

בוריס קליינר
וצדקה תציל ממוות?
קריאה חדשה בסיפורי הבבלי, שבת קנו, ע"ב

במאמר זה מציע המחבר פירוש חדש לשני סיפורי האגדה בבבלי, שבת קנו, ע"ב. הפירוש מבוסס על "הקריאה הקרובה" ועל ניתוח העיצוב של הסיפורים בשיטות הניתוח הספרותי, שיושמו בסיפורי האגדה לראשונה על ידי יונה פרנקל. פירוש זה מציע באור חדש את יחסם של מחברי התלמוד לאסטרוולוגיה. הטקסט האגדי המקביל המופיע בירושלמי, שממנו התפתחו כנראה הסיפורים שבבבלי, מקבל בבבלי עומק רעיוני חדש המבטל את ההקבלה בין המקורות. במאמר תוצג גם השוואה בין גרסאות הסיפורים באבות הנוסח השונים. תמונת ההתפתחות של הטקסט המתקבלת מניתוח הגרסאות עשויה להדגים את תולדות ההתפתחות של הטקסט התלמודי.

הדיון בנושא "אין מזל לישראל" בסוף מסכת שבת בתלמוד הבבלי מסתיים בסיפורי אגדה ידועים. נעיין בראשון מהם (שבת קנו, ע"ב, על פי נוסח הדפוס):¹

ומדשמואל נמי אין מזל לישראל.
 דשמואל ובלט הוו יתבי, והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא.
 אמר ליה אבלט לשמואל: האי גברא אזיל ולא אתי, טריק ליה חיזיא ומיית.

¹ נוסח הדפוס (שהוא אחד מאבות הנוסח, ליד כתבי היד) עדיף כאן על נוסחי כתבי היד, כפי שנראה בהמשך. ג' רובנסטיין (Rubenstein, 2010, עמ' 151–152) מביא את הסיפור בגרסת כתב יד Oxford 366 (היינו Opp. Add. Fol. 23) בלי לציין למה גרסה זו עדיפה בעינינו מנוסח הדפוס.

מים מדל'ו, 25–26 (למדין מן ההגדות), תשע"ד-תשע"ה

אמר ליה שמואל: אי בר ישראל הוא אזיל ואתי.
 5 אדיתבי אזיל ואתי.
 קם אבלט, שדיה לטוניה, אשכח ביה חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי.
 אמר ליה שמואל: מאי עבדת?
 אמר ליה: כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן.
 האידנא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא, הוה קא מיכסף.
 10 אמינא להו: אנא קאימנא וארמינא.
 כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה, כי היכי דלא ליכסיף.
 אמר ליה: מצוה עבדת!
 נפק שמואל ודרש: וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.

תרגום לעברית (בציון מספרי השורות):

(1) ומ[זאת] של שמואל גם [יוצא ש]אין מזל לישראל. (2) כי שמואל ואבלט [אסטרוולוג נכרי] היו יושבים, והיו הולכים אנשים לאגם [לעבודתם]. (3) אמר לו אבלט לשמואל: האיש ההוא הולך ולא יבוא [חזרה], יכיש אותו נחש וימות. (4) אמר לו שמואל: אם בן ישראל הוא – [אפשר ש]ילך ויבוא. (5) כל עוד הם יושבים, הלך [האיש] ובא [חזרה]. (6) עמד אבלט, השליך את משאו [של האיש], מצא בו נחש קרוע לשתי חתיכות. (7) אמר לו שמואל: מה עשית? (8) אמר לו: כל יום היינו שמים פת ביחד ואוכלים. (9) היום היה אחד ממנו, שלא היתה לו פת, היה מתבייש. (10) אמרתי להם: אני אעמוד ואשים. (11) כשהגעתי אליו, עשיתי עצמי כאילו נטלתי ממנו, כדי שלא יתבייש. (12) אמר לו: מצווה עשית! (13) יצא² שמואל ודרש: "וצדקה תציל ממות" – ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.

הסיפור מובא בדיונים רבים על האגדה ועל תפיסת העולם של מחבריה. הוא, ובמיוחד "אחיו התאום" הבא אחריו – הסיפור על בתו של ר' עקיבא עם עלילה

² פירוש "יצא" הוא "עזב את זירת האירוע", בדומה ל"exit" בדומה האנגלית. בכתב יד Oxford Opp. Add. fol. 23 הנוסח הוא "נפק שמואל לבי מדרשא" – "יצא שמואל לבית מדרשו".

דומה, שבו נדון בהמשך – מצוטט גם בהטפות בשבחי הצדקה.³ אך הניתוח בשיטת "קריאה קרובה" מגלה בסיפור רובד תוכני המערער על התפיסה המסורתית שלו, ושעלול לשנות במידת מה את הדעות על העולם הרוחני של מחברי התלמוד.

נפתח בהשוואה עם סיפור הנחשב לסיפור מקביל, בירושלמי, שבת פ"ו

ה"י; ח, ע"ד:⁴

תרין תלמידין מן דר' חנינה הוון נפקין מקטוע כיסין
 חמתון חדא איסטרולוגוס
 אילין תרין מי נפקין ולא חזרין
 מי נפקין פגע בהון חד סב
 5 אמ' לון זכון עמי דאית לי תלתא יומין דלא טעמית כלום
 והוה עמון חד עיגול קצון פלגא ויהביניה
 אכל וצלי עליהון אמ' לון תתקיים לכון נפשיכון בהדין יומא היך דקיימתון לי
 נפשי בהדין יומא
 נפקון בשלם וחזרון בשלם
 והוה תמן בני אינש דשמעון קליה
 10 אמרין ליה ולא כן אמרת אילין תרין מי נפקין ולא חזרין
 אמ' אי ההוא גברא שקר דאיסטרולוגיאי דידיה שקרין
 אפילו כן אזלון ופשפשוון ואשכחון חכינה פלגא בהדא מובלא ופלגא בהדא
 מובלא
 אמרו מה טיבו עבדתון יומא דין ותניין ליה עובדא
 אמ' ומה ההוא גברא יכיל עביד דאלההון די יהודאי מתפייס בפלגות עיגול

והנה התרגום לעברית (מתוך "ספר האגדה" מאת ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, בציון מספר השורות):

(1) שני תלמידים של ר' חנינה יצאו לקצץ עצים, (2) וראם אסטרולוגוס אחד ואמר: (3) שנים הללו יוצאים ולא יחזרו. (4) כשיצאו פגע בהם זקן אחד, (5)

³ גם הניתוח הפסיכולוגי לא פסח על הסיפור, ראו מאמרו של הרב יובל שרלו "מן האסטרולוגיה אל הפסיכולוגיה" שפורסם באתר ישיבת ההסדר פתח-תקווה.
⁴ נוסח מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, על פי כתב יד ליידין.

אמר להם זכו עמי! הרי שלשה ימים שלא טעמתי כלום. (6) והיתה עמם ככר אחת, פרסו מחצה ונתנו לו. (7) אכל והתפלל עליהם, אמר להם: כשם שקימתם היום את נפשי כך תתקים היום נפשכם. (8) יצאו בשלום וחזרו בשלום. (9) והיו שם בני אדם ששמעו קולו [של אסטרוולוגוס]. (10) אמרו לו: ולא כך אמרת: "שנים הללו יוצאים ולא יחזרו"? (11) אמרו: יש כאן אדם שקרן, שאסטרוולוגיא שלו שקר! (12) אף-על-פי-כן הלכו ופששו ומצאו חכינה, מחצה בחבילה אחת ומחצה בחבילה אחרת. (13) אמרו: מה דבר טוב עשיתם היום? סחו להם אותו המעשה. (14) אמר: ומה אני יכול לעשות – ואלהיהם של היהודים מתפיס בחצי ככר!

בשורה 4 יש לתקן את תרגומו של רבניצקי: במקום "כשיצאו" צריך לקרוא "ביצאם" או "כשעמדו לצאת" (מי נפקין = מינפקין < מן נפקין).⁵ פרט זה, המקדים את הפגישה עם הזקן, חשוב מאד לניסוחו המדויק ויפיו של הסיפור.⁶ אולי צריך לתקן גם את שורה 11 ולתרגם "הרי אתה שקרן שהאסטרוולוגיא שלך שקרים!", כי "ההוא ג(ו)ברה" משתמש בלשון ירושלמי כתחליף ל"אתה".⁷ בפרשנות המסורתית וגם במחקר נתפס הסיפור מן הבבלי (על האיש שהלך לאגם) כמקביל לסיפור מן הירושלמי (Rubenstein, 2010, עמ' 159). לפי הדעה הרווחת הזאת, לשני הסיפורים יש תבנית דומה: הגיבור, אשר מאוים במוות הצפוי על ידי האסטרוולוג (ובדיעבד מתברר שהאסטרוולוג לא טעה והאיום היה ממש), ניצל מהמוות בזכות מעשה טוב. התפיסה הזאת מונחת ביסוד כל התייחסות לסיפור ללא יוצא דופן. ברם, בבבלי מופיע הסיפור במסגרת הדיון על "אין מזל לישראל", וכך גם כותרתו. ואולם בתפיסה המקובלת מתפרש הביטוי "אין מזל לישראל" בהוראה שונה במקצת ממשמעותו המילולית, כגון: יש מזל לישראל, אך תוקפו אינו מוחלט, ומעשים מסוימים עלולים לנטרל את כוחו.

⁵ על המשמעות של "מן+בינוני" בארמית הגלילית ראו קוטר, תשי"ב, עמ' 33–37. צורה זאת קיימת גם בעברית: "מיושב" או "מעומד" (במשמעות "כשהוא יושב/עומד") בהיגוי הנכון של יהודי תימן - מיושב, מעומד.

⁶ הוא אינו מאפשר את פירושו של רובנסטיין, שבהוציאם את הסכין כדי לחתוך את הלחם הם הרגו את הנחש (Rubenstein, 2010, עמ' 161).

