

# "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה"?

עיון במחזור סיפורי המתים בראש פרק "מי שמתו"  
(תלמוד בבלי, ברכות יח ע"א-יט ע"א)\*

## אבי'רם צורך

### מבוא

כל מה שאנו יכולים לומר ולחשוב על המוות ועל ה'למות' ועל זמן פירעונם הבלתי נמנע, נראה לנו במבט ראשון כאילו קיבלנוהו מיד שנייה [...]. את המוות בשליליותו אנו חושבים במסגרת היחס לזולת.

(עמנואל לוינס)<sup>1</sup>

נקודת האל-חזור של קץ החיים היא כזו הנחשבת על ידינו מבלי לדעת אותה, היא נחווית תמיד כזו הכרוכה בפנייה אל המוות שאיננו שלנו, אל מותו של האחר. אנו קולטים את רשמיו של המוות דרך התנועות הדוממות בפניהם של מתים, דרך זיו הפנים ששקט ואיננו עוד. המוות, על כן, איננו מספר את סיפורו שלו, אלא מתואר כהשלכה, כתהליך של דמיון החיים הרוחשים מבעד לפניו של המת. הניסיון לדובב את חידת המוות מסרב לדממה הנכפית ולניסיונו לחתום את גורלם של החיים. במאמר זה אבקש לדון באופנים שחז"ל מעצבים בהם את תמונתו הדוממת של המוות, באמצעות עיון במחזור הסיפורים הנתון במסגרת הסוגיה הפותחת את פרק "מי שמתו" במסכת ברכות (תלמוד בבלי, ברכות יח ע"א-יט ע"א).

אריה כהן טען כי המוות מיוצג בסוגיה זו כמרחב נזיל, המאפשר מגע בין החיים

\* בפתח הדברים ברצוני להודות תודה גדולה לפרופ' חיים וייס אשר קרא, העיר וסייע לי רבות להוציא מתחת ידי דבר ראוי ומתוקן, ותודה רבה גם לחברי מערכת מכאן שהערוטיהם תרמו, העשירו והוסיפו פנים נוספות וחדשות למאמר.

1 עמנואל לוינס, המוות והזמן, מצרפתית: אלי-ג'ורג' שטרית, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 22-23.

לבין אלה שאינם מצויים עוד בעולמם.<sup>2</sup> עיצובו של המת כגורם לימינלי משפיע אף על אלה החיים, אשר מחויבים לחרוג מדרכי ההתנהלות הבסיסיות והמקובלות שלהם כדי להתאים עצמם אל המרחב אשר איכותו הקיומית של המוות משוקעת בתוכו. החשש מפני זלזול במתים והלבנת פניהם, כמו גם הטענה כי הם חופשיים מן המצוות, מלמדים, לטענתו של כהן, כי המוות איננו חותם את קיומו של האדם, אלא משמש כנקודת מעבר בין הוויה אחת לאחרת, שבה מתאפשר המפגש שבין החיים והמתים. אחרי כהן מחרה מחזיק דיוויד קרמר, הטוען גם הוא כי סוגייתנו מתמקדת בתיאור חייו של המת, וגורס אף הוא כי המוות איננו אלא אחת מחוויות החיים, נקודת מעבר המבחינה בין שלב אחד בחייו של אדם למשנהו.<sup>3</sup> לצד העיסוק באופיו הנזיל של מרחב המוות, הדיונים – הן של כהן הן של קרמר – מתמקדים בסוגיה בביורר השאלה (המשמשת אף ככותרת מאמרו של כהן), "האם המתים יודעים?". לטענתם, הדיונים ההלכתיים המתייחסים לשאלת החובות המוטלות על האדם הצריך לקבור את מתו והסיפורים המתארים את דרכי ההתנהלות השונות בעת הליכה בבית הקברות, מלמדים כי המתים ערים לתהליכים העוברים עליהם, וכי הם עתידיים לתבוע מן החיים את עלבונם. המת יודע את מעשי החי, ועל כן מוכרח החי להיזהר ולהישמר בשעה שהוא מתהלך לצדו של המת.

להלן, ברצוני להרחיב את ההתבוננות בסוגיה מעבר לשאלת ידיעתם של המתים, עליה עמדו כהן וקרמר. לטענתי, הסטת הדיון לכיוון בחינת העמדה הקיומית כלפי המוות כפי שזו מעוצבת בסוגיה, עשויה להפוך אותו לפורה ולעשיר יותר. הפניית תשומת הלב אל המבע הספרותי של הסוגיה, המעצב מעין מרחב מסוכסך אשר מעורבות בו תנועות טקסטואליות שונות, עשויה לחשוף את האיכויות הקיומיות המשוקעות בה.<sup>4</sup> הסוגיה, כפי שאבקש להראות להלן, איננה מצטמצמת לכדי דיון ביכולתם ההכרתית של המתים, ומתייחסת אף לחווייתם החושית ולגבולותיה, ולהשפעה שנודעת לחוויה זו על אלה שנותרו בין החיים. עיצובם של המתים ותהליך הדמיון שלהם עשוי לשמש אף כאספקלריה לאופן המורכב שבו נחוה המוות על ידי חז"ל. הוא מחייב את בחינת הסוגיה אף מנקודת המבט של האב"ל, השרוי במצב הלימינלי של "עבודת האבל", כפי שכינה זאת פרויד – נקודת הגבול אשר במסגרתה המת עודנו מושא תשוקה בלתי מושג עבור האב"ל.<sup>5</sup> מקומו של האב"ל מוסיף נקודת מבט ותנועה טקסטואלית נוספת ומעצים את המרחב הספרותי המסוכסך המתעצב בסוגיה.

2 Aryeh Cohen, "Do the Dead Know?: The Representation of Death in the Bavli", *AJS Review* 24, 1 (1999), pp. 45–71

3 David Kraemer, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*, London: Routledge, 2000, pp. 95–116

4 בביטוי "מרחב ספרותי מסוכסך" אני מרמז לתפיסתו של רולאן בארת אשר זיהה את הטקסט הספרותי ככזה אשר איננו מכונן את משמעויותיו בעצמו, אלא נתון בתוך מסגרת לשונית המעניקה לו מובנים הקודמים לו. בכך הופך הטקסט לבעל עודף של משמעויות. ראו: רולאן בארת, מות המחבר, עם: מישל פוקו, מהו מחבר?, מצרפתית: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005.

5 זיגמונד פרויד, אבל ומלנכוליה: פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, מגרמנית: אדם טננבאום, תל אביב: רסלינג, 2002; ניסן רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997.

ההתבוננות במעשה המצרף הספרותי עשויה ללמד על האופן בו פורצים המתים אל גבולותיו של העולם הזה, ותובעים את צורכיהם שלהם. היא מחייבת ניסיון מצד הקורא לאמץ את נקודת מבטם המדומיינת של המתים, ולנסות לשרטט את רצונותיהם ואת תשוקותיהם. סגולות אלה של המבט הספרותי באות לידי ביטוי בעיקר בסיפור העומד במוקד המאמר, סיפורם של החסיד והרוחות בבית הקברות. ההתבוננות בסיפור, אשר מתפרש על ידי כהן וקרמר כניסיון נוסף לברר את גבולות ידיעתם של המתים, מנקודת המבט הספרותית, חושפת, כפי שאציע להלן, את אופיו של בית הקברות כמרחב דיאלוגי, אשר בתוכו אחוזים אלה באלה צורכיהם של המתים ושל החיים. בניגוד לקריאה הרואה במתים לא יותר מגוף ידע המקושר אל העולמות העליונים, אבקש להראות כי הסיפור מציג אותם כדמויות ממשיות דווקא. דמויות אלה חוות צער וסיפוק ומשליכות את מאווייהן אל עולמם של החיים, אשר יש ביכולתם להגשימם.

העיון הספרותי בסוגיה מחייב דיון אף בנקודת המבט המתודולוגית. איתי מרינברג-מיליקובסקי הצביע על המעבר שהתרחש בשדה העיון המחקרי בספרות האגדה התלמודית מן התפיסה אשר העלתה על נס את הסיפור הבודד אל זו המבקשת להציבו בתוך המסגרת הטקסטואלית שהוא נתון בה ומדגישה את עבודת העריכה של בעלי הסוגיות.<sup>6</sup> מרינברג-מיליקובסקי עמד על כך כי על אף התמורה המחקרית החרפה, שתי הגישות מתאפיינות בחיפוש מתמיד אחר הכלי האחד אליו נוצק הסיפור, ואל המשמעות המלכדת את הגורמים המרכיבים אותו.<sup>7</sup> התשוקה אל הלכידות הספרותית, אליבא דמרינברג-מיליקובסקי, "לא נעלמה, ורק מושאה השתנה: מן הסיפור הבודד היא הועלתה אל הסוגיה; מסדר נמוך – אל סדר גבוה יותר".<sup>8</sup>

מסקנותיו של מרינברג-מיליקובסקי מובילות אותו להצעת אלטרנטיבה פרשנית, אשר בעקבותיה אלך במאמר זה, הרואה את עבודת העריכה כיצירה ספרותית העומדת כשלעצמה, ובד בבד מטילה ספק ביכולתה להניע את הטקסט וללכד אותו סביב ציר ספרותי אחד. בעקבות תפיסת הדקונסטרוקציה מבית מדרשו של ז'אק דרידה, מציע מרינברג-מיליקובסקי לראות את הסוגיות התלמודיות כיצירות המתעצבות בתור מרחב ספרותי מסוכסך, המשלב בתוכו תנועות טקסטואליות שונות.<sup>9</sup> קריאה הפונה אל הסיפור

6 הגישה הראשונה מזהה יותר מכל עם יונה פרנקל, שגרס כי "הקהרנטיות והסינטזה הפנימית של יצירה הן היסוד לכל מעשה יצירה ומחשבת הבנה, ועליהן בנויה כל פרשנות". יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 27. עיינו גם בביקורתו של יסיף על גישה זו: עלי יסיף, "מחזור הסיפורים באגדת חז"ל", מחקרי ירושלים בספרות העברית יב, תש"ן, עמ' 103. הדמות המרכזית המייצגת את האוחזים בגישה השנייה היא זו של שמא יהודה פרידמן. עיינו: שמא יהודה פרידמן, "איחוי פרשיות סמוכות בתלמוד הבבלי", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש ג (תשמ"א), עמ' 251-255. ועיינו גם: איתי מרינברג-מיליקובסקי, "סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"א, עמ' 24-25.

7 מרינברג-מיליקובסקי, שם, עמ' 29.

8 שם, שם.

9 שם, עמ' 29-31. ועיינו גם: דניאל בוירין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2011, עמ' 13-46.

מחד גיסא כבודד וחד פעמי, ומאידיך גיסא ככזה המצוי בתוך הקשר טקסטואלי נתון, עשויה לזהות את הכיוונים השונים המשותפים בתוך המרחב המסוכסך, ומציבה את הפרשן בעמדה המאפשרת לו להבריש את הטקסט "כנגד כיוון הפרווה", כלשונו של ולטר בנימין.<sup>10</sup>

מטרתו של מאמר זה היא, אם כן, לזהות, הן במישור הנושאי הן במישור הפואטי, את המרחב הספרותי המסוכסך המתעצב בתוך הסוגיה, ואת התנועות הטקסטואליות המשמשות בו בערבוביה. ראשית, אבקש לעמוד באופן כללי על הכיוונים השונים העולים מן הסוגיה הרחבה יותר, על חלקיה ההלכתיים והאגדתיים. לאחר מכן אבקש לדון באופן מפורט יותר במספר סיפורים מתוך הקובץ המובא בסוגיה, תוך ראייתם כסיפורים עצמאיים מחד גיסא, וכחלק מיצירה ספרותית משוכללת מאידך גיסא. סיפורים אלה יפתחו עבורי צוהר לכיוונים השונים שבהם מבקשת הסוגיה לנוע.

