

בנימין אנגלמן

הומור מוצהר, גלוי וסמוי בתלמוד בבלי

פגמים ואמרות מחודדים ומפתיעים בתלמוד הבבלי מתפרשים כביטוי לשנינות ולחוש ההומור של חכמי התלמוד. בדרך זו אפשר להסביר מספר סוגיות שתומות בגמרא. על חלק מן החומר ההומוריסטי מעידה הגמרא עצמה שהוא נאמר מתוך בדיחות הדעת, והוא "ההומור המוצהר" שבתלמוד. באמרות תלמודיות אחרות ההומור גלוי לעיני הלומד, ובעוד חלק נוסף השנינות שבפתגם סמויה ועל הלומד למצוא אותה. סוגי ההומור – שדוגמאות מייצגות מהם מובאות במאמר – הם: משחקי מלים (כולל ניצול כפל-משמעויות של מלים puns, השכיח בדרשות), משחקי צליל, לעג עצמי, עוקצנות כלפי הזולת וקבוצות מיעוט, התבדחות על שמות, חידות ועוד.

א. מבוא

ההומור עמד לאבותינו ולנו בכל דור ודור ובמיוחד בעתות צרה. מאפייני ההומור היהודי נסקרו בפרסומים שונים, וצוינו בהם גם השפעות הרדיפות נגד עמנו על היווצרות תרבות הצחוק והלעג העצמי בקרבנו.¹ לדעתנו, לא מספיק הודגשה תרומת התלמוד לפיתוח ההומור היהודי. שני גורמים לתרומה זו. הראשון, הוא ההומור שמתפתח תוך לימוד הגמרא, באווירה המיוחדת ללימוד. זוהי אווירה של מתח אינטלקטואלי, של התנצחות והתחרות הדדית יחד עם שותפות של הישגים ומחויבות לנורמות. במלים אחרות, יש כאן התנגשות של מגמה

I נציין כאן רק רשימה חלקית:

N. Ausubel, *A Treasury of Jewish Folklore*, New York, 1948; S. Blacher Cohen, *Comic Relief*, Univ. Illinois Press, Urbana, 1978; I. Davidson, "Parody in Jewish Literature", *Pinkos*, July 1927, p. 58; H. Maccoby, *The Day G-d Laughed*, Robson, Bolsover Ho, 1996; T. Reik, "Freud and Jewish Wit", *Psychoanalysis*, 2, p. 12, (1954); א' דוידזון, שחוק פינו, מטמונים, תל-אביב, תשי"א; א' דרויאנוב, ספר הבדיחה והחידוד, דבר, תל-אביב, תשט"ז; א' זיו, הומור יהודי, פפירוס, תל-אביב, 1986; נ' חניניץ, גדולי ישראל בבדיחה, 1980; מ' יהלום, ספר ההומור הגדול, 1988; נ"ש ליבוביץ, השומע יצחק, 1907; הנ"ל, ספר שעשועים, 1927; ד' נוי, "הקיימת בדיחת עם יהודית?", מחניים, סו (תשכ"ב), עמ' 48; י' פרידלנדר, פרקים בסטירה העברית, פפירוס, תל-אביב, 1979.

אינדווידואליסטית (המתבטאת ברצון ובצורך של הלומד להגיע לשכלול אישי ייחודי) עם המגמה המנוגדת לו, ובכל זאת משולבת בה, שהיא קבלת הסמכות של המסורת התלמודית המתגלמת בטקסט התלמודי ובמפרשיו התקנייים. המתח הזה שבין שתי המגמות הללו (שעליהן נוסדה מסורת הלימוד הישיבתי במיטבו) היה והינו גורם חשוב לעיצוב המבנה האינטלקטואלי של עמנו. הוא מקבל ביטוי גם בפיתוח חוש ההומור המאפיין את לומדי הגמרא. אין בדעתנו להתעכב כאן על תיאורו; הוא דורש לימוד נפרד. נסתפק רק בהערה שאין לשער שחוש הומור זה שהתפתח בין כותלי הישיבות, נשאר שם לנצח. סביר יותר שהוא נהפך לנחלת העם כולו, וזה כולל כידוע נשים, עמי הארץ ואפיקורסים למיניהם. כולם נעשו נגועים בהומור היהודי. אחד שאינו נגוע יהיה לנו לעד מסייע לציון הקשר בין המרכיב הדתי וההומור היהודי. וכך כותב אחד מעורכי כתבי-העת הבין-לאומי *Humor*: "Two cultures which are noted for their sense of religion, Jewish culture and Irish culture, are also noted for their sense of humor"².

במאמר זה ענייננו בסוג שני של תרומת הגמרא לאוצר ההומור היהודי, והוא: ההומור שכבר נמצא בתלמוד הבבלי ואשר הלומד פוגש אותו. מקצת מן ההומור הזה הוא גלוי, והלומד מזהה אותו כהומור בלי להזדקק להדרכה; ומקצתו מוסתר, והלומד המצוי עלול לעבור עליו בלי להרגיש שהוא דילג על הומור. על-פי הכרתי, כמותית וגם איכותית החלק השני עולה פי כמה על הראשון, בחינת גדול הנסתר מן המגולה, וחשיפתו היא מטרתנו. למרבה הפלא, מעט מאמץ בלבד הוקדש לגילוי ההומור הכמוס שבתלמוד. קיימים אמנם אוספי ציטוטים לפתגמי התלמוד,³ אבל אלה אינם חושפים כי אם מה שכבר גלוי, ורק לאחרונה נלקטו שיטתית סוגיות תלמודיות בעלות תוכן הומורי.⁴ ידועים חיבוריו של ר' מרגליות,⁵ שלא זו בלבד שהם מסבירים סוגיות סתומות בתלמוד, אלא

2 .D.L.F. Nilsen, *Humor*, 10 (1977), p. 377

3 C.G. Montefiore and H. Loewe (eds.), *A Rabbinic Anthology*, Schocken, New York, 1974;

E.M. Emery, "Laughter", in: *New Standard Jewish Enc.*, Fifth ed., Vol. 2, p. 432; J. P.

Kohn and L. Davidsohn, "Wit and Humor", in: *Universal Jewish Enc.*, Vol. 10, p. 345

(New York, 1948). רשימה רחבה של אוספי פתגמים נמצאת אצל מ' בראיילן, "אשה — כלי

זינה עליה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טז (תשנ"ד), עמ' 29. ראוי לציין גם את חוברת

פורים של מחנייס, טז (תשכ"ב), ובה המאמרים של הרב מרדכי הכהן "הומור, סטירה ובדיחה בפי

חז"ל" (עמ' 8); של הרב מרדכי פירון "יחס חכמי ישראל להומור ולסטירה" (עמ' 22), ושל ש'

חגי "שעשועי לשון בספרות ישראל" (עמ' 25).

4 עבודת הדוקטורט של ד' ליפשיץ, "איפיונו ותפקודו של ההומור בתלמוד" (המחלקה לספרות עם

ישראל, אוניברסיטת בראיילן, תשנ"ה), שנעשתה בהדרכתו של פרופ' י' פרידלנדר, נועדה למסור

אוסף מקיף של אנקדוטות בשני התלמודים וגם בחלק ממדרשי אגדה, תוך כתיבתו האנקדוטות

על-פי סוגי ההומור. נכללות בה סוגיות בתחום הפסיקה, הלימוד, האשה ועוד. שלא כבמאמר זה,

מועטה בה ההתייחסות למשחקי מלים ולחידודי לשון שכדרשות. וכן לא באים בה לידי ביטוי

ההקשרים הדידקטיים (שהם מטרת מאמר זה), כגון חדות חכמים בהשתעשעויות לשוניות, התפקיד

של ההומור הסמוי (להוציא קטע בעמ' 24). אף-על-פי-כן, קיימת חפיפה מסוימת, שלא במתכוון,

במספר מובאות.

5 לחקר שמות וכינויים בתלמוד, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ט; מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו,

מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ט. ונוסף עליו: ספר שיחות חכמים, 1971, ספר אוצר שיחות חכמים,

1972.

גם מספקים מפתח חשוב לאישיותם של כמה תנאים ואמוראים. גם המאמר הזה שואף, בין היתר, לתרום בשני הכיוונים האלה.

שלא כנסיונות המעטים להציג במלואו את ההומור שבתלמוד, יש ספרות רבת היקף (יהודית ואחרת) השואפת לשאוב מן המקרא עד תום את כל ההומור הגנוז בו. אלא שכאן הבעיה היא שונה: ההומור שבמקרא הוא יקר-המציאות, וכבר התנצלו חוקרי ההומור המקראי שהתנ"ך הוא בעיקרו "ספר רציני"⁶. לא חשבנו אחרת.

קל להציע סיבות להעדפת החיפוש אחרי ההומור דווקא מתחת הפנס של "תורה אור". ראשית, ספר-הספרים הוא נכס של אוכלוסייה הרבה יותר רחבה מאשר התלמוד, ומה עוד שהכרת התנ"ך ולימודו אינם מחייבים (בדרך-כלל, שבצדה יש הרבה יוצאים מן הכלל) מחויבות והזדהות עם תוכנה, כפי שזה קיים אצל רוב לומדי הגמרא. וכאשר אנחנו בודקים את מרבית הציבור השני הזה, ברי מעל כל ספק שקיימת רתיעה ("חרדת קודש") לקחת דבר כלשהו בגמרא שלא ברצינות. מי היין לייחס לאמרה מסוימת פן של הלצה, אלא אם כן הדבר הזה כבר נקבע מפורשות בידי המפרשים התקניים! כידוע, טענת הרצינות נתמכת בפתגם: "אמר רב נחמן: כל ליצנותא אסורא, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשריא" (מגילה כה ע"ב)⁷.

הגישה שבמאמר זה נשענת על שני יסודות. הראשון הוא, ההנחה שחכמי התלמוד אכן חכמים היו. בימינו החכמה מלווה (כמעט ללא יוצא דופן) בשנינות, עירנות מחשבתית והנטיה לפזר ביטויים חדים לכל עבר.⁸ אין זה סביר לקבל כהנחת עבודה את הניתוק בין המציאות שבה אנחנו חיים היום לבין המציאות האנושית של תנאי ואמוראי התלמוד. כמו כן, לא נראה לי שהאמרה "אמר רבי זירא אמר רבא בר זימנא: אם ראשוני בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשוני בני אנשים, אנו כחמורים" (שבת קיב ע"ב), המכוונת בעיקר, על-פי פשוטה של האמרה, ליראת שמים ויראת חטא, מחייבת ארשת פנים קפואה, שהיא אף אינה תכונה מובהקת של מלאכי השרת.⁹ גם אין להתעלם מזה ש"ראשוני בני מלאכים" היא רק אופציה אחת, והאופציה השנייה בסוף האמרה, "ואם ראשוני בני אנשים..." הרי עדיין נשארה פתוחה, על אפנו וחמתנו.

יסוד שני למאמר הוא, שהגורם ההלצתי והעובדה שגורם זה נשלף על-ידי חז"ל לעתים רבות, מסוגלים להסביר כמה עניינים שתומים ועמומים בתלמוד. דעת כותב המאמר היא

6 L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988; Y.T. Radday and A. Brenner, *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990; F.C. Tubbs, *Humor in the Old Testament*, Thesis, 1990; Baptist Theol. Seminary, Ann Arbor, Michigan; J. Jonsson, *Humor and Irony in the New Testament*, Mennigarsjods, Reykjavik, 1965

7 החרטות נוספות נגד ליצנות נאספות במאמר של הרב מרדכי הכהן (לעיל הע' 3) ושם עמ' 27 הע' 45.

