

עניינם של הטקסטים שאקרא כאן הוא לידה: תיאורים קדומים ועכשוויים של עובר ברחם אמו. אבל תיאורים אלה אינם רק על אודות היריון; הם עצמם המחשה של כוח ההולדה של טקסטים. התופעה שמחקר הספרות מכנה "אינטרטקסטואליות" היא, למען האמת, תופעה מסתורית יותר ממה שמשתמע מהמונח הטכני.¹ אינטרטקסטואליות בטקסט היא רק סימפטום קרוש למאורע שבו כותבת מאוחרת הפנימה כתיבה מוקדמת, ומכוח מעין עיבור רוחני הולידה טקסט חדש. מחקר הספרות ממיין את העקבות החומריות (מילים מודפסות) של המפגש הרוחני הזה כ"היפרטקסט" וכדומה, ובמתן המונח כביכול מבין את התופעה, אבל התופעה מסתורית יותר מזיהוי של יחידה טקסטואלית שמופיעה, במפורש או ברמז, בשני מקורות נבדלים. התופעה נוגעת ליכולת של תודעת הזולת, דרך מילים, להיכנס לתודעתנו ולהפרותה. תודעתנו, דרך מילים חדשות, מאפשרת את ההפריה הזאת הלאה, ובעיקרון אין לדבר סוף. אפשר לראות את הספרות לא כקבוצת יחידים נבדלים המחזיקים כל אחד ביצירתו הפרטית, אלא כְּתַפְטִיר (מערכת מסועפת של קורים שממנה בנוי גופן של פטריות רבות) של הרוח האנושית, שבו שתי נקודות נבדלות ורחוקות אינן אלא שני רגעים בהתהוות של מכלול אחד. לא תמיד רציפות התפטיר גלויה לעין ולעתים קיומו אף אינו מודע לכותבים, גם מן הטעם שהרציפות יכולה להיות סוגתית, כלומר צורנית, ולכן "שקופה" יחסית. תופעות אינטרטקסטואליות מובהקות כמו ציטוט או פרודיה הן רגעים שבהם התופעה הזאת מתמחשת, נעשית גלויה לעין.

1.

אקרא כאן בשלושה טקסטים, אחד מן התלמוד הבבלי ושניים מזמננו – שירים של נעמה שקד. השירים בני זמננו מתייחסים במפורש למדרש התלמודי, כלומר נולדים מתוכו. הטקסט התלמודי הוא המדרש הידוע במסכת נידה (ל ע"ב), שיש להניח כי הוא מבוסס על דרשה בעל פה:

* תודתי לפרופ' חננאל מאק ולפרופ' חיים וייס על קריאתם והערותיהם הטובות.
1 המחקר על אינטרטקסטואליות עשיר מאוד. למיון השיטתי ביותר המוכר לי של התופעה (המכונה על ידי המחבר "טרנס-טקסטואליות") ראו: Gérard Genette, *Palimpsests: Literature in the 2nd Degree*, trans.: C. Newman & C. Doubinsky, Lincoln Neb.: University of Nebraska Press, [1982] 1997

דרש רבי שְׁמֵלָאי: לְמָה הִנְלֵךְ דוּמָה בְּמַעֵי אִמּוֹ? לַפְּנֵקֶס שֶׁמְקוֹפֵל וּמוֹנַח. יָדִיו עַל שְׁתֵּי צַדָּעָיו, שְׁתֵּי אֲצִילָיו עַל ב', אֲרוֹכּוֹתָיו, וּב' עַקְבָּיו עַל ב', עַגְבוֹתָיו, וּרְאָשׁוֹ מוֹנַח לוֹ בֵּין בְּרַכְיוֹ, וּפְיוֹ סָתוּם וְטַבּוּרוֹ פְּתוּחַ, וְאוֹכֵל מִמָּה שֶׁאִמּוֹ אוֹכֵלֶת וְשׁוֹתָה מִמָּה שֶׁאִמּוֹ שׁוֹתָה, וְאִינוּ מוֹצִיא רַעִי שְׂמָא יֵהְרוּג אֶת אִמּוֹ. וְכִיּוֹן שִׁיצָא לְאוֹרֵי הָעוֹלָם נִפְתַּח הַסָּתוּם וְנִסְתַּם הַפְּתוּחַ, שֶׁאֵלְמָלָא כֵּן אִינוּ יֹכֵל לְחַיּוֹת אֲפִילוֹ שְׁעָה אַחַת. וְנָר דְלוֹק לוֹ עַל רְאָשׁוֹ, וְצוֹפֵה וּמַבִּיט מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (אִיּוֹב כט, ג) "בְּהִלּוֹ גִּירוֹ עָלַי רְאִישִׁי לְאוֹרוֹ אֶלֶף חֲשָׁף". וְאֵל תַּתְּמָה, שֶׁהָרִי אִדָּם יִשָּׁן כִּאֵן וְרוּאָה חִלּוּם בְּאֶסְפִּמְיָא. וְאִין לֶךְ יָמִים שֶׁאִדָּם שְׂרוּי בְּטוֹבָה יוֹתֵר מֵאוֹתָן הַיָּמִים, שֶׁנֶּאֱמַר (אִיּוֹב כט, ב) "מִי יִתְנַנֵּי כִּירְחֵי קָדָם כִּימֵי אֱלוֹהֵי יִשְׁמַרְנִי", וְאִיזְהוֹ יָמִים שִׁישׁ בָּהֶם יִרְחִים וְאִין בָּהֶם שְׁנַיִם? הוּא אֹמֵר אֱלוֹ יִרְחֵי לִידָהּ. וּמִלְמַדִּין אוֹתוֹ כֵּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה, שֶׁנֶּאֱמַר (מְשֻׁלֵּי ד, ד) "וְיִוְרִנִּי וְיֹאמֵר לִי יִתְמַךְ דְּבָרֵי לְבָבְךָ שְׁמוֹר מִצְוֹתַי וְחַיֵּה", וְאוֹמֵר (אִיּוֹב כט, ד) "בְּסוֹד אֱלוֹהֵי עֲלֵי אֵהְלִי". [...] וְכִיּוֹן שֶׁבָּא לְאוֹרֵי הָעוֹלָם בָּא מִלְּאָךְ וְסִטְרוֹ עַל פְּיוֹ וּמִשְׁכַּחוּ כֵּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה, שֶׁנֶּאֱמַר (בְּרַאשִׁית ד, ז) "לִפְתַּח חֲטָאת רֹבֵץ". וְאִינוּ יוֹצֵא מִשָּׁם עַד שֶׁמִּשְׁבִּיעִין אוֹתוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (יִשְׁעִיָּהוּ מֵה, כג) "כִּי לִי תִכְרַע כָּל בָּרֵךְ תִּשְׁבַּע כָּל לְשׁוֹן". כִּי לִי תִכְרַע כָּל בָּרֵךְ זֶה יוֹם הַמִּיתָה שֶׁנֶּאֱמַר (תְּהִלִּים כב, ל), "לִפְנֵי יִכְרַעוּ כָּל יוֹרְדֵי עֶפְרָי", תִּשְׁבַּע כָּל לְשׁוֹן זֶה יוֹם הַלִּידָה שֶׁנֶּאֱמַר (תְּהִלִּים כד, ד) "נִקְי כָּפִים וּבָר לִבָּב אֲשֶׁר לֹא נִשָּׂא לְשׁוֹא נִפְשׁוֹ וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה". וְמָה הִיא הַשְּׁבוּעָה שֶׁמִּשְׁבִּיעִין אוֹתוֹ? תְּהִי צְדִיק וְאֵל תְּהִי רַעֵ. וְאֲפִילוֹ כֵּל הָעוֹלָם כּוֹלוֹ אֹמְרִים לֶךְ צְדִיק אַתָּה הִיָּה בְּעֵינֶיךָ כְּרַעֵ. וְהוּא יוֹדֵעַ שֶׁהַקָּב"ה טָהוֹר וּמִשְׁרָתוֹ טָהוֹרִים וְנִשְׁמָה שֶׁנִּתְּנָן בְּךָ טָהוֹרָה הִיא. אִם אַתָּה מִשְׁמָרָה בְּטָהֳרָה מוֹטֵב, וְאִם לֹא הִרְיָנִי נוֹטֵלָה מִמֶּךָ. תֵּנָא דְבִי ר' יִשְׁמַעֲלָל, מִשָּׁל לְכַהֵן שֶׁמִּסֵּר תְּרוּמָה לְעַם הָאָרֶץ וְאָמַר לוֹ: אִם אַתָּה מִשְׁמָרָה בְּטָהֳרָה מוֹטֵב, וְאִם לֹא הִרְיָנִי שׁוֹרְפָה לַפְּנֵיךָ.²

