלמלך.²⁹ לימים נכנס המלך לתוך פלטיין, על כל דבר ודבר שהיה מביט היה מוצא את שמו כתוב עליו. אמ' כל הכבוד הזה עשה לי עבדי ואני מבפנים והוא מבחוץ, קראו לו שיכנס לפנים.³⁰ כך בשעה שאמ' לו הקדוש ברוך הוא למשה עשה לי משכן על דבר ודבר שהיה עושה היה כותב עליו כאשר³¹ צוה י"י את משה. אמ' הקדוש ברוך הוא כל הכבוד הזה עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ, קראו לו שיכנס לפנים.³² לכך נאמ' ויקרא אל משה.

וי"ר א:ח (עמ' כב)

משל #2

למה הדבר דומה, למלך שנכנס למדינה ועמו דוכסין ואפרכין וסטרטילטיין, ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב מכולם,³³ אלא מי שהמלך הופך פניו ומדבר עמו אנו יודעין³⁴ שהוא חביב מכולן.

- | | |
|----|--|
| 24 | לפני תחילת הטקסט - פריז, בדפוס: ויקרא אל משה; ג: גופא. |
| 25 | בפרשת משכן - או1: חסר. |
| 26 | כאש' צוה יי את משה - ג: שני אמ' ר' שמואל בר נחמן. |
| 27 | היה כותב עליו שמו שלמלך - ג: היה שמו שלמלך עליו. וכן בהמשך המשל. |
| 28 | היה בונה בכתלים... היה מעמיד בעמודים... שלמלך. ג: או3 או5: סדר המשפטים הפוך. |
| 29 | היה מקרה... שלמלך - ג: חסר. |
| 30 | לפנים - דפוס, פריז: לפני ולפנים. ששון מוסיף: לכך נאמ' ויקרא אל משה. |
| 31 | שהיה עושה... כותב עליו כאשר - ג: שהיה משה עושה מלאכת המשכן היה כת' ככל. |
| 32 | כך... לפנים - לונ, מינ, ירו 1, או1: חסר. העדר הנמשל בכתבי יד אלה עשוי להיות תוצאה של השמטה מחמת הדומות, משום שכ"י ששון מצטט את ויקרא א 1 משני צדי הנמשל. מרגליות משיב את הנמשל לטקסט. עם זאת, ייתכן שהעדר הנמשל בכתבי יד אלה הוא עדות לכך שהנמשל הוא תוספת מאוחרת. |
| 33 | מכולם - פריז, ירו1, או3, או1: חסר. דפוס: מכאן. ג: למלך. ששון: עליו. |
| 34 | אנו יודעין - פריז, דפוס: חסר. |

כך הכל סובבין את אהל מועד, ³⁵ משה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים, ³⁶ ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב מכולן, אלא ממה ³⁷ שהק' קרא למשה ודבר עמו ³⁸ אנו יודעין שהוא חביב מכולן. ³⁹ לכך נאמ' ויקרא אל משה.

משל #3 (עמ' כב-כג)

למה הדבר דומה, למלך שנכנס למדינה עם מי מדבר תחילה, לא עם אגרגנומן שלמדינה, למה שהוא עוסק בחייה שלמדינה. כך משה עוסק בטרחותן ⁴⁰ של ישראל. אמ' להן זו חיה אכולו וזו לא תאכלו. את זה תאכלו מכל אשר במים (ויקרא יא, ט) וזה לא תאכלו. את אלה תשקצו מן העוף (ויקרא י"א: יג), אלה תשקצו ואלה לא תשקצו. זה לכם הטמא (ויקרא י"א: כט), זה טמא וזה אינו טמא. לכך נאמ' ויקרא אל משה.

וי"ר א"י (עמ' כד-כה)

משל #4

מאהל מועד. אמ' ר' אלעזר אפעלפי שניתנה תורה סייג ⁴¹ לישראל מסיני לא נענשו עליה עד שנשנת להן באוהל מועד.
משל לדיאטגמא כתובה ומחותמת ונכנסה למדינה, אין בני המדינה נענשין עליה עד שתפרש להן בדימוסיה שלמדינה.
כך אפעלפי שנתנה תורה לישראל מסיני לא נענשו עליה עד שנשנת להן באהל מועד. ⁴²

שלושת המשלים הראשונים מופיעים ברצף, שנקטע על ידי סטייה פרשנית קצרה לבחינת סוגיה שעולה ביחידת המשל #1. שלושת המשלים עוסקים במילים הפותחות את הפסוק בויקרא א 1. יחידת המשל #4 מופרדת מהמשלים האחרים על ידי פתיחתא, ומתמקדת במחצית השנייה של הפסוק ויקרא א 1. אף על פי כן, ביחידת משל זו מפותחים מוטיבים דומים למשלים האחרים. על כן, סביר להחשיב את ארבעת המשלים

- 35 כך הכל סובבין את אוהל מועד - דפוס: כך אל משה אמ' עלה אתה. פריז: כך משה כת' ויעל משה.
36 אהרן... זקנים - פריז, דפוס: ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל.
37 אלא ממה - וטי, פריז, דפוס: אלא מי. ג: אלא במי. ירו, 1, 31, 31, 51, ששון: כיון שקרא.
38 קרא... עמו - ג: הופך את פניו ומדבר עם משה תחילה.
39 אנו... מכולם - דפוס: חסר.
40 בטרחותן - ג: בטהרטן.
41 סייג - לונ, מינ, ג: חסר.
42 קטע זה מסתיים בציטוט של שיר השירים ג4 ופירוש על הפסוק, אבל הקטע לא נידון במאמר זה.

כחידה ספרותית רחבה יותר. קריאת המשלים זה לצד זה תעזור בהבהרת אופן פעולתם בהקשר הספרותי, הפרשני, והסוציו-תרבותי.⁴³ בהמשך יוצעו קריאות של כל יחידות המשל בשתי פעימות. בכל פעימה יתברר מקור נרטיבי שונה לדרשה, ייבדק תפקיד המקור בדרשה, וייבחן כיצד המקור מנחה את הקהל להבנת פן מסוים במסר של יחידת המשל. ראשית, נבדוק את מבנה העלילה ותוכנה במסגרת המשל והסיפור המקראי. שלב זה יסייע בהבנת העיסוק הפרשני של יחידת המשל. בשלב הבא נתמקד ביחס בין העולמות הנרטיביים של המשל, הסיפור המקראי, ובית המדרש בתקופה העתיקה, כדי להבין את המטרות הרטריות והאידיאולוגיות של יחידות המשל.

חלק א: המשל כפרשנות

על מנת להבין את אסטרטגיה הפרשנית של ארבעת יחידות המשל האלה, ראשית יש לבחון את התוכן והמטרות של ויקרא רבה באופן כללי, ושל הפרשה הראשונה בפרט. כידוע, ויקרא רבה הוא קובץ ייחודי בין קובצי המדרשים הקלאסיים. בשונה ממדרשים מתקופת התנאים והאמוראים, ויקרא רבה הוא מדרש אגדה על חומש שאופיו הלכתי. במקום להציע פרשנות פרטנית של כל פסוק מקראי, ויקרא רבה לרוב מציג דיונים מורחבים, בדרך כלל בצורת פתיחתאות, על פסוקים נבחרים בספר ויקרא. כך, הדרשן יכול לפתח נושאים אגדיים נרחבים יותר שרמוזים בהיבטים שונים של הטקסט, במקום לעסוק בפרטים ההלכתיים הטכניים של ספרות החוק שמרכיבה את הספר ברובו. ההנחה שהרבה מהחומרים בויקרא רבה מקורם בדרשות שנאמרו בבית הכנסת על פרשת השבוע מבהירה לא רק את הצורך באגדה מדרשית על ספר ויקרא, אלא גם את האופי הפופולארי של המדרשים בקובץ, והקשר שעולה בין רבות מהפרשיות למחזור הקריאה הארצישראלי.⁴⁴

43 במחקר מן התקופה האחרונה, גם תמר קדרי ביקשה לבדוק את המשלים בהקשר העריכתי, ובחנה סדרה של שלושה משלים בכראשית רבה; קדרי, משלים בכראשית רבה.

44 פרשנות זו לאופי של ויקרא רבה שואבת ממחקרו החלוצי של יוסף היינמן, אמנות הקומפוזיציה; היינמן, פרופיל. חוקרים אחרים חלקו על היבטים רבים במחקרו של היינמן בסוגיות אלה. עיינו שטרן, ויקרא רבה, ובהרחבה גדולה, וויסאצקי, פעמון ורימון. וויסאצקי מסכם את העמדות הבסיסיות שלו, וסוקר את המחקר הרלוונטי שלפניו, וויסאצקי, עקרונות העריכה. לאור ביקורות אלה, אני סובר שניתן לקבל את עמדותיו של היינמן באופן מלא; עם זאת לדעתי יש בסיס מוצק לרעיון הבסיסי שלפיו יש קשר בין ויקרא רבה לדרשות שהועברו על ידי דרשנים בבית הכנסת בתקופת האמוראים. לאחרונה, ארנון עצמון הגיע למסקנות דומות אודות הפסיקתא דרב כהנא, לפיהן יש דמיון ואף חומרים משותפים בין הפסיקתא לויקרא רבה. עיינו עצמון, בניי. יצוין שאפילו יונה פרנקל, שלרוב התנגד למאמציו של היינמן להוכיח כי דרשות בית הכנסת הם המקור למדרש

