

פרק ב:

'חלק את הסיפור לקטעים

והצע כותרת לכל קטע'

א.מבוא

שלושת פרקי הספר הראשונים עוסקים במה שאני מכנה: שלב הצגת הטקסט. פרק א' עסק בנושא **התרגום**, שהוא ודאי שלב ראשוני לכל טקסט בלתי מתורגם. תרגום שונה אפילו של מילה אחת בטקסט המקור עשוי ליצור משמעויות הפוכות בהבנת הטקסט. התמזל מזלנו ומצאנו בסיפורי חז"ל סיפור ש'התרגום' עצמו הוא מחלקי העלילה, מה שאיפשר לנו לדון בנושא מ'בית ומחוץ'.

בשלב הצגת הטקסט כאשר אין צורך בתרגום, קיים צורך בסיסי, לפסק, לנקד (לפעמים), להדגיש, להוסיף מילות הבהרה, לחלק לקטעים ולפסקאות, וכו'. ברם, מורינו בב"ס העממי ביקשו מאיתנו בעיקר לחלק את הפרק/ השיר/ הסיפור לקטעים ולהציע כותרת לכל קטע. הוראה טכנית זו היתה מן ההוראות 'המעצבנות' ולו רק בגלל העובדה שלא ניתן היה להגיע לפתרון 'בית ספר' מוסכם. עתה בפרספקטיבה של זמן אני מצדיק, מבין, ואוהב טכניקת חקר זו. בפרק זה אני מתכוון אי"ה להוכיח כי דווקא הטכניקות הפשוטות הללו יכולות לחשוף את צפונות הסיפור. אנחנו נראה כי אפילו תוספת של שלש נקודות (...)! יש לה משמעות פרשנית, ועל אחת כמה וכמה חלוקת הסיפור לקטעים ומתן כותרת לכל קטע.¹

¹ שוב, כדי להבליט את הנושא הנדון בפרק, אני בונה את סדור הפרק לחלקיו באופן ש'יוביל' את הקורא למטרה המתודולגית המבוקשת על ידי; הדגשת החשיבות של 'חלוקת הסיפור לקטעים ומתן כותרת לכל קטע'. צורת כתיבה זו תחזור על עצמה בכל הפרקים. במילים אחרות: המטרה **המתודולגית** כופה עלי צורת כתיבה ברורה מאליה כי אם היתה כוונה רק להציע פרשנות חלופית לפרשנויות אחרות, צורת הכתיבה ובעיקר הסדר היו שונים.

ב. 'מה שמועה שמע ובא'

במסכת קידושין (תלמוד בבלי, מסכת קידושין, דף כט עמוד ב) אנו מוצאים את הסיפור הבא:

כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב
שדריה אבוה לקמיה דאביי
כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה
א"ל: אנא עדיפא מינך, תוב את דאיזיל אנא
שמע אביי דקא הוה אתי
הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוו עיילי בתרין אפי' ביממא הוו מיתזקי
אמר להו: לא ליתיב ליה אינש אושפיזא
אפשר דמתרחיש ניסא
על, בת בהווא בי רבנן
אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה
כל כריעה דכרע נתר חד רישיה
אמר להו למחר: אי לא איתרחיש ניסא, סכינתין.

וכך מתרגם אותו שמואל שטח (אתר דעת, תשס"ו):

כמו שרב יעקב בנו של רב אחא בר יעקב
שלחו אביו לפני אביי.
כאשר בא ראהו שלא היו מחודדות שמועותיו.
א"ל: אני עדיף ממך, שב אתה שאלך אני
שמע אביי שהוא [רב אחא] בא
היה מזיק אחד בבית החכמים של אביי, שכאשר היו נכנסים אליו בזוגות אפילו ביום
היו ניזוקין.
אמר להם שלא ייתן לו אדם אכסניה
אפשר שיתרחש נס
נכנס, לן באותו בית מדרש של החכמים,
נדמה לו כתנין של שבעה ראשים.
כל כריעה שכרע - נפל ראש אחד.
אמר להם [רב אחא] למחר: אם לא היה מתרחש נס, הייתם מסכנים אותי.

מעניין לראות כיצד מתחיל שמואל שטח את פרשנותו לסיפור חכמים זה:
"קריאת המדרש מעוררת מיד מספר שאלות, כגון: מהו אותו מזיק? מהו מסמל?
מדוע אביי אמר שלא יתן אדם אכסניא לרב אחא בר יעקב? מה המשמעות הכריעות
שכרע? מה כוונת דברי רב אחא באומרו: אם לא היה מתרחש נס הייתם מסכנים
אותי?"

אכן סידרת שאלות מכובדת. מיד, ובסמיכות, מציע הפרשן את הנוסחה לפיצוח

האגדה, וכך הוא כותב: "על מנת לפענח את המדרש² ננסה להתמקד תחילה במשמעותו של המזיק: תנין".

אינטואיטיבית, ואף מבלי לכתוב זאת, מתקשה הפרשן בחלק הלא 'ריאלי' של האגדה.³ אכן, הסיפור מחולק באופן סכמטי לשני חלקים. החלק הראשון, הריאלי, דן בהחלטת האב ללמוד במקום בנו. החלק השני שמתחיל במילים "שמע אביי" ועד סוף הסיפור, הוא סיפור פנטסטי הכולל "תנין עם שבעה ראשים" וניסים. בחלק השני אפילו לא מוזכר שמו של רב אחא במפורש, ורק עקב הסמיכות של שני חלקי הסיפור אנו מייחסים את כל המעשה לרב אחא. מבחינת ההגדרה של 'סיפור' או 'עלילה',⁴ לפנינו שני סיפורים או שתי עלילות מחוברות ביניהם לסיפור אחד. 'חוליית הקישור' בין שני הסיפורים הוא אביי, ומשפט הקישור הינו: שמע אביי שהוא [רב אחא] בא".⁵ היוצא מכך, כל הסיפור השני הוא תולדה של השמועה ששמע אביי בדבר בואו של רב אחא. אולם בכך לא תם הסיפור! מיהו לפי הסיפור אותו רב אחא שבא? התשובה נמצאת בחלק א של הסיפור! זהו אותו רב אחא שביקש ללמוד במקום בנו אצל אביי.

ניתן לקרוא את חלק ב של הסיפור, כסיפור העומד בפני עצמו עם השלמה הכרחית. במקום "שמע אביי שהוא בא"; "שמע אביי שרב אחא בא". המשמעות והפשר של הסיפור 'החדש' היו נגזרים במקרה זה בעיקר מן המידע שאותו היינו אוספים מספרות חז"ל על רב אחא. ברם, זה אינו המצב! המספר מבקש מאתנו לשפוט את החלק השני של הסיפור בהתבסס על רב אחא שבחלק הראשון של הסיפור. יותר מדויק, על רקע החלטתו ללמוד בישיבת אביי במקום בנו. במונחים

² ההכרח לנסות להתמודד עם שאלת 'התנין' עלולה להיתפס על ידי הקורא כדרך אפולוגטית, משהו מעין: "אין ברירה אנו חייבים להסביר דברים תמוהים אלו". בכך היינו עוברים על 'צו מפורש' של פרנקל: "כל אפולוגטיקה אינה דרך של הבנה אמיתית", (מדרש ואגדה, עמ' 127). במקום אחר (שם, עמ' 187), מסביר פרנקל כי ההכרח לקבל את הטקסט (המקראי) מצד אחד, מול אי היכולת שלנו לקבל את התוכן הפשוט שלו, הוליד את הצורך לפירוש אליגוריסטי. עוד ראה בעניין זה את דברי הרמב"ם בחלון 2. נדמה כי הפרשנים הקלאסיים של האגדות הציעו משמעויות רבות לשבעת הראשים של התנין יותר מן החוקרים המעטים שהתייחסו לסיפור זה. בעיני, זו אינה אפולוגטיקה, אלא אדרבא כבוד גדול מאוד ליוצר ולטקסט. שמואל שטח ואחרים, הציעו את רעיון ההקבלה בין 'תנינות' ל'גאוה', ובכך הם יצרו תפנית חדה בהבנה של הסיפור. גם זו בודאי אינה אפולוגטיקה, אלא חשיפה של משמעות ביקורתית כלפי רב אחא, בהתבסס על האליגוריסטיקה של התנין.

³ המושג 'ריאלי' מטעה. יושם לב, המספר אינו טוען שרב אחא ראה 'תנין' אלא ש'המזיק' "אידימי לי כתנינא". מבחינה זו אין לומר כי הסיפור השני אינו 'ריאלי' שהרי הוא התרחש ב'דמיון' של רב אחא, ולדמיון כידוע אין גבולות. על פי הטקסט רוצה המספר לומר כי 'המזיק' ממשי ו'התנין' היא פרשנות אליגוריסטית של רב אחא ל'מזיק' שהתרחשה ב'דמיונו'. ברם, הניצחון על 'המזיק' הוא ממש. מבלי לדעת איזה סיפור השפיע על מי אנו מוצאים כי אפילו השטן היה מנסק את רגלי רב אחא (ב"ב, ט"ז ע"א), ואין רב אחא פוחד מלנעוץ את לולבו בשעת הנענועים בעינו של השטן, (סוכה, ל"ח, ע"א). רב אחא נתפס אם כן כבעל יכולות להתמודד עם 'המזיק' ואפילו עם 'השטן' בכבודו בעצמו.

⁴ שתי העלילות המחוברות בסיפורנו עומדות בהגדרות הסיפור והעלילה של כל חוקרי האגדה.

⁵ התוספת בסוגריים המרובעות היא כמובן שלי.

ספרותיים – חלק א' הוא האקספוזיציה של חלק ב'. אולם זהו שורש הבעיה בהבנת סיפור זה, לא ברור מה הקשר אם בכלל, בין שני חלקי הסיפור! זהו ההסבר המתודולגי לנוסחה שהציע שמואל שטח לפיצוח האגדה. מילולית, רעיונית, והלכתית אנו מבינים את חלק א' בסיפור כמעט בקריאה ראשונה, אולם, חלק ב' נראה כסיפור הלקוח מן המיתולוגיה היוונית. דווקא הקשר בינו לבין חלק א' הוא שיוצר לדעתי את מימד היופי וההבנה של סיפור חכמים זה. הרי"ף לדוגמה, בדונו בנושא, וכדרכו; 'מצטט' מן התלמוד רק את חלקו הראשון של הסיפור. בפארפרזה, כאילו היה אומר: 'חלקו השני אינו מעלה ואינו מוריד מן ההיבט ההלכתי':⁶

רי"ף מסכת קידושין דף יב עמוד א

תנו רבנן: הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו. ר' יהודה אומר: אם היה בנו זריז וממולא בתלמודו ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו. כדרב יעקב, דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אבוא לקמיה דאביי. כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדן שמעתתיה. אמר ליה: אנא עדיפנא מינך, תיב את ואיזיל אנא.

כאשר נצא למסע מרתק בעקבות פרשני הסיפור, אנו נגלה כי דווקא חלקו השני של הסיפור עמד במרכזן של כל הפרשנויות.

⁶ כאן המקום לומר כי ידועים לנו כמה כללים גאוניים בעניין דברי אגדה בחז"ל, שמהם עולה יחסם השלילי. רב שרירא לדוגמה כותב: "הני מילי דנפקי מפסוקי, ומקרי מדרש אגדה, אומדנה ניהו". ראה בעניין זה את יעקב אלבוים, 'להבין דברי חכמים', מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 28-30, ובעיקר הערה 29. סיפור זה שמובא כסיוע הלכתי לברייתא "תנו רבנן", משמש כאסמכתא הלכתית לפי הרי"ף רק בחלקו הראשון, שהרי רב אחא נהג על פי רב יהודה, (ראה המשך הדיון בגוף המאמר על הצד ההלכתי). ברם, הניתוח של שמואל שטח ושל אחרים מראה כי רב אחא לא נהג כהלכה, והרי"ף לפי זה לא היה צריך להתעלם מן החלק השני. שטח כותב: "בית בו האב ילך ללמוד ויזניח את בנו, אפע"פ שזו ההלכה, משקף מצב לא פשוט. גם כשעליך לפעול כמו ההלכה, דע כיצד לעשות זאת". אפשר כי שטח מתפלמס עם השאלה האם נהג רב אחא כהלכה, לא במובן ההלכתי! בפרשנותי אני טוען כי רב אחא לא פעל כהלכה ממש. מבחינה זו אני סבור כי הסיפור שלנו אינו 'מעשה לסתור', שהרי רב אחא נענש בשל אי קיום ההלכה כפשוטה.