רבי שְׁמֵלָאי הוּא אִמּוּרָא אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵלִי, אִישׁ לוֹד,³ בֶּן הַמָּאָה ה־3 (260–205 לְסַפִּירָה בְּעָרֶךְ, שֶׁכִּנְרָאָה יָרַד לְבַבֵּל, וְלִפִּי סַבְרָה אַחֲרַת נוֹלַד שָׁם וְעָלָה אֶרְצָה). הוּא מְדַמֵּה אֶת הָעוֹבֵר לַפְּנֵקֶס מְקוֹפֵל וּמוֹנַח. הַדִּימוּי מְדוּיָק לֹא רַק מִבְּחִינָה אֲנִטוּמִית, בְּדָגֵשׁ שֶׁלוֹ עַל הַמִּנַּח הַמְּקוֹפֵל, אֲלֵא גַם בְּמוֹבֵן מִטְפִּיזִי וְקִיּוּמִי. הַפְּנֵקֶס בְּעַת הַעֲתִיקָה הִיָּה שׁוֹנָה מִפְּנֵקֶסִי הַנִּייר שֶׁלָנוּ בְּשָׁנֵי הִיבְטִים. רֵאשִׁית, בְּכַךְ שֶׁהִיָּה בְּנוֹי כְּלוּח עֵץ מִשׁוּח בְּשַׁעוּוֹה, שֶׁאֲפָשֵׁר לְכַתּוֹב

2 יש לקטע (לפתיחה שלו) מקבילות חלקיות בוֹיִקְרָא רְבָה יָד וְכֵן בְּתַלְמוּד הַבְּבֵלִי יִבְמוֹת עַא ע"ב. יש גם מקבילה מאוחרת במדרש לקח טוב. לא אתייחס אליהן במסגרת זאת למעט אזכורים אגביים, הגם שהתיאור בוֹיִקְרָא רְבָה יָד, ח, מעניין ביותר: "תִּנְגָא צוֹרֵת הַנְּלֵךְ כִּיִּצַד, תְּחַלַּת בְּרִיָּתוֹ דְּוִמָּה לְרִשׁוֹן, שְׁתֵּי עֵינָיו, כְּשֵׁתֵי טְפִין שֶׁל זָבוּב. וְשְׁתֵּי חֲטָמִיו, כְּשֵׁתֵי טְפִין שֶׁל זָבוּב. וְשְׁתֵּי אֲזִנָּיו, כְּשֵׁתֵי טְפִין שֶׁל זָבוּב. וְשְׁתֵּי זְרוֹעוֹתָיו, כְּשֵׁתֵי חוֹטִין שֶׁל זָבוּב. פִּי, דְּוִמָּה לְשַׁעוּרָה. גְּוִיתוֹ, כְּעַדְשָׁה. וְשֶׁאָר אֲבָרָיו מְצַמְצָמִים בּוֹ כְּגֵלָם, וְעָלָיו הוּא אֹמֵר 'גְּלָמִי רָאוּ עֵינֶיךָ'. וְאִם הִיָּתָה נְקֵבָה, סְדוּקָה כְּשַׁעוּרָה לְאַרְכָּה, נִתּוּחַ יָדִים וְרַגְלִים אִין בָּהּ. כִּיִּצַד הַנְּלֵךְ שְׂרָי בְּמַעֵי אִמּוֹ, מְקַפֵּל וּמְנַח כְּפִנְקֶס, רֵאשׁוֹ מְנַח לוֹ בֵּין בְּרַכְיוֹ, שְׁתֵּי יָדָיו עַל שְׁנֵי צַדָּעָיו, שְׁנֵי עַקְבָּיו עַל שְׁנֵי עַגְבוֹתָיו, פִּי סָתוּם, טַבּוּרוֹ פְּתוּחַ, וְאוֹכֵל מִמָּה שֶׁאִמּוֹ אוֹכֵלֶת, וְשׁוֹתָה מִמָּה שֶׁאִמּוֹ שׁוֹתָה, וְאִינוּ מוֹצִיא רַעִי, שְׂמָא יְהָרַג אֶת אִמּוֹ. יִצָּא לְאוֹרֵי הָעוֹלָם נִפְתַּח הַסָּתוּם וְנִסְתַּם הַפְּתוּחַ". הַמוֹנַח "רִשׁוֹן" מוֹפִיעַ בְּחוֹלִין סו ע"א בְּהַקְשֵׁר שֶׁל דִּין בְּחַגְבִּים (חַרְגוּל וְסַלְעָם), וְכֵן בְּמִילּוּנֵי שֶׁל יִסְטְרוֹב: "a species of locusts". דַּהִינּוּ, רֵאשִׁית חֵי אָדָם – כְּמַעֵין חַרְק!

