

בוֹרְזִמְנוֹת כַּמְפַתַח אִידֵאִי

בְּסִיפּוֹרֵי אֲשֵׁי חֲכָמִים

עֹנֵב רוּחַ

מבוא: כמה הערות על הזמן

הזמן הוא אחד ממושגי היסוד בחוויית הקיום האנושי. בכל דור מתגבשות תפיסות שונות לנוכח התמורות והמהפכות בתחומי התרבות והמדע, והן מגדירות אותו מחדש. כל סקירה שיטתית של הנושא תגלה, אפוא, שאין בנמצא תפיסה אחת, כוללת, לגבי מהותו ואופיו של הזמן. לתפיסות השונות יש ביטוי גם בתחומי האמנות, והסיפורת בכללה.

אבל הזמן איננו רק נושא – עוד אחד משלל נושאים שבהם עוסקת הספרות – אלא הוא אחד המרכיבים הבונים את הסיפור. בניגוד לחיים, שבהם הזמן הוא מושג מופשט שבתוכו אנחנו ממקמים אירועים, הסיפור נותן לאירועים עצמם את הכוח ליצור את הזמן, על היבטיו השונים. הזמן משמש בו הן כמרכיב של אמצעי הייצוג (הלשון, הטקסט) והן כמרכיב של האובייקט המיוצג (אירועי סיפור המעשה)¹.

רבות נכתב על הזמן ביצירה הספרותית, בעיקר במאה העשרים. עיקר ההתייחסות היה לז'אנר של הרומאן. עיסוקם המרובה של מעצבי הרומאן בשאלת הזמן, הן במישורים התמאטיים והן במישור של דרכי העיצוב, היווה קרקע פורייה לשגשוגן של עבודות בנושא.² עבודות אחרות עסקו בארגון הזמן בדרמה, בסיפור המקראי ובשירה.³ ולמרות שמחקר הספרות הביא תחום זה לידי פיתוח ושכלול, הרי שבספרות חז"ל הוא טרם נחקר. יוצא מן הכלל אחד המעיד על הכלל הוא מאמרו של יונה פרנקל, "הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה", העוסק בנושא בצורה חלקית, ועיקרו נוגע לעניינים תמאטיים.⁴ מאמרי, לעומת זאת, מתמקד בהיבט מבני אחד של ארגון הזמן בסיפורי האגדה והוא הבורזמנויות.

להיבטים המבניים, כפי שאנסה להמחיש באמצעות הקריאה בסיפורים, יש פעמים רבות משמעות אידאית, שכן הזמן הוא כחומר ביד יוצר הסיפור, ארגונו הוא פונקציונלי ובעל תרומה מכרעת לעיצובו של הסיפור כשלם בעל משמעות. ארגון הזמן משפיע על הנמען ויוצר אפקטים של מתח

1. שלומית רמון קינן, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, ספרית פועלים, תל-אביב, 1989, עמ' 48.

2. למשל: מיכאל באהטין, "צורות הזמן והכרונוטופ ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית (מבוא והערות סיכום)", תרגמה דינה מרקון, מחקרי ירושלים בספרות עברית י"ט (תשס"ג), עמ' 355-368, וכן אדם אברהם מנדילוב, הזמן ואומנויות החלל: הסיפורת ושאר האומנויות, בעיית הזמן בסיפורת, תרגם חיים שקט, ירושלים, תשל"ה, וכן Gerard Genette, *Narrative Discourse*, Translated by J.E. Lewin, Ithaca, 1980.

3. למשל: איחמר אבן-זוהר, "הזמן של הדרמה, עיצובו וביטוי ב'האב' וב'מחזה חלום' לאוגוסט סטרינדברג", הספרות א' 3-4 (1968-1969), עמ' 538-568, וכן מנחם פרי ומאיר ויטרנברג, "המלך במבט אירוני, על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", הספרות א' 2 (קיץ 1968), עמ' 263-292, וכן מנחם פרי, המבנה הסמאנטי של שירי ביאליק, תרומה לתיאוריה של פיתוח משמעותיות ברצף הטקסט הספרותי, תל-אביב, תשל"ח, וכן Barbara Herrnstein Smith, *Poetic Closure*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

4. יונה פרנקל, "הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה", מחקרים לזכר יוסף היינמן, תל-אביב תשמ"א, עמ' קל"ג. ההיבטים המבניים מוגדרים שם על ידי פרנקל כ"טכניים-פורמאליים-פשוטים" ולא "מהותיים". ראו למשל קביעתו שעל אף שמשיכן זמן סיפור המעשה מנוונים, "אין לדבר הזה משמעות רבה אשר לטיב הסיפורים, ואין גם טעם רב להשוות בין סיפורים כאלה, כי כל סיפור טעון בדיקה לעצמו".

או סקרנות, ואף מנחה אותו לקביעת עמדה ביחס לאירועים ולדמויות. העיון בהיבטים הללו – ובכללם הבר-זמניות – עשוי לחשוף, ברובד עמוק יותר של ניתוח, נושאים תרבותיים ועמדות תשתית, בחינת מטא-פואטיקה חז"לית. במובן זה עשוי המחקר הספרותי לתרום תרומה ייחודית לחקר מחשבת חז"ל, לא רק בתחום התמות הסיפוריות – שם מציעים התכנים את עצמם באופן מפורש – אלא גם בחשיפת מבני העומק המעצבים את יצירתם של חכמים, תוך עמידה על משמעויותיהם הרוחניות האפשריות.

לענין הז'אנר

הז'אנר שעומד במוקד העיון הוא מעשי חכמים. קיימות הצעות אחדות לסיווג אגדות חז"ל. רובן מבחינות בין אגדות הערוכות סביב המקרא ודמויותיו ובין אגדות חופשיות.⁵ רבות מן האגדות החופשיות הללו מספרות על אירועים הקשורים בחיי החכמים בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד. כשביאליק ורביצקי ערכו את ספר האגדה, הם בחרו לסיפורים אלה את השם מעשי חכמים, והוא התקבל במסורת המחקר. ראשית תולדותיו של הז'אנר בסוף המאה הראשונה, תפוצתו נרחבת ביותר, והוא מצוי בכל הספרות התנאית והאמוראית, במשנה, בתוספתא, במדרשים ובתלמודים.⁶

מאיר רואה בסיפור התלמודי ז'אנר שבו, בהבדל מהסיפור הדרשני, הסיפוריות ברורה. בניגוד לסיפור הדרשני, שבו מתחרים האינטרס הדרשני והאינטרס הסיפורי, הרי במעשי חכמים שולט האינטרס הסיפורי.⁷ עבודתו המקיפה של פרנקל באפיון עולמו הרוחני של סיפור האגדה רואה במעשי חכמים שיא אמנותי שבו הגיע כישרונו של מספרי האגדה לגבהים יוצאי דופן.⁸ לדעתו, טבעי הדבר לאור העובדה שבסיפורים אלה תיארו המספרים את עולמם ללא תיווך ונאבקו עם עצמם על מהותם הרוחנית.⁹ נדמה לי כי בין שמתבוננים בז'אנר זה מנקודת המבט של הגדרתו התיאורטית של האובייקט הסיפורי, ובין שממקדים את המבט בעושר המבע של עולמם הרוחני של חכמים המגולם בו, נוח לעוסק באסטרטגיות ספרותיות כגון ארגון הזמן לבחור בז'אנר משוכלל ומיוחד זה.

