

”על דעת המקום” – מקום ומרחב בסיפורי האגדה של חז”ל כמעצבי תודעה

יעל אראלי

הקדמה

מאמר זה עוסק באחד ממרכיביו המרכזיים של מדרש האגדה וסיפורי מעשי חכמים שבספרות חז”ל אשר לא נדון דיו עד כה, והוא תפיסת המקום והמרחב בסיפורי האגדה של חז”ל.¹ סיפורים אלו, ככל הסיפורים, מכילים את שלושת היסודות ההופכים את הטקסט לסיפור: דמויות, עלילה ומשמעות.² יסודות אלו קשורים וברורים זה בזה, תוך שהם מוזינים זה את זה ויוצרים יחד את המארג הטקסטואלי הכולל הנקרא ”סיפור”. גם במחקר הקורפוס החז”לי נדרשו לבחינת מרכיבים אלו ומשמעותם. אולם ל”מקום” ול”מרחב” כיסוד פואטי בטקסט, וככזה המכונן את משמעות הסיפור, לא ניתנה עד כה תשומת הלב הראויה במחקר האגדה. אמנם כבר העיר פרופ’ יונה פרנקל, מגדולי חוקרי האגדה, בסיום מאמר בשם ”הזמן ועיצובו”, הערה תמציתית אך משמעותית מאוד בבחינת ”ואידך זיל גמור”, ואמר: ”...מסקנה זאת מזכירה לנו שאין להבין במלואו נושא ספרותי כמו ’הזמן ועיצובו’ כתופעה נפרדת באמנות הסיפור של האגדה. בהקשר

1 על סיפורי האגדה של חז”ל (כסוגה ז’אנר) בפני עצמה בתוך מכלול היצירה הרוחנית-ספרותית של חז”ל ועל מאפייניהם הרוחניים והספרותיים נכתב רבות, ואין כאן מקום להאריך. הראשון שפרץ דרך מחקרית חדשה ביחס לחקר ספרות האגדה היה חוקר האגדה והמדרש פרופ’ יונה פרנקל שהעמיד במחקריו החשובים את אבני היסוד לעיסוק המחקרי והדיקטי בספרות חז”ל. בשונה מהגישה המחקרית המקובלת עד לתקופתו שנקטה במתודות מחקר פילולוגיות היסטוריות ביחס לספרות האגדה גרס פרנקל כי לא די בכלים אלו כדי להבין את מלוא המשמעות הרוחנית והאמנותית של הסיפור החז”לי, ועל כן פיתח את מה שהפך ברבות הימים לאסכולה של ממש, והיא הקריאה הצמודה (close reading) של סיפורי האגדה של חז”ל תוך הפעלת מתודות קריאה, ניתוח ופרשנות השאובות מן ההרמנויטיקה – תורת הפרשנות ותורת הספרות. ראה לדוגמה: י’ פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1991; הנ”ל, מדרש ואגדה, האוניברסיטה הפתוחה תשנ”ז; הנ”ל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2004 (להלן פרנקל, סיפור האגדה); הנ”ל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981 (להלן: פרנקל, עיונים). השנה הלך לעולמו פרופ’ יונה פרנקל, מגדולי חוקרי האגדה ומפורצי הדרך במחקרה הספרותי. יהיו דבריו לעילוי נשמתו. מן המחקר העדכני יש לציין את העבודות הבאות שנשענות על תפיסתו המחקרית של פרנקל וממשיכות אותו בדרכן: ע’ רוה, מוקדם ומאוחר: ארגון הזמן בסיפורי מעשי חכמים באגדות חז”ל, באר שבע תשס”ה; הנ”ל, מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, באר שבע ואור יהודה 2008; עבודותיה של רוה אמנם מתייחסות למושג המרחב בהקשר לעיסוקה המרכזי בעיצוב הזמן, אך אינן מתמקדות בו. כמו כן ראה: ש’ פאוסט, תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2010. על ”הקריאה הצמודה” כמתודה פרשנית ראה ד’ לנדאו, ”דרכי חשיבה מודרניים כעקרונות פרשנות”, התפרסם לראשונה באתר דעת, תשס”ד, במרשתת: <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/darkey/darkey-2.htm>.

2 עפרה מאיר, בספרה הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב תשמ”ז, עמ’ 43–61, סוקרת את האסכולות השונות ביחס להגדרת הסיפור בספרות חז”ל. האסכולה האנגלו-אמריקנית ראתה בשלושת היסודות הללו את מרכזו ועיקרו של הסיפור ומאפייניו הפואטיים.

זה ובהמשך לזה נוסף כאן שאין להבין 'זמן' של עלילה ספרותית בלי 'מקום' שלה... נושא זה טעון דיון נפרד".³

אבחנה זו היא היסוד שעליו מושתת המאמר, ואותה הוא מבקש להוכיח. זאת ועוד, ברצוני לטעון כי קריאת סיפור האגדה של חז"ל המעמידה את המרכיב המרחבי במרכזו הדיון מגלה כי הוא הוא שמכונן את משמעות הסיפור, ומגלה בו רובדי עומק ספרותיים ורעיוניים הנובעים ממערכת הקשרים הפנים-טקסטואלית שבין היסוד הטריטוריאלי (במובן של מקום, מרחב וכד' ולא במובן של "שטח" או "מרחב מוחיה" וכד'), כפי שהוא מעוצב בטקסט, לבין היסוד הטמפורלי – מרכיב הזמן.

כפועל יוצא מכך גם יסוד זה, היסוד הטמפורלי, מקבל משמעות עומק ואינו נבחן כמרכיב אוטונומי בטקסט. הערתו של פרנקל, שה'זמן' וה'מקום' בטקסט הספרותי כרוכים זה בזה, היא למעשה ה"סנונית" הראשונה להבנה חדשנית ומורכבת של התפקוד הפואטי והרעיוני של שני המרכיבים הללו בסיפור החז"לי. לראשונה פותחה הבנה זו על ידי מיכאל בכטין, חוקר ספרות רוסי בן אמצע המאה העשרים, שטבע את המונח הספרותי "כרונוטופ".⁴ מילה זו היא תלכיד של המונח "כרונו" – זמן ו"טופוס" – מקום. אבחנתו הראשונית של פרנקל ביחס לסיפורי חז"ל מתבררת באמצעות המונח החדשני של בכטין: בטקסט הספרותי הזמן והמקום מותכים זה בזה והופכים לאלמנט הומוגני ואחדותי המבטא את החיבור שביניהם. לאלמנט זה, דהיינו הכרונוטופ, יש תפקיד פואטי מרכזי בהבניית משמעות הטקסט. גישתו של בכטין תיסקר בהרחבה בהמשך המאמר.

ככוונת מאמר זה ליצור "רב-שיח" תאורטי בין מושגים פילוסופיים, בעיקר מן הגישה הפנומנולוגית שתיסקר להלן, לבין מושגים ספרותיים, כאשר אלו כאלו ישמשו ככלים לעיון ודיון בסיפורי חז"ל מתוך מטרה לדלות משמעות עומק פואטית, רעיונית ואידאית המשוקעת באגדת חז"ל. מטרה נוספת היא לעמוד על היבטים עקרוניים במחשבת חז"ל בכל הקשור לתפיסת המקום והמרחב שלה וזיקתה לתהליכים רוחניים ולאומיים, כגון גלות וגאולה, וכן עבודת ה' הפרטית והכללית.

זאת ועוד, לאור ממצאי המאמר נוכל ללמוד על האופן שבו משתקפת עמדתם הרוחנית של חכמים דרך הטקסטים הספרותיים, הלא-הלכתיים שבמקורות חז"ל – עמדה שיש לה פעמים רבות גם השלכות מעשיות-הלכתיות מחד גיסא, ומאידך גיסא לעמוד על המשקל הרב שהעניק המספר התלמודי לעיצוב הספרות-אסתטי של המסר הרוחני שביקש להנחיל באמצעות הסיפור. העיון במדגם של סיפורים העוסקים במרחב ובזמן כדי להביע מסר רוחני יחשוף את תרומת סיפורי האגדה של חז"ל לעיצוב התודעה הקיומית והבניית התפיסה החינוכית כפי שהיא משתקפת ממחשבת חז"ל.

לשם בחינת מעמדו ותפקידו של עיצוב המרחב בסיפור האגדה של חז"ל ואיתור הכרונוטופ בסיפורים, תבוצע קריאה פנומנולוגית של מדגם סיפורים. הסיפורים שיידונו במאמר הם:

חוני הישן במערה (גרסאות התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי);

בתו של רבי עקיבא והנחש;

רבי יוסי בחורבה.

3 'פרנקל', 'הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה', בתוך: ע' פליישר וי"י פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' קלג-קסב (להלן: פרנקל, הזמן ועיצובו). המאמר נדפס בשנית בתוך: סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה (לעיל, הערה 1), עמ' 139-173. בהערת השוליים הוא מתייחס למושג חדש בתקופתו – "הכרונוטופוס" של בכטין שיוזכר להלן. מאמר זה יוזכר להלן בדיון על הסיפור "רבי יוסי בחורבה".

4 שמו של בכטין נכתב באופנים שונים במקורות שונים. להלן יובא שמו באופן אחיד כך – מיכאל בכטין.

קריאה זו תאפשר את בחינת ה"מהות" (essence) של המקום כפי שהיא משתקפת מן הטקסט החז"לי. מהות זו תגלם לא רק את עיצובם הפואטי של המקום והמרחב באגדת חז"ל אלא גם את יחסם של חז"ל לאירועי הזמן והשעה, ולערכים שונים שהם מבקשים לבחון באמצעות הסיפור. לפני שאדון בהרחבה בסיפורים לצורך הדגמת טענתי, אתייחס באופן כללי למושגי ה"מקום" וה"מרחב" בהקשרם ההגותי והפואטי על מנת לפרוש מצע תאורטי המושתת על מושגים פילוסופיים וספרותיים, מצע שיסייע להבנת תפקידו ומשמעותו של היסוד המרחבי בסיפורי חז"ל. לאור סקירת הספרות שלהלן ניתן יהיה לומר כי העיון במבחר אגדות חז"ל תוך התמקדות בעיצוב המקום והמרחב בסיפורי חז"ל הושף בפנינו את "תודעת המקום" העולה מתוך הטקסט ומציגה את אחד היסודות המבניים את תפיסת עולמם של חז"ל.⁵

פנומנולוגיה של מרחב⁶

"מקום" - בעייתיות בהגדרת המושג

התשובה לשאלה, "מהו מקום" אינה נעוצה רק בדיסציפלינות של מדעי כדור הארץ כי אם גם בתחומי מדעי החברה והרוח. בעידן הרב-תחומי שאנו חיים בו מושאי מחקר אינם נידונים רק בתוך שדה המחקר המקורי והבסיסי המתבקש אלא גם תוך שאילת מתודות ומונחים מדיסציפלינות אחרות המעניקים משמעויות חדשות ומרתקות למושגים הידועים והמוכרים. הגאוגרפיה עצמה טבעה ארבעה מונחים בסיסיים לתיאור המרחב הפיזי: אזור (חבל), נוף, חלל ומקום. לעתים, ושלא בצדק, משמשים מושגים אלו בערבוביה כאשר דנים במושג המקום.⁷ צורך זה, להגדיר מושג שאינו רק גאו-פיזי מחד גיסא ואינו רק הומניסטי מאידך גיסא, הוביל להתגבשות התפיסה כי הנושא "יחסי אדם-מקום" ובחינת המקום כקטגוריה תרבותית וכמרחב תודעה יהיו בהכרח אינטרדיסציפלינריים, ותהיינה להם אימפליקציות שכאלה. תובנה זאת עומדת גם בבסיס מחקר זה, הגם שהוא ספרותי. בבסיסו התובנה שהזיקות והקשרים שבין האדם וסביבתו הם רבי פנים: תרבותיים, דתיים, חברתיים ונפשיים-מנטליים.

ראשיתו של המחקר העוסק ב"תודעת מקום" (place experience) נעוצה כבר בראשית הפילוסופיה. החל מתקופת הפילוסופים הקלאסיים, כדוגמת אריסטו ואפלטון, ישנו ניסיון להסביר ולפרש את המרחב האנושי ובתוכו את מושג המקום. זהו מושג שקשה מאוד, ואולי אפילו בלתי אפשרי, להגדירו בהגדרה ישירה, שכן למושג ה"מקום" יש השתמעויות שונות. ניתן לעמוד על הבעייתיות שבהן מריבוי המשמעויות הלשוניות של המילה "מקום" (מיקום פיזי, תחושה נפשית, כינוי לקב"ה במקורותינו וכד'). ואכן, אל ה"מקום" מתייחסים בדיסציפלינות המחקר השונות על פי קריטריונים ופרדיגמות שונים: כמרחב ראי-גאוגרפי, כמושג מופשט, כאתר היסטורי, כמרחב חברתי וכמרחב ספרותי.

5 לצורך בהירות הקריאה יובא לאחר כל סיפור הדיון הרלוונטי לגביו, ובסוף המאמר יופיע סיכום אינטגרלי של הממצאים.

6 סעיף זה מתבסס על חלקים מפרק המבוא בעבודת הדוקטור שלי: 'אראלי, בין 'אדם' ל'מקום': חברון כסמל תרבותי במקורות ובספרות העברית מימי הביניים ואילך, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ז (להלן: אראלי, בין אדם למקום).

7 ש' ציונית, מושג של מקום: המקום הגיאוגרפי באספקלריה פילוסופית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, עמ' 42.