3 ראו: אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג, לונדון: חמו"ל, תר"ע, עמ' 1150.

עליו ואז למחוק את הכתוב על ידי החלקת השעווה.⁴ שנית, שהיה עשוי לא פְתַבְנִית ספרינו, אלא כמעין אקורדיון.

דימוי הפנקס לא מתאר רק את מנח העובר מבחינה ביולוגית, אלא גם את המטפיזיקה שלו: אדם הוא לוח חלק, פוטנציאל. פתיחת הגוף, המתרחשת רק בלידה, היא פתיחת הפנקס. ומרגע שנפתח הפנקס הוא נמחק בידי מלאך, ואז מתחיל להיכתב מחדש. מי כותב בפנקס האנושי? העולם כולו, וגם האדם הפנקס עצמו. האדם לפי רבי שְׁמַלְאֵי הוא פנקס פתוח שיכול לכתוב בתוך עצמו, ואולי גם למחוק בתוך עצמו.

ייחודו של הפנקס הוא שיש בו הרבה יותר ממה שנראה לעין. היות שהוא מקופל כ"אקורדיון", מה שנראה כמלבן בגודל מסוים אינו אלא "מְכָסָה" למלבנים רבים. לכן מדמה המדרש, במקום אחר, את ארץ ישראל כשהיא מקופלת מתחת ליעקב הישן: "קְפָלָה כְּפִינְקֶס וּנְתָנָה תַּחַת רֵאשׁוֹ" (בראשית רבה סט, ג). ארץ שלמה יכולה להתכווץ כאקורדיון פנקס מתחת ראש אחד; עובר אחד, הנראה כסתם יצור זעיר, אך טומן בחובו הרבה מעבר למרחב הזעיר שהוא תופס, והוא יכול לגדול לממדי ארץ ועולם.⁵ לפלא זה של היפתחות וגדילה אנו קוראים: החיים.

עוד לפני הלידה ופתיחת הפנקס, מתואר העובר כמי שמצוי במצב ביניים מסתורי ביחס לאמו. הוא לא נפרד ממנה, אך גם לא אחד איתה. הוא אוכל ממונה, כאילו היה לו ולה פה אחד, אבל יש לו ראש משלו, פה משלו וכדומה. יתרה מזאת, הוא "אינו מוציא רעי", כלומר צואה, "שמא יהרוג את אמו". לא רק האם דואגת לוולד, אלא הוולד כמו דואג לאמו. הדאגה ההדדית הזאת נעשית בבלי דעת, הן מצד האם הן מצד העובר. הם אינם רוצים לדאוג; קיומם הוא דאגה.⁶

כיוון שיצא לאוויר העולם – התיאור הוא של דבר המתרחש כמו מעצמו: "כיוון שיצא". ברגע זה, ובתזמון נכון, "נפתח הסתום", כלומר פיו, "ונסתם הפתוח", כלומר הטבור. מעניין שהמדרש אינו מבחין בין פעולה לא רצונית – הנשימה, ובין ההתערבות האנושית השגרתית בקשירת הטבור. זה וזה הם פלא, והמיילדת שותפה לאל ביצירת החיים.

4 על הפנקס היווני-הלניסטי הקדום ראו תיאור קצר ואיור במהדורת שטיינזלץ, ובהרחבה: מנחם הרן, "הקודקס, הפנקס ולוחיות הדיו", תרביץ נז, ב, 1988, עמ' 151–164.

5 אולי התיאור "ראשו מונח לו בין ברכיו" עשוי לרמז לתיאורו של אליהו המתפלל: "וְאֵלֶיהָ עָלָה אֶל-רֵאשׁ הַכְּרָמֶל וַיְגַהֵר אֶרְצָה וַיִּשָּׁם פְּנָיו בֵּין [בְּרַכָּיו]" (מלכים א יח מב). אמת, ייתכן שהדמיון בתיאורים של הנחת הראש בין הברכיים בפסוק ובמדרש מקריים. אבל אם לא, ייתכן שיש רמז דק כי העובר, במצבו זה, מצוי במעין תפילה בלא קול. חיים וייס הפנה את תשומת לבי לעוד מקרים בספרות חז"ל של הנחת הראש בין הברכיים (למשל בסיפור בן דורדיא, בבלי עבודה זרה יז ע"א: "הניח ראשו בין ברכיו וגעה בכיה עד שיצתה נשמתו"). לדעתו זו תנוחה גרסיבית המבקשת לחזור למצב עוברי ראשוני של טוהר והגנה. ראו גם בבלי ברכות לד ע"ב: "ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים ויחיה."

6 מעניין להשוות תיאור זה לסיפור הידוע בקידושין לא ע"ב, על רבי טרפון ואמו – רבי טרפון הופך עצמו למדרגה חיה "כל אימת" שאמו מבקשת לעלות או לרדת ממיטתה. תיאור זה של התנא ואמו הוא סימביוטי כמו תיאור "הפנקס", אלא שמה שהיה מפעים ברחם הופך אחרי הלידה למעיק ומביש: זהו סיפור על אי-יכולת לנתק את חבל הטבור הרגשי, מתוך רצון לקיים מצוות כיבוד אם.

עד כאן תיאור ביולוגי מדויק למדי. תיאור זה דומה מאוד לתיאורים שאפשר למצוא אצל אריסטו (המתבסס בין השאר על היפוקרטס), שקדם בכ-550 שנה לזמנו של רבי שְׁמְלַאי.⁷ אך בניגוד לתיאור המדעי של אריסטו,⁸ התלמוד מתאר את חיי האדם באופן שמבין את התיאור הביולוגי גם כסמל מטפיזי-קיומי. כפי שצינתי, זה קיים כבר בדימוי הפנסק והדאגה ההדדית בין האם והבן, אך הדבר מתעצם במילים הבאות, שהפנטזיה בהן מובהקת יותר: "ונר דלוק לו על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו"; יש נר, ולפחות אור-נר, ברחם.⁹ בין אם המחשבה היא על נר ממש, ובין אם המחשבה על הילה זוהרת של אור הנשמה, זהו תיאור של ביולוגיה פנטסטית, שלא יקשה עלינו לקבלה אם נסכים שברחם אין רק בשר מקופל אלא גם נשמה מתרקמת.¹⁰ מעניין ביותר הוא כי בתנחומא (פקודי, ג)¹¹ מצוין כי אותו נר מכובה על ידי המלאך לפני הלידה: "וַאֲיֵנו רוֹצֵה לְצִאת מִשֶׁם, עַד שֶׁמִּכֶּהוּ וּמִכֶּבֶה לוֹ אֶת הַנֵּר שֶׁהוּא דְלֹק עַל רֵאשׁוֹ וּמוֹצֵאוֹ לְאֹיֵר הָעוֹלָם בְּעַל כְּרָחוּ: " אור חיינו, אחרי הלידה, הוא אור אחר.

