

מעייני הישועה: סְטִירָה פרשנית ותשובת המינים

משה הלברטל, שלמה נאה

הנהו תרי מיני, חד שמייה ששון וחד שמייה שמחה.
אמר ליה שמחה לששון: אנא עדפנא מנך, דכתיב 'שמחה וששון ליהודים'.
אמר ליה ששון לשמחה: אנא עדפנא מנך, דכתיב 'ששון ושמחה ישיגון'.
אמר ליה: שבקתך! ¹ הדא שעתא מלו בך מיא, דכתיב 'ושאבתם מים בששון'.
אמר ליה אידך: שבקתך! הדא שעתה שויוך פרונקא, דכתיב 'כי בשמחה
תצאון' וג'.
אמר ליה ההוא מינא דשמייה ששון לר' אבהו: עתידיתו דמליתו לי מיא לעלמא
דאתי, דכתיב 'ושאבתם מים בששון'.
אמר ליה: 'לששון' ? 'בששון' ! – במשכיה דההוא גברא.²

*. אנו מודים למורינו ולחברינו ד"ר יצחק כנבגי, פרופ' גלית חזן-רוקם, פרופ' יונה פרנקל ופרופ' ישראל תא-שמע המנוח על הערותיהם הטובות.

1 כך הנוסח בכתבי היד התימניים (כ"י אוקספורד 2677 ושני כתבי יד בספריית ביהמ"ל בניו יורק: אנלאו 270 ו-319). ייתכן שנוסחאות אלה משמרים מונח ויכוחי, המופיע כאן כשיחה חיה בין שני המינים ומשמעו ככל הנראה דחיתך או ניצחתך (נראה שיש לקשר הוראה זו של הפועל 'שבק' עם הפועל המקביל בערבית, 'סבק'. משמעותו היסודית של זה היא הקדים את חברו, וממנה נגזרת גם המשמעות של ניצחון כתחרות או כוויכוח. לצורה 'שבקתך' כצורת המדבר עם כינוי המושא לנוכח ראה ש' מורג, ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293). בכתבי היד האחרים (כ"י מינכן 95, מינכן 140, אוקספורד 366, לונדון 400 ווטיקן 134) מופיעה המילה כאמצע המשפט: 'חד יומא שבקתך ומלו בך מיא / ושויוך פרונקא' (לפירוש אפשרי של המשפט לפי נוסח זה ראה דקדוקי סופרים, סוכה מח ע"ב, אות ס, וייתכן שאפשר לפרש כך גם את הנוסח בכתבי היד התימניים). בדפוסים תוקן הנוסח הזה: 'יומא חד שבקך ומלו בך מיא' (גם נוסח הערוך נראה כתיקון של נוסח זה: 'יומא חד שבקתך ושויתך פרונקא').

2 בבלי, סוכה מח ע"ב לפי כ"י ניו יורק אנלאו 319. הנוסח בשני כתבי היד התימניים האחרים (ראה לעיל הערה 1) זהה כמעט לחלוטין. בכ"י מינכן 95 חסרות שורות 3–4 בשל דילוג מחמת הדומות; כשאר כתבי היד יש שינויים בסדר הסיפורים (בכ"י לונדון ווטיקן הסדר הפוך) או בסדר הדוכרים בסיפור הראשון (ששון לפני שמחה בכ"י אוקספורד ובכ"י מינכן 140). בכל כתבי היד פרט לכתבי היד התימניים המשפט האחרון מופיע בתוספת ביאור: 'אמר ליה אי כתיב לששון כדקאמרת, השתא בששון כתיב, משכיה דההוא גברא משוינן ליה נודא ומלינן בך מיא' (כ"י מינכן 140, וכיוצא בזה בשאר כתבי היד).

שני הסיפורים הקצרים ממוקדים בדרשות של המינים על פסוקים המזכירים את המילים 'ששון' ו'שמחה'. דרשות המינים מוצגות בתלמוד באופן מגוון, ונראה בעליל שהסוגיה רוצה להעמיד את המינים באור נלעג, אלא שמטרת המאמץ הזה אינה ברורה. סטירה, גם הפשטנית ביותר, מכוונת את חציה אל מטרה מוגדרת; בדרך כלל היא משתדלת לפגוע בסמלים או באמונות מרכזיות של היריב המושם ללעג. אולם בשל אופיים המופלג של הסיפורים שלפנינו, השמות הבדויים והוויכוח הקנטרני והנלעג שבהם, קשה לגלות את האמונות ואת הסמלים שהסטירה מופנית נגדם. מלבד זאת, מקומם של הסיפורים בסוגיה התלמודית אינו נהיר. הם מופיעים אחרי המשנה המתארת את ניסוך המים במקדש בחג הסוכות, ולכאורה הקשר היחיד שלהם לעניין הוא אסוציאטיבי: בסיפורים אלה נדרש הפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' והם באים בתלמוד אחרי דברי רב עינא, שהביא פסוק זה כאסמכתה למצוות ניסוך המים. בקריאה פשוטה של הסוגיה נראה אפוא כל הקטע הזה כמין אתנחתה קומית בתוך הרצף התלמודי הרגיל. ואכן חוקרי האגדה והפולמוס היהודי-נוצרי, העמלים על מציאת מקומם והקשרם ההיסטורי של רסיסי המידע התלמודי על פולמוסי החכמים עם המינים, פטרו את הקטע הזה כשנינה בעלמא, מעין 'ליצנותא דעבודה זרה' בפי יושבי בית המדרש.³ קשה לקבל הצגה כזאת של הדברים. מצד אחד, לקטעי הפולמוס שבתלמוד יש בדרך כלל רקע פרשני או אידאולוגי, ישיר או מרומז; ומצד אחר, לא מובן מה מקומו של 'קטע אתנחתה פרודי' מעין זה דווקא כאן. פירוש הולם של הסיפורים תלוי בבירור ההקשר התרבותי והפרשני שלהם. הארתו של הקשר זה תסייע בהבנת מקומם של הסיפורים בתלמוד, תגלה את העומק שבשנינה ואף תחשוף בפנינו מקרה נדיר של סטירה פרשנית כתשובת המינים.

מספר גורמים עשויים להנחותנו בחיפוש אחר מקורם של הסיפורים. מסתבר שיש לזהות את המינים שבסיפור עם הנוצרים. כך עולה מן העובדה שהחכם המתמודד עם המין בסיפור השני הוא ר' אבהו, הידוע במשאו ומתניו עם נוצרים בקיסרי.⁴ הקשריהם הספרותיים של הסיפורים, אף אם אינם מחוורים דיים, עשויים גם הם לשמש מפתח להבנתם. באופן ראשוני אפשר לזהות שני הקשרים שבהם הסיפורים צריכים להיות נטועים: מצד מקומם בתלמוד הם מתקשרים לחג הסוכות ולפרשת ניסוך המים, ומצד אופיים הפרשני הם קשורים אל הכתוב ביש' יב, ג: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. המפתח להבנת הסיפורים נמצא לדעתנו בפרשת חג הסוכות באוונגליון שעל פי יוחנן, שבה מצוי צירוף הקשרים הדומה לאלו של

3 ראה למשל: R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903. p. 278. 'This is only a piece of witty repartee'; כ"ז באכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, תרגם א"ז רבינוביץ, חלק ראשון, תל אביב תרפ"ה, עמ' 111: 'כויכוחים יש כאלה שאינם כביאורי מקראות אלא דברי שנינה שמשיב למתנגדיו את חיצו הלעג שבהם חשב האויב להכות אותו, וכדוגמה לכך הוא מביא רק את המקרה שלנו.