בהתאם למטרת מאמר זה שהיא, כאמור, בחינת המהות הפנומנולוגית של המרחב באגדות חז"ל כמכונן משמעות, נידרש בראשית דברינו למושגים "מהות" ו"תודעה" מן הפנומנולוגיה, שהיא זרם פילוסופי שנוסד במאה העשרים על ידי אדמונד הוסרל (1859–1938). הפנומנולוגיה (פנומנה – הופעת הדברים במציאות; לוגיה – תורה) מבקשת לחקור את התופעות כישות, כך שכל תופעה הופכת להיות מושא של התכוונות (בלשונו של הוסרל – אינטנציה), והיא נתפסת בתודעה האנושית כ"מהות" (essence). מגמתה לחקור את הדבר "כפי שהוא נתפס" בתודעת אדם פרטי או בתודעת קבוצת אנשים, כלומר בתודעה קיבוצית (קולקטיבית).⁸ הפנומנים מכונים בתפיסה הפנומנולוגית "מהויות" (אסנציות), ולמעשה כל תופעה בעולם שסביבנו ראויה למחקר פנומנולוגי.⁹ חקירה זו נעשית ללא הנחות מוקדמות, בשונה מתפיסות פילוסופיות אחרות שבהן יש הנחות קרדינליות המתוות את אופי המחשבה. הפנומנולוג מנסה לאתר את האסנציות של התופעות ולקבוע את גבולותיהן מתוך התבוננות בהן, תוך השמת כל ההנחות המוקדמות ב"סוגריים" (המילה שבה השתמש הוסרל היא "epoche"), פעולה המאפשרת לו לבצע בחינה אמיתית, חפה מהנחות מוקדמות, של הממשות המפורית של הדבר. מקורן של כל התופעות, גורם הוסרל, הוא בהכרה – בתודעה. עברו המושג "תודעה" הוא מבנה של השיבה על תופעה, התכוונות (אינטנציונליות) כלפי מושא החקירה, כך שלמעשה כל התופעות מקבלות את משמעותן מתוך האינטנציונליות של המחשבה כלפיהן.

במובן זה נשענת הפנומנולוגיה ההוסרליאנית על הגותו של וילהלם דילתיי (1833–1911).¹⁰ הוא מציב שני מושגים: "העולם הנחיה" (Lebenswelt) ו"החויה" (Erlebnis) כמושגי יסוד של קיום האדם בעולם. אלו הן קטגוריות אקזיסטנציאליסטיות המשקפות את האופן שבו זורמים חומרי התוכן של המציאות אל ההכרה האנושית, כפי שהוסרל מגדיר אותם: "Ever-changing flow of the material contents of consciousness".¹¹

מי שהעניק לפנומנולוגיה את הפוטנציאל של תשתית תאורטית והגותית לתחומי חקר מעשיים היה היידגר (1889–1976), תלמידו המובהק של הוסרל. אמנם הוא מתבסס על התבוננות והמושגים שטבע הוסרל, אבל הוא מתמקד במצבו הקיומי של האדם בהווה ובאופקי הקיום שלו בעתיד. המונח המרכזי שהיידגר משתמש בו הוא: "being in the world" (Dasein). כמו מורו הוסרל, היידגר שומר על המושג הבסיסי של "העולם הנחיה" וטוען כי האדם מושלך אל תוך העולם, ועליו להתמודד מול המציאות כפי שהיא עומדת מול ה"אני" מתוך הקשר של חויה (experience) ולא מתוך תפיסת יחסי אובייקט-סובייקט. היידגר מכחיש את הטענה שהפילוסופיה יכולה להיות נטולת הנחות מוקדמות כפי שניסה לטעון הוסרל; כיוון המחשבה של היידגר הוא ניסיון למקם את הסובייקט והאובייקטים שסביבו בתוך חוויית הקיום האנושי מתוך ההתכוונות של הסובייקט אל המציאות שבה הוא נטוע.¹² היידגר הצהיר שהמקום "ממקם" את האדם בעולם בכך שהוא חושף הן את הקשרים החיצוניים של קיומו והן את עומק חירותו

8 ראה להלן בסקירה התאורטית דיון נרחב בדיסציפלינות השונות שעושות שימוש במתודת המחקר הפנומנולוגית.
9 M.A. Natanson, "Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks", in: *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston 1973, pp. 12–19; D. Bidney, "Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World", in: M.A. Natanson (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston 1973

10 K. Mueller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's 'Poetik'*, The Hague 1963, pp. 25–37

11 Natanson, p. 12. הגישות הפנומנולוגיות העוסקות ביחסי אדם-עולם נשענות של הקטגוריות שטבע דילתיי.

12 I.R. Makaryk, *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, Toronto 1993

ומציאות חייו.¹³ אמנם במונחים תפיסתיים האדם והמקום נפרדים, אולם בחוויה האנושית, בתפיסה של האדם את עצמו בתוך הסובב אותו, האדם והמקום מזינים זה את זה ומשפיעים זה על זה. במילים אחרות, לאדם ישנו דימוי מנטלי-נפשי של המקום שבו הוא נמצא. האדם ו"דימוי המקום" נמצאים באינטראקציה מתמדת.¹⁴ הגישה הפנומנולוגית הכירה במורכבות המושג ועל כן ניתן לראות יישומים שלה ביחס למקום בדיסציפלינות שונות, מתוך הרצון לנסות להבין את המשמעויות של חווית המקום (place experience) כפי שהיא נתפסת בתודעה ובהכרה האנושית באשר היא.¹⁵

בהקשר הקונקרטי של מאמר זה אין בכוונתי לאמץ גישה אחת מסוימת אלא ליצור אינטגרציה בין גישות שונות אשר המשותף להן הוא ההיבט הפנומנולוגי, כלומר – חתירה אל חשיפת המהות (essence) של המרחב המתואר בטקסט כדוגמת הרמנויטיקה, פולקלור וספרות. באמצעות מושגים מרכזיים בתחומי ידע אלו תיחשף חוויית המקום האנושית באגדת חז"ל כקטגוריה של תודעה. כמו כן ייעשה שימוש בגישות נוספות שאינן פנומנולוגיות בהגדרתן: המושג "כרונוטופ", שנוצר לעיל, מתפקד כאמצעי עיצוב ספרותי מוטיבי וסימבולי בכמה מן הסיפורים; גישות אנתרופולוגיות, העוסקות בטקסי מעבר, כגון אלו של ואן-גנפ ולאחריו של ויקטור טרנר, מהוות תשתית תאורטית להבנת תפקידיו של "הסף" המופיע בסיפורים ולהתבוננות במאפיינים לימניליים של הדמויות.

הרמנויטיקה - פנומנולוגיה של מרחב בספרות

החיבור הידוע והחשוב ביותר העוסק בפנומנולוגיה של מרחב ומקום בטקסט הספרותי הוא "הפואטיקה של המרחב" מאת גסטון בשלר (Bachelard).¹⁶ בשלר מתאר מרחבים פרטיים שונים על פי המהויות (אסנציות) השונות שהם מייצגים בתוך חללו של הבית ובציר אנכי: מן המרתף ועד עליית הגג. אלה הם אגפיו של הבית: פינות, מגירות וחללים נוספים. כהרמנויטיקן וכפנומנולוג הוא עוסק בדימויי המרחב ביצירות ספרות, ובעיקר בשירה. אבחנותיו באשר לסף ולפונקציות של "פתיחה" ו"נעילה" יהוו תשתית לדיון במושג "הסף" כפי שהוא בא לידי ביטוי בסיפורים. בספרו נעשה ניסיון ייחודי לבחון כיצד נתפס המרחב הפיזי בתודעה היוצרת. מקום נכבד מיוחד לחוויות החלום וההזיה שבאמצעותן מתפענחים המראות. לדעתו, הדמיון הוא המתווך בין המציאות לבין ההכרה של האדם המתבונן בה. באמצעות הדמיון יכול המתבונן לנכס לעצמו את המרחב, ולכן דימויי המרחב בספרות ובשירה הם כה מרכזיים בכתיבתו. כאמור, בשלר מתמקד במרחבים הפרטיים – הבית על אגפיו השונים והצורות המרחביות שבו (כגון המעגליות, המיניאטורה, הפינות) ומציע סוג חדש של התבוננות הן על המרחב המוכר לנו כל כך, הן על האופן שבו אנו תופסים אותו באמצעות הדמיון או כפי שהוא מכנה זאת "החלום בהקיץ". בשלר דן בקטגוריות של "פנים" ו"חוץ" הנובעות מתופעת ה"סף", ומציג אותן כדיאלקטיות. הדיאלקטיקה של הפנים והחוץ מוכפלת ולובשת צורות שונות בעלות אינספור גוונים. הוא מדגים את המתח שבין הפנים

13 E. Relph, *Place and Placelessness*, London 1976, p. 1

14 Boulding (Relph, p. 56) מגדיר דימוי כתמונה מנטלית שהיא תוצאה של חוויות, זיכרונות ותחושות מידיות. דימוי המקום אינו התרשמות ראיסטית סלקטיבית של מציאות ראלית, אלא פרשנויות אינטנציונליות של מה שהאדם מאמין שהוא המקום בעיניו.

15 מושג זה נטבע על ידי רלף בספרו הנ"ל מתוך רצון להדגיש את הממד הנחוה שבזיקת אדם-מקום, בשונה מתפיסה קוגניטיבית של המרחב ותפיסתו כאובייקט מול הסובייקט.

16 G. Bachelard, *The Poetics of Space*, Boston 1964. ראה בייחוד פרק תשיעי: "The Dialectics of Inside and Outside" (עמ' 211-231).

לחוץ באמצעות מובאות מן הספרות והשירה שמבטאות את הדילמה האינסופית של האדם באשר למיקומו בהווה הדיאלקטית הזו. עוד הוא אומר כי האדם במהותו הנו יצור שלעתיים הפץ לגלות את קיומו ולעתיים להסתירו, ולכן הוא לדבריו "הוויה פתוחה למחצה".¹⁷ הסמל המקשר בין שתי תודעות קוטביות אלו היא הדלת, שהיא אחד מגילומיו של הסף.¹⁸ הדלת היא יקום שלם של "הפתוח למחצה". במהותה היא חצי-פתוחה, ועצם הפעולה שנעשית בה מייצגת פנומנולוגית את שתי האפשרויות: פתיחה וכניסה מול נעילה ויציאה. פתיחת הדלת כמנה כפתיחת צוהר להוויה אחרת, גילוי האפשרויות הטמונות בעולם שמעבר לדלת, תקווה ואופטימיות המסומלות בפתח שנפתח לעיני האדם העומד מעבר לדלת. נעילת הדלת, לעומת זאת, חוצצת בין ההוויה החדשה הנגלית בפני האדם ובין העולם הישן והמוכר שנשאר מאחור. הדלת הסגורה יכולה לבטא את הפחד ממה שיתגלה בפתיחתה. היא חוסמת את האדם ומגבילה אותו. הדלת מתמצנת שתי אפשרויות מובהקות של הלומות או מציאויות נפשיות: דלת אטומה וסגורה היטב מול דלת פתוחה לרווחה. באשר לסף עצמו אומר בשלר כי העמידה לפני הדלת, כלומר על הסף, מעוררת באדם תחושות מעורבות של פחד והיסוס אך גם של תשוקה, ביטחון ואפילו קדושה. הוא מצטט בית משרי: "אני מוצא את עצמי מגדיר את המפתן כמקום הגאומטרי של הכניסות והיציאות מבית אבי"¹⁹. הסף מהווה צומת דרכים בין הוויות החיים השונות של הדובר, כאשר מוקד ההתייחסות שלו הוא בית אביו – המרחב של הפנים שאליו הוא מתייחס וממנו הוא שואב את כוחו. לדלת שטומנת בחובה סמליות כפולה יש שתי "הוויות", של פתיחות ותקווה מול סגירות ויאושו. ייחודה של ההתבוננות הפנומנולוגית, כזו של בשלר, היא הפקעת המושגים מן המשמעויות הקונקרטיות שלהם, ובחינתם על פי האופן שבו נפשו ודמיונו של האדם תופסים את עצם היותו ניצב על הסף. בדומה ליוצר המונע מכוח הדמיון ובורא מתודעתו ציורים המשקפים את פרי רוחו ודמיונו החופשיים, כך בשלר בספרו בוחן מתוך כוח דמיון משוחרר וחופשי את הפנומנולוגיה של המרחב כפי שהיא משוקעת בתוך הטקסט האמנותי.

לאחר שפרשנו את התשתית התאורטית הכוללת בתחום הפנומנולוגיה והדגמנו מתוך ספרו של בשלר ניסיון לקריאה פנומנולוגית של תיאורי מרחב בספרות, יש לציין כי הגישה הפנומנולוגית ביחס לתפיסת המקום והמרחב בספרות, כלומר להבניית "תודעת מקום", היא רק אחת מהגישות המחקריות המשלבות גאוגרפיה וספרות.²⁰

עיצוב המרחב בסיפורת - גישות חקר המשלבות גאוגרפיה וספרות

החל משנות העשרים של המאה העשרים החלו להישמע קולות המבקשים לעשות שימוש בטקסטים ספרותיים בתוך המחקר הגאוגרפי, אך רק בשנות השבעים התבססה המגמה המשלבת במוצהר את שתי הדיסציפלינות מתוך מטרה להעשיר את שדה הגאוגרפיה ולפתוח בו אופקי מחקר חדשים.²¹ שני גורמים

17 שם, עמ' 222.

18 שם, עמ' 222-224.