7 אריסטו מת בשנת 322 לפני הספירה. רבי שְׁמְלַאי נולד בשנת 205 לספירה. לידע בתחום האֶמְפִּירִיולוֹגִיָה בעת העתיקה, לרבות בתקופה המקבילה לזו של המדרש, ראו: H. F. J. Horstmanshoff & M. Stol [eds.], *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Medicine*, Brill: 2004, pp. 343-367
על פי מקור זה הדמיון בתיאורים בין תרבויות שונות בעולם העתיק לא נובע מהשפעה ישירה של טקסטים או ידע שנדד, אלא מהדמיון הביולוגי במושאי המחקר. מסקרתנו בכל זאת השאלה, מה היה מקור הידע של רבי שְׁמְלַאי.

8 לתיאורי ההיריון של אריסטו ראו: <https://www.exclassics.com/arist/arist20.htm>. למשל, "צורת העובר היא תמיד עגלגלה, מעט מוארכת-מלבנית. עמוד השדרה פונה במתינות כלפי פנים, הירכיים מקופלות ומעט מורמות, והרגליים מחוברות אליהן כך שהעקבים נוגעים בישבן; הזרועות מכופפות וכפות הידיים מונחות על הברכיים. הראש מוטה קדימה לכיוונו, כך שהסנטר נוגע בחזה" [תרגום חופשי שלי מן התרגום לאנגלית, ד"ב].

9 על הרחם כמקום חשוך ראו מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי טו, יא: "בשר ודם אין יכול לצור צורה באפילה, אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא צר צורה באפילה שנאמר (תהילים קלט, טו) 'אֶשְׂרֶ־עֲשִׂיתִי בְּסֶתֶר וְקָמִיתִי בְּתַחֲתִיּוֹת אֲרָץ'". וייתכן שההשראה לנר באה לדרשן גם מן הפסוק הידוע במשלי (כ, כז): "נֵר ה' נְשִׂמַת אָדָם חַפְשׁ כָּל חַדְרֵי בָטָן".

10 כלומר, בהשוואה לדיון בין רבי וקיסר רומי "נשמה, מאימתי ניתנת באדם?" (סנהדרין צא ע"ב) קרובה דרשתו של רבי שְׁמְלַאי לעמדת אנטונינוס, שאף רבי הודה בה, לפיה יש נשמה באדם כבר בהיותו עובר. "ואמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה? אמר לו [רבי] משעת יצירה. אמר לו [אנטונינוס], אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח ואינה מסרחת? אלא משעת פקידה. אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס, ומקרא מסייעו, שנאמר (איוב י, יב) 'פקודתך שמרה רוחי'". לפי טענת אנטונינוס, שרבי מקבל, אילו לעובר היה יצר הרע היה בועט באמו ויוצא טרם זמנו, ומכך שאינו עושה זאת אינו בו עדיין יצר זה ("אם כן יבעוט באמו ויצא"). על זהותו של הקיסר אנטונינוס ראו אהרן אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2007, עמ' 47-50.

11 התנחומא מתאר שם רצף יפהפה של חיי אדם מראשית עד אחרית, מעיבור ועד מיתה, מתוך תפיסה מעגלית של החיים. תיאור הזקנה שם הוא אחד היפים והעצובים המוכרים לי: "עוֹלָם שְׁבִיעִי (=תקופת חיים אחרונה בחיי אדם) דוֹמָה לְקוֹף, שֶׁנֶּשֶׁתְנָה דְמוּתוֹ מִקַּל הַבְּרִיּוֹת, שׁוֹאֵל עַל כָּל דָּבָר וְדָבָר, וְאוֹכֵל וְשׁוֹתָה כְּמוֹ נֶעֶר, וּמִשְׁחָק כְּמוֹ תִינוּק, וְיָשׁוּב לִימֵי עֲלֹמָיו בְּדַעַת אֲבָל לֹא בְדָבָר אַחֵר (=חסי מין). וְאֶפְלוּ בְּיָו וְאֶנְשֵׁי בֵיתוֹ מְלַעֲגִין עֲלָיו וּמְקַלְלִין אוֹתוֹ וְשׁוֹנְאִין אוֹתוֹ. וְכִשְׁהוּא דוֹבֵר שׁוֹם דָּבָר, אוֹמְרִים לוֹ: הִנִּיחוּ לוֹ, כִּי הוּא נֶעֶר וְזָקֵן. וְהוּא דוֹמָה לְקוֹף בְּכָל עֲנִיָּו וּבְכָל דְבָרָיו. וְאֶפְלוּ הַתִּינוּקוֹת מְלַעֲגִין עֲלָיו וּמִשְׁחָקִין בוֹ. וְאֶפְלוּ צְפוֹר דְרוֹר יִנְעָרָהוּ מִשְׁנָתוֹ".

דימוי התשתית התלמודי של ראשית חיינו הוא של טבע דומם עם פנקס ונר. במילים אחרות: דימוי של שולחן כתיבה.

* * *

העובר צופה, בעזרת האור שמעל ראשו, "מסוף העולם ועד סופו". במקורות אחרים (בראשית רבה ה, א; כד, ב; וכן בנוסח אחר במקצת בסנהדרין לח ע"ב¹²) מובא הביטוי "מסוף העולם ועד סופו" בהקשר של בריאת אדם הראשון:

גַּלְמֵם בְּרָאוּ, וְהָיָה מוֹטֵל מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ. הַדָּא הוּא דְכֵתִיב: "גַּלְמֵי רָאוּ עֵינֵיהֶם" (תהילים קלט, טז).¹³

אם נקרא את המדרש של רבי שמלאי עם המדרש בבראשית רבה נגלה שאדם הראשון נתפס כעובר קולוסלי. אבל גם כל עובר רגיל ברחם הוא (לפחות עבור אמו) אדם הראשון (או אישה הראשונה, וגם אם אין זו לידה ראשונה). כל עובר הוא ראשית גדולה. אדם הראשון מילא עולם ומלואו בגופו; כל אדם שנולד אחריו רואה עולם ומלואו. היות שקשה להניח שהמדרש טוען שהעובר רואה ראייה אופטית מתוך הרחם, סביר להניח כי משמעות התיאור היא שנשמת העובר היא אחת עם נשמת העולם כולו.¹⁴

במילים אחרות, נשמת העובר גדולה כמו הקוסמוס, והדבר מודגש דווקא כי העובר מתואר כמקופל בתוך מעין צינוק. ואכן, במקבילה במדרש ויקרא רבה (יד, ב), מתואר הרחם ככלא: "כֶּךָ הַגֹּלֶד שְׂרוּי בְּמַעֲי אִמּוֹ וְבֵא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא וְהִתִּירוּ וְהוֹצִיאוּ מִשָּׁם". המרחב של הרחם הוא שילוב בין המרחב הצר ביותר שאדם ידע בימי חיו, ובין רוחב אינסופי. והקיום במרחב זה מתואר כשיא החיים: "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים".