הפרשה הראשונה בויקרא רבה היא דוגמא מצוינת לקו המנחה של הקובץ, שמתרחק מן הפרטים הטכניים של החוק. פרשה א מתמקדת בפסוק הראשון של ספר ויקרא: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר". לפי פשוטו, הפסוק הוא מבוא, שיוצר הקשר נרטיבי לדיני הקרבנות בפסוקים הבאים. אך במקום לפרש את הפסוק הראשון כמבוא, המדרש מתייחס לפסוק כאירוע סיפורי עצמאי, שגדוש ב"אירוועיות".⁴⁵ הקריאה של הקב"ה למשה להיכנס לאוהל מועד הופכת להזדמנות עבור המדרש לעסוק במגוון נושאים הכרוכים זה בזה: הקשר הייחודי בין משה לקב"ה, סוגיית הנבואה באופן כללי, ובהרחבה, כפי שטען דוד שטרן, נושא "החביבות" - חוויית האינטימיות עם האלוהות.⁴⁶

יחידות המשל שלנו מתייחסות באופן שונה לויקרא א 1 מאשר לטקסטים האחרים בויקרא רבה א. במקום לבודד את הפסוק מהקשרו, יחידות המשל מניעות את הקורא לשלב את הפסוק מחדש במארג הסיפורי הרחב של התורה. הן מדריכות את הקהל לפירוש הפסוק בהקשר של קו עלילה חלופי. במקום להתייחס לויקרא א 1 כפתיחה לסדרה של דיבורים שמפרטים את דיני הקרבנות בתחילת ספר ויקרא, כפי שעולה מפשט הכתובים, יחידת המשל מכוונת את הקהל למקם את הפסוק בעלילה שמורכבת מאירועים נבחרים מספר שמות וויקרא. כל יחידת משל מציבה את ויקרא א 1 במסגרת סיפורית שונה, שמפיקה פרשנות מקורית לפסוק.

העלילה כמשאב נרטיבי וככלי פרשני

עלילה היא מסגרת שמאפשרת לקורא להבין את המבנה והמשמעות של הסיפור. עלילה עשויה להתפרש כסדרה של אירועים מקושרים שמסודרים בסדר כרונולוגי.⁴⁷ בדרך כלל לא קשה לזהות את האירועים העיקריים בעלילה ואת הקשר ביניהם. עם זאת, בסיפורים לא תמיד מוסבר באופן מלא הקשר בין האירועים שמאפשר להם להתאחד לכדי עלילה קוהרנטית. יתר על כן, סיפורים מורכבים עשויים להכיל שפע של פרטים ומידע רב, שמקשים על זיהוי האירועים החיוניים לעלילה. בסיפורים רבים יש כמה קווי עלילה, שהקורא נדרש להפריד ביניהם כדי להבין את הטקסט. על הקורא להרכיב את העלילה תוך זיהוי המידע החיוני בטקסט, סינון פרטים מיותרים, ומילוי חללים במידע שלא סופק על ידי המספר - ובכך, ליצור שרשרת אירועים קוהרנטית עם

חז"ל, סבר שבמקרה של ויקרא רבה סביר להניח שהעורכים שאבו מחומרים פופולאריים. עיינו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 457.

45 על המושג "eventfulness" עיינו שמיד, נרטיביות.

46 היינמן, אמנות הקומפוזיציה; שטרן, שפת הפרשנות.

47 עיינו פורסטר, הרומן עמ' 82-83.

רצף הגיוני וברור. לרוב, לסיפור אין עלילה אובייקטיבית אחת בלבד, וישנם מספר דרכים לצמצום נרטיב לעלילה שמעניקה קוהרנטיות לאירועי הסיפור.

אחד הכלים החשובים ביותר שמשמשים את הקורא בהבניית עלילה של סיפור מסוים הוא ההיכרות עם מבני עלילה קיימים. בדרך כלל מבני העלילה שייכים לז'אנר מסוים, שאותם לומד הקורא לזהות דרך קריאה של דוגמאות שונות מאותו ז'אנר. ברגע שהקורא משייך סיפור חדש לז'אנר מסוים, הוא יכול להשתמש במבנה המוכר כמדריך לזיהוי ופרשנות של הפרטים העיקריים של העלילה.⁴⁸

משלים מייצגים אסטרטגיה מעט שונה להכוונת הקורא בהבניית העלילה. המשל מייצג נרטיב פשוט עם עלילה שאינה מורכבת, ומנתבת את הקורא להשוואה בין המשל לנרטיב המקראי שלצידו הוא מוצב. על הקורא להחליט אילו מרכיבים של הסיפור המקראי מקבילים למרכיבים של המשל. על בסיס השוואה זו הקורא בונה את העלילה של הסיפור המקראי. תהליך זה מוביל לפרשנות חדשה ולעיתים מפתיעה של הטקסט המקראי. במקרים רבים, הקורא נעזר בנמשל, שמספר מחדש את הסיפור המקראי במסגרת העלילה המוצעת על ידי המשל. לעיתים קרובות המשל מוביל את הקורא לכיוון בלתי צפוי, והתוצאה היא הבנייה של עלילה מקורית לחלוטין, ששואבת משמעות חדשה מן הטקסט המקראי.⁴⁹

במקרה של סדרת המשלים שלנו, במקום לראות את ויקרא א 1 כפתיחה של סדרת מעשי-דיבור שמציגים את דיני הקרבנות בתחילת ספר ויקרא, כפי שעולה מפשטי המקראות, יחידת המשל מכוונת את הקהל להציב את הפסוק בעלילה שמורכבת מאירועים נבחרים מתוך שמות וויקרא. כל יחידת משל מציבה את ויקרא א 1 במסגרת נרטיבית שונה, שמעודדת פרשנות מקורים של הפסוק.

יחידת משל #1

במשל הראשון מובא סיפור על קבלן בניין מלכותי שבונה ארמון למלך, ומקדיש כל חלק של הבניין לשמו של המלך. עם סיום תהליך הבנייה, המלך נכנס לארמון, מרוצה מן העבודה, ומזמין אותו להצטרף אליו בארמונו החדש. על בסיס ההבנה שהמלך ומשרתו מקבילים לקב"ה ולמשה, ושהארמון הוא משל למשכן, יכול עתה הקורא לבנות עלילה חדשה מתוך הפרטים הרבים של הטקסט המקראי.

הפרשנות בבסיס יחידת המשל הראשונה נטועה בתובנה שלמרות שהפסוק ויקרא א 1 מהווה פתיחה לספר ויקרא ולדינים שבו, באותו זמן הוא גם מהווה המשך של נרטיב רחב יותר. הקול האלוהי שקורא למשה מתוך אוהל מועד הוא המשך ישיר

48 להצגה מפותחת יותר של גישה דומה לנרטיב עיינו קולר, פואטיקה, עמ' 255-261.

49 המודל הזה להבנת הפעולה הפרשנית של המשל מקבילה לגישה של בוירין כפי שהיא מובאת בבוירין, רטוריקה.

לסיפור בניית המשכן בשמות פרק מ - הפרק האחרון של ספר שמות. משה הוא הדמות המרכזית בפרק, שמתאר כיצד משה מרכיב את חלקי המשכן השונים כמו ידיו, לאחר שפיקח בעצמו על בנייתם. הדיווח מסכם בירידת הענן על המשכן, ומונע את כניסת משה לתוך אוהל מועד (שמות מ 34-38).

יחידת המשל מציבה את ויקרא א 1 במבנה עלילתי שמקביל לסיפור במשל. העלילה פותחת עם הציווי האלוקי לבני ישראל שמופיע באמצע ספר שמות, "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" (שמות כה 8). היא נמשכת במגוון פרטים על תכנון ובניית המשכן וכליו, אך מדלגת על חטא העגל. היא מאטה את הקצב על מנת לתאר את הרכבת חלקי המשכן על ידי משה, ומתמקדת בביטוי החוזר לאורך הפרק "כִּאֲשֶׁר צָוָה ה' אֶת מֹשֶׁה", באמירה שכל פעולותיו של משה נעשו על פי הציווי האלוקי. לבסוף, הענן מכסה את אוהל מועד בהתגלות שכינה, והקב"ה קורא למשה מתוך הענן, ומזמין אותו להצטרף אליו שם. על ידי יצירת הקשר חדש לקריאת הקב"ה למשה בויקרא א 1, שבו הקריאה באה בעקבות ירידת השכינה על המשכן עם סיום בנייתו, יחידת המשל יוצרת קשר סיבתי בין שני האירועים, ומעניקה משמעות חדשה לקריאה האלוהית. בתוך המבנה העלילתי, הקריאה מוצגת כגמול למשה על בנייה נאמנה של המשכן על פי צו ה'. כניסתו של משה לאוהל מועד, והאינטימיות מול הקב"ה שמתאפשרת בכך, הם מטרה עצמאית - ולא רק דרישה מקדימה לקבלת פרטי דיני הקרבנות מפי השכינה.

יחידת המשל #2

במשל השני מסופר על מלך שנכנס לעיר, ומסמן ברמיזה לעם הנקהל שאחד מבני הפמליה שסביבו רצוי לפניו יותר מכל האחרים.⁵⁰ גם יחידת משל זו מכוונת את הקהל להציב את קריאת הקב"ה למשה בהקשר של פסוקי החתימה של ספר שמות; אבל מהשוואת המשל לטקסט המקראי עולה קו עלילה חדש. העלילה פותחת במשה, שעומד לפני המשכן והשכינה, מוקף בעם שצופה בו - ואז קורא הקב"ה למשה. מן הפרטים שנוספו במשל מבין הקהל שהקריאה האלוהית היא למעשה מסר לעם שמטרתו לחזק את מעמדו של משה בעיני העם.