4 ראה L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975, pp. 82–85.

הסיפורים התלמודיים. בפרשה זו מתוארת עלייתו של ישו לירושלים ולמקדש בחג הסוכות האחרון של חייו. לאחר שסיפר כי במשך החג לימד ישו במקדש,⁵ מתאר בעל האוונגליון את שיאו של האירוע המתרחש ביום האחרון של החג, 'היום הגדול' כלשונו,⁶ כלומר ביום השביעי של החג – 'הושענא רבא'.⁷ באותו יום 'עמד ישו והכריז לאמר: מי אשר יצמא – המאמין בי – יבוא אלי וישתה, כפי שאמר הכתוב "נהרות של מים חיים יזרמו מקרבו".⁸ ישו מדמה עצמו למקור מים חיים ומביא לדבריו ראיה מן הכתובים, וכפי שנראה להלן ראיה זו קשורה בפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. המחבר מוסיף ומפרש כי כוונתו של ישו לא הייתה למים ממש אלא לרוח הקודש: 'וזאת אמר על אודות הרוח שאותו עתידים המאמינים בו לקחת'.⁹

מערכת מורכבת של מוטיבים וסמלים, יהודיים ונוצריים, מוצאת את ביטוייה בדבריו אלה של ישו. מוטיב שפיעת המים קשור ללא ספק, כפי שהעירו מפרשי האוונגליון, לטקסי ניסוך המים ושמחת בית השואבה שהתנהלו במקדש בחג

5 יוחנן ז, יד.

6 שם, לז: ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς

7 לשאלה אם 'היום האחרון' של חג הסוכות הוא 'הושענא רבא' או שמיני עצרת ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס, עמ' 537–541; J. L. Rubenstein, *The History of Sukkot*; 541–537, in *the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, pp. 88–89 בהערה 143; ש' נאה, 'אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ומבנים של טקסט בספרות חז"ל', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 578, הערה 162.

8 εἰστίηται ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζεν λέγων. ἔσθ' τις διψᾷ ἄρχεστω πρὸς με καὶ πινέτω, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥευσουσιν ὕδατος ζῶντος (יוחנן ז, לז–לח). לפי הפיסוק המוצע כאן 'המאמין בי' הוא צירוף תמורה ל'מי אשר יצמא'. במקור היווני הוא מופיע אחרי 'יבוא אלי וישתה', ויש המציעים לפסק את הפסוק בצורת תקבולת: 'מי אשר יצמא יבוא אלי, וישתה המאמין בי'. לפי שתי האפשרויות האלה הקריאה הפשוטה של הפסוק המצוטט על ידי ישו היא שהנהרות יצאו מקרביו שלו עצמו. אבל אפשר גם לקרוא את הצירוף הזה כקשור אל מה שלאחריו: 'מי אשר יצמא יבוא אלי וישתה. המאמין בי, כפי שאמר הכתוב, נהרות של מים חיים יזרמו מקרבו', וכך מחולקים הפסוקים לפי החלוקה המסורתית של האוונגליון. לפי קריאה זו ייתכן לפרש שנהרות המים יצאו מקרביו של המאמין ולא מקרביו של ישו. מפרשי האוונגליון – למן אבות הכנסייה הראשונים ועד לאחרוני החוקרים – חלוקים בשאלות הפיסוק והתחביר של הפסוקים הללו. הדעה המקובלת כיום במחקר היא שיש לשייך את המילים 'המאמין בי' אל מה שלמעלה מהן, וכך פסקנו כאן. לסיכומים והערות של הדעות בשאלה זו ראה R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, II. London 1980, pp. 152–157; R. E. Brown, *The Gospel according to John (Anchor Bible)*, I, Garden City 1966, pp. 319–331. ספרות נוספת ראה אצל רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 88 הערה 142. ומכל מקום, גם אם מקשרים את הצירוף הזה עם הפסוק השני אין הדבר מוביל בהכרח לפירוש שונה של הכתובים, כפי שהראה מנקן; ראה M. J. J. Menken, 'The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38', *New Testament* 38 (1996), pp. 160–175 יוחנן ז, לט.

הסוכות.¹⁰ על מנת לעמוד על מלוא מטען המשמעות בסמל של ישו כמקור מים חיים בחג הסוכות מן הראוי להיזקק כאן בהרחבת מה למקורות התנאיים העוסקים בניסוך המים.¹¹

במשנה המתארת את סדר ניסוך המים אין רמז למוטיב שמעבר לתיאור הטכני של הטקס: 'ניסוך המים כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלושת לוגין היה ממלא מן השילוח. הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו. עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם [...] ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק כדי שיהיו שניהם כלים בבת אחת'.¹² לעומת התיאור החסכני שבמשנה התוספתא מציגה מסכת רחבה ועשירה, המעניקה לטקס ממדים אסכטולוגיים וקוסמולוגיים. ההרחבה הראשונה בתוספתא¹³ נתלית בהזכרת 'שער המים' במשנה. היא פותחת בפירוש השם 'שער המים' – 'ולמה נקרא שמו שער המים? שבו מכניסין צלוחית של מים של ניסוך בחג. ר' ליעזר בן יעקב אומ' בו מים מפכין'¹⁴ – וממשיכה בדרשה ארוכה ומורכבת על חזון הנהר של יחזקאל, שראשה בפירוש הפסוק 'והנה מים מפכים מן הכתף הימנית' (יח' מז, ב).¹⁵ בחזונו של יחזקאל מתואר קילוח דק היוצא מן המקדש והוא מתגבר והולך עד שנעשה לנהר גדול של מים חיים, המושיעים ומרפאים כל מקום שאליו הם באים.¹⁶ חזון זה מתפרש בתוספתא פסוק אחר פסוק, עם שהתוספתא משלבת בתוכו את נבואת זכריה על המים העתידים לצאת מירושלים (זכ' יד, ח). בסוף הדרשה מופיע סיכום: 'מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה'.¹⁷ אחרי שהתוספתא מתארת עוד את הבאר שהייתה עם

10 ראה רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 87–91; 80–84, J. Jeremias, *Golgotha*, Leipzig 1926, pp. 80–84; 91–87; (מובא אצל שנקנבורג [לעיל הערה 8]); P. Grelot, 'Jean 7:38: Eau du rocher ou source du temple?', *Revue Biblique* 70 (1963), pp. 43–51; D. Bodi, 'Der altorientalische Hintergrund des Themas der "Störme lebendigen Wassers" in John 7:38', M. Rose (ed.), *Johannes Studien: interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium*, Zurich 1991, pp. 137–158. בודי עומר שם גם על רקעו של המוטיב בתרבות הככלית הקדומה.