### המתים המוטלים לפנינו - קובץ הסיפורים בראי הסוגיה

ראשית, אבקש לנסות ולעמוד באופן כללי על הרוח העולה מן הסוגיה, כדי לזהות את האופנים של ההשפעה ההדדית בין החטיבה הספרותית הרחבה יותר – זו של הסוגיה, לבין החטיבה הקטנה יותר, של קובץ הסיפורים. מרינברג-מיליקובסקי טען כי השימוש במונח "סוגיה" לתיאור החטיבה הספרותית הנדונה בעייתי ביותר, משום שכל חלוקה טקסטואלית עשויה אף "להיחשב למקטע חלקי מתוך סוגיה רחבה יותר". הבנה זו מובילה אותו להציע מונח אלטרנטיבי – "מארג הסוגיה", המבטא את שני המאפיינים הבסיסיים השלובים ביצירה מעין זו – הבחירה והצירוף.<sup>11</sup> על אף שאבקש לבחון את השפעתן של חטיבות ספרותיות רחבות יותר מאלה שבחן מרינברג-מיליקובסקי, עדינותו של המושג הולמת, לדעתי, גם את העיסוק הזה, והוא ישמש אותי בדבריי להלן.

המשנה עליה מוסבים הדיונים ההלכתיים וקובץ הסיפורים דנה בפטור של אלה העוסקים בצורכי המת ובקבורתו מקיומן של מצוות מסוימות:

מִי שָׁמְתוּ מוֹטֵל לְפָנָיו פֶּטוּר מִקְרִית שְׁמַע וּמִן הַתְּפִילִין וְנוֹשְׂאֵי הַמִּיטָה וְחִילוּפֵיהֶן  
וְחִילוּפֵי חִילוּפֵיהֶם אֶת שְׁלֹפְנֵי הַמִּיטָה וְאֶת שְׁלֹאֲחֵר הַמִּיטָה. [.] אֶת שְׁלֹפְנֵי הַמִּיטָה  
צוֹרֵךְ בְּהֵן פֶּטוּרִין וְאֶת שְׁלֹאֲחֵר הַמִּיטָה צוֹרֵךְ בְּהֵן חֲיִיבִין. [.] אֵילוּ וְאֵילוּ פֶטוּרִין מִן  
הַתְּפִילָה.<sup>12</sup>

10 ולטר בנימין, "על מושג ההיסטוריה", בתוך: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 313.

11 מרינברג-מיליקובסקי, הערה 6 לעיל, עמ' 15.

12 משנה, ברכות ג, א. עפ"י כ"י פארמה (דה רוסי 138). בכ"י קויפמן מובא בגוף כתב היד "ואת שאין למטה", ובצד יש שתי תוספות, האחת המתקנת "את שלפני המטה" ל"את שלמטה" ואחת הפוכה, המתקנת את "ואת שאין למטה" ל"ואת שלאחר המטה". מ"מ שני התיקונים אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, ויש להחליט אם לקבל אחד מהם. כאן בחרתי להביא את הגרסה הנתמכת אף ע"י כ"י פארמה.

המשנה מתארת שני סוגי דמויות השותפות בתהליך הקבורה – "מי שמתו מוטל לפניו" ו"נושאי המטה". נושאי המטה הם בוודאי אלה המביאים את המת לקבורה, והם פטורים מקריאת שמע ומהנחת תפילין משום שהם עסוקים בצורכי המת. מכאן צומחת ההבחנה בין נושאי המטה שיש בהם צורך, לבין האחרים, שהרי זהו הגורם לפטור. כלומר, ההיזקקות לנושאי המטה לצורך קבורתו של המת היא הפוטרת אותם מן המצוות. לשון השייכות המתארת את "מי שמתו מוטל לפניו" מלמדת, ככל הנראה, כי כוונתה של המשנה היא לתיאורו של האבֶּל, לזה שהמת הוא שלו. ניתן להציע כי האבלות עצמה, המסיחה את דעתו של האבֶּל מחיי היומיום, ובכלל זה מחובותיו ההלכתיות, היא הגורמת לפטור. יחד עם זאת, הצגתו של האבֶּל כחֹדָא מחתא עם נושאי המטה עשויה להוביל להצעה אחרת, ולפיה גם כאן מדובר בפטור הנובע מעיסוקו של האבֶּל בקבורת מתו – לא הצער הוא מכווננו של הפטור, כי אם הצורך בתשומת הלב של האבֶּל למילוי אחריותו לקבורת המת. בין אם נבחר בשיטה הראשונה ובין אם בשנייה, נראה כי יש להדגיש את המבע הלשוני של המשנה, אשר איננה נוקטת בשפה המבחינה בין אסור למותר, אלא בין חייב ופטור. הענקת הבכורה לציר החיוב על פני ציר האיסור מלמדת כי המשנה איננה אוסרת על האבֶּל או על נושאי המטה לקיים את חובותיהם ההלכתיות, ואיננה מאמצת נקודת מבט הגורסת כי יש טעם לפגם באמירת קריאת שמע בעוד המת מוטל לפניו. מושג ה"פטור" מבטא ויתור; המשנה מגלה הבנה של הקושי הכרוך במילוי המצוות בשעה מורכבת מעין זו (בין אם מדובר בקושי הנובע מן הצער, ובין אם זה הנובע מן האחריות הרובצת לפתחו של האבֶּל לקבור את מתו), ולכן מוחלת מראש על אי־קיומן.

דגש זה בעל חשיבות משום שהוא מאפשר לזהות את התמורה הרדיקלית המתחוללת עם ראשיתו של הדיון התלמודי המתייחס למשנה, המערער את המבע הלשוני הזה:

מוטל לפניו אין, שאין מוטל לפניו לא.

והתניא [נ"א ורמיניה]: מי שמתו מוטל לפניו בבית [אוכל בבית] [אחר. אין לו (ב) בית אחר – אוכל בבית חברו. אין לו בית חברו – עושה מחיצ' [גבוה עשרה טפחי'] [ארבעה] ואוכל. אין לו [לבד] [דבר] לעשות מחיצה – מחזיר פניו ואוכל. ואינו מיסב ואוכל ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ואינו מזמן ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו ופטור מקר' שמ' ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה.

ובשבת מיסב ואוכל ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן [ומברכין עליו] ומזמנין עליו וחייב [בקריית שמע ובתפילה] ככל מצות האמורות בתורה.

רבן שמעון בן גמלי' אומ' מתוך שנתחייב באילו נתחייב ככולן [הפיסוק כאן ובשאר הציטוטים שלי, א"צ].<sup>13</sup>

13 תלמוד בבלי ברכות י"ח ע"א. מובא עפ"י כ"י פירנצה. מן הגרסאות המובאות בכ"י זה עולות משמעויות שונות, עליהן אעמוד להלן, המעשירות את הבנת הסוגיה, ולכן בחרתי בו ככתב היד העיקרי.

הדיון נפתח בניסיון להציג מובן מזוקק של דברי המשנה, ולפיו אדם שמתו אינו מוטל לפניו איננו פטור מן המצוות. משפט זה מוביל להתבוננות מחודשת בלשון המשנה, ולפיו מתפרש הביטוי "שמתו מוטל לפניו" כמורה על תיאור הסיטואציה הממשית של המת המוטל מול פני קרובו. על פי הבנה זו, הביטוי מסרב לכל ניסיון לפשטו ולהעלותו אל הסדר הסימבולי,<sup>14</sup> כמורה על דמותו של האבֶּל, ומבקש להיותו בתחומי הסדר הממשי. הבנה זו מניעה את הטקסט בכיוון החורג מהבנת הפטור כפועל יוצא מחובת ההתעסקות בצורכי המת. כהן זיהה את התנועה המתרחשת בטקסט התלמודי, ובדין, כתנועה המצרה את המבט ומתמקדת במצב האינטימי של השהות הפיזית מול פני המת.<sup>15</sup> אך הצרת המבט איננה עומדת כשלעצמה – היא מכוננת את הפרקטיקות ההלכתיות מחדש. השהות האינטימית עם המת איננה יכולה להצטמצם לשחרורו של האבֶּל מכמה חובות המוטלות עליו, מוכרחות להיות לה משמעויות נרחבות הרבה יותר. ההתמקדות במרחב הממשי של הקיום מול המת מפרקת את מובנה של המשנה ומעמתת אותה עם הִפְרִיאת המייצרת שיח בעל אופי לשוני שונה לחלוטין.<sup>16</sup>

בניגוד למשנה אשר, כאמור לעיל, נעה בין קוטבי הפטור והחיוב, הברייתא מעצבת לשון המדגישה את האיסור. אדם מת, דבר נפל בעולם, החיים השהים לצדו אינם יכולים להמשיך ולנהוג כמנהגם. רגע המוות איננו מצטמצם לתחומי של המת עצמו, אלא משפיע על מרחב החיים אותו הותיר מאחוריו. החי איננו יכול להמשיך ולאכול כאשר מבט המת פוגש בעיניו, הוא מוכרח לפרוש למקום אחר, או לכל הפחות להחזיר פניו, לשבור את ציר הראייה המאחד אותו עם המת. האנפורה "ואינו" מדגישה את אופי ההיפרבולי של האיסור, נוכחותו של המת מערטלת את החי ומגבילה את תנועתו באופן מוחלט כמעט. ההסבה, הבשר והיין, ייצוגיה של הארוחה הדשנה האולטימטיבית, נִדְחִים אף הם, בכל מקום, מפני נוכחותו מרעידת הספים של המת. המשכה של הברייתא, אותה מעמתים בעלי הסוגיה עם לשון המשנה, שב אל לשון הפטור, אך זו טובעת בלשון האיסור וממשיכה את מגמת ההתפשטות שלה. שוב אין מדובר בפטור המסתכם במחילה על חובות קריאת שמע ותפילין, אלא ויתור מוחלט, שחרור מכלל "המצוות האמורות בתורה". במרחב הזמני שבו הותיר המוות את חותמו נפקד מקומן של המצוות כולן, נוכחותו של המת כובשת את הרגע, ואיננה מותירה כל מרווח לביטוי אחר.

14 במאמר אשתמש במושגים "הסדר הממשי" ו"הסדר הסימבולי" ששורשם בתורתו של ז'אק לאקאן, כדי להבחין בין התיאור המצביע על מצב חומרי קונקרטי לבין זה המורה על המתרחש בשדה הלשוני. עיינו: ז'אק לאקאן, על שמות האב, מצרפתית: נועם ברוך, תל אביב: רסלינג, 2006. עיינו גם: חביבה פדיה, מרחב ומקום: מסה על הלא־מודע התיאולוגי־פוליטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 23–35; ענבל רז־ברקין, סימנים של התענגות: קריאה לאקאניאנית בשירת יונה וולך ודוד אבידן, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2010, עמ' 25–42; יצחק בנימיני, השיח של לאקאן, תל אביב: רסלינג, 2009, עמ' 27–69.

15 Cohen, הערה 2 לעיל, עמ' 54.

16 ברייתא זו מופיעה גם בתלמוד בבלי מועד קטן כג ע"ב, שם היא משתלבת בדיון על הדפוסים השונים שהאבֶּל מביע בהם את אבלותו – איסור התשישי והתספורת וחובת פרימת הבגדים. בשונה מסוגייתנו, שבה מודגשות חובתו של האבֶּל כלפי המת ומערכת היחסים בין המתים לבין החיים, הסוגיה במועד קטן מעמידה במרכזה את דמותו של האבֶּל ואת ביטויי אבלותו והדיון מתנהל כולו בגבולותיו של עולם החיים.