⁷ היימנס, 2005, עמ' 18.

הנוסחה הקטגורית "אין..." מתורצת כגוזמה רטורית.⁸ יכולת ההשפעה על המזל מיוחסת בשני הסיפורים, לפי התפיסה המסורתית, לצדקה (במשמעותה הרגילה של הטבה לנזקקים). לפי הפרשנות הזאת, המשותפת לכל החוקרים, האסטרוולוגיה, המדע המובהק של העולם הקדמון, זכתה למעמד בלתי מעורער למעשה (למרות ההצהרות כמו "אין מזל לישראל") גם בתלמוד.⁹ עד כאן התפיסה המקובלת.

באשר לסיפור מן הירושלמי, אין סיבה לערער על תפיסתו כתיאור ההינצלות מהמזל הרע בזכות המצווה. ואולם סימני שאלה רבים מעלים בספק את תוקף הפירוש הזה לסיפור מן הבבלי. רובנסטיין מודה בכך שהסיפור "אינו נקרא חלק",¹⁰ ורואה ב"חספוס" זה עדות לעריכה של הסיפור ממקורות שונים, כלומר לעריכה שלא הצליחה ליצור טקסט קוהרנטי. בלי לחלוק על עצם קיומם של תהליכי העריכה והעיבוד שכללו גם העברת ביטויים ממקורות שונים,¹¹ נשאלת בכל זאת השאלה האם את הקריאה הלא חלקה יש לזקוף לחשבוננו של העורך-המעבד (הבלתי מוצלח כביכול) או לכך שהתבנית הסמנטית שבה רגילים לפרש את הסיפור, אינה תואמת את הטקסט. במילים אחרות, אולי אפשר להציע פירוש אחר שבמסגרתו יהיה הסיפור נקי מהסתירות והחספוסים, שצריך לתרץ אותם כשרידי קומפילציה?

"הקריאה הקרובה" של הסיפור וניתוח המבנה הספרותי שלו מגלים שהפירוש המסורתי אכן אינו חודר לכוונות המחבר. נעמוד בתחילה על הקשיים הרעיוניים בהבנה הרווחת של הסיפור. קודם כול יש לציין שתפיסת הנושא של המזל ודרכי ההשגחה המהווים יסוד להבנה זו,¹² היא רדודה¹³ בהשוואה לעומק

⁸ Rubenstein, 2010, עמ' 274: "The Bavli often uses such... formulae... in an inexact way".

⁹ ראו גפני, 1990, עמ' 165-167; Rubenstein, 2010, עמ' 150-151.

¹⁰ Rubenstein, 2010, עמ' 161.

¹¹ שם, עמ' 153: "contain... narrative difficulties which shed light on the compositional technique of the redactors". הכוונה היא לקומפילציה של קטעי טקסט ממוצא שונה.

¹² התפיסה מנוסחת בהערת העורך של "The Soncino Press Babylonian Talmud" לסיפורנו: From [the story] we see that belief in planetary influence was not entirely rejected, but that these Rabbis held that it might be counteracted by good deeds. Rubenstein, 2010, עמ' 154. The story... acknowledges that the astrological worldview holds true to a certain extent... Nevertheless, "Israel has no mazal", that is, the fate of Jews is not fixed solely by the stars and may always be trumped by righteous deeds. (הדגשה במקור).

המחשבה המתגלה בסיפורי האגדה בבבלי. תמוהה, ואף מוזרה, העובדה שגיבור הסיפור מורשה להתרברב ולספר בפומבי על המעשה הטוב שלו.¹⁴ אך הבעיה החמורה ביותר של הפירוש המסורתי קשורה לשתי האמירות של שמואל אחרי דיווחו של האיש על מעשיו (האמירה "מצווה עשית" והדרשה "וצדקה תציל ממוות"). אם האיש מספר על המעשה, כפי שמניח זאת הפירוש המקובל, כדי לציין בזכות מה הוא ניצל – דבר תמוה כשלעצמו – מה הטעם לומר לו "מצווה עשית"? הרי הוא יודע שעשה מצווה!¹⁵ ומהו החידוש בדרשת הפסוק "וצדקה תציל ממוות" בסוף הסיפור? אם גם גיבור הסיפור (שהוא הדיוט) וגם הלומד מבינים בקלות שהצדקה הצילה את האיש ממוות, מהו החידוש בדרשה? לפי הפירוש המסורתי הזה, לאחר שהאיש מסיים לדווח על מה שעשה, מסתיים הסיפור, ושתי אמירות החכם בהמשך ("מצווה עשית" ודרשת "וצדקה תציל ממוות") מיותרות, כי אינן מוסיפות לימוד – וזה לא ייתכן. כמו בכל סיפור אגדה

¹³ ראו לדוגמה את השאלה אצל Rubenstein, 2010, עמ' 153: How does Shmuel know that this man will perform good deeds that day?

¹⁴ ההתברכות הייתה אמורה לחשוף את הגיבור לעונש. להשוואה נציין כי בסיפור מן הירושלמי אנחנו לומדים על המעשה הטוב של תלמידי ר' חנינה לא מפיהם.

¹⁵ ר' יאשיהו ב"ר יוסף פינטו, מחבר הפירוש "מאור עינים" ל"עין יעקב", הוא אחד מן הפרשנים המעטים שהרגישו בקושי זה. וכך הוא תירץ אותו: "ויל"ד מ"ש שמואל לההוא גברא מצוה קעבדת כי מי לא ידע בכל אלה שעשה מצוה כיון שהפריש ממנו [צ"ל ממנו] צדקה ונתן חלקו של אותו אדם משלו [פרט זה, שהאיש נתן משלו את חלקו של מי שלא היה לו לחם, לקח ר' פינטו מפירוש רש"י, ראו להלן]. אמנם הכונה שבאותו ענין איכא חדא לריעותא דהיינו שהוא היה נותנה ויודע למי נותנה ומצינו שהצדקה שמצלת ממיתה משונה היא נותנה ואינו יודע למי נותנה וכו' לכך א"ל מצוה כתקנה קעבדת כיון שלא היה אפשר שם בענין אחר ... ועוד אפשר ... שאע"פ שלכאורה צדקה זו היתה נותנה ויודע למי נותנה מ"מ היא מצוה כתקנה דהיא נותנה ואינו יודע למי נותנה להיות שאותו ככר לחם שנתן בעד אותו אדם לא נתייחד לאותו עני לאכול ממנו כי יחדו יאכלו כולם ומי יודע אם יגיע אותו ככר לאותו עני או ככר אחר". בגישה האופיינית לפרשנות האגדה החל מבעלי התוספות, רואה ר' פינטו בסיפור עילה לפלפול הלכתי. היה מקום לחשוש, שהצדקה לא ניתנה באופן הראוי (הראוי הוא כאשר נתן הצדקה אינו יודע למי הוא נותן), לכן שמואל היה צריך לאשר לאיש שהוא אכן קיים מצוות הצדקה כראוי, ור' פינטו מביא שני תירושים לכך. הראשון הוא שבמקרה הנדון לא היה אפשר לעשות אחרת. התירוץ השני הוא שבאכילה המשותפת לא ידוע איזו כיכר לחם הגיעה בסופו של דבר לידי העני, ולכן נתן הצדקה אכן נתן בלי לדעת למי נתן, ואת זה מאשר לו שמואל באומרו "מצווה עשית".

אמנותי¹⁶, עלינו למצוא פירוש שבו לכל חלקי הסיפור, ובמיוחד לאמירות החכם שמסיימות אותו, יהיה תפקיד חיוני.

גם ניתוח העיצוב הספרותי של הסיפור מביא לידי המסקנה שפירושו המסורתי אינו מסתבר. העיון מגלה מבנה ספרותי נדיר ומתוחכם, במיוחד בהשוואה לסיפור מן הירושלמי. בסיפור מן הירושלמי ניכרים הרכיבים האלה: (א) השאלה המופנית אל תלמידי ר' חנינה ("מה דבר טוב עשיתם היום?") היא מפורשת וחד-משמעית; (ב) כוונת תשובתם (שהיא הדיווח על המעשה הטוב) ברורה גם כן. התשובה אף אינה מפורשת, אלא רק נרמזת: "סחו להם אותו המעשה". תלמידי ר' חנינה מודעים לכך שעשו מעשה טוב, ואיש אינו מאשר להם את זה; (ג) על המעשה הטוב אנחנו לומדים לא בדיעבד, ולא מפי הגיבורים, אלא בתחילת הסיפור, לפני גילוי הנחש הקרוע, ואפילו לפני היציאה לאגם. הקשר בין מעשה הצדקה להינצלות מהמוות ברור וגלוי; (ד) המעשה של תלמידי ר' חנינה הוא מעשה צדקה מובהק. במילים אחרות, גם המעשה של תלמידי ר' חנינה וגם כל אמירה שמופנית אליהם או יוצאת מפיהם, מפורשים בסיפור עצמו ואינם נמסרים לשיקול דעתו של הלומד.

אך לא כך בסיפור הבבלי, אלא נהפוך הוא: מחבר הסיפור נמנע באופן עקבי מלקבוע את ההקשר הסמנטי של כל הפרטים החשובים בסיפור. גם המעשה של האיש שהלך לאגם, וגם דו-השיח בינו לבין שמואל אינם מפורשים כלל: (א) בשיא העלילה, כאשר מתגלה הנחש הקרוע ומתברר שנבואת האסטרוולוג לא התגשמה, אין אנחנו יודעים מאומה על מה שקרה לפני כן באגם. כך נוצר המתח, שהופך את תחילת הסיפור, בשונה מהסיפור בירושלמי, לפתיחה הראויה לדרמה; (ב) השאלה "מה עשית?" המופנית אל האיש בשיא המתח, אינה מפורשת – לא ידוע מהי כוונתו של החכם (ועל כך נדון בהמשך); (ג) לא ידוע על איך האיש מבין את השאלה "מה עשית?" ומתוך איזו כוונה הוא מספר על המעשה שלו; (ד) המעשה המדווח אינו מעשה צדקה מובהק, הוא טעון עיון והערכה. כנאמר, ההערכה אינה ניתנת בסיפור, אלא מתגלגלת לפתחו של הלומד,

¹⁶ לביטוי "סיפור אמנותי" ראו אצל פרנקל, 1991, כרך א, עמ' 235 והלאה. פרנקל מייחס את "הסיפור האמנותי" לתקופת האמוראים. רוב החוקרים היום סבורים שסיפורים אלה, כמו תלמוד עצמו, נוצרו בתקופה מאוחרת יותר.