11 ניתוח נרחב ומפורט של המקורות שיידונו להלן ראה אצל רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 122–131; ראה גם R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, New York 1947, pp. 24–87.

12 משנה, סוכה ד, ט.

13 תוספתא, סוכה ג, ג–יג (מהדורת ליברמן, עמ' 266–269).

14 שם, ג, ג (עמ' 266). עד לנקודה זו לשון התוספתא מקבילה במדויק ללשון המשנה בשקלים ו, ג.

15 הצירוף 'מים מפכין' בא אפוא בתוספתא בשימוש כפול: עם היותו המשך לשון המשנה בשקלים הוא גם ראשיתה של הדרשה על נבואת יחזקאל.

16 יח' מז, א–יב.

17 תוספתא, סוכה ג, י (עמ' 268).

ישראל במדבר, שדמתה לסלע וגם היא הייתה 'מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה',¹⁸ היא חוזרת לעניין ניסוך המים: 'שני ספלים של כסף' וכו'.¹⁹

הרחבה מדרשית ארוכה זו אין מטרתה מתן פירוש לביטוי 'שער המים' שבמשנה. אין היא מופיעה במקום הטבעי של פירוש כזה, בתוספתא למסכת שקלים שבה מובאת המשנה העוסקת בשערי המקדש ושמותיהם. מטרתה של התוספתא בסוכה היא מתן פשר לטקס ניסוך המים, והיא נתלית בביטוי 'שער המים' על מנת להיכנס בדברים ולהביא בדרך גלגול את הדרשה כולה.²⁰ הקשר המהותי של הרחבה זו לעניין ניסוך המים נחשף במשפט המסכם שלה: 'מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה'. המים העתידים להיות מפכים מן המקדש הם אפוא 'מי בראשית', כלומר מי התהום הקדמונים. הזיקה בין מי התהום לבין ניסוך המים מתבהרת לאור הרחבה אחרת בסדר ניסוך המים שבתוספתא.²¹ המשנה הזכירה כי הספלים שהיו קבועים על גב המזבח ושלתוכם היו מנסכים את היין והמים היו מנוקבים 'כמין שני חוטמין', כלומר יצאו מהם צינורות דקים,²² שהיו חקוקים בתוך גוף המזבח, אך לא מסרה לאן היו הנסכים יורדים בחוטמין אלה. על כך מוסיפה התוספתא שהנסכים היו יורדים דרך החוטמין, או הסילון, אל ה'שית' שתחת יסוד המזבח,²³ אשר לפי דעתו של ר' יוסי היה נקוב עד לתהום, כלומר עד לתשתית מי בראשית הקדמונים. צירוף שתי ההרחבות האלה בתוספתא יוצר תמונה מלאה אחת, שבה טקס ניסוך המים נבנה כמין הטרמה של החזון האסכטולוגי שבנביאים: המים מנוסכים על גבי המזבח ויורדים בשית לתהום על מנת לעורר ולהעלות את מי בראשית, כדי שיפכו וישפכו מן המקדש. הקשר בין ניסוך המים לשפיעת מי התהום מובע בפירוש על ידי האמורא ר' אלעזר: 'כשמנסכין את המים בחג, תהום אומר לחבירו: אבע מימך, קול שני ריעים [=ניסוך המים וניסוך היין] אני שומע! שנאמר "תהום אל תהום קורא לקול צנור" (תה' מב, ח).'²⁴

הממד האסכטולוגי משולב בתפיסה זו עם ממד קוסמולוגי. דברי ר' יוסי על השית הנקוב לתהום מבטאים השקפה התופסת את המקדש כציר החיבור בין התהום ובין הארץ, כפי שהוא נקודת החיבור בין שמים לארץ. ההשקפה על מקומו הייחודי של המקדש קובעת זיקה מובהקת בין הפולחן לקוסמוס, זיקה הבאה לידי ביטוי גם בניסוך המים אל התהום.

18 שם ג, יא-יג (עמ' 268-269). על המשמעויות הכריסטולוגיות של מוטיב הבאר כנצרות הקדומה ראה ירמייאס (לעיל הערה 10) וגרלו (שם). לדעת גרלו שני המוטיבים – הנהר והבאר – שזורים זה בזה במסורת הנוצרית הקדומה כמו בספרות חז"ל.

19 תוספתא, סוכה ג, יד (עמ' 269).

20 דבר זה ניכר גם מן הקיטוע של משנת שקלים המצוטטת בתוספתא והפיכתה לנוסחת מעבר לדרשה על יחזקאל.

21 סוכה ג, טו (עמ' 270).

22 לשימוש זה של 'חוטמין' השווה משנה מידות ג, ב.

23 תוספתא, שם.

24 בבלי, תענית כה ע"ב.

מול התפיסה הזאת ניצבת דעה תנאית אחרת על מקומו של השית, דעה המבטאת עמדה עקרונית מנוגדת, נטולת כל סממן קוסמולוגי או אסכטולוגי: 'למטה ברצפה באותו הקרן, מקום היה שם אמה על אמה, וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה, שבו יורדין לשית ומנקין אותו'.²⁵ לפי משנה זו אין השית אלא מערכת ניקוז שיש לדאוג לניקיונה מדי פעם. התיאור הטכני-פרוזאי הזה נראה כמכוון לבטל את המשמעות הקוסמולוגית המוענקה לשית במסורת האחרת.

מחלוקת דומה אנו מוצאים גם באשר לטבעה של אבן השתייה שבקודש הקודשים. ר' יוסה מפרש בתוספתא את הביטוי המיוחד 'שתייה' כמציין היבט קוסמולוגי של האבן: 'ממנה נשתה העולם, שנ' מציון מכלל יופי הופיע'.²⁶ לעומת מסורת זו קובעת המשנה: 'משניטל הארון, אבן הייתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה הייתה נקראת, ועליה היה נותן'.²⁷ כלומר האבן אינה נמצאת שם מימות בראשית, אלא ניתנה על ידי הנביאים הראשונים לשמש בסיס לארון,²⁸ ובוודאי שאין היא תשתיתו של העולם. מדברי המשנה 'ושתייה הייתה נקראת' נראה שכינוי זה היה רווח כשמה של האבן. על הכינוי הזה בנה ר' יוסה את פירושו (ואפשר שהוא מוסר מסורת רווחת), ואילו מן המשנה, המצינת את השם המיוחד אך אינה מפרשת אותו, נראה שהיא מבקשת לנטרל את הפירוש הקוסמולוגי הזה. גם כאן הפירוש הטכני-פרוזאי שבמשנה מתבלט במלוא משמעותו על רקע התפיסה הקוסמולוגית של ר' יוסה בתוספתא.