כהן הסיק מכאן כי רגע המוות הוא רגע של חופש מן המצוות, המשפיע אף על חובותיהם של החיים, וכי חוויית המוות מתמקדת בחוויית השחרור מכבלי החוק.<sup>17</sup> מתן תשומת הלב לאיכויות הקיומיות העולות מן המבע הספרותי המשוקע בטקסט, עשוי להוביל לשכלול טענתו של כהן. תנועתה ההיפרבולית של הברייתא, ההתפשטות הלשונית שלה, מציגות את חוויית המוות כנוכחות רבת עוצמה, התובעת את התייחסותם של החיים כלפיה. נוכחות זו מערטלת את החי מכל המגינים שעטה על פניו ומותרה אותו עירום, שבוי בקסמה. השחרור מן החוק, או מוטב לומר האיסור על המגע בחוק, איננו אלא סימפטום של אותה נוכחות.

כדי ליישב את הסתירה שבין דברי המשנה לברייתא מוצעות פרשנויותיהם של רב פפא ורב אשי, המעמעמות את ההתנגשות בין לשונות הפטור והאיסור.<sup>18</sup> רב אשי, אשר נראה כי דבריו הם המניעים את המשכה של הסוגיה, מציע פרשנות המרחיבה את מובנו של הביטוי "מוטל לפניו", ומתארת אותו כמורה על מי שמוטל עליו לקבור את המת: "רב אשי אמ': כיון שמוטל עליו לקברו, כמוטל לפניו דמי, שנ' ואקברה את מתי מלפני – כל זמן שמוטל עליו לקברו כלפני מתו דמי". פרשנות זו משיבה את הביטוי למקומו בסדר הסימבולי, כפי שהוצע לעיל, אך השבתו נעשית תוך שיקוע הנוכחות המוחלטת של המוות כפי שתוארה בברייתא, בתוכו. כלומר, השיבה אל המשמעות הראשונית של המשנה היא חלקית, שכן הברייתא מותרת בה את עקבותיה. לצד העלאתו המחודשת של הביטוי אל הסמל, מתרחש גם תהליך הפוך – לשון הפטור מפנה את מקומה, באמצעות חזרתו של השיח התלמודי, ללשון האיסור המתפשט. הנוכחות הבלתי מתפשרת של המת פתוכה באחריותו של החי לקבורתו.

עם זאת, תהליך השבתו של הביטוי אל מקומו בסדר הסימבולי אף הוא איננו מסתכם בהשבתו למובנו כמורה על האבל. הדיון מציף את הביטוי במשמעויות המעצבות אותו כמסמן שתנועת ההתפשטות המאפיינת את הטקסט מדביקה גם אותו. מביטוי המורה על האחראי לקבורת המת, הוא הופך לכזה המורה אף על האדם המשמר את המת, ומאוחר יותר אף לזה המורה באופן כללי על כל אדם המהלך בבית הקברות, כפי שעולה מהמשך הסוגיה:

מתו ומשמרו [איזן] אבל מהלך לא.

והתניא: 'לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'

17 Cohen, הערה 2 לעיל, עמ' 55–58.

18 "מאי בינייהו? ואמ' ר' יוחנן: תשמיש המיטה איכא בינייהו. אמ' רב פפא: תרגומה במחזיר פניו ואוכל [...]" – דבריו של רבי יוחנן מפרשים את מחלוקת התנאים המובאת בברייתא. רב פפא, לעומתו, מתמודד עם העימות בין לשון המשנה לבין הברייתא, ומנסה להעמיד את הפטור מקריאת שמע, תפילה ותפילין, כפי שמופיע בברייתא, בזיקה למצב של "מחזיר פניו ואוכל". מכאן שרב פפא מעמעם את רגע ההתנגשות בין שני המקורות על ידי היצמדות למובן המילולי של הביטוי "מתו מוטל לפניו" כמורה על מציאות שיש בה קשר עין בין החי לבין המת. נראה אם כן, כי רב פפא תופס את הפטור המוחלט כאחוז לבלי הפרד בנוכחותו הממשית של המת, ואיננו משיב את הביטוי למקומו בסדר הסימבולי, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדברי רב אשי.

התם תוך ארבע אמות הוא דאסיר, חוץ לארבע אמו' שרי, דאמ' מר מת תופס ארבע אמות לקרית שמע. הכא אפילו חוץ לארב' אמות נמי אסיר.<sup>19</sup>

עצם מסקנתם של בעלי הסוגיה, ולפיה מכלול האיסורים שהוזכרו איננו חל על האדם המהלך לצדו של המת, היא זו המביאה להכנסתו לאותה מסגרת, שהרי אפשרות פרשנית מרחיבה זו לא הועלתה קודם לכן. באופן המקובל בתהליך הרטורי התלמודי, שלילתה של ההצעה הפרשנית היא המובילה להתקבלותה.<sup>20</sup> הבאתה של הברייתא בהקשר זה גורמת לגלישתו של הדיון החורג מן הגבולות שאפיינו את השקלא וטריא, ומרחיבה את תחומי הביטוי "מי שמתו מוטל לפניו" – מעתה מדובר באדם, כל אדם, המהלך בבית הקברות. אין מדובר עוד באב־ל או ברגע המוות עצמו. נוכחותו המצמיתה והתובענית של המת מוסיפה לפקוד את המרחב שבו הוא שוכן. עיקר העניין בדברי הברייתא הוא באיסור המתואר בה – קריאת שמע ותפילין, אשר הן במשנה הן בברייתא שהוזכרה קודם לכן נתפסו כציוויים שהאב־ל פטור מהם. כאן קריאת שמע ותפילין הופכים לאיסורים, ומנומקים בכך שיש בהם משום לעג לרש, עלבון למתים שנוכחותם כובשת את חצר המוות. דבריה המרתקים של הברייתא מלמדים על נקודת מבט ייחודית ביחס למת: ראיית המת כמי שחסר את היכולת להוסיף ולקיים את מצוותיו, כמי שעשיית המצווה למול עיניו היא מעשה של התרסה ושל הטחת עלבון. הרצון לשוב אל העולם, אל החיים, מגולם ברצון להוסיף ולעשות. המת מעוניין לשוב אל העולם כדי לתקן, למלא את נקודת ההיעדר של מעשה המצווה המתחדשת בכל רגע. המוות מוגדר, במקטע זה של הסוגיה, באמצעות חוסר יכולתו של המת לפעול בתוך עולם החיים. בית הקברות הוא המרחב הספִי, התווך שבו נוצר המגע שבין המתים והחיים, הוא גם המקום המכונן את הקו הבלתי ניתן לחציה:<sup>21</sup> המת איננו יכול לפעול עוד בעולם החיים בכוחות עצמו, הוא התנתק ממנו לחלוטין, ועל החי מוטלת האחריות שלא להזכיר לו זאת, להימנע מלהציב בפני המת את חולשותיו הבסיסיות ביותר.<sup>22</sup>

19 תלמוד בבלי ברכות י"ח ע"א, עפ"י כ"י פירנצה.

20 עיינו גם דבריו של קרמר: Kraemer, הערה 3 לעיל, עמ' 106.

21 מקומו של בית הקברות כמרחב לימנילי, המאפשר את המפגש בין החי למת, והשלכותיו רבות המשמעות של האיסור על הבנת מצבו של המת, נפקדים מניתוחיהם של קרמר וכהן. לכן, ככל הנראה, הם מצטמצמים לשאלת הידיעה בלבד. עיינו: Kraemer, הערה 3 לעיל, עמ' 106–107; Cohen, הערה 2 לעיל, עמ' 56–59.

22 בהמשך הסוגיה מובאים שני דיונים נוספים, אשר בחרתי שלא להתמקד בהם כאן, העוסקים בשאלת שימור גופתו של המת: "גופה המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מקרית שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. אם היו שני' בבית זה משמר זה קורא. בן עזאי אומ' אם היו באים בספינה מניחין אותו בזוית זו וקור' בזויות אחרת. מאי בינייהו? אמ' רבינא חוששין לעכברין איכ' בינייהו [...] תנו רבנן המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדיסקיא ויניחם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהן מנהג ביזיון". הדגשת ממד ביזויו של הגוף המת כהיבט המרכזי של שימורו משתלב מחד גיסא במגמת הרחבת לשון האיסור המתפשט אל אלה המשמרים את המת, אף שאין הם האבלים עצמם, ומאידך גיסא אוצר בתוכו את אלמנט האחריות כלפי המת, שהרי זה המשמר את המת נושא בתפקיד – עליו למנוע את ביזויו הגופה. גם כאן יש נוכחות של המת בעולם החיים, באמצעות גופו, התובעת את אחריותו של החי כלפיו. תלמוד בבלי, ברכות יח ע"א, עפ"י כ"י פירנצה.



מארג הסוגיה יצר עד כה מרחב ספרותי שבו השתלבו והתחככו זו בזו תנועות טקסטואליות שונות, המדגישות איכויות שונות של המפגש עם המוות. אחריותו החומרית האינ־סופית של החי כלפי מתו הפוטרת אותו מכמה מחובותיו ההלכתיות היומיומיות, מסתכסכת עם תחושת הנוכחות המצמיתה של המוות, המערטלת את החי מכל מחויבויותיו הקודמות, פוטרת אותו "מכל המצוות האמורות בתורה" ותובעת את כל כולו. אלה משתלבות עם התנועה המדגישה את חוסר יכולתו של המת לפעול בעולם החיים, את המשבר החמור של רגע המוות, ובתוכה שבה לנוע אחריותו של החי כלפי המת, המקבלת ביטוי אחר – חובה להימנע מלהזכיר למת את עלבונו, את דבר היעדרו מעולם החיים.

החטיבה הספרותית הפותחת, העוסקת בעלבונו של המת אשר איננו מעורב עוד בעולם החיים, נארגת אל תוך חטיבה הכוללת קובץ סיפורים. ראשיתה של חטיבה זו בסיפור המגולל את קורותיהם של רבי חייא ורבי יונתן בבית הקברות. סיפור זה מכונן את הדיון שקובץ הסיפורים המובא בעקבותיו עוסק בו:

ר' חייא ור' יונתן הוו אזלי בבית הקברות. הוה קא שדיא תכילתיה דר' יונתן. אמ' ליה ר' חייא: דלייה, כדי שלא יאמרו 'למחר באים אצלינו ועכשיו מחרפין אותנו'.<sup>23</sup> אמ' ליה: ומי ידעי כולי האי? והכת' 'כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה'! אמ' ליה: [אם] קרית לא שנית ואם שנית לא שילשת ואם שלשת לא פרשו לך כי החיים יודעים שימותו – אלו צדיקים שאפילו במיתתן קרויים חיים [...]. והמתים אינם יודעים מאומה אילו רשעי' שאפילו בחייהן קרויים מתים.

המהלך בבית הקברות זוכה לפנינו, הוא איננו דמות תאורטית עוד. הפתיחה אורגת את הסיפור אל תוך מארג הסוגיה, ר' חייא ור' יונתן מהלכים בבית הקברות, כמו האדם המתואר בברייתא האמורה לעיל. ציצית התכלת של רבי יונתן, המתנפנפת לה בגאון בבית הקברות, היא המייצרת את החרדה המכוננת את הסיפור, בעיקר על רקע הברייתא האמורה לעיל, הגורסת את האיסור ללכת בבית הקברות בראשים עטורי תפילין. רבי חייא גוער ברבי יונתן, ומוסיף בדבריו היבט נוסף המשלים את תמונת עלבונו של המתים. הוא איננו נוקט בלשון הטוענת כי יש כאן עברה משום "לועג לרש חרף עושהו", כלשון הברייתא. רבי חייא מבטא בדבריו חרדה עמוקה הנובעת מאימת המוות שלו עצמו. המפגש עם המוות, כפי שהוא בא לידי ביטוי בדבריו, מהווה עבור החי הוכחה ניצחת לסופיותו. הרצון להימנע מן הפגיעה במתים נובע מן ההבנה כי הם עתידיים להיות שכניהם העתידיים של החיים. רבי יונתן, המצטט את הפסוק מקהלת אשר לפיו "המתים אינם יודעים מאומה", מבקש להכחיש את נוכחותם רבת העוצמה של המתים, ואיננו חושש מפקידת עוונותיו לאחר מותו.<sup>24</sup> רבי יונתן משמש כקול המערער על החרדה מפני המתים, השזורה כחוט השני לאורך מארג הסוגיה, ומסמן את נקודת הראשית לדיון שבו

23 תרגום: ר' חייא ור' יונתן היו הולכים בבית הקברות. הייתה ציציתו של ר' יונתן מוטלת. אמר לו ר' חייא: הכנס / העלה אותה, כדי שלא יאמרו [...].