19 שם, עמ' 223. התרגום הוא שלי ("א").

20 יש לתת את הדעת על השילוב הייחודי שבין תחום דעת ממדעי החברה (גאוגרפיה) לבין תחום דעת ממדעי הרוח (ספרות). התמורות בחקר הגאוגרפיה ובאופן שבו היא נתפסת אפשרו ליצור קשרים בינה לבין התחומים ההומניים. 'י' כהן, "גיאוגרפיה וספרות – גישות בעבר ואפשרויות בעתיד", מחקרים בגיאוגרפיה של א"י, יג (תשנ"ג), עמ' 119-131. דרור בורשטיין סוקר בנספח למאמר את האפשרויות השונות לאינטרדיסציפלינריות בין שני התחומים. ראה: ד' בורשטיין, "נספח – ספרות וגיאוגרפיה (סקירה תמציתית ומבחר מקורות) למאמר: שכונת נורדיה בפרוזה של יעקב שבתאי – פרשנות של טקסט/נוף", מחקרים בגיאוגרפיה של א"י, טז (תשס"ג), עמ' 67-72. כמו כן ראה מאמרים נוספים הבוחנים את אפשרויות השילוב בין הדיסציפלינות: D.C.D. Pocock, "Introduction:

היו לכך: הראשון, ההתעניינות הגוברת בנושאים הקשורים לתפיסת סביבתו של האדם, והשני, הופעתה בשנות השבעים של הגאוגרפיה ההומניסטית כתת-זרם במחקר הגאוגרפי וכך אקציה למתודות המחקר המקובלות עד אז שהתבססו בעיקר על מחקרים המתבצעים בשיטות כמותיות.²² אחד הזרמים המרכזיים במחקר הגאוגרפיה ההומניסטית הוא "ספרות ומקום" שדן בתיאור מקומות, התנסויות מקום ותחושות מקום. כיווני המחקר הבולטים בתחום הם: בדיקת חוויית המקום וטיב הקשר שנוצר אל המקום, מידת התחושה של קרבה פנימית אל המקום וכן מאמרים הבוחנים את אופן יישומם של מושגים פנומנולוגיים כגון "להיות בבית" (at-homeness) ו"שורשיות" (rootedness). כהן, במאמרו הפרוגרמטי על שילוב גאוגרפיה וספרות, טוען שהכלי הספרותי-פואטי הוא אחד הכלים הטובים ביותר לתיאור תחושת ההשתייכות או הניכור למקום.²³ ואכן, מאמרים רבים משתמשים במונחים מהשדה הסמנטי של קשר, זיקה, התקשרות, שייכות או ניכור כשנקודת המוצא היא פנומנולוגית ומבקשת להתבונן באינטראקציה הדינמית שבין האדם לסביבתו.

כעת נוכל לגשת לעיון במעשי החכמים עצמם, הן מתוך התייחסות להבניית "תודעת המקום" הייחודית לכל סיפור וסיפור והן מתוך ניתוח בכלים הספרותיים המקובלים במחקר סיפור האגדה של חז"ל.²⁴ להלן יידונו ארבעה סיפורים, כאשר שניים מהם הנם שתי גרסאות לגרעין סיפורי אחד. הדיון בסיפורים יאתר את דרכי עיצוב המרחב, יעמוד על תהליכי הבניית "תודעת המקום" בכל סיפור וזאת מתוך מגמה לחשוף את המסר הרוחני והחינוכי המשוקע בסיפורים. הנחלת המסר ובניית תודעה רוחנית וחינוכית בקרב ציבור שומעי האגדה ולומדיה היא המטרה המרכזית שעומדת בבסיס עולם האגדה של חז"ל.

סיפורי חוני במערה²⁵

הגרעין הסיפורי על אודות שנתו של חוני במערה זכה לשתי גרסאות יסוד המפתחות באופנים שונים, ובחלקם אף מנוגדים, את הגרעין הסיפורי המשותף. גרסה סיפורית אחת מופיעה בתלמוד הבבלי, במסכת תענית דף כג ע"א, והאחרת בתלמוד הירושלמי, במסכת תענית פרק ג הלכה ט, סו ע"ד.²⁶ הדיון בכל אחת מהגרסאות ובהשוואה ביניהן יחשוף את האופנים של פיתוח התמה הספרותית בהתאם למטרה הרוחנית והחינוכית של המספר התלמודי בכל אחד מהמקורות. נוכל לעמוד על ההבדלים

Imaginative Literature and the Geographer", *Humanistic Geography and Literature*, London 1981, pp. 9–19; D.C.D. Pocock, "Geography and Literature", *Progress in Human Geography*, 12(1) (1988), pp. 87–102.

22 כהן, גיאוגרפיה וספרות, עמ' 121.

23 כהן, גיאוגרפיה וספרות.

24 להרחבה על יישומן של מתודות קריאה ספרותית באגדות חז"ל ראה המאמרים הנוכחים בהערה מס' 1.

25 על גרסאות הסיפור ראה: א' אהרונוסון, "חלום חוני המעגל ונטיעה לשבעים שנה", בתוך: הרב י' זולדן (עורך), נטיעות הארץ, כפר דרום תשס"ד, עמ' 451–469; ח' אתרוג, "חוני המעגל ונטוע החרוב", בתוך: הרב י' זולדן (עורך), נטיעות הארץ, כפר דרום תשס"ד, עמ' 470–483; מאמרה המקיף של נילי בן ארי, "חוני המעגל ושנתו הארוכה", מעמקים – כתב עת וירטואלי לספרות ואמנות, 4 (תשס"ז). בן ארי עומדת במאמרה על העיצוב הלשוני ועל מוטיב השניה גם בהקשרו הפולקלורי הבין-לאומי. בהמשך המאמר היא עורכת השוואה חשובה בין הגרסאות בבבלי ובירושלמי. מקצת מדבריה שימש השראה לדברים שלהלן. ראה קישור למאמר במרשתת:

http://www.daat.ac.il/daat/ktav_et/maamar.asp?ktavet=1&id=192; כמו כן ראה ר' ועקנין, "חוני המעגל חוזר לעולם לא לז", בתוך: אגדה של חינוך: קריאה פסיכולוגית-חינוכית בסיפורי האגדה והמדרש (ללא שם העורך), ירושלים תשס"ח, עמ' 85–96 (להלן: ועקנין, חוני המעגל).

26 לגרסאות היסוד הללו יש מקבילות (לא זהות) מאוחרות במדרש שוחר טוב, פרק כ, לתהלים פרק כו. ההפניות לירושלמי הן עפ"י מהדורת זוסמן שעפ"י כ"י לידן, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

הרעיוניים שבין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי המשתקפים דרך הסיפורים הללו. גם מיקומו של הסיפור ברצף הטקסטואלי (ההלכתי ו/או הרעיוני) של דברי התלמוד מבטא את עמדתם הרוחנית והחינוכית של חז"ל, כפי שיידון להלן.

גרסת הבבלי (תענית כג ע"א)²⁷

אמר רבי יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה:

"שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים"

אמר: האם יש מי שישן שבעים שנה בחלום?

יום אחד הלך בדרך, ראה אדם אחד שנוטע חרוב

אמר לו: זה, עד כמה שנים טוען פירות

אמר לו: עד שבעים שנה.

אמר לו: פשוט לך שאתה חי שבעים שנה

אמר לו אדם זה: עולם מלא חרובים מצאתי

כפי ששתלו לי אבותיי, שותל גם כן אני, לבני.

ישב אכל פיתו, באה לו שינה, וישן.

הקיפה אותו שן סלע, ונעלם מן העין, וישן שבעים שנה.

כאשר קם, ראה אדם אחד שמלקט מהם.

אמר לו: אתה הוא ששתלת אותי?

אמר לו: בן בנו אני

אמר לו: נמצא מכאן שישינתי שבעים שנה.

וראה את חמורו שנולדו לה עדרים עדרים.

הלך לביתו, אמר להם: בנו של חוני, האם הוא חי?

אמרו לו: בנו איננו, בן בנו ישנו.

אמר להם: אני חוני המעגל

לא האמינו לו

הלך לבית המדרש

שמע את החכמים שאומרים: מאירות הלכותינו כבשנות חוני המעגל

שכאשר היה נכנס לבית המדרש, כל קושיה שהייתה להם לחכמים, היה פותר להם.

אמר להם: אני הוא, ולא האמינו לו, ולא עשו לו כבוד כראוי לו.

חלשה דעתו, ביקש רחמים, ומת.

[אמר רבא: זהו שאומרים אנשים, או חברה, או מיתה].

גרסת הירושלמי (תענית ג, ט, סו ע"ד)²⁸

אמר רבי יודן הגר: חוני המעגל הזה הוא בן בנו של חוני המעגל

27 תרגום הסיפור הנו כמופיע במאמרה של בן ארי, והוא כפי שמתרגם הרב שטיינולץ בביאורו לתלמוד הבבלי.

28 תרגום סיפור זה הוא כפי המופיע בדיון על הסיפור בספרו של פרופ' יונה פרנקל, עיונים, עמ' 135–137 (בשלהי הפרק "המקדש וחורבנו").

חוני המעגל, היה סמוך לחורבן בית המקדש, יצא להר אצל הפועלים
עד שהוא שם ירד גשם, נכנס למערה אחת.
לאחר שישב, נתנמנם ונרדם לו ועשה שקוע בשנתו שבעים שנה
עד שחרב בית המקדש, ונבנה פעם שנית.
לסוף שבעים שנה נעור משנתו,
יצא לו מן המערה, וראה עולם מוחלף
מקום שהיה כרמים, עושה זיתים,
מקום שהיה זיתים, עושה תבואה.
שאל לו לעיר, אמר להם מה קול בעולם
אמרו לו ואין אתה יודע מה קול בעולם
אמר להם לא, אמרו לו מי אתה
אמר להם חוני המעגל
אמרו לו: שמענו שהיה נכנס לעזרה והיא מאירה
נכנס והאירה
וקרא על עצמו:
"בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים"

גרסת הבבלי

אדון תחילה בגרסת הבבלי לסיפור. הסיפור מהווה המשך ישיר לסיפור המוכר על אודות חוני מוריד הגשמים.²⁹ חוני בסיפור שבבבלי הוא בן המאה הראשונה שלפני הספירה, כלומר בשלהי תקופת בית שני. בסיפור העוסק בפעולתו הייחודית להורדת גשמים לאור הבצורת הקשה מצטיירת דמותו של חוני כדמות הפועלת על מנת לפתור את מצוקת הבצורת בצורה מיידית וללא שהיות, באמצעים שניתן לראות בהם גם סוג של "אולטימטום": "עג עוגה, ועמד בתוכה ואמר, ריבונו של עולם, בניך שמו פניהם עליי, שאני כבן בית לפניך; נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן, עד שתרחם על בניך".

ההיענות האלוקית לדרישתו-בקשתו של חוני מוסברת בדבריו של שמעון בן שטח בסיום הסיפור: "שלח לו שמעון בן שטח ואמר לו, צריך אתה לינדות, אבל מה אעשה לך, שאתה מתחטא לפני המקום כבן שמתחטא לפני אביו, והוא עושה לו רצונו. עליך הכתוב אומר 'ישמח אביך ואימך ותגל יולדתך'".³⁰ כלומר: לכתחילה היה אקט כזה שעשה חוני ראוי לזכותו בנידוי ולא בשבת, אלא שבשל מעמדו המיוחד של חוני אצל הקב"ה, כפי שהוא מכנה את עצמו "כבן בית לפניך", הקב"ה נענה לו, ואין בכוחו של שמעון בן שטח, נשיא הסנהדרין וממנהיגי הדור בתקופת בית חשמונאי (מאה 1 לפנה"ס), בן תקופתו של חוני, לעמוד בפני הצדיק "מוריד הגשמים", אף שלצורך הורדתם הוא נוקט לעתים בשיטות לא מקובלות היכולות לעורר חשד של מעשה פסידו-מגי (על פי גרסת המשנה), או חשש לחילול ה' אם לא ירדו גשמים (לגרסת הבבלי).³⁰

29 המקור הראשון והתמציתי ביותר לסיפור "חוני מוריד הגשמים" הוא במשנה, מסכת תענית פרק ג משנה ה. גרעין סיפורי זה פותח בהרחבה הן בתלמוד הבבלי, במסכת תענית דף כג ע"א, הן בתלמוד הירושלמי, במסכת תענית פרק ג הלכה ט, סו ע"ד.

30 על הסיפור "חוני מוריד הגשמים" נכתב לא מעט. להלן מבחר של מאמרים שבהם מופיעות התייחסויות לאישיותו של חוני כפי שעולה מן הסיפור, ולהופעת הסיפור או הדמות בספרות העברית החדשה: "בן פזי, "כבן בית' או 'כבן

חוני, בניגוד למוצג במהלך כל המשניות שקדמו לסיפור זה המופיע כאמור (בהערה) לראשונה במשנה במסכת תענית, בוחר ליצור עוגה-מעגל שבתוכו יעמוד עד שירד הגשם. גם תגובתו לבקשת הגשמים ביטאה ביטחון שהגשם המיוחל ירד - "צאו והכניסו תנורי פסחים". חוני משוכנע שהגשם ירד ובאופן מיד.