שלושה אינטרסים משמשים את ז'אנר מעשי חכמים, כפי שיתואר כאן, ושלושתם משתפים ביניהם פעולה: אינטרס דידקטי, אינטרס אידיאלי ואינטרס אסתטי.

ראשית, מדובר בטקסטים ספרותיים שבאו לעולם על מנת לחנך את שומעיהם.¹⁰ עם זאת, כדאי לעמוד על הבדל בין תיאורם המקובל לבין התפיסה המוצגת כאן. לכאורה, בסיפור דידקטי אמור הנמען להגיע למוסר

5. ראו למשל יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, עמ' 235-285, וכן עפרה מאיר, הדמויות הפועלות בסיפורי התלמוד והמדרש (על פי מרגל), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשל"ז, עמ' 48-47.
6. פרנקל, (הערה 5 לעיל), עמ' 274-275.

7. מאיר, (הערה 5 לעיל), עמ' 50-52, כוללת את מעשי חכמים כהגדרתם כאן במסגרת מה שהיא מכנה הסיפור התלמודי.
8. פרנקל, (הערה 5 לעיל), וברשימה הביבליוגרפית בסופו, המפנה אל ספרים ומאמרים נוספים משל הכותב.
9. יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב, תשמ"א, עמ' 7 וכן פרנקל, שם, (הערה 5) עמ' 23.

10. יונה פרנקל זיהה אינטרס זה. אמנם הוא מדבר בלשון כללית על "סיפורי האגדה", אך כל הדוגמאות שהוא דן בהן שייכות לז'אנר של מעשי חכמים. ראו פרנקל, "שאלות הרמניטיות בחקר סיפור האגדה", תרביץ מ"ז, תשל"ח, עמ' 149.

השכל כלשהו. עניינו של הסיפור להציג סכימה פשוטה יחסית של ערכים ולהציבם בניגודים של שחור לעומת לבן. כך בנוגע לדמויות, למוטיבים ולהתרחשויות. אבל מעשי חכמים לרוב אינם מציעים מוסר השכל במובן הפשוט של המילה. לא תמיד הם מחנכים לערכים מוגדרים. לעתים הם מבנים מערכות סותרות שאינן מוכרעות בתוך העולם הסיפורי. לא אחת, היחס כלפי הדמויות הוא דו-ערכי, וההתרחשויות מתנהלות בדרך דיאלקטית ורב משמעית.¹¹

11. על מסרים סותרים ואנטי-דוגמטיות בספרות חז"ל ראו: Galit Hasan-Rokem, "Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts", *International Folklore Review* 9 (1993), pp. 6

אמנם כל סיפור נושא תכנים ייחודיים ועניינו להפעיל את נמענו בתחומם, אולם ביצועו של הסיפור והזמנתו להשתתפות בתהליך מרוכז במיוחד של משמוע, משרתים תכלית דידקטית מסדר גבוה יותר. אלו הם סיפורים המעצבים נמענים אקטיביים, הנדרשים להשתמש במלוא כוחותיהם המנטליים והרגשיים על מנת להעניק משמעות לסיטואציה הסיפורית. ענינם של הסיפורים לתבנת דרך חשיבה דיאלוגית ולימוד דינמי החותרים להבנת האופקים השונים של הטקסט ושל נמענו.

12. ראו למשל: Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and The Drama of Reading*, Bloomington (1985), pp. 37, 156

המונח ספרות דידקטית מעורר לא פעם יחס שלילי ומתקשר לתופעות של אינדוקטרינציה, של תפיסות דוגמטיות הנכפות על הנמען ושל אינטרס השולט באופן טוטאלי ובלעדי בשיח.¹² להבנת, הדידקטיות של מעשי חכמים היא מושג הקשור בפתיחות ובמתן מסגרת לפעילות קוגניטיבית ורגשית. בכל מקרה, אין לראות בה אינטרס יחיד אלא חלק ממכלול אינטרסים המשולבים זה בזה.

13. קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים 1990, עמ' 17.

האינטרס האידיאי קשור במסכת האמונות והדעות העומדות ברקע הסיפורים. מעשי חכמים מבטאים ערכים השייכים לתרבות נתונה – עולמם של חכמים. המושג תרבות כאן הוא סמינטי על פי הגדרותיו של גירץ, הרואה בתרבות רשתות משמעות שהאדם טווה אותן ואחוז בהן.¹³ לפי תפיסתו האורגנית של אורבך, שהאגדה היא חלק בלתי נפרד מעולמם של חז"ל, אני סבורה כי סיפורי מעשי חכמים הם מאותם ביטויים ספרותיים שבאמצעותם ניתן ללמוד רבות על הגותם של חז"ל ועל עולם האמונות והדעות שלהם.¹⁴

14. אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמנות ודעות, ירושלים, 1971, וכן אפרים אלימלך אורבך, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים, 1988, וראו על חשיבות מפעלו של אורבך, יעקב זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך, אפרים אלימלך אורבך – ביו-ביבליוגרפיה מחקרית", מוסף מדעי היהדות 1, ירושלים תשנ"ג, עמ' 64.

סיפורים אלה עוסקים בתמות הנתפסות כחשובות מנקודת המבט התרבותית והדתית. לעתים ניתן אפילו לראותם כ"טוענים טענות" וכמנסים לעצב את עמדותיו של הנמען או להשפיע על ארגון סולם הערכים שלו בתחום נתון. מאגר הרעיונות והנושאים מגביל את המספרים, אבל הוא גם מאפשר את יצירתם של הסיפורים ואת שיוכם למסכת תרבותית מסוימת.

האינטרס השלישי שעומד בתשתית הז'אנר הוא האינטרס האסתטי. במיטבם, מעשי חכמים הם סיפורים דרמטיים, מתוחכמים ומלאי השראה.

הם מאורגנים במסגרת של תבניות ספרותיות כמו דיאלוג, אנלוגיה, מוטיבים, משחקי מילים ועוד. ביסודם עומדת תפיסה של אחדות אסתטית, שבה לכל מרכיב יש פונקציה במסגרת המכלול הסיפורי. ההנאה האסתטית היא תכלית מרכזית של סיפורים אלה.

המתבונן במחקר ספרות האגדה עשוי להתרשם מן המאמץ הסטרוקטורליסטי האדיר שהפך ספרות זו מושא למחקר ספרותי.¹⁵ לדעתי, גישה זו עדיין רחוקה מלמצות את עצמה ביחס לספרות האגדה. בצד הניסיון להתחקות אחר תבניות יסוד במעשי חכמים, תוצע כאן קריאה בטקסט כמבע בלתי שקוף, המגלם את הכללים המערכתיים באורח ייחודי.