24 קהלת ט 5.

ישמשו הסיפורים מתוך הקובץ כראיה לשני הצדדים בביור משמעות דברי קהלת: בין החרד מן הנוכחות הכובשת כל של המתים, לבין המרוקן את המרחב מנוכחותם, הסובר כי הם אינם יודעים מאומה.

המרחב הספרותי המסוכסך המתואר לעיל משמש נקודת ראשית עבור חטיבת הסיפורים שבכמה מהם אעסוק להלן. החוויה החושית הסבוכה והמעורבת העולה מן התנועות המשולבות בו ביחס לשאלת המפגש עם המוות משליכה על הסיפורים ומאירה אותם מזוויות נוספות המעשירות את משמעויותיהם. ניתוחם של הסיפורים ייערך, כאמור לעיל, הן ביחס לסיפור הבודד הן ביחס להקשר הטקסטואלי שהוא נתון בו, ויבקש להבין את הדרך שבה אופני הקריאה השונים מאירים אלה את אלה.

### מעשה החסיד בבית הקברות או מעשה הרוח במחצלת הקנים?

המעשה העומד בליבו של מאמר זה, סיפורו של החסיד המאזין לשיחתן של הרוחות בבית הקברות, נדון במאמריהם של כהן וקרמר כחלק מהרצאת הסוגיה תוך העמדתו על ציר ספרותי אחד עם שאר חלקיה. ראיית הסוגיה כמקשה אחת תורמת להבנתם של כהן וקרמר את המעשה כמרכיב ספרותי נוסף בדיון העוסק בשאלת ידיעתם של המתים. כאמור לעיל, אני מבקש להרחיב את נקודת מבטם על הסוגיה ולעמוד על המרחב הספרותי הנוצר כתוצאה מן התנועות הטקסטואליות השונות המסתכסכות בו, תוך אימוץ של קריאה אשר, בלשונו של רומאן יאקובסון, מפנה את תשומת הלב אל המבע הלשוני עצמו.<sup>25</sup>

עפרה מאיר דנה במעשה זה ובמופיעיו השונים בספרות התלמודית כמסמנים שינויים במשמעותו של הסיפור, שינויים הנובעים מהרצאתם במסגרות והקשרים שונים (כביטוי מקביל להשפעתם של מצבי היגוד משתנים). מאיר לא נמנעה מלטעון כי הסיפור, בהקשר המסוים שבו הוא נתון "משועבד לשאלה אחת בלבד: האם יודעים המתים את הנעשה בעולמנו?"<sup>26</sup> זאת על אף שבמאמרה היא עומדת על היבטים ומשמעויות נוספים העולים מן הסיפור. אלה, לטענתה, מחוירים לעומת השאלה האמורה לעיל, העומדת בבסיס הסוגיה. הכנסתו של המעשה בסד הסוגיה היא פעולה המבקשת, אליבא דמאיר, להקנות לו תנועה טקסטואלית המובילה אותו בכיוון אחד – זה הן בשאלת ידיעתם של המתים.

בהמשך לגישה הפרשנית שנקטתי בה עד כה, אבקש לטעון כי המעשה איננו מאבד מעוצמתו הספרותית האוצרת את התנועות הטקסטואליות המתרוצצות בקרבו בעת שהוא נארג במסכת טקסטואלית רחבה יותר, אשר במקרה זה דנה במשמעותו השונות

25 "ההתכוונות כלפי השדר בתור שכזה, קביעת המוקד בשדר כתכלית לעצמה, היא היא הפונקציה הפיוטית של הלשון". רומאן יאקובסון, "בלשנות ופואטיקה", הספרות ב, 2 (1970), עמ' 277.

26 עפרה מאיר, "סיפורי האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית הקברות", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי י"ג-י"ד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 90.

של המוות, ובנוכחותם של המתים בתוך עולמם של החיים. אדרבה, דווקא הצבתו בהקשר חדש היא המאירה היבטים חדשים בסיפור, ומרחיבה את שדה ההתנגשות הספרותי. כמו כן, המעשה איננו משועבד למארג הסוגיה, אלא מקיים עמו מערכת יחסים הדדית אשר במסגרתה הוא תורם לעיצובו של המארג ומעמת אותו עם כיוונים ספרותיים נוספים.

המעשה משובץ במארג הסוגיה שדנתי בו לעיל, המעלה את קולם של המתים התובעים כי החיים יאזינו להם ונארג כחלק מהסתעפויותיה של חטיבה ספרותית שניתן לסמן את ראשיתה בסיפורם של ר' חייא ור' יונתן המהלכים בבית הקברות. הוא מובא כתגובה לדיון משני העולה מסיפורם של בני ר' חייא, התוהים על גבולות ידיעתו של אביהם המת:

בני ר' חייא נפוק לקירייתא. איעקר להו תלמו'. הוו יתבי וקא מצערי. אמ' ליה חד לחבריה: ידע אבוא בהאי צערא? אמ' ליה: מנא ידע, והכת' 'ככדו בניו ולא ידע ויצערו ולא יבין למו'? ולא ידע? והכת' 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל'. ואמ' ר' יצחק: קשה רימה למת כמחט בבשר חי. [אמ' ליה] צערא דידהו ידע, בצערא דאחריני לא ידעי [...]

[תרגום: בני ר' חייא יצאו לעיר. נעקד תלמודם. היו יושבים ומצטערים. אמר אחד לחבריו: ידע אבינו בזה הצערא? אמר לו: מנין ידע, והרי כתוב 'ככדו בניו ולא ידע ויצערו ולא יבין למו'? ולא ידע? והרי כתוב 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל'. ואמר ר' יצחק: קשה רימה למת כמחט בבשר החי. (אמר לו) צער שלו ידע, בצערם של אחרים לא ידע (...)]

הבחירה בבניו של ר' חייא כדמויות שהמעשה מתרכז בהן איננה מקרית. במעשה הראשון סופר כי ר' חייא הלך בבית הקברות וחשש להטיח בפניהם של המתים את עלבונם מפני שחרד מהתאיינותו העתידית ומהצטרפותו לחברתם. ואילו במעשה זה, הוא כבר חלק מחברת המתים עצמה, המת הופך בסיפור זה לדמות קונקרטית. בניו הם ההוגים בזכרו ובגבולות ידיעתו, הם יוצאים אל העיר ותלמודם משתכח מהם. השכחה היא הגורמת להם לתהות אם יודע אביהם המת בצערם. המעשה מנותק מן ההקשר המיידי של המוות – לא ניכר שמדובר כאן בזמן הסמוך לרגע מותו של ר' חייא, והמרחב אף הוא מנותק ממקומו המקובל של המוות – בית הקברות. נראה שנכון היה לטעון כי חוויית השכחה היא הקושרת אליה את זכרו של המת שאיננו נוכח. הצער על שכחת הלימוד כמוהו כחווייה של אובדן, של היעדר, ולכן הוא סומך אליו את חוויית ההיעדר המוחלט והכיליון – המוות. אין לראות בשאלה "ידע אבוא בהאי צערא" חלק מדיון מופשט על גבולות ידיעתם של המתים, אלא דרך להנכחת ההיעדר, המגולם בחוויית השכחה והמוות.

ההיעדר מונכח ומועצם באמצעות הפסוק שמביא אחד מן האחים כדי לסתום את הגולל על תקוותיו של אחיו, ולהוכיח להם כי אביהם איננו יודע בצערם, ובעצם, העולם הוא כספר החתום בפניו. הפסוק לקוח מאחד מנאומי איוב, המתאר את מוחלטות קצו של האדם ואת התאיינותו הגמורה, וגורס כי גורלו של המת מתבטא בניתוק מן הנעשה

בעולם – "כְּבָדוֹ בְּנֵיו, וְלֹא יָדַע; וַיִּצְעְרוּ, וְלֹא יָבִין לָמוֹ"<sup>27</sup> גם במקרה זה, הפסוק איננו משמש כראיה גרידא, אלא משתלב באופן עמוק בחווייתם של הבנים. הבנים משתוקקים לאב היודע בצערם, אך הפסוק מוכיח להם את היעלמותו המוחלטת. הבנים יצטערו, אך האב "לא יבין למו"<sup>28</sup>. מחוץ לבית הקברות ונוכח חוויית השכחה, היעדרו של המת מוחרף, והמחיצה המפרידה בין העולמות הופכת בלתי עבירה.

כנגד תיאור אינותו המוחלטת של המוות והחלל אותו הותיר במציאות, העולה משיחתם של האחים, מציבים בעלי הסוגיה את הפסוק העוקב אחר הפסוק אותו ציטטו – "אך בשרו עליו יכאב; ונפשו עליו תאבל"<sup>29</sup>. במקורו משתלב הפסוק בתיאורו של איוב את המוות כמסמן את סופיותו החד-משמעית של האדם, כאב הבשר ואבלה של הנפש ממשיכים באופן ישיר את חוסר ערנותו של המת לצער בניו. על ידי הוצאת הפסוק מהקשרו הספרותי והפרדתו מן המסגרת אליה השתייך, מבקשים בעלי הסוגיה לחשוף את הדרך שיש ביכולתו לערער על המגמה ההרמונית של מסגרת זו. תחת מעטה התהום חסר התחתית של המוות, החורף את דינו של המת לכליה גמורה, מציב הפסוק דימוי המלמד על יכולתו של המת לחוש את היעדרו מן העולם – המת כואב ואבל כאדם שלם, בבשר ובנפש. עם זאת, כפי שמנסחים זאת בעלי הסוגיה, אין זה כאב המסוגל לפרוץ את הגבול בחזרה אל עולם החיים, אלא כזה המכונס בגבולותיו שלו, בד' אמותיו. בצערו שלו מכיר המת, אך בצערם של אחרים, ובכלל זאת בצערם של בניו, אין הוא נוגע כמלוא נימה. המעשה נארג לכלל מסכת הקולות אשר טוותה הסוגיה קודם לכן, ומדגיש את הצד האחר של מערכות היחסים בין המתים והחיים: עוצמת נוכחותו של המת בוקעת ועולה מתוך היעדרו, מן העקבות שהותיר בעולם החיים, ומחוסר יכולתו לגאול אותם מכאבם. קביעה זו, לפיה המת איננו מכיר בצערם של אחרים, היא נקודת הראשית של המעשה העומד במוקד הדברים שלהלן, המובא במגמה (לכל הפחות זו המוצהרת) לערער עליה. ההקשר שהסיפור מונח בו נועד, אם כן, להראות כי גבולות ידיעתם של המתים רחבים מד' אמותיהם. עם זאת, כאמור לעיל, המגמה המוצהרת של בעלי הסוגיה איננה אלא אחת מבין תנועות טקסטואליות שונות הבאות לידי ביטוי במארג הסוגיה: אלה המדגישות את נוכחותו של המת בעולם החיים, את התערטלותו של החי מהתחייבויותיו הנורמטיביות והתמסרותו המוחלטת לגאולתו של המת. לכן יש להטיל ספק בחפיפה המוחלטת המתקיימת לכאורה בין הסיפור לבין המגמה המוצהרת, כפי שאבקש להראות להלן. כעת אביא את המעשה כפי שהוא נתון במסגרת המשא ומתן התלמודי:

27 איוב יד 21.