אין פלא כי החיים במרחב זה מושווים לחלום. "ואל תתמה", אומר המדרש, על הצפייה למרחוק, כלומר על רוחב נשמת העובר, שכן אדם ישן וחוזר בחלומו עד אֶסְפְּמֵיָא, כלומר ספרד (España), שהיא קצה העולם הידוע לדרשן. העובר מתואר כאדם שחולם חלום

12 הנוסח בסנהדרין: "אמר רב יהודה אמר רב, אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה... אמר רבי אלעזר, אדם הראשון מה הארץ עד לרקיע היה". וכן מקבילה מאוחרת מעניינת בתנחומא פקודי, ג.

13 רש"י: "גולמי. זהרתי ותבנית צורתי בטרם היוולדי ובטרם בואי לעולם ראו עיניך". מעניין שהמשך הפסוק בתהילים דומה מאוד לדימוי של רבי שמלאי: "גַּלְמֵי רָאוּ עֵינֵיהֶם וְעַל-סַפְרָךְ כָּלָם יִכְתְּבוּ". אלא שבדרשה, שלא כמו בתהילים, הספר אינו ספרו של האל, אלא האדם הוא עצמו הספר, הפנקס. וראו ביטויי רוחב דומים כמו "מלא כל העולם בראו, מן המזרח למערב" (בראשית רבה ה, א).

14 התנחומא (שם) ממחיש את הצפייה למרחוק בדמות טיול בלויית מלאך: "ומביט ורואה מסוף העולם ועד סופו [...] ומטייל אותו המלאך מן הבקר ועד הערב, ומראה לו מקום שהוא עתיד למות בו ומקום שהוא עתיד להקבר בו, ואחר כך מוליכו ומטיילו על כל העולם [...] ומראה לו הכל. ובערב חזרו לתוך מעי אמו".

עצום־ממדים, אך גם אדם ש"ישן כאן" מושווה לעובר, ואכן אדם ישן מזכיר לפעמים במנח גופו את הפנקס העוֹבְרִי.¹⁵

אני נאלץ לדלג על דרשות הפסוקים המעניינות, ולהגיע לסוף הקטע. אזכיר רק שהדרשה מתארת כתיבה על הפנקס העוברי החלק, שאחר כך נמחקת, עוד בטרם לידה. זהו רעיון המזכיר את הרעיון האפלטוני של למידה כהיזכרות, גם אם תפיסת הזיקה בין גוף ונפש במדרש אינה אפלטונית.¹⁶

אחרי המחיקה שברחם ולפני היציאה אל העולם, משביעים את העובר ומזכירים לו כי נשמתו טהורה כאל וכמלאכים, ועם מטען זה של טהרה הוא עומד להיוולד. אם תישמר טהרת הנשמה – מוטב, ואם לא – "הריני נוטלה ממך". אמנם המילה "נפש" בלשון חכמים יכולה לבוא בהוראת "החיים" וגם בהוראה הקרובה ל"נשמה", אך כאן קשה להבין את המילים כתיאור של מוות, שהרי ידוע לנו היטב שגם רשעים גמורים חיים. ייתכן כי הדרשה מכירה במצב קיומי של אדם חי אך נוטל נשמה, אותו מצב ממנו חשש רבי נחמן מברסלב בתפילתו, "לְבַל אֶהְיֶה חַס וְשָׁלוֹם כְּמֵת בְּחַיִּי."¹⁷

סיום הקטע מביא ברייתא ובה משל. למה האדם הנולד דומה? "לכהן שמסר תרומה לעם הארץ". ואמר לו, 'אם אתה משמרה בטהרה מוטב, ואם לאו הריני שורפה לפניך'. במשל, הנשמה נמשלת לתרומה, והיא שייכת לכהן, לא לעם הארץ. "עם הארץ" בלשון התקופה הם יהודים שלא זהירים בהלכה ובייחוד בדיני תרומות ומעשרות. כדי להבין עד כמה בזוי עם הארץ בעיני חז"ל די אם נציץ ברצף התיאורים בבבלי פסחים מט ע"ב, למשל: "אמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך... אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, עם הארץ מותר לקורעו כדג [...]; תניא, אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור 'ככלב'. אמר להן, זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם", ועוד כהנה וכהנה. במסכת סנהדרין (צ, ע"ב) נאמרים הדברים במפורש: "כל הנותן תרומה לכהן עם הארץ כאילו נותנה לפני ארי."¹⁸

נחזור למשל: הנשמה היא קניין אלוהי, והיא ניתנת, בניגוד לכל היגיון – ליצור שאינו זכאי להחזיק בה. האדם, כל אדם, הופך עם לידתו מהוויה אינסופית ל"עם הארץ" ירוד

15 אפשר להמשיך את קו המחשבה עוד: היות שבמדרש מזוהה רוחו של אדם הראשון עם רוח אלוהים (!) המרחפת של פתיחת ספר בראשית. ראו: חננאל מאק, מראשית לבראשית רבה, ירושלים: כרמל, 2010, עמ' 111–116 והערה 8 בעמ' 111 בענייני הנוסח. בעניין מובני המונח "נפש" אצל חז"ל ראו ישי רוזן-צבי, גוף ונפש בהגות היהודית העתיקה, בן שמן: מודן, 2012, עמ' 62.

16 אפלטון, "מְנוֹן", כל כתבי אפלטון, כרך א, תרגום: יוסף ליבס, תל אביב: שוקן, תשט"ו, וראו רוזן-צבי, הערה 16 לעיל, עמ' 25–32, 67. על פיו, "חוקר המדרש אלון גושן הציע, כי אם הדימוי האפלטוני הרווח הוא שהנפש היא אסירה בכלא הגוף, הרי שהדימוי המתאים לתפיסת חז"ל הוא שהנפש היא מעין סוללה במכשיר ששמלי. הסוללה והמכשיר שונים בתפקודם אבל הם שייכים זה לזה – שני גורמים במערכת אחדותית אחת." העובר (בויקרא רבה, לעיל) הוא אולי מעין אסיר ברחם שיש לשחררו, אבל לא הנפש בתוך הגוף.

17 ר' נחמן מברסלב, ליקוטי תפילות א, יז.

18 הטעם לכך: "מה ארי ספק דורס ואוכל ספק אינו דורס ואוכל, אף כהן עם הארץ ספק אוכלה בטרה ספק אוכלה בטומאה". אבל ההשוואה אינו ממוקדת בספק אלא בחייתיות.