בוֹזְמִיּוֹת בַּעֲלִילוֹת מַעֲשֵׂי חֲכָמִים

הנושא העומד לדיון הוא הבוֹזְמִיּוֹת. מעשי חכמים כוללים סיפורים שבהם נוצרת תחושת זמן של זרימה חד־סטרתית מנקודת הפתיחה לנקודת הסיום. אבל לא כל העלילות הן כאלה. לרבות מהן צירי זמן מקבילים. הקטגוריה הטמפורלית שאתייחס אליה, השייכת להיבט הסדר,¹⁶ אינה כלולה כצורתה בטקסונומיה של ארגון הזמן שיצר ז'נט. ז'נט מתייחס רק למה שמכונה על ידו סיפר בוֹזְמִיּוֹת – בוֹזְמִיּוֹת המתקיימת בין רמות שונות של הסיפור: העלילה והסיפר.¹⁷ כאן תתואר בוֹזְמִיּוֹת הנמצאת ברמה סיפורית אחת, רמת העלילה. בעיית ייצוג זו אופיינית לספרות כאמנות בזמן, שאיננה יכולה לספר על מספר אירועים בעת ובעונה אחת, שכן הטקסט נגול תמיד בעקביות ליניארית: האלמנטים נמסרים ונקלטים בזה אחר זה.¹⁸ עיון בנושא עשוי לשפוך אור על דיון בארגון הזמן בכלל, דווקא משום שהוא חותר תחת אחד מעקרונות הצירוף הבסיסיים ביותר שעל פיהם נבנה סיפור המעשה – סיבתיות.

ברוב המקרים שבהם מיוצגים אירועים בוֹזְמִיּוֹת במעשי חכמים, מדובר בשני אירועים בלבד. עובדה זו נובעת אולי מן המינימליזם של הז'אנר, כלומר מכך שלסיפורים יש משך טקסט קצר. הריבוי המינימלי הוא שניים, ולכן כשבוחר המספר לעצב ריבוי, הוא מפצל בדרך כלל את העלילה לשני צירים. אפשר גם להאיר עובדה זו על רקע תפיסת העולם החז"לית הבינארית, המיוסדת על ניגודים, מה שמוצא את ביטויו בתבניות ספרותיות נוספות.¹⁹

לעתים מצוינת הבוֹזְמִיּוֹת במפורש באמצעות ביטויים כמו: בההיא שעתא,²⁰ באותה שעה,²¹ עד ש,²² כי מיטא,²³ כל אימת²⁴ ועוד, ולפעמים היא רק משתמעת מן העלילה. יש שהאירועים מיוצגים באורח סציני, ולעתים מסוכמים האירועים המקבילים על ידי המספר. על פי התביעה האריסטוטלית לאחדות העלילה, לרוב לא מדובר רק בהיבט פורמלי של

15. על הסטרוקטורליזם בהקשר של מחקר ספרות האגדה, ראו יונה פונקל, "התבניות של סיפורי האגדה התלמודית", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור ז', ירושלים (תשנ"ג), עמ' מ"ה-צ"ו.

16. ה"סדר" הוא אחד משלוש הקטגוריות בנוסף ל"משך" ו"תדירות" שלפיהן בוחן ז'נט את היחסים בין זמן סיפור המעשה לזמן הטקסט. קטגוריה זו עניינה היחסים בין סדר האירועים בסיפור המעשה לסדר שבו הם נמסרים בטקסט. ז'נט (הערה 2 לעיל), עמ' 33-85.

17. ראו שם, עמ' 218-219.

18. לטענת חנה הרציג ב"לשון, נרטולוגיה, 'ספרותיות': להבהרת חלותן של תיאוריות נרטולוגיות וספרותיות, דפים למחקר בספרות 4, 1988, האילוץ לייצוג לינארי של הסימולטניות שבזמן המסופר משותף לכל המדיומים המתפרשים ברצף. עם זאת תוקפו משתנה ממדיום למדיום בהתאם למידת התפרשותו ברצף. בלשון המתפרשת מילה אחר מילה זהו אילוץ ב"דרגה גבוהה", ראו שם עמ' 275.

19. ראו פונקל, (הערה 5 לעיל), עמ' 79-67.

20. תענית כ"ב ע"א, ב"מ פ"ה ע"א ועוד.

21. ברכות ג ע"א, שם ל"ד ע"ב ועוד.

22. תענית י"ט ע"ב, שם כ' ע"ב, ועוד.

23. ברכות כ"ד ע"ב, שם כ"ח ע"א, שם ל"א ע"א, שבת קנ"ב ע"א, פסחים ק"ב ע"ב, תענית כ"ג ע"ב ועוד.

24. ברכות נ"ד ע"א, בבא בתרא קל"ז ע"ב, שם קנ"א ע"א, תענית ט' ע"א-ע"ב ועוד.

25. מעשי חכמים משופעים בהיבטים טכניים ופורמאליים של בור־זמניות כמו למשל "שבא אמר" וכו', או "אמר לו: מה הועלת לי". יוסף אבן מציין כותרות לציטוטים כדוגמה השנייה, כמייצגים פעולה המתרחשת בו זמנית עם עצם הציטוט. "הסצינה הסיפורית ומגבלותיה", מחקר ירושלים בספרות עברית ה' (תשמ"ד), עמ' 21.

ארגון הזמן, היינו של קיום האירועים זה בצד זה, אלא בממד איכותי של תלות והשפעה הדדית ביניהם. בור־זמניות פורמלית היא תופעה נרחבת, ולא אעסוק בה כאן.²⁵ אדון רק במקרים שבהם מתרחשים אירועים בור־זמניים, שלבור־זמניות יש חשיבות מבחינת מרקמה של העלילה והתפתחותה.

מן העיסוק בהיבט זה של סדר הייצוג במעשי חכמים עולות שאלות על דרכי העיצוב של קווי העלילה המקבילים, על הגורמים ליצירת הרושם של הבור־זמניות, על האופן שבו פותר המספר את בעיית סדר הייצוג (אם האירועים הבור־זמניים מוצגים בזה אחר זה בלי הפסק או שאירועים אחרים מפרידים ביניהם ברצף הטקסט), על הסדר שבו מוצגים האירועים והעקרונות המנמקים אותו, ועל האפשרות לחשוף עקרונות כלליים המנחים את סדר הייצוג של אירועים בור־זמניים בז'אנר.

המשמעות הנוצרת מדרכי עיצובה של הבור־זמניות מעלה שאלות על האופן שבו מנצל המספר את הפונקציה הרטורית של הייצוג לצרכיו התמאטיים, ועל הערכים והעמדות התרבותיות הנמצאים בתשתית הפתרונות המבניים לבעיית הייצוג הבור־זמני.

הדיון כולל שלושה חלקים. החלק הראשון מתמקד בעניין המרחבי הנוגע לבור־זמניות, ומדגימו באמצעות מקרים של אירועים מקבילים בשני מרחבים מוגדרים: בארץ ובשמים. הדוגמאות מאירות את החוקיות – כמו גם את הגיוון – שבעיצוב הבור־זמניות ביחס למערכת מרחבית נתונה, והן מספקות מענה לחלק מן השאלות המבניות והאידיאיות שנרשמו לעיל.

חלקו השני של הדיון עוסק בפונקציית האפיון של הבור־זמניות, כלומר בקשר שבין היבט זה של ארגון הזמן לבין עיצוב הדמות. רוב הדוגמאות שיידונו מייחדות תכונה של דמויות, שהיא עקרונית מבחינת נושא עיסוקנו, המודעות לנעשה בשני מקומות בור־זמנית. עיון זה מפיגש בין שאלות המבנה והמשמעות בתיווכה של הדמות הסיפורית.

חלקו השלישי והאחרון של הדיון מבודד מוטיב העובר כחוט השני בהקשרים הבור־זמניים והוא הסחת הדעת. מוטיב זה מסרטט את גבולות הידיעה האנושית ונוגע בשאלות היסוד של תפיסת האדם והעולם של חז"ל.