ג. בסיפור זה: רב אחא גאווה או עניו?

מהרש"א, חידושי אגדות, מסכת קידושין, דף כט עמוד ב :

אפשר דאתרחש ניסא כו'. ק"ק, דהיאך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק דשמא יתרחש ניסא וגם אם יתרחש ניסא יהיו מנכין לו מזכותיו כדאמר בעלמא? וי"ל: דודאי סמך אביי על חסידותו ושמתוך תפלתו לא יהיה ניזוק ויהרוג את המזיק. ואין זה מקרי נס, אלא שאמר דשמא קודם תפלה יתרחש ניסא וינכו לו מזכותיו ומשום ספק זה אין למנוע הודאי שיהרוג אותו. ולזה יתיישב דא"ל למחר: אי לא איתרחש ניסא כו', שהיה מתרעם עליהם שלא תלה הדבר בתפלתו אלא בניסא והבאתם אותי לידי מדה זו שמנכין לי מזכותי ודו"ק:

כאמור לעיל, המהרש"א אינו מתייחס כלל לחלקו הראשון של הסיפור. מה שמציק למהרש"א (= קצת קשה, בלשונו), "דהיאך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק דשמא יתרחש ניסא? וגם אם יתרחש ניסא יהיו מנכין לו מזכותיו כדאמר בעלמא"? זוהי השאלה החוזרת על עצמה אצל כל פרשני הסיפור דידן. התשובה של המהרש"א: אביי סמך על חסידותו של רב אחא וידע שאין צורך בנס אלא תפילתו תועיל לו להרוג את המזיק. הספק היה רק בסדר הארועים, שמה קודם לתפילה (שאינה נס כאמור) יתרחש הנס ואז רק ינכו לו מזכותיו! משום ספק זה אין למנוע את הודאי שיהרוג אותו, ולכן לא חשש אביי להכניסו ל'מציאות מסוכנת' זו.

על בסיס התשובה המפולפלת הזו אין מנוס מלקבוע כי אביי 'ניצל' את ביקורו של רב אחא כדי להיפטר מן המזיק. איך כל זה קשור לסוגיית הקדימות של האב על הבן בלימוד תורה?! אם יותר לי לפרש את המהרש"א, ניתן לומר כך: חלקו הראשון של הסיפור **מעצים** את דמותו של רב אחא בשל החלטתו ללמוד תורה במקום בנו, בבית מדרשו של אביי. יושם לב, לפי המהרש"א, רב אחא היה צריך לגבור על התנין המזיק בשל **תפילתו** ולא בשל **תורתו**, פרשנות הנלמדת מן **הכריעות** של רב אחא.⁸

⁷ על היחס בין סכנה, נס, ו'מיעוט' זכויות' בתורת הרמח"ל ראה את מאמרו של אביהו איתן חדד באינטרנט (EITAN - AVIOH @ IEC.CO.IL).

⁸ ראה שו"ת 'יוסף אומץ', סימן לו האומר כי אין רשות למזיקין להיות בבית הכנסת, כ"כ, בתי הכנסת שלהם (בתקופת האמוראים) היו בשדות ומחוץ לעיר. כאשר אין נמצאים בבית הכנסת לפחות שני בני אדם השכינה מסתלקת. "בבתי הכנסת שיש שם היכל וספר תורה אינה זזה השכינה משם ומזיקים בדלים הימנה". בעניין ההבחנה שבין 'לימוד תורה' ל'תפילה' ראה דברי התלמוד על רשב"י (שבת, יא, ע"א) ורבנו הקדוש (ברכות יג, ע"ב), שהיו עוסקים בתורה ולא היו מפסיקים כלל לתפילה, בעוד שחסידי ראשונים היו שוהין תשע שעות ביום בתפילה (ברכות, לב, ע"ב). עוד ראה דברי רבי יוחנן שאמר "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", (ברכות, כא ע"א).

לפנינו פירוש מקיף יותר, פירוש 'המקנה': (רבי פנחס ב"ר צבי הירש הלוי הורוויץ, 1730-1805, פולין).

'המקנה', קידושין, דף כט עמוד ב

גמ' ואפשר שמתרחש ניסא וכו'. לכאורה קשה הלשון דקאמר אפשר דמתרחש ניסא משמע שהי' מסתפק והאיך הכניס אותו בספק סכנה, ועיין במהרש"א ז"ל שנדחק בזה. וי"ל שהי' בטוח בזכות תורתו שלא יהא ניזוק כדאמרינן בברכות [דף ה ע"א כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו וכו'] כל העוסק בתורה [יסורין] (נזיקין) בדילין ממנו. אלא די שני בחינות הצלה האחד יש לו כח להגביר על שונאו ולהרגו והשני הוא גדול ממנו שמתהפך האויב לאוהב לו ואינו מתגרה בו כלל כמו שמצינו גבי יעקב דכתיב ויירא ויצר לו ופירש"י ז"ל ל שמה יהרוג את אחרים ואח"כ נהפך לו לאוהב כמו שיבואר לקמן. והי' אביי מסתפק אם יגדל זכותו כל כך שיהפך לאוהב לו ולא יראה אליו כלל כענין שאמרו חז"ל בברכות לשלשה אינו נראה, אלא שאמר דאפשר שיתראה אליו ואז בודאי הי' בטוח שיהרוג אותו (והיינו דאמר ר' יעקב אחר שראה אותו מחמת ענוותנותו אי לאו דאתרחש ניסא הי' מסוכן. וכן מצינו גבי אברהם שאמר לו הקדוש ברוך הוא אל תירא אברם אנכי מגן לך ופי' רש"י ז"ל שהי' מתיירא שמה ניכו לו מזכויותיו ואמר אל תירא דהיינו שהי' סבור שהי' בדרך נס, וכמו שאמרו חז"ל אל יעמוד אדם במקום סכנה וכו' ואם נעשה לו נס מנכין לו מזכויותיו, ואמר לו הקדוש ברוך הוא שאין בזה ניכוי מפני שממילא נעשה זו בזכותו. וזהו שאמר לו אנכי מגן לך) ועיין בחידושי תורה שהארכנו בזה.

א. לדברי רבי פנחס, המהרש"א נדחק בעניין הנס, ביטוי עדין לאי הסכמה. ב. אביי היה בטוח בזכות תורתו שלא יהא ניזוק. על פי מסכת ברכות ניתן להינצל מן היסורין/המזיקין בלימוד תורה או בקריאת שמע על מיטתו. האם רב אחא ניצל בזכות לימוד התורה (מה שמעצים את דמותו בשל החלטתו ללמוד במקום בנו?) או בשל קריאת שמע על המיטה, שהרי הוא לן ב'בי רבנן' בלית ברירה! על פי האפשרות השניה, החלטתו ללמוד תורה במקום בנו לא הועילה לו, לאביי, ולחכמים, שהרי הוא ניצח בזכות תפילתו ולא בזכות תורתו!!

ג. אביי רצה לבחון את גדולתו של רב אחא. הדרגה הגבוהה ביותר הינה שהמזיק לא יראה לו כלל. דרגה פחותה מכך הינה שהמזיק יופיע אולם רב אחא ודאי יגבר עליו. ובכן, המזיק נראה לרב אחא, ורב אחא גבר עליו. איך מסכם אביי את תוצאות הניסוי המסוכן? גם המספר וגם הפרשן אינם ממשיכים קו פרשני זה שיש לו משמעות להבנת הניסיון ומטרתו. במקומם מדבר רב אחא עצמו: 'אילולא התרחש

לי נס, לא הייתי יוצא מהסיפור הזה חי! משפט שיכול להתפרש גם כענווה יתירה וגם כהתרעמות.

ד. גם פרשן זה אינו מתבטא באופן מפורש על חלקו הראשון של הסיפור. ברם, מדבריו הסתומים בחלקם, השלמתי בסוגריים את ההשלכה על שתי האופציות שאותן בחן אביי, על חלקו הראשון של הסיפור. השלמה זו נעשית בלית ברירה בשל העובדה הפשוטה; גם פרשן זה אינו משיב על השאלה החשובה להבנת הסיפור: מדוע "היה אביי מסתפק אם יגדל זכותו כל כך"? ספק זה שנוצר בליבו של אביי הוא להערכתו אחד מן המפתחות להבנת הסיפור.

קדם למהרש"א הפירוש 'חכמת שלמה', (רבי שלמה בן יחיאל לוריא, 1510-1574, פולין).

'חכמת שלמה', מסכת קידושין, דף כט עמוד ב

שם, 'אפשר דמתרחש ניסא', נ"ב אין הענין כאן שהיה אביי מסופק דא"כ היה רוצה להציל עצמו על הספק בנפש חבירו. אלא הכי פירושו: בודאי היה יודע אביי שלא יארע לו מאומה כי צדיק גמור היה רק שהיה מסופק שמא ינצל בנס נסתר כגון שלא יפגע בו. ועל זה אמר: אפשר דמתרחש ליה נס בנגלה כאשר אירע לכל הצדיקים הקדמונים, וכן היה. והוא מחמת ענותנותו אמר: אי לאו דאיתרחש לי ניסא כו', כלומר: אף לנס נסתר לא היה לכם לסמוך עלי, ודו"ק:

חס ושלוס מלייחס לאביי את המחשבה להינצל מן המזיק בנפש חברו (= 'דין רודף')! ומה בכל זאת ביקש אביי לבדוק? האם רב אחא ינצל בנס גלוי או נס נסתר? אולם אני שואל: למה? למה ביקש אביי לבחון עניין זה שבניסים?

הרב מרדכי אליהו ('קול צופיד', 129, פרשת במדבר, תשס"א), קובע בפשטות שאביי ניצל את צדיקותו של רב אחא כדי לסלק את המזיקים מבית מדרשו.

חיוב לימוד תורה אפילו אם הוא גדול בתורה

הגמרא (שם בהמשך) מביאה מעשה מעניין עם רב יעקב בריה דרב אחא. "כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אבוה לקמיה דאביי", כלומר ששלח רב אחא את בנו ר' יעקב ללמוד תורה אצל אביי. כשחזר הבן ר' יעקב בחן אותו אביו

⁹ שאלה זו נוגעת לכל הפרשנים שמסבירים במה אביי התלבט. בלי שום קשר לפרשנות ולמקור עליה היא נסמכת, יש לשאול את השאלה שאף אחד מן הפרשנים הקלאסיים לא שאל במפורש: מדוע רצה אביי להעמיד את רב אחא בניסיון? או לחילופין מה פשר ההתלבטות של אביי 'אפשר דמתרחיש ניסא'? ובעיקר, איך כל זה קשור לסיפור הראשון?

וראה שלא כ"כ למד טוב (כי בטבעו הוא לא קולט טוב). "כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה, א"ל אנא עדיפא מינך, תוב את דאיזיל אנא", כלומר, שראה אביו שהוא לא כל כך חריף ולא מחודד בלימוד שלו כל צרכו, אמר לו שב אתה פה ואני אלך ללמוד במקומך, כי לא היתה לו אפשרות כספית להחזיק את בנו וגם את עצמו בלימוד תורה. והוא היה רב גדול מאוד, אלא שמתוך ענוותנותו חשב שהוא עדיין צריך עוד ללמוד תורה.

"שמע אביי דקא הוה אתי, הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוה עיילי בתרין אפי' ביממא הוה מיתזקי", כלומר שהיה במקומו של אביי סכנה גדולה של מזיקים שאפילו כשהלכו שניים יחד ללמוד תורה בבית המדרש, ובדרך כלל באופן זה אינם ניזוקים, אף על פי כן היו ניזוקים כי היה המזיק חזק ביותר. וכששמע אביי שהגיע רב אחא בר יעקב "אמר להו לא ליתיב ליה אינש אושפיזא, אפשר דמתרחיש ניסא". כלומר, שאמר לתלמידיו שלא לארח בשום מקום את רב אחא כדי לאלץ אותו לישון בבית המדרש ואולי בזכותו יהיה להם נס ויסלק את אותם המזיקים.