וארצי, האוחז בנשמה כפיקדון על תנאי שאינו מגיע לו, ואף זר להווייתו הגסה. והנשמה היא פיקדון דליק שעשוי להישרף ולהיטרף.

מי שערך את הקטע והסמיך את הברייתא על שרפת הנשמה לדרשה על הנר הדולק שמעל ראש העובר יצר ניגוד חריף בין אש לאש: בערת הנר, המאירה את העולם כולו בהיותנו ברחם אמנו עלולה, לאחר הלידה, להפוך לתבערה המכלה את הנשמה.

2.

יותר מ-1,700 שנה אחרי זמנו של רבי שמלאי וכ-1,500 שנה אחרי חתימת התלמוד הבבלי אנו מוצאים את פנקסם בשיר ישראלי של המשוררת נעמה שקד:¹⁹

אמרה הדגה

עַל מָה אַתָּה חוֹלֵם יוֹנָה
מְקַפֵּל בִּי כְּפִנְקָס
עֵינֶיךָ שׁוֹב פְּנִינִים שְׁחֹרֹת מִתַּחַת
עוֹר שְׁקוּף רוֹעֵד
רוֹאוֹת מְסוּף תְּהוֹם
וּפְנִימָה
נוֹגְעוֹת בְּשֵׁשׁ הַיָּמִים

נוֹעַ נוֹעַ נוֹם יוֹנָה
אֲגוּדָל נִשְׁמַט מִפֶּה, גּוֹפֵךְ מִזְדַּעְזַע,
שֶׁר שָׁל יָם
מְלַמֵּד אוֹתְךָ תְּפִלָּה

כְּשֶׁתִּמְשֵׁךְ לַחֹף בְּתַכְלִים
מְחַסְפְּסִים, קָשִׁים,
עֲטוּף בְּנִפְשֵׁךְ כְּמוֹ רִיר לַח -
יְנִיחַ אֶצְבְּעוֹ
מְכוּה קָלָה עַל שְׁפָתוֹתֶיךָ
מֵה תִזְכֵּר

השיר, המופנה לעובר, נולד מדימוי הפנקס של המדרש. המשוררת, במאה ה-21, תופסת את הריונה ואת חייה במונחי המדרש. המדרש, המתאר כל עובר, כמו משליך את מערכת

19 נעמה שקד, "אמרה הדגה", נחזושת ונהר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 26.

דימויו אל העתיד ואל כל אִם אפשרית. אך מילת המפתח שהופכת את השיר של שקד לביטוי חד-פעמי של התיאור הכללי של המדרש היא המילה "בי". המילה הזאת הופכת את המדרש האימפרסונלי לשיר פרטי. זהו שיר גם על האופן שבו פנקס מאפשר פנקס, כלומר על האופן שדימוי עתיק מאפשר כתיבה חדשה. כתיבה, כמו היריון, אינה חידוש גמור, אלא הפיכת תופעה קדומה וכללית למשהו שקורה "בי". כל לידה היא פרטית, אבל גם ביטוי של תופעה אנושית כללית – האנושות יולדת ילדים, אבל הילד הזה הוא "בי". האנושות כותבת שירים, והשיר הזה הוא "בי". התגשמות השיר כהמשך-שכתוב של טקסטים קודמים מבטאת זאת. הטקסט נולד מטקסטים קודמים, פנקס המשוררת במאה ה-21 פותח פנקסים עתיקים, שבאחד מהם אף נכתב דימוי של אדם כפנקס.

השיר פונה אל "יונה", אולי שמו המיועד של הילד שאמו נותנת לו עוד בטרם לידתו, ואולי הוא מעין כינוי חיבה בעקבות הנביא המקראי. השם יונה, בהקשר של הימצאות בחלל סגור, מעורר מיד את תיאור בליעת הנביא בידי דג גדול. ה"סיכה" המחברת את הדג הגדול של יונה ואת הוולד של רבי שמלאי היא ככל הנראה המילה "מעיי":

יִמְנֵן יְהוֹה דָּג גְּדוֹל לְכַלֵּעַ אֶת־יוֹנָה וַיְהִי יוֹנָה בְּמִצֵּי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לַיְלֹת:
 וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל־ה' אֱלֹהָיו מִמִּצֵּי הַדָּגָה (יונה ב, א-ב).

מול המדרש הנזכר למעלה:

למה הַנְּלָד דומה במצי אמו? לפנקס שמקופל ומנוח.

הפיכת רחם האם-המשוררת לבטן הדג כמו מתבקשת מלשון הנקבה המליצית בספר יונה ("דגה").²⁰ ההבחנה בנקביות של "דגה" בספר יונה היא עתיקה, אך כמו בשיר כולו היא מתרחשת "בי" מחדש. במדרש יונה (שעריכתו סביב שנת 1000) נאמר "אני מזמן לו דגה מעוברת בשלוש מאות ושישים וחמישה אלפים דגים קטנים כדי שיצטער ויתפלל לפני". המימוש של נעמה שקד אינו הומוריסטי אלא רציני. הדגה המעוברת אינה גרוטסקה; היא האם האומרת והכותבת. עתה היא כמוסה, כדגה-אישה, מתחת למים. בבטנה מי השפיר. אין בה אלפי דגיגים מציקים, רק אחד, והוא כלל אינו דג, אלא יונה שלה.

המשוררת מזהה את עצמה עם הדגה-הנקבה וכותרת השיר היא פתחון הפה שלה, ולא על מנת להקיא את יונה, אלא כדי לדבר אליו. האמא-המשוררת היא "דגה", במובן של נקבת דג; במעיה מצוי יונה (ואפשר גם לראות, לרגע, כי לפנינו ציפור-נביא בתוך דגה). היא נושאת אדם שברח מאלוהים אל העולם – דרכה. כך מתחבר השיר אל המדרש: שניהם מתארים יציאה של אדם מעולם האור האלוהי והמלאכים אל העולם שבו

20 ראו: אביגדור שנאן ויאיר זקוביץ', ספר יונה: פירוש ישראלי חדש, תל אביב: משכל, 2015, עמ' 65. המדרש לקוח מתוך מדרש יונה שזמנו סוף האלף הראשון לספירה ומופיע גם בילקוט שמעוני על נ"ך, תק"נ. ראו שם, עמ' 148. עוד על המדרש ראו ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות: תבונות, תשע"א, עמ' 419-422. מדרש זה מסתמך על פרקי דרבי אליעזר (עליו ראו להלן, ובהערה הבאה).