8 A. Ziv, *Personality and the Sense of Humor*, Springer, New York, 1984

9 "כשהוא אומר ויאמר שלחני" – הוי אומר מלאך בכה ליעקב" (חולין צב ע"א). וליחר תוקף בקטע זה: "דמלאכא אשכחיה [שמלאך מצא] לרב קטינא דמיכסי סדינא [שהתכסה בסדין מלבני] אמו ליה: קטינא, קטינא, סדינא [איזו פנינה! – ב"א] בקייטא [בקיץ] וסרבלא בסיתוא [סרבל בחורף] ציצית של תכלת מה תהיה עליה?" (מנחות מא ע"א). ומשרות זרים: "Angels can fly because they take themselves lightly" (G.K. Chesterton)

שיש הסבר לדברים "המוזרים", הפרדוקסאליים, שבתלמוד. בחלקם, פתרון החידה הוא בגירסה נכונה שתבוא במקום הגירסה הקיימת. במקומות אחרים, ולעתים רבות מאוד, מציאת ההסבר תלויה בלומד, ביכולתו ונחרצותו שלא להתיימשך עד שימצא את הפתרון. לומדי תורה לשמה חייבים לתפש הסברים המניחים את הדעת, ואכן הדרך הזאת, לחדש הסברים מדי דור ודור, היא "בגדול" השיטה המקובלת בעולם הישיבות. ואם אחרי כל המאמצים הנראים אפשריים, נמצא שיש מקומות בתלמוד שלגביהם אין הכנתנו משגת את פתשגן הכתב, אזי יש להשאיר את המשימה לדורות הבאים, ולגישות חדשות שכעת לא עולות על דעתנו. מותר לקרוא לנחש, שבהסברים שנציע כאן יכלל גורם של הומור. גורם זה יכול להתגלות או בתוכנם או בצורתם או בהקשרם של הדברים שנאמרו, נכתבו והונצחו במסכתות התלמוד.

ב. ההומור: איך להכירו?

לשם קביעת מסגרת הדיון נציע את ההגדרה הבאה להומור: "צירוף דברים מפתיע המיסב הנאה". סביר להניח, שהגדרה זו לא תהיה מקובלת על כל חוקרי ההומור והעוסקים בו. אלה הציעו במשך דורות הגדרות חלופיות רבות, אשר גם הן לא מקובלות על כולם. תולדות ההגדרות ותיאוריות ההומור נסקרו לאחרונה בספר עברי על-ידי ענת זיידמן,¹⁰ תוך מיון לקבוצות אלה: תיאוריות ביולוגיות, של עליונות, אי-הלימה, הפתעה (שהיא כמובן קרובה להגדרתנו), תיאוריות הנשענות על כפל רגש, על שחרור והרפיה, שיבוץ ופסיכואנאליזה. התיאוריות הללו למיניהן משקפות פנים שונים של ההומור והצחוק, אבל לא את כולם. לעומתן, ההגדרה שניתנה על-ידינו רחבה, והולמת יותר את אחד מן הדברים הבולטים בדיאלקטיקה התלמודית, והיא ההפתעה שמהלך סוגיה מביא ללומדיה. כי הרימן הידועות הוא לכל לומדי הש"ס, שכמעט כל דף ספוג הוא תהפוכות והפתעות, ולא רק בסגנון אלא גם בבחירת הנושאים הנידונים בו. כך למשל, בדף היוצא לדרך לברר הלכה בעניין שבת מוצאת הגמרא את עצמה מביאה ברייתות בנושאים של טומאה ומקוואות (כגון שבת קמג ע"ב, קמז ע"א).¹¹

והנה זה מחייב אותנו להרהר: האם גם דפי הגמרא הללו הם הומור, על שהם מפתיעים ועל שהם גם עשויים להסב הנאה ללומד? כמובן שלא, מפני שלא ההפתעה גורמת הנאה ללומד אלא תוכן הלימוד והישגו של הלומד. כמו כן מובן מאליו, שהברייתא של טומאה לא הובאה בתוך עניין של שבת כדי להצחיק, מה שאין כן רוב ההומור שהוא נאמר לגרימת צחוק או לשיעשוע. מכל מקום, כבר ברור שההגדרה המוצעת אינה שלמה ואינה מושלמת. אף-על-פי-כן, ניעזר בה ככל שיירדש.

10 ע' זיידמן, הומור, פפירוס, תל-אביב, 1994. אני מודה לגב' זיידמן עבור הערות רבות ענייניות על מאמרי, ובמיוחד עבור ה"הגדרה" הבאה של הומור, המופיעה אצל זיו (לעיל ע' 8) ומיוחסת לפילוסוף וסאטיריקן נודע: "חוש הומור הוא אותה תכונה שיש לי ואין לאחרים".

11 יוסף היינמן אומר בדיונו על "הפתיחתא" לדרשות: "אין ספק ששיטה זו של בניית הדרשה בעזרת גורמי שעשוע והפתעה היה בה כדי ליצור דריכות ועניין בלב הקהל" — מוסד ביאליק (ספריית 'דורות'), ירושלים, תשמ"ב, עמ' 13.

ג. סוגי הומור בתלמוד

המלה "בדיחותא", או נטייה כלשהי של המלה, מופיעה בשבעה-עשר מקומות בתלמוד הבבלי גופו. במקור, המלה "בדיחותא" מסמלת מצב נפשי של שמחה ורוממות רוח, ואינה זהה להלצה מבדחת. אף-על-פי-כן, כאשר מתלווה אמרה או פתגם ל"בדיחותא" בתלמוד (וזה נמצא בשמונה מקומות), ברור לנו שהיא נאמרה בדיוק לאותה מטרה שאליה אנחנו חותרים כאשר אנחנו יוצרים או מפיצים הומור, כלומר: להפתיע, לשעשע, לפגוע וכו'. להלן נרשום את כל מקרי ה"בדיחותא" בתלמוד. את האמרות הנאמרות בצמוד או בעקבות "בדיחותא", אנחנו מכנים "הומור מוצהר", כי הרי התלמוד מצהיר ומודיע לנו שמונח לפנינו פתגם השונה בהורתו ובלידתו מן הטקסט המקובל והתקני של התלמוד. לא מתוך רצינות ומטרה רוחנית או מעשית היא נאמרה, אלא כהתפרצות מתוך מצב רוח עליז, חריג וכהשתקפותו. להלן נטען שגם הטקסט התקני מכיל הומור. עם כל זאת, עצם קיומו של "הומור מוצהר" מאפשר לנו להסיק כמה מסקנות. ראשית, שחז"ל יצרו הומור. שנית, שההומור הזה, תוצר התבדחותם, נחשב ראוי להיכלל בתלמוד, ואין צורך להכות על חטא בגלל פתגם מבדח. כמה אמרות נוספות בבבלי כונו "בדיחותא" על-ידי רש"י (שבת ד ע"א, ל ע"ב; סוכה כ ע"ב; בבא בתרא קלד ע"א; חולין יב ע"א, נו ע"א) ותוספות (בבא מציעא נט ע"ב) וגם הללו חייבות להיחשב לבדיחות עם "הכשר". מן העובדה שהמפרש מציין את המרכיב הבדיחתי של האמרה, אף-על-פי שאין התלמוד "מצהיר" על זה, אפשר ללמוד ששערי ההומור לא ננעלו עם המקרים של ההומור המוצהר, אלא יש עוד כמותם בתלמוד.

את ההומור שאינו מוצהר נחלק לשניים: להומור גלוי ולסמוי. בהומור הגלוי, כל היסודות הנתוצים להבנת ההלצה נמצאים פרושים לפני הקורא (הכוונה לקורא או הלומד הממוצע, המנוסה). השכל הישר, הקונסנזוס, האיש ברחוב – כולם מסכימים שהעניין שהם מעיינים בו לא לגמרי רציני, ואף נהנים ממנו. "אגרא ופגרא" אומר רבא (בבא מציעא סט ע"ב) וכולנו ערים למשחק המלים (אף שאין אנחנו גורעים מחשיבות ההלכה). זה ש"נמצא קרח מכאן וקרח מכאן" (בבא קמא ס ע"ב) כולנו מחייכים על חשבוננו, וכן במקרים נוספים. הומור זה גלוי הוא לעיני כל.

לעומת סוג זה של טקסט, ניתן ללמוד מן הדוגמאות שנביא בהמשך מן הגמרא על קיום (וזכות קיום) של מה שניתן לכנות "הומור סמוי". סוג זה של הומור יכול להופיע בגמרא בתור פתגם כאשר לא כל מרכיבי הבדיחה גלויים לעין, ורק לידועי ח"ן או מעמיקי גירסה מתגלה ה"סמוי"¹². אמנם גורם ההפתעה קיים במלוא עוזו, אבל ההנאה שבקריאת הפתגם בוששת לבוא עד פענוח מלא של הפתגם. ברור שבדיחות שאינן מובנות נפוצות בכל הקשר ולא מיוחדות לתלמוד בלבד. קח למשל חידה שהופצה לאחרונה באינטרנט: "שאלה: כמה רבנים אורטודוקסים דרושים להחליף נורה חשמלית?

תשובה: להחליף?"

ההפתעה מובטחת מעצם היות התשובה בצורת שאלה, אבל הבדיחה לא תובן אלא אם כן מוכרות לשומע שתי עובדות רקע. הראשונה, שהשאלה אינה אלא גלגול של השאלה

12 "פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, מסדה, גבעתיים, 1991, פרק ו "הפיתרא". תופעת ההומור הסמוי וסיבת הופעתו קרובות לאלו של הפיתרא. זאת מוגדרת כ"דרך דרשה [במדרשים] אשר מניחה שפסוק כולל בתוכו רמזים, רחוק מן הפסוק" ועניינה "דומה לפתרון חידה".

הקלאסית "כמה פועלים פולנים דרושים להחליף נורה חשמלית?". והעובדה השנייה היא השמרנות המיוחסת לרבנות האורתודוקסית. ברור ששני הנתונים הללו אינם נמסרים לשומע במהלך הבדיחה, וזאת מתוך כוונה להגדיל את ההפתעה. אילו הוכן השומע לדיעת העובדות הללו, נאמר כמבוא לבדיחה או כחלק ממנה, הבדיחה היתה מובנת לגמרי אבל היא היתה מפסיקה להיות בדיחה בהיותה נטולת כוח מחץ והפתעה.

לדעתי, גם בהומור הסמוי שבתלמוד יש לראות מעל לכל את הכוונה להפתיע. אלא, שכאן הגורם ההפתעתי פועל בשני מישורים ובא בשני גלים. הגל הראשון השוטף את הלומד הוא תוכנה המפתיע של האמרה התלמודית. שני לו, ההסבר או הביסוס לאמרה (שבא בדרך-כלל ביחד עם האמרה בצורת פסוק או פתגם מאשש), וזה השני למעשה אינו מהווה ביסוס בכלל, אלא מביך ומבלבל עוד יותר. רק כאשר יצליח הלומד לפענח את העניין יידע הוא לרדת לסוף דעתו של בעל האמרה, וההומור יתגלה לפניו באופן מלא. בהמשך המאמר נביא דוגמאות מספר עם עוקץ, לעת עתה נראה איך השיטה פועלת במקרה אחד, שהוא רציני (מקרים נוספים מסוג זה מובאים בפירושו של יוסף בן-ארזה "יוסף דעת" על התלמוד).