ובאמת כך היה "על, בת בההוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישיה. אמר להו למחר, אי לא איתרחיש ניסא, סכינתין". אביי היה בטוח שהקב"ה יעשה נס לרב אחא בר יעקב, ואכן כשנשאר ר' אחא לבד בלילה בבית המדרש ראה את המזיק שנראה כמו נחש עם שבעה ראשים, והתחיל ראב"י להתפלל ולהודות לקב"ה, והיה משתחוה וכורע, וכל פעם שכרע נפל ראש אחד, ולמחר בבוקר הציבור ראו את הנס הגדול ובירכו אותו, אבל הוא הקפיד עליהם, ואמר להם אם לא היה נעשה לי נס הייתי בסכנה גדולה. אמרו לו: בטוחים היינו שהשם יעשה לך ניסים ונפלאות וזה היה לטובת לימוד תורה, כי היו נמנעים לבא ללמוד שם תורה (עיין בבן יהודע על קידושין שם).

מכאן רואים שהיה גדול מאוד בתורה, שאם לא היה גדול בתורה לא היו עושים לו ניסים, ואף על פי כן רצה ללכת ללמוד תורה בעצמו במקום שאין תועלת גדולה לבנו (ועיין שם בבן יהודע על דרגת הלימוד שלו ושל בנו).

איך כל זה קשור לחלק א של הסיפור? הרב מרדכי משיב בעקיפין על כך: "הוא היה רב גדול מאוד, אלא שמתוך ענוותנותו חשב שהוא עדיין צריך עוד ללמוד תורה". גישה שונה לחלוטין מציג שמואל שטח. להלן משפטי 'מפתח' מתוך פרשנותו: א. הבעיה המרכזית בסיפור זה היא גאוותו של רב אחא – "הוא אומר: 'אני עדיף ממך, שב אתה שאלך אני'. משפט זה לא נכתב בצורה פשוטה אלא בצורה המבליטה ומדגישה את הבעיה המרכזית: גאוותו של רב אחא".

- ב. הבחינה שעשה האב לבנו לא היתה טובה דייה. "האב 'ראה' שבנו לא למד היטב, האב לא בחן את בנו ולא שמע ממנו את שמועותיו הוא בסך הכל ראה".¹⁰
- ג. אביי מבין את הבעיה ולכן הא מעניש את רב אחא: "אדם כזה שמנהל כך את ביתו אינו ראוי שנכניסנו לביתנו!"¹¹
- ד. 'אפשר שיתרחש נס' פירושו: או שהמזיק יעלם או "שיקרה נס ורב אחא ירד מגאוותו".¹² הלינה בבית המדרש היא ההזדמנות לתקון הגאווה של רב אחא.
- ה. "רב אחא מבין את טעותו והוא מנסה להכניע את עצמו מחדש... בכל כריעה הוא מבטל את גאוותו".
- ו. משפט הסיום, הוא המשפט המבטא שרב אחא חזר למידת הענווה, "לא עוד רב אחא החושב שהוא עדיף על בנו".

¹⁰ לא ברור על מה הסתמך **שמואל שטח** בקובעו כי האב לא עשה בחינה נאותה לבנו יעקב. מתוך המאמר נראה כי שטח נתפס לפועל 'חזייה' שלדעתו אינו משקף בחינה מעמיקה. הוא כותב: "הוא בסך הכל 'ראה' – ביטוי להסתכלות שאינה מעמיקה מספיק בשביל לבחון תלמיד". אני מסכים עם המסקנה אך לא עם הדרך להוכחתה. המתח הדיאלקטי הקיים אצל חז"ל בין 'ראייה' ו'שמיעה' מוכר וידוע. אין ספק כי 'חזייה' בסיפורנו הוא מהלך של התבוננות, המתרחש כולו בליבו של רב אחא לאור מה שרואות עיניו. אם נבקש לייחס לראייה זו משמעות של מבחן שטחי ולא מספיק, נוכל אולי להיאחז בעובדה כי המספר לא תיאר כלל מצב של אינטראקציה בין האב לבנו. לו לדוגמה היה מוצג משפט זה (= "חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתייה) לאחר משפט מן הסוג 'שאלו אביו מספר שאלות ואז חזייה וכו...' , העניין היה נהיר יותר. אפשר שלכך התכוון שטח בכותבו – "האב לא בחן את בנו". בסיפור דומה (כתובות, ס"ב ע"ב), במפגש דרמטי בין הבן לאביו, אנו אכן מוצאים תבנית זו: "הוה קא משאיל ליה שמעתא, חזא דקא מתחדדיה שמעתייה". מכאן נראה כי שימוש בפועל ח.ז.א אינו רמז למבחן לא שלם, שהרי בסיפור זה המסקנה הפוכה. מאידך, בסיפור זה, מובאת המסקנה לאחר שהיתה אינטראקציה בין האב לבנו.

בענין ה'שמועות המחודדות' ראה: רש"י לקידושין ל ע"א; תוספות ב"מ, כ"ג ע"ב, ד"ה-וא"ת; ו'פני יהושע' קידושין כ"ט ע"ב, ד"ה 'ללמדו תורה'. אצל פרשנים אלו מוסבר העניין של 'מחודדין' במובן של ידיעה ברורה ועמוקה באופן "שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא שתוכל לומר מיד".

הריטב"א (על קידושין, ל ע"א, ד"ה 'תנו-רבנן:') מבחין בין 'דבר הלכה' לבין 'תלמוד'. הוראת הגמרא 'שיהיו דברי תורה מחודדין בפיד" (קידושין ל, ע"א), מתייחסים לדבר הלכה בלבד, "אבל כששואלין אותו על **תלמודו** ינהג בצניעות לומר איני יודע". לפירוש זה, רב אחא **התבונן** בידיעות **ההלכתיות** של בנו יעקב ולא **בתלמודו**, שהרי בתלמודו חייב רב יעקב להצטנע בכל מקרה. מה עוד שכלל לא שאלו אותו דבר לפי הסיפור.

¹¹ זוהי פרשנות מרחיקת לכת אפילו לקו הפרשני אותו מייצג **שטח**. ההוראה לא לארח את רב אחא מיועדת להשיג מטרה אחת בלבד, כניסה ולינה של רב אחא בבי-רבנן. אדרבא, המשפט – "אפשר דמתרחיש ניסא" הבא בסמיכות לבקשת אביי מאנשי קהילתו, נאמר בלשון התנצלותית, כי בסופו של דבר, רבם מבקשם לנהוג נגד מידת הכנסת האורחים אליה מחנכת התורה.

¹² מידת ההקצנה בדברי **שטח** מגיעה בקטע פרשני זה לשיאה. צריך 'נס' לדברי **שטח** כדי שרב אחא ירד מגאוותו!!! יותר מכך, כל אנשי קהילת קדישא דפומפודייתא שותפים לסדנת החינוך אותה מעביר אביי לרב אחא!!!

ז. על אף שרב אחא נהג על פי ההלכה, "המדרש מבקר את דרכו של רב אחא... גם כשאתה הולך על פי ההלכה-דע איך לעשות זאת לא להיכשל כמו רב אחא"! בהמשך, עוד אדון במתודולוגיות הניתוח של שטח. בשלב זה אני מבקש לשאול שאלה אחת בלבד: אם אביי היה כה נחרץ בדעתו, מדוע לא שלח את רב-אחא אחר כבוד לביתו? או לחילופין מדוע לא העיר לו על אופן התנהלותו השגויה? שטח מסביר את כל ההתנהלות ב'סיפור השני, כפועל יוצא של ה'סיפור הראשון'. אביי, כיחוליה המקשרת' מודע לשני ה'סיפורים'. הוא יודע מדוע רב אחא בא לישיבתו והוא אינו שבע נחת מהחלטתו.

ד.מי נגע בטקסט שלי?

יעקב פיכמן כותב על סיפור האגדה:¹³ "אבל הסיפור, שלפרטיו ניתנה בליטה יתירה וחוליות בודדות מוצקות, יצא ברובו מקוטע, אם כי בקיצורו המופלג היה חינו, והקוים המעטים השפיעו אולי דווקא בלקוניותם".

תיאור נפלא זה של פיכמן משלים את הגדרתה של עופרה מאיר. זו כאמור דיברה על: עריכה, חוסר בכותרות ובחלוקה לקטעים, וכמובן הקיצור המופלג והמופלא.

בפרפראזה, מה שעופרה מאיר טוענת הוא כך: הבנת הסיפורים והאגדות של חז"ל היתה קלה יותר לו נמסרו לנו מן היוצר, כאשר הם מחולקים לקטעים וכוללים כותרות. מעתה, לדאבוננו או לשמחתנו, כאשר המציאות אינה כזו, כל נגיעה בטקסט הוא 'מעשה פרשני'. הפרק הקודם התייחס למעשה ה**תרגום** כדוגמה לנגיעה משמעותית בטקסט. בפרק זה נתייחס לדברים הרבה יותר פרוזאיים: פיסוק, ניקוד, דגשים, סוגריים, נקודות, ועוד...

ההתייחסות שלנו אל הטקסט כקוראים, פרשנים, או חוקרים מתחילה תמיד בנגיעות קלות אבל רבות משמעות. אני מבקש להבחין בסוגי 'הנגיעות' הבאות:
א. **הוספת סימנים**: פיסוק, ניקוד, דגשים, סוגריים, והוספת סימנים גרפיים מכל סוג.

ב. **'הזת הטקסט'**: חלוקה לשורות ומספורם, חלוקה לקטעים או ליחידות מידע קטנות.

ג. **הוספת מלל**: כותרות לקטעים, פרשנות מילולית, הוספת אלמנטים חדשים לסיפור.

הטיפולוגיה הנ"ל אין כוונתה לדרג את רמת ההתערבות הפרשנית משום בחינה. הוספת אלמנטים מילוליים חדשים לסיפור, פעמים שהיא משפיעה **פחות** מהוספת פסיק לטקסט. כללו של דבר, הכל 'תלוי בטיב המילוי'. נצא למסע קטן בעקבות הפרשני של סיפורינו. בסעיף זה נבחן רק את 'נגיעותיהם' בטקסט בהתאם לטיפולוגיה שהצגתי לעיל.

'אגדתא לפרשה' - הרב יונתן מילוא

כך מתרגם הרב מילוא את סיפורנו: "אמר אביי לתלמידיו: שאף אחד לא יארח אותו, אפשר שיתרחש נס..." (הנקודות במקור, ח,ג). תודו, זוהי תוספת קטנה ושולית, ויכולה אפילו להתפרש כטעות הקלדה קטנה. למה אם כן התכוין הרב?

¹³ יעקב פיכמן, **על הנובלה**, בבית היוצר, תל אביב, תשי"א, עמ' 239-264.

מתוך פרשנותו לאגדה, נראה שהרב מתכוין להפנות את תשומת לב הקורא לעובדה שאין מדובר כאן על אירוע טרנסצנדנטלי (=נעלה, עליון, על טבעי) אלא על משהו הרבה יותר פרוזאי. אכן, התנין שראה רב – אחא הוא רק 'דמיון' לפי פירושו של הרב מילוא, ולכן גם נס אין כאן...

תוספת רי"ד (ר' ישעיה ב"ר מאלי דטרני, 1180-1260, איטליה)

"כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה לבריה וכו', פירש, היה סבור שבנו יצליח ממנו וכשראה שלא היה מצליח הלך הוא." כיצד נכנה פרשנות זו? בהתאם לטיפולוגיה שהצעתי לעיל יש כאן **תרגום וקיצור** הסיפור בשלב אחד, ושתי הפעולות שייכות ל'פרשנות מילולית' שהיא הפרשנות הנפוצה. בסיפור אין רמז לכך שרב אחא שלח את בנו משום "שהוא יצליח יותר ממנו". בסיפור גם לא כתוב "שראה שלא היה מצליח" אלא ראה ששמועותיו אינן מחודדות.

ר' ישעיה לא התכוין לפרש לנו את האגדה או את חלקיה הקשים אלא לבסס את הרכיב ההלכתי הנגזר ממנה. ההלכה הנה כדעת רבי יהודה האומר: "אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו – בנו קודמו". הפירוש הנ"ל של ר' ישעיה הוא תרגום חופשי של האגדה לשפה ההלכתית. בשל כך אין לבוא בטענה אל ר' ישעיה, שתרגומו אינו מדויק, או שאין מקור בטקסט המהווה אסמכתא להוספותיו.¹⁴

פורטל 'הדף היומי'

הפרשן באתר אינטרנטי זה מבחין בין רובד הטקסט לבין רובד 'התרגום' וכך הוא כותב ו'מתרגם': "כי אתא, חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה, (כאשר בא, ראה שלימודו אינו מחודד **מספיק**)", (ההדגשה שלי, ח,ג).