כי הרי מחבר הסיפור אינו מספר על המעשה בעצמו, כמו בירושלמי, ואינו יוצר כל קשר בין המעשה לאירוע. המעשה נודע רק מפי האיש, כשכוונתו בדיווח אינה מפורשת; (ה) כוונת החכם באמירתו "מצווה עשית" אינה מפורשת, ואין כל פירוש לדרשתו המסיימת את הסיפור.

החלק הראשון של הסיפור, המתאר את האירוע, מסתיים במתח, כי מחבר הסיפור אינו מגלה לא את מה שקרה באגם ולא את מה שגרם לכך. החלק השני של הסיפור כולל רק דיבורים שמטרתם להבהיר את מה שהוסתר בחלק הראשון, אך הכוונה של כל דיבור ודיבור אינה מפורשת! ואין צריך לומר, שללא פירוש השלבים הקודמים אי אפשר להבין את החלק המסיים את הסיפור – שתי האמירות של שמואל, שגם להן חסר פירוש. מחבר הסיפור אינו מגלה כלום: אחרי תיאור העובדה המותחת והלא מפורשת של כישלון האסטרולוג נשאלת השאלה הלא מפורשת של שמואל, ובעקבותיה מספר האיש מתוך הכוונה הלא מפורשת על המעשה שניתן לכמה פירושים (כפי שנראה בהמשך), אשר קשור באופן לא מפורש לאירוע המתואר, והחכם מגיב על כך בשתי אמירות לא מפורשות.

בכל שלב נדרש הלומד להוסיף בעצמו את ההקשרים הסמנטיים שמחבר הסיפור נמנע בעקביות מלגלותם (בהמשך נראה את הסיבה לכך). הוספת המשמעות נחוצה במיוחד בחלק השני של הסיפור שבו מוכרח הלומד להשלים את הדו-שיח בין שמואל לאיש על ידי השערת הכוונה של כל משפט. כפי שציינו לעיל, הפרשנות המקובלת תופסת את כוונת כל אמירה שאינה מפורשת בסיפורנו כזוהי לכוונה המפורשת של האמירה המקבילה בסיפור מן הירושלמי. כלומר, כוונת שאלת שמואל "מה עשית?" היא "איזה מעשה טוב עשית, שבשכרו ניצלת מהנחש?"¹⁷ גם האיש, לפי הפירוש הזה, מבין כך את השאלה ומספר על מה שעשה בכוונה לדווח על המעשה הטוב שלו. האמירה "מצווה עשית" נתפסת

¹⁷ ראו את התרגום לאנגלית בסדרת סונצ'ינו. לשאלת שמואל "What did you do" מוסיף המתרגם את ההערה "to escape your fate". עצם הצורך בהערה ממחיש את העדר פירוש הכוונה בניסוח השאלה. כך גם ב"הגדות התלמוד" (קושטנטינה ה'רע"א) – לשאלת שמואל "מאי עבדת" מוסיף המלקט של "הגדות": "פירוש מאי צדקה עשית". במהדורת וילנא של "מנורת המאור" השאלה מתורגמת לידיש בתוספת הפירוש המלא: "וְנָאס הָאשְׁטוּ פֶר אֵיין מְצָנָה גִטָּאן וְנָאס דוּ בִישְׁט דוּרְךָ דְעָם נִיצוּל גִּוְנָאָרְךָ" – "איזו מצוה עשית, שבגלל זה ניצלת". אותה תוספת גם בתרגום שטיינזלץ, כצפוי: "מה עשית, שבשכר זה ניצלת ממות?"

כאישור החכם למעשה (?), ודרשתו של שמואל היא מעין סיכום האירוע (?). אך האם ייתכן שמחבר הסיפור ישתמש בתבנית הפתיחה הדרמטית ויעצב את הסיפור באופן מתוחכם ביותר כמסגרת כמעט חידתית, שבכל שלב דורשת מילוי המשמעויות על ידי פירוש הלומד, רק בשביל התוכן הזה? הפער בין רמת התחכום בעיצוב הסיפור לבין שגרת התוכן שלו על פי הפירוש המקובל, נוסף על קשיי הפירוש עצמו שצוינו לעיל, מעידים על כך שלפירוש הסיפור יש "קרקעית כפולה". מאחורי הסיפור על הגיבור שניצל ממזלו הרע בזכות הצדקה, מסתתר כנראה סיפור אחר.

את הדרך לסיפור האחר נתחיל בהערכת המעשה שעליו מדווח האיש. בניגוד למעשה הצדקה המובהק של תלמידי ר' חנינה המסופר בירושלמי, שאינו זקוק לפירוש, המעשה בסיפור שלנו דורש השלמת "משמע" כדי ליצור קשר סמנטי בינו לבין שאר הסיפור וכדי לאפשר הערכות נוספות, כגון הערכת כוונתו של האיש בדיווחו על המעשה. אפילו עצם הפעולה שהוא עשה, כבר דורשת הערכה. יוכיח זאת פירוש רש"י, אשר רואה צורך להבהיר את משמעות המעשה על ידי תוספת פרשנית. את המשפט "כשהגעתי אליו, עשיתי את עצמי כאילו לקחתי ממנו" מרחיב רש"י בשלוש מילים: "ונתתי משלי חלקו". פירוש זה נמצא בשלושה כתבי יד של רש"י למסכת שבת.¹⁸ יש לציין שהוא חסר בכתב יד פריס 324.¹⁹

מי שנזקק לתוספת הפרשנית "ונתתי משלי חלקו" רצה למנוע פירוש אחר שעלול המעשה לקבל על פי לשונו הפשוטה של הסיפור. בפשט התלמוד לא נתן האיש את חלקו של רעהו משלו; מן הסתם גם לא היה לו אלא חלקו של עצמו

¹⁸ מינכן 216, פרמה 2087, ותיקן 138; בכתב יד המוזאון הבריטי 409 חסר הפירוש לסוף המסכת (כולל הסיפור הנדון).

¹⁹ כיוון שהפירוש הזה נמצא ביסוד התפיסה המסורתית של הסיפור, חשוב לדעת אם הוא של רש"י. בכתב יד פריס 324 – שבו הוא אינו מופיע – הפירוש לסיפור חסר תרגומים מהארמית הפשוטה ואין בו כל פרפרזה מיותרת. כך גם בפירוש לסוגיה ההלכתית שמתחילה עם המשנה הבאה. האם מדובר בהשמטות, או שכתב יד זה מוסר את הנוסח המקורי של רש"י, בעוד שכתבי יד אחרים מתעדים הרחבה מאוחרת? במקרה השני תוספת המילים "ונתתי משלי חלקו" אינה של רש"י אלא של מישהו אחריו. מחוסר מחקר מקיף על נוסח פירוש רש"י לתלמוד אין לי תשובה לשאלה זאת.

בלבד.²⁰ הוא רק העמיד פנים כאילו גבה מחברו את חלקו, כלומר הסתיר מהאחרים שלא גבה כלום, כדי שההוא לא יתבייש כשיתפרסם שאין לו מה לתרום לסעודה המשותפת. הפירוש "ונתתי משלי חלקו" מיועד למנוע את המסקנה שברחמנותו על רעהו הטיב לו גיבור הסיפור לא רק על חשבון עצמו, אלא גם על חשבון כל האחרים ללא ידיעתם והסכמתם. אך זוהי המסקנה, שבמכוון נשארה בתוקף על ידי מחבר הסיפור כדי להציב את גיבורו במצב מורכב ולממש את התכנית הדרמטית, כפי שנראה בהמשך. גם אם נניח שההסכמה של כל החבורה הייתה ניתנת ברצון, אי ידיעתם היא התנאי לכך שההוא לא יתבייש, ולכן החלק של האחרים בתרומה היה מוכרח לבוא כביכול בגנבה, לפחות בגנבת הדעת. המורכבות המתגלית כאן, שאין כמוה בסיפור בירושלמי, מעידה על העומק הרעיוני שאליו חותר הסיפור.