בבבא קמא קיב ע"א:

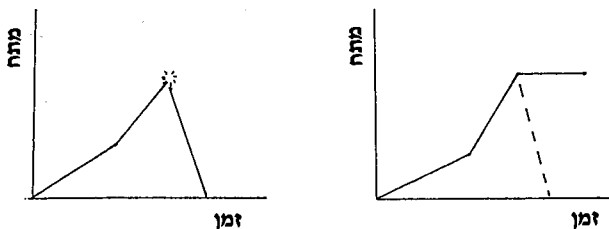
1. הניח להן אביהן מעות של רבית אף על פי שיודעין שהן של רבית אין חייבין להחזיר...

2. דאמר קרא "אל תקח ממנו נשך ותרבית". אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך [תחזיר לו כדי שיחיה אתך] והנה ב-1 אנחנו לומדים על דין מפתיע: היורשים הנהנים אינם חייבים להחזיר את הריבית שאביהם גבה. הפסוק המובא ב-2, שהיה אמור לנמק את הדין שב-1, אינו עושה כן כי אם להיפך: הוא מחזק בנו את ההרגשה המקורית שהיורשים כן היו חייבים להיפטר מן הרווח הלא חוקי. ועל זה בא הרשב"א ומספק את המפתח הן ל-1 והן ל-2 כדלהלן:

3. שהדרש מסתמך על סוף המקרא "אל תקח... וחי אחיך עמך" (הדרגשה לא במקור) שזוהי נלמד החזירהו לו כדי שיחיה עמך... אין אזהרה מתייחסת אלא לזה שלקח ממנו ולא לבנו.

וכעת, בעזרת 3 הכל ברור.

נמחיש בעזרת ציור את מנגנון הפעולה של "המפתח הסמוי" כפי שהוא פועל בהומור הסמוי התלמודי. התיאור הוא על-פי התרשים הידוע של קסטלר.¹³



בצד השמאלי של הציור מתוארת דינמיקה של בדיחה רגילה על-פי קסטלר. תוך כדי שמיעת הבדיחה עולה המתח הנפשי ("הציפייה") אצל השומע בהדרגה, עם כל שלב של מסירת הבדיחה. ואז מופיע רגע האמת ("הפואנטה") והמתח נופל פתאום (ואנרגיית המתח העצורה משתחררת, לרוב בצחוק).

בהומור סמוי (בצד ימין של הציור) המצוי בתלמוד, המתח עולה בשני שלבים (1-2) במקרה דלעיל), אבל נפילת המתח (המתוארת כאן בקו מרוסק) איננה חלק של מסירת התוכן. היא "וירטואלית" בלבד, מותנית בקיום או השגת מידע נוסף שעל הלומד לספק. בלעדיה המתח נשאר בעינו.¹⁴

ד. "בדיחותא"

אלה נרשמים לפי סדר הופעתם בתלמוד:

- 1-4. (ברכות ל ע"ב — לא ע"א) אב"י הוה יתיב קמיה דרבה [אב"י ישב לפני רבה]. חזייה דהוה קא ברח טובא [ראה אותו שהיה מבודח, עליז מאוד]... רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא. חזייה דהוה קא ברח טובא... מר בריה דרבינא עבד הלולא לכריה [ערך נישואין לבנו] חזנהו לרבנן [ראה את רבנן] דהוו קבדחי טובא... רב אשי עבד הלולא לכריה. חזנהו לרבנן דהוו קא כדחי טובא... תיאור כל מקרה מסתיים או בהבעת ביקורת על העליזות המופרות עם הצדקת המעשה או בפעולה מתקנת (כגון שבירת כוס בחתונה). השאלה הנוגעת לענייננו היא: איזה ביטוי ניתן להתבדחות בכל מקרה ומקרה? את זה הגמרא לא מוסרת. מאידך, מתוך ההמשך: "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה..." נוכל לשער שלא היה מדובר במעשים מצחיקים (כגון, מעשי קונדס, עיוותי פנים, ריקודים פראיים וכדומה) אלא בעניינים הקשורים לצחוק הפה ואולי גם לשחוק (במובן החדיש של המלה) שמקורו בהלצות שנונות עם תוכן אינטלקטואלי, כלומר הומור. אבל זה נשאר רק בגדר השערה.
5. (ברכות נה ע"א) אמר רב יוסף: חלמא טבא [חלום טוב] אפילו לדידי [לעצמי, שאני עיוור] בדיוחתי מפכתא ליה [מפילה, מבטלת או, בלשונונו, מנטרלת אותו]. הכוונה כאן כנראה לעליצות שבאה בעקבות חלום טוב.
6. (שבת ל ע"ב) כי הא דרבה¹⁵ מקמי דפתח להו לרבנן [לפני שהתחיל את הלימוד] אמר מילתא דבדיחותא [דבר צחוק] וכדחי [והשתעשעו] רבנן... מתוך כמה אמרות של רבא בש"ס, ואחדות מהן נצטט בהמשך, נראה שמדובר באמרות הומוריסטיות. קשה לתאר שבמעמד של לימוד לפני חכמים, תלמידיו, יבחר רבא לשעשע אותם בדבר נמוך מזה, כגון בביטויים גרוטסקיים.
7. (שבת עז ע"ב) רבי זירא אשכת [פגש, מצא] לרב יהודה דהוה קאי אפיתחא דבי חמוה [שעמד בשער בית חמיו] וחזייה דהוה כדחא דעתיה [וראה אותו שהיה

14 רשימת ספרים ומאמרים בנושא הומור כללי שיצאו לאור עד שנת 1970 נמצאת אצל: J.H. Goldstein and P.E. McGhee, *Psychology of Humor*, Academic, New York, 1972.

15 דקדוקי סופרים: דרבא. גירסה זו יותר מתקבלת על הדעת מתוך השוואת אישיותם של שני האמוראים הגדולים.

- מתברר, או במצב רוח מבודח] ואי כעי מיניה כל חללי עלמא [ואם שאל אותו על כל דבר שבעולם] הוה אמר ליה [היה אומר לו].
- רב יהודה נתן שש תשובות מבודחות על טבעם של בעלי-חיים, והסברים מבדחים לצורתן של עשרים ושלוש מלים ארמיות. ולא לחינם כינה שמואל את רב יהודה "שינא", דהיינו שנון, חריף (ברכות לו ע"א). קו אופי זה לא נטש אותו גם עכשיו, לעת זקנתו, בהיותו עומד להרשים את חותנו ואת האנשים שהתכנסו מסביבו. אפשר לומר שכל תשובותיו של רב יהודה עונות על הקריטריון של "הומור", אם כי מחלק מהן נודף ריח של גרוטסקה. אם הספר "הברון מינכהויוזן" נמנה עם חומר הומוריסטי, נכון הדבר גם על אמרותיו של רב יהודה.
8. (פסחים ק"ז ע"א) זהה ל-(6).
9. (סוכה נג ע"א) למחר חזיא [ראה] מלאך המות דהוה קבדח [שהיה שמח]. אמר ליה: אמאי כדיתת [למה אתה שמח]...?
10. (תענית כב ע"א) ...אדהכי והכי אתו הנך תרי אחי [בינתיים באו שני אחים] אמר ליה [אליהו הנביא לרב ברוקא] הנך נמי בני עלמא דאתי ניהו [גם שניים אלה הם בני עולם הבא]. אזל לגביהו [הלך אליהם], אמר להו מאי עובדייכו [מה מעשיכם]? אמרו ליה אינשי בדוחי אנן, מבדחינן עציכי [אנשים שמחים אנחנו ומשמחים אנשים עצובים].
- מאחר ששיטת פעולתם של שני האחים לא נמסרה, רק זאת, שמטרתם היתה להוציא את העצבות, מסתבר שנקטו כל פעולה המקובלת היום לשעשע, כולל סיפור בדיחות וכו'.
11. (מועד קטן יז ע"א) אמר ליה [רב יהודה לאיש שגור עליו נידוין] לאו כדדיך מחייבנא [לא ממך אני צוחק] אלא דכי אזלינא להווא עלמא [כאשר אלך לעולם ההוא, לעולם האמת] כדיתא דעתאי [אשמח] דאפילו לגברא כוותך לא חניפי ליה [שאפילו לאדם כמותך לא החנפתי].
- כאן "בדיחי דעתאי" הוא ביטוי לשמחה מתוך סיפוק.
- 12-13. (נדרים נ ע"ב-נא ע"א) יומא דמחייך ביה [יום שצחק בן] רבי, אתיא פורענותא לעלמא [באה פורענות לעולם]. אמר ליה לבר קפרא: לא תבדיחן [אל תצחקיני] ויהיבנא לך ארכעינ גריוי חיטי [ואתן לך ארבעים "מידות" של חיטים. "גריוי" הוא בדרך-כלל מידה קטנה, כמו בנדרים נא ע"א] אמר ליה: ליחזי מר דכל גריוא דבעינא שקילנא [יראה אדוני שבאיזו מידה שאני רוצה, אני לוקח]. שקל דיקולא רבה [לקח סל גדול] חפייה כופרא [טח אותו בזפת, שהחיטים לא יפלו דרך החורים של הסל] וסחפיה על רישיה [והפך את הסל על ראשו] וזאל [והלך] ואמר ליה: ליכל לי מר [ימדוד לי האדון] ארכעינ גריוי [מידות, כמויות על-פי גודל הסל] חיטי, דרשינא [שאני נושה] כך. אחוך [צחק] רבי, אמר ליה: לאו אוהרתך דלא תבדחן! הנה מתוארת כאן בפרוטרוט "מתיחה" ("practical joke") שהביאה את רבי לידי צחוק. יש בה כל סממני התחכום, ההפתעה וההנאה (לזכות המותח ועל חשבון הנמתח) שאדם מצפה מבדיחה מעשית. מתיחות דומות מוכרות בכל פולקלור (הרשלי של יהודי פולין, Moricka באוסטרו-הונגריה, ג'וחה ביהודית ספרדיה¹⁶).

16 מ' כהן-סראנו: קואינטוס: סיפורים מהווי המשפחה היהודית הספרדית, כנה, ירושלים, תשמ"ו.