בור־זמן במרחבים שונים. מקרה מבחן: ארץ ושמים

הרב־קוויות של עלילת מעשי חכמים מתממשת כאשר שני אירועים מתרחשים בעת ובעונה אחת בשני מרחבים שונים. אחת המוסכמות האופייניות בהקשר זה נוגעת להתרחשויות מקבילות בארץ ובשמים.²⁶

26. שמים כאן כשם נרדף לעולם של מעלה, מקום ישיבת האל ופמלייתו וכו'.

יש להדגיש, כי בבסיסם של מעשי חכמים עומדת תפיסת עולם דתית: חכמים האמינו שהקב"ה משגיח על עמו, מדריך ומכוון אותו לעשות רצונו, מעניש אותו ונותן לו שכר לפי מעשיו וכו'. מרחבי הארץ והשמים מהווים את קטביו של ציר מרכזי במפת העולם של חכמים.

במסגרת שתידון כאן מתארעות התרחשויות בזמניות או חופפות בחלקן בעולם התחתון ובעולם העליון. ברוב המקרים מופיעים האירועים בזה אחר זה ללא הפסק.

דוגמה מעניינת לכך בסיפור על מות רבה, המופיע בתלמוד הבבלי ב"מ פ"ו ע"א:²⁷

מקור	תרגום
1) אישתעי לי רב חמא בר ברתיה דחסא: רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשה	סיפר לי רב חמא בן בתו של חסא: רבה בר נחמני אגב גזירת שמד מת.
2) אכלו ביה קורצא בי מלכא	הלשינו עליו בבית המלך,
3) אמרו אכא חד גברא ביהודאי דקא מבטל תליסר אלפי גברי מישראל ירחא בקייטא וירחא בסתוא מכרגא דמלכא	אמרו: יש אדם אחד בין היהודים, המבטל שנים עשר אלף אנשים מישראל חודש בקיץ וחודש בחורף ממיסי המלך.
4) שדרו פריסתקא דמלכא ולא אשכחיה	שלחו שליח המלך אחריו ולא מצאו.
5) ערק מפומבדיתא לצריפא דעינא ומצריפא דעינא לאפדנא דשה' ומאפדנא דשהי לאגמא	ברח מפומבדיתא לצריפא דעינא, ומצריפא דעינא לאפדנא דשה' ומאפדנא דשהי לאגמא.
6) איקלע פריסתקא דמלכא לההוא אושפיזא דרבה קריבו תכא קמיה ואשקוהו תרי כסי ודליוה לתכא מקמיה	הזדמן שליח המלך למארחו של רבה, הביאו שולחן לפניו והשקו אותו שתי כוסות והוציאו את השולחן מלפניו
7) הדר פרצופיה לאחוריה	וחזר פרצופו לאחוריו.
8) אמרו ליה מאי נעביד ליה גברא דמלכא הוא	אמרו לו, מה נעשה לו, הלוא איש של המלך הוא
9) א"ל זילו קריבו תכא לקמיה ואשקוהו חד כסא ודליוהו לתכא מקמיה ולתסי	אמר להם: לכו, קרבו את השולחן לפניו והשקוהו כוס אחד והוציאו את השולחן מלפניו ויתרפא.
10) עבדו ליה הכי ואתסי	עשו לו כך והתרפא.

27. בהיבטים שונים של הסיפור עסקו יריב בן אהרון, "אגדת פומפדיתא: שיעור בתלמוד, אגדת פרק 'השוכר את הפועלים'" (ב"מ פ"ג עא-פ"ז עא), מחברת שדמות 12, המדרשה אורנים, עמ' 73-77, וכן מ' בר, "על הדחתו של רבה בר נחמני מראשות השיבה", תרביץ ל"ג, תשכ"ד, עמ' 354-355. נוסח הסיפור על-פי כתב יד מינכן 95.

תרגום	מקור
אמר, יודע אני שהאיש שאני מחפש כאן הוא.	11) אמר מידע ידענא דגברא דקא בעינא הכא הוא
חיפש אחריו ומצאו.	12) בחיש אבתריה ואשכחיה
אמר, הולך אני מכאן אם יהרגו את האיש הזה לא אגלה ואם יכו אותי אגלה.	13) אמר אזלינא מהא אי מקטל קטלו לההוא גברא לא מגלינא ואי נגידי מנגדין ליה מגלינא
הביאוהו לפניו הכניסו למסדרון וסגר את הדלת בפניו.	14) אתיוהו לקמיה עייליה לאדרונא וטרקיה לבבא באנפיה
ביקש רחמים, התפרק הקיר ברח והלך לאגם.	15) בעא רחמי פרק אשיתא ערק ואזיל לאגמא
היה יושב על גדם של דקל ולומד.	16) הוה יתיב אגידרא דדקולא וקא גריס
היו נחלקים בישיבה של רקיע אם בהרת קודמת לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת – טהור. ספק, הקדוש ברוך הוא אומר: טהור, וכל הישיבה של רקיע אומרים טמא.	17) קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק הקדוש ברוך הוא אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא
ואמרו מי יוכיח, יוכיח רבה בר נחמני. דאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות.	18) ואמרי מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות
שלחו שליח אחריו.	19) שדרו שליחא בתריה
לא יכול היה מלאך המוות לגשת אליו כיוון שלא פסק פיו מללמוד.	20) לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה דלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה
בין כך ובין כך נשבה הרוח ונשמע רעש בין הקנים,	21) אדהכי והכי נשב זיקא ואויש ביני קני
חשב שקבוצת פרשים היא,	22) סבר גונדא דפרשי הוא
אמר תנוח נפשו של אותו האיש ולא יימסר בידי המלכות.	23) אמר תינח נפשיה דההוא גברא ולא ימסר בידא דמלכותא
כשנחה נפשו אמר: טהור טהור.	24) כי הוה קא ניחא נפשיה אמר טהור טהור
יצאה בת קול ואמרה לו אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור, ויצאתה נשמתך בטהרה.	25) יצאת בת קול ואמרה לו אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור, ויצאתה נשמתך בטהרה

מקור	תרגום
26) נפל פתקא מרקיעא בפומבדיתא רבה בר נחמני נתבקש לשיבה של מעלה	נפל פתק מן השמים בפומפדיתא: רבה בר נחמני נתבקש לשיבה של מעלה.
27) נפקו אביי ורבא וכולהו רבנן לאיעסוקי ביה	הלכו אביי ורבא וכל החכמים להתעסק בו
28) לא הוו ידעי דוכתיה	לא היו יודעים את מקומו.
29) אזלו לאגמא חזו צפרי דמטללי וקיימי	הלכו לאגם ראו ציפורים העומדות ומטילות צל.
30) אמרי שמע מינה התם הוא	אמרו מכאן נלמד ששם הוא.
31) ספדוהו תלתא יומי ותלתא לילותא	ספדוהו שלושה ימים ושלושה לילות.
32) נפל פתקא מרקיע כל הפורש יהא בנידוי	נפל פתק מהרקיע: כל הפורש יהא בנידוי
33) ספדוהו שבעה יומי	ספדוהו שבעה ימים.
34) נפל פתקא לכו לביתכם לשלום	נפל פתק, לכו לביתכם בשלום.