המסורות התנאיות על השית ועל אבן השתייה מלמדות על מחלוקת בין החכמים בשאלת מקומו של המקדש כציר היקום.²⁹ מן העמדות השונות נגזרות גם השקפותיהם על טבעה ומהותה של עבודת המקדש. תיאור מימי בראשית המפכים מן המקדש כחלק מן התמונה השלמה של ניסוך המים בנוי על התפיסה המחברת את השית עם מי התהום; לעומת זאת, מסתבר כי החכמים הסוברים שהשית אינו אלא מערכת ניקוז של המזבח לא יעניקו לטקס זה משמעות קוסמולוגית או אסכטולוגית.³⁰

25 משנה, מידות ג, ג.

26 תוספתא, כיפורים ב, יד (עמ' 238). לגרסה 'נשתה העולם', כלומר נארג העולם, ראה שינויי נוסחאות במהדורת ליכרמן שם ופירושו בתוספתא כפשוטה, עמ' 772–773 (השימוש ב'ארג' במשמעות בריאה ויצירה מצוי גם ביוונית; ראה במילון של לידל וסקוט, ערך ὑψαίνω). ייתכן שברקע הדרשה עומדת גם המילה היוונית κόσμος, המאגדת בתוכה שתי משמעויות: עולם ומכלול של יופי). לסקירה של מסורות מדרשיות על אבן השתייה ראה ד' נוי, 'אבן השתייה וראשית הבריאה', ג' אלקושי, י' טן-פי וש' קדרי (עורכים), ולירושלים: דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחררת, ירושלים תשכ"ח, עמ' 360–394.

27 משנה, יומא ה, ב.

28 תוספתא, כיפורים שם: 'שמתחלה היה עליה ארון נתון'.

29 על תפיסות של מקדשים, ובכללם בית המקדש בירושלים, כמרכז העולם ראה י"א זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, ערכו א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 404–408; פטאי (לעיל הערה 11), עמ' 83–87.

30 אפשר שתפיסה כזאת מתבטאת בפירושו של ר' עקיבא לטקס ניסוך המים: 'אמרה תורה [...] הביא ניסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך מי גשמים' (תוספתא, סוכה ג, יח [עמ' 271]).

הכרזתו של ישו במקדש ביום הגדול של חג הסוכות קשורה באותן מסורות יהודיות המדגישות את טבעם האסכטולוגי של החג ושל ניסוך המים.³¹ ישו, המדמה את עצמו למקור של נהרות מים חיים, מציע את גופו כתחליף למקדש. החלפה כזאת מאפיינת כידוע את האוונגליון של יוחנן: 'הרסו את המקדש הזה ובשלושה ימים אקים אותו [...] והוא דיבר על המקדש של גופו'.³² ישו משתמש במוטיבים היהודיים הידועים עם שהוא מייחס לעצמו את התכונות הקוסמיות והאסכטולוגיות של המקדש. בקריאתו אל המוני עולי הרגל הוא תובע מהם להעביר את מוקד האירוע הריטואלי ואת ציפיותיהם המשיחיות מן ההיכל ועבודתו אל גופו שלו. לא ייפלא אפוא שלפי התיאור של יוחנן קריאה זו עוררה עליו את זעמם של מנהיגי היהודים.

את הכרזתו מסמיך ישו על הכתוב: 'כפי שאמר הכתוב "נהרות של מים חיים יזרמו מקרבנו"'. מפרשי האוונגליון התחבטו בשאלת מקורו של כתוב זה, שכן אין במקרא כולו פסוק המתאים כצורתו לדברים. הכרת הקשר העמוק שבין המוטיבים התנאיים של ניסוך המים לבין דבריו של ישו הובילה מספר חוקרים לזיהוי 'נהרות של מים חיים' עם הנהר היוצא מן המקדש בנבואות יחזקאל וזכריה, ולדעתם הכתוב המובא בפי ישו הוא מעין ריכוז של שתי הנבואות הללו.³³ דא עקא, ליסוד החשוב ב'כתוב' שמביא ישו, יציאת המים מקרביו שלו, אין אחיזה בנבואות אלה.³⁴

לעומת זאת יש הרואים את המקור לציטוט שבפי ישו ביש' יב, ג: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'.³⁵ פסוק זה הוא פסוק מפתח במקורות היהודיים הדנים בטקסי חג הסוכות במקדש – ניסוך המים ושמחת בית השואבה. עליו מסמיך התלמוד הבבלי את עניין ניסוך המים: 'מנא הני מילי? אמר רב עינא: דאמר קרא "ושאבתם

31 ראה לעיל הערה 10. פלוסר וספראי הצביעו על הזיקה בין פסוקים אלה ביוחנן למוטיב המקור והמעין בספרות כת מדבר יהודה; ראה D. Flusser and S. Safrai, 'The Essene Doctrine of Hypostasis and Rabbi Meir', D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 306–316.

32 יוחנן ב, יט–כא, וראה בראון (לעיל הערה 8), עמ' 104; רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 90 והערות 150–153. לפי המסופר באוונגליון אכן יצאו מים מגופו של ישו כשעה שנדקר אחרי שמת על הצלב (יוחנן יט, לד).

33 הצעות הפירוש העיקריות מובאות על ידי מפרשי האוונגליון הנזכרים לעיל בהערה 8, וכן אצל R. Bultmann, *The Gospel of John*, trans. G. R. Beasley-Murray, Oxford 1971, pp. 303–304 n. 5. פלוסר וספראי (לעיל הערה 31, עמ' 309) סבורים שמקורו של הכתוב הוא כחיבור חוץ-מקראי.

34 יש שראו במילים אלה שיבוש של מקור עברי או ארמי; באופן זה יש מציעים שתיבת 'מעין' במקור העברי נתפרשה בטעות כ'מעיים', או שהמילה הארמית 'מגנה' (=מתוכה, כלומר מתוך ירושלים) נקראה בטעות 'מגנה' (=מתוכו, כלומר מתוך ישו). הצעות אלה ודומותיהן הוכחו כמוטעות, ראה E. C. Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel*, Chicago 1931, pp. 109–110; בולטמן (לעיל הערה 33).

35 כפי שנראה להלן, כבר היירונימוס בפירושו לישעיהו קישר בין שני המקורות. מן החוקרים החדשים ההולכים בדרך זו יש להזכיר במיוחד את ירמייאס (לעיל הערה 10).