נעיין בהמשך העלילה. האיש רואה את הנחש הקרוע, ומגלה שהיה על סף הקבר. ברגע זה של זעזוע עמוק (שהוא גם שיא המתח ללומד, כפי שצינינו קודם) נשמעת השאלה "מה עשית". ברור ששמואל אינו מבקש מידע על עיסוקו של האיש, אלא מתכוון לקשר בין מעשיו לבין הנחש הקרוע, בהנחה האקסיומטית של קבלת שכר ועונש על מעשי האדם. ברם, בנוגע לשכר ועונש הנחש הקרוע מגלם שתי אפשרויות פירוש מנוגדות. הופעתו עלולה להיות גמול לעברה, הריגתו גמול למצווה. האיש לא היה מודע לא להופעתו של הנחש ולא להריגתו, זו גם זו נודעו לו בדיעבד ברגע אחד שבו הוא נדרש להתמודד עם השאלה "מה עשית". הוא גם אינו יודע דבר על נבואתו של האסטרולוג. לכן יש לו חופש בחירה בלתי מוגבל בין שתי האפשרויות הסימטריות בפירוש מראה הנחש הקרוע: יכול שהנחש הופיע במקרה ונהרג כשכר מצווה, אבל יכול שהוא הופיע

²⁰ הרקע הריאלי של ההצטרפות בפת אינו ברור. ייתכן שמדובר לא בפת אלא בתבואה לאפיית הפת. יש עדויות רבות לכך ש"צידה לדרך" הייתה יכולה להיות התבואה שממנה הכינו את הפת על המקום (כך היה אצל החיילים הרומיים, למשל). טחינת התבואה במטחנת יד, לישת הבצק ואפיית המצה מופיעים בתיאורים רבים של הכנת הסעודה בספרות הקדומה. אך גם אם כל אחד מהחבורה נתן לסל את הפת הגמורה, ואחר כך חולק הכול בין כולם בסעודה המשותפת – קטנה הסבירות שברשותו של אחד מן החבורה היה יותר מחלקו הרגיל. לפועל, שהלך לעבודתו, לא היה פי שניים ממה שהוא היה צריך לעצמו, שאפילו סיפוק צורך עצמו לא היה מובן מאיליו. לשני תלמידי ר' חנינה בסיפור בירושלמי לא הייתה אלא כיכר אחת, וברור שהם התחלקו עם הזקן לא במותרות, אלא ממה שהיה מיועד לעצמם ובקושי הספיק להם.

כעונש על עברה ונהרג במקרה. השאלה של שמואל אינה מפורשת, ובהקשר של שכר ועונש עלולות להיות גם לה שתי כוונות הפוכות: מה רע עשית – מה טוב עשית. מה עשית, שהנחש איים להורגך – מה עשית, שניצלתי. שמואל יודע (וכך גם הלומד), שהנחש היה מוכן לאיש עוד לפני יציאתו לאגם, ולכן מצפה לשמוע איזה מעשה הציל אותו. אך לא האיש! דעתו אינה מושפעת על ידי דעה קודמת, ומזועזע ממראה הנחש הארסי במשאו הוא מפרש את שאלת שמואל כשאלת תוכחה.²¹ האיש חושב לא על הריגתו של הנחש אלא על הופעתו. את השאלה הוא מפרש "מה עשית, שכמעט התחייבת בנפשך". הוא מחפש במעשיו ומוצא שברחמנותו על רעהו הפך לגנב בלי להתכוון לכך. על כך הוא מתוודה. אין כאן התרברבות, אלא וידוי חטא! בתגובה אומר לו שמואל "מצווה עשית!"

הדרמטיות הקלסית, הנובעת מניגוד עמדות הגיבורים שפירוש זה מגלה בסיפור, אינה חריגה בסיפורי האגדה ואינה מפתיעה לאור עיצוב החלק הראשון של הסיפור כפתיחת הדרמה.

גם אם נניח שאמירת שמואל "מצווה עשית!" באה רק כדי לסתור את מחשבות האיש – לא עברה, אלא מצווה עשית! – יש לה הסבר (בהמשך נראה שיש לאמירה כוונה אחרת). אבל עדיין לא ברורה הדרשה "וצדקה תציל ממוות". הרי לא ייתכן שלחכם יינתן בסוף הסיפור הדרמטי תפקיד של מסכם הדברים המובנים בפשטות! פעולת הדרשה של שמואל בתפיסה המקובלת של הסיפור היא החלפת המשמעות המקראית של המילה "צדקה" (דרכו של הצדיק) במשמעותה המאוחרת (נתינת נדבה). כלומר, לקח הדרשה הוא שהצדקה האמורה בפסוק הנדרש (משלי י, ב, או שם, יא, ד), היא הנדבה. פירוש זה אינו מסתבר משתי סיבות. ראשית, המשמעות הרגילה והיחידה של "צדקה" בלשון חז"ל היא "נדבה", והפסוק מתפרש להם כך ממילא. הדרשה מסוג זה אינה אלא אמירת "הדא הוא דכתיב". ספק גדול אם הסיפור המתוחכם היה יכול להיגמר בדרשה בנאלית, ועוד מפי שמואל. שנית, הפירוש הזה אינו מסתבר, כי האיש לא נתן כל צדקה. אם בכוונת המחבר היה לדרוש בשבח הצדקה, היה לו לבחור במעשה שמתאים יותר למושג זה, כמו למשל המעשה בירושלמי!

²¹ גם בשפת זמננו נתפס הביטוי "מה עשית?!" בהקשר שלילי מובהק, לא כשאלה אלא כקריאת תוכחה.

כדי להבין את הדרשה עלינו לפנות שוב אל האמירה הקודמת של שמואל – “מצוה עשית”. בהבנה המקובלת של הסיפור המצווה מתייחסת לחסד שהאיש גמל לרעהו, במשמעות הכללית והלא מדויקת של המילה “מצווה” כמעשה טוב. אך נראה, שלמושג “מצווה” יש כאן משמעות אחרת וייחודית הקשורה לכותרת הסיפור “אין מזל לישראל”. אחרי דיווחו של האיש ברור שאין בידי עברה אלא רק זכות (שלפי הדעה המקובלת הצילה אותו מגורלו). באשר לשכר ועונש אין הסבר גלוי להופעתו של הנחש, אך ההינצלות ממנו הייתה לכאורה בתור שכר – בזכות המעשה ההוא. גם האיש, אף שלא ידע על נבואתו של האסטרולוג, היה חופשי לראות בהינצלותו מהנחש קבלת שכר על המעשה הטוב שלו. בחירתו בפירוש ההפוך – שהצדק היה עם הופעתו של הנחש – מגלה שהוא אינו מעלה על הדעת את האפשרות שהמוות מהנחש (מיתה משונה) היה יכול להיגזר עליו ללא כל אשמה, אף למרות המעשה הטוב שבידיו, כפי שהאסטרולוג היה תופס זאת. יתר על כן, כדי להצדיק את מה שבעיניו היה דין שמים הוא מוכן לגלות במעשיו עברה. בגילוי עברתו המדומה הוא מצדיק את השמים. העמדה הזאת היא ה“צדקה”. פירושו של האיש למה שקרה הוא “המצווה”. אי הכרה בזכות עצמו, תפיסת מכת הגורל כדין שמים וצידוק הדין הזה, חיפוש חטא ונכונות לעונש מתוך ההרגשה שבכל זכות טמון גם צד חובה²² – זוהי הצדקה במשמעות “היות צדיק”.²³ המצווה המרומזת כאן היא “תמים תהיה עם ה' אלהיך” (דברים יח, יג).²⁴ לא נתינת ה“צדקה” הצילה את האיש מהמוות, אלא ה“צדקה” שבנפשו. המצווה שקיים היא האמונה השלמה בהשגחה הצודקת. למצווה זאת ולצדקה זאת מתכוון שמואל באמירותיו האחרונות, הראויות לסיים את הסיפור בדברי החכם המעמיקים ביותר.

כך מתברר שהדרמה טמונה לא רק בסיפור עצמו, אלא גם בתהליך הפקת הלקח שלו. המתח הדרמטי נוצר בין העמדות המנוגדות של הגיבורים בסיפור,

²² המספר הבבלי ניצל את מלוא המורכבות של המעשה המיוחס לגיבור בסיפור.
²³ גם רובנסטיין מניח שפירוש “הצדקה” כאן הוא “righteousness” ולא “charity”, אך עדיין מייחס אותה למעשה הטוב שעשה גיבורנו לרעהו (Rubenstein, 2010, עמ' 154).
²⁴ וראו פירוש רש"י, שם. ראו גם בבלי, פסחים ק"ג, ע"ב: “מנין שאין שואלים בכלדיים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך”.

והניגודים, הדרמטיים לא פחות, נפערים בדרכו של הלומד אל פירוש הסיפור ומסקנותיו. הדינמיקה הדרמטית בתהליך הפירוש הייתה המטרה של הצפנת כוונותיו של המחבר בתוך העיצוב החידתי באמירות סתומות ללא כל רמז למשמעותן. כל אמירה בסיפור מתגלית כנושאת משמעות כפולה גם לצורכי הדרמה בסיפור עצמו וגם לצורכי הדינמיקה בהבנת הלומד. השאלה "מה עשית", שמרכזיותה הנוקבת מודגשת על ידי הצבתה במרכז הסיפור ממש,²⁵ מתפרשת בו-זמנית לכיוונים הפוכים. השואל מתכוון למשמעות "מה טוב עשית, שניצלת מגורלך", והנשאל מבין "מה רע עשית, שהיית עלול לקבל את דינך". בהמשך נראה שבתוך הניגוד בין שתי התפיסות הללו (הגורל מול הדין) טמון עיקר הרעיון של "אין מזל לישראל". הפער הנפתח כאן רק מתגבר כאשר האיש מספר על מעשהו, כשהוא תופס אותו כעברה בעוד שמואל אומר לו שהוא עשה מצווה. עד כאן הדרמה מתקיימת בתוך הסיפור על פי התבנית המצויה בסיפורי האגדה. הרי המתח בין כוונות ופירושים שונים לאותה אמירה ולאותו מעשה מתוך מציאות פנימית שונה של המשתתפים בדו-השיח הדרמטי – הוא מן האהובים לחז"ל בסיפורי האגדה הגדולים. אך חוסר כל פירוש בכל שלב של הסיפור גורם לכך שגם בפירושו של הלומד נפתחים הפערים. מחבר הסיפור מפנה במכוון את מחשבותיו הראשונות של הלומד אל התלם הידוע של סיפורי הצדקה ושכרה, וזאת כדי ליצור מתח "מטה-ספרותי" בדיעבד. מהרגע, שבאמירות החכם בסופו של הסיפור נופלים המושגים "מצווה" ו"צדקה", המרכזיים ללקח הסיפור, הדרמה עוברת מדו-השיח בסיפור אל תוך הפירוש של הלומד. שני המושגים מקבלים שתי משמעויות מנוגדות, שלשתיהן יש לכאורה תוקף. המשמעות הראשונה – מצווה עשית, שגמלת חסד לרעך. גם המילה "צדקה" בדרשה "וצדקה תציל ממוות" נתפסת לראשונה כמשמעותה הרגילה. המשמעות הצפונה והמכוונת היא שונה לחלוטין – מצווה עשית, שהיית תמים עם ה' אלהיך, ובהתאם לכך משתנה גם המשמעות של "צדקה" ברובד הנסתר בדרשה "וצדקה תציל ממוות". המשמעות הנסותרת הזאת – "היות צדיק" – היא המשמעות

²⁵ לעיל מופיע טקסט הסיפור בשפת המקור בעיצוב גרפי המאפשר לראות את שני חלקי הסיפור – התיאור ודו-השיח – והשאלה "מה עשית?" באמצע.