הסיפור שלפנינו מגולל מסכת ארוכה, שבה מצליח רבה להתחמק מידו הארוכה של השלטון הארצי, אך נתפס ברשתו של השלטון השמימי. לאחר בריחתו השנייה של רבה מפני שליח המלך, "ביקש רחמים התפרק הקיר ברח והלך לאגם" (שורה 15), מגיע הסיפור לשיאו. חלק זה רצוף אירועים בו־זמניים שגורמים לדחיסות גדולה של הטקסט ויוצרים דרמה אינטנסיבית וקצבית.

המספר מתאר את גיבור הסיפור, כשהוא יושב ולומד לבדו על גדם של דקל. מיד אחר־כך הוא עובר לתיאור המתרחש, באותו זמן ממש, בישיבה של מעלה. מתברר כי שם נחלקים חכמים והקב"ה בסוגיה הנוגעת לדיני טומאת נגע הצרעת.²⁸ מאחר שהוויכוח איננו מוכרע, הם נזקקים לידען גדול בתחום הלכתי זה. מלאך המוות נשלח על ידם כדי לקחת את נשמתו של רבה, על מנת שיבוא ויכריע במחלוקת (שורות 17-19).

28. בפמליא של מעלה, כמו בבית דין של מטה, יש חילוקי דעות. ראו אפרים אלימלך אורבך, חז"ל (הערה 14 לעיל), עמ' 157.

29. מובן שפעילות קולקטיבית זו אנלוגית לפעילות הלימחית הקולקטיבית המוצגת בתחילת הסיפור של ירחי כלה. בשתייהן גם יחד רבה הוא דמות דומיננטית. הראשונה גרמה לרדיפתו על ידי המלכות, השנייה מוצגת כתכלית מוות.

זהו מקרה מובהק של התרחשויות חופפות לגמרי מבחינת היבט המשך שלהן. עם זאת, ההתרחשות הארצית מתוארת ראשונה, ורק אחריה בא תורה של ההתרחשות השמימית. הרצף שבין ההתרחשויות יוצר יחסי ניגוד הממקדים את הלימוד המבודד של רבה בנסיבות השמד לעומת האלטרנטיבה – פעילות לימודית קולקטיבית בעולם של מעלה.²⁹

30. על המוטיב של לימוד תורה השומר מפני מלאך המוות ראו תרצה פלסר, מוטיבים חזורים בסיפורי אגדה בתלמוד הבבלי, עבודת גמר לתואר מוסמך, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 41-42.

31. לניגוד בין ארצי/חומר/גוף לבין שמימי/מופשט/נשמה ביטויים מבניים בולטים השייכים לתבנית האנלוגית המסועפת שמרחפת מעל האירועים ותידון בהמשך.

32. ממעקב אחרי גילוייו האחרים של המוטיב, משתמע שמלאך המוות עצמו מחולל את הרעש בצמחייה. על המוטיב של הסחת הדעת בהקשר הבריזמי בהמשך.

33. חדירה סיכומית היא דיבור עקיף, שבו מתאר המספר במילותיו שלו את המחשבות והרגשות של דמויותיו. אסטרטגיה זו מסמנת את השתלטותו של המספר על המבע. ראו מאיר שטרנברג, "בין האמת לכל האמת בסיפור המקראי: נקודת התצפית ועיצוב חיי הנפש בחדירה הסיכומית ובמנוולוג הפנימי", הספרות 29 (1979), עמ' 112, 115.

34. ייצוג ישיר של מחשבות הדמות, המבליטות את ייחודיותה. ראו שטרנברג, שם, עמ' 141.

35. ראו שטרנברג, על הפונקציה של אחדויות הזמן והמקום בהקשר של האנלוגיה, "על עקרונות הקומפוזיציה של 'אור באוגוסט' לפוקנר: לפואטיקה של הרומן המודרני", הספרות ב' 3 (אוגוסט 1970), עמ' 512.

מלאך המוות, הנשלח על ידי דרי שמים, לא יכול לקרוב אל רבה כל זמן שהוא עוסק בלימוד³⁰ ולכן הוא עומד בין הקנים ומחכה לשעת כושר, וזו אכן באה. כשהאימה מפני המלכות משתלטת על הגיבור ודעתו מוסחת מן הלימוד, נוטל מלאך המוות את נפשו. רבה מצטרף ליושבי מעלה, מכריע את המחלוקת, וכך מגיע חלק זה של הסיפור לידי סיום (שורות 19-25).

לפנינו מערכת מורכבת של אירועים בריזמיים. חלקה מתרחש בשני מרחבים שונים, בארץ ובשמים. חלקה האחר מתרחש על הארץ, אבל עניינו בעימות סמוי בין דמות אנושית לבין דמות שמימית, שבהן אפשר לראות נציגות של שתי הזירות.³¹

התבוננות מקרוב באירוע המפגש בין מלאך המוות ורבה מגלה שלוש פעולות בריזמיות או חופפות בחלקן: רבה לומד בקול, מלאך המוות אורב לו, הרוח נושבת ומשמיעה רחש בין הקנים. למעשה, מוארים הרגעים הדרמטיים של לפני המוות כמשחק מתעתע בין מציאות ובין תודעה המנסה לתופסה. כל עוד רבה שקוע בלימודו, מלאך המוות המבקש ליטול את נפשו, איננו יכול לגעת בו. רבה נשאר בחיים ומקיים את לימודו הבעתי.

באמצעות הערתה של חרדת הגיבור מפני ההיתפסות על ידי המלכות, פוקע מלאך המוות את הבעיה: רבה, החושש ששליח המלך הסגיר אותו, מפרש את הרחש בקנים כמארב של פרשים, וכתוצאה מכך מוסחת דעתו מן הלימוד.³² אבל אז, באורח אירוני, נתפס הגיבור דווקא ברשתו של מי שהוא איננו מפחד ממנו. המספר נוקט כאן חדירה סיכומית³³ לתודעתו של רבה – "חשב שקבוצת פרשים היא" (שורה 22) – היוצרת מונטאז' תצפיתי של תודעה על רקע המציאות. בצדה מופיע מונולוג פנימי, "תנוח נפשו של אותו האיש ולא יימסר בידי המלכות" (שורה 23), שבו למעשה מבקש רבה את מותו.³⁴ עקרונית, עצם הפסקת הדיבור הלימודי מאפשרת למלאך המוות ליטול את נשמתו. אבל הבקשה למות, למרות ההקשר השגוי שלה מבחינת תפיסת המציאות, נתפסת באופן אירוני כאישור לויתור על חייו. המונולוג הפנימי ממחיש את הפער בין העולם האנושי ונקודת המבט המוגבלת שלו לבין התצפית האלוהית, השמימית.

אחדות הזמן והמקום מנוצלת כאן גם לשם עימותים של אלמנטים שונים בטקסט וחיפוש הקשרים ביניהם על ידי הקורא. ריכוז ההתרחשויות בפרק זמן קצר ובמקום אחד מקל על המעברים המיטונימיים מדמות אחת לחברתה ומאירוע או נתיב עלילתי אחד למשנהו, והוא מסייע בהבלטת הקשרים האנלוגיים שביניהם.³⁵ רוב האנלוגיות במעשי חכמים ממוקדות בהקבלות הנרקמות בין דמויות. לפיכך תורמת הבריזמיות בעקיפין לאפיון של הדמויות. בנוסף, היא מבטאת בחדות את המערכת הבינארית המסועפת הנרקמת בסיפור בין כאן לשם, בין ארץ לשמים, בין מלכות

רשעה למלכות שמים, בין לימוד בצוותא ללימוד ביחיד, בין מתיבתא דרקיעא למתיבתא דארעא, בין צל לממשות ובין חיים למוות.