28 בכמה מעדי הנוסח (כ"י אוקספורד-בודליאנה 65, כ"י מינכן 95) מופיע במקום הביטוי "איעקר תלמודייהו" הביטוי "אייקר תלמודייהו", שמשמעותו הכביד עליהם, או כבד היה עליהם תלמודם. אם נקבל עדות נוסח זאת, הרי שיש כאן התאמה מוחלטת בין תיאור הבנים שתלמודם כבד עליהם והם מצטערים על כך, לבין שני חלקי הפסוק – "ויכבדו"; "יצטערו".

29 איוב יד 22. בדבריי אני הולך על פי ענף נוסח אחד אשר איננו גורס את המילים "אל אידך" לאחר הבאת ציטוט הפסוק הראשון, אלא "ולא ידעי?" – מכאן שעל פי ענף נוסח זה (המיוצג בכ"י אוקספורד 23 ובכ"י אוקספורד-בודליאנה 65) הדיאלוג בין האחים מסתיים באמירה שהאב איננו מכיר בצערם, וההמשך הוא מדבריהם של בעלי הסוגיה. ענף הנוסח השני (המיוצג בכ"י מינכן 95 ובכ"י פריס 671) גורס "אל אידך", ובכך הופך את המשך הדיון לחלק מגוף המעשה עצמו.

ובצערא דאחרניני לא ידעו? והתניא:

מעשה בחסיד אחד שנתן דינר אחד לעני בערב ראש השנה בשני בצרות והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו את זו.

א' אמרה לה: [חבירתי] בואי ונשוט בעולם ונדע [מאחורי הפרגוד מה טוב בא לעולם (ומה)] מה פורענות באה לעולם. אמרה לה: איני יכול' מפני שאני קבורה במחצלת של קנים [אלא לכי את ומה שאת שומ' בואי ואמרי לי (הלכה) היא ושמעה ובאה (אמ' לה)] הלכה היא ושטה וכשבאתה אמרה לה חבירתי מה שמעת מאחורי (ב) הפרגוד? אמרה לה: שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו.

הלך זורע ברביעה שנייה. של כל העולם כולו לקה ושללו לא לקה.

לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמ' אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו.

אמרה לה: חבירתי בואי ונשוט בעולם ונדע [מאחורי הפרגוד מה טוב בא לעולם (ומה)]מה פורענות באה לעולם. אמרה לה: [חבירתי לא כך אמרתי ליד] איני יכולה מפני שאני קבורה במחצ' של קנים, [אלא לכי את ושמעי ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי]. הלכה היא ושטה וכשבאת אמרה לה חבירתה: מה שמעתה מאחורי הפרגוד? אמרה לה: שמעתי שכל הזורע ברביעה(י)ת שנייה שידפון מלקה אותו.

הלך זורע ברביעה ראשונה. של כל העולם כולו נשדף ושללו לא נשדף.

אמרה לו אשתו: מפני מה אשתקד של כל העולם כולו לוקה ושלך לא לקה ועכשיו של כל העולם כולו נשדף ושלך לא נשדף? סח לה כל המאורע הזה. אמרו לא היו (מ)ימים מועטים עד שהיתה מריבה בין אשתו של זה לאימה של זו אמרה לה (בואי ו)אראך [כ]בתך שקבורה במחצל' של קנים.

לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמפ' שמספרות זו עם זו. אמרה לה: חבירתי בואי ונשוט בעולם ונדע [מאחורי הפרגוד] מה פורענות באה לעולם. אמרה לה: חבירתי הניחו לי, דברים שביני לביניך נשמעו לחיים.

אלמ' (לחיים) ידעי!

דילמ' איניש שכיב ואזיל ואמ' להו.

אף בקריאה ראשונה ניתן לזהות את הדמיון הרב, שעליו הצביעה עפרה מאיר, המתקיים בין המעשה לבין הסיפור העממי מבחינת המבנה הספרותי.<sup>30</sup> נראה שרבים מן החוקים המאפיינים את הסיפור העממי, עליהם הצביע אקסל אולריק, מתקיימים במעשה זה.<sup>31</sup> במעשה מתקיים חוק החזרה והשילוש, המתבטא בהישנותו של הביקור בבית הקברות במשך שלוש פעמים, ובכל רגע בסיפור מופיעות לכל היותר שתי דמויות. ניתן להציע אף ששתי הרוחות הן פיצול של תפקיד זהה, ומקיימות בכך את חוק התאומים (הצעה זו בעייתית, והתבוננות מעין זו עשויה לכסות על אפשרויות קריאה נוספות, מהן אחת שאבקש להציע להלן, משום שהיא הופכת את שתי הרוחות לדמויות הטפלות לדמות

30 מאיר, הערה 26 לעיל, עמ' 87. שם היא מצביעה אף על הדמיון התוכני המתקיים בין המעשה לבין האויקוטיפ א"ת 670\*B.

31 Axel Olrik, "Epic Laws of Narrative Folklore", Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, 1965, pp. 129-141 Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

הראשית – החסיד. עם זאת, אין להתעלם אף מאופן קריאה זה). קיומם של החוקים הללו מלמד על מבנה ספרותי מלוכד ומהודק, ועל עלילה המתנהלת, כביכול, באופן ליניארי. הסתכלות מעין זו מניחה כי גיבורו של המעשה הוא זה המסומן בתחילתו – החסיד, ומכאן שיש לראותו כציר המרכזי שסביבו מתפתחת העלילה. בתחילת דבריי אבחן את הסיפור מנקודת המבט הזו, ולאחר מכן אבקש להציע אופן קריאה אלטרנטיבי, המערער על זה הראשון, ומאיר היבטים חדשים במעשה.

המשפט הפותח את המעשה – "מעשה בחסיד אחד שנתן דינר אחד לעני בערב ראש השנה בשני בצרות והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו את זו" – הוא חטיבה ספרותית עשירה, אשר תובעת את ההתייחסות למכלול היבטיה. המבנה התחבירי של משפט מחובר בעל איברים רבים, הנוצר באמצעות החזרה התכופה על וי"ו החיבור, מעניק לפתיחה מקצב המחייב לקרוא אותה בנשימה אחת, ברצף המתפשט הלאה עד לרגע המאוחר של העצירה.<sup>32</sup> מקצב זה יוצר את הרושם כי מדובר בשרשרת פעולות האחוזות זו בזו, אחת מובילה לחברתה, גם כאשר אין לכך הסבר המניח את הדעת, ולא ניתן להציבן תחת מסגרת מארגנת אחת.

המעשה פותח בתיאורו של הגיבור, שאיננו אלא "חסיד אחד". דמות החסיד בספרות חז"ל היא דמות שאיננה משתייכת לשכבת העילית האינטלקטואלית של החכמים. היא מייצגת אפשרות דתית אחרת, בלתי־ממסדית, המתאפיינת בעיקר במעשי חסד, בצניעות וביכולת ליצור זיקה בלתי־אמצעית עם הקב"ה, המתוארת בדרך כלל כזיקה בין אב לבנו (דמיוניהם של חנינא בן דוסא וחוני המעגל, למשל, משתייכות לטיפוס זה).<sup>33</sup> מטען טיפולוגי זה מסביר את מעשיו של החסיד, המעניק דינר לעני, ובכך מביא לידי ביטוי את מידותיו הטובות. עם זאת, הסיפור איננו מניח לראות בפעולתו של החסיד מעשה תמים של מתן צדקה אלטרואיסטי. הריתמוס מאפשר לחתום את חטיבת הפתיחה רק ברגע הספרותי של שמיעת השיחה המתנהלת בין שתי הרוחות, וההקשר התקופתי של מעשה הצדקה, "בערב ראש השנה בשני בצורת", חותרים תחת הניסיון להותיר את המעשה תחת הרושם שנעשה בכוונה טהורה. בכך הופך השימוש בדמות החסיד לאירוני, וחסידותו נדמית כתחפושת אותה הוא עוטה כדי ליהנות מן הטוב המובטח לנותני הצדקה.

החסיד מצוי ברגע של חרדה מפני העתיד הצפון לו, בפרק שבו העולם נדון, עת באי העולם מצפים לגזר דינם.<sup>34</sup> שנות הבצורת שעברו, מוסיפות לחרדתו של החסיד,

32 כך בכל עדי הנוסח, למעט בכ"י מינכן 95, אשר גורס "הלך ולן בבית הקברות" – שינוי משמעותי שאעמוד עליו להלן.

33 בבלי תענית כ"ג ע"א; בבלי ברכות ל"ג ע"א. לעיון נוסף בדמותו של החסיד ראו: שמואל ספראי, "חסידים ואנשי מעשה", ציון ג, תשמ"ה, עמ' 133–154; גרשם שלום, דברים בגו, תל אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 541–556; אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"א, עמ' 292–294, 546; יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ב, עמ' 120, הערה 140; אדמיאל קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים: כתר, תשס"ב, עמ' 93–97.

34 "בארבעה פרקים העולם נידון [...] ובראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון שנ' 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'", משנה ראש השנה א ב (עפ"י כ"י קויפמן).

אשר כפי שניתן להסיק מהמשך הסיפור, עוסק בחקלאות. הצדקה נתפסת כמעשה שיש בכוחו לקרוע את גזר דינו של האדם, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדבריו של רבי יצחק: "וא"ר יצחק: ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן – צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה [...]".<sup>35</sup> צירופם של ההיבטים השונים מלמד כי אין מדובר כאן במעשה צדקה וולונטרי, אלא במעשה של אדם החרד לעתידו, המשליך יהבו עליו, בתקווה שיזכה לישועה מן המחסור. הצדקה איננה אלא אמצעי להשגת ההצלה המקווה. ראייה זו מתחדדת נוכח הריתמוס המתפשט של הפתיחה, עליו הצבעתי לעיל. המשפט איננו נחתם במעשה הצדקה, ומכאן שאין מדובר במעשה העומד כשלעצמו, אלא כזכה המכין את הקרקע לשלבים העתידיים להתרחש לאחר מכן. אשתו של החסיד אומנם מקניטה אותו על מעשיו, אך מן המבנה התחבירי נראה כי הליכתו לבית הקברות איננה תוצאת ההקנטה. אילו היה הדבר כך, היה צורך בהפסקה תחבירית באמצעות השמטת וי"ו החיבור – "[...] והקניטתו אשתו. הלך ולן בבית הקברות [...]]" – אשר תלמד כי מדובר כאן בקשר של סיבה ותוצאה.<sup>36</sup> נראה לי כי ניתן לזהות כאן את רישומו של חוט הסמוי מן העין, הקושר בין מתן הצדקה לעני לבין הלינה בבית הקברות. באמצעות מתן הצדקה מבקש החסיד מן המציאות להיענות לצרכיו, ולהצילו משנה שחונה נוספת, המאיימת לדרדר אותו אל עברי פי פחת. לשם כך, הוא הולך אל מרחב הגבול שבו חיים ומוות משמשים בערבוביה, ובו הוא עשוי לזכות להתגלות. ניתן לראות את החסיד כמי שמזהה במתן הצדקה פרקטיקה כמו-מאגית, המחייבת את ארגונה של המציאות בהתאם לצרכיו. אין כאן מעשה צדקה הנובע מתקווה לשינוי במצב האישי, אלא פעולה תכליתית בעלת כיוון חד וברור, הנדמית לחסיד כהכרחית.<sup>37</sup> כמו בניו של רבי חייא, כך גם החסיד מבקש את עזרתם של המתים. עם זאת, לחסיד אין רצון להשיבם אל עולם החיים; הוא מנסה לחדור בכוח אל עולמם שלהם, מבלי לערער את אחיזתו בעולמו שלו.