בשונה מיחידת המשל #1, במשל זה אין הקבלה למשכן או לבנייתו. על אף הדמיון למשל הראשון בתיאור החביבות של משה, המשל השני מייחס לאירוע חשיבות מסוג אחר: כאן הקריאה אינה ביטוי להערכה של משה באופן אישי, או של שכר למשה על פעלו - אלא מסר לעם ישראל, שמטרתו להדגיש את המעמד המיוחד של משה בקרב. אך יחידת המשל הזו לא רק רומזת לקורא לבחור מרכיבים מסוימים של הטקסט המקראי ולסדר אותם מחדש לתוך עלילה; היא גם שוזרת פרטים חדשים לתוך הסיפור.

50 בסצנה הזו מוצג ככל הנראה אדוונטוס (*Adventus*) - טקס הקבלה של הקיסר הרומאי לשטחים בשליטתו. להרחבה על האדוונטוס עיינו מקבורמק, אמנות וטקס, עמ' 17-61.

כפי שמובא בנמשל, הדמויות הצבאיות והפוליטיות הבכירות במשל מסמלות את "משה ואהרון, נדב ואביהוא, ושבעים זקנים". כל אלה עומדים סביב אוהל מועד, לפני העם. פרט זה הכרחי גם לעלילת המשל, וגם לפרשנות שעולה ממנה. לעומת זאת, בשמות מ אין כל זכר לדמויות אלה. למעשה, אפילו עם ישראל לא נזכר באופן מפורש כמי שצופה בהרכבת המשכן. מקריאה מצמצמת של הטקסט, נראה כאילו משה עומד לבד לפני המשכן כאשר הקב"ה קורא לו להיכנס.

מן הטקסט שמובא במהדורות הדפוס, ובשינויים קלים גם בכ"י פריז, עולה המקור להוספת הדמויות הללו לסצנה. בגרסת הדפוס של הנמשל מצוטט באופן מפורש הפסוק "וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֶה אֵל ה' אֲתָה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאַבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מְזֻקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם, מִרְחֹק" (שמ' כד 1), ואילו בכ"י פריז מובא הפסוק "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאַבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מְזֻקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמ' כד 9). שני הפסוקים מובאים מן התיאור של הברית בהר סיני בשמות כד, שם קורא הקב"ה למשה, אהרון, נדב, אביהוא, והזקנים, לעלות להר, לעיני כל ישראל. משה מצטווה לעלות לראש ההר לקבל את 'התורה והמצווה'. המלווים מתבקשים להישאר במקומם. לבסוף, משה עולה לראש ההר, אל תוך הענן.

ייתכן בהחלט שהמטרה המקורית של המשל הייתה פירוש הסצנה של מעמד הר סיני בשמות כד, כדי להדגיש את ההבדלה הברורה של משה מן המנהיגות הבכירה לעיני העם, שמוזכר בטקסט המקראי שם. ייתכן שרק מאוחר יותר המשל מותאם מחדש כדי לפרש את ויקרא א 1.

אמנם יש צורך לברר כיצד אפשר להבין את הטקסט כפי שהוא מופיע לפנינו, כאשר הוא משלב פרטים משמות כד עם הטקסט משמות מ. החיבור של שני הטקסטים בנמשל מרמז להשוואה המובהקת בין שתי סצנות מפתח בספר שמות. בשני הסיפורים הקב"ה קורא למשה להיכנס לענן כדי לקבל את החוק האלוהי. בנוסף, הביטוי "ויקרא אל משה" מופיע במקרא בשתי הסצנות האלה בלבד. צמד הסיפורים יוצרים רצף בין המפגש בין משה לקב"ה בהר סיני, למפגש באוהל מועד. המדרש לוקח את הרצף צעד נוסף קדימה בכך שהוא מוסיף פרטים מהסיפור הראשון לתוך הסיפור השני, ומעניק לקריאה האלוהית למשה בסוף ספר שמות משמעות ציבורית דומה. בכך, יחידת המשל לא רק בונה עלילה חדשה מתוך החומר המקראי, אלא גם יוצרת קשר סינרגטי בין שני סיפורים מקראיים.

יחידת המשל #3

בדומה למשל הקודם, גם במשל השני מסופר על מלך שמגיע למדינה, וגם כאן נרמז שיש לקרוא את הפסוק בהקשר של ירידת הקב"ה לתוך מחנה ישראל בסוף ספר שמות. אך דרך תיאור ההתייעצות עם האגורנומוס המקומי - מי שאחראי על הסדרת

השוק,⁵¹ המשל רומז לקורא לקשור בין הקריאה האלוקית למשה והחוקים שנאמרים בהמשך. יחידת המשל מנתבת את הקורא לתפיסה שלפיה לפני שהקב"ה שוכן בקרב עם ישראל, הוא ראשית מתייעץ עם נציגיו לגבי הדרך הטובה ביותר להפיץ את דבר החוק, כפי שהיה עושה מלך בשר ודם. תפיסה זו מאמצת לכאורה את הקריאה הפשוטה של הפסוק כהקדמה לספר החוקים שאותו הוא פותח. עם זאת, על פי הנמשל החוקים הרלוונטיים אינם דיני הקרבנות בפרקים הראשונים בספר ויקרא, אלא דיני בעלי חיים טמאים וטהורים בפרק יא. גם פרט זה מקביל למשל, שבו המלך אינו פונה לסתם פקיד, אלא למי שאחראי על המזון. על פי הנמשל, מבנה העלילה משמיט את הדינים והאירועים המתוארים בעשרת הפרקים הראשונים של ספר ויקרא, וקושרים את הקריאה האלוקית לסדרה של דינים שמופיעה רק מאוחר יותר בספר. נמשיך לדון במשמעות של יחידת המשל בהמשך המאמר. לעת עתה, חשוב להבין שגם כאן המשל מסייע לקורא לברור פרטים מתוך הסיפור המקראי, ולחבר אותם לעלילה שטומנת בחובה פרשנות מחודשת לטקסט.

יחידת המשל #4

יחידת המשל האחרונה מתייחסת לבעיה כללית יותר בסיפור המקראי על פי הבנת חז"ל. בתורה מתואר כיצד משה קיבל את התורה בהר סיני. בהמשך מסופר שוב ושוב על עוד חוקים ומצוות שנמסרו למשה, במיוחד באוהל מועד. אפשר להבין מכאן שמשה קיבל רק חלק מהחוקים בהר סיני, ואחרים - באוהל מועד. אך מסורת חז"ל בעניין זה ברורה, משה קיבל את כל התורה כולה בהר סיני, ובכלל זה גם התורה שבעל-פה.⁵² על פי הבנה זו, החוקים שניתנו למשה באוהל מועד נמסרים לו למעשה בפעם השנייה, ונדמה שההתגלות באוהל מועד היא מיותרת: מדוע יעביר הקב"ה למשה את המצוות פעמיים? יחידת המשל הזו מעמדת שני אירועים סיפוריים שפרשנים קדומים יותר כבר זיהו במקרא: גילוי התורה בפעם הראשונה בסיני, וההתגלות השנייה באוהל מועד. הפעולה הפרשנית של המשל מסדרת שני אירועים שלכאורה מיייתרים זה את זה לתוך עלילה קוהרנטית שבה לכל אחד מן האירועים יש משמעות ברורה, עם קשר ביניהם. הדגם שמוצע במשל משקף את תהליך החקיקה והפצת החוק לציבור הרחב באימפריה הרומית.⁵³ התהליך היה דו-שלבי: ראשית, החוק נכתב ונחתם. בהמשך, הוא

51 על אופיו ותפקידו של האגרנומוס במקורות חז"ל ומקורות אחרים עיינו שפרבר, האגרנומוס; רהיב, אגרנומוס.

52 לדוג' אבות א:א; ספרא בהר א:א על ויקרא כה 1.

53 על הפצת החוק האימפריאלי עיינו שווינד, פרסום; קצוף, תקנות ומכתבים. על השימוש במונח זה בספרות חז"ל בכלל ובמשל זה בפרט, עיינו טרופר, הקשרים רומאים. עיינו גם ליברמן, מוסדות רומאים.

מפורסם במקומות ציבוריים. הפרסום לעיתים היה מלווה בקריאה ציבורית.⁵⁴ אם אדם עבר על החוק לפני שהופץ בציבור, או במקרה שהחוק לא הופץ כראוי, אי אפשר להענישו.⁵⁵

המשל מנצל את הפרוצדורה המוכרת כדי ליצור מסגרת שמאפשרת לקהל לבנות עלילה קוהרנטית משתי ההתגלויות שבהן נמסר החוק. על אף שבאופן עקרוני החוק חל מיד עם מסירתו בסיני, בני ישראל לא נענשו על הפרתו עד לאחר שנמסר שנית באוהל מועד. לפיכך ההתגלות השנייה אינה מיותרת, משום שיש לה משמעות חוקית ברורה. במסגרת נרטיבית זו ישנה השמטה משמעותית של פרטים מן הסיפור המקראי. קריאה זו מתמקדת במילים 'אוהל מועד', ומתעלמת לחלוטין מן המרכזיות של משה בפסוק. אין במשל דמות שמקבילה לדמותו של משה. למעשה, אין לדמויות במשל שמות כלל. בשל השמטה זו, יחידת המשל יכולה להציג את אוהל מועד במקביל ל'דימוסיה' - מקום או מבנה ציבורי עם גישה חופשית. על פי חוקי התורה, כפי שהודגש ביחידת המשל #1, אסור היה לעם להיכנס לאוהל מועד. בשני הנרטיבים, החוק נמסר למשה בלבד. לא ברור לפי ההקבלה להליך החקיקה הרומי מדוע משה נדרש לקבל את החוקים פעמיים. כאן מודגם כוח הרטוריקה של המשל בעיצוב קריאת הטקסט על ידי הקהל. בהבנה כזו של הסיפור המקראי יש היגיון רק אם הקהל קורא את הסיפור דרך נקודת המבט של המשל, ומקבל את הבחירה של המשל בפרטי הסיפור ובקישורים ביניהם.