14. (נדרים צא ע"ב) **ההיא איתתא דלא הוה כדיתא דעתה כהדי גברא** [אשה אחת לא היתה מרוצה מגבר מסוים].
לא נפרט כאן את נסיון ה"מתיחה" של האשה ואיך רב נחמן סיכל את מזימתה. יש להניח שהגבר לא היה משועשע.
15. (בבא קמא יז ע"ב) **אמר ליה רבינא לרבא: היינו רגל, היינו כהמה? אמר ליה: תנא אבות וקתני תולדות**. [וכאן באה שאלה נוספת של רבינא] **אלא מעתה, סיפא דקתני** [סוף המשנה ששונה, שלומד] **"השן מועדת, הבהמה מועדת" מאי [איזה] אבות, ומאי תולדות איכא [יש]? הוה קמהדר ליה כבדיחותא** [ענה לו, רבא לרבינא, כשחוק. רש"י] **ואמר ליה אנא שנאי חדא, ואת שני חדא**. [אני תירצתי אחד, ואתה תתרץ אחד!]
מקרה זה בא ללמד אותנו על נטיית חז"ל ועל יכולתם לשלב בדיחה לתוך דיון ענייני ורציני (ואולי ללמד על הכלל כולו יצא).
16. (בבא בתרא ט ע"ב) **אהדר ליה [השיב רב אחדבוי לרב ששת] כבדיחותא**. רבנו גרשום מפרש "כבדיחותא": בשמחה, ומתוך ההקשר: שמחה לאיד. מפירוש רש"י משמע יותר שלרב אחדבוי היתה איזו תשובה עוקצנית לרב ששת, שלא נרשמה.
17. (חולין לב ע"א) **אמר להו [רב כהנא ולרב אסי, ששאלו אותו על השהייה המרבית בין תחילת השחיטה לסופה] לא הוה כדיתנא ביה כחכיבי דאישייליה** [על-פי רש"י: לא היתה דעתי גסה בדודי רבי חייא, כשלמדתי הלכה זו ולא היה בסבר פנים עמי שאשאלנו דבר זה].
היוצא מן המובאות הללו הוא, שעורכי התלמוד לא זו בלבד שהיו מודעים למצבי רוח, התבטאויות ומעשים מבודחים של חז"ל, אלא אף נתנו להם לגיטימציה וזאת על-ידי הכנסתם לטקסט "הקנוני" המקודש, ועל-ידי פיזורם בתוך דיונים רגילים (הלכתיים ופרשניים). פיזור של הקטעים הבדיחתיים בולט במיוחד כאשר נשווה את המצב הזה עם קטעים חריגים בתלמוד שמופיעים במקרים רבים כגוש אחד (לא מפוזר), והכוונה כאן בין היתר למעשים המוזרים של רבה בר רב חנה (בבבא בתרא עג ע"ב), לעצות רפואיות (שבת קה ע"ב ובמקומות נוספים), ענייני כישוף ואפילו רוב סיפורי אגדות, שבדרך-כלל גם הם מופיעים באופן מרוכז ובנפרד מדיונים בסגנון המקובל (שקלא וטריא, אתקפתות וכו'). קטעי "כדיחותא" (1-4) ו-(7) לעיל גם הם באים כגוש אחד, אבל אלה יוצאים מן הכלל.

ה. קבוצות הומור

כשפה העשירה בדקויות (נואנסים) אפשר לתאר את הרושם שההומור עושה על השומע בעזרת ביטויים שונים, וכבר ניתנו לא פחות משלושה-עשר ביטויים כשפה האנגלית

להומור ולעג הנמצאים בתנ"ך, אפילו תופעות ה"סאטירה" שבתנ"ך לכד מוינו במסגרות שונות כגון: חיקוי, לגלוג, בוז, עוקצנות, לעג, היתול ועוד.¹⁷ אנחנו מציעים לסווג את ההומור התלמודי על-פי מוצאו והקשרו, כלומר: איך הוא נוצר (ונרמז גם למה הוא נוצר), ובאלו נסיבות הוא עשוי להופיע. הקבוצה הכי גדולה של ההומור הנמצא בתלמוד היא, ללא ספק, משחקי מלים. אלו באים בלבושים שונים, כפי שיפורט. מאגר המלים, "המקור" העיקרי המהווה את היסוד למשחקי המלים הוא, כמובן, התנ"ך (התורה, בעיקר). לעומת אלה שכיחות משחקי מלים המבוססים על מלים שבשימוש יום-יומי היא משנית. אין להתפלא על זה. המקרא הוא מקור השראה ראשון במעלה לכל דברי חז"ל, הן בפירושים שחז"ל נתנו למצוות, הן בניתוב דרכי אמונה והן בהליכות עולם. ידיעת המקרא היתה עמוקה,¹⁸ ואהבתם אליו היתה עזה. נרמה, שכל זה ברור ולא טעון חיזוק, וכבר נירונה שאלת הציטוטים החריגים במחקרים שונים.¹⁹ חכמינו גם ידעו היטב מהו הפשט במקרא ומהו הדרש. מאידך, היחס האינטימי שלהם למקרא יצר בחז"ל גירוי לחיות עם מלות המקרא ולחיות אותן, לראות בהן ישות חיה ונושמת המסוגלת לעבור שינויים ואף מזמינה שינויים כאלה. ניתן לבטא זאת בעוד שני מושגים והם: הענקת פלאסטיות ללשון המקרא והאינטראקציה, ההתעסקות המתמדת אתה. כל זה הביא את התנאים והאמוראים אל החופש, ואפילו אל הצורך, לחפש משמעויות נוספות ומגוונות בכתוב במקרא, ולהציג את אלו באופן בלתי צפוי ובהקשרים מפתיעים. דומה, שכלל שמשמעות הפירושים רחקה מן הפשט, כך נעשתה הפרשנות חביבה יותר על מפרשיהן. (יצוין, שכאשר באים להעריך באיזו מידה בדיחה מסוימת מוצלחת, משקל רב ניתן לעובדה כמה שונים הם התרחישים לפני ואחרי ה"פואנטה"). ההפתעה והחידוש הם שיוצרים את רושם ההומור בלב השומע ובתחושת הלומד.

האם די במרכיב זה של הפתעה כדי שנסווג פרשנות תלמודית כהומור? על השאלה הזאת נשיב בדיון, בסוף המאמר. כעת נציין רק זאת, שמרבית שיטות הדרוש שחז"ל נאחזו בהן נכללות בימינו בתחום ההומור, והראשון והכי נפוץ ביניהן — השימוש בכפל-משמעות של מלים — יגיד על רעיו.

ו. כפל-משמעות של מלים

א. על-פי הצליל (puns)

דוגמאות:²⁰

• אמר אמיר: וחכם עדיף מנביא שנאמר "ונביא לכב חכמה" (בבא בתרא יב ע"א).

18 ש' ליברמן, יווגית ויוונות בארץ ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים, 1962, עמ' 189.
19 ד' רוזנטל, "חז"ל וחילופי נוסח במקרא", בתוך: ספר זיכרון לא"י זליגמן, הוצ' א' רובינשטיין, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 395.

20 בעניין הדוגמאות שתבואנה: אין במאמר זה כל יומרה להיות "אנציקלופדיה להומור התלמודי". אי לכך, ישרתו הדוגמאות בהמשך רק לשם המחשת הטיעון, ולא לשם מיצויו במתן כל המקרים הקיימים. אין לי ספק שקוראי המאמר יידעו להרבות ולהיטיב. אם ישתפו אותי בפני דרשות מיוחדים, יהיה זה שכרי. יצוין, שעל כפל משמעויות בדרוש כתב י' פרנקל (לעיל הע' 12) בלי לקשור אותו להומור.

- על דרך הפשט, משמעות המלה "ונביא" היא: ונכניס. כך מפרשים, למשל, רש"י וראב"ע לכתוב בתהלים צ, יב.
- ומנא לן [ומנין לנן] דכארבעה הוו דרו להו [שהיו מרימים את הארון בארבעה אנשים]? דכתיב "ונסעו הקהתים" תרי [שני] נושאי המקדש נמי תרי (מנחות צח ע"ב). על פי רבנו גרשם מאור הגולה בשיטה מקובצת: נסעו=נשאו (המיוחד בדרשה זו שהדרשן משנה שתי אותיות באותה מלה).
- אמר רמי בר חמא: אין חיה רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה, שנאמר "נמשל כבהמות נדמו" (סנהדרין לח ע"ב).
- "נמשל" = נשלט.
- זכר — זה כר (נדה לא ע"ב).
- זוהי אחת בתוך סדרת דרשות המשבחות את התינוק הזכר (כר = מנחה, שלום או רכוש) ואינה מושתתת על המקרא. משחק המלים שם על תינוקת עוד מרחיק לכת: נקיבה = נקייה באה, אין עמה כלום.

ב. על-פי הכתיב

- "ודי זהב" — ודי [מספיק] זהב (ברכות לב ע"א).
- "זה אלי ואנוהו" ...הני דומה לו (שבת קלג ע"ב).
- רש"י: אנוהו = אני והוא.
- "ויתד תהיה לך על אונך". אל תקרי "אונך" אלא "אונך" [אונך], שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו באוניו (כתובות ה ע"א).
- מאי [מה] אלמנה? אמר רב חנא בגדתאה (רמן בגדת. רש"י): אלמנה — על שם מנה (כתובות י ע"ב).
- (על-פי הרש"ש) אל מנה — המנה.

ג. על-פי הצליל והכתיב

- ועורבא כעי בניה [וכי העורב רוצה בכנון] והכתיב "לכני עורב אשר יקראו" (ומכאן שהוא לא זן אותם. רש"י)? לא קשיא, הא כחיורי (את הלכנים הוא לא אוהב), הא כאוכמי (השחורים אהובים עליו) (כתובות מט ע"ב).
- על-פי התירוץ, "לכני עורב" הפך מ"לילדי העורב" ל"הלכנים שבעורב". ראוי לציון שהמקשן מביא את הפסוק, והתוצן משתעשע בו.

ד. על-פי יסוד אטימולוגי של המלה

- "ויחל משה" — למלה "ויחל" ניתנו שישה פירושים על-פי קשרים אטימולוגיים או סמאנטיים בינה ובין מלים אחרות (ברכות לב ע"א). כגון, שהחלה עליהם מדת דחמים. תופעת קשרים מסוג דומה נידונה בהרחבה אצל פרנקל (ראה ע' 12) בפרק ה.
- אמר רבי חמא בר חנינא: כיון שנשא אדם אשה, עונותיו מתפקקין ("פקק" — סתימה), שנאמר "מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה" (יבמות סג ע"ב).

ה. בשפת יום-יום

נרשום דוגמאות שמקורן לא תנ"כי:

- ליכא דאינשי [לב אנשים] אינשי [שוכח] (סנהדרין לה ע"א).
- (כרוב הישיבות ה"אירופיות" שתי המלים "אינשי" נהגות בצורה דומה. לא כן במילונים מדעיים).
- כבר תכרינהו [שברון] אנשי טכריא לסילונהו [את צינורותיהם] (שבת לט ע"ב).

ז. משחקי צליל

א. רגילים

נציג כאן מספר רב יחסית של דוגמאות המסודרות על-פי אורך המשפטים.