גם בעת ההאזנה לשיחתן של הרוחות, ניכרת עמדת הכוח בה מצוי החסיד. החסיד מצותת לדיאלוג שבין השתיים, אשר מצדן אינן מכירות בנוכחותו כלל. בכך קונה לו החסיד אחיזה מוחלטת בעולמן של הרוחות מבלי שיחוש בדבר המאיים עליו. השיחה, הנפתחת ברצונה של אחת הרוחות – "חברתי, בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם" – מלמדת על תשוקתה של הרוח לעמדת שליטה הדומה לזו שבה מחזיק החסיד, אשר גם הוא, באותו רגע, מאזין "מאחורי הפרגוד" לשיחתן. הרוח להוטה לחשוף את הסוד החתום מאחורי סורג ובריה, לגלות את דינו של העולם הנחתם בפרק זה, ומשרתת בכך את רצונו של החסיד. עם זאת, תשוקתה של הרוח נתקלת בחוסר האונים של חברתה הקבורה במחצלת של קנים – תכריך בזוי הכובל אותה למקום קבורתה ומונע ממנה להצטרף אל חברתה השטה בעולם ולהאזין לנאמר מאחורי הפרגוד.<sup>38</sup> משחזרת הרוח משוט בעולם, הרוח הכבולה למקומה איננה מניחה לחברתה

35 בבלי ראש השנה ט"ז ע"ב.

36 כאמור (הערה 25 לעיל) כך בכ"י מינכן 95, ומכאן שמדובר בתיקון בעל משמעות רבה.

37 מאיר מציעה במאמרה פרשנות שונה לחלוטין בעקבות פירושו של המהרש"א. פרשנות זאת רואה במתן הצדקה מעשה של אלטרואיזם צרוף. מאיר, הערה 26 לעיל, עמ' 83.

38 הזיהוי בין מחצלת הקנים לבין התכריכים מצוי אצל מאיר, הערה 26 לעיל, עמ' 85. על חשיבותם

להתענג על עמדת השליטה שרכשה עת האזינה למתרחש מאחורי הפרגוד, וגורמת לה לחלוק את הסוד עמה, וכך הופך הסוד אף לנחלתו של החסיד המאזין להן. הסוד איננו אלא סוד חקלאי, המגלה את מפגעי האקלים העתידיים להתרחש באותה השנה. החסיד משתמש בסוד שנתגלה לו ואינו חושף אותו, וזוכה להצלחה חקלאית כבירה. ניתן לומר, אם כן, כי מבחינתו של החסיד אכן נענתה המציאות לקריאתו, ומתן הצדקה אכן סייע בידו והציל אותו משנת בצורת נוספת.

חלקו השני של הסיפור, המתאר את הליכתו השנייה של החסיד לבית הקברות, נפתח בביטוי "לשנה האחרת" – ביטוי זה מלמד על הפיכת הביקור בבית הקברות לריטואל תכליתי, מצוות אנשים מלומדה, המקנה לחסיד אחיזה במציאות.<sup>39</sup> החסיד רוכש לעצמו את המונופולין על ידיעת העתיד באמצעות ההליכה לבית הקברות וההאזנה הנסותרת לשיחתן של שתי הרוחות. שיחתן השנייה של הרוחות משחזרת כמעט לחלוטין את זו הראשונה, למעט קריאתה של הרוח הקבורה במחצלת הקנים "לא כך אמרתי לך", המוכיחה כי אכן יש כאן חזרה. גם בפעם זו שבה הרוח אל חברתה הכבולה אל קברה ומספרת לה את התכנים הנסותרים ששמעה מאחורי הפרגוד. החסיד שב ומשתמש בידע ששאב מן העולמות העליונים, וזוכה בשנית להצלחה חקלאית.

אך הצלחתו הנשנית של החסיד צופנת בחובה אף את הסכנה להתגלותו של הסוד. ואכן, בעקבות תהייתה של אשתו על גודל הצלחתו, חושף החסיד את סודו, ובכך מאבד את אחיזתו במציאות – מרגע זה, היא איננה נתונה עוד לשליטתו. עם זאת, הסוד איננו נחשף על ידי היוודעותם של החיים לעוצמת ההתגלות המתרחשת בבית הקברות, אלא באמצעות גילוי של פרט אחר: חשיפת עובדת קבורתה הבזויה של הרוח הכבולה בתוך מחצלת של קנים. ידיעת הפרט הזה מקנה לאשתו של החסיד עמדה של כוח מול אמה של הנערה המתה, משום שביכולתה להטיח בה את עלבונה – "בואי ואראך בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים".<sup>40</sup> התוכן שחשפה האישה לא כלל את סגולות ידיעת העתיד, אלא את מצבה הממשי והבזוי של הנערה הקבורה במחצלת הקנים. הגילוי העומד במוקד הסיפור הוא, אם כן, לא חשיפת הסוד הנשמע מאחורי הפרגוד, אלא דווקא סוד מצוקתה של הנערה המתה, מה שעשוי להצביע על חשיבותו של פרט זה בקריאת הסיפור, כפי שאראה להלן.

החלק החותם את הסיפור מתאר את החסיד הממשיך בריטואל התכליתי שהנהיג, המבקש לשוב ולדלות סודות משתי הרוחות המוסיפות לשוחח ביניהן על התכנים

של התכריכים במנהגי הקבורה של חז"ל עיינו: יוסף פטריך, "קבורה ראשונה על-פי מקורות חז"ל – לביאורם של מונחים", איתמר זינגר (עורך), קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ד, עמ' 190–211.

39 הביטוי מופיע בהוראה דומה – ניסיון ליצור ריטואל – אף ביחס לסיפור הנהגת הימים הטובים בתקופת טבת ע"י אדם הראשון, בבלי עבודה זרה ח ע"א.

40 כך בכ"י מינכן 95, כ"י אוקספורד 23. בכ"י אוקספורד-בודליאנה 65 ובכ"י פריס 671 גורסים "אראך כבתך שהיא קבורה במחצלת של קנים" – ניתן לטעון כי יש הבדלים משמעותיים בין הנוסחים, כאשר על פי הראשון לא הכירה אמה של הנערה המתה בקבורתה הבזויה של בתה, ואילו על פי הנוסח שבכ"י פריס היא ערה לכך. עם זאת, ניתן גם להציע כי הנוסחה "בואי ואראך בתך" גם היא נוסחה המשיקה לעלבון המוטח באמה של הנערה בנוסח השני.



ששמעו מאחורי הפרגוד. עם זאת, בפעם זו נסגר הפתח דרכו האזין החסיד לרוחות – הסוד נחשף והרוח הכבולה גילתה כי יש אדם המאזין לשיחתן. ובדבריה, "חברתי, הניחו לי, דברי שביני לבינך נשמעו לחיים", החותמים את הסיפור, מהדהדו כישלוננו של החסיד, שהצינור אל העולמות העליונים נחסם בפניו.

הצהרתה של הרוח המוכיחה כי היא ערה לכך שהאזינו לה מלמדת, לטענתם של בעלי הסוגיה, כי המתים יודעים אף בצערם של אחרים; זאת בתגובה לשאלה שהועמדה בראשיתו של הסיפור, אם המתים יודעים בצערם של אחרים או בצערם שלהם בלבד. טענתם של בעלי הסוגיה, המציגה את עצמה כמסקנה הכרחית מן הסיפור, נתקלת במשוכות רבות נוכח כך שהרוחות אינן ערות לכך שהחסיד האזין לשיחתן במהלך ביקוריו המוקדמים בבית הקברות, וכי הרוח הכבולה לקברה, הנתונה במחצלת הקנים, היא היחידה מבין השתיים היודעת שסודן נתגלה. עד שמתרחש הריב בין אשתו של החסיד לבין אמה של הנערה, מתאר הסיפור את שתי הרוחות כשרויות במצב של חוסר מודעות מוחלט, המקנה לחסיד המאזין להן עמדה של כוח ושליטה שהוא מנצל לטובתו האישית. גם התירוץ האלטרנטיבי אותו מעלים בעלי הסוגיה כדי להגן על העמדה הגורסת כי המתים אינם יודעים בצערם של אחרים, ולפיו ניתן לומר כי מת שהלך לעולמו באותו לילה הוא שהעביר את החדשות מעולם החיים, מבקש להסיט את נקודת המבט מן התהיות אותן העלינו, הנותרות על כנן. עם זאת, דווקא התעלמותם של בעלי הסוגיה מן התהיות הללו מצביעה עליהן ומסמנת אותן, ובכך מערערת על הניסיון לקרוא את הסיפור באופן ליניארי ומלוכד. טענתם חושפת את הבקיעים במארג הסוגיה המתנגדים לניסיון לראות בחסיד גיבור וציר מרכזי שסביבו נע הסיפור. הקולות העולים מן הדיונים ההלכתיים בתחילת הסוגיה, התופסים את נוכחותו רבת העוצמה של המת כנוכחות המצווה על החי ומטילה עליו אחריות לגאולתה, עשויים לסמן דרכי פרשנות אחרות, העומדות ברקע השביל הפרשני שבעלי הסוגיה בחרו לפסוע בו והמערערות על בלעדיותו. מארג קולות זה מצביע על קריאה התרה אחר האופנים שבהם באה לידי ביטוי זעקתו של המת הקורא אל החי, קריאה המציבה אתגר בפני הדרך שהלכנו בה עד כה, המסבה את תשומת לבו של הקורא דווקא אל מהלכיו של החי המנצל את סגולותיהם של המתים.

קריאה הרואה בחסיד את גיבור הסיפור מוצאת בסיפור תהליך המגולל את כישלוננו של החסיד לכפות את רצונו על המציאות והשולל את ההליכה הריטואלית לבית הקברות ואת השימוש בצדקה כפרקטיקה מאגית – פעולות המקנות לחסיד עמדה של כוח ושליטה. לצד זאת, ניתן לזהות בקריאה זו רצון להשיב ולהעמיד את הגבולות המבחינים בין המתים ובין החיים על כנם. פריצת הגבולות הללו, המתרחשת בעצם ההליכה לבית הקברות וההאזנה לשיחתן של הרוחות, עשויה להתחולל אך ורק בתחומי הגבול; אין מקום להבחנות המטושטשות בתחומי המרחב הממשי, והניסיון לטשטשן עתיד להסתיים בכישלון. לכן רגע חשיפת סודן של הרוחות מחוץ לתחומי בית הקברות, עת החסיד מספר לאשתו על הדברים ששמע, גורם לתפנית בסיפור ולכישלוננו של החסיד.<sup>41</sup> כאמור

41 פרשנות מעין זו מציע שמואל פאוסט, הגורס כי מסקנתו של הסיפור היא ש"מוטב אם כן שלא לצאת כלל לקמפינג הסיאנסי בבית הקברות, או לשיט הסקרני בין כוכבים ולשמע דברים שמעבר לפרגוד". שמואל פאוסט, אגדתא: ספורי הדרמה התלמודית, אור יהודה: דביר, תשע"א, עמ' 437.

לעיל, טענתם של בעלי הסוגיה בסופו של הסיפור חושפת את הבקיעים המכשילים את דרך הקריאה הזו, מפנה את תשומת לב הקורא לקולות המסוכסכים במארג הסוגיה ולקולות השוליים המכוננים את העלילה, ומפצירה בו לבחון דפוס קריאה שונה, המבריש את הטקסט "כנגד כיוון הפרווה", כלשונו של ולטר בנימין. חתימתו של הסיפור חורגת מן הדפוסים המקובלים של הסיפור העממי בכך שהיא איננה מתארת את קצו של גיבור הסיפור (זה שסומן בראשיתו), ולא ניתן להגדירה כחתימה סגורה באופן מובהק.<sup>42</sup> בכך היא מסמנת את דמות השוליים, אשר נקודת מבטה עשויה להאיר את המעשה באופן שונה – דמותה של הרוח הקבורה במחצלת של קנים, שדבריה חותמים את הסיפור.