גם בסיפור שלפנינו חוני מוצג כעומד בהתמודדות עם קושי קיומי הנובע משאלה רוחנית. חוני מתקשה בהבנת הפסוק מתהלים: " 'בשוב ה' שיבת ציון היינו כחולמים' - האם יש מי שישן שבעין שנין בחלום?".³¹ חוני אינו מבין כיצד שבעים שנות גלות יכולות לחלוף כמו חלום, והגולים כמו ייעורו מחלום כאשר תבוא הגאולה. משמעות העומק של קושי זה איננה מילולית, וודאי שאיננה פיזיולוגית. הקושי של חוני נעוץ בעצם קבלת העובדה כי הגלות תארך שבעים שנה וכי אותה גלות גם מסוגלת להסתיים בן-רגע ולהותיר אחריה רק רושם של חלום קצר שהיה נגזו, בבחינת "וכחלום יעוף". המפגש עם הנוטע מחזק עוד יותר את עמדתו של חוני כאשר הוא מגיב בפסוק על מעשהו של הנוטע השותל את החורב בידיעה שרק צאצאיו יזכו ליהנות מפרותיו. הנוטע מבין שהוא חוליה ברצף הדורות, בבחינת "עולם מלא חרובים מצאתי. כפי ששתלו לי אבותי, שותל גם כן אני, לבני".

חוני מסרב לקבל זאת ומפקפק בערכו של הזמן ובערך האמונה לפעול לדורות לעתיד לבוא מבלי ליהנות מפרות העמל בהווה. בתגובה לקושי זה חוני מתנסה בעצמו בחוויה מקבילה לחוויית הגלות המתוארת כשינה וכחלום. הוא עצמו נרדם לאחר שאכל את פתו. הגמרא מתארת את המאורע התמוה באופן אקטיבי: "הקיפה אותו שן סלע, ונעלם מן העין וישן שבעים שנה". כך נוצר הרושם שיש כאן מעשה המכוון להעניש את חוני על קושייתו זו, או לכל הפחות לחנכו. חוני "מוכנס" לתוך מערה, נעלם מן העין וישן למעשה שבעים שנה, שהן ע' בגימטריה. כלומר הוא נעלם מן הע' וישן ע'. שבעים (ע') השנים הן מספר טיפולוגי המייצג שלמות במקורות רבים, אך גם את שבעים שנות הגלות שלאחר חורבן בית ראשון.³² תפיסת הזמן בסיפור זה נקשרת קשר הדוק אל עיצוב המרחב. לצורך הבהרת קשר זה ניזקק לאמצעי ספרותי שרמזנו עליו בתחילת דברינו - הכרונוטופוס. ה"כרונוטופוס", או "כרונוטופוס", הוא מושג שנטבע בידי חוקר הספרות הרוסי מיכאל בכטין³³. הכרונוטופוס הוא למעשה מונח המורכב משתי מילים בלטינית:

המתחטא על אביו: היבטים טקסטואליים ובין-טקסטואליים בדימויו המנוגדים של חוני המעגל", חמדעת, ה (תשס"ז), עמ' 32-58. בן פזי מתייחס להבנת ה"חטא" שבעטיו אין הגשם יורד; ה"ל", "עוגת חוני בראיה אינטרטקסטואלית", חמדעת, ד (תשס"ג), עמ' 67-89; י' רוזנסון, "מעגלי מקום וזמן - משהו על חוני של ההווה", דרך אגדה, ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 289-297; צ' כגן, " 'עוגת חוני' - דרכה של סטרוקטורה מיתית מספרות האגדה אל הספרות העברית החדשה", בתוך: ב' שכביץ' ומ' פרי (עורכים), ספר היובל לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 489-501; ש' ניב, "בין ארמז לתשתית - חוני המעגל בשירה העברית בת זמננו", עלי שיח, 25 (תשמ"ח), עמ' 41-48; ר' עופר, "בתוך המעגלים ומחוצה להם - חוני המעגל בשירה העברית המודרנית", דרך אגדה, ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 231-267.

31 ודוק: קושי זה מופיע רק בגרסת הבבלי, ובשל כך הפסוק משובץ בראשית הסיפור כיוון שהוא מוביל את העלילה כולה עד להבנת משמעות הפסוק מתוך ההתנסות הקשה שסופה טרגי. בירושלמי, לעומת זאת, הפסוק משובץ בסיום הסיפור כאשרור וכאסמכתא להבנת החוויה הקיומית שעבר חוני, וכמסר רוחני וחינוכי לדורות הבאים.

32 למשל: שבעים פנים לתורה, שבעים לשון, בשבעים נפש ירדו ישראל מצרימה, שבעים הזקנים, שבעים הפרים המוקרבים בחג הסוכות כנגד שבעים אומות העולם, שבעים שמות לירושלים, שבעים שנות הגלות, שבעים שנות חיי אדם ועוד.

33 מיכאל בכטין (1895-1975), חוקר ספרות, בלשן ופילוסוף. מגדולי חוקרי הספרות של המאה ה-20. עיקר עבודתו נסוב על חקר מושגי הבסיס של הרומנים המודרניים. הוא טבע כמה ממושגי היסוד בחקר הרומן, כגון דיאלוגים, הטרוטופיה, קרנבליזם וכרונוטופ - מושא מחקרנו זה.

מאמריו על הכרונוטופ מופיעים בספרו: M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*.

"כרונוס" - זמן ו"טופוס" - מקום, מרחב. הוא מהווה אמצעי פואטי המשמש כלי לניתוח טקסטים בהתאם לייצוג הקטגוריות של זמן ומרחב בטקסט נתון. ייחודו של המושג הוא בתלות ובהיזקקות של כל אחד משני המרכיבים לזולתו, כאשר אף אחת מהקטגוריות המהוות את הכרונוטופ אינה מועדפת על פני זולתה. לכרונוטופ תפקיד תיאורי מרכזי בעלילה. הוא משמש כנקודת המוצא העיקרית המניעה את רצף האירועים ביצירה, וכגורם מארגן. בכך הכרונוטופ הופך לאמצעי העיקרי להטמעת הזמן והמרחב כחלק מן הבדיון הספרותי. כשם שהמילה עצמה היא למעשה הלחם של מילים - כן מהותה: הכרונוטופ ביצירה הספרותית מבטא את ההתכה של הזמן ושל המקום לאלמנט אחדותי אחד. ככזה הוא מתפקד ביצירה הן כמוטיב הן כסטרקטורה המארגנת את היצירה כולה, מבנה את עיצוב הדמויות, משקפת את הממדים הראליים שלה מחד גיסא ומכוננת את מישורי העומק של היצירה ואת היסודות הסימבוליים-ארכיטיפיים שלה מאידך גיסא.³⁴

בסיפורנו יש שני כרונוטופים המהווים שתי מהויות מנוגדות. הראשון הוא "הדרך". הדרך מסמלת בסיפורים רבים את רצף הזמן והאירועים המתרחשים בו. הדרך היא מרחב פיזי שעליו מוטל הזמן במובן הזה שההתקדמות בהליכה בדרך תלויה ומותנית בחלוף הזמן. בהקשר הנוכחי - לדרך מוענקת משמעות היסטוריוסופית. הדרך היא רצף הזמן של הגלות, לאחר חורבן הבית. חוני מהלך בדרך, אולם הוא מתקשה בקבלת המציאות הזו - הוא רוצה "גאולה עכשיו", כשם שרצה "גשם עכשיו"! לכן אין הוא מבין את משמעות הפסוק, ועל כן כל ימיו "היה מצטער על מקרא זה".³⁵ תפיסת העולם של חוני בנויה על מעשים ותוצאות מיידיות, על כן שבעים שנות הגלות קשות לו. הוא מתקשה בהבנת הרעיון הנובע מן הפסוק בתהלים שלפיו כשתסתיים הגלות יראה הדבר כאילו הייתה חלום שנגזו, ובהפנמתו. לפיכך הוא שואל ומקשה - מה הערך בזמן הזה? לשם מה הוא נחוי? מדוע אין הגאולה יכולה לבוא באופן מידי ויש צורך לחוות תהליכים ארוכי טווח הכרוכים בזמן?

Austin 1981. על הגותו של בלכטין בעברית ראה: ר' גינבורג, "זמנו של מקום ומקומו של הזמן: על הכרונוטופ של בלכטין", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט (תשס"ג), עמ' 349-354. קטעים מתוך המסה מופיעים לאחר המבוא בעמ' 355-368. כמו כן בספרו של בלכטין שתורגם לעברית: מ' באכטין, צורות הזמן והכרונוטופ בדומן: מסה על פואטיקה היסטורית (תרגום: דינה מרקון; מבוא, אחרית דבר ומסה ["המקום והזמן של מיכאל בלכטין"]); הלנה רימון], אור יהודה ובאר שבע 2007. ביוגרפיה של בלכטין מצויה בספרו של ג' לכת, חמישים הוגים מרכזיים בני זמננו, מסטרקטורליזם עד פוסט-מודרניות, א, תל אביב 2003.

34 ראה התייחסותי למושג זה בעבודת הדוקטור שלי (אראלי, בין אדם למקום), עמ' 35. יישום של המושג הספרותי דווקא בהקשר הלכתי בלימוד גמרא ראה: ד' ליברמן, "שימוש בתובנות ספרותיות בלימוד סוגיה בגמרא", לפנים - אסופת מאמרים בענייני חינוך והוראה במלאות עשרים שנה ליישיבת "מקור חיים" (ללא שם העורך), ב, כפר עציון תשס"ז, עמ' 224-259. יש לציין כי ליברמן במאמרו הרחיב מאוד את השימוש במושג הספרותי המקורי, ולענ"ד הפקיע אותו ממשמעותו המקורית על בסיס כוונת יוצרו.

35 הביטוי "היה מצטער על מקרא זה" מהדהד הופעה נוספת של הביטוי בסיפור על הוצאת רבי עקיבא למיתה כאחד מעשרת הרוגי מלכות, כפי שמסופר בבבלי, ברכות סא ע"ב. בחזירת המספר התלמודי בביטוי זה מנמטאת את ההבדל החריף שבין שתי הדמויות. בתלמוד מצויים כמה סיפורים המבטאים את ראייתו האחדותית של רבי עקיבא: בסיפור על השועלים המהלכים בקודש הקודשים, בשמיעת קול המונה של רומי וכמוכן במיתתו על קידוש ה' כשהמילה "אחד", שיאה של קריאת שמע, תלויה על שפתו. ראייה אחדותית זו באה לידי ביטוי גם בראייתו את שיר השירים כאלגוריה ליחסי כנסת ישראל והקב"ה ולא כשיר אהבה בין דוד לרעה גרידא. מנקודת ההווה רבי עקיבא רואה את העתיד. ראייה עתידנית זו ממשמעת באופן חדש את ההווה ומאפשרת להתמודד עם קשיי ההווה מתוך תעצומות נפש היונקות מכוח העתיד הצפוי. חוני, לעומתו, איש ההווה, מתקשה בהבנת משמעות הזמן וההכרח שבקיומם של תהליכים. המספר מבקש מאתנו, באמצעות השימוש בביטוי המקביל, לערוך את ההשוואה המתבקשת בין שתי הדמויות - השוואה שמגיעה לשיאה בתיאור מותן של השתיים.

חוני נעלם מן העין - יורד מן הדרך, מרצף הזמן, וישן במערה שהיא הכרונוטופ השני. גם במערה מותכים יחד המרכיב המרחבי - מערה כחלל סגור, מוגן, מגונן, אך גם מנותק מן העולם שסביבו - עם המרכיב הזמני, שכן הוא ישן בה שבעים שנה. המערה, המשמשת כמעין עולם אחר אל-זמני ועל-זמני, מנתקת את חוני מהוויית ההווה ומפקיעה אותו מן השותפות בהמשכיות העולם.³⁶ בגרסה זו, לאחר שבעים שנות שינה, חוני כמו "נולד מחדש", אך אין הוא מסוגל להשתלב בעולם. הוא מתוודע לעובדה כי העולם המשיך הלאה בכל התחומים: בעולם הצומח - החרום נתן פרי ונכדו של הנוטע נהנה ממנו, בעולם החי - לחמורו נולדו עדרים עדרים, ואף במשפחתו של חוני החיים המשיכו - הוא שומע כי בן בנו, כלומר נכדו, חי. העולם המשיך הלאה, והוא לא.

הקושי מגיע לשיאו כאשר אין מזהים אותו בבית המדרש, למרות ה"ההארה" המתגלה בשנית בבית המדרש בעת שהקושיות שהחכמים עוסקים בהן נפתרות. הביטוי "מאירות הלכותינו" מבטא את הבהירות ואת היכולת לפתור את הקושיות בבית המדרש באופן נהיר כפי שהיה בעבר. אותו "אור" מבטא את תרומתו של חוני להוויית בית המדרש. כל קושיה שהייתה לחכמים היה חוני פותר, והם היו זוכים לבהירות הדעת ולאור התורה. למרות האור ששב להאיר אין הם משייכים את הופעתו המיוחדת לחוני ואינם נוהגים כלפיו בכבוד הראוי לו. חוני ניצב לבדו בתחושת בדידות, ניכור ותסכול איומה. המציאות כולה המשיכה הלאה והוא אינו מסוגל להשתלב בה שוב. זהו ביטוי למוטיב שקיבל בספרות החדשה את השם "שיבה מאוחרת": הגיבור שב, אך מאוחר מדי, אל מעגלי חייו, משפחתו, עמו וזהותו והוא אינו מסוגל להשתלב בהם עוד.³⁷ סוף הסיפור מצייר תמונה עגומה של סופו של חוני: "חלשה דעתו, ביקש רחמים ומת". תמונה זו מופיעה במדרשי אגדה נוספים בהקשרים אחרים, אך המשותף לכולם הוא תחושת חוסר האונים וחוסר הערך הקיומי - תחושה אקזיסטנציאליסטית קשה כל כך עד שהיא מביאה את החכם לבקשת מוות.³⁸ האור שחזר הוא אור סמוי המתגלה רק באווירת הלימוד, ככתוב "מאירות הלכותינו", ואין זה מספיק כדי שיושבי בית המדרש יזהו את הזר הנכנס כחוני. בסיפור הזה הלימוד שלומד חוני הוא טרגי ומחויב המציאות.³⁹

הסיפור מסתיים בפתגם עממי ששזור רבא בהקשר לסיפורו של חוני ומביע את הצורך האנושי בחברה - שבהיעדרו המוות עדיף ממנו. באופן אירוני, את קושיותיהם של החכמים הצליח חוני לפתור, אך הקושי והקושיה הפרטית שלו שעליה הצטער כל ימיו נפתרו בצורה טרגית.