כאן מוסיף הפרשן מילה אחת בלבד בתוך איזור 'התרגום', אלא שמילה זו (=מספיק) אינה כתובה כלל בטקסט המקור. זוהי **תוספת פרשנית** בת מילה אחת שנועדה כמו בפירושו של תוספת רי"ד לעיל, להצדיק הלכתית את מעשהו של רב אחא בר יעקב. כך אומנם הוא כותב בהמשך: "הרי לנו מפורש שעדיף לשלוח ללמוד

¹⁴ האוריינטציה לפרשנות הלכתית, כמו כל אוריינטציה אחרת משפיעה על אופי הפרשנות. הפוסק קורא אומנם את הסיפור בעיניים הלכתיות, אולם הוא מתבסס בסופו של דבר על אותו טקסט. לסיפורנו מבחינה זו יש ייחודיות, הוא נוצר ונסדר במקור התלמודי כסיפור תומך הלכה. זה אינו המצב כרגיל, ופעמים, חשיפת הקשר להלכה מסוימת באמצעות הפרשנות על הסיפור מהווה פרשנות ייחודית. זו הינה חלק מדיון גדול יותר המתקיים אצל החוקרים – הקשר בין הלכה לאגדה. ראה לדוגמה: יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים פרק ראשון – האגדה וטיבה. ראוי להביא כאן את תמצית דבריו, (שם, עמ' 13): "אף מבחינה עניינית – מהותית קיימת זיקת גומלין בין ההלכה והאגדה – זיקה שאותה תיאר והדגים להפליא ח"נ ביאליק. ההלכה ניזונה אף היא מהגותה של האגדה ונותנת לה ביטוי במטבעות של קבע ובדפוסי חיים. כך נפסקו כמה וכמה גופי הלכות על יסוד ההנחה שיכל ישראל בני מלכים הם, (ב"מ, קיג, ע"ב)".

תורה את המוכשר יותר לכך, כאשר האחר יעסוק בפרנסת הבית", (שם). המילה 'מספיק' מחזקת את תחושת הקורא כי מדובר על תלמיד שלא למד 'מספיק' ולכן יש מקום לאביו ללמוד במקומו!

'אגדתא לפרשה' – הרב יונתן מילוא

הרב מתחיל את פרשנותו לסיפור באופן הבא **"צדיק בא לעיר"**, **מכריזים בעירו של אביי**". זוהי מעין 'כותרת' לסיפור הראשון. כותרת זו הינה מדרש מהופך למדרש הידוע על יעקב אבינו: **"יצא הודה, יצא זיוה, יצא הדרה"**. האם התכוין הרב מילוא בכותרתו לומר שאכן הגיע צדיק לעיר או שמה הוא נוקט לשון סרקסטית? נראה לי שהלשון סרקסטית בשל הפרשנות שלו לסיפור השני. הרב מילוא סבור שאביי מציב את רב אחא **"בעמדת התמודדות עם הגאווה התניינית שכולה דמיון ואשליה"**, פירוש דומה לזה של שמואל שטח. בלשון המתוחכמת של הכותרת, אומר לנו הפרשן בפרפראזה: **"נא לקרא את הסיפור בזהירות, רב אחא ידוע בצדקתו הרבה אולם בארוע זה, ספק אם התנהג כראוי!"**

מתודולגית, הקורא יכול לפרש את הסיפור על פי הסרקזם שבכותרת רק לאחר שהוא מסיים לקרוא את כל הפרשנות.¹⁵ בקריאה שניה, יתייחס הקורא אל הכותרת – **"צדיק בא לעיר"** באופן מחויך יותר, הוא יודע שהלשון סרקסטית ולפניו פירוש מפתיע.¹⁶

הרב מרדכי אליהו ב'קול צופיך' מוסיף אלמנט חדש לחלוטין לסיפורנו:¹⁷ **"...ואמר להם אם לא היה נעשה לי נס הייתי בסכנה גדולה. אמרו לו: בטוחים היינו שהשם יעשה לך ניסים ונפלאות וזה היה לטובת לימוד התורה, כי היו נמנעים לבא ללמוד שם תורה (עיין בבן-יהודע על קידושין, שם)".**

הרב אליהו ממש **'ממשיך'** את הסיפור בנקודה שבה הוא פסק.¹⁸ תלמידי בית המדרש או תושבי עירו של אביי משיבים לרב אחא תשובה מעניינת ביותר. בגלל המזיקין נמנעו מלבוא ללמוד תורה, ורב אחא בזכות הנס שעשה השיב אותם לבית המדרש!! הסיפור על שני חלקיו מוצג על פי פירוש זה באור אחר לחלוטין. רצונו

¹⁵ בהנחה שהוא אינו עוזב את הפרשנות לאנחה באמצע הקריאה לאחר שהוא מגלה כי הפרשן כתב משפט זה בלשון סרקסטית.

¹⁶ ראה 'מעגל הרמנויטי' בחלון 3.

¹⁷ הביטוי 'אלמנט חדש' מכוון לתוספת של ממש לסיפור העלילה וכן לרעיון חדש שלא כתוב בסיפור המפורש.

¹⁸ הפתיחה בתוספתו **"אמרו לו"**, הינה תשובת אנשי הקהילה לתרעומת של רב אחא: **"אמר להו למחר"**. השימוש במבנה ובמילים של הסיפור המקורי נועדו, כך נראה, לחזק את הפרשנות ולהציגה כהמשך העלילה, כפי שהיתה צריכה להיות בהתאם לתפיסה הפרשנית של הפרשן. במילים אחרות: זהו הסיפור המלא, אלא שעורכי התלמוד הציגוהו לפנינו בקיצור מופלג, ונימוקיהם עמם.

העז של רב אחא ללמוד, אפילו במקום בנו פתר את בעיית לימוד התורה בבית מדרשו של אביי!!! האם שמועותיו של רב יעקב אינן מחודדות כיון שפחד אף הוא להכנס לבית המדרש?

כאן מקום לשאלה: מדוע הוסיף הרב מרדכי אליהו נדבך שלם לסיפור שאינו כתוב כלל בטקסט המקורי? גם בעיון בפירושו של 'בן יהודע' אליו מפנה אותנו הרב, לא מצאתי 'תוספת' זו!

הסברא הראשונה שעולה לראש, הינה רצונו של הרב מרדכי אליהו להגן על עמדת תושבי העיר, שלא הכניסו את רב אחא לביתם בהוראת אביי, ובכך הם היו **שותפים לסיכונם**. לפי ההסבר שבי'תוספת', בני העיר היו מודעים לבעייתיות הזו. אולם, בעקבות בקשת רבם אביי, שקלו את 'ערך לימוד התורה לרבים' מול סכנה פוטנציאלית לרב אחא והכריעו בעד לימוד התורה לרבים. בשל כך כותב הרב אליהו "אמרו לו" ברבים, ולא 'אמר לו אביי'. יש כאן מימד אפולוגטי של תושבי העיר, אולי גם בשם רבם.¹⁹

עתה משיצאו הדברים מקולמוסו של הרב הם כבר לא 'נחלתו' הבלעדית. אפשר על בסיס דברים אלו להציע פרשנות **מחתרתית** ומעניינת. אביי הכניס את רב אחא לסכנת מה בשל מטרה גדולה וחשובה מאין כמותה. המספר חס על כבודו של אביי שלא היה יכול להרוג את המזיק בעצמו ונזקק לתלמידו רב-אחא. כך, דרך הסיפור על בנו של רב אחא ששמועותיו אינן מחודדות, מסתיר המספר את 'הסיפור האמיתי'. אביי היה זקוק לרב אחא בכדי להשיב **לבית המדרש את תלמידיו המפוחדים**.

האם יכול היה הרב אליהו להסכים לפירוש זה? אינני יודע! האם ה'תוספת' לסיפור מאפשרת הבנה כזו? כן. מתודולוגית, ה'תוספת' לטקסט הסיפור גררה אחריה 'תוספת' פרשנית נוספת.

לסיכום, **תוספת שלש הנקודות** של הרב מילוא לגוף הטקסט גררה אחריה פרשנות **מחתרתית** בדומה לתוספת המילולית הארוכה של הרב אליהו לגוף הסיפור. הוא אשר אמרנו – כל 'נגיעה' בטקסט הינה 'מעשה פרשני', העשויה להשפיע גם על פרשני הפרשן.

¹⁹ נדמה כי על יסוד הסיפור ועל יסוד ה'תוספת' לא חשף רב אחא את אביי כעומד בראש הקונויאה להכניסו ללון בבית המדרש. אביי, לאורך כל הסיפור, ובי'תוספת', פועל ברקע ללא מגע ישיר עם רב אחא. הצעה שמסבירה אופן התנהלות זו תובא בהמשך בגוף העבודה.

ה. מי אתה התנין הגדול?

בהסבריו למטאפורה כותב פרנקל כך: "אם כן למה אומר האדם לאל שהוא אביו? התשובה היא, כי האדם מרגיש שהאל מרחם עליו, אוהב אותו, והאדם עמנו רוצה לכבד ולירא את האל. 'כמוי אב... אנו מעבירים אל האל את המלה 'אבי', בגלל תכונות 'אבהיות' מסוימות שאנו מרגישים באל או מיחסים כלפיו", (מדרש ואגדה, עמ' 181).

במקום לומר בעברית 'העברה' קבעו בימי הביניים את הביטוי 'השאלה'. בדוגמה לעיל המילה 'אבי' השאלה את משמעותה לאל. האליגוריה הינה עלילה מטאפורית מורחבת והיא נמצאת גם בצירוף, בשירה ובפיסול. המשל, לפי ההגדרות הנ"ל אינו אליגוריה. במשל אין השאלה של משמעויות אלא 'עלילה' אחרת.

פרנקל קובע כי "העולם הדתי הוא עולם מטאפורות מובהק, כי הוא עולם בלתי מוחשי ביסודו, וכל מי שמתארו בלשון מוחשית למעשה יוצר מטאפורות", (שם, עמ' 182). המטאפורה בשיח הדתי הינה אם כן הכרחית בשל אופיו הבלתי מוחשי של העולם הדתי.²⁰ פרנקל ואחרים מציעים גם סיבות נוספות כמו 'קישוט הלשון' או 'ליפות את המבע'. סיבה אחרת הינה 'לגשר על פערים בין המחשבה לשפה'. יש מן החוקרים הסוברים כי הפרוש האליגורי לספרות העתיקה הוא הכרחי בשל העובדה שאי אפשר להבינה כפשוטה מצד אחד, אך גם להתעלם ממנה אי אפשר. זוהי גישה אפולוגטית והיא אינה מקובלת על יונה פרנקל ועל אחרים. היינמן יצחק, בתשובה לשאלה: כיצד נדע מהיא אליגוריה? סבור לדוגמה, כי יש אליגוריה רק במקום שהמחבר יודע שזאת אליגוריה.²¹ זהו מדד חשוב לקביעה האם לפנינו אליגוריה, אלא שבחינתו בפועל אינה קלה כלל ועיקר.²² לאחר הקדמה זו, יש מקום לשאלה: האם התנין בסיפורנו הוא מטאפורה? והאם הסיפור השני הוא אליגורי? יושם לב, החלק שעשוי להתפרש כמטאפורי הוא 'התנין', ברם רב אחא לא ראה תנין לפי המספר, אלא "אידימי לי כתנינא".²³

²⁰ יתנין, המספר 'שבעה', וצרופיהם הם מונחים ידועים בעולם הדתי, החל מן המקרא ועד עולם הקבלה. מגוון הפרשנויות ליתנין בעל שבעה ראשים מעיד על השורשים המטאפוריים העמוקים לה זכו מרכיבים אלו בתוך העולם הדתי.

²¹ הערך 'אליגוריה' באנציקלופדיה העברית, ג, עמ' 392.