המשל ככלי רטורי

כעת אפשר להתקדם מעבר לתפקיד של יחידת המשל בפירוש של טקסט מקראי מסוים, ולבחון את התפקידים הרטוריים הרחבים יותר של המשל. לשם כך, נתמקד במשאב נרטיבי אחר. בנוסף לעלילה, כל סיפור בונה עולם נרטיבי. היצירה הרטורית של יחידת המשל נובעת ברובה מן המפגש בין העולם של המשל לעולם הנרטיבי המקראי.⁵⁶ במקרה הנידון, עולמות אלה מורכבים מרשת יחסים בין מכלול דמויות בהקשר של סביבה פיסית, חברתית, ו/או פוליטית רחבה יותר. הדמויות המרכזיות בעולמות האלה הן המלך, המשרת הבכיר, וקבוצה של אזרחים, שמקבילים לדמויות בטקסט המקראי. ההקבלה בין העולמות של המשלים הנבדלים והעולמות של העלילה המקראית מסייעים בהבניה והעברה של מסרים רחבים יותר על הקב"ה, משה, בני ישראל, והקשרים ביניהם.

54 שווינר, פרסום עמ' 158-159.

55 שם, עמ' 91-92.

56 לגישה רטורית למושג 'עולמות נרטיביים', עיינו עפרון ואחרים, נרטיב.

אך בנוסף לעולמות אלה, מעורב כאן עולם נוסף. סביר להניח שהמשלים נבעו מאירוע רטורי: דרשן שפירש את קריאת התורה בשבת לציבור בבית הכנסת.⁵⁷ רקונסטרוקציה מעין זו מייצרת עולם נוסף שמשחק תפקיד חשוב ביצירה הרטורית, שאולי אפשר לכנותו 'עולמו של הדרשן והקהל שלו'.

עולמו של הדרשן וקהלו מקבילים לעולם של הנרטיב המקראי, שמתפרש על פי המשל. בית הכנסת עצמו, שהוא 'מקדש מעט', מקביל למשכן/מקדש.⁵⁸ הציבור שהתאסף בבית הכנסת היה מזהה את האל שאליו הם מתפללים עם אלוהים כפי שהוא מתואר בתורה, ורואים את עצמם כצאצאים ישירים - בגוף וברוח - של בני ישראל שעמדו בסיני וראו את המשכן הולך ונבנה. בדומה, גם בבית הכנסת הציבור שמע את קריאת התורה, ואת פרשנות הטקסט והרחבתו על ידי הדרשן. על אף שחז"ל תופסים את משה כדמות מיוחדת, הקשר שלו עם הקב"ה ועם ישראל עשוי לשקף את האופן שבו החכמים תופסים את עצמם - משום שהם מלמדים ומפרשים את תורת משה. ייתכן שהמשלים האלה משקפים את המצבים שבהם נאמרו, במטרה להוביל את הציבור שנאסף לשמוע לתובנות חדשות אודות הקשר שלהם עם הקב"ה, התורה, מצוותיה - ואפילו החכמים עצמם.

ניתן אם כן לראות את יחידות המשל כמתאמות של הקשר בין שלושה עולמות נבדלים: עולמו של המשל עצמו, עולמו של הסיפור המקראי, ועולמו של הדרשן וקהלו. הדרשן מעודד את הקהל לקשר בין העולמות הללו, ובכך מעביר באופן עדין מגוון רעיונות, מסרים, וערכים.⁵⁹

יחידת המשל #1

במשל הראשון מסופר על מלך ועבדו שנפגשים לבדם. המשרת הנאמן, שמייצג את משה במשל, מדגיש את דמותו של משה כ"עבד ה" האולטימטיבי, בשל מסירותו המוחלטת והקשר המיוחד שלו עם הקב"ה "פנים אל פנים" (דב' לד 5, 11). המלך המרוצה, שמזמין את עבדו הנאמן להצטרף אליו בארמונו, מייצג את הכרת האל בנאמנות של עבדו, ועל כן מוכן לזמן - לפחות במקרה של משה - קשר אינטימי שחורג מן הדיכטומיה בין מלך למשרתו.

57 לטענת אפלבוואם, משל למלך, עמ' 157-174, קשה לקבוע אם מקורו של המשל בבית המדרש או בבית הכנסת. באופן עקרוני אין ספק שהצדק עמו, אבל כפי שטענתי לעיל יש קשר מיוחד בין ויקרא רבה לעולם בית הכנסת; אמנם הטיעון שלי הוא בסופו של דבר ספקולטיבי.

58 עיינו ספרא בחוקותי ב: א, ד (עמוד קיב במהדורת ווייס).

59 להרחבה בקשרים בין עולמות נרטיביים והעולמות של המחברים והיוצרים עיינו שושן, בוראי עולמות.

יש היבט אחד של יחידת המשל שנותר בלתי פתור: העבד כותב את שמו של המלך על כל כותל ועמוד שהוא בונה. נדמה שפעולה זו מוגזמת ולא מציאותית. שמחתו של המלך במחווה משווה לו דימוי אגואיסטי, ואפילו מגלומני. ייתכן שנרמזת כאן ביקורת עדינה על אלוהים, שמופיע לעיתים במקרא כבעל אובססיה עצמית. לחילופין, אולי יש ציפייה שהקהל יבין אלו פרטים במשל מקבילים לטקסט המקראי, ומאלו פרטים אפשר להתעלם. ייתכן שהסצנה מאולצת על מנת להדגיש את ההכרה האלוהית בנאמנות של משה, ושכל ניסיון להעניק משמעות נוספת לטקסט מיותר. לפי האפשרות הזו, העובדה שהמשל פתוח לפרשנות שהיא הפוכה לכוונת המחבר חושפת את אי-היציבות המובנית של המשל ככלי רטורי ופרשני. ברגע שהדרשן הציב את המשל לצד לטקסט המקראי, אין לו שליטה על האופן שבו הקהל יתייחס לקשר הזה. אמנם, אין גם מקבילה לכתיבת שם המלך בטקסט המקראי. במקרא לא נאמר שמשה כתב את שמו של הקב"ה על כל רכיב במשכן. הנמשל אינו חד משמעי בעניין זה. אפשר להבין את הנמשל כמתאר את משה שכותב את המילים "כאשר צוה ה' את משה" על כל חלק במשכן שבנה. זוהי תוספת משמעותית, ולכאורה מוזרה, לנרטיב המקראי. ייתכן שהתוספת מבוססת על מנהג שמתואר בתוספתא מגילה ב, טז:

גוי שהקדיש קורה לבית הכנסת וכתוב עליו לשם בודקין אותו אם אמ' לשם הקדש נדרתי גונזין אותו ואם א' לשום בית הכנסת נדרתי גוררין מקום השם וגונזין אותו ומשתמשין במותר.

משתמע מן התוספתא שהמנהג הנפוץ היה לכתוב את שם ה' על חומר כאשר מקדישים אותו לבניית מבנה מקודש. בהקשר היהודי, מעשה כזה התקשר לבניית המקדש, ולא לבניית בתי כנסיות. הנוהל הזה, שנרמז בתוספתא, עשוי להסביר מדוע בנמשל מתואר משה כאילו הוא כותב את שמו של הקב"ה על כל דבר שבנה במשכן. קריאה כזו רומזת לקשר דינמי יותר בין המשל לנרטיב המקראי. מצד אחד, המשל מפרש את החזרה על הביטוי "כאשר צוה ה' את משה" בסוף ספר שמות באופן שלא היה מתפרש אלמלא הסיפור על המלך ששמו נכתב על כל חלק בארמון. עם זאת, אין היגיון בפעולה זו בעולם של המשל: אין אדריכל שכותב את שמו של המלך על כל חלק בארמון.⁶⁰ רק בהקשר של הנמשל, שמתאר בנייה של משכן מקודש, יש היגיון לפעולה כזו, שהיא דומה לפעולת הקדש. המשל והנמשל מתבהרים והיגיוניים רק בקריאה זה לצד זה.

60 אבל עיינו בג, ארכיאולוגיה. מאמר זה דן בדוגמאות אפשריות מן העולם הקלאסי, של חתימה בסמל אל המקדש על חלקים שונים של מקדשים בעת בנייתם. הוא גם סוקר את התופעה של אדריכלים ואמנים שנותנים חותם אישי בעבודתם. אם המשל מתייחס למנהג זה, ניתן לפרש את הטקסט שלנו כתיאור של אדריכל מלכותי שחותם בשם המלך במקום בשמו שלו.

אך יש קריאה אפשרית נוספת של הנמשל. ניתן לפרש את המילה 'עליהם' כתיאור שמורה 'לגביהם', ולא כתיאור פיס. לפי הקריאה הזו, הנמשל מתאר את משה כותב את המילים "כאשר צוה ה' את משה" בתוך הטקסט של התורה. אם כן, המדרש כאן מאחד את בניית המשכן על ידי משה, עם הטקסט בשמות מ שנכתב על ידי משה המתאר את בניית המשכן. רק כשאנחנו רואים את מעשה הבנייה ומעשה הכתיבה כאחד, הופך התיאור במשל של המשרת שכותב את שמו של המלך ברחבי הארמון להגיגני, באופן שמאיר על הטקסט המקראי.