בסיפור נבנית תבנית אנלוגית מורכבת שבמרכזה עומד הגיבור. החזרה על רדיפת הגיבור בשני חלקי העלילה משמשת לביסוס חוקי ההסתברות הפנימיים לסיפור, כהוכחה שסדנא דארעא חד הוא. אבל צדדי השוני בין האלמנטים הפועלים באנלוגיה מעצבים אותה כאנלוגיה ניגודית.

שליח המלך הוא שליחו של מושל ארצי, בן תרבות רשעה, השוללת מנתיינה את האפשרות לקיים את תרבותם הדתית. מלך זה חש בעלות לא רק על חיי התרבות של נתיניו, אלא גם על עצם חייהם. הוא גוזר גזירות מוות על מנהיגיהם, ורודף אותם על מנת למצות עמם את הדין. שליחו הוא שליח אנושי, ואפשר באופן עקרוני להתחמק ממנו, או לשחדו בעזרת טובות הנאה כאלה ואחרות.

לעומתו, מלאך המוות הוא שליח המלך השמימי, האל, היחיד (מבחינת המחבר המובלע) שבידו נתון גורל חיי אדם בדין. שליחו של מלך זה הוא בלתי מותנה. אמנם יש לו מגבלה ביחס לתנאים שבהם הוא יכול למלא את שליחותו, אבל הוא איננו בר שכנוע, והוא מגיע אל כל אדם בבוא יומו.

אנלוגיה ניגודית זו מורכבת גם מפרטים נסיבתיים, אשר מלכתחילה לא היה הקורא מקבילם אלא בדיעבד. למשל, מה שגורם לשליחת שליח המלך הוא הלשנה שרבה, בלמדו את הציבור, מבטל אותו ממיסי המלך. מטרת לכידתו בהקשר זה היא השתקתו, חיסול הוראתו.³⁶ קטע הסיפור העוסק במתרחש בישיבה של מעלה ומוצג כסיבה לשליחת מלאך המוות אליו – "היו נחלקים בישיבה של רקיע אם בהרת קודמת לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת – טהור. ספק, הקדוש ברוך הוא אומר: טהור, וכל הישיבה של רקיע אומרים טמא. ואמרו: מי יוכיח? יוכיח רבה בר נחמני. שאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות" (שורות 17-18) – מתפרש רק מתוך הקבלתו במסגרת התבנית האנלוגית כהלשנה. זו כמו זו מכוונות להביא למותו של רבה. אלא שהלשנה זו, שלא כקודמתה, מתבססת על דברי הגיבור עצמו, המציג עצמו כבקיא ביותר בדינים שבהם נחלקים בישיבה של מעלה. בעוד הראשונה היא בבחינת גילוי דבר עברה מתוך כוונת זדון, ההלשנה השנייה היא כזו רק במובן המטאפורי של המילה. היא איננה נוגעת לעברה אלא ליתרונו של רבה על פני חכמים אחרים. כמו כן היא איננה כרוכה בכוונת זדון אלא ברצונם הכן של חכמים לפתור את הסוגיה ההלכתית העומדת בפניהם. מטרת לכידתו של רבה כאן, בניגוד להקשר הראשון, היא דווקא דיבובו והוראתו בישיבה של מעלה.³⁷

שליחותו של השליח האנושי אינה עולה בידו בקלות. רבה בורח ומסתתר,

36. בן אהרון, שם, (הערה 27 לעיל) עמ' 73 טוען כי רבה הוא המקבילה הבבלית לרבי עקיבא ש"היה מקהיל קהילות רבים ועוסק בתורה" שבאה לנשא את המסורת הבבלית על פני המסורת הארץ-ישראל בוכת ירחי הכלה, חידוש בדרכי הנחלת התורה להמוני ישראל.

37. בן אהרון, לשיטתו, מביא אנלוגיות המעידות על יתרונו של רבה לעומת חכמי ארץ ישראל, כדי להעיד על מגמתה הכללית של אגדת פומבדיתא להתנשא מעל תורת ארץ ישראל, ראו שם (הערה

27 לעיל), עמ' 75.

ורק לאחר מעללים רבים מצליח השליח לתפסו (שורות 4-12). גם מלאך המוות נתקל בקשיים במילוי שליחותו. כיוון שפיו של הגיבור לא פוסק מלימוד, לא יכול מלאך המוות לגשת אליו (שורה 20). רבה מאופיין כבורח מוכשר – הוא מתחמק מרודפיו בהצלחה מרשימה.

עם זאת, בעוד שמעמד לכידתו של רבה על ידי השליח הראשון מאוכלס בדמויות נוספות (מארחיו של רבה) המייצגות את ההיבט החברתי הנוגע לתפיסתו, הרי שבלכידתו על ידי מלאך המוות נוכחים הוא ומלאך המוות בלבד. ברגע האמת עומד רבה לבדו אל מול המוות. לכידתו על ידי השליח מסתיימת בבריחה נוספת. מלאך המוות, לעומת זאת, מצליח אחרי הכול לתפוס אותו.

בסוף החלק הראשון של הסיפור, אחרי שנכלא על ידי שליח המלכות, מתפלל רבה להצלתו, או בלשונו של הסיפור "ביקש רחמים" (שורה 15). לקראת סיומו של החלק השני מבקש רבה את נפשו למות מפחד המלכות. למעשה הוא מבקש, שמן השמים ירחמו עליו ולא ייתנו לו להימסר בידיה. בין הפעולות המילוליות הללו נוצרת אנלוגיה. מדובר בשתי בקשות להצלה הכרוכות במצב של מצוקה קשה של הגיבור. שתיהן נענות. הראשונה נמסרת מפי המספר באופן סיכומי, והיא מביאה לבריחתו ולהצלתו הממשית. השנייה נמסרת בדיבור ישיר מפיו של רבה, והיא זו שמביאה עליו בפועל את מותו.

באנלוגיה המקיפה, שפרטיה תוארו לעיל, באים לידי ביטוי רעיונות שגילומם המובלע יוצר את האפקט הדרמטי ביותר של הסיפור. במסגרתו מוקבלת מלכות שמים למלכות הרשעה, הקבלה לא ממילאית כלל. השמד שאותו מפעילה הרשות הארצית זוכה לסיועה האירוני של מלכות השמים, רבה עובר ממתיתבתא דארעא למתיתבתא דרקיעא.

הסיפור איננו נוקט עמדה מפורשת לגבי ערכו של המעבר לישיבה של מעלה. אבל מאמציו של הגיבור שלא להתפס על ידי המלכות והתחמקותו ממלאך המוות, גם אם באופן לא מודע, יוצרים את הרושם שחיי יקרים לו. הם ממחישים את זווית הראייה האנושית כמי שיש לה אינטרס מנוגד לאינטרס של העליונים.

אפשר לראות את יחסי תמונת הרגע שלפני מותו של רבה והתבנית האנלוגית הכוללת כ־*Mise en Abyeme*. לפיכך, עניינו של הסיפור בתיאור הסחת דעתו של הגיבור מן הסיבה והנסיבות האמיתיות של מותו, על ידי המלכות והפחד ממנה ומשליחיה.³⁸ מציאות השמד היא רק תפאורה מטעה לדרמה האמיתית של חיי רבה. בדרמה הזו מתקיים מתח בדבר מקומו הנכון של החכם הגדול. זאת, מאחר שלשתי הזירות – האנושית והשמימית – יש עניין בכישרונותיו.