²² כל אימת שנזדקק בהגדרותינו לידיעת מה אודות כוונות המחבר, נעמוד שוב בפני השאלה: כיצד נדע למה התכוון ועל מה חשב? זוהי השאלה שבעטייה נוצרו הגישות השונות לפיענוח הטקסט, החל מהגישה הקלאסית ועד לדה-קונסטרוקציה של דרידה. בסיפורנו, שיבץ המחבר את היסוד התניני בתוך הדימייון של רב אחא. אנו יכולים להתמודד עם השאלה הנוגעת לרב אחא: מדוע ראה רב אחא את מה שראה? ומה זה הביע עבורו? קשה יותר להתמודד עם השאלה: מדוע שיבץ המחבר את יסוד התנינות בסיפור זה ולמה התכוון בעשותו כך?

²³ ביתלמוד הבלי' שבעה מופעים לצמד המלים 'אידימי ליה'. בקבוצה אחת: ברכות, ו' ע"ב; שבת, קט ע"ב; עבודה זרה

יוצר האגדה מקפיד להדגיש כי 'התנין' הוא פרי דמיונו של רב אחא בשל המציאות בה היה. זוהי תמונת מצב שונה לחלוטין ממצב בו המחבר היה כותב כי רב אחא **ראה תנין ולא דימיין** שראה תנין.²⁴

אין זה אומר כי אנו פטורים מלחשוף את הרעיון המסתתר אחר 'התנין', אלא שהצעותינו אינן צריכות לשרת את חשיפת הכוונה של המחבר, **אלא את עולמו הפנימי המורכב של רב אחא**. זו אינה אליגוריה רגילה, ולכן אין צורך בנימוק אפולוגטי להסברת העניין.

איכות הידיעה לגבי 'המזיק' אצל אביי ואנשי קהילתו, שונה מזו שאותה חווה רב אחא. בתיאור המזיק, עושה המספר שימוש בלשון סתמית ומעורפלת. המזיק פוגע גם ביום וגם בשניים! מיהו המזיק המסתורי? כיצד הוא פוגע, ומדוע? יותר מכך, התיאור של המזיק מיועד לקורא, (= "הוה ההוא מזיק"), מה יודע אביי עצמו על המזיק? מה יודעים אנשי העיר? איננו יודעים. אולם, רב אחא 'זוכה' לידיעה ברורה; אצל רב אחא בלבד לובש המזיק דמות של 'תנין'. בלשון אחרת: קיימת בעייתיות מסוכנת בבית מדרשו של אביי, ומי שיזכה' לכך מבחינת התנאים, יכול להסיר את המסיכה מעל ה'מזיק' ולראותו לפחות ראייה דמיונית. בסיפורנו, התנין הדמיוני המאיים על רב אחא הוא הפחד הנובע מנבכי נשמתו המיוסרת. אלגוריית התנין הדמיוני הינה בעצם הסבר **פסיכולוגי**. התנין הוא תוצר כל החוויות אותן עבר רב אחא. הלינה לבד בבית מדרש בו יש 'מזיק', ודאי שמשפיעה על הדמיון. ברם, זה אינו **החידוש** של המספר. פירוש זה אינו עושה שימוש בספור הראשון, וזו ודאי טעות בניתוח הסיפור. 'התנין' הוא **פרי הפחד, אבל גם, 'מוסר הכליות' בשל ההחלטה ללמוד תורה אצל אביי במקום בנו**.

בפאראפרזה, משל היה אומר לעצמו: 'מה אני עושה כאן בלילה חשוך ובמקום מפחיד זה? האם זה בגלל גאוותי והתנשאותי על פני בני? רציתי ללמוד תורה אצל אביי, והיכן אני מוצא את עצמי?! אין זה כי אם עונש על החלטתי השגויה. מה אני יכול לעשות עכשיו מלבד להתפלל לבורא עולם שיצילני. שמע ישראל!...'.

זהו יסוד פירושו של שמואל שטח. התנין הוא הנחש, הממצג את יסוד הגאווה, כמו

יז ע"ב, מדובר על אליהו הנביא הלוכד דמויות בהתאם לעלילה. בקבוצה שניה: מועד קטן, כח ע"א; קידושין, פא ע"א; קידושין פא ע"א; סנהדרין, צה ע"א; מדובר על הדמיון הפנימי של הגיבור בדומה לסיפורנו. בקבוצה ראשונה, אליהו הנביא מיישם את מדיניות שולחו והפרשנות למעשיו חושפת למעשה את רצון האל. בקבוצה השניה, כמו בסיפורנו, הגיבורים רואים בדמיונם יצורים לאו דווקא דמיוניים כמו 'תנין' עם שבעה ראשים', אלא אנושיים לחלוטין כמו 'אשה יפה' או 'עני מרוד'. אנו נדרשים להבין את **עולמו הפנימי** של הגיבור, עולם מורכב שבעטיו הוא ראה מה שראה בדמיונו. מדובר גם על דמיונו של רב אחא מצד אחד, **וגם על יצור דמיוני העולה בדמיונו** של רב אחא מן הצד השני. זהו פשר הדיון המתודולגי בגוף העבודה; בחירת ההגדרה של המצב המתואר בסיפורנו.

²⁴ או אז, ועל פי הגדרתו של היינמן יצחק, מדובר על סיפור אליגורי שהרי המחבר יודע בעצמו שזוהי אליגוריה.

שנאמר: "... הנני עליך פרעה מלך מצרים, התנים הגדול, הרבץ בתוך יאוריו: אשר אמר: לי יאורי, ואני עשיתיני", (יחזקאל כט,ג). את יסוד הגאווה חושף שטח גם מניתוח ספרותי: "אנא עדיפא מונך, תוב את דאיזיל אנא. "המילה 'אני' מופיע הפעמיים במשפט זה, בתחילתו ובסופו. במקום אחר הוא כותב: "הדמות המרכזית בסיפור היא רב אחא, ובל זאת פותח המדרש ברב יעקב בנו, אולי כדי להדגיש שהיה רב ואולי היה אף חשוב מאביו – בנגוד למה שמשמע בהמשך... האב לא בחן את בנו, ולא שמע ממנו את שמועותיו. הוא בסך הכל 'ראה' – ביטוי להסתכלות שונה. שאינה מעמיקה מספיק בשביל לבחון תלמיד", (שם).

'המזיק' עצמו הוא יסוד הגאווה, הגאווה ללמוד בבית מדרשו של אביי בפומפודיתא. "אדם הלומד בישיבה מפורסמת כזו, סיכוי שיתגאה ליבו על כך, הנזק שגורמת הגאווה כל כך גדול, עד שאפילו שניים יכולים להינזק ממנה", (שם). ה'תנין' הוא יסוד הגאווה וה'כריעות' בתפילה הם היסוד לביטול הגאווה. זוהי פרשנות 'מחתרתית' שכן היא חושפת רעיון המוחבא היטב בתוך הטקסט של הסיפור.

ו.האם נהג רב אחא כהלכה?

הכותרת משקפת את המתח הדיאלקטי בסיפור זה. האם רב אחא נהג על פי הפסיקה ההלכתית? וכן, האם נהג רב אחא גם על פי 'רוח ההלכה'? האם לדוגמה, היתה בדיקתו של רב אחא שלימה? האם לא היה יכול למצוא מוצא אחר שיאפשר גם לבנו יעקב להמשיך בלימודיו?

נדון תחילה בהלכה הפורמאלית. סיפורנו מובא בתלמוד כסיוע למה שנאמר לפניו: "תנו רבנן: הוא ללמוד ובנו ללמוד – הוא קודם לבנו, רבי יהודה אומר: אם בנו זריז וממולח, ותלמודו מתקיים בידו – בנו קודמו. כי הא דרב יעקב בריה...". היות והאב עצמו חייב ללמוד תורה מצד אחד, וללמד את בנו מצד שני, דנה ברייתא זו במקרה של מציאות בה לא ניתן לקיים את שתי המצוות בד בבד. לא ברור האם רבי יהודה מפרש את דבריי הסתם או חולק עליו, ומכל מקום נקבעה ההלכה כמותו:

רמב"ם, 'הלכות תלמוד תורה' פרק א, הלכה ד

היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו, ואם היה בנו נבון ומשכיל להבין מה שילמוד יותר ממנו בנו קודם, (ד) ואף על פי שבנו קודם לא יבטל הוא, שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו.

'הגהות מיימוניות', הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכה ד

[ד] ר' יהודה אומר אם היה בנו זריז וממולח בנו קודם כדברי אחא בר יעקב דשדריה אבוא לקמיה דאביי כו', ע"כ:

התנאים, בלשונו של רבי יהודה, להקדמת האב על הבן הינם: זריז וממולח, ותלמודו מתקיים בידו. קיימת בעייתיות בהגדרת תנאים אלו. ראשית, איך בודקים זריזות וממולחות? שנית, זריזות וממולחות הם תכונות ותלמודו מתקיים בידו היא תוצאה. רש"י מדלג על משוכה זו בקלילות והוא מפרש 'על אתר': "אם היה בנו זריז - והאב רואה שיצליח ממנו".

המאירי מפרט ומסביר מעט יותר:

'בית הבחירה' למאירי, מסכת קידושין, דף כט עמוד ב

האב חייב ללמד את בנו תורה כמו שביארנו. הגדיל הבן ולא השתדל האב בלמודו חייב הוא להשתדל בעצמו. היה הוא ללמוד תורה ובנו ללמוד תורה ואין לו בכדי למוד האחד הוא קודם לבנו. ואם היה בנו זריז ומשכיל ונבון והדברים מראין שיהא תלמודו מתקיים בידו יותר ממנו, בנו קודמו. ומכל מקום, אם יש בידו בכדי למוד שניהם לא יפטור אחד את חברו:

אכן, המאירי מנהיר את מאמר רבי יהודה. האב בוחן את התכונות (זריז, משכיל, נבון) והוא מבצע הערכה (= "הדברים מראין"). על סמך תכונות אלו האב משיב על השאלה: האם יהא תלמודו של הבן מתקיים בידו, או לא?

בגוף הסיפור מנוסחת ההערכה ותוצאותיה כך: "חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה" (= 'ראה שאין שמועותיו מחודדות'). האם הגדרה זו תואמת את "זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו"? ומדוע בכדי ליצור התאמה מירבית בין הסיפור ל'הלכה' אין המספר כותב כי 'ראה רב אחא שאין בנו זריז ממולח וכו'?" האם יתכן הדבר שרב יעקב, שלמד בבית מדרשו של אביו אינו זריז ואינו ממולח ותלמודו לא יתקיים בידו?

בשל כך אני סבור כי 'איפכא מסתברא', הסיפור דידן, תחת הפרשנות הזו מבליט את הרעיון, כיצד אפשר לפעול כ'הלכה' ועם זאת לשגות! הטעות של רב אחא על פי זה הינה בהערכה שגויה של מצב הלימודים של בנו, הנובעת מרצונו העז ללמוד תורה בבית מדרשו של אביו. **שמואל שטח** מזדעזע מהתנהלות זו: "בכל משפחה שבירה לעולם האב יתמוך ויעזור לבנו. לא רק ש'אין האדם מתקנא בבנו', אלא שהאב הוא הראשון לסנגר על בנו, וינסה למצוא כל דרך אפשרית להשכלת בנו".

אפשר כי תמיהה זו גרמה לרב **מנשה קליין** לפרש את העניין כך:

שו"ת 'משנה הלכות' חלק ד, סימן קכ

והנה אף שאין הזמן גרמא מ"מ לפום ריהטא נראה לפשוט דאפילו יותר מהגבול יש לבן דין קדימה. וקצת יש לדייק כן מדברי רש"י שכתב, וז"ל: אם היה בנו זריז והאב רואה שיצליח ממנו וכו'. ולפום ריהטא משמע דכל שיצליח ממנו יש לו דין קדימה. וגם מעיקר עובדא דר' יעקב בריה דרב אחא בר יעקב ששלח בנו לקמיה דאביו כי אתא חזיה דלא מחדדין שמעתיה משמע לכאורה דהבן נמי כבר גדול בתורה הוה אלא שלא היה מחדדין שמעתיה דאל"כ האיך למד אצל אביו שהיה גדול הדור? וגם ר' יעקב שא"ל אנא עדיפא מינך וכו'. משמע, דאי היה בנו עדיף מיניה היה לומד שם, הגם שר' יעקב אז כבר בזמן הזה גדול בתורה ובמעשים הוה וכפי הנראה יותר מהגבול שמחויב האב לבנו. שהרי אביו כששמע דקא הוה אתי עשה מה שעשה והיה ברור ליה בנס שיעשה בשבילו עיין מהרש"א ומהרש"ל שם האיך סיכניה ונעשה לו נס גדול. וא"כ, עכ"פ כבר היה מפורסם בתורתו וצדקתו, ואפילו הכי אם היה בנו מזורז ממנו היה שלחו וגם עשה מעשה ושלחו, אלא שראה שאין שמעתיה מחודדין. וא"כ נראה עכ"פ אפילו כשכבר למד עמו המחויב אלא שהוא מזורז בנו קודם ללמוד וי"ל.