36 המערה היא סמל בתרבויות שונות. ראה: H. Biedermann, *Dictionary of Symbolism*, New York 1994, pp. 60–62; J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London 1971, p. 40; J.C. Cooper, *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, London 1979, p. 31. המערה כסמל נשי נתפסת כמעין רחם, שהוא מקור החיים והלידה, אך גם קבר. במקורות חז"ל מכונה הרחם בשם "קבר", כיוון שמקור החיים הנו גם מקור הטומאה בזמן הפסק החיים. על כך מבוססת הלכות הטומאה והטהרה הנישיות.

37 גדול חוקרי עגנון, ברוך קורצויל, איתר את הופעת המוטיב הזה כמוטיב חוזר ומנחה ברבות מיצירות עגנון, וקבע כי זהו דפוס פואטי המבטא את השקפתו של המחבר המשתמע, בן דמותו של הסופר עגנון, בנוגע להחמצה האישית, המשפחתית והלאומית המתוארות ברבים מסיפוריו. ראה: ב' קורצויל, מסות על סיפורי עגנון, ירושלים 1975. ועקנין (ועקנין, חוני המעגל) קורא את הסיפור קריאה פסיכולוגית ומצביע על הקושי הנפשי שבשיבה המאוחרת אל מציאות שבה אף אחד כבר אינו מכיר את חוני.

38 ראה דוגמה נוספת בסיפור הטרגי על אודות קץ יחסיהם של רבי יוחנן וריש לקיש, שם נטרפה דעתו של רבי יוחנן וביקשו עליו חכמים רחמים שימות (בבלי, בבא מציעא פד ע"ב).

39 ברוח זו, ועל בסיס המדרש, כתב היוצר אהוד בנאי את שירו "זמנך עבר" (באלבום משנת 1987).

גרסת הירושלמי

גרסת הירושלמי לסיפור על שנתו של חוני היא המשך ישיר לסיפור על חוני מוריד הגשמים. כדי למנוע מהקורא לטעות ולזהות את שתי הדמויות המכונות "חוני המעגל" כדמות אחת הסיפור נפתח בדברי רבי יודן הגר הבונים למעשה את הגיגאולוגיה המשפחתית: חוני הסב הוא זה שישן שבעים שנה במערה, וחוני הנכד הוא חוני מוריד הגשמים.

אל מול גרסת הבבלי, שסיימה טרגי, מועמדת גרסה שונה לחלוטין בתלמוד הירושלמי.⁴⁰ חוני הזה, בשונה מחוני "הבבלי", הנו כאמור בן התקופה של סוף ימי בית ראשון. אבחנה מבדלת זו מסייעת לעצב את דמותו של חוני הסב באור אחר, חיובי הרבה יותר מחוני הנכד מוריד הגשמים, מכיוון שאילו היה זה אותו חוני לא היה הסיפור יכול להתרחש באופן הזה. חוני מוריד הגשמים הוא אדם אקטיבי שפועל במציאות ומצפה לראות תוצאות מידיות, וחוני של הירושלמי מעוצב על פי נרטיב תודעתי הפוך. בשונה מחוני המתואר בתלמוד הבבלי שיושב לבד ואוכל את פתו תוך העברת ביקורת על נוטע החורב, חוני בסיפור זה יוצא אל ההר, אל הפועלים - הוא חפץ בחברה, ורק מפני הגשם הוא נכנס למערה ונרדם בה לשבעים שנה.⁴¹ המערה, בגרסה זו, היא מעין רחם, וחוני מצוי בה כבמעין "היריון". המערה בגרסה זו היא מרחב מגונן ומשמר, ועל כן בצאתו מן המערה חוני דומה למי ש"נולד" מחדש אל אותה מציאות המוכרת לו טרם השינה. כאן השינה איננה "עונש", אלא סוג של "שכר". פרנקל, בדיונו בגרסת הירושלמי, אומר כי היות שחוני זוכה שלא לראות את המקדש נחרב - מבחינתו אין הוא חרב כלל, כיוון שכשהוא מתעורר המקדש שוב בנוי. לדעתו טמון בסיום הרמוני זה גם מסר לדורות הבאים, כי "המספר, שחי בארץ ישראל בתקופת האמוראים, סיפר סיפור זה לעם יהודי שמקדשו שוב חרב. בשורתו לשומעיו היא שאולי גם כעת ישן לו באיזו מערה נסתרת צדיק גדול, ששוב יקום ויאיר את העזרה הבנויה כבראשונה".⁴²

שיבתו של חוני אל החברה מעוצבת כאן בשיבה אל העזרה בבית המקדש ששבה להאיר כבימי חוני. אם בתלמוד הבבלי, תלמודה של הגלות, חוני שב אל בית המדרש, מוקד ההוויה היהודית בתקופת הגלות הארוכה, הרי שכאן, בתלמוד הירושלמי - תלמודה של ארץ ישראל - מעלים על נס את המוקד האמיתי ולא את התחליף, "מקדש מעט", את לבה החי והפועם של האומה הישראלית במשך מאות בשנים מתוך ציפייה לשובו במהרה - הלוא הוא בית המקדש. הארת העזרה מאשרת לחוני ולסובבים אותו כי אכן הוא הוא אותו חוני, ואם כך - גם המציאות חזרה להיות המציאות המוכרת והבטוחה - מציאות של מקדש בנוי.

גרסת הבבלי, כתלמודה של הגלות, חותרת למסר שעל פיו חוני מבין את הכרחיותה של תקופת הגלות כתקופה שבה נמשך הקיום היהודי, אמנם מתוך הוויה רוחנית שמוקדה הוא בית המדרש, אך עדיין יש כוח וחשיבות גם לתקופה הזו שבה עם ישראל יוצר את המפעל העצום של התורה שבעל פה על כל ענפיה. בגרסת הירושלמי, לעומת זאת, חוני דורש את הפסוק מתוך מצב של גאולה ושל בניין מחודש של

40 ראה מאמרו של הרב דוב ברקוביץ העורך השוואה בין העיצוב הטרגי של הסיפור בתלמוד הבבלי לבין המשמעות החיובית והמצמיחה בתלמוד הירושלמי, בפורטל הדף היומי:

http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=6183. ראה במאמרו של ועקנין התייחסות להשוואה זו, וכן את ציון ההבדל ה"ביוגרפי" שבין חוני של סוף תקופת בית ראשון (ירושלמי) לחוני שחי בתקופת בית שני (בבלי).

41 יש לשים לב שבגרסת הירושלמי חוני נכנס למערה באופן עצמאי, ולא "מוכנס" כבגרסת הבבלי המתארת את הסיטואציה כך: "הקיפה אותו שן סלע".

42 פרנקל, עיונים, עמ' 137.

המקדש. עבורו באמת שנות הגלות היו כחלום שחלף ונגמר, וכעת שוב הוא וסביבתו במצב של "ערות", והיינו במצב של גאולה.

לסיכום הדיון המשווה בין שתי גרסאות הסיפור על שנתו של חוני נאמר כי מרחב ההתרחשות בשני הסיפורים הופך מתיאור של זירת ההתרחשות של העלילה גרידא לאלמנט המכונן את משמעות הסיפור. אבחנתו של בכטין בדבר ההתכה של יסודות המרחב והזמן בסיפורת מתממשות גם בסיפורים הנדרונים. המערה, הדרך, בית המקדש ובית המדרש הם מרחבים שקיומם נכרך במשמעויות של זמן: זמן אישי וזמן לאומי, זמן פנימי וזמן חיצוני. בהיבט האישי הנוגע לדמותו של חוני הכרונוטופ בא לידי ביטוי בהעמדת המוטיב המרכזי בסיפורים כשינה במערה במשך שבעים שנה. בבבלי השינה הזו מובילה למוות ועל כן המערה נתפסת בסיפור זה כ"קבר", ואילו בסיפור המובא בירושלמי השינה חוסכת מחוני את ההתמודדות עם החורבן ו"מולידה" אותו מחדש לתוך מציאות מתוקנת שהוא מכיר מן העבר, מציאות של בית מקדש.

בהיבט הלאומי אנו רואים כי העמדת בית המדרש כמרחב הקולקטיבי שאליה חוני שב אך אינו זוכה בו להכרה, ועל כן חלשה דעתו, נובעת מכך שבית המדרש (ובית הכנסת, כפי שיוזגם בהמשך המאמר), מהווים מרחבים חליפיים לבית המקדש שחורב, בבחינת "מקדש מעט". ההוויה ההיסטורית של עם ישראל, הוויה הכרוכה בזמן ובהתרחשויות המתחוללות בו, היא הוויה של גלות, ועל כן המרחב המייצג את הקיום היהודי בגלות הוא בית המדרש ולא בית המקדש.⁴³ בירושלמי, לעומת זאת, חוני שב אל בית המקדש, אל אותו מרחב מוכר שאכן נענה לו ומבטא את ההיכרות המחודשת בהארת העזרה. שיבת ציון שהסתיימה לחלוטין בשיבתו של חוני, כפי שהדגיש פרנקל, הנה גם שיבה אל המקדש. הראינו כיצד חז"ל מעצבים את התודעה הרוחנית והחינוכית בסיפור באמצעות הבניה של מערכת כרונוטופים החושפים את המערך האמוני והאידיאולוגי שלהם.

בתו של רבי עקיבא והנחש (בבלי, שבת קנו ע"א-ע"ב)

הסיפור הבא הנו חלק מדיון הלכתי ורעיוני בנוגע לשאלה של ידיעה ובחירה, או כפי שחז"ל מציגים זאת: האם יש או אין מזל לישראל. אתמקד בסיפור על בתו של רבי עקיבא והנחש במטרה להוכיח כי אף כאן מונח במוקד הסיפור הכרונוטופ, והוא מכונן את משמעות הסיפור ומעצב ממדי תודעה שחז"ל מבקשים להנכיח. אביא מן הסוגיה את החלק הרלוונטי לדיונו.

רבי יוחנן אמר: אין מזל לישראל, והלך רבי יוחנן לשיטתו, דאמר רבי יוחנן: מניין שאין מזל לישראל? שנאמר (ירמיהו י, ב) "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאיתות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה" – גוים יחתו ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב: מניין שאין מזל לישראל? שנאמר (בראשית טו, ה) "ויוצא אתו החוצה..."; אמר אברהם לפני הקב"ה: רבונו של עולם, "...בן ביתי יורש אתי", אמר לו: לאו, "כי אם אשר יצא ממעיך...". אמר לפניו: רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן! אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל...

43 כזאמר חז"ל בבבלי, ברכות ח ע"א: "דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". ממד הזמן המיוצג בביטוי "מיום שחרב בית המקדש" ומבטא גלות נכרך בביטוי המרחבי "ד' אמות של הלכה". גם הביטוי המטפורי הזה הנו למעשה כרונוטופ כשלעצמו.

ששמואל ואבלט היו יושבים והיו הולכים כמה אנשים לאגם.⁴⁴
 אמר לו אבלט לשמואל אדם זה ילך ולא יבוא, יכיש אותו הנחש וימות.
 אמר לו שמואל: אם בן ישראל הוא – ילך ויבוא. עד שהם יושבים, הלך ובא אותו האיש.
 קם אבלט, השליך מאותו איש את משאו ומצא בתוכו נחש שחתוך ומושלך בשני גורים.
 אמר לו שמואל מה עשית
 אמר לו: כל יום היינו מטיילים ונותנים פת ביחד ואוכלים יחד מן הפת
 היום היה אחד מאתנו שלא היה לו לחם והיה מתבייש
 אמרתי לבני החבורה אני אקום ואקח את הלחם. כשהגעתי אליו עשיתי עצמי כאילו לקחתי ממנו
 כדי שלא יתבייש. אמר לו שמואל: מצווה עשית.
 יצא שמואל ודרש וצדקה תציל ממוות
 ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה.

ומרבי עקיבא גם (למדנו) שאין מזל לישראל.
 לרבי עקיבא הייתה בת, אמרו לו הכלדיים:
 אותו היום שנכנסת לבית החופה מכיש אותה נחש והיא מתה.
 היה דואג על הדבר הרבה.
 אותו היום נטלה את המכבנה, נעצה אותה בסדק
 קרה שישבה בעינו של נחש.
 בבוקר כשנטלה אותה נסרך ובא הנחש אחריה.
 אמר לה אביה, מה עשית
 אמרה לו, בערב בא עני, קרא בפתח והיה כל העולם טרוד בסעודה ואין שומע אותו
 קמתי אני ונטלתי את מנתי שנתתם לי ונתתיה לו
 אמר לה מצווה עשית
 יצא רבי עקיבא ודרש וצדקה תציל ממוות
 ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה.