המשל אינו מתאר התקהלות של נתינים שצופים באינטראקציה בין המלך ומשרתיו, כפי שקורה במשלים הבאים. על כן, אין הקבלה אנושית בעולם של הנרטיב המקראי, או בקהל בבית הכנסת בעולם של הדרשן. עם זאת, על ידי הפעולה של הכנסת הטקסט המקראי לתוך השיח של המשל, הדרשן גם פונה באופן ישיר לקהל שלו בבית הכנסת. אם לפי המשל בניית המשכן מקבילה לאירועים שאותם הוא מתאר, יושבי בית הכנסת ששומעים את הטקסט ואת פרשנותו והרחבתו הופכים לצופים בפועל באירועים, כמו אבותיהם במדבר שראו אותם בעיניהם. בקריאה זו, יחידת המשל שוברת את המחיצות בין העולמות המשולבים, ומביאה את הציבור לתוך העולם של הטקסט המקראי דרך השימוש במשל שמכיל פרט קריטי שלקוח מתוך העולמות של הנרטיב המקראי, הדרשן, וקהלו.

יחידת המשל #2

המשל השני מתרחק מעולמו הפרטי של המלך, ומדמה תיארון פוליטי ציבורי. כפי שמעיר שטרן, במרכז הנרטיב ניצב "אירוע פרשני", שמערב מחווה רטורית.⁶¹ המשמעות של פניית המלך לשר מסוים אינה המסר לאדם הנבחר; אלא, עיקרה לעודד את הצופים לפרש את המחווה כסימון של העדפתו של המלך, ובכך המשל מאפשר הבנה טובה יותר של האווירה הפוליטית שבה הם חיים. באופן משני, המחווה גם מיטיבה עם השר. פרסום המעמד המיוחד של השר הנבחר על ידי המלך מהווה חיזוק של סמכותו בקרב העם. בהעמדת המשל מול הטקסט המקראי, המשמעות המשנית הזו הופכת למרכזית. המטרה הרטורית המרכזית של יחידת המשל היא חיזוק סמכותו של משה כנגד טוענים לכתר בסביבתו. זוהי תמה מהותית בסיפור המקראי של משה באופן כללי. כבר ראינו כיצד בנרטיב על עליית משה להר סיני, הקב"ה רומז באופן מפורש לעליונותו של משה והבדלתו מיתר ההנהגה. בספר במדבר, משה עומד בפני ניסיונות חוזרים ונשנים לערער על סמכותו ומעמדו כנציג הנבחר של האל לעמו. הקב"ה מתערב שוב ושוב כדי לבסס את מעמדו וסמכותו של משה. הרטוריקה הרחבה של יחידת המשל על דמותו של משה משקפת את הקריאה המקראית בכללה, שלה יש השלכות תיאולוגיות משמעותיות.

בדומה, בעוד שביחידת המשל הראשונה הקב"ה נותר מבודד ומתקשר רק עם משרתו הנבחר, ביחידת המשל הזו הוא עובר לנוע בקרב העם, ופועל לביסוס הסמכות של נציגו במרחב הציבורי. המשל השני מדגיש את המעורבות הישירה של הקב"ה בקרב עמו. כעת נפנה ליחס בין עולמו של המשל לעולמו של הדרשן וקהלו. בתחילה הצגתי את הקהל שנאסף לראות את המלך במשל כמי שמפענח את המשמעות הסמיוטית של המחווה של המלך. אבל למעשה, הסיפור במשל משקף מפנה רטורי מורכב יותר. כפי שכבר העיר שטרן, המספר משתמש בגוף־ראשון רבים (אנו) הן במשל והן בנמשל, ומזהה את עצמו ואת הקהל שלו עם הציבור שנקהל לצפות בכניסת המלך לעיר במשל, ובעם ישראל שנאסף לראות את בניית המשכן בנמשל. בכך, הדרשן שובר את המחסום בין העולמות של יחידת המשל וההקשר הרטורי.

שבירת המחסום אינה סתם כלי רטורי. המשל הזה אינו סיפור בדיוני; הוא אירוע אמיתי, שמסופר בהווה. הוא מתאר מצב שככל הנראה התרחש פעמים רבות ברחבי האימפריה. הציבור בבית הכנסת עשוי היה לחוות בעצמו אירוע מעין זה, או להכיר אותו מידע כללי של העולם שבו הוא חי.

אם כן, כוחו הרטורי של המשל הוא עצום. הציבור בתוך יחידת המשל והציבור שאליו פונה המשל עשויים היו להיות זהים. יתר על כן, הקהל המיועד של יחידת המשל ככל הנראה כבר היה מזוהה עם הקהל שעמד לפני המשכן בסיפור המקראי, ולמעשה ראה בו את אבות־אבותיו. דרך שבירת המחיצות בין העולמות הללו, הדרשן מוביל את הקהל שלו להתמקד בתפקידו המרכזי של משה כבחיר האל וכמנהיג העם לא רק בעולמו של הטקסט, אלא גם בעולמם שלהם. המשל, אם כן, פעל לחיזוק המחויבות של הציבור לסמכותו של משה, לתורתו, ובאופן רמוז, גם לחכמים היושבים על כסאו.

יחידת המשל #3

כמו המשל הקודם, גם המשל ביחידה זו מתאר מלך שנכנס לאחד ממחוזותיו ומשוחח עם אחד ממשרתיו. במשל הקודם, המשרתים הם דמויות צבאיות ופוליטיות בכירות. כאן, המלך מדבר עם הבירוקרט מקומי - האגורנומוס (*ἀγορανόμος*). כפי שמתואר בספרות חז"ל ובספרות יוונית־רומית בת זמנם, לאגורנומוס היו מגוון אחריות פיקוח על השוק המקומי, שאופיין ככל הנראה השתנה ממקום למקום. תפקידו כלל הגנה על הצרכן, למשל בפיקוח על כלי מידה ומשקל, מחירים הוגנים, ואיכות המוצרים הנמכרים. הוא גם היה אחראי על הבטחת אספקה של מוצרי מזון בסיסיים למכירה לציבור, גם בתקופות של רעב.⁶²

משל זה מתאר קשר שונה מאוד מזה שמתואר במשל הקודם בין המלך, משרתיו, והעם. המלך לא רק עוזב את ארמונו כדי לבוא ולבקר במחוזות; הפער הפיסי בין המלך

62 עיינו; שפרבר, האגורנומוס; רהיב, אגורנומוס.

לעם נמחק באופן כמעט מוחלט כאשר המלך הולך לחפש את האגורנומוס, שכל הנראה נמצא בשוק. ראש סדר העדיפויות של המלך ומשרתו אינו הסמכות האישית שלהם, אלא טובת העם. שתי הדמויות פועלות יחד כדי לדאוג לצרכי העם, ולשחרורו ממחסור וניצול.

תמונה זו מובילה לדגש אחר בתפיסת הציבור את הקשר בין הקב"ה, משה, והעם בסיפור המקראי. הקב"ה ומשה אינם עומדים נבדלים כאשר העם מביט בהם מרחוק; משה והקב"ה ניצבים בקרב העם, ודואגים לצרכיהם ולרווחתם. גם הרעיון הזה חוזר ונשנה בנרטיב המקראי: משה הוא הרועה הטוב שדואג לרווחתו של עם ה', והקב"ה עצמו מספק לעם את כל צרכו במהלך שנות הנדודים במדבר.

אם נתמקד בהקשר הנרטיבי שנידון בנמשל, המורכבות הולכת וגדלה. בשונה מהמלך והאגורנומוס שלו, הקב"ה ומשה אינם עוסקים 'אד-הוק' בזמינות המזון של העם. הדאגה לעם ולרווחתו באה לידי ביטוי בגילויי ובהפצה של חוקי האל הבלתי-משתנים אודות מאכלים מותרים ואסורים. המסר של הנמשל הוא שחוקי האל - לפחות אלה שעוסקים בכשרות - נקבעו לטובת עמו, ומהווים ביטוי לדאגתו ולטיפולו. תיאור זה מנוגד באופן חריף - ואולי אף פולמוסי באופן מכוון - לתיאור הנוצרי של החוק כעונש ליהודים, ואת קיום הלכות כשרות כדחייה מוטעית של השפע האלוהי.⁶³

יחידת המשל #3 היא הראשונה בסדרה שיש בה התייחסות לדינים שמובאים בהמשך ספר ויקרא ולא רק לפסוק הראשון בספר. במשלים הקודמים, בשל הבעיות שעלו בסוף ספר שמות, מתוארת אינטראקציה ישירה בהרכבים שונים בין הקב"ה למשה, ובמשל השני גם עם העם, בהקשר של המשכן. במשל השלישי נוסף גם החוק - שעומד במרכזו של ספר ויקרא - כגורם מרכזי בתיווך והסדרת קשרים אלה.

כאן עולה השאלה מדוע המשל מציע קריאה של הטקסט המקראי שמתעלמת מעשרה פרקים מלאים של דיני הקרבנות בין הפסוק בויקרא א' 1 לדיני החיות הטהורות והטמאות בויקרא יא. ייתכן שמאחר שנבחר האגורנומוס לייצג את דאגתו של הקב"ה לרווחת עמו במשל, הדינים שעוסקים ברגולציה של מזון היו הבחירה המתאימה ביותר לנמשל.

עם זאת, לדעתי תשובה סבירה יותר לשאלה זו טמונה בעולמו של הדרשן וקהלו. כפי שאלוהי הנרטיב המקראי היה נתפס על ידי קהל היעד של המשל כאותו האל שלו הם סוגדים בבית הכנסת, כך החוק האלוהי שנמסר דרך משה נתפס כאותו חוק שעל פיו הם מנהלים את חייהם. המשל מעביר את המסר שהקב"ה ממשיך לדאוג לעמו באמצעות התורה ומצוותיה. לפיכך סביר שהדרשן הרגיש צורך לדלג על דיני הקרבנות ולעסוק בדינים שקשורים לאכילה - הדינים הראשונים שמובאים בספר ויקרא שעדיין רלוונטיים לציבור היהודי בתקופת האמוראים.