הרב קליין 'מוציא את העוקץ' בתמיהה באמירתו, כי: "... וכפי הנראה יותר מהגבול שמחויב האב לבנו". רב אחא לפי הרב קליין, אינו חייב כלל בלימוד בנו שהרי הוא כבר עבר את גבול החיוב. פירוש זה אינו מתיישב כלל עם הסיפור, עם הקונטקסט ועם ההלכה. אם לאב אין מחוייבות במקרה זה ללמד את בנו, מדוע הוא בכלל בחנו?

ז. אין בית מדרש ללא חידוש.

נדמה כי **עפרה מאיר**, בכותבה את הקטע הבא, היא התכוונה לסיפורנו: "... ואולם ליצירת המבנה המינימאלי של סיפור נחוץ, שלמונולוג, שיש בו עימות, יצורף אירוע נוסף כפתרון העימות... קליטת המבנה אינה מיידית ואולי גם אינה חד משמעית", (הסיפור הדרשני, עמ' 82).

יש בסיפורנו אירוע שפותר את הקונפליקט, אולם קליטת מבנה הסיפור אינה מיידית.²⁵ לפרשנות המחתרנית אותה מייצג **שמואל שטח** יש יסודות בתוך הטקסט ומחוצה לו. בסעיף זה אני מבקש להצדיק את נושא הפרק. יש פעמים, כמו בסיפורנו, שדווקא הניתוח הטכני, הפשוט, והטריויאלי הוא זה שמאפשר לחשוף את מבנהו של הסיפור ואת סודותיו. מי מאיתנו לא התרעם לבקשות מורינו במקצועות השונים: 'חלק את הסיפור לקטעים ותן שם לכל כותרת!' במרחק של שנים אני מצדיק לגמרי דרישה זו ואף מתחיל להבין את יסודותיה המתודולוגיים. הבה נעבור שלב שלב ונעשה מלאכה זו.

קטע א' – 'כמו שרב אחא יעקב בנו של רב אחא בר-יעקב'²⁶ שלחו אביו לפני אביי'

²⁵ סימן היכר מובהק לבעיה בקליטת המבנה הוא החיבור של שני סיפורים/עלילות עצמאיות ובלתי קשורות לסיפור אחד.

²⁶ בסיפורנו הדמויות אינם אנונימיות. חשיפת שמות הגיבורים לא נועד רק למטרת חיזוק האמינות של הסיפור, אלא גם להבנת הסיפור מתוך הכרת הדמות. **שמואל שטח** לדוגמה מעצים את הכישלון של רב אחא דווקא בשל דמותו של אביי. הוא כותב: "מעניין שסיפור זה מתרכז דווקא דרך בית מדרשו של אביי, חכם שידוע ביתמותו. מי שלא ראה כלל את אביו ואת אימו, הוא זה שינסה ללמד את רב אחא כיצד יש להתייחס לבן. אביי גם היה ידוע באהבתו את הבריות, ובעידוד תלמידי חכמים צעירים בלימודם... לאור זאת ניתן לשער כי גישתו הביקורתית של רב אחא לבנו הציקה לאביי". כאן המקום לסגור את החוב גם עם רב אחא, מי אתה רב אחא? לפנינו מספר מקורות מהן עולה דמות פלאית המשלימה את סיפורנו בקורותיה. תחילה לספר יוחסין: **'ספר יוחסין', מאמר שני, סדר האמוראים, אות האל"ף**:"

רב אחא בר יעקב שתין סבי כולם איעקור שלא היה להם בנים מפרקיה דרב הונא שהיו משהין עצמם להשתין חוץ ממני וקיימתי בעצמי והחכמה תחיה בעליה. והיתה ישיבתו בפפוניא, ורב פפא הוה קמיה. וכתב ספר תורה מעורות עגלים ונזדמן לו ארכו כהקפו ויהבו רבנן ביה עיניהם ונח נפשיה. אמר ר' אחא בר יעקב עמר ר' יוחנן משבח ליה רבא לרב נחמן בר אחא בר יעקב דאדם גדול הוא, וזה רב אחא חסיד מלומד בנסיים שהרג המזיק שהיה בבית מדרשו של אביי.

ובכן, רב אחא בן יעקב "אדם גדול", חסיד מלומד בנסיים, שהרג המזיק שהיה בבית מדרשו של אביי. אבל הוא גם 'משך אש' מצד חבריו בשל הצלחתו לכתוב ספר תורה שאורכו כהיקפו, מה שגרם לקנאת חבריו שהתקשו בכך. ישב בפפוניא, וידע לשמור על בריאותו הגופנית גם כשלמד בפרקיה דרב הונא שהאריך מאוד בשעוריו. רב אחא הוא תלמידו של רב הונא שהיה תלמידו המובהק של רב. הוא אפילו שמע שמועות מרבי יוחנן, (ראה: שו"ת 'בית מרדכי', חלק א, סימן י"ב).

במקום אחר אנו נחשפים להתמצאותו הגדולה של רב אחא בנושא תפילה, ובמיוחד בדיני 'קריאת שמע':

תנו רבנן: (דברים ו') שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד - עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא: הלכה כרבי מאיר. תניא, סומכוס אומר: כל המאריך באחד - מאריכין לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב: ובדלי"ת. אמר רב אשי: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי [חייא בר אבא] חזייה דהוה מאריך טובא. אמר ליה: כיון דאמליכתייה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת.

רב אחא אומר כי ב'קריאת שמע' צריך להאריך באות דל"ת של המילה 'אחד'. צריך לכוון כוונות, ואולי זה נגד המזיקים. רב אחא גם אחראי לניסוח של המשפט האניגמטי המפורסם, שיהודים רבים דנים בו בעיקר בשיעורי התורה של ליל חג השבועות:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף פח עמוד א

(שמות יט) ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלה בימי אחשוורוש. דכתיב (אסתר ט) קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר.

על פי הפירוש המקובל, הואיל והקב"ה 'כפה עלינו הר כגיגית', לא התאפשרה 'הבחירה החופשית', ובני ישראל לא היו אמורים להיענש בשל אי קיום מצוות, עד שחזרו וקבלו על עצמם את עול המצוות ללא כפייה בתקופת אחשוורוש. רב אחא מבטא בכך את הרעיון היסודי שלפיו הקבלה הינה מקור החיוב ומקור הציות. בשל כך היה צורך באירוע חדש ופורמאלי של 'קבלה' שאין בו יסוד של כפייה. זוהי אמירה אמונית בעלת משקל רב, שרק אדם גדול יכול לאומרה. לרב אחא אם כן, עכולות לא רק בתפילה ובתורה אלא גם במחשבה האמונית. במקום אחר רב אחא מתעמת לא רק עם בנו אלא גם עם נכדו:

תלמוד בבלי, מסכת סוטה, דף מט עמוד א

רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל, א"ל: אשקיין מיא, אמר לו: לאו בריך אנא. והיינו דאמרי אינשי: רבי רבי, בר ברתך אנא.

הנכד מתחמק מלטפל בסבו רב אחא בר יעקב, בנימוק פורמאלי: הוא אינו חייב בכבוד הסב הואיל והוא בן ביתו ולא בן בנו. ההיצמדות להלכה הפורמאלית (ראה סעיף ו, 'האם נהג רב אחא כהלכה?') בסיפורנו, עמדה לו בעוכריו לעת זקנתו. הקשיחות החינוכית ביחס לבנו ולנכדו באה לידי ביטוי בעוד סיפור:

תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף קה עמוד ב

אמר רבי אבין: מאי קראה - (תהילים פא) לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם - הוה אומר זה יצר הרע. - לא צריכא, דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה. כי הא דרב יהודה שליף מצביייתא, רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי, רב ששת רמי לה לאמתיה מוניני ארישא, רבי אבא תבר נכתמא.

רב אחא המחנך, כדי להטיל מורא על צאצאיו היה שובר ב'כעס מעושה' 'כלים שבורים' (ויסלח לנו הרב שג"ר זצ"ל). מה הפלא שרב יעקב לא הגיב כאשר אביו ביקש ללמוד במקומו?

שלושת 'הגיבורים' בסיפורינו מוצגים כבר בתחילת הסיפור. כמדומה, אביי הוא איש 'הקשר' שאליו נוסעים וממנו שבים. אפשר אם כן להציע את הכותרות הבאות לקטע זה: אקספוזיציה לסיפור א או בפשטות: אביי.

קטע ב' – 'כאשר בא, ראהו שלא היו מחודדות שמועותיו'.

האם הראייה כפי ששטח שאל, מספיקה כדי לעמוד על טיבו של רב יעקב?! מה מטרת הבחינה, והאם היא הוגנת? האם לרצונו העז של רב אחא ללמוד בבית מדרשו של אביי יש השפעה על רמת 'המבחן'? אפשר להציע את הכותרות הבאות לקטע זה: בחינה לא הוגנת? מניע נסתר? אבחנה שגויה!

קטע ג – 'אמר לו: אני עדיף ממך. שב אתה שאלך אני'!

מה עם זכות התגובה של רב יעקב! האב מחליט עבור בנו ששב זה עתה משיבתו של אביי. יש כאן כנ"ל יסוד מסויים של גאווה. הוא למעשה נלחם בבנו, מנצח באופן חד-צדדי, ויוצא ללמוד במקומו. לקטע זה אפשר להציע את הכותרות הבאות: מחליטים עבור רב יעקב! גאווה? מחליט ללמוד במקום בנו!

קטע ד – 'שמע אביי שהוא בא'.

אלו הם נתוני האקספוזיציה של הסיפור השני, כאן מוזכר רק שמו של אביי. אפשר אם כן להציע את הכותרות הבאות, לקטע זה: אקספוזיציה לסיפור ב! או בפשטות: אביי.

קטע ה – 'היה מזיק אחד בבית החכמים של אביי, שכאשר היו נכנסים אליו בזוגות, אפילו ביום היו ניזוקין. אמר להם שלא יתנו לו אכסניא, אפשר שיתרחש נס'.

מה חשב לעצמו רב אחא כאשר הוא סירבו לארחו? האם הוא חשד במניע הנסתר של אביי שכל תושבי העיר מלבדו נחשפו אליו? בקטע זה נחשף הקורא לסוד שהגיבור עצמו אינו יודע. למה התכוון אביי באמירתו? להענישו? להעמידו על טעותו? לבחון אותו? האם הבחינה שאביי עשה לרב אחא הוגנת יותר מזו שעשה האב לבנו? אפשר בשל כך להציע את הכותרות הבאות לקטע זה: אבחנה שגויה? בחינה לא הוגנת? מניע נסתר!

קטע ו – 'נכנס, לן באותו בית מדרש של החכמים, נדמה לו כתנין של שבעה ראשים, כל כריעה שכרע – נפל ראש אחד'.

ובכן, אנשי המקום בעידוד אביי הצליחו להערים על רב אחא ולהכניסו לבית המדרש למציאות מסוכנת. ברם, רב אחא לא נפגע, אדרבא הוא החל להתפלל מעומק נשמתו. בכל כריעה שיש בה ביטול דרגת גאווה אחת, ניתז עוד ראש של המזיק עד שרב אחא ביטל לחלוטין את יסוד הגאווה שבו. אפשר בשל כך להציע לקטע זה את הכותרות הבאות: מחליטים עבור רב אחא! ענווה! נכנס ללמוד במקום בנו! נלחם במזיק.

הקורא ודאי שם לב לדמיון בכותרות שבשני חלקי הסיפור. נציב כותרות דומות זו מול זו ונקבל את המבנה הבא:

סיפור שני

סיפור ראשון

קטע	כותרות
ד	אקספוזיציה, אביי של סיפור ב.
ה	אבחנה שגויה? בחינה לא הוגנת? מניע נסתר?
ו	מחליטים עבור רב אחא, ענווה, נכנס ללמוד במקום בנו, נלחם במזיק.