- אמר רבא: אגרא ופגרא (בבא מציעא סט ע"ב).
- אמר ליה צדוקי: כרחא קרחא (שבת קנב ע"א).
- ההומור חוצה השקפות.
- יש כגר בקבר (כתובות לח ע"ב).
- לאו לאוקמא בכילתא שאילתה [לא בשביל לשים את החפץ המושאל לתוך הארון שאלתי אותן] (בבא מציעא צו ע"ב).
- "דאי בעי פריק" אמר, "אי בעי הוה זריק" לא אמרינן (מנחות קב ע"א).
- מכריז רבא במחוזא: "בלאי דנאי טלאי מלאי זגאי, כולם לפסול" (קידושין ע ע"ב).
- ולא אמרן אלא דלא איתיה כמתא, אבל איתיה כמתא איבעי ליה למיתי (כתובות צד ע"א).
- ב"איתיה כמתא" קיימת חזרה על הצליל (או, אם תרצה, חריזה). בעל המימרה מגביר את הרושם הן על-ידי חזרה נוספת והן על-ידי תוספת של "למיתי" בסוף המשפט.
- ותסברא? הא טייעי בעיא? לא מסתייא דלא מסייעי אלא מקשה נמי קשיא! (בבא קמא לב ע"א).
- "בכל מאדך", ככל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו כמאד מאד (ברכות נד ע"א).
- הצליל "מ"ד" חוזר שבע פעמים (בגירסת המשניות). אבל דומני שהשיא במשחקי הצליל שייך למבנה ה"גלגולי". וזה שיעורו: ומה המגלגל אינו מתגלגל, הבא לגלגל ולא גלגל אינו דין שלא יתגלגל? נשתעשע בכל המובאות הנמצאות: ומה המפגל אין מתפגל, הבא לפגל ולא פיגל אינו דין שלא יתפגל? (מנחות טו ע"א).
- ומה האוסר אינו נאסר, הבא לאסור ולא אסר אינו דין שלא יתאסר? (מנחות טו ע"ב).
- והמבנה התגלגל גם למשפטים אלה:
- ומה המחלל אינו מתחלל, הבא לחלל ולא חילל אינו דין שלא יתחלל? (מכות ב ע"א).
- ומה הסוקל אינו נסקל, הבא לסקול ולא סקל אינו דין שלא יסקל? (מכות ב ע"ב).

ב. משחקי מלים תוך שינוי צלילים

לפעמים מעיז בעל המימרה להשתעשע במשחק מלים מן הסוג שפורט לעיל, אבל הוא משנה אות או שתיים במלה, או מעלים אות ממנה או מוסיף אות עליה. הטכניקה של החלפת אותיות מקובלת במיוחד כאשר האותיות המתחלפות שייכות לאותה משפחה של עיצורים (גרוניות, שפתיות וכדומה).²¹ וכן העלמת אות שלא מבוטאת (ולכל הפחות, בדיאלקטים מסוימים).

- "והזונות רחצו". אמר רבי אלעזר: למרק שתי חזיונות (סנהדרין לט ע"ב).
 - "הסכת ושמע ישראל". (א) עשו כמות כמות (ב) ועסקו בתורה (ברכות סג ע"ב). השינוי ב(א) הוא: הס – עשו, והשינוי ב(ב): הסכת – עסק [תורה].
 - "לא ישים ולא יתן", יכול בשני כהנים? [מנחות ס ע"א]. השאלה עולה מתוך הדבקות שתי המלים: לא ישים – לאישים = לשני אנשים (וייתכן שכך הבין את השאלה גם רבנו גרשום בפירושו).
 - דאמר רבא אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב: מאי דכתיב "בניך וכנותיך נתונים לעם אחר"? זו אשת האב (ברכות נו ע"א). עם אחר – אם אחר[ת].
 - "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח", מלמד שאין הלחם קדוש אלא אם כן קרמו פניה בתנור (מנחות עח ע"ב).
 - חילוף באותיות השפה (בומ"פ): יקריב – יקרים. אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: מנין לרצועה (שבית-דין מלקה בה) שהיא מוכפלת? שנאמר "והפילו" [והכפילו]. וזה מיבעי ליה לגופיה [והלא המלה נחוצה להבנת העניין עצמו]? אם כן, לכתוב קרא "יטיהו". מאי "הפילו"? שמע מיניה [אתה שומע ממנו] תרתי [מכות כג ע"א].
 - אין להתעלם מן "ההברקה" שבסוף המובאה: "תרתי" תרתי משמע, שתי דרשות ושתי רצועות. כך דרך הרש"ש בפירושו "שמע מיניה תרתי" בכמה מקומות בש"ס.
- בשתי הדוגמאות הבאות הוכנסו שינויים בשתי מלים:
- אין הבעל מיפר אלא אם כן חל נדר, דכתיב "וחפרה הלבנה" (נדרים ד ע"א).
 - וחפרה – והפרה. הלבנה – חל'בנה (= כמה = נדר).
 - אמר ריש לקיש: כל העונה אמן בכל כחו, פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר "פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים". אל תיקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן (שבת קיט ע"ב).
- מופיעה גם קונסטרוקציה קצת יותר מורכבת, כמו במקרים הבאים:
- אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב [מהו שכתוב] "צורר המור דודי לי, בין שדי ילין"? אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, אף על פי שמיצר ומימר לי דודי, בין שדי ילין (שבת פח ע"ב).
 - ובהמשך מיירי:
 - "אשכל הכופר..." מי שהכל שלו מכפר.
 - אמר רב הונא: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר?

ועל זה באים שני דרושים שבכל אחד מתפרקת מלה בעלת משמעות פשוטה לשתי מלים נדירות:

(א) "ושחט" [שח — חט] ממקום ששח [מכופף את ראשו] חטהו.

(ב) "וזכחת" [זכ — חת] ממקום שזכ [דמו] חטהו [תשברהו] [חולין כו ע"א].

לעומת אלה, בדרוש הבא מסיקים שתי מסקנות מתוך משחק על אותה מלה: כן זומא אומר: "ונתתה על השלחן לחם פנים לפני תמיד". שיהו לו דפנות ושיהא לו פנים [זוויות]... (מנחות צו ע"א).

שני משחקי מלים חלופיים על "פנים" (ואולי "דפנות" נלמד מד' הפנים, (2) פנים + (2) לפני, של לחם).

בציטוט הבא בעל המימרה יוצר קשר חדשני ומפתיע בין שתי מלים דומות. המיוחד למקרה הזה הוא, ששתי המלים כבר נמצאות בתנ"ך וגם שם נוצר קשר מפתיע ביניהן, אלא שהקשר המקראי שונה מן הקשר התלמודי. אולי ניתן להגדיר את התופעה הזאת כ"גירוי אחד, ושתי התפתחויות". במחקרים על ההומור מוכרות לא מעט "בדיחות סינתטיות" שמקורן באותו גירוי, כגון משפט פותח מסוים, שממנו מסתעף ההמשך לכיוונים שונים.²²

...שיהיו צאצאי מעיך כמותך (תענית ו ע"א).

והרי בישיעיהו מח, יט: "וצאצאי מעיך כמעותיו". הדמיון (כמעין~כמוך) יוצר גירוי ומתח.²³ הגמרא פורקת את המתח על-ידי הרחקת המשמעויות בין שתי המלים, וזאת על-ידי הוספת האות ת, וכעת "כמותך" ו"מעיך" נעשו שונות זו מזו. לעומת זאת, הפסוק משחרר את המתח על-ידי כתיבת "כמעותיו" (במקום "כמעותיך"). משמעות המלה על-פי "דעת מקרא": גרגירי חול, ודומה לה אצל מפרשים קדומים.

גם החלפת סדר האותיות מוסיפה דעת, כמו בדוגמה הבאה, במשנה במכות דף כג ע"א:

כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם, שנאמר "ונלקה אחיך לעיניך" כשלקה הרי הוא כאחיק. ונלקה — ונלקה (לקה).

ג. צורת האות הכתובה

"ויותר יעקב לכדו", אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים (חולין צא ע"א).

"לכדו" = לכדו. כך מפרש בעל תורה תמימה.

"התקוששו וקושו", ואמר ריש לקיש: קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים (סנהדרין יח ע"א).

האותיות ש רט צורתן דומה ומתחלפות (ב"וקושו" השין דגושה, כפולה).

21 רבינו יאיר ח' בכרך, מר קשישא, מכוון ירושלים, ירושלים, תשנ"ג, ערך "דרש".

22 ראה: זיידמן (לעיל הע' 10), עמ' 216.

23 על ה"מתח" בדרשות ראה אצל פרנקל (לעיל הע' 12).

ח. הומור אישי

יש להתייחס בהוקרה וביראת כבוד לגישה הישיבתית המקובלת, הגורסת שהגמרא היא יצירה מונוליטית הנעשית מקשה אחת, ואין בה לא אישים ולא שיטות, לא ייחוד ולא שוני — אלא כולה א־פרסונאלית, ללא זיהוי אישיותם של אלה המופיעים בה. לעומת הגישה הזאת (שיש לה מהלכים רבים אבל, להערכתנו, היא לא נהוגה אצל צמרת הלמדנים בכל הדורות), עומדת השאיפה ללימוד הגמרא תוך הבחנה בין חכם אחד ואחר, ומקור ההבדלים שביניהם הוא מסגרות חיים שונות, היסטוריה פרטית והשוני באישיות של כל אחד מהם. היתרון בגישה השנייה הוא שהרבה עניינים שתומים בגמרא נעשים מוסברים ומפורשים על-ידיה. מובן שקודמי הגדולים ממני כבר הלכו בכיוון זה וראוי להזכיר את דרך המהר"ץ חיות (למשל, את התייחסותו לתולדות חייהם של חמישה מביני גדולי התנאים בתגובה לשאלה "איזהו עשיר?" בשבת כה ע"ב) ורבים אחרים. בדורנו הגדיל לעשות בכיוון זה ר' מרגליות בספריו (הנזכרים בהע' 5).

ענייננו כאן הוא היחס בין הצדדים האישיים של חז"ל לבין תוכן דבריהם, מעשיהם וכו'. במיוחד נראה איך אמרות שונות מתפרשות יפה לאור אישיותו של מוסר האמרה או מקבלה.

א. שמות ואמרות

הקשר בין השניים נידון בהרחבה על-ידי ר' מרגליות בפרק ב בספרו "לחקר שמות וכינויים בתלמוד" והוא מעלה על ראש מאמרו את דברי רש"י (נדה לו ע"ב): "משום דשמיה הכי, דרש לשמיה הכי". תמצית הדברים היא, ש"הוזכרו בספרותנו התלמודית אישים שונים בכינוי על שם מאורע גדול או מאמר חשוב שעל ידו נודעו בני מדרשא...". וראה כן במר קשישא הנזכר בהע' 21.

לפעמים השמות מוזרים מאוד, כגון באמרה זו:

- רבי זוהמאי אומר: כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה (ברכות נג ע"ב).

אפילו אם נטען שהשם הועיל לזכור את המאמר, לא נעדר מן העניין גורם משעשע. נראה לי, שאת יוצר ההומור מסוג זה יש לחפש בעורך הגמרא, אבל הדבר טעון בדיקה. עורך התלמוד נטה כנראה גם להתאים את נוסח האמרה התלמודית לשמות האישים המופיעים בה, כמו בקטע זה:

- אמרוה קמיה דרבי ירמיה. אמר: לא שמיע להו הא דאמר רבי שמעון בן אליקים משום רבי אלעזר בן פדת משום רבי אלעזר בן שמוע, אומר היה רבי אלעזר ברי שמעון: שמעתי בחטאת העוף... (זבחים סה ע"ב).

מקרה אופייני אחר הוא כאשר חכם הנושא שם מסוים מעלה את זכותו או זכרונו של בעל אותו שם:

- אמר רבי יצחק: יצחק אבינו עקור היה... (יבמות סד ע"א)
- דוגמאות נוספות ראה אצל מרגליות, לחקר שמות וכינויים, עמ' טז.