בעוד החסיד וחברתה, הרוח המשוטטת בעולם, מסוגלים לרכוש עמדת שליטה ואחיזה במציאות באמצעות ההאזנה מעבר לפרגוד, מצויה הרוח הקבורה במחצלת הקנים בעמדה שונה לחלוטין. דמותה מייצגת עמדת שוליים רדיקלית המתבטאת בתכריכה הבזויים, המסמלים את עוניה ואת עוני משפחתה, בכך שהיא אינה יכולה לנוע בחופשיות וכבולה למקומה, ובחוסר מודעותה לכוחות המצויים בסביבתה, המאזינים לה ומבקשים לשלוט בה. עם זאת, הרוח ערה למצב הבזוי שהיא שרויה בו ולכך שהיא כבולה אל מקומה, ונראה כי ניתן לומר כי היא מכוננת את מהלך העלילה מתוך ההכרה המוחלטת בשוליותה, ומתוך זעקות השבר על שפלות קבורתה.

הרגע הראשון שבו נשמעים דבריה של הרוח השבויה במחצלת הקנים מסגיר את האמביוולנטיות הגלומה בעמדת השוליים שלה – "איני יכולה מפני שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי". כבר בפתח דבריה, חושפת הרוח את שפלותה, את חוסר האונים הכרוך במצבה. היא זועקת את שוליותה, ומגלה את הסיבה המבישה לחוסר יכולתה לנוע. עם זאת, חתימת דבריה מלמדת על אי נכונותה להניח לחברתה לנוע לבדה ברחבי העולם ולהתענג על ההאזנה השולטת בנעשה מאחורי הפרגוד. היא מכריחה את חברתה למסור לה את תוכן הדברים שהאזינה להם, ובאמצעות חשיפה זו היא מפוגגת את ערפל המסתורין המענג שעטתה חוויית ההאזנה מעבר לפרגוד. כך היא הופכת את תוכן הדברים לגלוי, ולניתן להגשמה אף בתוככי עולם החיים, זאת באמצעות דמותו של החסיד. הרוח הקבורה במחצלת הקנים, על אף חוסר יכולתה להכיר בדמויות השולטות בה, היא דמות המודעת לאופיו הלימינלי של בית הקברות, ובדבריה גורמת להעצמתו. חוסר היכולת של הרוח לשוט בעולם הוא הגורם לכך שחשיפת התכנים העליונים תתרחש דווקא במרחב הגבול של בית הקברות, ותערער את הגבולות העומדים בין המוות ובין החיים. בביקורו השני של החסיד בבית הקברות חוזרת תמונה זו על עצמה, ומודגשת בה זעקת שפלותה של הרוח באמצעות הקריאה "לא כך אמרתי לך", המעצימה את תחושת חוסר האונים העולה מדבריה.

את דבריה של הרוח ניתן להבין כפעולה של השלכה – הרוח, שאיננה ערה לאוזנו הקשובה של החסיד אך מכירה בטשטוש הגבולות המתרחש במרחב בית הקברות, זועקת את זעקתה לחללו של עולם, בתקווה שתפגע באוזנו של אדם אשר יושיע אותה מחיבוט

42 Olrik, הערה 31 לעיל, עמ' 131–132. עם זאת ניתן אולי לדייק ולטעון כי אין כאן חריגה מן הז'אנר העממי, אלא מן החוקים המסוימים שהתווה אולריק, או לחלופין מן ההתייחסות אל הז'אנר כבעל דפוסים קשיחים ביותר.

הקבר ויגאל אותה מתכריכה הבזויים. לזעקה זו היא מוסיפה אקט של פיצוי: חסד כלפי החיים, המתבטא בחשיפת התכנים מן העולמות העליונים בתוך מרחב הגבול של בית הקברות, ובכך משתמשת בעמדת השוליים שלה כדי להעצים את זעקתה. ניתן לכנות פעולה זו "דרישה אל החיים" – החיים הם היחידים המסוגלים לגאול את הרוח ממצבה השפל ולהוציא אותה ממחצלת הקנים שנקברה בה, ולכן מוכרחת הרוח לטשטש את הגבולות המפרידים בין עולמם לעולמה. ניתן לזהות כאן תהליך המשיק לסיפורו של החסיד עצמו, המבקש לזכות בהתגלות בזכות הצדקה שנתן. עם זאת, בעוד שפעולותיו של החסיד מבקשות לכפות על המציאות להיענות לרצונותיו, ולקנות לו עמדה של שליטה על עולמן של הרוחות, הרוח משליכה את יהבה על העולם, זועקת את זעקתה בתקווה כי משאלתה תוגשם. היא שומטת את אחיזתה במציאות, מבלי לדעת אם קולה עתיד להישמע.

טשטוש הגבולות שגרמה לו הרוח שבמחצלת הקנים מתעצם בעקבות פעולותיו של החסיד, המספר את קורותיו בבית הקברות לאשתו; הדברים שנאמרו מאחורי הפרגוד איבדו את מעטה המסתורין שעוד נותר להם, מעתה הם נחלתם של החיים. עם זאת, באופן מפתיע, לא גילויי העתידות הם הנחשפים לרבים, אלא דווקא מצבה הבזוי של הרוח, ולא זו אף זו, אלא שהוא נחשף דווקא בפני אמה, המסתבכת בקטטה עם אשת החסיד.<sup>43</sup> רגע זה, המסמן את התפנית בסיפור, מלמד על חשיבות דמותה של הרוח הקבורה במחצלת הקנים – חשיפת סוד תכריכה הבזויים, שבה חפצה, היא זו המביאה להשבת הגבולות בין המתים ובין החיים. הצינור המקשר בין עליונים לתחתונים, בין עולמם של המתים לבין עולמם של החיים, נותר חתום בפניו של החסיד. בהגיעו לבית הקברות להאזין לשיחתן של הרוחות ולנאמר מאחורי הפרגוד, הוא נתקל בדבריה של הרוח, המסרבת להצעתה של חברתה בטיעון שונה לחלוטין מזה שהשמיעה עד כה, "חבירתי הניחו לי, דברים שביני לבינך נשמעו לחיים". הרוח איננה מוסיפה לתרץ את היעדרה מן השוטטות השנתית בעולם וההאזנה מאחורי הפרגוד בכך שהיא כבולה למקומה, אלא בכך שיש להשיב את הגבולות בין עולמות המוות והחיים למקומם. הסיפור איננו מתאר את האופן שבו גילתה הרוח כי הגבולות אכן נפרצו, ואת שהתרחש מרגע שעלבון קבורתה נחשף בפני אמה. עם זאת, נראה שההתבוננות בסיפור מנקודת מבטה של הרוח עשויה לשמש כאספקלריה המאירה את היעדר הכתיבה באופן אחר.

זעקת השבר של הרוח על מר גורלה הבקיעה את המחיצות אשר הפרידו בינה לבין החיים, ונגלתה אף לאוזנה של אמה. אך לא היה די בגילוי כשלעצמו, הרוח הקבורה במחצלת הקנים קיוותה לשינוי ממשי במצבה ולהצלתה מתכריכה הבזויים. ואכן, נראה שניתן לומר כי הרוח הכירה בכך שהדברים שנאמרו על ידה בבית הקברות "נשמעו לחיים" בעקבות החלפת תכריכה – הדברים שנאמרו לאם לא נותרו בחלל העולם, אלא הובילו לפעולה ממשית ולתיקון אשר בו יכולה הייתה הרוח לחוש. הצעה זו איננה עולה במישרין מן הדברים, אך יש בה משום היענות לאתגר שמציב סיומו הסתום והחידתי

43 על פי כתבי היד הגורסים כאן "בואי ואראך בתך" (וכך אכן במרביתם), אכן יש כאן גילוי ממשי מצדה של האם, ולא רק עלבון מכך שקבורתה הבזויה של בתה נודעה לרבים. עם זאת, גם על פי הפירוש השני, יש כאן גילוי המחייב תגובה מצדה של האם.

של הסיפור בפני הקורא, והיא נשזרת אל היבטים נוספים העולים מן הסיפור. סיום זה ניתן להתרה על ידי מספר פרשנויות, אשר בכל אחת מהן, כך נראה, עתידה להיות מידה מסוימת של השלמת פערים. כאמור לעיל, הרוח לא הכירה בנעשה מחוץ לגבולות עולמה, ולכן נראה כי ההתרחשויות שבעולם החיים לא נגעו בעולמה של הרוח כמלוא נימה. רק פעולה אשר הובילה לשינוי מצב קבורתה הבזוי יכלה להוביל לידיעה שמצבה נתגלה לבין החיים. בחירתה לתרץ את אי־הצטרפותה למסע השוטטות בעולם, שלא כדרכה, בכך שהדברים "נשמעו לחיים", איננה מבטאת דווקא את חרדתה מטשטוש הגבולות שבין המתים והחיים, אלא אדרבה, את הצלחתה לפרוץ אותם. על פי הפרשנות שאני מבקש להציע כאן, חלקו השלישי והאחרון של הסיפור מבטא, לצד סיפור כישלוננו של החסיד, את סיפור הצלחתה של הרוח: היא נגאלה מתכריכה הבזויים וזעקתה הבקיעה את המחיצות שעמדו בין העולמות. הטענה המופיעה בסוף הסיפור, ולפיה חלקו האחרון מלמד כי המתים מכירים אף בנעשה בעולם החיים, מצביעה על המתח הקיים בסיפור. טענה זאת מאלצת קריאה מנקודת מבטה של הרוח הקבורה במחצלת הקנים, ובכך חותרת נגד עצמה ותורמת לעיצובו של המרחב הספרותי המסוכסך הנוצר במארג הסוגיה. קולה של הרוח משתלב בקולות הנוספים העולים מתוך מארג הסוגיה, המדגישים את קריאות השבר של המתים ואת הציוויים החומריים והמוסריים שהם מטילים על החיים.

דמותה של הרוח הקבורה במחצלת הקנים, כפי שמצטיירת בפרשנות זו, משיקה בנקודות רבות לדמות העממית של התחבולן (trickster), ואף מאתגרת את האופנים המקובלים בהם מתוארת דמות זו. תשוקתה של הרוח לפרוץ את הגבול החוצץ בין המוות לחיים כדי להוביל לגאולתה הפיזית ומודעותה לסגולות המרחב הלימינלי של בית הקברות כמוקד משיכה, מאפיינים אותה כדמות המקבילה לדמותו של התחבולן החכם, כפי שתיאר אותו סטיב' תומפסון. דמות זו מתאפיינת בהתנהגות הפורצת סדרים חברתיים והמפירה אותם, שואפת להשיג רוח פיזי ומסוגלת לחשוף את נקודות התורפה של דמויות חזקות ממנה, וכך לשנות את מאזן יחסי הכוח.<sup>44</sup> עם זאת, בניגוד לדמותו של התחבולן החכם, הרוח איננה גורם שלילי בסיפור, והשבת הסדר החברתי על כנו איננה מחייבת את הפגיעה בה, אלא אדרבה – את הצלחתה. בזאת מקבילה הרוח במידת מה דווקא לדמותו של התחבולן השוטה, אשר חושף את ערוותה של החברה דווקא באמצעות דרכו התמימה וחסרת היומרות.<sup>45</sup> בכך ניתן לראות בדמותה של הרוח ביטוי לטענתו של חיים וייס כי דמות התחבולן איננה מצייתת בדרך כלל להגדרות הנוקשות

44 עיינו: Stith Thompson, *The Folktale*, New York: Dryden Press, 1951, pp. 319–328; Carl Lindahl and Malcolm Jones, "Trickster", Carl Lindahl, John McNamara and John Lindow [eds.], *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2000, pp. 994–998; Susan Niditch, *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters*, Chicago: University of Illinois Press, 2000, pp. xv–xix; עיינו גם בסקירה שבספרו של חיים וייס, בהתייחסו לדמותו של פותר החלומות בר־הדיא. חיים וייס, "ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה": קריאה ב"מסכת החלומות" שבתלמוד הבבלי, באר שבע: מרכז הקשרים, אוניברסיטת בן־גוריון, 2011, עמ' 106–107.

45 וייס, שם, עמ' 105–106.