קטע	כותרות
א	אקספוזיציה, אביי של סיפור א.
ב	בחינה לא הוגנת? מניע נסתר? אבחנה שגויה?
ג	מחליטים עבור רב יעקב, גאווה, מחליט ללמוד במקום בנו, נלחם בבנו

לתבנית זו קורא **פרינקל** – 'תבנית' חצויה', והרעיון המתודולגי (=התוכן) שמוסק מן הצורה (=תבנית חצויה'), הוא הרעיון של 'מידה כנגד מידה'. אפשר שלכך התכוונה **עפרה מאיר** בכותבה כי 'קליטת המבנה אינה מיידיית' באגדות חז"ל.²⁷ התבנית חושפת, בעיקר את היסוד שהסתתר לו בינות לעלילה המרתקת.²⁸ את

²⁷ א.א. הלוי ב'שערי האגדה' עמ' 11, שואל: "כשאנו קוראים באגדה, מן הראוי שנעמיד לפנינו את השאלה הסטריאוטיפית: מאי קא משמע לך? מה בא בעל האגדה להשמיענו וללמדנו ולשם מה סיפר מה שסיפר?" הוא מציע שלושה 'אינטרסים', כך בלשונו, לבעל האגדה: האינטרס האסתטי, האינטרס הפרשני, והאינטרס החינוכי (או האקטואלי). נדמה כי בחשיפת ה'תבנית החצויה' ענינו לפחות על שאלת האסתטיקה. בהמשך יחשפו שאר האינטרסים שהרי הא בהא תליא.

²⁸ לאחר ש'התבנית החצויה' התגלתה ניתן כעת לבצע שיפור נוסף ולהציע את הטבלאות הבאות:

קטע	כותרת

קטע	כותרת

האמת יש לומר, תבנית זו נוצרה אך ורק בשל חלוקת הסיפור לקטעים ומתן כותרת לכל קטע. צדקת לחלוטין מורתי לספרות, ומורי לתנ"ך. גם אם יטען הקורא שיש כאן מעין 'הנחת המבוקש' אין בכך כדי לפגום בהנאת הגילוי והדיון. התובנה העומדת בבסיס 'המעגל ההרמנויטי' היא ההודפת טענות מעין אלו²⁹. גם **שמואל שטח** וגם אחרים חשפו את יסוד הביקורת מבלי לעמוד תחילה על המבנה של 'התבנית החצויה'. יוצר הסיפור שתל **בתוכן ובמבנה** את הרמזים הדרושים כדי לפצח את כוונתו³⁰. הרב **יונתן מילוא** כותב לדוגמה כך: "הוא (אביי, ח,ג) מציב אותו בעמדת התמודדות עם הגאווה התניינית שכולה דמיון ואשליה, וכאשר מתגברת בו טהרת ליבו, וענוותו מתגלה בכריעה למול ד', התנין נגוז ומתפרק- בלבו שלו, וממנו לכל תלמידי בית המדרש", (אגדתא לפרשה, אינטרנט).³¹

א	אביי, המורה של רב יעקב	ד	אביי, המורה של רב אחא
ב	בחינה לא הוגנת	ה	בחינה לא הוגנת
ג	ההחלטה ללמוד במקום בנו- גאווה	ו	ההחלטה להכניסו לבית המדרש בעל כורחו- ענווה

הצעת כותרות אלו, כבר אינה תחת סימני שאלה. 'התבנית' מדגישה את יסוד הביקורת באופן ברור לחלוטין על בסיס הרעיון התכני – 'מידה כנגד מידה'. רב אחא בחן את בנו באופן לא הגון, כך גם הוא זכה למבחן דומה. החלטתו ללמוד במקום בנו מעידה על גאווה, לעומת זה, החלטתו להיכנס לבית המדרש בלילה מעידה על תחילת התהליך של שבירת הגאווה.
²⁹ ראה חלון 3.

³⁰ התוכן והמבנה כוללים את שלושת האינטרסים עליהם דיבר א.א. הלוי, ראה הערה 27 לעיל.

³¹ מן הסתם, גם הרב **מילוא** וגם **שטח** קלטו את 'התנין' בתחילת ניתוחם והוא הובילם לפירושים. הטענה שלי הינה, שגם אם אין לקורא ידע מוקדם בשאלת 'התנין' ומשמעותו, יכול היה להגיע למסקנות דומות בשל ניתוח טכני פשוט. כאן המקום להראות כי גם לי קרה דבר דומה, שהביא לתוצאה **מדהימה!** בנסותי להתחקות אחר המספר 'שבעה', הגעתי בעקבות הפרשנים לפסוק "שבע ביום הללתיך", (תהילים, קיט, קסד). פסוק זה מהווה 'אסמכתא מקראית' לשיבת הכריעות' שבסיפורנו. ברם, כאשר פתחתי את ספר תהלים, התגלה לפני הסיפור המקראי המקביל לסיפורנו!!!

תהלים, פרק קיט:

(קסב) שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב:

(קסג) שקר שנאתי ואתעבה תורתך אהבתי:

(קסד) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך:

(קסה) שלום רב לאהבי תורתך ואין למו מכשול:

הבה נציע ניסוח אקויוולנטי לפסוקי המקרא:

(קסב)- אני אוהב ללמוד תורה, לימוד רב יעקב אצל אביי, הוא כמוצא שלל רב.

(קסג) – רב אחא אינו מרוצה מרמת הלימוד של בנו (השקר שנאתי), 'אני בעצמי מבקש ללמוד תורה במקום בני (=תורתך אהבתי)".

(קסד) – המלחמה במזיקים, שבע כריעות, הצדקת המציאות הקשה בשל חטא הגאווה (=משפטי צדקך)".

(קסה) – סוף טוב הכל טוב, 'המזיק' נוצח – "שלום רב לאהבי תורתך ואין למו מכשול". המכשול היה דמיוני והוא נעלם מיד לאחר שהגאווה בוטלה.

האם יש משמעות לגילוי זה? האם יש לתופעה זו שם? אינני יודע.

עתה, משקלטנו את המבנה (לא שכחתי את המשפט המסיים), אפשר להיעזר בו כדי לנסות ולהשיב על שאלות קרדינליות. אחת משאלות אלו הינה חשיפת ההתנהלות של אביי. מעבר ליסוד הביקורת על גאוותו של רב אחא, טוען **שמואל שטח** כי אביי מילא תפקיד של מחנך, המעניש באופן חינוכי את תלמידו כדי לבטל בו את יסוד הגאווה. בשיחה שקיימתי עימו, הוא עמד על פרשנותו אך ביקש לחשוב מעט על השאלה ששאלתיו: 'אם אביי ידע בודאות כי רב אחא אינו צודק מדוע הוא לא שלחו אחר כבוד לביתו?' נראה לי שהסיפור אינו מציג עמדה חד-משמעית של אביי, אלא עמדת התלבטות. אביי הכיר בצדיקותו של רב אחא מצד אחד, אך אפשר שייחס לו גאווה ומשגה מצד שני. מה אם כן עושים בכדי לפתור את בעיית ההתנהלות 'ההלכתית' של רב אחא?

סיפור זה מציג את הפתרון האולטימטיבי: ניסיון או יותר נכון 'ניסוי'. מטרת הניסוי להערכת אינה אם רב אחא ינצח את 'המזיק', אלא בזכות מה? בזכות 'תפילתו' או בזכות 'תורתו'?³² כמו בניסוי מדעי הוא תוכנן על ידי אביי תוך בידוד 'המשתנים' אותם יש לבחון. רב אחא הגיע לבית המדרש של אביי כדי ללמוד **תורה** במקום בנו. האם תורה זו תעמוד לו מול 'המזיק'? מול 'גאוותו'? התשובה לשאלה זו ניתנה לנו באופן מפורש. לא! 'תורתו' לא עמדה לו, אלא 'תפילתו'. 'שבע הכריעות' מייצגות לפי כל הפרשנים את הברכות הקשורות ל'קריאת שמע' או מצוות אחרות בהם עטוף האדם במשך היום.³³ האם הבחינה שבה העמיד אביי את רב אחא, הינה בחינה הוגנת? התשובה: לא פחות מזו שבה הוא בחן את בנו. **המסר המחתרתי בסיפור זה הינו, שרב אחא שגה גם לדעת אביי בבואו ללמוד במקום בנו.**

"אמר להו למחר: אי לא איתרחיש ניסא סכנתין"

רב אחא סבור שלולא הקב"ה היה עושה לו נס הוא לא היה ניצול. מהו הנס? נס ההצלה! רב אחא לא חשב כמו אביי. לדידו, עקב הלקח שלמד בלילה האחרון, מה שעמד לזכותו אינה 'התפילה' ואף לא 'התורה', אלא נס שלא מגיע לו כלל. זוהי תפיסת ענווה כוללת שאמורה לכפר על חטאו בקבלת ההחלטה לבא ללמד במקום בנו. אביי לעומתו, כאשר אמר: "אפשר דמתרחיש ניסא", התכוון לומר בפראפרזה כך: 'אם החלטתו של רב אחא לבא ללמוד במקום בנו **נכונה**, אזי תעמוד לו זכות **התורה**, כדי ש'המזיק' כלל לא יופיע בבית בבית המדרש'. זהו הנס אליו

³² שתי אפשרויות אלו הועלו אצל רוב פרשני הסיפור. אביי באמת לא יודע את התשובה לשאלה בזכות מה ינצל רב אחא, ולכן הוא עושה שימוש במלה 'אפשר'. תוצאת הניסוי הצפוי הינה התשובה לשאלה שהציקה לאביי: האם הוא צריך לתמוך ברב אחא לאחר החלטתו לבוא ללמוד אצלו במקום בנו?

³³ ראה: מלבי"ם על תהילים קיט, קסד; בעל הטורים על בראשית א (מדרשים על המספר ז, מספר התיבות של המילה בראשית); 'שבת של מי', שבת, קלט ע"א.

התכוון אביי. יש כאן כמובן יסוד ביקורתי אף שהוא מוצנע, שהרי הניסוי טרם התבצע. בפראפרזה: 'רב אחא זקוק לנס כדי להינצל בזכות תורתו!' מה מקומו של משפט זה בתוך 'התבנית החצויה'? להערכתני ניתן לשלבו בשלב ו', כיסוד המתאר את ענוותנותו של רב אחא. אני מעדיף להותיר משפט זה מחוץ ל'תבנית החצויה' כמשפט **משותף לשני חלקי הטבלה**. משל היה אומר: 'אילולא התרחש הנס הייתי מסתכן באופן ישיר בשל 'המזיק' שהוא תולדה ישירה של החלטתי לבוא ללמוד במקום בני'.

מה הלאה? אם יורשה לי, אני סבור כי למחרת הוא ארז את חפציו ושב בדרכו מפומפודיתא אל פפוניא כדי להחליף את בנו בעבודה החקלאית במשק ביתם. מתודולגית, אני ממשיך את העלילה בהתאם לקו הפרשני שהצגתי.

חלון 1 – מטאפורה (METAPHOR)

מטאפורה, על פי אבן שושן (המילון החדש, 1997) הינה: "השאלה, בעברה, שימוש במילה או בניב לא בהוראתם אלא בהוראה שאולה לשם יתר ציוריות."

מטאפורה ודימוי:

המטאפורה אינה דימוי אלא סוג של דימוי. הדימוי בשונה מן המטאפורה מבטא רק חלק מהתכונות תוך שמוש ב' כ' הדימיון. "ואשא אתכם על כנפי נשרים", (שמות, יט, ד) הוא פסוק מטאפורי. זו הדרך שבה הוציא ד' את ישראל ממצרים ויש בה הרבה מן התכונות המיוחסות לנשר. גבוה, מהיר, בעל עוצמה, וכו. "כנשר יעיר קינו, על גוזליו ירחף", (דברים, לב, י"א), הוא דימוי. הדימוי מתייחס כאן רק לאספקט אחד השוואתי – השמירה, שמירה על הקן תוך כדי ריחוף. הדימוי מתבאר בהמשך ע"י המקרא עצמו – "יפרוש כנפיו, יקחהו, ישאהו על אברתו".

כיצד מזהים מטאפורה?

תאוריה 1: באמצעות זיהוי 'ערך האמת' של המשפט המטאפורי. כדי לשמור על 'ערך האמת' (מונח בלוגיקה) של המשפט 'משה הוא הר', חייבים לפרשו כמשפט מטאפורי.