63 לדוגמה, האגרת אל הגלטים ג 15-23; אל הרומאים יד 14-21; מעשי השליחים י 9 - טז, 25-28. על פולמוסי אבות הכנסייה הקדומים נגד שמירת הלכות הכשרות עיינו בלידשטיין, טהרה, 83-91.

יחידת המשל #4

ביחידת המשל #4, המלך נותר מרוחק מן העם; ואכן, המלך והשליחים שבידם הוא מפקיד את הצו החתום אינם מתוארים במפורש. על אף שהמלך מרוחק ומשרתיו אינם נראים, קיימת באופן ברור תקשורת בינו לבין נתיניו ברחבי הממלכה. הצו מגיע לידי העם ומוכרז בשטחים הציבוריים במחוזות. ההיבט החשוב ביותר של המלך וחוקיו במשל זה הוא השקיפות וההוגנות. איש אינו נענש על הפרת החוק לפני שניתנה ההזדמנות ללמוד את פרטיו והשלכותיו.

יש פער משמעותי בין המשל לקריאה הפשוטה של הטקסט המקראי שאליו הוא מקביל. המשל משמיט את משה מן הסיפור. במשל משה הוא שליח שקוף; ייתכן שזה המסר העיקרי של המשל לגבי משה. המשל מצייר את משה כמי שלא היה לו חלק פעיל בעיצוב החוק. החוק חובר ונחתם על ידי אלוהים; התפקיד של משה מוגבל למסירתו לעם.

יתר על כן, יחידת המשל #4 מציירת אל מרוחק מאוד. הקשר שלו עם העם מתבטא אך ורק דרך החוק, בשונה מן האל הפעיל המוכר לנו מסיפורי התורה. אף על פי כן, במשל טמון מסר חיובי לגבי הקב"ה שיש לו בסיס בטקסט המקראי: הוא מטיל עונשים באופן הוגן, ומעניש רק את מי שמודע ומבין את החוק ואת השלכותיו. עולמו של משל זה דומה לעולמו של הדרשן וקהלו יותר מאשר למקרא. בעולמם של יהודים בתקופה האמוראית, האל אכן מרוחק. התקשורת בינו לבין עמו מוגבלת לחוקים ולמצוות. אם נקרא את המשל בהקשר זה, הדרשן היה עשוי להשתמש במשל כדי להזכיר לקהלו שאותו חוק שניתן למשה בסיני ובאוהל מועד עדיין חל ומחייב. הואיל והציבור מכיר כעת את החוק, מעתה הוא עשוי להיענש על הפרתו. בנוסף, דימוי הצו של הקיסר שנקרא במרחב הציבורי בעיר קרוב יותר לעולם בית הכנסת מאשר לציווי הפרטי של משה באוהל מועד. אולי הדרשן רומז לציבור שההתקהלות בבית הכנסת לשמוע את קריאת התורה ופירושה דומה להתגלות ולמסירת התורה באוהל מועד.

המשל כרטוריקה פוליטית

קיימת עוד סדרה של השפעות הדדיות בין העולמות שמונעת על ידי יחידות המשל שלנו: הקשר הישיר בין עולמו של הדרשן וקהלו, והעולם שבו נטועים המשלים שלנו. יחסי הגומלין האלה מתקיימים משום שהמשלים נטועים בעולם הרחב יותר שבו חוברו והופצו לראשונה: העולם שנשלט על ידי הקיסרים הרומיים והביזנטיים.⁶⁴

64 אפלבאום, משל למלך, עמ' 38, מבחין בין משלים 'סטנדרטיים' שמציגים מלך גנרי שלא משקף בהכרח מציאות חברתית-היסטורית, ל'משלים אימפריאליים' שמתייחסים בפירוש לקיסר הרומאי. לטענתו, ניתן לסווג רק 40% מתוך הקורפוס שלו, שבו 232 משלים מן המאה השלישית, כמשלים

המשלים שהובאו כאן מתארים קיסר רומאי עם מנגנון אימפריאלי סטראוטיפי. הם מדגישים את הרומאיות של עולמם דרך השימוש בביטויים ששואלים מיוונית ולטינית כדי לתאר דמויות, מקומות ומוסדות שממלאים את עולמם. סמכותו של הקיסר, של חוקיו, ושל נציגיו, מובנים מאליהם בעולמו של המשל. הם לרוב מציגים את הקיסר באור חיובי, כמי שמתגמל את נאמנותם ומסירותם של משרתיו, שדואג לרווחתם הפיסית של נתניו, מודיע להם את חוקיו, ומעניש אותם על הפרתם רק אחרי שהזהרו. תיאורים אלה של הקיסר ופעולתו משדרים מסר חיובי לגבי הקיסר עצמו, בלי קשר לפירוש הטקסט המקראי.

קריאת המשלים בהקשר של הנרטיב המקראי המקביל מחזקת את תמיכתם באימפריה ובמוסדותיה. ההקבלות שיוצרת יחידת המשל בין הקיסר, משרתיו, וחוקיו מצד אחד, לקב"ה, משרתיו, והחוק (בה"א רבתי) מצד שני, הן דו־כיווניות. אם ניתן להשוות את הקב"ה לקיסר, אפשר גם להשוות את הקיסר לקב"ה; כפועל־יוצא, המלכות האנושית של הקיסר היא לגיטימית, ואפילו עשויה לשמש מודל ארצי של מלכותו של הקב"ה.

המסר הזה ודאי לא היה המטרה הראשונית של המשלים, וייתכן שיוצרי המשלים אף לא התכוונו אליו כלל. עם זאת, האופי הדינמי וריבוי הערוצים של השיח הנרטיבי בכלל, והרטוריקה של המשל בפרט, מאפשרים קווי־תקשורת משניים, כגון מסרים פוליטיים תת־הכרתיים שעולים מן המשלים הללו.

מסקנה כזו עשויה להיות מנוגדת לאינטואיציה: חכמים מבקרים ומגנים את הקיסר ואת המערכות שאותן הוא מייצג לעיתים קרובות. הם התנגדו באופן נחרץ לפולחן הקיסר, שעבורם היווה פרדיגמה של עבודה זרה.⁶⁵ ביקורת מרומזת נגד הקיסר היא מרכיב מרכזי בתת־ז'אנר שאותו מכנה שטרן "משל ניגודי" (*antithetical mashal*) - משלים שמנגידיים את אלוהים עם "מלך בשר ודם".⁶⁶ לאור כל זה, אלן אפלבוום טוען שאפילו המשלים שמציגים את הקיסר באור חיובי הם "ספרות חתרנית". אפלבוום מזכיר את מחקרו של ג'יימס סקוט, שטען כי מדוכאים וחלשים בחברה השתמשו במסרים סמויים 'בפרוטוקולים ציבוריים' כאסטרטגיה חתרנית נגד השלטון. לטענת

אימפריאליים, ואילו "את ה'מלכים' בשאר המשלים ככל הנראה לא החשיבו חז"ל לקיסרים רומאיים. זוהי נקודה חשובה מאוד, שדורשת עיון נוסף. עם זאת, אפלבוום כלל בסקירה שלו מדרשים רבים שהם מאוחרים, והוא אינו מספק מידע גולמי שמאפשר לנו לקבוע את אחוז המשלים האימפריאליים במדרשים אמוראיים. בכל מקרה, כל המשלים שהובאו כאן מלבד הראשון הם ללא ספק משלים אימפריאליים.

65 פורסטנברג, עבודה זרה.

66 שטרן, המשל, עמ' 22-23. סוג מרתק נוסף של משלים הם אלה שמותחים ביקורת על האל והקיסר בו־זמנית, כמו למשל המשל המפורסם של רשב"י על שני 'אתליטין שהיו עומדין ומתגוששים לפני המלך' בבראשית רבה כב, ט.

אפלבאום, תיאורים חיוביים של הקיסר והאימפריה משקפים את 'הפרוטוקול הציבורי' של חז"ל, שנכתב עבור השלטון הרומאי, בעוד שתיאורים שליליים היו ביטוי ל'פרוטוקולים הפרטיים' ששיקפו את עמדתם באופן אמיתי.⁶⁷

לדעתי, קריאתו של אפלבאום אינה משקפת את המציאות המורכבת של אמוראי ארץ ישראל שחיו בתרבות רומאית ותחת שלטון אימפריאלי. ראשית, התפיסה של חז"ל כקבוצה שעברה קולוניזציה היא בעייתית. אנט יושקו ריד ונטלי דוהרמן טענו כי "הדיכוטומיה הקונבנציונאלית של 'הרומאים' והמקומיים ... מְפַשֵּׁט יתר על המידה" את אופי ההגמוניה הרומאית.⁶⁸ לדעתם, "היחסים ההגמוניים שנוצרו [במהלך הכיבוש הרומאי] לא היוו הכנעה תרבותית של קבוצה אתנית או קהילה לאומית אחת בפני אחרת."⁶⁹ יתר על כן, חז"ל היו קבוצת עילית שנהנתה מהיציבות התרבותית, פוליטית, חברתית וכלכלית, שהאימפריה הרומאית שאפה לה, לרוב בהצלחה. כפי שהודגם במאמרים רבים בעשורים האחרונים, חז"ל עצמם היו "רומאים" במידה רבה, ושילבו מאפיינים רבים של "רומאניזציה" בהשקפת עולמם ובתרבותם.⁷⁰

בנוסף, כפי שטען לראשונה שאול ליברמן, אין עדויות חותכות לרדיפה אנטי-יהודית רשמית על ידי הרומאים, או להתנגדות אנטי-רומאית אלימה בקרב היהודים במאות שאחרי דיכוי מרד בר-כוכבא.⁷¹ היהדות נותרה דת שמותר לקיים על פי החוק הרומאי, ובעקבות החוקה האנטונינית (*Constitutio Antoniniana*) בתחילת המאה השלישית, יהודי ארץ ישראל הפכו לאזרחי האימפריה. לא מפתיע אם כן שהסיפורים הרבים בחז"ל על הקיסר אנטונינוס ורבי דמיינו עבר לא-רחוק שבו התנהלו יחסי כבוד הדדי וידידות בין הקיסר הרומאי למנהיג החכמים.⁷² אפילו כאשר תהליך ההתנצרות של האימפריה הוביל להידרדרות במעמד היהודים, הקיסר ונציגיו לא תמיד נהגו בעוינות ביהודים וביהדות. בשל הרצון לשמור על חוק וסדר, לעיתים הם אף פעלו להגנה על זכויות היהודים מפני רדיפה נוצרית.⁷³

לבסוף, הזיהוי של רומא עם אדום על ידי האמוראים מעניק לגיטימציה לטענה של הגמוניה אוניברסלית ונצחית. רומא איננה דומה לאימפריות אחרות כמו אשור או בבל;

67 אפלבאום, משל למלך, עמ' 193-222.