הפשוטה בפסוק! פעולת הדרשה של שמואל היא הפוכה ממה שחשבנו קודם. הוא מחליף את משמעות הצדקה בלשון חז"ל למשמעותה בלשון המקרא! במעבר מן הגלוי אל הנסתר בתוך אותו משפט אחד של הדרשה נאמר לנו שלא די בצדקה במובנה הטכני; הצדקה הפנימית במובנה המקראי היא העיקר. האיש ניצל כי היה מוכן לייחס לשמים את ההשגחה הצודקת גם במקרה הנראה כמכת הגורל.²⁶ הנחש היה אמור להכיש בגלל ה"מזל", כלומר ללא סיבה המובנת לאנוש.²⁷ אבל האיש מוכן לראות בכך גמול לחטאו, ועל אמונתו הזאת הוא מקבל שכר. צדקתו היהודית, המעניקה לשמים האינדיפרנטיים של האסטרונום הנכרי את התפקיד של ההשגחה הקרובה והצודקת – היא שגרמה לשמים למלא את התפקיד הזה. מבחינת האסטרונום, המייצג את המבט האובייקטיבי על המציאות, תפיסת העולם של האיש מוטעית, ואכן האיש טעה בפרשנותו למה שקרה. אבל הפרדוקס של הסיפור הוא שדווקא הטעות הזאת מתגלית בו כאמת של תפיסת העולם. האמונה של האיש הלא-מלומד, שגרמה לו לטעות ולראות במעשה של עצמו עברה ובהופעתו של הנחש צדק, הכריעה את מהלך האירועים, ולא היה לכך כוח לדעתו של חוזה הכוכבים, אשר באמצעות המדע שלו מציג את המציאות לכאורה לאמתה. נבואתו הנכונה נכשלה, ואילו הראייה המוטעית של האיש ניצחה. שמואל, אשר ניבא על כך ש"אין מזל לישראל", למד את עומק הרעיון הזה ברגע, שהאיש בפירושו לשאלה "מה עשית" הציג בפניו הבנת מציאות הפוכה מזו שהוא עצמו התכוון אליה בשאלתו. המשמעות "איזה מעשה טוב עשית, שניצלת בזכותו מגורלך" מניחה את כוחו (המסוים) של המזל, ואולם התפיסה "איזה רע עשית, שקיבלת את דינך" שוללת

²⁶ אף שפירושו של האיש בא רק לאחר הינצלותו, ולכאורה לא היה יכול לגרום לה, הוא משקף את מצב נפשו התמידי, שלזמן התגלותו אין חשיבות. כך נפתרת גם השאלה "ומה היה קורה, אילו לא היתה לאיש הזדמנות באותו יום?", שהתפיסה המקובלת של הסיפור אינה עומדת בה.

²⁷ הפירוש של ' פרנקל לסיפור "התאום" על בתו של ר' עקיבא (פרנקל, 1981, עמ' 15), לפיו על בתו של ר' עקיבא רבץ חטא של הבית כולו והיא הייתה מתה אם העני היה עוזב בלי נדבה, מתאים אולי לסיפור ארץ-ישראלי על תלמידי ר' חנינה – שם מדובר במפורש על כך שהזקן היה מת אלמלא הם היו מחלקים אתו לחם – ואינו מתאים כאן. לא סביר להניח שבגלל הבושה שבקבלת צדקה בגלוי אחד מכל החבורה הנותנת את הצדקה היה מתחייב בנפשו, ועוד בבחירה מקרית.

את כוח המזל מכול וכול.²⁸ למזל אין כל השפעה על מי שבעיניו אין מזל, אלא השגחת השמים. המאירי מצא לרעיון הזה ניסוח פשוט למפליא: "המאמר הכללי שאין מזל לישראל ר"ל שאמונת הגמול והעונש יכריח הכל".²⁹ הדוגמה לאמונה הזאת בסיפורנו היא האיש שגומל חסד ואינו דורש כל זכות לעצמו, אלא מוכן לראות את עצמו חוטא.

אי אפשר שלא להתפעל מהגאונות של המחבר בבבלי, אשר לקח חומר אגדי-מסורתי, הדומה לחלק המקביל מהסיפור בירושלמי,³⁰ והפך אותו לסיפור דרמטי רב-שכבתי, המרשים בכוחו המוסרי ורעיונותיו העמוקים. הסיפור שחיבר יכול להתפרש בו-זמנית כסיפור הטפה על הצדקה ושכרה, כפי שהוא מתפרש בדרך כלל, וכסיפור המעמיק על אמונה והשגחה, אשר מבהיר את כותרתו "אין מזל לישראל" במלוא תוקפה. סיפור דרמטי כסוגה מתאפיין במילוי בדמיון של ההיבטים הלשוניים שחסרים בטקסט הכתוב (כגון האינטונציה והמימיקה).³¹ מרחב סמנטי זה, שהוא גדול במיוחד, כאשר הכוונה המדויקת של הטקסט אינה עולה בוודאות מהמילים עצמן, נוצל בסיפור זה ליצירת "התחתית הכפולה" של פירושו.

כל האמור לעיל מושתת על ההנחה, שגיבור סיפורנו לא עשה מה שמיוחס לו בפירוש רש"י, ולא נתן משלו את חלקו של רעהו. "אבק עברה" של גנבת הדעת הוא המרכיב ההכרחי למימוש התבנית הדרמטית מסביב לשאלה "מה

²⁸ אמנם אפשר לפרש ששמואל יודע הכול מראש, וכפי שבאמירתו "מצווה עשית" לא התכוון לנתינת צדקה, כך גם בשאלה "מה עשית" כוונתו הנסתרת הייתה לגלות במה תתבטא צדקתו של האיש, ומכאן החידתיות של השאלה. אך הסיפור המקביל על ר' עקיבא ובתו מעיד על כך שחכמים מתייחסים לנבואות האסטרולוגים ברצינות. לכן מסתבר שעמדתו הראשונה של שמואל היא בדיוק כמו בפירוש הרגיל של הסיפור – שהמזל קיים, אך מעשה טוב יכול לבטלו, ורק אחרי דברי האיש, אשר אינו מעלה את קיום המזל על הדעת, מגיע שמואל אל ההבנה העמוקה יותר, שאותה הוא מבטא בדרשתו. בסיפור מוצגות אפוא שלוש השקפות העולם בנוגע לכוחו של המזל – של האסטרולוג (כוח מוחלט), של שמואל בהתחלה (כוח מוגבל) ושל האיש לכל האורך ושמואל בסוף (אין כוח).

²⁹ המאירי, תשל"ו, עמ' 615.

³⁰ התרכזנו כאן רק בקטע המקביל לסיפור הבבלי, ולא בסוף הנפלא של הסיפור בירושלמי.
³¹ המילוי בדמיון אינו דומה לשפה במציאות, מה שמאפשר לדמיין מצבים שסבירותם נמוכה. לכן אין אנחנו צריכים להיות מוטרדים מהשאלה מה גרם לשמואל להבין שהאיש תפס את שאלתו "מה עשית?" באופן הפוך מכוונתו, ושבריווחו הוא לא מתרברב בזכותו אלא מתוודה בחטאו. הסיפור הדרמטי אינו אלא טקסט להתבוננות שתוכנו מתגלגל בדמיון.

עשית". ואולם לתפיסת הסיפור, הדומה לפירוש רש"י, יש עדות נוספת בכתבי יד תלמודיים עצמם. מדובר בשני כתבי יד ספרדיים של מסכת שבת שגורסתם תומכת לכאורה בפירוש רש"י. בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 הגרסה היא "...האידינא הוה איכא חד גבן דלא הוה ליה ריפתא בהדיה והוה מכסיף אמינא לחבראי אנא קאימנא ומרמינא ליה ריפתא כי מטאי לגביה שוי נפשאי כמאן דשקלי מיניה כי היכי דלא ליכסיף א"ל מצוה קא עבדת וכו". בכ"י וטיקן 108 הגרסה היא "...הוה קא מיכסיף קאימנא ומרמינא ליה ריפתא וכו", שהיא אותה גרסה בהשמטת המילים "אמינא לחבראי".³² גם "מנורת המאור" בדפוס הראשון (1514) גורס בדומה לכך (דף צד, ע"ב): "האידינא הוה איכא חד גבן ולא הוה ריפתא בהדיה. הוה קא מיכסיף אמינא ליה אנא קאימנא ומרמינא ליה ריפתא כי מטאי לגביה שוי נפשאי כמאן דשקיל מיניה". הקטע "אמינא ליה אנא קאימנא" כנראה משובש³³ במילים "ליה" ו"קאימנא". במהדורת מנטובה (1563) תוקן "קאימנא" ל"קאימנא": "אמינא ליה אנא קאימנא ומרמינא ליה ריפתא" ("ליה" הראשון עדיין משובש; במהדורת ווילנא הנפוצה הושוותה הגרסה לנוסח הדפוס: "אמינא להו אנא קאימנא ומרמינא ריפתא"). השיבוש אינו נוגע לקטע המעניין אותנו כרגע, ואפשר לקבוע שגם "מנורת המאור" שומר את הנוסח הספרדי³⁴ "מרמינא ליה ריפתא", שלפיו מבשר האיש לחבריו על כוונתו לתת צדקה.