38. ראו הפנייתו החשובה של בן אהרון בהקשר זה לויקרא כ"ו 36-37: "והנשארים בכס והבאתי מרך בלבבם בארצות אויביהם וודף אותם קול עלה נידף ונסו מנוסת חרב ונפלו ואין רודף. וכשלו איש באחיו כמפני חרב ורודף אין ולא תהיה לכם תקומה לפני אויביכם" שם, (הערה 27 לעיל), עמ' 76.

נדמה כי סצנת הסיום של הסיפור נותנת פירוש אקזיסטנציאלי מרוכז למערך המרובד של המציאות המתובנת באמצעות אירועים בו־זמניים. החכמים, כשליחיה של הקהיליה היהודית הארצית, יוצאים בחלק השלישי והאחרון של הסיפור לתור אחר רבה ולטפל בצורכי קבורתו, לאחר שנודע דבר מותו. אבל דמותו של הגיבור, כדרכה, איננה נוחה להימצא, להילכד. באופן מתמשך ואנלוגי, ובאותה מידה שבה שליח המלכות ומלאך המוות לא מצאו אותו בקלות, כך גם החכמים אינם יודעים את מקומו של רבה: "לא היו יודעים את מקומו" (שורה 28). בסופו של דבר הם מפרשים את מקומו על דרך התבוננותם בטבע, בציפורים המטילות צל: "הלכו לאגם ראו ציפורים העומדות ומטילות צל" (שורה 29). תגובתם המעוצבת להפליא, "מזה נלמד ששם הוא" (שורה 30), מבטאת את הבנתם שבדומה לתופעת הצל, שהוא איננו היש עצמו אלא איזשהו היטל שלו, כך רבה אינו נמצא על הארץ אלא שם, בעולם של מעלה.

נראה שבנסיבות של הרדיפות המתוארות בסיפור, מטעימה האנלוגיה את העובדה שהסיפור מבכר מיתה מידי שמים על פני מיתה משונה, משהו מעין "יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו" (תהילים קט"ז 15). מבחינה מרחבית יש בסיפור תנועה מן התרבות אל הטבע ומן הטבע אל איזו הוויה "בן זמאית" של הצללה, השתקפות וטשטוש ההבחנה שבין השמים והארץ באמצעות הציפורים וצלן.³⁹

ההתרחשויות הבו־זמניות שתוארו לעיל חושפות מעין רשת של קואורדינטות מרחביות המשמשת מצע למערך הרעיוני של הסיפור. קיומה של רשת זו איננו נוכח לכל אורכו של תהליך המשמוע אלא מתגלה ברגע נתון, במומנט הבו־זמני. העוצמה הדרמטית המאפיינת רגע זה נובעת לא מן הפיצול של צירי העלילה, אלא מן העיבוי הסמנטי של מסמניה. עיבוי זה נגרם בשל חשיפת אותה "רשת המחברת נקודות ומצליבה את חוטיה", המאפיינת את ההוויה הבו־זמנית, אם להשתמש בלשונו של פוקו.⁴⁰

כלומר, המרחבים המסומנים באמצעות ההתרחשות הבו־זמנית נושאים מטען אידאי, ולעולם הם בעלי קיום של זה לעומת זה. במקרה דנן מדובר במרחבי הקיום היסודיים של האדם והאל. אורבך טוען, כי דימויו הבסיסיים ביותר של האל בתרבות חז"ל מתייחסים אל נוכחותו בפונקציות מרחביות – קרבה ומרחק.⁴¹ נדמה לי כי התזמון הבו־זמני של אירועים בארץ ובשמים יוצר ביטוי מעניין במיוחד של פונקציות אלו.

מצד אחד, אף על פי שהאלוהים נתפס, בעיקרון, כמי שנמצא בכל מקום, קיימות בספרות חז"ל מגמות שעניינן להדגיש דווקא את המרחק שבין אלוהים לעולם. לפיהן, העולם התחתון הוא מקום חיותה של החברה האנושית, והעולם העליון, לעומתו, הוא מקום משכנו של האל ופמלייתו.

39. הסיפור על בן זמא תוהא בבר"ד ב' א', מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 17-18, מתאר הוויה לימינאלית דומה הן במישורים המרחביים והן בממדים הפיגורטיביים של התמונה שהיא מעצבת.

40. ראו אפיונו של מישל פוקו את ההוויה הבו־זמנית באמצעות מטאפורת הרשת: הטרוטופיה, תרגמה אריאלה אזולאי, תל אביב, 2003, עמ' 7.

41. חז"ל (הערה 14 לעיל), עמ' 56-60. דומה כי העיסוק בתיאוריה של המרחב בספרות עשוי לתרום רבות לדיון בהיבטים אלה של עולם האמונות והדעות של חז"ל. ראו למשל גבריאל צירן, טקסט, עולם, מרחב דרכי ארגונו של המרחב בטקסט הסיפורי, תל אביב, 1997.

מצד שני יוצר המספר האנושי תמונת עולם, שבה לרגעים מסוימים ומוגבלים מוסר הלוט מעל העולם העליון, המכוסה בדרך כלל ועוטה סוד. מה שמתרחש למעלה מתגלה כקשור בדרכים רבות, חלקן נפתלות, להתרחשות למטה. קשרים אלה מכוננים קרבה, הם חורגים מתודעת חז"ל היומיומית של הסתר פנים, ויש בהם יותר מאחד משישים של התגלות. התגלות זו, גם כשהיא מסוימת בממדיה וגם אם איננה נחלת הדמות הסיפורית, יש לה משמעות חשובה מבחינת עיצוב תודעת הנמען. הארץ היא מקום מושגת, וגם כאשר הגיבור נמצא לבדו, יודע הנמען שהוא בעצם לא לגמרי לבד.

תיאור מעמדה של הבר־זמניות, על רשת הקישורים האנלוגיים הכרוכה בה, מבליט את עיצובו הספרותי המתוחכם של הסיפור. דיונים אחרים, שרוב לא ראו בסיפור מושא לעיון אסתטי, ומכל מקום לא עסקו בעקרונות ארגון הזמן שבו, החמיצו חלק ניכר מן העושר הרוחני המשתקף בעדו.

דוגמה אחרת להתרחשותם של אירועים ב־זמניים בשמים ובארץ בסיפור על הכרעותיהם השונות של אילפא ור' יוחנן. הסיפור מופיע בתלמוד הבבלי תענית כ"א ע"א.⁴²

42. בהיבטים שונים של הסיפור עסקו יונה פרנקל, שם (הערה 9 לעיל), עמ' 87-91, וכן אדמיאל קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים על גבריות, אהבה ואוטננטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי, ירושלים, 2002, עמ' 121-126. פרנקל וקוסמן אינם מתייחסים למישור של ארגון הזמן בסיפור, ובשל כך אינם עומדים על חשיבותו הדרמטית והאידיאית של המונטז הבר־זמני. נוסח הסיפור על־פי כתב יד ירושלים, בבעלות יד הרב הרצוג.