האור הזה כבוי ואף מצוי בסכנת התלקחות, כפי שראינו בדיון על המדרש. החיבור בין השיר, המקרא והמדרש – על פני מאות רבות של שנים – הוא טבעי ומשכנע עד מאוד. יונה נתפס כמי שמסרב "להיולד" אל ייעודו כנביא, אבל גם הילד, שאינו נביא, נתפס כמי שנשלח מאת אלוהים אל העולם. בעזרת יונה והדגה, השיר של שקד מאיר את הלידה של כל אדם כשליחות מכרעת.

* * *

במדרש פרקי דרבי אליעזר (פרק י), המאוחר לחתימת התלמוד הבבלי,²¹ אנו מוצאים את התיאור הבא:

נכנס [יונה] בפיו [של הדג] כאדם שהוא נכנס בבית הכנסת הגדולה ועמד, והיו שתי עיניו של דג כחלונות אפומיות²² מאירות ליונה. ר' מאיר אומר: מרגלית אחת היתה תלויה במעיו של דג מאירה ליונה כשמש הזה שהוא מאיר בצהריים ומראה לו כל מה שבים ובתהומות, ועליו הכתוב אומר [תהלים צז, יא]: "אור זרע לצדיק".

נראה לי שמדרשו של רבי שמלאי עומד גם ברקע תיאור מעי הדג בפרקי דרבי אליעזר. "מרגלית אחת היתה תלויה במעיו של דג מאירה ליונה כשמש הזה שהוא מאיר בצהריים ומראה לו כל מה שבים": ה"מעיו", האור וראיית "הכול" זכורים לנו ממדרשו של רבי שמלאי. אם כך הוא, אפשר לראות במדרש זה מעין חוליית מעבר בין המדרש בתלמוד לשירה של שקד, חיבור קדום בין יונה לעובר, התנוצצות מוקדמת של הדימוי של יונה כעובר, שהשיר המודרני מממש.²³

עיני הפנינים של העובר "רואות מסוף תהום / ופנימה", ולא, כמו במדרש, "מסוף העולם ועד סופו". שקד מנסחת מחדש את התיאור המיסטי הגרנדיזוי של המדרש, וליתר דיוק מעניקה לו גוון אחר, אינטרוספקטיבי, אך לא פחות מרשים. לא מהלך רוחבי על פני עולם ומלואו, אלא מהלך מעומק אל עומק, "מסוף תהום / ופנימה".

התהום הזו יכולה להיות מתחומו של מעשה בראשית – אותה תהום של פתיחת ספר בראשית, שהיא גם התהום של תפילת יונה הנביא ("תהום יסבבני", יונה ב, ו) אבל היא גם, בעת ובעונה אחת, תהום הרחם. הרחם ה"פשוט" גדל, וליתר דיוק מעמיק לממדי תהום בוראת. בניגוד לתנחומא, שהופך את "מסוף העולם ועד סופו" של רבי שמלאי לטיול מרחבי גדול, השיר מעביר את הדגש אל ממד הזמן, הציפייה והסוד: עיני העובר

21 המדרש נערך במאה ה-8 בארץ ישראל או בארץ אחרת שהייתה תחת שלטון מוסלמי. ראו: רייזל, שם, עמ' 332.

22 "פירוש אפומא ארובה בתוך הבית, פתוח לגג" (מהרז"ו).

23 מדרש זה גם מזכיר את בראשית רבה לא, יא, המתאר את מסע נח בתיבה: "רַבִּי פִּינְחָס מְשֻׁם רַבִּי לֵוִי אָמַר כָּל שָׁנִים עֶשֶׂר חֹדֶשׁ שֶׁהָיָה נֹחַ בְּתֵבָה, לֹא צָרִיךְ לֹא לְאוֹר הַחֶמֶה בַּיּוֹם וְלֹא לְאוֹר הַלְּבָנָה בַּלַּיְלָה, אֲלָא מְרַגְלִית הָיְתָה לוֹ וְהָיָה תּוֹלָה אוֹתָהּ, וּבִשְׁעָה שֶׁהָיָה כְּהָהָה יוֹדֵעַ שֶׁהוּא יוֹם, וּבִשְׁעָה שֶׁהָיְתָה מְבַהֶקֶת הָיָה יוֹדֵעַ שֶׁהוּא לַיְלָה".

"נוגעות בְּשֵׁי הַיָּם". ניקוד המילה "הַיָּם" מבהיר כי הכוונה לשורשי הזמן, אבל בהקשר של עובר-יונה במעי דגה המילה נטענת גם בעומק של שורשי הַיָּם (seas). כך, "מסוף העולם ועד סופו" כביטוי של מרחב הופך בשיר לביטוי מרחב-זמני של עומק. ה"חלום באספמיא" של המדרש, המתאר חלום של אדם בגור ולא של עובר, חוזר בשיר אל העובר. בשיר העובר חולם. ומתברר עד כמה האדם ש"כאן", שכבר נולד, דומה לו.

בבית השני של השיר, את התמונה הסטטית, הקוסמית-פנימית, של הבית הראשון, מחליף תיאור סערה. ה"ש"ר של ים" הוא המלאך הממונה על הים, המופיע למשל בשמות רבה (כד, א),²⁴ בתיאור של ים סוף:

בַּיָּם סוּף, כְּמִשְׁמַעוֹ. בְּאוֹתָהּ שָׁעָה נִתְמַלֵּא עֲלֵיהֶם חֲמָה שֶׁר שָׁל יָם וּבִקֵּשׁ לְשִׁטְפֹן עַד שְׁנַעַר
בוּ הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא וַיִּבְשׂוּ.

זהו מלאך סוער, המאיים להטביע את בני ישראל; השיר מייבא אותו אל מי השפיר ומשנה את תפקידו מן היסוד. בשיר, השר הוא המלאך המלמד את יונה תפילה: תפילה מעין זו שיונה התפלל למען ישקוט הים מזעפו. אין אלו המלאכים של רבי שמלאי שמלמדים את העובר את "כל התורה כולה" ולא המלאך ש"משכחו כל התורה כולה": זהו מלאך מיטיב יותר, ממוקד יותר, מלאך שעניינו לא בלימוד או השכחה של "הכול" אלא בלימוד של תפילה. מבלי להשכיחה.

* * *

התפילה שמלמד שר מי השפיר את העובר, כמו התפילה של יונה הנביא, תביא את התינוק, כמו את יונה, להיפלט ממעי הדגה (שהיא, כזכור, המשוררת). זוהי, במילים אחרות, תפילת העובר על לידתו.