לכאורה מאשרת גרסת כתבי היד אוקספורד ווטיקן את תפיסתו של רש"י. בניגוד לנוסח הדפוס (המבוסס כנראה על כתבי היד הלא-ספרדיים), גורס הנוסח הספרדי "ליה" ("לו") אחרי "ומרמינא" ("ואני משליך"). בלי "ליה" (נוסח הדפוס) המשמעות של "ומרמינא" היא התנדבות להיות גבאי. עם "ליה" (כבספרדיים) הופכת המילה "ומרמינא" להכרזה על הכוונה לתת צדקה. עלינו לבדוק, אם דעתו של רש"י – שהאיש נתן צדקה ממש – נובעת מהמסורת המבוססת על האמירה המפורשת בטקסט, שגרסתו הייתה דומה למקורות

³² הסופר כנראה דילג בטעות על המילים האלה בגלל הדמיון בין "(ק)אמינא" לבין "קאימנא", שגם לשיבושים גם בגרסת "מנורת המאור", ראו להלן.

³³ כך גם במהדורת וונציה ש"ד (1544).

³⁴ "מנורת המאור" מסמך את הסיפור כמובאה בנוסח המקורי ("כדגרסינן במסכת שבת בסוף פ' מי שהחשיך"), ויש לייחס לו מעמד של עד הנוסח – לעומת הסיפור "התאוס" על ר' עקיבא ובתו (עליו ראו להלן), שמופיע ב"מנורת המאור" בפרפרזה, ולכן הוא מובא במלים "ואמרינן נמי התם".

הספרדיים, והיעדר המילה "ליה" בנוסח הדפוס הוא השיבוש בכי"י אשכנזיים-צרפתיים שאותו מנטרל רש"י בפירושו. ההשוואה בין פירוש רש"י למקורות הספרדיים מראה שלתפיסת רש"י של הסיפור אין כל זיקה לגרסה הנפוצה בספרד, וזאת מכמה סיבות: (1) לפי רש"י, האיש נותן צדקה בסתר. בכתבי היד אוקספורד ווטיקן הוא מודיע על כך לאחרים – בניגוד לרעיון שעליו מסכימים כל עדי הנוסח, שעיקר הטובה במעשהו היה מניעת בושה;³⁵ (2) רש"י מפרש "אנא קאימנא ומרמינא" – "אגבה ואשים בסל".³⁶ כלומר, המילה "ומרמינא" אינה מתפרשת כהכרזה על כוונתו של האיש לתרום לרעהו, אלא כהבעת ההתנדבות להיות גבאי, בניגוד להוראת המילה באוקספורד ובוטיקן.³⁷ פירוש זה של רש"י אינו מאפשר את הגרסה הספרדית "ומרמינא ליה"; (3) פירוש רש"י וכתבי היד הספרדיים ממקמים את הבעת רעיון נתינת הצדקה בנקודות שונות בסיפור. אפשר לקבוע שהמסורת הפרשנית שהייתה ביסודו של פירוש רש"י, אינה נובעת מהגרסה הדומה לגרסה הספרדית ולא הכירה נוסח שונה מנוסח הדפוס. היא מביעה את הרעיון של מתן הצדקה ללא תלות בגרסה כלשהי, אלא כתוספת פרשנית שאינה מעוגנת בטקסט. המשותף לפירוש רש"י ולנוסח הסיפור במקורות הספרדיים היה חיפוש הביטוי לנתינת הצדקה, אך אין ביניהם הסכמה על דרך הבעת הרעיון הזה. ניתן לשער שגם פירוש רש"י וגם הגרסה הספרדית הם התוצאה של תהליך ההתגבשות של רעיון ה"צדקה" שהתרחש במקביל בשתי האסכולות. הצדקה בדרשתו של שמואל גרמה כנראה לחיפוש אחרי צדקה בסיפור. רש"י נותן ביטוי לנתינת הצדקה בפירושו, בלי לגעת בטקסט הסיפור, למרות הקושי שנוצר (בשביל מה אומר שמואל "מצווה עשית" וכו'). במקורות הספרדיים נכנס הרעיון הזה לתוך גרסת הסיפור וגרם לקושי נוסף (הסתירה בין ניסיון מניעת הבושה לבין פרסום המעשה). בשני המקרים הפכה ההבנה המשותפת של הסיפור כסיפור על הצדקה (שתחילתה אצל הגאונים?) את מעשה האיש למעשה צדקה

³⁵ הסתירה בין מניעת הבושה לבין פומביות המעשה היא אחד הקשיים של הגרסה הספרדית, ראו בהמשך.

³⁶ בכתב יד מינכן 216 של רש"י: "אני אגבה ואשים בסל", עם הדגש הנכון על "אני".

³⁷ כך פירש רש"י גם את המילה "מרמינא" בתחילת דיווחו של האיש.

ממש, והסירה את כובד המשקל ממניעת הבושה (שאך ורק עליה מדבר האיש פעמיים) אל ההטבה החומרית. באשכנז ובצרפת חדרה "הצדקה" לסיפור דרך הפירוש, בספרד השתרש רעיון הצדקה בתוך הנוסח עצמו. תופעה דומה מאוד של שינוי הנוסח במקורות הספרדיים (בהקשר אחר) תוארה בהרחבה על ידי א"ש רוזנטל. "ספרים הבאים מן ספרד" גורסים, לדעת רוזנטל, את הנוסח המאוחר והמשתנה של הגאונים "שעושים בתלמוד כבתוך שלהם, לפי סברתם והגיונם. שכן ... הם מציעים את התלמוד על פה, בהרצאה שוטפת וחופשית למדי... מה שאינו כן בבית המדרש שבאשכנז וצרפת ... לעולם קוראים הם את התלמוד מתוך הנוסח. והספר הוא רבם".³⁸ כך קרה שהדפוס, המבוסס כנראה על כתיב יד לא-ספרדיים (אשכנזיים-צרפתיים או איטלקיים), שמר את גרסת הסיפור הטובה ביותר מכל עדי הנוסח.

גרסה אחרת לגמרי של הסיפור נשמרה בכתב יד Oxford Bodl. heb. d.

5 (2676) 21:

מידי שמואל נמי אן מזל ליש' שמואל ובלט הוו יתיבי ח?זונ?ה להנך דרדקי דקא אזלי אציבי א' ליה אבלט לש' האי חד מיניהו טריק לא חיהו ומית א' ליה שמואל אם בר ישראל הוא לא בחלא [במזלא] תליא מילתא אלא בזכותא תלויא מילתא כי אתא קא אבלט שריה לטוניה אשכחיה לחיהו דמיפסק ושרי?ה? בטוניה א' ליה שמואל מאי עבדת א' ליה איכא דרדקי עניי בהדן דלית להווא ריפתא כל יומא הוו שקלינן אומצא אומצא וספינא להו האידינא אמינא להו וכי מיכדי מדידן קא אכלא למלן לכסופת נאכלו בהדן יצא שמואל ודרש וצדקה תציל ממות לא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה.³⁹

³⁸ רוזנטל, תשמ"ח, עמ' 34. ראו גם את דבריו על הפירוש בפנים ובחוץ (שם, עמ' 23). על חדירת

הפירוש לתוך הטקסט ראו גם ברודי, תש"ן.
³⁹ הטקסט משובש, אך ברור, שהאיש מציע לחבריו לא להמשיך להפריש חתיכות לחם למי שאין להם, אלא לצרף אותם בסעודה משותפת, כדי שלא יתביישו. והנה התרגום לעברית (המתעלם משיבושי הטקסט): משלשמואל גם אין מזל לישראל. שמואל ואבלט היו יושבים, ראו את הנערים, שהלכו להביא עצים. אמר לו אבלט לשמואל: אותו אחד מהם - יכיש אותנו נחש וימות. אמר לו שמואל: אם בר ישראל הוא, לא במזל תלוי הדבר, אלא בזכות תלוי הדבר. כאשר בא, עמד אבלט, השליך את משאו, מצא נחש חתוך במשאו. אמר לו שמואל: מה עשית? אמר לו: יש נערים עניים אתנו שאין להם לחם. כל יום היינו חותכים חתיכה חתיכה ומאכילים אותם. היום אמרתי להם: וכי מאחר שמשלנו אוכלים, אנחנו צריכים לבייש? שיאכלו אתנו! יצא שמואל ודרש וכו'.