כבסיפור הקודם לא נעמוד כאן על מכלול המשמעויות הגלומות בסיפור זה, אלא נתמקד במשמעות העומק הנגזרת מן האלמנטים המרחביים שבטקסט.⁴⁵

הסיפור מובא בהקשר של דיון רעיוני בין חכמים בשאלה האם יש או אין "מזל" לישראל. משמעות הדיון נסובה למעשה על הציר שבין ידיעה ובחירה, בין דטרמיניזם פגני המושפע מן הכוכבים והמזלות לבין כוחן של תורה ומצוות לשנות את גורל האדם. גם בסיפור עצמו ישנם שני צירים תודעתיים המקבילים

44 תרגום הסיפור הוא כפי שמוכר בספרו של פרנקל, עיונים, עמ' 13-14.

45 ראה התייחסויות לסיפור זה: פרנקל, עיונים, עמ' 13-16; ר' קושלבסקי, "צדקה תציל ממוות: עיון בשלוש אגדות תלמודיות", עלון למורה לספרות, האגף לתכנון ולפיתוח תכניות לימודים. המאמר הועלה לאתר משרד החינוך במרשתת: http://www.education.gov.il/tochniyot_limudim/sifrut/asi12019.htm א' קרסני, "מעשי הצדקה של נשים בשלוש אגדות תלמודיות", שאנו, טו (תש"ע), עמ' 118-130. מאמרים אלה מתמקדים בהיבטים הספרותיים והרעיוניים המשותפים לשני הסיפורים במסכת שבת ולסיפור דומה נוסף המופיע בירושלמי, שבת פ"ק ו' הלכה ט, ח ע"ג. על השימוש העממי היהודי באידיאה של "צדקה תציל ממוות" ראה: ע' שנהר, "צדקה תציל ממוות: למהות המוטיב בספרות העברית, האויקטיפ היהודי א"ת 934 ו' ", שדמות, מג (תשל"א), עמ' 78-81.

לצירים התמטיים שהוזכרו: האחד הוא ציר התודעה של רבי עקיבא, והאחר - של בתו. רבי עקיבא מודע לגורת הגורל המרחפת מעל לבתו כפי שבשרו לו הכלדיים, והוא אכן דואג מאוד: בין אם הוא מקבל את התממשות הגזרה ודואג לגורלה של בתו ובין אם הוא דואג לאופן שבו היא תימלט ממנה, אך אין הוא מדבר עמה על כך. רבי עקיבא ניצב למעשה בעמדה של הידיעה (ה"מקביל" לעמדה האלוקית היודעת מה יתרחש, כפי שנאמר במסכת אבות "הכל צפוי"), ואילו בתו מצויה בעמדה של הבחירה, שכן אין היא מודעת וממילא אין היא מושפעת מן הגזרה ובידיה כוח הבחירה (ועל כן היא בעמדה המקבילה לדברי חכמים "והרשות נתונה").

העמדה האמביוולנטית של רבי עקיבא בין אמונתו בבחירת הבת וביכולת להימלט מגזרת הנחש ובין נבואת הכלדיים, שידוע היה שיש לה כוח מסוים, משקפת באופן פואטי את הדיון העקרוני של חז"ל בראשית הסוגיה - האם יש או אין מזל לישראל? כלומר - האם ישראל נשלטים על ידי המזל-הגורל הדטרמיניסטי או שאין מזל לישראל, כלומר הם מסוגלים להתרומם מעל למזל באמצעות המצוות, ובייחוד בזכות מצוות הצדקה.

עיצוב צירי הזמן בסיפור מבטא את הפער שבין עולמו של האב לבין עולמה של הבת-הכלה באותו זמן. רבי עקיבא חי בהווה מתוך חשש לגורת העתיד. הבת פועלת בתמימות בהווה, ובבוקר, לאחר החתונה והליילה הגורלי, היא משחזרת את העבר ומספרת לתומה כיצד ניצלה מן הנחש המאיים. הממד הטמפורלי (הזמני) בסיפור חושף את הקונפליקט הפנימי שבו היה נתון רבי עקיבא. על כן שאלתו את הבת "מה עשית?" הנה שאלה כפולת משמעות שתשובתה אינה במישור המעשי-ראליסטי אלא היא תשובה רוחנית המהדהדת את הקונפליקט הפנימי ופותרת אותו: "מצווה עשית!".⁴⁶

הבת פועלת באופן אינסטינקטיבי וספונטני כפי שחונכה בבית אביה, רבי עקיבא, שעליו נאמר שדרש: "ואהבת לרעך כמוך. רבי עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה".⁴⁷ לכן תשובתה לאביה איננה במשמעות של "מה עשית כדי להינצל מן הנחש באופן פיזי" אלא "מה עשית שניצלת מגזרת המוות שהוטלה עליך והנחש היה השליח לממשה".

תשובתה, "בערב בא עני וקרא בפתח. היו הכל טרודים בסעודה ולא היה מי ששמע אותו. קמתי, לקחתי מנתי שנתת לי ונתתי אותה לו", מבטאת את חינוכו של רבי עקיבא שעמד במבחן המציאות. ריבוי הפעלים במשפט זה, ובייחוד הגדשת הפועל נת"ן, מבטאים זאת. "מנתי שנתת לי" איננה רק מנת האוכל, יסוד קיומו הפיזי של האדם, שנתן רבי עקיבא לבתו הכלה. למעשה במשפט זה הבת אומרת לאביה: ברגע הזה שבו לא היה מי שישמע את העני העומד בפתח על סף ביתו של רבי עקיבא - פעלתי כפי שהורה לי החינוך שנתת לי! קמתי, לקחתי את מנתי ונתתי אותה לו. זאת ועוד, האישה מכונה במקורותינו "לחם" (במקרא) או "פת" (במקורות חז"ל); כשם שהלחם הוא יסוד קיומו של האדם והוא זה שמעניק לו חיות - כך האישה נתפסת כיסוד העיקרי של הבית וכמי שמעניקה חיים ליושבו. על כן אין זה מקרי שגם בשני הסיפורים שהובאו ממסכת שבת, וכן בסיפורים נוספים, האישה מקיימת מצוות צדקה באוכל ש"מקרב הנאתו של האדם" (ראה בסיפור על אבא חלקיה בבבלי, תענית כג ע"ב, ובמקורות נוספים), ואילו האישה נותן צדקה כספית שמרחיקה את העני מן ההנאה המידית.

יחד עם זאת, עמדת המספר מבליעה בתוכה גם קורטוב של ביקורת על כך שדווקא בביתו של רבי עקיבא - שהעמיד את אהבת הזולת ככלל יסוד שעליו נשענת התורה כולה - לא שמעו את קולו של העני

46 פרנקל, עיונים, עמ' 14.

47 ירושלמי, נדרים פרק ט הלכה ד, מא ע"ג.

שעמד בפתח. השאלה הסמויה הניצבת בבסיס הסיפור היא: האם בגלל ההתעלמות מן העני הרעב בשעת סעודת המצווה הגיע הנחש המסמל את גזרת הגורל, את שורש הרע והסטרא אחרא בעולם? זאת בייחוד לאור הדגשת המספר "היו הכל טרודים בסעודה", כלומר עסוקים בענייני החומר (ואפילו לא טרודים בשמחת חתן וכלה, לדוגמה).⁴⁸

האלמנט המרחבי אינו מתבלט בקריאה ראשונה, אולם בקריאה מדוקדקת ניתן לראות כי משמעות הסיפור כולו נשענת למעשה עליו. אירוע הצלתה של הבת מגזרת המוות על ידי הנחש מתרחש בליל הכלולות; בזמן שכל המסובים עסוקים בסעודתם, בא עני וקרא בפתח.

פתח הבית – הסף – הנו מרחב ביניים, מרחב לימינלי אשר מהווה מרחב מעבר שבין עולמות ובין מצבים פיזיים, נפשיים ופסיכולוגיים.⁴⁹ הסף הוא גם, כאמור, כרונוטופ, שכן העמידה על הסף הפיזי תואמת גם את המצב הטמפורלי הקשור לתחנה או לשלב בחיים, כלומר למצב הקשור לממד הזמן. הכלה ניצבת כעת בשלב משמעותי מאוד בחייה: היא עומדת על סף נישואיה, כעת היא הופכת מרווקה לנשואה, מאדם בודד לאשת איש. אך בה במידה ובאופן לא מודע היא ניצבת גם על הסף שבין חיים למוות.⁵⁰

הכרונוטופ של הסף, שהוא אחד מן הכרונוטופים המרכזיים שהגדיר בכטין, מגלם במהותו את הדיאלקטיקה שבין הפנים והחוץ על הופעותיהם בסיפור. החוץ – מבטא את השלב הבא, את תקופת הנישואין ועזיבת בית ההורים, ביתו של רבי עקיבא, אך הוא גם מבטא את הדרישה הרוחנית והמוסרית המסומלת בקולו של העני. הפנים, מאידך גיסא, מבטא את הסעודה ואת ההתמקדות ב"כאן" וב"עכשיו", אך טומן בחובו גם את הפוטנציאל שיבוא לידי ביטוי במבחן שתעבור הכלה. החינוך שקיבלה בתוך הבית מוטל כעת במבחן, והוא מעומת על הסף עם גזרת הגורל האורבת בחוץ.

שני המצבים הללו, הקשורים לממד הזמן, מוטלים אל הסף הפיזי – פתח הבית. פתח זה מהווה חיץ, מחד גיסא, וחיבור, מאידך גיסא, בין עולם החוץ לבין הבית. הדלת-הסף, כאמור לעיל, היא אלמנט המחבר והמפריד שבין העולמות. בתו של רבי עקיבא ספגה את חינוכו של אביה וידעה לפעול נכון ברגע המבחן. היא, הניצבת על הסף, שומעת מתוך רגישות אנושית לא ברורה מאליה את קולו של ה"אחר", של העני העומד בפתח. היא נותנת את האוכל, בסיס קיומו של האדם, ומעניקה לעני חיים. בזכות מעשה זה היא זוכה "לעבור את הסף" ולקבל את חייה מחדש, תוך שהיא עוברת גם לשלב הבא בחייה והופכת לרעה.

מוטיב הראייה מופיע בסיפור בכמה הקשרים.⁵¹ ראשית, כבר בפתחת הסיפור מוצגות כמה דרכי ראייה: הכלדיים ראו בכוכבים שגזרת מוות מוטלת על הבת. רבי עקיבא מתבונן אל העתיד, הסמוי מעין

48 על משמעויותיו הסמליות של הנחש ראה מאמרה של יעל שלוסברג, "נחש על פרשת דרכים לאור המקורות", שמעתין, 144 (תשס"א), עמ' 7-18. שלוסברג מוכיחה במאמרה כי המקורות מעצבים את המהות ה"נחשית" כמהות כפולת פנים, כפי שנאמר באחד המדרשים: "נחש יושב על פרשת דרכים". בכוח הנחש לסמל את הסטרא אחרא, הכפירה והיעדר הקשר עם הקב"ה כפי שנגזר עליו לאחר חטא גן עדן, אך באותה מידה הנחש יכול לסמל את החיבור לקב"ה כדוגמת נחש הנחוששת שהיו ישראל מסתכלים בו ונרפאים ומנצחים במלחמותיהם.

49 על תופעת הספיות (לימינליות) שמבע האנתרופולוג ואן גנפ ויישוטיה בחקר הדתות, הפולקלור והספרות ראה בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי (אראלי, בין אדם למקום) בעמודים 171-176.

50 בהיותה במצב זה ניתן לומר כי היא עצמה נתפסת בשלב זה של הסיפור כדמות לימינלית – דמות הנתונה במצב ביניים שבין שלבי החיים, ככל דמות העומדת בפני טקס מעבר. על טקסי מעבר בתרבות היהודית ראה ספריו של ניסן רובין: ראשית החיים, תל אביב 1995, עמ' 13-31; הנ"ל, קץ החיים, תל אביב 1997, עמ' 43-53; הנ"ל, שמחת החיים, תל אביב 2004, עמ' 15-34, וכן איבן (ישראל) מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ח, בייחוד פרקים שני ושלישי.

51 תודה לר"ר אורה ויסקינד-אלפר על הערותיה הנבונות ביחס למוטיב הראייה בסיפור זה בפרט, ועל קריאת המאמר בכללותו.

אדם, בתחושה מעורבת של דאגה וביטחון גם יחד, ורואה את גורלה של בתו. הבת, בניגוד אליו, אינה רואה את "מזלה" כאילו כבר נקבע ופועלת מתוך ראייה חיצונית, לא מודעת, תמימה וניטרלית. ראייה זו מאפשרת לה לבחור בטוב ובנכון בשעת המבחן. כמו בסיפור הקודם, העין כמטונימיה לפנימיות מעמתת את עין הנחש, המסמלת את עין הרע, מול העין הטובה של הכלה.⁵² נעיצת הסיכה בעין הנחש מבטלת את כוחה הרע. הקיר שבו נעצה הכלה את הסיכה הנו במבט חיצוני מקום מוסכם להנחת התכשיט המסמל את נשיותה של הכלה, אך בפנים, בעומק, ארב הנחש. נעיצת הסיכה אף היא מבטאת את ניצחון הרוח הנשית, הרחומה, גומלת החסדים, על פני כוח הגזרה המאיימת.