68 ריד ודוהרמן, רומאיות עמ' 8.

69 שם, בציטוט של וולף, רומאים וילידים עמ' 341.

70 עיינו לדוגמא לפין, רבנים כרומאים; ריד ודוהרמן, יהודים נוצרים; שושן, האם חז"ל, ומן התקופה האחרונה, גבריהו, מטבעות רומאים.

71 ליברמן, ארץ ישראל. לדיון מן התקופה האחרונה ולסקירה של המחקר הרלוונטי עיינו עיר-שי, אלימות יהודית; פורסטנברג, שמד.

72 לסקירה של מקורות אלה, עיינו מאיר, רבי יהודה הנשיא, עמ' 263-298.

73 עיינו שפר, היסטוריה, עמ' 186-187. במאמרי: שושן, הדרך ללוד, העליתי טיעון דומה שמסביר את היחס החיובי לאספסיאנוס בתיאור של חורבן ירושלים באיכה רבה.

היא אומת-התאום של ישראל, ששלטונה נקבע בברכת יצחק - שלטון שיבוא לקיצו רק בימות המשיח.⁷⁴

על כן לא אמור להפתיע, שבנוסף לתובנות, ערכים, ופירושים המתייחסים לסוגיות אחרות, המשל גם מהדהד גישות חיוביות למוסדות של הקיסר הרומאי כמקור צודק, מיטיב, ולגיטימי לסדר הפוליטי, המשפטי, והחברתי. אבהיר שאינני טוען כאן שאמוראי ארץ ישראל או חכמים בודדים ביניהם נקטו בעמדות "פרו-רומאיות" ברורות. כוונתי רק לומר שהפצת עמדות חיוביות כלפי הקיסר הרומאי ושלטונו היה פועל יוצא בלתי נמנע של הצגת משלים מעין אלו בפני קהל בתקופה הרומית, ושסביר שמסרים כאלה היו מרכיב אחד בתוך הרטוריקה המורכבת וככל הנראה האמביוולנטית של חז"ל לגבי הרומאים.

סיכום ומסקנות

הצעתי כאן מודל להבנת המשל בחז"ל ככלי רטורי-פרשני מורכב. על בסיס מחקרו של ג'יימס פלאן, טענתי שיחידות המשל כוללות משאבים נרטיביים וערוצי תקשורת שונים על מנת להציע מערך עשיר של מסרים פרשניים, תיאולוגיים, חברתיים, ופוליטיים.

כל אחת מארבע יחידות המשל שבדקנו בויקרא רבה א מעגנת מערכת פרשנית-רטורית בהשוואה בין הנרטיב של המשל והסיפור המקראי הרלוונטי. ראינו כיצד משלים אלה מייצגים מגוון פרשנויות מקוריות לויקרא א 1, תוך שהם מכוונים את הקורא לשילוב הפסוק בעלילה רחבה יותר בהקשר המקראי. שתי יחידות המשל הראשונות מכוונות את הקורא להביט אחורה ולקרוא את הפסוק בהקשר של ספר שמות, ושל הפסוקים האחרונים של הספר בפרט. יחידת המשל השלישית מציעה לקרוא את הפסוק לאור קריאה קדימה, של אמצע ספר ויקרא. יחידת המשל האחרונה מציעה את הפסוק בהקשר של המדרש אודות קבלת התורה הכפולה בהר סיני ובאוהל מועד, ויוצרת עלילה שהופכת את ההתגלות הכפולה לנרטיב לכיד.

יחידות המשל גם מתאמות בין העולם של המשל, של הסיפור המקראי, ושל הדרשן וקהלו, ומייצרות סדרה של נקודות מבט על הקב"ה, משה, התורה, ועם ישראל - ועל הקשרים ביניהם. שתי יחידות המשל הראשונות מתמקדות בקשר המיוחד בין הקב"ה למשה, ומחזקות את הרעיון שהקב"ה גומל לנאמנים לו, ותומך בשלוחיו. מאידך, הן מדגישות את סמכותו ומעמדו המיוחד של משה, ומחזקות את מעמדם של חז"ל שהם ממשיכי דרכו. שתי יחידות המשל האחרונות מתמקדות במסירת התורה מהקב"ה לישראל דרך משה. הראשונה מדגישה שדאגת הקב"ה לרווחת העם באה לידי ביטוי בחוקים ובמצוות - הן בתורה, והן בתקופת האמוראים באופן מרומז. משה הוא הנציג של הקב"ה בפועל לעניין זה, מעין מנהל אימפריאלי שדואג לרווחתם של הנתינים

74 עיינו ברטלוט, יהודים ורומאים, עמ' 163-176; אוטנהיים, בני עשו.

המקומיים. ביחידת המשל האחרונה, הקב"ה מוצג כמושל מרוחק אבל הוגן. בדומה למערכת המשפט האימפריאלית, הקב"ה מעניש רק את מי שמודע לחוק. ניתן ליישם את המסר הזה גם במקרה של מי שלמדו את החוק במסגרת של בית הכנסת: גם הם אחראים כעת למעשיהם משום שלמדו את חוקי האל. בדומה לקב"ה, שמוצג ביחידת המשל הזו כמרוחק, גם משה נעדר לחלוטין. משה הוא שליח אנונימי של הקב"ה לשם העברת דברו לעם ישראל. באופן קולקטיבי, סדרת יחידות המשל מדגימה את הכוח, הסמכות, והטוב של הקב"ה, תורתו, ושלוחיו - ובייחוד של משה.

יחידות המשל טומנות בחובן גם מסרים פוליטיים סמויים. היחידות מתארות את הקיסר הרומי והמנגנון האימפריאלי שלו באור חיובי. הקהל מוזמן להמשיך ולהשוות בין התיאורים הללו, דרך סיפורים מקראיים אודות הקב"ה, משרתיו, וחוקיו. רטוריקה כזו הייתה עשויה לקדם קבלה ולגיטימציה של ההגמוניה הרומאית האימפריאלית.

כיווני מחקר עתידיים

מאמר זה הציע מודל חדש להבנת המשל המדרשי, ויישם את המודל בסדרה אחת של משלים. מחקר זה הוא ראשוני בלבד. נדרש מחקר שיטתי נוסף על מנת לקבוע את המידה שבה הכלים יועילו בהבנת משלים נוספים, ובייחוד משלים בקבצי מדרש בנוסף לויקרא רבה או טקסטים אמוראיים ארצישראליים אחרים. סביר להניח שהעיסוק במשל כתופעה כללית ידרוש הרחבה ודיוק של המודל המוצע.

באופן רחב יותר, ביקשתי להציע התמקדות מחודשת בספרות המדרש, בגישה של שיח מורכב שמשלב מרכיבים פרשניים, אידיאולוגיים, ואסתטיים. לשם כך דרושה סינתזה של גישות הרמנויטיות מסורתיות למדרש, בשילוב עם שיטות בתחום הנרטולוגיה וחקר התרבות שיושמו לאחרונה במחקר ספרות חז"ל כמכלול. המודל התיאורטי, הקריאה הצמודה, והפרשנות שהוצעו כאן, מדגימים אפשרות אחת לאופן שבו עשויה להיראות גישה משלבת מעין זו.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- Eric Ottenheim, "Sons of Esau: Talmudic Readings of Obadiah 1:18," in B. Becking (ed.), *Obadiah*, (Sheffield: Phoenix Press, 2016), 32-44 אוטנהיים, בני עשו
- Eric Ottenheim, "On the Rhetoric of 'Inheritance' in Synoptic and Rabbinic Parables," in *Parables in Changing Contexts* (ed. M. Poorthuis and E. Ottenheim; Leiden: Brill, 2020), 15-36 אוטנהיים, על הרטוריקה
- Alan Appelbaum, *The Rabbi's King-Parables: Midrash from the Third Century Roman Empire* (Piscataway: Gorgias, 2010) אפלבאום, משל למלך
- D. J. Ian Begg, "An Archaeology of Palatial Mason's Marks on Crete," in *XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr* (ed. A.P. Chapin; *Hesperia Supplements* 33; Athens: American School of Classical Studies at Athens, 2004), 1-25 בג, ארכיאולוגיה
- Daniel Boyarin, "Rhetoric and Interpretation: The Case of the Nimshal," *Prooftexts* 5 (1985): 269-276 בויראין, רטוריקה
- Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, (Bloomington: Indiana University Press, 1990) בויראין, אינטרטקסטואליות
[מהדורה עברית: דניאל בויראין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תשע"א]
- Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1993) בויראין, הבשר שברוח
- [מהדורה עברית: דניאל בויראין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, עם עובד תל אביב 1999]
- Moshe Blidstein, *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*. (Oxford: Oxford University Press, 2017) בלידשטיין, טהרה
- Gerald Bruns, "The Hermeneutics of Midrash," in ברונס, הרמנויטיקה