מים בששון ממעיני הישועה"³⁶, ובירושלמי הוא מובא כהסבר לביטוי 'שמחת בית השואבה':³⁷ 'אמר ר' יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'."³⁸ דבריו של ר' יהושע בן לוי על שאיבת מים שהם רוח הקודש בחגיגת חג הסוכות במקדש מזכירים את הערתו של בעל האוונגליון כי ישו לא התכוון למים ממש אלא לרוח הקודש. דמיון זה מחזק את ההרגשה שאכן כתוב זה – 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' – הוא המיוצג על ידי הציטוט שבפיו של ישו. כפי שנראה מיד גם היסוד החשוב האחר, יציאת המים (או הרוח) מקרביו של ישו עצמו, עשוי להיגזר מן הפסוק הזה, ולשם כך עלינו לעמוד על שיטה פרשנית מיוחדת המשתקפת במעשה שבאוונגליון, המזהה את שם העצם המופשט 'ישועה' עם השם הפרטי 'ישוע'.³⁹

שמות העצם המופשטים 'ישועה' ו'ישע' עשויים לשמש במקום שם הפועל (nomen agentis) במשמעות 'מושיע',⁴⁰ כפי שעולה מהשוואת הצירוף 'ויהי לי לישועה' (יש' יב, ב)⁴¹ אל 'ויהי להם למושיע' (שם סג, ח). כיוצא בזה המילה 'ישע' בפסוק 'אמרו לבת ציון הנה ישעך בא, הנה שכרו אתו ופעלתו לפניו' (שם נב, יא) מתפרשת בהכרח כמסמנת דמות של מושיע (כפשוטו של הכתוב – הקב"ה בעצמו) ולא את הישועה המופשטת. כאן ובמקומות אחרים אפשר להמיר בקלות את 'ישע' ב'מושיע' בלי לשנות את המשמעות היסודית. בדרך זו הולכים השבעים, ובמקומות רבים שבהם 'ישע' ו'ישועה' באים במעמד הזה הם מתרגמים אותם לא בשם העצם המופשט σωτηρία אלא בשם הפועל σωτηρέω.⁴²

בכל המקומות הללו הקב"ה הוא המושיע גם לפי המבנה התחבירי החדש, ולכן אין לראות בתרגומים אלה מגמה משיחית. מגמה כזאת מתגלה במקרים שבהם האינדוידואציה של המילים 'ישע' ו'ישועה' יוצרת בכתוב דמות עצמאית של מושיע. תבנית כזאת אפשר למצוא כבר במגילת ישעיהו מקומראן. במקום 'יצא ישעי [...]' אלי אים יקוו ואל זרעי ייחלון' בנוסח המסורה (יש' נא, ה) קוראת

- 36 ככלי, סוכה מה ע"כ, וראה גם שם נ ע"כ.
 37 צורות שונות של השם ודיון במשמעויות אפשריות שלו ראה אצל מ"צ פוקס, 'שמחת בית השואבה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 173–216.
 38 ירושלמי, סוכה ה, א (נה ע"א). ראה גם רות רבה, סוף פרשה ד, והשווה בראשית רבה ע, ח (מהדורת תאודור אלבק, עמ' 806); פסיקתא רבתי א (מהדורת איש-שלום, א ע"כ).
 39 השערה כזאת העלה לאחרונה יואל מרקוס, ראה J. Marcus, 'Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38)', *JBL* 117 (1998), pp. 328–330.
 40 וכמוהו השמות הנרדפים לו 'עזרה' ו'עזר', המשמשים במשמעות של עוזר, מושיע; ראה ש' נאה, "'עזר כנגדו'", כנגד המשחיתים: משמעויות נשכחות ופתגם אכור', לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 103 והערה 19. על 'צדק' במקום 'צדיק' ראה להלן הערה 46.
 41 וגם שם טו, כ; תה' קיח, יד.
 42 למעשה, רוב ההופעות של σωτηρέω הן דווקא בתרגום של השמות המופשטים 'ישע' ו'ישועה' ולא של הצורה המפורשת 'מושיע' (כתרגומה של זו משמשת בעיקר צורת הבינוני σωξων לצד צורות מפעלים אחרים); ראה G. Fohrer, *Theological Dictionary of the New Testament*, 7, pp. 1012–1013.

המגילה 'יצא ישעי' [...] אליו איים יקור ואל זרועו יוחילון'. בנוסח המגילה 'ישעי' מתפרש ככינוי למושיע שאיננו הקב"ה ואשר הוא מקור תקוותם של העמים,⁴³ ומסתבר שיש כאן הטיה של הכתוב לכיוון משיח.⁴⁴ תרגום הפסוק ברוח זו הושלם על ידי היירונימוס בוולגטה, שהציע במפורש 'יצא מושיעי' במקום 'יצא ישעי'.⁴⁵ המרת 'ישעי' ב'מושיע' מאפשרת למתרגם הנוצרי להכניס לתוך הכתובים את דמותו הייחודית של המושיע-המשיח, והוא הולך בדרך זו גם במקומות אחרים,⁴⁶ ביניהם גם 'ממעייני הישועה' ביש' יב, ג, המתורגם בוולגטה 'ממעייני המושיע'.⁴⁷

מן הבחינה הסמנטית המעבר מן השם המופשט אל שם הפועל הוא אפשרי ומובן; הוא מופיע כבר במקרא גופו ונפוץ עוד יותר בתרגום השבעים. אך בעוד שבשבעים הוא מוגבל למצבים שבהם שם הפועל הוא תוארו של האל המושיע, הרי שבמגילת ישעיהו המעבר הזה נטען במשמעות משיחית כשהוא מוסיף לכתוב דמות פועלת של מושיע שלא הייתה קיימת בו קודם לכן. המתרגמים הנוצרים מנצלים את האפשרות הזאת לקריאה טיפולוגית, העשויה להצביע על משיח מסוים. הצעד הבא במהלך זה יהיה זיהוי מפורש של המשיח בשמו, עם קריאת שם העצם המופשט 'ישעי' או 'ישועה' כשמו הפרטי של משיחם. באופן זה משיג הפרשן-המתרגם נוכחות קונקרטית של ישו בכתובים גופם. כפי שמוסר היירונימוס בפירושו לחבקוק, תרגום כזה נמצא כבר בטור השישי של אוריגנס לחב' ג, יג: 'יצאת לישיע עמך לישיע את משיחך'. הקרבה בין 'ישעי' ל'משיח' היא שמשכה, כנראה, את תשומת לבו

43 ראה שינוי דומה בנוסח המגילה ליש' א, כד: 'אנחם מצריו ואנקם מאויכו' במקום 'אנחם מצרי ואנקמה מאויכ' שבנוסח המסורה. גם כאן נוספת בנוסח המגילה דמות חדשה במקום הקב"ה.

44 J. V. Chamberline, 'The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll', *Vetus Testamentum* 5 (1955), pp. 366–372. צ'מברליין סבור, בעקבות צ'רלס, שתופעה

דומה קיימת במגילה גם כאשר לשם 'צדק' הנתפס כמסמן דמות משיחית, ובכך מצביע על 'צדוק' או על 'מורה הצדק' (שם, עמ' 368), אך קשה לבסס זאת בראיות של ממש.

45 בנוסח המסורה: 'קרב צדקי יצא ישעי', בוולגטה: 'קרב צדיקי יצא מושיעי' (prope est iustus meus, egressus est salvator meus). על החילוף צדק/צדיק ראה להלן הערה 46.