ב. לעג אישי

חריפות לשונם של חז"ל ("שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב", אבות ב,

(י' ידועה, והיא באה לידי ביטוי באמרות המכוונות כלפי בעלי מחלוקת שלהם. אחדים שבהם בלטו בייחוד בתריפות לשונם, כגון רב נחמן בר יצחק, רבא ובר-קפרא, שמקצת דבריהם מובאים בספרים שבהערה 5. נדון, ראשית, בחצי לעג שתכמים אחדים כיוונו כלפי עצמם:

ג. לעג עצמי

- אמר ליה (רב נחמן בר יצחק) **אנא לא חכימא אנא, ולא גמרנא אנא, אלא מסדרנא אנא** [אינני חכם, ולא למדתי אבל אני עורך שמועות כסדרן] (פסחים קה ע"ב על-פי הגירסה ברשב"ם).
- אמר רבי יהושע בן חנניה: **מימי לא נצחני אדם חוץ מאשה, תינוק ותינוקת...** (עירובין נג ע"ב).
- ובהמשך באות שלוש מעשיות שבהן האשה, התינוקת והתינוק משתעשעים בביטויים עם כפל משמעות בהתנצחות עם התנא. כך למשל, בסיפור השני עם התינוקת, התנא קורא לדרך שהוא עבר בה "דרך כבושה" ולא "שרה", אבל היא עונה לו בשינוי מובן של "כבושה": "לסטים כמותך כבושה", כלומר לקחו בכוח.
- **גברא רבה אנא** (בבא קמא מט ע"ב).
- האומר זאת אינו אלא אליעזר זעירא. שעל-פי הכינוי שניתן לו היה קטן, נמוך קומה (וגם אביו אמר על רבי זירא "גברא רבה" בנדה נ ע"ב).
- אמר לו (רבי חייא בר אבא לרב חנינא בן עגיל): **עד שאתה שואלני למה נאמר בהם "טוב" (למה כתוב "טוב" בדיבר החמישי שבספר דברים: "למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך"). שאלני אם נאמר בהן טוב אם לא, שאיני יודע** (בבא מציעא נד ע"ב).
- וכבר שאלו: האם ייתכן שרבי חייא בר אבא לא ידע מה כתוב בעשרת הדיברות? אלא שרבי חייא היה עני מרוד (ונאמר עליו שנעליו היו עשויות טלאי על גבי טלאי. ברכות מג ע"ב) ולכן לא היה משוכנע שאריכות ימים היא דבר טוב.

ד. לעג עוקצני על יסוד שמות

- אמר ליה (רב חנן לאבין דמן נשיקיא): **אבין שטיא** [אבא-אבין טיפש] **מתני שטותא לבניה** [מלמד שטויות לבנו] (שבת קכא סוף ע"א).
- הרקע לדבריו הבוטים והאישיים של רב חנן הוא, שאבין לא כיבד אותו בכיסא ובהמשך אבין לימד את בנו הלכה שלא היתה לרוחו של רב חנן. ורק זה היה חסר...
- אמרו לו (זקני המקום בשם נזוניא, לרב המנונא, השני בעל אותו שם): **מה שמך?** אמר להו: **המנונא. אמרו ליה: לאו המנונא** [פירוש, על-פי רבנו חננאל: דג חס] **אלא קנונא** [דג קר] (קידושין כה ע"א). הבסיס לכינוי הוא, שרב המנונא לא נשא אשה (קידושין כט ע"ב).
- ובברכות כ ע"א נמסר על מעשה ברב אדא שפגש בשוק כותית לבושה בגד פרובוקטיבי (אולי בצבע אדום). מאחר שהוא לא זיהה אותה וחשב אותה לישראלית שאינה לבושה בצניעות, קרע את בגדה מעליה. כאשר התבררה זהותה, נקנס רב אדא בר אהבה בארבע מאות זוזים. במקום לכעוס עליה, כצפוי, על שהיא גרמה

- לר הפסד ממון, הוא שאל אותה על שמה: **אמרה ליה: מתון (כך שמה). אמר לה: מתון, מתון, ארבע מאות זוזי שויה** [400=200+200].
ואולי המיוחד במעשה זה הוא, שכביכול לרב אדא בר אהבה לא היה בכלל איכפת על אבדן הכסף, מאחר ש"זכה" בבדיחה טובה.

ה. עוקצנות כלפי אחרים על יסוד תכונותיהם

- רב נחמן כינה לרב שהיה גבה קומה ("אבא אריכא") "עלאי", ולשמוראל הגרן "תתאי" (תענית י ע"א).
- החלפת מחמאות בין רבי יוחנן וריש לקיש כאשר נפגשו ליד הירדן: **אמר ליה (רבי יוחנן לריש לקיש): חילך לאורייתא (כוחך לתורה) אמר ליה: שופרך לנשי (יופייך לנשים) (בבא מציעא פד ע"א).**
- הסבר: לרבי יוחנן לא גדל זקן. המשך הקשר ביניהם גם כן ידע עקיפות: בדיון הלכתי על גמר מלאכה של סכין, פגיון, רומח ועוד לגבי קבלת טומאה — **ריש לקיש אמר: משיצחצחון במים (זהו גמר מלאכתן). אמר ליה (רבי יוחנן): לסטאה בלסטיותיה ידע (לפי שהיית ליסטים, אתה בקי באותן כלי אומנות של ליסטים).**
- אחרי הדוגמאות הללו של עוקצנויות נשנות בין אותם שני אמוראים, נביא מקרה של עוקצנות באותו סגנון שנאמרה בין חכמים שונים ובנסיבות שונות מאוד: **בחולין נז ע"א, כאשר האמורא חזקיה קובע ש"אין ריאה לעוף",** אומר עליו האמורא רבי יוסי ברבי חנינא בלעג: **מדבריו של בריבי (=חזקיה) ניכר שאינו בקי בתרנגולים.**
- ורש"י מסביר: "אינו רגיל לאכול תרנגולים לפיכך לא ידע אם יש להן ריאה. ולשון בדיחותא הוא". ואולי ההערה האחרונה של רש"י רומזת על זה שמעבר ללעג טמונה כאן גם בדיחה, והיא שחזקיה היה בין אוכלי שולחנו של רבי ("יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי..."), סנהדרין לח ע"א) ומסתבר שאצל רבי העשיר לא היה מחסור בתרנגולים.
- ביטוי דומה לשל רבי יוסי ברבי חנינא מושמע בפעם נוספת, כאשר רב כהנא התחבא מתחת מיטתו של רב והיה עד לשיחתו ומשחקו עם אשתו. עד שיצא נדהם ואמר: **דומה פומיה דאבא (פיו של רב) כדלא שריף תכשילא (כמי שלא גמא מאכל) (ברכות סב ע"א).**

ו. לעג לקבוצות

- ידוע יחסם השלילי של חכמי ארץ ישראל לאנשי בבל: **כבלאי טיפשאי (יהודים בבליים הטיפשים האלה) משום דיתבי בארעא דחשוכא (על שגרים בארץ חושך) אמריתון שמעתתא דמחשכו (אומרים שמועות חושך) (פסחים לד ע"ב ודומה בביצה טז ע"א).**
- רבא השחז את לשונו על חשבון תושבי עיר מגוריו ביי-מחוזא ובמיוחד על חשבון נשותיה: **"שמעו הדבר הזה פרות הכשן אשר כהר שומרון..."**, אמר רבא: **כגון הני נשי (הנשים הללן) דמחוזא, דאכלן ולא עבדן (שאוכלות ולא עובדות) (שבת לב ע"ב).**

חכמי פומבריתא זכו בשבח מפוקפק —

• דמעילין פילא בקופא דמחטא [שמכניסין פיל בעין המחט בפלפולם] (בבא מציעא לח ע"ב).

לעתים, תמימותם-טיפשותם של תושבי מקום מסוים עוררה את חמתם-בוזם של תלמידי חכמים שעברו בעיר. לדוגמה, הגמרא בפסחים מב ע"א מביאה את מאמר רב יהודה: "אשה לא תלוש אלא כמים שלנו", ומספרת שרב מתנה דרש את המאמר בפפניא. למחר הביאו כולם את כליהם וביקשו מרב מתנה שימלא אותם מים, כסבורים שהוא מחייב שימוש במים שלו ("שלונו" בלשון רבים), אף שהסביר להם שכוונתו היתה למים שעברו את הלילה, הכתם מעל אנשי פפניא התמימים לא סר.

ז. נשים נלעגות ולועגות

רב מקומן של נשים בתלמוד, הן בהלכה הן באגדה, והן מגיעות גם למסכתות שלא שייכות להן. הן אובייקטים להלצות האופייניות למסגרת חברתית שבה נקבעות הנורמות בידי גברים, והן גם מחזירות. נספק דוגמאות לכל אלה.

• כת שיתין [שישים] ככת שית [שש] לקל טבלא דהטא [לקול קשקוש הזוג היא רצה] (מועד קטן ט ע"ב).

משמעות: מוזיקת ריקודים מושכת נשים בכל הגילים וכן לענייני קוסמטיקה. היכי דמי אשה רעה?

אמר אביי: מקשטא ליה תכא [מקשטת לו במאכלים את השולחן, אבל בורבזמן] ומקשטא ליה פומא [יורה אליו בפיה גידופין. על סמך "קשט ב" בערוך].

רבא אמר: מקשטא ליה תכא, ומהדרא ליה גבא [מפנה לו גב] [יבמות סג ע"ב]. יוצא שמה שהיא לא תעשה — לא טוב. ואפשר לחפש הסברים להבדלי הציפיות של שני האמוראים מעקרות בית על סמך חיי נישואיהם: אביי לחומה בת איסי שעליה יש סיפורים (כתובות סה ע"א), ורבא לכתו של רב חסרא, שאותה אהב מאוד (שבת קכט ע"א, ברכות נו ע"א).

על יתרונות של אשה נשואה על אשה בודדת מביאה הגמרא ביבמות קיח ע"ב שלושה משלים, שתרגומם החופשי הוא:

(א) מוטב לשבת בזוג מאשר לשבת לבד. (ב) אשה נשואה, אפילו זו שבעלה גוך, תשים את כיסאה בין נשים רמות מעלה. (ג) אשה, אפילו אם בעלה יהיה בעל מקצוע מאוס, לא תחשוש מלשבת על סף השער.

הסלמה: במשל הראשון היא יושבת עם בעלה, בשני עם גבירות ובשלישי אפילו בציבור, בפומבי.

ובמסכת ביצה לב ע"ב אנחנו לומדים על תקלה קטנה בחיי נישואין:

• דכיתו [אשתו של] דרכי חייא נפל לה אריחא כתנורא [לבנה לתנור אפייה]... אמר לה רבי חייא: חזי דאנא רפתא מעלייתא כעינא [ראי שאני רוצה לחם טוב]. כלומר, ארוחה ולא אריחא, אריח.

לעומת זאת, גם נשותיהם של חכמים לקחו קב של חכמה והומור: אחת מהן באה לפני רב יוסף וביקשה שיקציב לה מזונות, כנראה אחרי מות בעלה. אחר-כך היא ביקשה (דרשה?) גם יין, וגם אותו היא קיבלה. אבל כאשר הוסיפה לבקש

בגרי משי, התקשה רב יוסף להבין: למה זה נחוצך לה? לפני מי היא רוצה להתייפות, בתור אלמנה? ועל זה ענתה האלמנה שהיא רוצה להופיע יפה כמקורם לפני רב יוסף עצמו, חבריו וחברי חבריו:

● לך ולחברך ולחברוך (ביצה סה ע"א) — לעיני כל.

וכן שפחתו של רבי השתעשעה בסגנון מליצי להשליט סדר בבית רבי ולשלוח את התלמידים לבתיהם בשעה סבירה. היא דקלמה:

● עלת נקפת ככד [האנטל נוגע בתחתית החבית, ריקה החבית, נגמרה הסעודה] ידאון נישריא לקיניהון [יעופו הנשרים לקיניהם] (עירובין נג ע"ב).