לסיכום – סיפור זה הוא סיפור לימינלי – סיפור שבתשתיתו מערכת של מעברים מחיים למוות, מרווקות לנישואין, מרעב לשובע, מן החוץ אל הפנים-הבית. הכרונוטופ, הסף, מבטא את התהליך הלימינלי שעוברת הבת, גיבורת הסיפור.

האפילוג משרת את המהלך הכולל של הדברים בהקשרם הרחב במסכת שבת, בדרשתו של רבי עקיבא: "יצא רבי עקיבא ודרש – וצדקה תציל ממות ולא ממיטה משונה אלא ממיטה עצמה". אפילוג זה חוזר כאן בפעם השנייה, כפי שחתם את הסיפור הקודם לו על שמואל ואבלט. בעוד שהמסר המפורש מבטא את ניצחון הבחירה על הגזרה, נראה כי בסיפור הזה, בשונה מקודמו שעסק רק בסוגיית "אין מזל לישראל", מתווסף גם מסר חינוכי בהיבט המשפחתי: מתברר כי לעתים בשעות המבחן, שעות ה"סף", הילד מוציא באופן ספונטני ואינטואיטיבי מן הכוח אל הפועל את פרות חינוכו ופועל על פי השקפת העולם החינוכית ומערכת הערכים, האמונות והדעות שהנחילו לו הוריו במשך השנים.⁵³

הסיפור האחרון שאדון בו יבחן את סוגיית המרחב בהיבט האישי והלאומי דרך בחינת היחס שבין העבר להווה, בין הגעגוע לתקופה של מקדש לבין הקיום בהווה של גלות המסומלת בחורבה ובבית הכנסת.

52 ציור זה עולה בקנה אחד עם אמרת חז"ל בבבלי, תענית כד ע"א, כי "כלה שענייה יפות אין כל גופה צריך בדיקה". העין היפה פירושה העין הטובה. הפנים (פ' בקמץ) משקפות את הפנים (פ' בשווא).

53 אולי יש בכך גם מעין אמירה מעודדת ומרגיעה לרבי עקיבא הדואג, וכמובן גם לנו. על מי שמחנך את ילדיו באמונה ומחנך לאמונה, על כל המשתמע מכך, להיות סמוך ובטוח ומלא אמון בילדיו שידעו בעו"ה בבוא הזמן וברגע המבחן להביא את חינוכו לידי ביטוי ולפעול כפי שהוא חונך אותם.

רבי יוסי בחורבה⁵⁴

אמר רב יצחק בר שמואל משמו של רב ג' משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושווא כארי ואומר אוי לי שחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם. תניא, א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרת לי לו שלום עליך רבי ומורי. ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו ואמרת לי להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרת לי לו מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרת לי שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואמרת אוי לי שחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי את בני לבין אומות העולם. ואמר לי: חייך לא שעה זו בלבד אומרת כך,

54 בבלי, ברכות ג ע"א. סיפור זה מדיגים את בעיית הנוסחים של ש"ס בבלי, שכן בש"ס וילנא מופיע הביטוי החוזר בסיפור "אוי לבנים" בכל מקום שבכתבי היד מופיע בדברי בת הקול "אוי לי". ראה בפרויקט כתבי היד התלמודיים שלושה כתבי יד (פרים 671.4, פירנצה ll. 1.7 ומינכן 95) שבהם מופיע הנוסח עם הביטוי "אוי לי": <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/bavly/selectbavly.asp>. יונה פרנקל דן בסיפור זה במאמרו "הזמן ועיצובו". מאמר זה נדפס בשנית, בשניונים זעירים, בספרו של פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 139–173. זהו מאמר פרוגרמטי חשוב מאוד הפרש דרך עיון בארבעה סיפורים את עיקרי תפיסתו של פרנקל ביחס לעיצוב הזמן בסיפורי חז"ל. הנוסח שהוא מביא במאמר מתבסס כמובא בהערות שוליים מס' 15 על כ"י בודליאנה 366.1, וחלקים נרחבים תואמים גם את כ"י פריס 671.4. במאמרי אני מבקשת להסתמך על הנוסח שפרנקל מתבסס עליו, והוא זה שנידון כאן. על השוואת הנוסח בדפוס לכתב יד מינכן ראה מאמרו של פישביין (באנגלית): M. Fishbane, "The Holy One: 'Sits and Roars': Mythopoesis and the Midrashic Imagination", *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge (Mas.) 1998, pp. 22–40; p. 191 n. 24. הוא מתייחס לכתבי היד שמדגימים את השינוי בין כתבי היד לדפוסים ומפנה לר"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מינכן תרמ"ב, ברכות עמ' 4 הע' 5 (כ"י מינכן) והע' 7 (כ"י פריס). כמו כן ראה התייחסות בספרו של ש' ליברמן, שקיעון, ירושלים 1960, עמ' 70.

אלא שמנהמת כך שלוש פעמים ביום,
 ולא עוד,
 אלא בכל שעה שישאל עושי רצונו של מקום
 ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות,
 ועונין אמן יהא שמיא הגדול מבורך
 הקב"ה מנענע ראשו ואומר:
 אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך
 מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.

הסיפור מובא בראשית מסכת ברכות שבתלמוד הבבלי והוא האגדתא הראשונה במסכת זו, ולמעשה האגדתא או החומר הלא-הלכתי הראשון של הש"ס כולו (!). העיון בסיפור יבהיר לנו גם את מיקומו הייחודי, שכן חז"ל מבקשים להאיר באמצעות המשמעות הרוחנית הנובעת ממנו את התלמוד הבבלי כולו כתלמודה של הגלות.⁵⁵

כמשובצת בקונטקסט הלכתי גם הפתיחה לסיפור נעוצה בהקשר של הנושא ההלכתי שקדם לו, והוא זמני קריאת שמע של ערבית. בהקבלה לשלוש אשמורות הלילה מתברר כי במהלך הלילה שלוש פעמים נשמעת "שאגתו" של הקב"ה – שאגה המדומה לשאגת הארי. תוכן ה"שאגה" הוא קינה מעורבת בהמלת אשמה עצמית על החורבן ועל גלות עם ישראל: "אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם". השייכות של תחושת הקול העצמית כשל שאגת אריה עם תוכן הדברים מבטא את כאבו הגדול של הקב"ה על חורבן המקדש ועל גלות ישראל. כאב זה מעוצב בצורה דרמטית הן מבחינת עצמת הקול וסוגו והן מבחינת תוכן הדברים.

בהקשר לכך, וברוח הפתיחה, אנו מתוודעים לסיפורו של רבי יוסי, סיפור המסופר בגוף ראשון ולא כרוב הסיפורים של מעשי החכמים שבספרות חז"ל המסופרים בגוף שלישי בידי מספר כל-יודע. רבי יוסי, גיבור הסיפור, הוא רבי יוסי בן חלפתא, דור רביעי לתנאים, בן המאה השנייה לספירה, איש ציפורי שבגליל. מסופר עליו בשלושה מקומות בתלמוד הבבלי כי היה מורגל במפגשים עם אליהו הנביא.⁵⁶ אחד מהמפגשים הללו מתואר בסיפורנו.

רבי יוסי מתגעגע לירושלים, והוא שב ומתרפק עליה גם כשהיא בחורבנה מתוך זיכרון העבר. הוא נכנס להתפלל בחורבה אחת מחורבות ירושלים "מפני שהתיירא מעוברי דרכים". פרנקל במאמרו מצביע על השינוי מסדר הזמנים הכרונולוגי ועל סיפור המעשה בגוף ראשון על ידי רבי יוסי, ולא כבדרך כלל בידי מספר כל-יודע המספר בגוף שלישי, על מנת להדגיש את עיצוב הזמן החריג בסיפור ואת המשמעות הרעיונית הנגזרת מכך, משמעות שהיא עצמה קשורה ליחס אל הזמן.⁵⁷ גם חלקו האחרון של הסיפור, החל משאלתו של אליהו "בני מה קול שמעת בחורבה זו?" הנקשרת להקדמה ועד לסוף הסיפור, מוביל למסקנה כי מטרת כניסתו של רבי יוסי לחורבה הייתה מעבר למציאת פתרון טכני לבעיית מקום התפילה.

55 לעיונים בסיפור זה ראה: מ' כץ, "מה קול שמעת בחורבה זו?", רבי יוסי בחורבה ואליהו", דרך אגדה, ו (תשס"ג), עמ' 15–31; י' פיינטוך, "סיפור רבי יוסי והחורבה – שיעור ליום ירושלים", בית מדרש וירטואלי, ישיבת הר עציון, במרשתת: www.etzion.org.il/vbm/update_views.php?num=7314&file=vbm/ (להלן: פיינטוך, סיפור רבי יוסי).

56 בבלי, סנהדרין ק"ג ע"א–ע"ב; ברכות ג ע"א ויבמות סג ע"ב.

57 פרנקל, הזמן ועיצובו, עמ' 149–154.

אילו הייתה מטרתו של רבי יוסי להיכנס לחורבה מכיוון שאכן התיירא מפני עוברי הדרכים בלבד היה רבי יוסי מספר את הסיפור בצורה כרונולוגית ומסיים בלימוד ההלכתי שלמד: "למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה". המשכו של הסיפור חושף את משמעות העומק של הדיאלוג בין רבי יוסי לבין אליהו.

רבי יוסי רואה בתפילה בחורבה שיבה אל העבר, אל התקופה שלפני חורבן הבית, כיוון שהחורבה היא מונומנט זיכרון לעולם שהיה ואיננו. בתפילה בחורבה מתגלה עולמו של היחיד הכמה לשמיעת קול אלוקים ולהשראת שכינה, כפי שהיה בעבר. בחורבה רבי יוסי שומע את בת הקול המנהמת כיונה ומוקוננת על חורבן הבית, גלות עם ישראל וכתוצאה מכך – גלות השכינה.

רבי יוסי כמה לשמוע את בת הקול, הד אחרון לעולם רוחני חי ואקסטטי שבו נחשף האדם לגילוי שכינה מוחשי,⁵⁸ מכאן שעיקרו של הסיפור נעוץ ביחסו של רבי יוסי לאירועי העבר ולפרשנות שהוא מעניק למציאות הנוכחית בהווה, כלומר לממד הזמן. זמן העבר וההווה מתפרשים על ידי רבי יוסי באופן מסוים המקרין גם על זמן העתיד. כדי להבין מהי תפיסת הזמן של רבי יוסי, וכנגדה איזו תפיסה אלטרנטיבית מציע לו אליהו הנביא במפגשם בפתח החורבה, יש להידרש ליסוד המרחבי בסיפור הכולל ארבעה מרחבים/מקומות שונים הנושאים משמעות פואטית כמרחב התרחשות עלילתית.

ברצוני לטעון כי על גביה של המשמעות העלילתית נבנה רובד של משמעות סמלית המעגן את המרחב הפיזי במשמעות היסטוריוסופית-לאומית על ציר של גלות-גאולה.

ממד הזמן נכרך, כאמור, בסיפור בממד המרחב, שכן בסיפור ארבעה מרחבים/מקומות מוגדרים: הדרך, החורבה, הפתח – פתח החורבה – ובית הכנסת. מרחבים אלו מתפקדים ככרונוטופים והם החושפים כי למעשה אין זה סיפור הלכתי, הגם שהוא משובץ בתוך סוגיה הלכתית, אלא סיפור הנושא משמעות רוחנית ותודעתית לרבי יוסי, לבני דורו ואף לנו.⁵⁹

רבי יוסי סוטה מן הדרך ויורד ממנה מפני שהוא מתיירא מעוברי דרכים ולכן הוא נכנס לחורבה. הדרך, מלבד היותה אלמנט ראיית המתפקד ככזה ברצף הסיפורי, נושאת גם משמעות סמלית.⁶⁰ הדרך ככרונוטופ היא מרחב פיזי שמוטל עליו גם ממד של זמן, כיוון שבעצם ההליכה של האדם בה חולף זמן. הדרך בסיפור זה מסמלת את רצף הזמן ההיסטורי ותהפוכותיו. המציאות ההיסטורית שבה מתרחש הסיפור היא מציאות של גלות, חורבן והיעדר מקדש. זהו ההווה העגום שרבי יוסי מתקשה להכיל אותו ולהשתלב בתוכו. לכן הוא "מתיירא מעוברי דרכים", אותם אנשים מבני דורו שממשיכים ברצף הזמן והולכים בדרך. רבי יוסי מסתייג מעמדתם ופורש מהם, כך שבכניסתו לחורבה הוא כאילו ממשיך את ההווה שלפני החורבן.

58 והשווה לבת הקול הנשמעת בסיפור הידוע על "תנורו של עכנאי" בבבלי, בבא מציעא נט ע"ב. שם בת הקול קובעת כי ההכרעה האנושית ברוב קולות של חכמים היא אבן הבוחן לקביעת ההלכה, ולא אותות מופתיים המבטאים הסכמה אלוקית. סיפור דרמטי זה מבטא למעשה את המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע בדבר אופן פסיקת ההלכה לאחר חורבן הבית, כאשר אין נבואה ואין אורים ותומים. דמויותיהם של רבי אליעזר ורבי יהושע מנלמות שתי פרדיגמות שונות, ואף מנוגדות, ביחס לקיום הרוחני, בעיקר בפן ההלכתי. עמדתו של רבי יהושע שאין לקבל את המופתים משמים נובעת מכך שיש לגבש מנגנון פסיקה אנושי של חכמים במציאות ללא מקדש שתהיה תקפה ותמידית גם כאשר לא יהיו עוד מופתים ובת קול. מחלוקת רעיונית זו יכולה להאיר גם את עמדתו הראשונית של רבי יוסי שחי בעולם העבר וכמה לשוב למציאות שקדמה לחורבן ועל כן נכנס לחורבה מחורבות ירושלים כדי להתפלל, אל מול עמדתו של אליהו שמתחזר אותו אל ההווה ואל העתיד המסומלים ב"דרך".