46 'עד יצא כנגה צדקה וישועתה כלפיד יבער' (יש' סב, א) מתורגם 'עד יצא כנוגה צדיקה ומושיעה כלפיד יבער' (donec egrediatur ut splendor iustus eius, et salvator eius ut lampas accendatur). וכן 'ושחקים יזלו צדק, תפתח ארץ ויפרו ישעי' (שם מה, ח) מתורגם 'ועננים ימטירו צדיק תפתח ארץ ותצמיח מושיע' (et nubes pluant iustum aperiatur terra et germinet salvatorem). הדימוי של הופעת המשיח מן העננים מושפע ככל הנראה מן החזון בדניאל 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתא' [דנ' ז, יג]; ראה עליו גם להלן בהערה 80). 'צדק' הופך אצל היירונימוס ל'צדיק' במקומות נוספים; למשל, יר' כג, ו (=שם לג, טז) 'וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו' מתורגם 'האדון צדיקנו' (Dominus iustus noster), אך נראה שאין בכך משום תופעה מיוחדת לתרגום זה, ראה G. A. Deissmann, *Bible Studies*, trans. A. Grieve, Edinburgh 1901, pp. 115–116. על התרגום של 'צדיק ונושע' (זכ' ט, ט) כ'צדיק ומושיע' ראה י' זקוביץ, 'עני ורכב על חמור', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כד–כה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 8–9.

של המתרגם לפסוק זה דווקא, והוא מתרגם 'יצאת להושיע את עמך על ידי ישו משיח'.⁴⁸

בפרגמנט המיוחס לאוריגנס⁴⁹ מתועדים קריאה של פסוק זה ופירושו על ידי אחד היהודים, שככל הנראה היה מן היהודים הנוצרים: 'על הכתוב בחבקוק "יצאת לישוע עמך לישוע את משיחך",⁵⁰ אשר אותו פירש כך: "יצאת לישוע עמך על ידי ישו משיחך".⁵¹ קריאה ופירוש כאלה של הכתוב מובאים גם בפירושו של היירונימוס לחבקוק; שם הוא מספר, כדבר נפלא ולא ייאמן, על אותם המכונים 'נוצרים למחצה' (semichristiani), הקוראים ומפרשים כך את הכתוב.⁵²

היירונימוס אחז בקריאה זו ובפירושה בשיטתיות. בחמישה מקומות הוא מתרגם את 'ישועה' או 'ישע' שבנוסח העברי בשם הפרטי 'ישו'. למשל, 'יפאר ענוים בישועה' (תה' קמט, ד) מתורגם על ידי 'יפאר ענוים בישו'.⁵³ בדרשתו על 'עזרנו אלהי ישענו' (תה' עט, ט) הוא טוען כי משמעותו של הנוסח העברי היא למעשה 'עזור לנו אלוהים, ישו שלנו',⁵⁴ וכך תרגם בוולגטה. קריאה זו מבוססת על תפיסה אטימולוגית כללית, כדבריו: 'אכן בכל מקום שאנו קוראים מושיע (salvator) שם

48 ἡθες του σωσαι τον λαόν σου δια Ἰησοῦν τον Χριστόν σου השישי לפסוק זה מופיעה אצל היירונימוס בפירושו למקום, ראה להלן הערה 52.

49 מובא אצל G. Merkati, 'Un Supposto Frammento di Origene', RB 7 (1910), pp. 76–79. הייחוס לאוריגנס אינו בטוח, ראה דבריו של מרקטי שם, עמ' 77–79. מכל מקום, התרגום היווני המוצע על ידי היהודי לפסוק בחבקוק (להלן הערה 51) זהה כמעט לתרגום בטור השישי של ההקספלה.

50 התעתיק ביוונית: ιασαθα λισσουε αμμαχ λισσουε εθ μεσιαχ (שם, עמ' 76, וראה שם, עמ' 78–79 על שחזור התעתיק). תעתיק דומה מופיע אצל היירונימוס: laiesua eth messiach (= לישוע את משיחך, ראה להלן הערה 52). קשה להכריע בשאלה אם לתלות את הקריאה הזאת ברקע המיוחד של המעידים עליה, או שמא יש בה עדות ממשית על קריאה של הפסוק בקרב היהודים בחילוף המשקלים ישע/ישוע, המוכר מן הביטוי 'ישוע הבן' (כבלי, בבא קמא פ ע"א; בבא בתרא ס ע"ב. לפירושו ראה תשובות הגאונים הרכבי, ברלין תרמ"ז, עמ' 138; ערוך ערך ישוע [ערוך השלם ד, עמ' 168]; רש"י בבא קמא שם [פדיון הבן], מול ר"ח בערוך ערך שבע [ערוך השלם ח, עמ' 15] ור"ת [ר"ח?] בתוספות שם, ד"ה 'לבי' [לדת הבן]).

51 ἡθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τῷ Ἰησοῦ τῷ χριστῷ σου (מרקטי [לעיל הערה 49], עמ' 76).

52 S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I, 6: Commentarii in Prophetas Minores [Corpus Christianorum, Series Latina, 76 A], p. 641 ראה

53 exaltabit mansuetos in Iesu. ראה עוד תרגומיו לחב' ג, יח; תה' עט, ט; פה, ה; צה, א. קדר-קופשטיין ציין את התופעה והזכיר חלק מן המקומות, ראה ב' קדר-קופשטיין, 'פילולוגיה ופרשנות אצל היירונימוס', א' כרמון (עורכת), חקר ועיון כמדעי היהדות, חיפה תשל"ו, עמ' 213.

54 S. Hieronymi Presbyteri Opera. לפי In Hebraico habet 'Adiuua nos, Deus Iesus Noster' Pars II (Opera Homiletica): S. Hieronymi Presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci Evangelium Varia Argumenta [Corpus Christianorum, Series Latina, 78], p. 74

הצורה העברית היא ישו.⁵⁵ בעיניו של היירונימוס הצורה העברית המקורית משקפת את המשמעות התאולוגית האמתית והעמוקה, שהתגלתה לאמתה רק עם בואו של ישו.⁵⁶ את הזהות האטימולוגית בין שמו של המשיח לבין המילים העבריות מן השורש יש"ע הוא מוכיח לשומעיו – שאינם דוברי עברית – בעזרת הסיפור על המלאך המבשר ליוסף שאשתו תלד בן 'ואתה תקרא את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מעוונותיהם'.⁵⁷

בהתאם לעמדתו העקרונית מפרש היירונימוס גם את הפסוק שלנו בישעיהו 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. כאמור, הוא תרגם את 'מעייני הישועה' כ'מעיינות המושיע', ובפירושו למקום הוא מחדד את הדברים ומדגיש שהכוונה היא למעיינות הנובעים מגופו של ישו: 'עכשיו הוא [=הנביא] קורא למושיע ופוקד על המים לנבוע ממעיינותיו. לא מנהר מצרים [...] אלא ממעיינות ישו. שהרי באופן זה מובעת המילה "מושיע" בלשון העברים'.⁵⁸ וכאן היירונימוס מחבר במפורש את נבואת ישעיהו עם דבריו של ישו באוונגליון של יוחנן: 'מכאן הוא עצמו הכריז באוונגליון "מי אשר יצמא יבוא אלי וישתה" [...] כמו שאמר הכתוב "נהרות של מים חיים ינבעו מקרבו"'.⁵⁹

המקורות הללו מלמדים כי יודעי העברית שבין הנוצרים בדורות הראשונים זיהו באופן טבעי הופעות של המילים 'ישע' ו'ישועה' במקרא כציונים לשמו של משיחם.⁶⁰ ברקע הדברים המיוחסים לישו במעשה שבאוונגליון של יוחנן עומדת אפוא קריאה מעין זו של הכתוב 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', ופסוק זה הוא הבסיס המקראי ל'כתוב' שבפי ישו על הנהרות שיזרמו מקרבו. 'ישועה' לפי

55 שם.