ח. היגינה

בהיות ההומור השתקפות (אמנם מעוותת במקצת) של חיי יום-יום, לא יפתיע שבהומור הכללי שבימינו ניכרת התרכזות גדולה בגוף וביצרים, עניינים שהצנעה טבעית להם. לא כן הדבר בתלמוד, שמצויה בו אמנם התייחסות רחבה לעניינים האלה, אבל מתוך רצינות, יושר, תום ומציאותיות (וכל זה בתוך גבולות הידע הביולוגי והרפואי שהיה קיים אז, ראה למשל שבת פב ע"א). אלא שמאחר שגם צורכי הגוף הם חלק מן הקיום האנושי, גם היבטים הללו קיבלו ביטוי במלאי ההומור התלמורי.

בפתגם הבא, היחיד בתחום היצרים שנביא, נראה איך רב נחמן הופך את הקערה על פיה להפיל בפח גבר שיודע בריוק מה לא בסדר אצל אשתו:

● ההוא דאתא לקמיה [אחד בא לפניך] דרב נחמן. אמר ליה: פתח פתוח מצאתי (הביטוי הקלאסי להביע אי שביעות רצון ממצב הבתולים של כלה חדשה). אמר ליה רב נחמן: אסכוהו כופרי [תנו לו מלקות]! מברכתא חכיטא ליה [יצאניות העיר בשם מברכתא שרועות לפניו, מהן מומחיותו הגדולה במצב כלתן] [כתובות י ע"א]. וכנושא הגוף האנושי, הגמרא בסנהדרין לח ע"א דנה בשאלה: מניין נלקחו אברי אדם הראשון?

● גופו מכלל, וראשו מארץ ישראל ואבריו משאר ארצות. עגבותיו? אמר רבי אחא: מאקרא דאגמא [עיר בבל].

נראה להציע שאקרא דאגמא נבחרה מפני שהיתה ידועה כעיר לא נקייה, ויש קצת ראיה לזה ממקור אחר: אקרא דאגמא היתה עיר מולרתו של רב ארא בר אהבה (קירושין עב ע"א) והוא הסביר את סוד אריכות ימיו בזה (שבין היתר) "לא הרהרתי [בתורה] במבואות המטונפות" (תענית כ ע"ב). בעיר לא נקייה זה באמת הישג לא קטן.

● זונין (שם איש) על לבי מדרשא [נכנס לבית המדרש] אמר להו: רכותי, אכנים של בית הכסא שיעורן בכמה (להתחייב על הוצאת השיעור המינימלי בשבת)? אמרו לו: כזית, כאגוז וכביצה. אמר להו: וכי טורטני [מאזוניים] יכנים [לשם לשקול. רש"י]? (שבת פא ע"א). הגזמתם.

הומור לבטלה

עד כה היה ענייננו בהתבטאויות שלא הפחיתו בערך מטרת ההומור או בחשיבותו. כלומר, היה לעג, היה גיחוך אבל ההומור היה ענייני. משהו התגלה, התחדש מתוך אמירת ההלצה. בסוג נוסף של הומור תלמודי כל מה שההלצה רוצה להשיג הוא לתת מנוח

לאדם. הומור הזה הוא בעצם חסר ערך אינפורמטיבי, ונאמר לשם השגת מטרה שאינה קשורה לתוכן ההלצה. מאחר שאין אני מכיר הומור מסוג זה בתחום אחר, ראוי לציין בין סוגי ההומור התלמודי (ושמא לקטעים מסוימים במחזות שייקספיר נועד תפקיד דומה, וכגון השיר של Autolycus ב-Winter's Tale). כמו במקרים קודמים, הדוגמאות תינתנה לשם המחשת הרעיון בלבד.

• **עורבא פרת.**

ביטוי זה מופיע פעמיים בתלמוד הבבלי (ביצה כא ע"א, חולין קכד ע"ב) ואין לו קשר ענייני לא אל מה שבא לפני הביטוי או לאחוריו. משמעותו "הנח לי!" אלא שהוא נאמר בצורה מבדחת. (אתה מתאר לעצמך שהאדם שנאמר לו "עורבא פרת!" מסתכל בכל כיוון לראות את הציפור העפה, עד שהוא מרגיש במתיחה. כמה פשוט ומשעשע!)

דוגמה פחות כוללנית נמצאת במסכת שבת קח ע"ב:

• **כי אתא [כאשר בא מארץ ישראל] רב דימי אמר: מעולם לא טבע גברא כימא דסדום (בים המלח). אמר רב יוסף: הפוכה סדום והפוכה מילה [דברים האמורים בה הפוכים. רש"י].**

וכבר הבאנו לעיל את תשובת רבא לרבינא:

• **אנא שנאי חדא, ואת שני חדא [אני תירצתי אחד, ואתה תתריך אחד] (בבא קמא יז ע"ב), שהיא גם כן "הומור לבטלה". ותירוך מקובל על האמורא אביי המרוקן (לכאורה) את דברי עצמו מכל משמעות מעשית הוא:**

• **אמר ליה (רב יוסף לאביי): מאי נפקא לך מינה [איזו תוצאה מעשית יוצאת מן השמועה הזאת]? אמר ליה: גמרא גמור זמורתא תהא [השמועה אינה אלא כפרק זמרה] (שבת קו ע"ב).**

הכללתן של אמרות מסוג זה בתלמוד מעלה את האפשרות, שבצדדים מסוימים חוש ההומור של חכמי התלמוד לא היה בדיוק חופף לשלנו.

ט. חידות (riddles, conundra)

בעקרון יש כאן שני סוגים. הראשון הוא שאלות המוצגות באופן מוסווה, ואפשר לומר שהדבר המבדיל בין חידה ובין שאלה תמימה או מבתן הוא היסוד ההומוריסטי שבחידה. ידועות בתנ"ך החידות של שמשון ושל יותם ואלו של מלכת שבא, ואולי כל ספר קהלת אינו אלא ספר של חידות. בגמרא לא שכיחות חידות מפורשות, אם כי ברקפרא היה נוהג להקניט את סביבתו בשאלות שעליהן היו לו, ולו לבד, תשובות מוכנות (ברכות לט ע"א). גם רבי עקיבא וגם רבה אמרו דברים (אם כי לא ממש שאלו) שמטרתם היתה לחדד את תלמידיהם (ברכות לג ע"ב). נראה לי, שהתלמוד בחר במתכוון להציב שאלות ברורות, לא מעורפלות ולא מוסוות.

חידות מסוג אחר מופיעות בהוראה של "דיבור בחידות", והפירוש הוא שאומרים משהו ברמז ולא בבירור חד-משמעית. בפרקי אבות א, יג, מימרת הלל "ודלא מוסיף יסף" היא בוודאי מן הסוג הזה ושם יש הרבה כעין זו. לעומת זאת, ברוב המקרים כאשר החכמים מתבטאים ברמז או בלשון חידה, הם נוטים מיד לפרש את דבריהם:

- יציאות השבת שתיים שהן ארבע כפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד? ... (שבת ב ע"א).
- אמר רב יהודה אמר רב: אין מושבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה. אמר רב: אני אדון ואטהרנו. ומה נחש... (סנהדרין יז ע"א).
- משל משלו חכמים באשה.
- פגה, כוחל וצמל. פגה עודה תינוקת... (גדה מז ע"א).
- ...פליגי בה [חולקים בנושא] רבי יצחק בר נתמני וחד דעימיה, ומנו [ועוד אחד אשר אתו, ומיהו]? רבי שמעון בן פזי. (שבועות טז ע"ב).
- בכל המובאות, תיכף לחידה הפתרון, וההסוואה מסולקת מהר כפי שהיא נוצרה. יוצא מן הכלל במקצת הוא הביטוי "וסימנך" (או "סימניך") שתכליתו לשמש תזכורת (mnemonic) אבל בהרבה מקומות יוצר ומשאיר ערפל (כגון: "וזאת לפני כישראל", גדה מה ע"ב).

וכעת נביא ממסכת מועד קטן ט ע"ב פראפראזה של סיפור ארוך במקצת על רבי יונתן בן עסמי ורבי יהודה בן גרים שהתאכסנו אצל התנא האלוקי רבי שמעון בן יוחי. אחרי שזה עמד על גדולת אורחיו בתורה ובמידות שלח אליהם את בנו (אלעזר הידוע) לקבל את ברכתם. הברכה שבה בירכו אותו היתה ארוכה ומשונה מאוד, וזה תרגומה מארמית:

- יהי רצון שתזרע ולא תקצור, שתביא סחורה ולא תמכרנה ומאיך תוציא סחורה ולא תביאנה, ביתך ייחרב ותשב במגורים ארעיים, יתבלבל שולחנך ולא תראה שעה חרשה.

למרות הרושם הקשה הבין רשב"י שמדובר בכרכה ופענח את כל מרכיביה לטובה. למשל: תזרע ולא תקצור פירושה: תוליד בנים ולא ימותו; תביא סחורה ולא תמכרנה משמעה: תכניס כלות לביתך ולא ימותו, וכן הלאה כמו שמתבאר שם. ברור שבסיפור זה נמצאים כל הגורמים הקיימים בבדיחה מוצלחת, לאמור:

א. שני תרחישים של מה שמתרחש, שהם לא רק שונים זה מזה אלא אף הפוכים זה לזה באופן קיצוני.

ב. המתח ההולך וגובר עד התפנית, במיוחד על רקע העוול שנעשה למארח הטוב והילת החסידות שאנחנו מעניקים לכאורה לשני האורחים.

ג. תפקידו הפעיל של הבן, שעל-פי הסיפור אף הוא שותף לתדהמתנו ולביקורת על האורחים.

אין ספק שעורך התלמוד ביקש ביודעין ליצור את כל האפקטים הללו ובעזרתם לחזק את הרושם הדרמטי של הסיפור. עם כל זאת, אנחנו לא ממש צוחקים בשמיעת הסיפור, ויש ליתן את הדעת למה לא. דומה לי שהסיבה העיקרית היא העדר ה"פואנטה" החדה, הפתאומית, שהיא נחשבת באווירה התרבותית של ימינו כגורם הכרחי לבדיחות. המעבר בין שני התרחישים חייב להיות כהרף עין ולא להתבצע בהמשכים. כך זה בימינו. לעומת זאת, בהחלט יכול להיות שבדורות קדומים ההנאה שב"סוף טוב הכל טוב" היתה רבה יותר ככל שהתפנית התעכבה והתמשכה. התענוג רק מתחזק עם הוודאות שהכל עומד להסתדר (וגם ילדים אוהבים לשמוע סיפורים שהם יודעים את סופם הטוב).

י. הומור סמוי

כבר ציינו שקיימים מקרים שחז"ל לא משתפים את הלומד (או את הקורא או את השומע) בכל מרכיבי הרעיון שהם מבטאים, ויש שהוא מגלה את כיוון מחשבתם, ויש שלא. לזה קראנו הומור סמוי. מצב אופייני הוא שהדרוש מביא את התחלת הפסוק, בעוד המשמעות טמונה בסוף הפסוק שלא מצוטט כלל (והתוספת "וגו'", שהיתה יכולה להעמיד אותנו על המשמר, לא תמיד מופיעה). בספר מר קשישא, מבטא ר' יאיר חיים בכרך את התופעה כך: "...מקרא אחר נלמד, רק [הש"ס] מייתי קרא הפשוט"²⁴. בדרשה הבאה (יבמות סג ע"ב):

• אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, מובא הפסוק "יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורין", אבל בלעדיות ומהות הקשר עם אשתו הראשונה מפורטות דווקא בפסוק הבא אחריו, בזה המסתיים במלים "באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה, יט).