של תומפסון וכי ניתן לזהות ביצירות שונות "מזיגה שונה" בין המאפיינים.<sup>46</sup> גם את דמותו של החסיד, המשתמש באדרת החסידות כדי לקבל את המידע המצוי בידיהן של הרוחות, ניתן להעמיד בזיקה לדמות התחבולן. תחבולן זה נכשל בניסיונו לאתגר ולפרוץ את גבולותיו של הסדר החברתי, ומשמש תמונת תשליל החושפת את הצלחתה של הרוח. הרוח ערה לתשוקה האנושית העזה למפגש עם המתים, תשוקה התרה אחר המרחבים שבהם מיטשטשות הקטגוריות המקובלות של הקיום ומתאפשרת תקשורת בין המתים ובין החיים.<sup>47</sup> הבנה זו מעמידה באור אחר את עמדת השוליים שלה, את כבילותה לקברה: זוהי סגולה בעלת עוצמה רבה, להימצא באופן תמידי במרחב המערפל את הגבולות. סגולה זאת הופכת אותה למושא התשוקה השואפת למפגש עם המתים. הרוח, המשתוקקת אף היא לפרוץ את הגבול אל עולם החיים, ממלאת את תפקידה כמתווכת בין העולמות. היא מעבירה תכנים מן העליונים אל התחתונים ובכך גורמת לחסיד שמשאלתו התגשמה לשמש כחוליה המקשרת בינה לבינם. בדומה לדמות התחבולן, חשיפת נקודת התורפה האנושית – התשוקה למפגש עם המוות – מסייעת לרוח להפוך על ראשם את יחסי הכוח, והחסיד, הנדמה בראשונה כמי שמאזין לשיחתן של הרוחות ללא ידיעתן ובכך שולט בהן, נעשה דווקא לזה המסייע לגאולתה של הרוח ללא ידיעתו. החסיד מעוניין בטשטוש הגבולות ובאפשרות לחדור אל תחומיו של הצד האחר, אך איננו מוכן לשמוט את אחיזתו בגבולות אלה. החסיד מבקש לאפשר תנועה חד-סטריית בלבד, מעולמם של החיים אל עולמם של המתים, אך שולל את התנועה בכיוון ההפוך.<sup>48</sup> פעולתו של החסיד צופנת בחובה את כישלונה העתידי ואת פירוקם המוחלט של הגבולות. זעקתה המתוחכמת של הרוח, המסרבת לניסיון להפכה לאובייקט, מעצבת את בית הקברות כשדה מעבר דו-סטרי.

הסיפור, אם כן, איננו מציג עלילה מלוכדת ומהודקת הנעה סביב ציר מרכזי אחד, המתאר את כרוניקת הכישלון הידוע מראש של החסיד, ומבקשת, כטענתו של שמואל פאוסט, לשלול את טשטוש הגבולות בין המתים לחיים.<sup>49</sup> מארג הסוגיה, המעלה בראשיתו את קולם המצווה של המתים, מצביע על המתחים המכוננים את הסיפור, ומעצב אותו כמרחב מסוכסך שאיננו שולל את פריצת הגבולות כשלעצמה ועם זאת מערער על תשוקתם של החיים לשלוט במתים ולהשתמש בהם כאובייקט החושף את הנעשה מאחורי הפרגוד. הצלחתה של הרוח וכישלונה של החסיד באים כאחד, וחושפים את המשמעויות השונות העולות מן הרגע שתחומי המוות והחיים משמשים בו בערבוביה.

46 וייס, שם, עמ' 106.

47 על תפיסת החלום כערוץ תקשורת כזה, עיינו – Galit Hasan-Rokem, "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture", David Shulman and Guy G. Stroumsa [eds.], *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 213–232.

48 דייוד ניומן עמד על כך שה"אני" מבקש לפרוץ את הגבולות המפרידים בינו לבין ה"אחר", המושך והמסתורי, כל עוד הוא מוסיף לשמר את אחיזתו בגבול. עיינו, David Newman, "On Borders and Power: A Theoretical Framework", *Journal of Borderlands Studies* 18, 1 (2003), pp. 13–25.

49 ראו: הערה 43 לעיל.

המרחב הלימינלי חותר תחת הניסיון לפרוץ את הגבול תוך שמירה קנאית על האחיזה בו, ומתעצב כשדה שהתנועות השונות מתעמתות בו, או לחלופין – משתלבות בתוכו. לצד התשוקה האנושית למגע עם המסתורין של המוות, מציב מארג הסוגיה את תשוקתם של המתים לתיקון, ואת הדרישה שהם מציבים בפני החיים.

ז'אן-פול סארטר טען כי כאשר אנו מביטים באחר, מבקשים להפוך אותו לאובייקט של התבוננותנו ולאחוז בו באמצעותה, אנו בה בעת מעורטלים משליטה זו ונעשים "אובייקט-בשביל-האחר", אנו חווים את עצמנו כמושא מבטו של האחר.<sup>50</sup> האחר, שאיננו מצוי בשליטתי, הוא אף זה שבאופן פרדוקסלי, לטענתו של סארטר, גורם לי לפעול בכיוון מסוים (או בלשונו של סארטר – ממית את אפשרויותי) ובכך מכונן את עצמיותי, "הדבקה במעשיי". השיחה שאני מאזין לה מבעד לחור המנעול, היא זו הקובעת את אופק אפשרויותי, ובכך מכוננת אותי כעצמיות, תוך שהיא מערטלת אותי מאחזיתי (ואף מאחזיתה שלה) בסיטואציה.<sup>51</sup> את סיפורם של החסיד והרוח הקבורה במחצלת הקנים ניתן לפרש לאור תיאורו של סארטר. החסיד, המתיימר לרכוש אחיזה במציאות על ידי ההאזנה הנסתר לשיחתן של הרוחות, נעשה, מעצם מהותה של ההתקשרות בין המתים לבין החיים, ל"אובייקט-בשביל-האחר", לזה המסייע בלא-יודעין לתיקון מצבה של הרוח. הרוח ערה לכך שהיא מושא האזנה עבור בני אדם, ולכן אף לכוחה כ"אחר" המכונן את עצמיותם; הבנתה של הרוח כי מרחבו הפרוץ של הגבול הוא מרחב מפורז שאיננו ניתן לאחיזה ולשליטה, היא המובילה לגאולתה. החסיד, המאזין לדבריה של הרוח, נעשה מושא לתביעתה המדהדת לתיקון. התשוקה לסודותיהם של המתים צופנת בחובה אף את חוויית ההתמסרות המוחלטת לתביעותיהם. דרישתה של הרוח מסמלת את חוויית האחריות האין-סופית המוטלת על החיים אשר הודגשה במקומות שונים במארג הסוגיה, ובייחוד בתביעה הבלתי מתפשרת מן האב־ל להקדיש את כל מרצו להבאת מתו המוטל לפניו למנוחת עולמים. המוות של האחר הוא תמיד, כפי שמצביע על כך לוינס, "המלנכוליה על היצירה שלא הושלמה".<sup>52</sup> המוות תמיד מפתיע, פורץ אל תוך הזמן, ולכן אף מותיר פער, שהאחריות למילוי מוטלת על אלה שנותרו בחיים.<sup>53</sup>

## סיכום

בראשית דבריי טענתי כי המוות מדומיין על ידינו, הוא ניחוש, תיאור שלא ניתן לאימות או לברור, ולכן השיח המכונן על בסיסו איננו מלוכד ומהודק, אלא מפורק ומסוער. השיח על אודות המוות איננו נע בכיוון אחד, הוא שיח של מפגשים, של היקריות,

50 ז'אן-פול סארטר, המבט, מצרפתית: אבנר להב, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 93.

51 שם, עמ' 45-48.

52 לוינס, הערה 1 לעיל, עמ' 139.

53 מחזור הסיפורים אומנם איננו מסתיים בסיפור זה ומחייב דיון פרשני רחב יותר, שאין כאן מקום להאריך בו. בדבריי ביקשתי להתמקד בסיפור זה ובאופן שמשפיע מארג הסוגיה שהוא נתון בו על הדרכים השונות לקריאתו, דרכים המציירות באופנים שונים את מערכות היחסים בין המתים לבין החיים.

המעמתיים תנועות בכיוונים שונים. במאמר זה טענתי כי מארג הסוגיה הפותח את פרק "מי שמתו" איננו ניתן לצמצום לתחומיה של השאלה "האם המתים יודעים?", כפי שטענו מאיר, כהן וקרמר.

כפי שביקשתי להראות, הפניית תשומת הלב אל המבע הלשוני של מארג הסוגיה, מלמדת על העמדות הקיומיות הסבוכות המכוננות באמצעות המגע עם המוות, ומדגישה את האיכויות האקזיסטנציאליות העולות מן הטקסט. המשא ומתן ההלכתי, כמו גם הסיפורים השונים, מדגישים היבטים שונים המאפיינים את המגע עם המוות, ומייצרים את המרחב הספרותי המסוכסך, המתחמק מן הניסיון ללכדו סביב ציר מרכזי אחד ומתנגד לרצון לפענח את כתב החידה שכביכול הוטמן בו. מארג הסוגיה נפתח בהדגשת עוצמת נוכחותו התובענית של המוות, המטילה על האבל את האחריות האין-סופית למילוי צורכי קבורתו, ולהתערטלותו מכל מחויבות כלפי עולם החיים. לעומת חוויה זו, מוצגת גם החוויה ההפוכה, המתארת את המפגש עם המוות כפגיעה בריק גמור, בהיעדר: המת איננו יכול להוסיף ולשוב אל עולם החיים, איננו יכול להביט בציצית המתנפנת של החיים מבלי לחוש עלבון, והחיים מצדם נתבעים שלא לצער. סיפורם של בני ר' חייא, הפוגשים בהיעדרו של אביהם דרך שכחת תלמודם, מלמד על התחושה המצמיתה של ההתרוקנות ושל אובדן כף היד המגוננת, המכירה בצער הבנים. החוויות הקוטביות מתנקזות אל מארג הסוגיה, הנעשה למרחב עימות המגולל את פרשת המפגשים בין החיים לבין המתים. סיפור החסיד בבית הקברות והרוח במחצלת הקנים מערב בתוכו תנועות שונות המודגשות באמצעות נתינתן במסגרת מארג הסוגיה. הסיפור מדגיש את תשוקתם של החיים לאחוז במתים, לפענח את הסוד המסתתר מבעד לחור המנעול מחד גיסא, ואת אובדן אחיזתם המלווה בהטלת אחריות לתיקונם של המתים מאידך גיסא. הסיפור מעצב את בית הקברות כמרחב לימינלי, המאפשר מגע הדדי בין המתים ובין החיים ומתנער מכל ניסיון לשלוט בו. הגבול הפרוץ מייצר תנועה דו-סטטית במרחב בית הקברות. מארג הסוגיה והסיפור משפיעים זה על זה ומעשירים באופן הדדי את מובניהם, תוך הדגשת השניות המאפיינת את המוות, המתואר כמרחב שנוכחות והיעדר משמשים בו בערבוביה.

ההבנה כי אין לקרוא את מארג הסוגיה כטקסט מהודק הנע בכיוון אחד, אלא כטקסט תוסס הנע בכיוונים שונים, כפי שטען מרינברג-מיליקובסקי, היא אשר איננה מאפשרת לצמצם את משמעויותיו למישור ידיעתם של המתים. השאלה הנובעת מן הפסוק הגורס ש"המתים אינם יודעים מאומה" ושזורה כחוט השני לאורכו של מארג הסוגיה, הופכת חשודה ומצביעה דווקא אל עבר המשמעויות הקיומיות המובלעות, אשר לא נאמרו במפורש. השאלה על אודות גבולות ידיעתם של המתים איננה אלא שאריותיהם של המפגשים השונים הארוגים לאורך הסוגיה, ולכן מחייבת את פרימתה ואת אריגתה מחדש.

אוניברסיטת בן-גוריון