59 ראוי לציין ששילובו של הסיפור ברצף ההלכתי במקרה שלנו הוא ככרוב האגדות המשובצות בהקשר הלכתי בגמרא ומתפקדות בצורה דומה.

60 כפי שראינו גם בסיפור על שנתו של חוני, ראה לעיל.

החורבה אף היא כרונוטופ. זהו מרחב המבטא במהותו זמן. החורבה היא למעשה בית שאותות הזמן ניכרים בו. בעבר היה זה בית שוקק חיים ואילו עתה הוא חרב, דממת מוות שולטת בו והוא כל-כולו מבטא במהותו את העבר שאיננו. גם המשך הסוגיה תומך ברעיון זה בציינו דגש הלכתי ביחס לחורבה הנתפסת כמרחב מסוכן מבחינה פיזית, רוחנית ומוסרית: "תנו רבנן, מפני שלושה דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשד, ומפני מפולת, ומפני המזיקין".⁶¹

הבית החרב, המקביל לבית ה' החרב, מאפשר לרבי יוסי לשמוע את בת הקול – הגילוי האחרון והדק ביותר של נוכחות אלוקית שאדם יכול לחוש בקיומה על ידי שמיעת הקינה האלוקית המדומה לנהמת היונה. אליהו עמד בפתח החורבה והמתין לרבי יוסי עד שסיים את תפילתו. הפתח, הסף, הוא מרחב לימינלי – מרחב ביניים. הפתח מפריד בין שני המרחבים: הדרך והחורבה, הפנים והחוץ, המסמלים למעשה שתי תפיסות היסטוריוסופיות מנוגדות: תפיסתו של אליהו ותפיסתו של רבי יוסי. אליהו אומר לרבי יוסי שהיה עליו להתפלל בדרך ולא להיכנס לחורבה. הנחיה הלכתית זו מבטאת בעומקה הסמלי את התפיסה שהדרך, הלוא היא הגלות, היא שלב הכרחי בדרך לגאולה. אליהו הנביא הוא איש הדרך – הוא זה שתיקן את תפילת הדרך. הרב אביחי קצין, במאמר על בניין ירושלים, פותח בסיפורנו כפתיח להבנת דרך הגאולה ובניין ירושלים וכותב כך:

אין זה פלא שאליהו ממליץ לו להתפלל בדרך. שכן אליהו, הוא ה"מייסד" של תפילת הדרך. כמו שמצאנו בגמרא במסכת ברכות (כט ע"ב): אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידיא: לא תרתח ולא תחטי, לא תרוי ולא תחטי, וכשאתה יוצא לדרך – הימלך בקונך וצא. מאי הימלך בקונך וצא? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: זו תפלת הדרך. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך.⁶²

לעומתו, ולעומת תפיסה זו, רבי יוסי מבכר להתפלל בחורבה, להתחבר אל העבר ואל הקב"ה דרך שריד מעולם שהיו בו מקדש וגילוי שכינה. רבי יוסי, כתלמיד טוב, מפנים את המסר ההלכתי כבר באמצע הסיפור ואומר במפורש:

באותה שעה למדתי ממנו שלושה דברים:
למדתי שאין נכנסין לחורבה,
ולמדתי שמתפללין בדרך,
ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.

לכאורה, אילו היה הסיפור נושא משמעות הלכתית בלבד היה עליו להסתיים כאן, כפי שדייק פרנקל.⁶³ שאלתו של אליהו, "בני מה קול שמעת בחורבה זו?", מובילה את רבי יוסי ואותנו אל המישור ההיסטוריוסופי והערכי של הסיפור. אליהו יודע מדוע נכנס רבי יוסי לחורבה, ואכן תשובתו של רבי יוסי מאששת את הטקטיקה שנקט בה אליהו. רבי יוסי אכן שמע בחורבה את בת הקול המנהמת והמקוננת על החורבן והגלות, אלא שבשונה מן הפתיח לסיפור, הקול האלוקי מעוצב כאן כנהמת יונה ולא כשאגת אריה.

61 בבלי, ברכות ג ע"ב.

62 הרב אביחי קצין, "התפילה לבניין ירושלים", בית המדרש ראשית, רעננה, במרשתת:
www.resshit.org.il/resshit/lessons/ps63/ps34Jerusalem.doc

63 פרנקל, הזמן ועיצובו (לעיל, הערה 3).

באשר לתוכן הקינה, שהיא למעשה חזרה על דברי רב יצחק בר שמואל, עלינו לשים לב לדגש שעולה מתוך כתבי היד ביחס לנוסח המקובל בש"ס וילנא. בעוד שבדפוס מוטלת אשמת החורבן והגלות על הבנים שבעטיים החריב הקב"ה את ביתו, שרף את היכלו והגלה אותם לבין האומות, הרי שלפי כתבי היד שצונזרו הקב"ה שואג כאריה ובת הקול מנהמת כיונה, ובקינתו הקב"ה מבכה את מעשיו שלו:

אוי לי שהחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי את בני לבין אומות העולם.

רבי יוסי מתרפק על בת הקול שהמסר שהיא משמיעה מסיר למעשה מן הבנים את אחריותם לגלות ומתמקד בצער השכינה עצמה על מציאות זו, שכן "שכינה בגלות" כל זמן שישראל בגלות. כתגובה לדברי רבי יוסי מחדש לו אליהו חידוש גדול מאוד:

חיך לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא שמנהמת כך שלוש פעמים ביום, ולא עוד, אלא בכל שעה שישראל עושיין רצונו של מקום ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ועונין אמן יהא שמייה הגדול מבורך הקב"ה מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.

אליהו אומר לרבי יוסי: דע לך שבת הקול מנהמת שלוש פעמים ביום בהקבלה לשלוש "שאגות" הקב"ה בשלוש משמרות הלילה. אכן יש קול אלוקי בעולם המבכה את המציאות של הגלות והחורבן, אולם ישנו קול נשגב יותר וחשוב יותר הבוקע אף הוא שלוש פעמים ביום. קול זה הוא קול נגדי לקול הקינה, והוא יוצר קשר וחיבור מחודשים עם הקב"ה גם בגלות וגם ללא מקדש. זהו הקול האנושי, קולם של ישראל הנכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות, שהם המרחבים המיוחדים לעבודת ה' שלאחר חורבן הבית. בבתי הכנסיות ובבתי המדרשות מתפללים שלוש פעמים ביום במקביל לנהמת בת הקול שלוש פעמים ביום, ובמקביל ל"שאגת" הקב"ה בשלוש משמרות הלילה.

בתפילתם של ישראל יש מחד גיסא צידוק הדין של "יהא שמייה הגדול מבורך", בתפילת הקדיש הבאה להגדיל את שם ה' שהתמעט בעולם כתוצאה מחילול ה' שנגרם מן הגלות והחורבן, ומאידך גיסא יש בה תפילה לעתיד ותחינה המבקשות "ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים". תפילה זו מקדמת ומובילה את עם ישראל אל הגאולה על ידי החיבור בין איש לרעהו ביצירת המניין לתפילה ולאמירת הקדיש המגדיל את שמו של הקב"ה בעולם. אליהו מעמיד את רבי יוסי על הדרשה הנכונה לעבודת ה': במקום תפילת יחיד במרחב העבר - תפילת רבים במרחב המבטא את קבלת ההווה ובקשת התיקון לקראת העתיד.

ההיענות האלוקית לתפילה זו מעוצבת על ידי מחווה כמו-אנושית המתוארת כ"נענעו ראשו של הקב"ה", בדומה לסיפורים אחרים שיש בהם מחווה דומה המבטאת אישור והסכמה אלוקיים.⁶⁴ בתגובה לתפילת הציבור אומר הקב"ה משפט שיש בו מן השבח ומן הצער גם יחד, שכן הוא מבטא את נחת הרוח האלוקית מקילוסו על ידי הבנים המתפללים, אך נחת זו היא למעשה חלק מתפיסת קל וחומר נוגה: אשרי המלך שמקלסין אותו כך, אך אוי לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. כאן הגלות מתוארת כמציאות פרי מעשיהם של שני הצדדים: האב והבנים. כאן אין שאגה ולא נהמה - יש כאן דיבור ישיר של הקב"ה. אליהו אומר לרבי יוסי: אתה חשבת שתזכה כעת, במציאות של גלות, להיפגש

64 ראה במאמרו של פיינטוך, סיפור רבי יוסי, השוואה מעניינת בין סיפורו של רבי יוסי לסיפור הידוע על המפגש המטפיזי בין רבי ישמעאל כהן גדול לבין הקב"ה בקודש הקודשים המופיע בבבלי, ברכות ז ע"א. גם שם היענות הקב"ה לברכתו של רבי ישמעאל כהן גדול מתוארת על ידי הביטוי "ונענע לי בראשו".

עם הקב"ה דרך תפילת היחיד בחורבה, אבל אני אומר לך שעל ידי תפילת הרבים, בציבור, במניין בבית הכנסת, תזכה ליותר מכך.

בית הכנסת (ובית המדרש) הוא המרחב הרביעי המוזכר בסיפור, ואף הוא כקודמיו מתפקד ככרונוטופ בסיפור. לבית הכנסת נכנסים בזמן ידוע וקצוב - שלוש פעמים ביום, על מנת להתפלל. בבית הכנסת, כבבית המקדש, מתאחדים שלושת מעגלי הקיום: מקום, זמן ואדם. בית הכנסת הוא, אם כן, "מקדש מעט". הוא מהווה תחליף לבית המקדש, ובו נעשית פעולה מקבילה להקרבת הקרבנות: "נשלמה פרים שפתינו"⁶⁵.

בבית הכנסת ובציבור, ולא בחורבה ביחידות, זוכים להיענות אלוקית גדולה יותר המתאימה למציאות של הגלות ומקרבת את הגאולה. מכאן שבית הכנסת הוא למעשה היפוכה של החורבה:

חורבה	בית כנסת
זמן עבר	זמן הווה ועתיד ("יהא שמייה רבה מבורך")
נשמעת בו בת קול המנהמת כיונה	נשמע בו קולו של הקב"ה
מרחב מסוכן	מרחב מקודש בקדושת בית הכנסת
מרחב המייצג מוות, סכנות ומזיקין	מרחב המבטא התרוממות רוח, לימוד תורה ותפילה
מרחב היחיד	מרחב הציבור - כלל ישראל
חורבה מחורבות ירושלים	בכל אתר ואתר

אליהו מוציא את רבי יוסי מן החורבה ומן המצב התודעתי של חורבן וגלות ומחזיר אותו אל הדרך, אל הרצף ההיסטורי ואל הציבור, ומלמד אותו את כוחו של הציבור וכוח תפילתו המשותפת, שרק מהם ומכוחם תבוא הגאולה.

דומני שלאור דברים אלו ניתן להבין גם מדוע זו האגדתא הפותחת את התלמוד הבבלי כולו, תלמודה של הגלות. מכוחו של סיפור זה ישאב הציבור, הנמצא בבבל, מרכז של היהדות בגולה, כוח לקיום רוחני בגלות ויקבל כלים כיצד לפעול למען הגאולה ולמען שיבה לארץ ישראל ובניין בית המקדש.

סיכום

בסיפורים שנידונו במאמר זה הודגמה תפיסה רעיונית, רוחנית, חינוכית וערכית ביחס ל"מרחב" ול"מקום" בעולמם של חכמים. תפיסה זו באה לידי ביטוי בסיפורים באמצעות עיצוב המרחבים ככרונוטופים, דהיינו כהצטלבויות של מרחב וזמן.

הראינו כי אין מדובר רק בזירת ההתרחשויות של הסיפור, כי אם במרכיב יסודי ובסיסי בסיפור המכוון את משמעותו הפואטית, הרוחנית והערכית של הסיפור. בשניים מתוך שלושת הסיפורים הנידונים במאמר ראינו את מערכת הקשרים שבין גלות וגאולה כפי שהיא מעוצבת בעזרת הכרונוטופים דרך, מערה, חורבה ובית כנסת. חז"ל מבקשים בדור של חורבן, דור ללא בית מקדש, לבנות תפיסה רוחנית יציבה הנשענת על פיתוח מערכת השקפתית והלכתית המותאמת למציאות ללא מקדש. הופעת "מרחבים חדשים" בסיפור האגדה, כגון הדרך ובית הכנסת כ"מקדש מעט" כתחליף לחורבה, מבטאת את עמדת חז"ל שיש לחיות חיי תורה ואמונה בהווה מתוך מבט אופטימי אל העתיד ובתפילה לבניין מחודש של בית המקדש.

מתוך הסיפורים משתקפת "תודעת המקום" (place experience) של חז"ל, וניתן לעמוד על המשקל הרב שהעניק המספר התלמודי לעיצוב הספרותי-אסתטי של המסר הרוחני שביקש להנחיל. הבניית "תודעת מקום" דרך סיפורי האגדה של חז"ל מאפשרת לעצב גם תודעת קיום יהודי בדור הגלות, דור ללא מקדש. תפיסות הזמן והמרחב של חז"ל משמשות בידיהם גם ככלים לחינוך ולהבניית אופני קיום רוחניים, הלכתיים וחינוכיים המעצבים עד היום את השקפת עולמנו שלנו.