ולעתים המפתח לפירוש נמצא לא אחרי הפסוק המובא אלא לפניו:
 • ...אלא מהכא [מכאן לומדים שאם חברו נענש בגללו, הדבר נחשב לו לחטא] "שבעת קלון מכבוד, שחה גם אתה והערל" [נבוכדנצר... היה מטיל משכב זכור על המלכים (העצורים אצלו). רש"י] (שבת קמט ע"ב).

אבל הגמרא מסתירה את העלילה הזאת. מניין לנו לדעת עליה? אלא שאם נתבונן בפסוק שלפניו: "הוי משקה רעהו... למען הביט על מעוריהם" (חבקוק ב, טו) מיד מתגלה לפנינו כל הסיפור. (להבנת משמעות "מעוריהם" מסייע המקרא בנחום ג, ה: "והראיתי גוים מערך וממלכות קלונך").

לפעמים אנחנו מוצאים את "הסמוי" לא במקרא אלא במקור ידוע אחר. נציג כאן מעשייה מוזרה מבבא קמא נ ע"ב המתחילה במלים "ההוא תורא":

• שור נפל לתוך כור עמוק ובעלו שחט אותו בחפזון. והנה פסק רב נחמן, שהשחיטה הזאת היא טריפה מפני חשש ריסוק אבריו של השור. יוצא שהבעלים מפסידים את כל ערכו הכספי של השור. בניגוד למצב הזה — ממשיכה הגמרא — אילו היה בעל השור לוקח קב אחד של קמח (כלומר, היה משקיע את כספו בקמח לצורכי סיפוקו בדרך) והיה נוסע עם זה לבית-המדרש לשאול שם את החכם, היו יכולים להתיר (להכשיר) לו את השור, שהוא שווה לכמה וכמה קבים של קמח. עכשיו, שלא הוציא את כספו על קב הקמח, הפסיד הרבה יותר, את השור.

מה הסיפור בא ללמדנו? מה עניין הקמח לגבי השור? והנה הדבר מתפרש מתוך תרגום שור = תורא והאמרה המפורסמת באבות ג, יז: "אם אין קמח — אין תורה (תורא)". על שלא השקיע בקמח, הפסיד את התורא.

יא. בדיחות מורכבות (או בדיחה גוררת בדיחה)

לפעמים בדיחה אחת רוכבת, נשענת, על אחרת שקדמה לה, או לחלופין, מסובכים את הקורמת ומקבלים מצב מברח נוסף:

• האשה שאמרה: הרי עלי קן... צריכה להביא עוד ארבע פרידות לנדרה ושתיים לחובתה וחטאת אחת... אמר רבי יהושע: זה הוא שאמרו "כשהוא חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו שבעה".

נסביר את העניין (תוך סיוע בפירוש קהתי): במשנה בקינים ג, ו (וגם בזבחים סז ע"ב — סח ע"א) מצטט רבי יהושע הלצה (שהיתה כנראה ידועה, מפני שהוא מקדים ואומר "זה הוא שאמרו") על הכבש "כשהוא חי קולו אחד [כשהכבש או איל חי אין לו אלא קול אחד], וכשהוא מת קולו שבעה" [אפשר להוציא ממנו שבעה קולות, כמו שהמשנה הולכת ומפרשת תוך פירוט של חלקי הכבש שאחרי מותו משמשים לכלי נגינה]. עד כאן ההלצה פשוטה וברורה ואין לה כל קשר ליולדת. וכעת בא רבי יהושע והופך את ההלצה למשל על היולדת, שלכתחילה אינה חייבת אלא כבש אחד לעולה וגזול אחד לחטאת (או אם היא ענייה הרי היא מביאה קן אחת בתורת קרבן חובה), ואילו במקרה המסובך שלפנינו, שהוקרב קרבנה וגם נדרה קן אחת וגולדו ספקות בקרבנה (שאינן יודעים מה פירשה בנדרה ומה הביאה ואיך הקריבם הכהן), הרי היא חייבת להביא שבע פרדות. המקרה המוזר הזה של האשה, שבו נהפכה חובת כבש אחד לשבע פרדות, נטע בלב רבי יהושע את הרעיון למצוא את המשותף עם בדיחה קודמת שבה מסופר איך (כבש) אחד נהפך לשבעה (קולות).

צמיחת הומור מוצאים גם בסוכה מח ע"ב:

• שני מינים (כופרים) ששמם "שמחה" ו"ששון" מתווכחים ביניהם מי עדיף ממי. בוויכוח מובא הפסוק בישעיהו לה, י "ששון ושמחה ישיגו", שממנו משתמע שששון קודם ויותר מכובד משמחה. אבל מן הפסוק באסתר ח, יז "שמחה וששון ליהודים" נשמע ההיפך. עם תום הוויכוח המלומד ביניהם, מקניט המין ששון את רבי אבהו וטוען בפניו שישראל יהיה עבד למינים מן הפסוק "ושאבתם מים בששון", כלומר אתם תהיו לי (לששון) שואבי מים. ועל זה עונה רבי אבהו, שהיות שכתוב "ושאבתם מים בששון" (ולא לששון) משמעות הנבואה היא דווקא הפוכה, ולמעשה נרמז בה שיפשוטו את עורו של ששון ויעשו ממנו נאדות למלא בהם מים. היוצא מזה, שוויכוח דמיוני בין שני מינים דמיוניים, ששון ושמחה, נקשר למעשה שבו היה מעורב איש (רבי אבהו) שלגבי קיומו אין ספק.²⁵

יב. דיון וסיכום

במאמר זה העלינו על הכתב (בעיקר על-ידי הבאת דוגמאות) "שיטה דידיאקטית" מסוימת של חז"ל וקשרנו אותה להומור. לפני שנצדיק את ההשוואה הזאת נשאל את השאלות האלה: האם אפשר לקבוע על-פי הדוגמאות שהבאנו, ועוד על-פי אחרות שלא ציטטנו, מתי, באילו נסיבות ולאילו תכלית יודקק החכם (התנא, האמורא או עורך התלמוד) לשיטה הזאת? מה יניע אותו ומה ימנע ממנו להשתמש בה? לשאלות הללו ייתכנו שתי תשובות ששונות זו מזו באופן קיצוני, ואין בידנו להכריע ביניהן. בלשון קצר: יש תשובה מתודולוגית ויש תשובה טלאולוגית.

25 לאחרונה הציעו החוקרים מ' הלברטל וש' נאה פירוש מעניין, לפיו דברי הגמרא הנ"ל הם סטירה על פרשנות נוצרית של המלה "ישועה" שבהמשך הכתוב "ושאבתם מים בששון".

ביסוד האפשרות הראשונה עומד הרעיון, שהשיטה הזאת כל-כך חביבה על החכם — מתוך אהבת הטקסט המקראי, הלשון, ואולי הרושם המפתיע שהוא עושה על שומעיו — שהוא יבחר בה בכל עת שניתן. ומתי זה לא ניתן? כאשר לפניו אילון מסוים המגביל אותו בבחירת השיטה, כגון קיום מסורת קדומה, שמועה שהתקבלה. בתיאוריה החלופית יודע החכם את מה שהוא רוצה להשיג (לטעון, להוכיח, לשכנע את חבריו לקבל את עמדתו וכדומה), אבל הכלים המקובלים — פשוטו של המקרא או המידות שהתורה נדרשת בהן — אינם מספיקים לו. במקרה כזה הוא נזקק לשיטה הזאת, שהיא מעניקה לו יותר חופש וגמישות מן הכלים המקובלים לטעון את טיעונו מתוך סמכות.

אם נחזור ונתבונן בנסיבות שבהן נאמרו הדברים המצוטטים, נוכל להבחין בכמה מצבים:

א. החכם נתון באיזה לחץ נסיבתי, אשר ממנו הוא נחלץ באמצעות הביטוי השנון (כגון בתשובת רבא שצוטטה: "אני תירצתי אחד, עכשו אתה תתריך אחד").
 ב. הוא מבקש לטעון טענה מאוד לא שגרתית, כזו שבכלל אינה עולה בקנה אחד עם פשטות הפסוק, ואז הוא נוקט שיטה לא שגרתית של הוכחה. (דוגמה ממכות ה ע"א: "אין העדים נעשים זוממים עד שיזימו את עצמן — מנא הני מילי [מניין זה]? דבי רבי שמואל תנא: 'לענות בו סרה', עד שתסרה [תסור, תוסר] גופה של עדות". כמוכן, הלכה זו לא משתמעת בכלל מן המקרא, וגם הדרוש של "סרה", הוא — דרוש).
 ג. לגמרי בהיפך מן הקודם, כאשר מטרת דרשתו מובנת מאליה ("מנין לשחיטה שהיא מן הצואר?") ואת הטיעון הטריטוריאלי הוא מאושש תוך שימוש בשיטה לא ממש רצינית.
 ד. הדרשן מבקש לעורר את קהל שומעיו ולהבטיח את תשומת לבם (במיוחד בהתחלת דבריו), וכבר עמד ש' ליברמן על התיאום בין סגנון הדרשן והרכב המאזינים.²⁶
 בסוף, נשוב ונסכם את הטיעונים שהובאו בגוף המאמר בזכות ייחוס מרכיב הומור לדברי פרשנות חז"ל.

1. מצאנו שבמקומות מספר בתלמוד בא לידי ביטוי יחס סכלני ואפילו חיובי להומור, ובמיוחד בקטעים של "בדיחותא" (כאמור בקטע "הומור מוצהר" במאמר זה).
 2. ראינו שדרשות חז"ל מכילות הומור ואף מושתתות על יסודות שאנחנו מסווגים היום כהומור, כגון כפל-משמעות, משחקי צלילים במלים.
 3. הדרשות הללו נאמרו מתוך ידיעה ברורה שהן בניגוד גמור לפשט. הן מצריכות יצירתיות והעזה אצל הדרשן ונכונות לחרוג מן המסגרות. מתוך שיקולים דומים מכנה הרמב"ם את הדרשות הללו "מליצות פיוטיות".²⁷
 4. "צירוף דברים מפתיע המיסב הנאה" מאפייין את רוב הדרשות שהצגנו במאמר זה. מאידך, היתה זאת הגדרתנו את ההומור.²⁸

26 יוונית ויוונית (לעיל הע' 18), עמ' 51.

27 מורה נבוכים ג, מג, בתרגום הרב קאפח: ...על דרך המליצות הפיוטיות אשר לא יסופק עינים לבעל תבונה, ונתפרסמה דרך זו באותו הזמן ונשתמשו בה הכל, כדרך שמשתמשים הפיטנים במאמרים הפיוטיים".

28 תודתי נתונה עבור הערותיהם לבאים (ע"פ א"ב): בני הרב שוע אנגלמן, מר קלמן בלונדר, פרופ' יעקב זוסמן, גב' ענת זיירמן, מר שלם יהלום, פרופ' א' הראל-פיש ופרופ' שמחה קרוגוט.