The Bible and Literary Theory (Ed. Regina Schwartz; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989)

Katell Berthelot, *Jews and Their Roman Rivals: Pagan Rome's Challenge to Israel* (Princeton: Princeton University Press, 2021)

Amit Gvaryahu, "Roman Coinage and Its Early Rabbinic Users," *Jewish Quarterly Review* 111 (2021): 529-554

Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *Writing and Difference* (trans. Alan Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1978), 278-294

Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: SUNY Press, 1982)

יוסף היינמן, "אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה", הספרות ב (תשל"א), עמ' 808-825

"Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba," *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971): 141-150

G. Hartman and S. Budick, ed. *Midrash and Literature* (New Haven: Yale University Press, 1986)

Burton L. Visotzky, *Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)

ברוך וויסאצקי, "על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה", הגיון ליונה, (בעריכת י' לוינסון, י' אלבוים, וג' חזן-רוקם) ירושלים תשס"ו, עמ' 334-335

Gregg Woolf, "Beyond Romans and Natives," *World Archaeology* 28.3 (1997): 339-350

רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב, 1996

ברטלוט,

יהודים ורומאים

גבריהו,

מטבעות רומאים

דרידה,

מבנה סימן ומשחק

הנדלמן, רוצחי משה

היינמן,

אמנות הקומפוזיציה

היינמן, פרופיל

הרטמן ובודק,

מדרש וספרות

וויסאצקי,

פעמון ורימון

וויסאצקי, עקרונות

העריכה

וולף, רומאים וילידים

חזן-רוקם, רקמת חיים

- Lieve Teugels, "Between Hermeneutics and Rhetorics: The Parable of the Slave Who Buys a Rotten Fish in Exegetical and Homiletical Midrashim," in *Hebrew Texts in Jewish, Christian and Muslim Surroundings* (ed. K. Spronk and E. van Staaldoune-Sulman; Lieden: Brill, 2018) 50-64
טוגלס, בין הרמנויטיקה לרטוריקה
- Amram Tropper, "Roman Contexts in Jewish Texts: On 'Diatagma' and 'Prostagma' in Rabbinic Literature," *Jewish Quarterly Review* 95 (2005): 207-227
טרופר, הקשרים רומאים
- Naftali Cohn and Katrin Kogman-Appel, editors, *Beloved David, Advisor, Man of Understanding, and Writer: A Festschrift in honor of David Stern* (Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2024, forthcoming)
כהן וקוגמן-אפל, ספר יובל
- Saul Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum," *Jewish Quarterly Review* 35 (1944): 1-57
ליברמן, מוסדות רומאים
- Saul Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries," *Jewish Quarterly Review*, 36 (1946): 329-370
ליברמן, ארץ ישראל
- Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950)
ליברמן, הלניזם
- יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה
לוינסון, הסיפור שלא סופר
- Hayim Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine 100-400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2012)
לפין, רבנים כרומאים
- עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל-אביב, 1987
מאיר, הסיפור הדרשני
- עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב, 1999
מאיר, רבי יהודה
- Sabine MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1981)
מקכורמק, אמנות וטקס

- Ronit Nikolsky, "Are Parables an Interpretation?" in *Sources and Interpretation in Ancient Judaism: Studies for Tal Ilan at Sixty* (ed. M.M. Piotrowski et. al. Leiden: Brill, 2018) 289-315
ניקולסקי,
האם משלים
- Oded Irshai, "Jewish Violence in the 4th Century - Reality and Imagination: On the Backstage of the Days of Gallus and Julian," in Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz, eds., *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2009), 391-416
עיר-שי,
אלימות יהודית
- Malcah Effron, Margarida McMurry, and Virginia Pignagnoli, "Narrative Co-Construction: A Rhetorical Approach," *Narrative* 27 (2019): 332-352
עפרון ואחרים, נרטיב
- ארנון עצמון, "בניי, היו קורין פרשה זו": עריכה ומשמעות בפסיקתא דרב כהנא, ירושלים, 2021
עצמון, בניי
- José Faur, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington: Indiana University Press, 1986)
פאור, תורי זהב
- Yair Furstenberg, "The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity," *Journal of Religion* 90 (2010): 335-66
פורסטנברג,
עבודה זרה
- יאיר פורסטנברג, "האם הייתה 'שעת שמד'? דימויים של רדיפת ישראל בספרות חז"ל", ציון פה (תש"ף), עמ' 129-149
פורסטנברג, שמד
- E. M. Forster, *Aspects of the Novel* (London: Edward Arnold, 1927)
פורסטר, הרומן
- James Phelan, *Narrative as Rhetoric: Techniques, Audiences, Ethics Ideology* (Columbus: Ohio State University Press, 1996)
פלאן, נרטיב
- James Phelan, *Somebody Telling Something to Somebody Else* (Columbus: Ohio State University Press, 2017)
פלאן,
מישהו מספר משהו

- פרנקל, דרכי האגדה יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991
- Tamar Kadari, "The Redactional Role of Parables in Genesis Rabbah," in *Parables in Changing Contexts* (ed. M. Poorthuis and E. Ottenheijm; Leiden: Brill, 2020), 160-181 קדרי, משלים בבראשית רבה
- James Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, (San Francisco: Harper 1990) קוגל, בבית פוטיפר
- Jonathan Culler, *Structuralist Poetics* (London: Routledge, 2002) קולר, פואטיקה
- Ranon Katzoff, "Prefectural Edicts and Letters," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48 (1982): 209-217 קצוף, תקנות ומכתבים
- Susan Rahyab, "The Rise and Development of the Office of Agoranomos in Greco-Roman Egypt," *New England Classical Journal* 46 (2019): 37-61 רהיב, אגורנומוס
- Jeffrey Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999) רובינשטיין, סיפורים תלמודיים
- [מהדורה עברית: ג'פרי רובינשטיין, סיפורים תלמודיים: אומנות הסיפור, עריכה ותרבות, תרגום: עמרי שאשא, באר-שבע, תשפ"א]
- Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed, ed. *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013) ריד ודוהרמן, יהודים נוצרים
- Annette Yoshiko Reed and Natalie B. Dohrmann, "Rethinking Romanness, Provincializing Christendom," in *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity* (ed. Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013) 1-22. ריד ודוהרמן, רומאיות
- Fritz Schwind, *Zur Frage der Publikation im römischen Recht: mit Ausblicken in das altgriechische* שווינד, פרסום

und ptolemäische Rechtsgebiet (Munich: Beck, 1973)

Moshe Simon-Shoshan, "Creators of Worlds: The Deposition of R. Gamliel and the Invention of Yavneh," *AJS Review* 41 (2017): 287-313

שושן, בוראי עולמות

Moshe Simon-Shoshan, "Did the Rabbis Believe in Agreus Pan? Rabbinic Relationships with Roman Power, Culture, and Religion in Genesis Rabbah 63," *Harvard Theological Review* 111 (2018): 425-50

שושן, האם חז"ל

"הדרך ללוד - סיפורו של ניצול: בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים על פי מדרש איכה רבה א, ה", מחקרי ירושלים בספרות עברית לא (תש"ף), עמ' 27-64

שושן, הדרך ללוד

Moshe Simon-Shoshan, "Nomos and Mishnah: The Turn to Narrative in Recent Mishnah Scholarship," in *What is the Mishnah? The State of the Field* (ed. Shaye J.D. Cohen; Cambridge MA: Harvard University Press, 2023), 253-274

שושן, נומוס ומשנה

Dina Stein, *Textual Mirrors: Reflectivity, Midrash, and the Rabbinic Self* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012)

שטיין, מראות

David Stern, "Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal," *Prooftexts* 1 (1981): 261-91

שטרן,

"Moses-side: Midrash and Contemporary Literary Criticism," *Prooftexts* 4 (1984): 193-204

רטוריקה ומדרש
שטרן, מדרש ובקורת

דוד שטרן, תפקידו של המשל בספרות חז"ל, מחקרי ירושלים בספרות עברית ז (תשמ"ה) 90-102

שטרן, תפקידו

"David Stern Responds" *Prooftexts* 5 (1985): 278-80

שטרן, תגובה

David Stern, "Midrash and the Language of Exegesis: An Analysis of Vayikra Rabbah, Chap. 1," in Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, eds., *Midrash and Literature* (New Haven: Yale University Press, 1986), 105-124

שטרן, שפת הפרשנות

- David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge: Harvard University Press, 1991) שטרן, המשל
 [מהדורה עברית: דוד שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תרגום: יוסף עמנואל, תל אביב 1995]
- David Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies* (Evanston: Northwestern, 1996) שטרן, מדרש ותיאוריה
- David Stern, "Vayikra Rabba and My Life in Midrash," *Prooftexts* 21 (2001): 23-38 שטרן, ויקרא רבה
- Wolf Schmid, "Narrativity and Eventfulness," in *What Is Narratology?: Questions and Answers Regarding the Status of a Theory* (ed. T. Kindt and H. Müller; Berlin: De Gruyter, 2008) 17-33 שמיד, נרטיביות
- Peter Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, (London: Routledge, 2003) שפר, היסטוריה
- Daniel Sperber, "On the Office of the Agoranomos in Roman Palestine," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 127 (1977): 227-243 שפרבר, האגורנומוס