56 ראה S. Kamin, 'The Theological Significance of the *HEBRAICA VERITAS* in Jerome's Thought', M. Fischbane and E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 243–253 לדעת קמין זאת היא הסיבה שהניעה את היירונימוס לכתוב תרגום חדש מן העברית, שכן תרגום השבעים, על אף סמכותו הרבה, נעשה קודם בואו של ישו ולכן לא יכלו השבעים לדעת את משמעותם האמתית של הביטויים העבריים המעידים על משיחיותו של ישו.

57 מתי א, כא.

58 לפי S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I,2: *Commentariorum in Esaiam* [Corpus Christianorum, Series Latina, 73], p. 158

59 שם.

60 טענה דומה הועלתה כאשר לביטוי 'מצמיח קרן ישועה' כתפילת שמונה עשרה; ראה י' ליבס, 'מצמיח קרן ישועה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 313–348; הנ"ל, 'תוספת למאמרי "מצמיח קרן ישועה"', שם ד (תשמ"ה), עמ' 341–344; י"מ תא-שמע, 'מצמיח קרן ישועה', שם, עמ' 181–189; מ' קיסטר, 'מצמיח קרן ישועה', שם, עמ' 191–207; ש' מורג, 'על קרן ועל קרן ישועה', שם, עמ' 345–351; ותשובותיו של ליבס, שם, עמ' 209–217, 353–354. יהא מקורו של הביטוי אשר יהא, לפי מה שהעלינו כאן אפשר להניח שאם נוסח זה היה קיים כתפילה במאות הראשונות לספירה, היהודים הנוצרים אכן פירשו אותו באופן כזה.

קריאה זו הוא שמו הפרטי של המשיח, ולכן 'מעניי הישועה' הוא מעיין הנובע מגופו של ישו עצמו.

הבנה זו של הפרשה באוונגליון, על המוטיבים היהודיים השזורים בה ועל דרך הפרשנות המיוחדת המשתקפת בה, עשויה לפרוש את הרקע ולהצביע על ההקשר של הסיפורים על ששון ושמחה בתלמוד, שכן הפסוק העומד ביסוד דבריו של ישו במקדש בחג הסוכות – 'ושאבתם מים בששון ממעניי הישועה' – הוא הפסוק המשמש בוויכוח שבין שני המינים, ששון ושמחה, ועליו מתעצמים ר' אבהו והמין ששון.

הכרזתו של ישו על המים העתידיים לפכות מקרביו בנויה על קריאה מיוחדת של הכתוב, ושיטת קריאה זו גופה היא המושמת ללעג בסיפורים שבתלמוד. הפרודיה על הטכניקה הפרשנית הזאת היא עיקרו של הסיפור הראשון. סיפור זה, אשר לכאורה אין בו יותר מהתבדחות סתמית על טיפשותם של מינים, מעין 'ליצנותא דעבודה זרה', מקבל עתה את משמעותו העמוקה. דרשותיהם של המינים ששון ושמחה בנויות מעיקרן על השיטה הקוראת שמות מופשטים בפסוקים כשמות פרטיים, ואת השיטה הזאת שם המספר ללעג ולקלס כשהוא מותח את גבולותיה אל הקצוות האבסורדיים. על מנת להעצים את הממד הלעגני המספר מעתיק את המבנה הפרשני 'ישועה = ישו' אל שתי הדמויות הבדויות, ששון ושמחה. אלה מוצאים את שמותיהם הפרטיים בכתובים ומשתבחים בכך, כדרך הנוצרים המתנאים בגילוי שמו של משיחם במקרא. העברת המוקד אל ששון ושמחה מראה לאילו תוצאות מגוחכות עשויה השיטה להוביל. למעלה מזה, בעיסוק בששון ובשמחה במקום בישו ובישועה יש ממד בולט של 'חילול השם', שהרי הקריאה הנוצרית מיוחדת לשמו של המשיח בלבד, והרחבתה לשמות של הדיוטות מעקרת את המשמעות הייחודית שבהזכרת שם המשיח על ידי הנביאים, משמעות שיש לה חשיבות עליונה בעיני הנוצרים הראשונים. בהעתקה זו גופה משיג המספר מטרה נוספת: הוא מטשטש ומעלים את המושא האמתי של הלעג. הצגה מפורשת של מושא הלעג בהקשר הפולמוסי עלולה להעניק לו קיום ועמידה, ואולי אף לספק לשומע מידע העלול להטותו לדרך האחרת.

סיפור זה הוא התמונה הראשונה במערכה הפולמוסית על משמעותו של הכתוב 'ושאבתם מים בששון ממעניי הישועה'. כל תכליתו של הסיפור הראשון היא עיקור השיטה הפרשנית של המינים, ובכך הוא משמש מבוא לסיפור על ר' אבהו. הרצף הפנימי בין שני הסיפורים נשמר על ידי דמותו של המין בסיפור השני, הנקרא אף הוא ששון. כינויו של המין בשם זה מאפשר למספר להתמקד בפסוק המפתח שבו מופיע השם המופשט 'ששון' בסמוך לשם 'ישועה'. ר' אבהו מנצח את ששון כשהוא קורא את הכתוב הזה עצמו בשיטת הקריאה של המינים, על מנת להראות את מידת הגיחוך הטמונה בה.

מעבר להתקפה על השיטה הפרשנית, הסיפור על ר' אבהו וששון הוא פרודיה גרוטסקית על הדימוי המשיחי שבאוונגליון של יוחנן. התיאור הנשגב של ישו כמעייין שממנו נובעים נהרות מים חיים למאמיניו הופך בידי ר' אבהו לדימוי נלעג ובזוי. אל מול האוונגליון, המתאר את גופו של המשיח כמקור של מים חיים ורוח הקודש

למאמיניו, מעמיד ר' אבהו את הדימוי של הגוף המת כנאד של עור לשאיבת מים. העצמה הרטורית במענהו של ר' אבהו יונקת את כוחה מהיותו שיקוף נלעג ובוטה של הדימוי הנוצרי. בעל האוונגליון בונה את הדימוי של הגוף כסמל למהות הרוחנית שאותה הוא רוצה להביע, וכדי שהסמל לא יישאר במישור הפיזי הוא טורח לפרש את הדימוי ומדגיש שהמים הנובעים מן המשיח הם רוח הקודש שהוא מאציל על מאמיניו. לעומתו, ר' אבהו מחלל את הדימוי ומנטרל אותו ממשמעותו הסמלית על ידי הפניית המבט אל מרכיביו הגופניים-גרוטסקיים. הגוף שהיה מקור של חיים וקדושה הופך לנאד מים העשוי מעור שהופשט מן הגווייה המתה, ואף המים אינם רוח הקודש, וגם לא מים חיים, אלא מים שאובים.