טקסט זה שייך "לגרסה המזרחית" של התלמוד הבבלי, המתועדת בקטעי הגניזה. גרסה זו התגבשה כנראה באחד השלבים של העלאת התלמוד על הכתב, ועדיין לא ברור אם השלב הזה קדם לתלמוד ה"אירופי" או מאוחר לו. לכן אין ודאות שגרסת הגניזה של הסיפור היא דווקא מוקדמת לגרסה "שלנו" ולא מאוחרת לו. ההערכה הכרונולוגית, המבוססת על ניתוח הסיפור, עלולה לתרום להבנת ההתפתחות של נוסח התלמוד. לי נראה שגרסת הגניזה קדומה יותר. טקסט זה תואם את תבנית הסיפור על החסד ושכרו, והוא תואם אותה טוב יותר מסיפורנו בפירוש רש"י או בגרסת כתבי היד הספרדיים. אין בגרסת הגניזה סתירות או "חספוסים". אין במעשה האיש כל "אבק עברה", שלסלק אותו טורחים גם רש"י וגם כתבי יד ספרדיים בניסיונם לקבוע שהסיפור דן במתן הצדקה. אין גם כל אפשרות לפרש את מעשה האיש בגרסת הגניזה כנתינת צדקה, שכן ההטבה החומרית קדמה לו. גם אין כל סתירה בין ניסיון למנוע בושה לבין ההכרזה הפומבית. שמואל אינו אומר לאיש "מצווה עשית". הסיפור אורגני בכל פרטיו (למעט שיבושי הטקסט). ההתרכזות במניעת הבושה (ולא במתן נדבה) מעידה על השלב המתקדם בהתפתחות החומר האגדי. ה"צדקה" בדרשת שמואל מתייחסת ל"זכות" שאינה קשורה לצדקה כנדבה, אך תפיסת "אין מזל לישראל" עדיין אינה רדיקלית. לפנינו השלב שכנראה קדם לעיבוד המתוחכם שבתלמוד "שלנו". בתבנית הסיפור כבר קיים המתח בפתיחה, ברם הפוטנציאל הדרמטי אינו ממומש עדיין. מימושו בנוסח הדפוס ששיחק עם תבנית הסיפור והפך אותה על פיה, נעשה על ידי הכנסת "אבק עברה" לתוך המעשה, המאפשר את פירוש הדו-שיח כדו-שיח דרמטי ואת תוספת המשפט התמוה של שמואל "מצווה עשית", המעביר את הדרמה מהדו-שיח בסיפור אל תוך פירוש הלומד עם חידוד הרעיון "אין מזל לישראל" כתוצאה מכך. את הידרדרות הסיפור, המתועדת בגרסה הספרדית ובמסורת הפרשנית באשכנז עם הקיבוע שלהם במעשה הצדקה, יש לייחס כנראה לתקופה מאוחרת יותר (הגאונים?).

לדעתי, עוד פרט מעיד על כך שהגרסה "הרגילה" של הסיפור מאוחרת לגרסת הגניזה: השורה האחרונה בגרסת הגניזה היא "לא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה"⁴⁰. יכול להיות שמשפט זה אינו חלק של דרשת שמואל, אלא הערת עריכה אשר מגבילה את תוקף הדרשה. לעומת זאת, ברוב עדי הנוסח של

⁴⁰ אותו נוסח גם בכתב יד קימברג' 55 TSF1(1) מהגניזה – שם חסר הסיפור שלנו, אבל מופיע הסיפור "התאום" שלו על בתו של ר' עקיבא, שסיומו זהה.

התלמוד "שלנו" הגרסה היא "ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה".⁴¹ נראה שמחבר סיפורנו הפך את המשפט ועשה אותו לחלק של הסיפור עצמו, וכך פירושו: צדקתו של הצדיק לא רק "מצילתו ממיתה משונה" (בעולם הזה), אלא "מצילתו מדינה של גיהנם"⁴² (היינו "ממיתה עצמה").

אפשר לשער שגרסת הגניזה היא חומר הגלם שממנו, או מהדומה לו, נוצר הסיפור שלנו. חיבורו של הסיפור הדרמטי שייך אפוא לתקופה שאחרי העלת הראשונה של התלמוד על הכתב, וגרסתו המתוחכמת הצליחה להגיע לאירופה לפני תקופת הגאונים המאוחרת (?). שבה איבד הסיפור את העומק הרעיוני שלו ונוצרה גרסת כתבי היד הספרדיים. ברם, לאור הפרשנות האשכנזית, יש להניח שתחכמו של הסיפור לא הוכר באשכנז, אלא אם כן כתב יד פריס 324 מוסר את הגרסה המקורית של רש"י שאין בה התוספת "ונתתי משלי חלקו", העומדת עד היום בין הסיפור לבין לומדיו.

הפירוש הנ"ל לסיפור על שמואל והאיש שהלך לאגם, מחייב אותנו לדון גם בסיפור הבא אחריו בתלמוד, הוא הסיפור המפורסם על ר' עקיבא ובתו⁴³ (בבלי, שבת, שם, על פי נוסח הדפוס):

ומדרבי עקיבא נמי אין מזל לישראל.

דרבי עקיבא הויה ליה ברתא,

אמרי ליה כלדאי: ההוא יומא דעיילה לבי גנא טריק לה חיויא ומיתא.

הוה דאיגא אמילתא טובא.

5 ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתיב בעיניה דחיויא.

לצפרא כי קא שקלה לה - הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה.

אמר לה אבוה: מאי עבדת?

⁴¹ הנוסח "לא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה" נמצא ב"הגדות התלמוד", דפוס קושטנינה ה'רע"א – אוסף הגדות ממוצא ספרדי, שקדם ל"עין יעקב". בכל שאר הפרטים נוסח הסיפור ב"הגדות התלמוד" תואם את נוסח הדפוס ולא את נוסח כתבי היד הספרדיים.

⁴² בבלי, ב"ב י, ע"א. רובנסטיין (Rubenstein, 2010, עמ' 162–163) סבור בצדק, שהדרשה לקוחה משם (היא מבוססת על הכפלת המשפט "וצדקה תציל ממות" בספר משלי, וקובעת שבמקרה אחד מדובר ב"מיתה משונה" ובמקרה השני ב"דינה של גיהנם"), אך מתקשה בפירוש הביטוי "מיתה עצמה".

⁴³ הסיפור נדון במחקר, בין השאר, אצל פרנקל, 1981, עמ' 13–16 ואצל Rubenstein, 2010, עמ' 154–157.

אמרה ליה: בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה.
 קאימנא, שקלתי לדיסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה.
 10 אמר לה: מצוה עבדת!
 נפק רבי עקיבא ודרש: וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.

והנה התרגום לעברית (בהתאמה למספרי השורות דלעיל):

(1) ומ[זאת] של רבי עקיבא גם [יוצא ש]אין מזל לישראל. (2) כי רבי עקיבא, היתה לו בת, (3) אמרו לו כלדיים: אותו יום שתיכנס לחופה יכיש אותה נחש ותמות. (4) היה דואג על הדבר מאד. (5) אותו יום [יום של חתונתה] לקחה את המכבנה, תחבה אותה בקיר, קרה שהיא פגעה בעין הנחש. (6) לבוקר כאשר לקחה אותה - היה הנחש [המת] נמשך ובא אחריה. (7) אמר לה אביה: מה עשית? (8) אמרה לו: בערב בא עני, קרא על השער, והיו כולם עסוקים בסעודה ואין מי שהיה שומע אותו. (9) עמדתי, לקחתי את מנתי, שנתת לי, ונתתיה לו. (10) אמר לה: מצוה עשית! (11) יצא רבי עקיבא ודרש: "וצדקה תציל ממות" - ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.

התבנית הזוהה של שני הסיפורים מצביעה על כך שהסיפור על ר' עקיבא ובתו, המנוסח בארמית הבבלית, אינו אלא עיבוד של סיפור ארץ-ישראלי לא ידוע, שכנראה היה דומה לסיפור בירושלמי על תלמידי ר' חנינה.⁴⁴ יש לשער, שאחרי

⁴⁴ למסקנה זו (מסיבות אחרות) הגיע כבר א"א אורבך: "ולעצם העניין נראה לי, שהסיפור על בתו של ר' עקיבא אינו אותנטי, ואין הוא אלא סיפור מקביל לסיפור על שמואל" (אורבך, 1982, עמ' 236, הערה 33*). "אינו אותנטי" – פירושו שהסיפור הוא המצאה (בניגוד לסיפורים אחרים מחייו של ר' עקיבא, לדעתו של אורבך) – הנימוק, שאיבד את כוחו היום. אך מסקנתו ההפוכה של ג' רובנסטיין, שהסיפור על בתו של ר' עקיבא הנו המקורי והסיפור על האיש שהלך לאגם הושווה אליו (Rubenstein, 2010, עמ' 164–165, והערה 60 שם) תמוהה לא פחות, גם אם הושגה מתוך הניתוח והשוואה של שני הסיפורים כיצירות ספרותיות. רובנסטיין מניח שהסיפור על האיש שהלך לאגם הוא עיבודו של הסיפור על תלמידי ר' חנינה בירושלמי. לעומת זאת, הסיפור על בתו של ר' עקיבא הוא המקורי, כי אין לו מקבילות. קשה להבין את הנימוק הזה. סביר להניח לפחות שהסיפור על הדמויות הארץ-ישראליות (ר' עקיבא ובתו) לא חובר במקור בארמית הבבלית. העדר מקבילה בטקסטים הידועים לנו אינו מוציא מכלל האפשרות ששלב קדום של הסיפור היה קיים בטקסטים

חדירתו למסורת הבבלית, צורתו והבנתו הידמו לסיפור על שמואל והאיש שהלך לאגם. ברם, באותה מידה ייתכן שדווקא הסיפור על בתו של ר' עקיבא היה הראשון לקבל את התחכום ואת העומק הבבלי, והסיפור על האיש שהלך לאגם עוצב על פי דוגמתו. על כל פנים, החריפות של החלפת המשמעויות של המושג "צדקה" בולטת בסיפור על בתו של ר' עקיבא באופן מיוחד, שכן המעשה, המיוחס לה בסיפור, הוא מתן הצדקה ממש. למבט הראשון, אין בנדבחה לעני כל "אבק עברה" הנדבק למעשה של האיש מהסיפור הקודם. אך גם כאן מתגלה מיד "העברה המדומה", הצד השלילי של המעשה, שהוא חיוני לעיצובו הדרמטי והמטה-דרמטי של הסיפור. לא לשוא מופיעות בשורה 9 שתי מילים "שנתת לי", המיותרות לכאורה. כמו היום, גם בעולם הקדום הייתה העברת מתנה למישהו אחר נתפסת כזלזול במי שנתן את המתנה, במיוחד כאשר מדובר במתנת האב. מוטיב זה מופיע גם במקום אחר בתלמוד. במסכת סוטה (ט, ע"א) מוסר רבה בנו של רב הונא את המתנה שקיבל מאביו לבנו אבא, מה שבאופן מפורש גרם עגמת נפש לרב הונא. מצב דומה מאוד לסיפורנו מתואר בסיפורו של ש"י עגנון "המטפחת" (מתוך "אלו ואלו"). גיבור הסיפור נותן לעני את המטפחת המיוחדת שקיבל מאמו ליום בר המצווה (בדיוק כמו בסיפור על בתו של ר' עקיבא), וכך הוא מרגיש אחר כך כלפי אמו: "הרגשתי בעצמי פתאום שלא נהגתי עמה כשורה... לא הספקתי לבקש ממנה שתמחול לי...".⁴⁵ הילד, שנותן לעני את המתנה היקרה שקיבל מהוריו בלי לשאול אותם (גם אם מדובר באוכל),⁴⁶ בוודאי ירגיש שברחמנותו חרג מסמכותו, ויחשוש שנהג שלא כשורה. אף בתו של ר' עקיבא חששה שלא הייתה לה רשות לתת לעני את הדבר היקר שקיבלה מאביה ללא הסכמתו, בדומה לאיש מהסיפור הראשון שחשש שנתן את מה שהיה שייך לא לו, אלא לחבריו, ללא הסכמתם.