תיאוריה 2: עיקרון 'שתוף הפעולה' של גרייס: הואיל ובכל אקט תקשורתי קיימת הנחה של רלוונטיות ושיתוף פעולה. הקורא/השומע בוחן את המילים על בסיס 'כלל האיכות' (שכל דובר, אומר אמת) לאור ההקשר, ואם המשפט אינו אמיתי הוא מניח שזוהי מטאפורה.

עבודת המחקר המפורסמת של המטאפורות נעשתה ע"י גורג' לייקוף ומרק ג'ונסון, בספרם: METAPHORS WE LIVE BY. המסקנה העיקרית הינה, שמרבית המטאפורות בהם אנו עושים שימוש נובעות מתוך 'מטאפורות על' שעוברות עיבוד עם השנים. במשפט, 'יחסינו הגיעו לסוף דרכם' נגזר מתוך מטאפורת העל ש'האהבה היא דרך'.

הטיפולוגיה של המטאפורות על פי לייקוף וגונסון:

א. מטאפורת אוריינטציה- המטאפורה מקבעת כיוונים, גדלים, וכו... דוגמה: התרומות רוח, רוחי נפלה, עלה בסולם הדרגות.

ב. מטאפואה אונטולוגית- התחום אליו מתייחסת המטאפורה הוא ה'יש' בעולם. דוגמה: 'שרון הוא שועל קרבות ותיק'.

ג. מטאפורה מבנית- תחום אחד מושאל ממבנה של תחם אחר. דוגמה: 'ויכוח זה הוא מלחמה של ממש'.

ד. מטאפורה מתה - מטאפורה פעילה שהצליחה כל כך עד שהפכה לקונוונציונלית. היא אינה דורשת יותר פענוח, "שפתיה כשושנים דוקרות".

חלון 2- רמב"ם – שלש כיתות ביחסם לאגדה (מהדורה אינטרנטית, יהודה אייזנברג, מתוך ההקדמה לפרק 'חלק').

וממה שאתה צריך לדעת כי דברי חכמים ז"ל נחלקו במ בני אדם לשלוש כיתות:

כת ראשונה - מקבלים דברי חכמים כפשטם

הראשונה והוא רוב מה שראיתי, ואשר ראיתי חיבוריו ומה ששמעתי עליו - הם מאמינים אותם על פשטם, ואין סוברין בהם פירוש נסתר בשום פנים. והנמנעות כולם הם אצלם מחיובות המציאות .

ואמנם עושים כן, לפי שלא הבינו החוכמה והם רחוקים מן התבוננות, ואין בהם מן השלמות כדי שיתעוררו מאליהם, ולא מצאו מעורר שיעורר אותם. סוברין שלא כוונו החכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים, אלא מה שהבינו לפי דעתם מהם, ושהם על פשטם. ואע"פ שהנראה מקצת דבריהם יש בהם מן הדיבה והריחוק מן השכל, עד שאילו סופר על פשוטו לעמי הארץ - כל שכן לחכמים - היו תמהים בהתבוננתם בהם, והם אומרים היאך יתכן שיהיה בעולם אדם שיחשוב בזה או שיאמין שהיא אמונה נכונה, ק"ו שייטיב בעיניו .

וזו הכת עניי הדעת, יש להצטער עליהם לסכלותם, לפי שהם מכבדין ומנשאים החכמים כפי דעתם, והם משפילים אותם בתכלית השפלות, והם אינם מבינין זה. וחי השם יתברך כי הכת הזו מאבדים הדרת התורה ומאפילים זהרה, ומשימים תורת ה' בהיפך המכוון בה. לפי שהשם יתברך אמר בתורה התמימה "אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", והכת הזאת מספרים משפטי דברי החכמים ז"ל מה שכשומעים אותו שאר האומות, אומרים "רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה ."

ורוב מה שעושים זה הדרשנים שהם מפרשים ומודיעים להמון העם מה שאינם יודעים. ומי יתן אחר שלא ידעו ולא הבינו שיהיו שותקים. כמו שאמר "מי יתן החרש תחרישון ותהי להם לחכמה". או שיהיו אומרים אין אנו מבינים כוונת החכמים בזה המאמר ולא היאך יתפרש. אבל הם מחשבים שהם מבינים אותו ומשתדלים להודיעו לפרש לעם מה שהבינו הם עצמם, כפי דעתם החלושה, לא מה שאמרו חכמים, ודורשים בראשי העם דרשות ממסכת ברכות ופרק חלק וזולתם על פשטם מלה במלה .

כת שניה - לועגים לדברי חכמים

והכת השניה הם רבים גם כן, והם אותם שראו דברי החכמים או שמעו והבינו אותם כפי פשוטם, וחשבו שלא כיוונו חכמים בו זולתי מה שמורה עליו פשט הדבר, והם באים לסכל אותם ולגנותם ומוציאים דיבה על מה שאין בו דיבה, וילעגו על דברי חכמים ושכלם יותר זך מהם. ושהם, עמי הארץ נפתים, גרועי השכל, סכלים בכלל המציאות, עד שלא היו משיגים דבר חכמה בשום פנים .

ורוב הנכשלים בזה השיבוש המתייחסים לחכמת הרפואות והמהבילים בגזרת הכוכבים, לפי שהם במחשבתם נבונים וחכמים בעיניהם ומחודדים ופילוסופים, וכמה הם רחוקים מן האנושית אצל אותם שהם חכמים ופילוסופים על האמת. אבל הם סכלים יותר מן הכת הראשונה, והרבה מהם פתיות .

והיא כת ארורה, לפי שהם משיבים על אנשים גדולים ונשיאים אשר נתבררה חכמתם לחכמים, ואלו הפתאים אילו היה עמלם בחכמות עד שיהיו יודעים היאך ראוי לסדר ולכתוב הדברים בחכמת האלוהות, והדומה להן מן הדברים אצל ההמון ואצל החכמים, ויבינו החלק המעשי מן הפילוסופיה, אז היו מבינים אם החכמים ז"ל חכמים אם לא, והיה מתבאר להם עניין דבריהם .

כת שלישית, מבינים שדברי חכמים הם משל

והכת השלישית והם חי השם מעטים עד מאוד עד שאין ראוי לקרותם כת, אלא כמו שיאמר לשמש "מין" ורק היא יחידי. והם אותם בני אדם שנתברר אצלם גדולת החכמים ז"ל וטוב שכלם, ממה שנמצא בכלל דבריהם מורים על עניינים אמיתיים למאוד. ואע"פ שהם מעטים ומפוזרים במקומות מחיבוריהם, הם מורים על שלמותם, וכי הם השיגו האמת. ושנתברר גם כן אצלם מניעת הנמנע ומציאות המחויב להימצא. וידעו כי הם עמי הארץ, אינם מדברים היתולים. ונתאמת להם שדבריהם יש לו נגלה ונסתר, וכי הם בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים, דברו בהם בדרך חידה ומשל, כי הוא זה דרך החכמים הגדולים .

ולפיכך פתח ספרו גדול החכמים ואמרו "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם". וידוע

הוא אצל בעל הלשון כי "חידה" הוא הדבר שהמכוון בו בנסתר לא בנגלה ממנו. וכמו שאמר "אחודה נא לכם חידה" וגו'. לפי שדברי החכמים כולם בדברים העליונים שהם התכלית, אמנם הם חידה ומשל .

ואיך נאשימם על שמחברים החכמה על דרך משל, ומדמים אותם בדברים

שהוא כולו משל, וכן מה שנאמר "והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור" משל. וכן מה שנאמר "מי ישקני מים מבור בית לחם" (ב"ק ס ע"ב), ושאר הסיפור כולו משל. וכן ספר איוב בכללו אמרו קצתם משל היה (ב"ב טו ע"ב), ולא פירש לאיזה דבר הושם זה המשל. וכן מתי יחזקאל (סנהדרין נב ע"ב) אמרו קצתם משל הוא, ורבים כאלה .

ואם אתה המעיין מאחת השתי כתות הראשונות, לא תשגיח בדברי ולא בשום דבר מזה העניין, לפי שלא יהיה נאות לך שום דבר ממנו, אבל יזיקך ותשנאהו. והיאך יאותו המאכלים הקלים המעטים מכמותם הישרים באיכותם לאדם שהרגיל במאכלים הרעים, אבל באמת הם מזיקים לו והוא שונא אותם. הלא ידעת מה אמרו האנשים שהיו רגילים לאכול בצלים ושומים והדגים "ונפשנו קצה בלחם הקלוקל".

ואם אתה מן הכת השלישית, כשתראה דבר מדבריהם שהדעת מרחיק אותו, תעמוד ותתבונן בו ודע שהוא חידה ומשל, ותשכב עשוק הלב וטרוד הרעיון בחיבורו ובסברתו, ותחשוב למצוא כוונת השכל ואמונת היושר, כמו שנאמר "למצוא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת". ואז תסתכל בספרי זה ויועיל לך בע"ה .

חלון מס' 3- מונחים ותובנות

'מעשי חכמים' - הוא שם לסיפורים בחז"ל שאינם סיפורים דרשניים ואינם מספרים מחדש את סיפורי המקרא. לדברי פרנקל השם נבחר על ידי ח"נ ביאליק כשערך את ספר האגדה שלו, (מדרש ואגדה, עמ' 10

331). סיפורנו עוסק לא רק ב"חכמי בית המדרש" כלשון פרנקל (שם), אלא גם בהויה הבית מדרשית בתקופת האמוראים.

ה'ליגנדה' היא האגדה הדתית, שדנה במופתים ובחיים של הקדושים. הליגנדה, היא לרוב ביוגרפית והיא מלווה את חייהם של כל גדולי ישראל מימות המקרא ועד היום.

הליגנדה העממית - "עניינה הוא המוסר המוכח בכוח הצו המוסרי עצמו", (עמנואל בן גוריון, שבילי האגדה, ירושלים, תש"ל, עמ' 42-43).

'מעגל הרמנויטי' - גם בשם 'המעגל הפרשני' (THE HERMENEUTIC CIRCLE). מונח המתאר את תהליך ההבנה הפרשנית של הטקסט. המונח מצביע על הבעייתיות (=מעגל). מצד אחד ההבנה הפרשנית נשענת על הבנת חלקי הטקסט, ומאידך, הבנה של כל חלק בטקסט נעזרת בכוונה המרכזית של הטקסט השלם. 'המעגליות' מתבטאת בהנחת קיומו של כל שלב על השלב השני! האפשרות לפרוץ את 'המעגליות', שהרי בכל אופן אנו קוראים טקסטים ומבינים אותם, חייבת להניח כי מובנו של הטקסט נמצא מחוץ לטקסט ולא בתוכו. התיאוריות המטפלות בעניין זה הם של: שליירמכר (לפרשן יש ידע מוקדם), היידיגר (הפענוח הראשוני מתבסס על מבנים קודמים ופנימיים של ההבנה האנושית).

אני עשיתי שימוש 'מושאל' במונח כדי להצדיק את הווצרות 'התבנית החצויה' בסיפורנו, בהתבסס על טכניקת מתן כותרות משנה לחלקי הטקסט. אפשר ש'התבנית החצויה' נוצרה כפרשנות, רק לאחר גיבושו של הרעיון המרכזי. תיזה זו אפשרית בהתבסס על תובנת 'המעגל ההרמנויטי'.

'מידה כנגד מידה' - זהו חוק מוסרי לא פסיכולוגי. חז"ל אמרו על מימרה זו: "כל המידות בטלו; מידה כנגד מידה לא בטלה", (ב"ר, ט, ז). ה'עין תחת עין' המקראי נדון בגזרות ב"ד של מטה, אולם 'מידה כנגד מידה' בב"ד של מעלה. "המליצה 'מידה כנגד מידה', אינה אלא נוסח קצר של הפתגם: 'במידה שאדם מודד, בה מודדין לו', (היינמן, 'דרכי האגדה', עמ' 64-65). ה'מידה' משמשת לפי היינמן, כשם עצם, כלומר: קנה מידה ולא כמות! "מילת 'כנגד' היא ההוכחה באמונה שבאנאלוגיה, כלומר בשוויון המספרים, השמות והצורה שבין שני עניינים המורים על שייכותם", (שם). לעניין סיפורנו, כל אנאלוגיה, מבנית או אחרת, מכוונת לאנאלוגיה המוסרית.