כפי שכבר הזכרנו, המעשה שבאוונגליון של יוחנן מתרחש בחג הסוכות והוא משתמש במוטיבים אסכטולוגיים יהודיים הקשורים בטקסי ניסוך המים במקדש. זה גם הקשרו של הסיפור שבתלמוד, המופיע לאחר המשנה העוסקת בניסוך המים, מיד אחרי שהתלמוד סמך את טקס ניסוך המים על הפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. הסיפור הנוצרי מעבד את החזון הקדום על המים היוצאים מן המקדש, ובמקום בית המקדש הוא מעמיד את גופו של ישו במקדש הדרמה האסכטולוגית; את ההמרה הזאת גופה בא התלמוד לקעקע ולהפוך על פיה. ראוי להדגיש כי קריאה סימבולית של הכתוב, כדרכו של האוונגליון, אינה זרה למקורות התלמודיים. אמנם התמונה האסכטולוגית שהתוספתא בונה סביב ניסוך המים שומרת על הממד הפיזי של כל מרכיביה: המים העתידיים לצאת מן המקדש הם מי התהום המביאים מרפא לעולם, אבל ר' יהושע בן לוי בירושלמי מעניק למים משמעות סמלית של רוח הקודש,⁶¹ ובכך אפשר למצוא הקבלה מסוימת לפירוש שבאוונגליון. אלא שגם פירוש זה שומר על עיקרה של המסורת התלמודית, ובניגוד לפירוש הנוצרי הוא רואה בבית המקדש את מקור נביעת הרוח.⁶² הסטירה התלמודית מכוונת אפוא אל נקודת המחלוקת העקרונית – המרת המקדש בגופו של המשיח.

61 ראה לעיל הערה 38.

62 התמקדות זו במקום המקדש כמקור להשראת רוח הקודש בהקשר של טקסי חג הסוכות מתגלה גם בסיפור על יונה שהיה מעולי רגלים ובשמחת בית השואבה זכה לרוח הקודש (ירושלמי [לעיל הערה 38]). לעומת המקורות התלמודיים, התרגום לישעיהו מציג תפיסה דומה לזו שבאוונגליון: 'ותקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקייא' (=ותקבלו תורה חדשה בשמחה מבחירי הצדיקים). תרגום של מים כתורה מתאים למקובל בספרות חז"ל ודומה למאמרו של ר' יהושע בן לוי על שאיבת רוח הקודש; אבל כינוי התורה הזאת 'תורה חדשה', ובמיוחד הכנת הביטוי 'מעייני הישועה' כמתייחס לדמות אנושית, חורגים מן המקובל במקורות התלמודיים. אופיו הכיתתי של התרגום הזה מתחוויר גם לאור השימוש בביטוי המיוחד 'בחירי צדיקייא' – הצירוף 'בחירי הצדק' אופייני לספרות קומראן ולספרות חיצונית קרובה לה (ראה ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב תשל"ט, עמ' 320 הערה 25; ד' פלוסר ור' ספראי, "מזמורי דוד" החיצוניים, תעודה ב [תשמ"ב: עיונים במקרא: ספר זיכרון ליהושע מאיר גרינץ], עמ' 94 והערה 33. על החילוף צדק/צדיק ראה לעיל הערה 46), ואף המילה 'בחיר' כשלעצמה אופיינית לספרות הכיתתית (ראה י"ש ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 46 הערה 11) ואינה

ההכרה כי בסיפורים על ששון ושמחה התלמוד מתפלמס עם שיטת פרשנות נוצרית עשויה להאיר באור חדש גם את האגדה הידועה על הוצאתם להורג של חמשת תלמידיו של ישו:

חמשה תלמידים היו לו לישו הנוצרי ואילו הן: מתאי ונקאי ונצר ובוני ותודה. איתיה למתאי, אמר להן: מתאי יהרג? והכתיב 'מתי אבוא ואראה פני אלהים'! אמרו לו: אין, מתאי יהרג, דכתיב 'מתי ימות ואבד שמו'. איתיה לנקאי, אמר להן: נקאי יהרג? כתיב 'ונקי וצדיק אל תהרוג'! אמרו לו: אין, נקאי יהרג, דכתיב 'במסתרים יהרג נקי'. איתיה לנצר, אמר להן: נצר יהרג? כתיב 'נצר משרשיו יפרה'! אמרו לו: אין, נצר יהרג, דכתיב 'והשלכת מקברך כנצר נתעב'. איתיה לבוני, אמר להן: בוני יהרג? כתיב 'בני בכורי ישראל'! אמרו לו: אין, בוני יהרג, דכתיב 'הנני הורג את בנך בכורך'. איתיה לתודה, אמר להן: תודה יהרג? דכתיב 'מזמור לתודה'! אמרו לו: אין, תודה יהרג, דכתיב 'זובח תודה יכבדנני'.⁶³

כמו בסיפורים על ששון ושמחה, גם באגדה זו הוויכוח בין החכמים לבין תלמידיו של ישו ממוקד בשיטת הקריאה המיוחסת למינים, הקוראים מילה כללית בכתוב כשם פרטי. התלמידים מזהים את עצמם בכתוב ממש כפי שששון ושמחה זיהו את עצמם בכתובים שדרשו. גם תגובתם של החכמים דומה לזו שמצאנו בסיפור שלנו: הם משתמשים באותה שיטת קריאה כדי להראות עד כמה היא מגוחכת, וכמו בסיפורים על ששון ושמחה מדגיש בעל האגדה את אופייה הנלעג של שיטת הקריאה הזאת על ידי הסחת המוקד הפרשני שלה מן המאמץ לגילוי שמו של המשיח בכתובים אל גילוי שמותיהם של תלמידיו.

העיון במקורות הקדומים חושף שיטת קריאה ופרשנות מיוחדת – קריאת מילה רגילה בטקסט המקראי כשם פרטי של אישיות ידועה. לפי מה שעלה עד כה ניתן לקבוע כי בשיטה זו החזיקו הנוצרים יודעי העברית. לכאורה אפשר היה ללמוד מן הסיפורים הפולמוסיים שבתלמוד כי שיטה זו הייתה מיוחדת למינים בלבד, וכי החכמים מתפלמסים עם המינים לא רק על המשמעות שאלה מעניקים לכתובים אלא אף על השיטה הפרשנית עצמה. מפתיע אפוא לגלות שבמקורות היהודיים, בתלמוד ובמדרש המאוחר, אנו מוצאים את החכמים עצמם דורשים כתובים באופן זה. העובדה המעניינת היא שטיפוס הדרשה הזה נמצא בספרות התלמוד והמדרש בעיקר בהקשר אחד, הוא ההקשר שבו אנו מוצאים אותו בדרשות המינים: שמו של

מצויה בשימוש חופשי בלשון חז"ל. ייתכן אפוא שהפירוש של הכתוב כיש' יב, ג באוונגליון של יוחנן הוא עיבוד של מסורת כיתתית מעין זו המשתקפת בתרגום לכתוב זה.