הבית השלישי מדמיינ מראש את הלידה הזאת. חבלי הלידה, וגם חבל הטבור, מוגשמים בדמות חבלים המושכים ספינה. "כְּשִׁתְּמִשְׁךְ לַחֹף בְּחַבְלִים". התיאור רומז למיילדת את העובר, המושכת אותו לחוף העולם כמו הסוורים המושכים ספינה אל החוף. וגם בצירוף "עָטוּף בְּנִפְשָׁךְ" נוכח יונה הנביא (ב, ח), שהתפלל "בְּהִתְעַטֵּף עָלַי נִפְשֵׁי אֶת־ה' זְכַרְתִּי וַתְּבוֹא אֵלַיךְ תִּפְלִתִי אֶל־הַיָּם כִּדְשָׁךְ".

אחרי שכתוב של סטירת המלאך מן המדרש, מסתיים השיר ב"מֵה תִזְכָּר". אין סימן שאלה בסוף השיר. כאילו "מה" הוא מושא ישיר, והשורה מבטיחה כי תזכור "מה", שפשוו אולי מצב של תהייה ושאלת. השיר, שהתחיל בשאלה "על מה", מסתיים בשאלה "אֵת" מה". שני ה"מה" ממסגרים את השיר בשתי שאלות פתוחות, שעניינן חלום וזיכרון. אבל תשובה חלקית יש בכל זאת לשאלת "מה תזכור": שהרי השיר עצמו יזכיר לו משהו מחייו הכמוסים ברחם. אין זה זיכרון של העובר, אבל דבר קרוב לו – עדות מפי

²⁴ ראו גם בבא בתרא, עד ע"ב.

האמא על חייו אז. האמא, המשוררת, משכתבת את המדרש: היא לא המלאך שמשיח את הכול, אלא המלאך שמזכיר את מה שאפשר.

* * *

בשיר מאוחר יותר, בן שלוש שורות כתבה שקד,²⁵

מְרַבֵּד — פְּנֵי — בְּרַפֵּי —
מְקַפֵּלֶת קְפִנְקִס
שֶׁתְּכַתֵּב בִּי

כאן, הפנקס אינו העובר, אלא האם. "שֶׁתְּכַתֵּב בִּי" – במי הדברים אמורים? בעובר? באל? באבי הילד? היא שוכבת על המרבד. פניה אל ברכיה, כמו העובר במדרש של רבי שמלאי, ש"ראשו מונח לו בין ברכיו". אבל המוזיקה של השיר, הקיטוע של התיאור הרציף במדרש רומז לתחושת פירוק ומצוקה, כמו זאת שהערתי עליה בהקשר של המדרש. האם זהו שיר על אישה בהיריון, שהופכת לפנקס שמקופל בו פנקס? האם הפנקס שבפנים, הוולד, כותב את הפנקס הגדול? חייו את חייה?

* * *

"אמרה הדגה" של נעמה שקד הוא מעין "מְרַבֵּד" שבו ארוגים הדיבור העכשווי, המקרא (ספר יונה) והמדרש (מסכת נידה, ואולי גם פרקי דרבי אליעזר). במובן זה השיר הוא רק דוגמה לתופעה ספרותית רחבה יותר. מיכאיל בחטין כתב:

היצירות שוברות את תחומי זמןן, חיות עידני עידנים, כלומר בזמן הגדול, ולעתים קרובות (כשמדובר ביצירות דגולות — תמיד) חיות שם חיים אינטנסיביים ומלאים יותר מאשר בזמן... היצירה לא יכולה לחיות במאות שאחריה אם היא לא ספחה לתוכה בדרך כלשהי את המאות שקדמו לה. אילו היא הייתה נולדת כל-כולה היום (כלומר, בזמנה), אלמלא היתה ממשיכה את העבר והייתה קשורה אתו קשר מהותי, לא היתה היצירה יכולה לחיות גם בעתידה. כל מה ששייך להווה בלבד, מת יחד עם ההווה. [...]

במהלך החיים שלאחר המוות [היצירות] מתעשרות במוכנים חדשים, במשמעויות חדשות. היצירות הללו כאילו גדלות להיות יותר ממה שהיו בתקופה שבה נוצרו.²⁶

25 נעמה שקד, [ללא כותרת], משיב הרוח נ, תשע"ו, עמ' 107. לבקשת המשוררת שינתי את הפיסקו המקורי של השיר כפי שנדפס בכתב העת.

26 מיכאיל בחטין, "תשובה לשאלה ממערכת נוביי מיר", כתבים מאוחרים, תרגום: סרגיי סנדלר, תל אביב: רסלינג, [1970] 2008, עמ' 219.

אם הדימוי לאדם הוא, בעקבות מדרשו של רבי שמלאי, דימוי של שולחן כתיבה מואר, מתאפשרת תנועת כתיבה של תמונות ושל רגשות מהמקרא אל המדרשים ואל השיר, והן מעשירות זו את זו, כדברי בחטין, "במובנים חדשים", וכך היצירות העתיקות "גדלות להיות יותר ממה שהיו בתקופה שבה נוצרו."²⁷ שיריה של נעמה שקד מממשים את חירות הכתיבה שמציע דימוי פנקס השעווה של רבי שמלאי – דימוי שעניינו הבנת החיים ככתיבה וכמחיקה, כלומר כשכתוב. שירה הוא שכתוב נשי כזה של סיפור יונה ושל המדרש, שכתוב שפונה אל שניהם, מקרבם זה לזה ונולד מזיווגם.

האוניברסיטה העברית בירושלים

27 קוצר היריעה לא מאפשר דיון ביצירות נוספות בנות זמננו, המתייחסות למדרש הפנקס: ראו רות קרא־איונוב קניאל, "פנקס מקופל בדופן אמו" ו"התורה היא הבית", בספרה הנפש נעתקת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2017. קריאה בשירים אלה תפנה את פנקס־האדם גם אל ספר הזוהר (המילים "זְמִינָא לְמַהוּי" בשיר רומזות לזוהר ח"א, ב ע"ב – שהוא מדרש האותיות המבקשות שהאל יברא בהן את העולם. לתרגום ראו: ישעיה תשבי ופישל לחובר, משנת הזוהר, כרך א, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט, עמ' שצב. בשירה של קניאל הפנקס מתקשר אל מיתוס בריאת העולם באותיות הא"ב, והפנקס של רבי שמלאי נפתח, ממרחק של אלף שנה, אל הפנקס של ספר הזוהר. בהקשר זה יש להזכיר את מחקרה של המשוררת בנושא: רות קרא־איונוב קניאל, זְבִלֵי־אָנוּשׁ: הלידה בפסיכואנליזה ובקבלה, ירושלים: כרמל, 2018. וראו גם את שירו של אלמוג בהר, "מצוות עשה": "יהרי השיר אינו יודע דבר / על עולמו הוא מחופר בתוך עצמו / כעובר במעי אמו כולו פנקס מקופל / סגור בחותמו". <https://almogbehar.wordpress.com/2016/12/19/67867>. ומי יודע כמה עוד שירי פנקס מסתתרים בספרים, וכמה עוד יכתבו.