המשך הסיפור זהה לקודמו. בתו של ר' עקיבא אינה מעלה על דעתה שמיתה משונה הייתה יכולה להיגזר עליה ללא כל אשמה. לפנינו אותו פירוש בלתי צפוי לשאלה "מה עשית?", אותו וידוי חטא ואותה תגובה בעלת המשמעויות הכפולה

שהלכו לאיבוד. גם עורך הסוגיה שבמסגרתה מופיעה הסיפור מתייחס אליו כאל מובאה ממקור אחר. אין כל אפשרות לקבוע בוודאות איך התפתחו הסיפורים ומי מהם השפיע על חברו. ברור רק ששניהם מעבדים חומרים מוקדמים ושיש ביניהם זיקה הדדית.

⁴⁵ עגנון, תשל"ח, עמ' רסז.

⁴⁶ שני פירושים למילה "דיסתנאי" – מנת אוכל (שר' עקיבא נתן לבתו בסעודה) או מתנה לחתונה.

של החכם. לכאורה: חששת שזלזלת בי בתיתך את מתנתי לעני? הרי מצווה עשית! ובעומק: מצווה עשית, שהיית תמימה עם ה' אלהיך - יותר ממני!⁴⁷ בתו של ר' עקיבא לא מתה, כי לא האמינה במזל, ואמונתה השלמה בהשגחה האלהית היא צדקתה. המצווה שעשתה הייתה פירוש הופעת הנחש כגמול לחטאה. תנא דמסייעא בעקיפין לפירוש זה הוא הניסוח בפרפרזה של החלק השני של הסיפור (אחרי המילים "הוה דאיג אמילתא טובא") ב"מנורת המאור":⁴⁸ "ההוא יומא קרא ענייא אבבא הוו כולי עלמא טרידי בסעודתא ונפקת איהי ושקלת לריסתאנא ויהבת ליה. כי מטאת לבי גננא שקלת למנבתא ונענה בבצעא דגודא איתרמי ליה בעינא דחויא למחר כי קא שקלה קא חריך ואתי בתרה אפיקתיה קמיה דאבוה אמ' לה מאי עבדת אמרה ליה הכי והכי הוה עובדא. אמר לה מצוה עבדת וכו'"⁴⁹ ר' יצחק אבוהב, מחבר "מנורת המאור", בוודאי מפרש את הסיפור ברוח המסורתית, ותנא דמסייעא הוא הצורה שבה יצק את הסיפור כשהוא מספר אותו מחדש בפרפרזה.⁵⁰ הנה הסיפור המנוסח כמו הסיפור על תלמידי ר' חנינה בירושלמי. זה העיצוב המתאים אילו כוונותיו של הסיפור היו כפי שרגילים לפרש אותן. על האירוע מדווח כאן לפני גילוי הנחש, לא על ידי גיבורת הסיפור ולא מתוך דו-השיח שכוונותיו פתוחות לפירוש, וכמובן ללא איזכור הפרט "שנתת לי" המיותר לגמרי במסגרת הפירוש הזה. יש להניח שבדומה לכך היה מעוצב הסיפור הראשוני על בתו של ר' עקיבא לפני שבתלמוד הבבלי השתמשו בו, ובעיצובו מחדש הפכו כוונותיו ויצרו אחת מפניני ספרות האגדה.

הדיון על הסיפורים מביא למסקנה שאת כותרתם "אין מזל לישראל" יש להבין במלוא משמעותה החריפה, ולא כגוזמה לא מדויקת.⁵¹ אם ישראל מקיימים

⁴⁷ בניגוד לאביה, אשר "היה דואג מאד", אף אם לא מנע את נישואיה. נראה שהפרט הזה הוא הרבותא המסביר את הכנסתו של הסיפור הזה בתלמוד נוסף לסיפור על שמואל והאיש שהלך לאגם.

⁴⁸ הנוסח על פי דפוס ויניציאה ש"ד (1544).

⁴⁹ תרגום לעברית (בתיקון שיבושי הטקסט): אותו יום קרא העני על השער. היו כל העולם טרודים בסעודה, ויצאה היא ולקחה את מנתה ונתנה לו. כאשר הגיעה לחופה ("כי גננא" - חדרו של הזוג הצעיר), לקחה את המכבנה, תחבה אותה בחריץ בקיר. קרה שפגעה בעין הנחש. למחר, כשהיא לוקחת, הנחש [המת] נגרר והולך אחריה. הוציאה אותו לפני אביה. אמר לה: מה עשית? אמרה לו: כך וכך היה הדבר. אמר לה: מצוה עשית וכו'.

⁵⁰ לעומת הסיפור הראשון, המובא ב"מנורת המאור" כציטוט ("כדגרסינן"), הסיפור על בתו של ר' עקיבא מובא בפרפרזה ("ואמרינן"). ראו לעיל הערה 34.

⁵¹ ראו הערה 8 לעיל.

את המצווה "תמים תהיה", כלומר מאמינים שמה שקורה להם בא כגמול למעשיהם, ולא בהשפעת המזל, אין למזל כל חלק בהם. המזל אינו שולט במי שלא מאמין בו, כי דרכי העולם הם באופן פרדוקסלי פונקציה של השקפת העולם. עמדה רדיקלית זאת, שמביעה גם ביקורת על היקף ההכרה באסטרולוגיה אפילו בקרב החכמים, לא קיבלה ביטוי גלוי, אלא נשארה חבויה בעומקי הסיפור, המעוצב "ריק" מכל פרשנות, ועל ידי כך נותן במה גם לעמדה המסורתית הרואה במעשים טובים יכולת לבטל את גזרת המזל. שתי אמתות היו בידי מחבר הסיפור, אחת הישנה והנפוצה, הנמצאת במקורות ששימשו לו חומר גלם, ואחת החדשה, שהיא פרי מחשבתו. שתי האמתות מוצגות בסיפור יחד, כרוכות בפירושים שונים לאותו מעשה ואותן מילים, כדי לגרום להשוואה ובחירה ביניהן. לשתייהן אותה תכלית – אין מזל לישראל, נבואת זעם לא תתממש בצדיקים, ברם התשתית הרעיונית שונה מאוד. ההרגל לדרפוזי המחשבה המסורתיים גורם לאמת הישנה להיות גלויה, ולחדשה – סמויה. אבל משנחשפת האמת החדשה, מוכרח הלומד לשקול את ערכה ולהשוות בין השקפת העולם הכופפת את היהודי אל מתחת לכוחו (המוגבל במקצת) של המזל, לבין השקפת העולם שאינה מכירה בכוחו של המזל, כי עיניה אל מי שברא כל המזלות. השיקול להסתרת עמדת המחבר בתוך "הקרקעית הכפולה" קיבל ביטוי נפלא במסה "הרהורים על קיחוט" של חוסה אורטגה-אי-גאסט, אשר בדברו על "ההוראה ברמיזה, ההוראה היחידה שהיא עדינה ועמוקה"⁵² ניסח בתחילת המאה ה-20 מה שהושג בסיפורינו מאות שנים רבות קודם: "מי שרוצה ללמד אותנו את האמת, שלא יגיד לנו; שפשוט ירמוז עליה במחווה קצרה, המחווה, המתחילה באוויר מסלול רעיוני, שבעוקבנו אחריו נגיע אנו עצמנו לרגלי האמת החדשה."⁵³

מקורות

אורבך, א"א (1982). *חז"ל* – פרקי אמונות ודעות. ירושלים: מאגנס.

ברודי, י' (תש"ן). ספרות הגאונים והטקסט התלמודי. בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), *מחקרי תלמוד* (עמ' 237–303). ירושלים: מאגנס.

⁵² Ortega y Gasset, 1914 עמ' 80.

⁵³ Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella deslizándonos por la ,con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria (שם, עמ' 80).

גפני, י' (1990). *יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח*. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
היימנס, ש' (2005). *תורת הצורות של הארמית שבתלמוד הירושלמי על פי קטעי גניזה*. חיבור
לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.

המאירי, מנחם בן שלמה (תשל"ו). בית הבחירה למסכת שבת (מהדורת י"ש לנגה). ירושלים.
עגנון, ש"י (תשל"ח). *אלו ואלו*. ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן.

פרנקל, י' (1981). *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

פרנקל, י' (1991). *דרכי האגדה והמדרש*. גבעתיים: מסדה.

קוטשר, י' (תשי"ב). *מחקרים בארמית הגלילית*. תדפיס מתוך: *תרכיץ*, כא-כג (תש"י).
ירושלים.

רוזנטל, א"ש (תשמ"ח). תולדות הנוסח ובעיות-עריכה בחקר התלמוד הבבלי. תרכיץ, נו, עמ'
36-1.

Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de
la Residencia de estudiantes.

Rubenstein, J L. (2010). *Stories of the Babylonian Talmud*. Baltimore: The Johns
Hopkins University Press.