מקור	תרגום
1) אילפא ור' יוחנן דהוה דחיקא להו מילתא טובא	אילפא ור' יוחנן היה דחוק להם הדבר מאוד,
2) אמרי ניקום ניזיל נעביד עסקא ונקיים בנפשין "אפס כי לא יהיה בך אביון"	אמרו נקום נלך ונעשה עסק ונקיים בעצמנו "אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים ט"ו ד').
3) אזלו יתיבו תותי ההיא אשיתא רעיעא	הלכו ישבו תחת אותו כותל רעוע,
4) הו קא כרכי ריפתא	היו כורכים את הפת.
5) שמעיה ר' יוחנן למלאך דקאמר' ליה לחבריה תא ונשדייה עילאויהו ונקטלינהו דמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה	שמע ר' יוחנן מלאך שאומר לחברו בוא נטיל אותו עליהם ונהרגם, שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה.
6) אמ' ליה אידך שבקיננו דחד מיניהו קיימא ליה שעתא	אמר לו השני, הנח להם שאחד מהם קיימת לו השעה
7) אמ' ליה ר' יוחנן לאילפא שמע מר מדי	אמר לו ר' יוחנן לאילפא שמע מר משהו

מקור	תרגום
8) אמ' ליה לא	אמר לו לא.
9) אמ' שמע מינה אנא הוא דקיימא לי שעתא	אמר שמע מכאן אני הוא שקיימת לי השעה
10) איזיל איהדר ואיקיים בנפשאי "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (שם י"א)	אלך אחזור ואקיים בעצמי, "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (שם 11)
11) עד דאתא אילפא מלך ר' יוחנן	עד שבא אילפא מלך ר' יוחנן.
12) כי אתא אילפא אמרו ליה אי איתיה מר הכא וגאריס לאו מר הוה מליך	כשבא אילפא אמרו לו אילו ישב מר כאן ולמד לא מר היה מולך?
13) תלא נפשיה בקראסא דארבא	תלה עצמו בתורן הספינה,
14) אמ' כל דמשייל לי מילתא בדבי ר' אושעיה ובדבי ר' חייה ולא פשיטנא ליה ממתניתין נפילנא מקראסא וטבענא	אמר כל מי ששואל אותי דבר בשל בית רבי אושעיה ובשל בית ר' חייה ולא אפשר לו מתוך משנתינו, נופל אני מן התורן וטובע
15) אתא ההוא סבא תנא ליה האומר תנו שקל לבני בשבת וראויין ליתן להן סלע נותנין להן סלע, ואם אמר אל תתנו להן אלא שקל אין נותנין להן אלא שקל אם אמר מתו ירשו אחרים תחתיהם בין שאמר תנו בין שאמר אל תתנו אין נותנים להם אלא שקל	בא זקן אחד שנה לו: האומר תנו שקל לבני בשבת וראויין ליתן להן סלע נותנין להן סלע, ואם אמר אל תתנו להן אלא שקל אין נותנין להן אלא שקל, אם אמר מתו ירשו אחרים תחתיהם בין שאמר תנו בין שאמר אל תתנו אין נותנים להם אלא שקל.
16) אמר ליה הא מני	אמר לו זו מני
17) רבי מאיר היא דאמר מצווה לקיים דברי המת	רבי מאיר היא שאמר מצווה לקיים דברי המת.

הסיפור פותח בתיאור מצוקתם הכלכלית של אילפא ור' יוחנן ובהחלטתם לעזוב את בית המדרש ולהקים עסק.⁴³ בזמן שבו הם אוכלים את פתם תחת כותל רעוע, מתנהלת בשמים שיחה בין המלאכים בדבר האפשרות להורגם על ידי הטלת הכותל עליהם (שורות 3-5). האפשרות נשקלת בשל דעתו של אחד המלאכים כי השניים ראויים לעונש על עזיבת בית

43. על היחס למלאכה, ראו מאיר איילי, "ההתייחסות הערכית למלאכה בספרות חז"ל", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (ד) תשמ"ב, עמ' 7-59.

44. שלילת ההתעסקות בצורכי שעה מתוך שהיא גורעת מתלמוד תורה נוסחה במקומות שונים בתלמוד במטבע הלשון "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה". על המוטיב, ראו תרצה פלסר, שם (הערה 30 לעיל), עמ' 9-19.

45. זוהי הטרמה פנימית במובן זה שהיא מקדימה את העתיד לקרות, המתרחש בגבולות הסיפור - הפיכתו של ר' יוחנן למנהיג תורני. יש לשים לב שהטרמה זו מנוסחת בלשון הווה ("קיימת"), שכן מבחינת המלאכים, העתיד הידוע מראש הוא בחינת הווה. את האמירה "קיימת השעה" ניתן להבין בדרכים מגוונות.

46. אפרים אלימלך אורבך, חז"ל (הערה 14 לעיל), עמ' 115-160 ובעיקר 144.

47. דוגמאות נוספות לשמיעת קולות "מאחורי הפרגוד", ראו למשל: חגיגה ט"ו עא, בברכות י"ח עב מתווכים הקולות שנשמעים מאחורי הפרגוד על ידי שתי רוחות שמספרות זו עם זו בבית הקברות לאזונו של הגיבור.

המדרש לצורכי עיסוק בחומר, או בניסוחו: "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה" (שורה 5).⁴⁴

הסיפור מתאר צומת דרכים בחייהם של שני חכמים, שלאחריו פונה כל אחד מהם לדרכו - אילפא לעולם העסקים ור' יוחנן בחזרה לבית המדרש. עיצובו של צומת זה כורך שני אירועים המתרחשים בו־זמנית, אכילת הפת ושיחת המלאכים בשמים. על הארץ אוכלים שני אנשים בשר ודם לחם, כשהם בדרכם לשפר את מצבם החומרי בעתיד. ישיבתם תחת כותל רעוע מסמלת את המציאות החומרית והזמנית שאיננה יציבה כלל ועיקר. בשמים, לעומת זאת, דנים שני המלאכים במשמעות הרוחנית של בחירתן האקזיסטנציאלית של הדמויות האנושיות, וגם דנים בדיני נפשות. כפי שראינו גם בסיפור הקודם, בפמליא שלמעלה, כמו בבית דין של מטה, ישנם חילוקי דעות. אחד המלאכים יודע לומר כי לאחד החכמים "קיימת השעה", ובכך הוא מונע מחברו את הריגתם.⁴⁵

מצד אחד, מתוארים כאן אירועים מקבילים. מצד שני, ברור שההתרחשויות קשורות ופתוכות זו בזו. משום שהכותל רעוע, מציע המלאך הראשון את הצעתו; משום שר' יוחנן שומע את שיחת המלאכים, הוא מחליט לחזור לבית המדרש. ההתרחשויות הבו־זמניות דוחסות את הסיטואציה ומביאות אותה לידי הכרעה היוצרת מפנה.

להבדיל מן הסיפור הקודם, המעצב את המחיצה בין העולמות כאטומה וכמבודדת רעשים, כאן שומעת דמות אחת את המתרחש במרחב האחר. קריאתו הפסיכולוגית של קוסמן, הרואה במלאכים בסיפור זה ייצוג של המחשבות הפנימיות של ר' יוחנן עצמו, איננה מתייחסת ברצינות מספקת, לדעתי, לממשות שבתפיסת העולם העליון ופמלייתו של האל אצל חז"ל. כפי שעולה מדיונו המקיף של אורבך בנושא, עולם המלאכים שיעיצבו חז"ל הוא בעל דרגת ממשות מפותחת וקשור לבעיות תיאולוגיות, היסטוריות, לאומיות ומוסריות, ולא פחות מכך לדמיון שהונע על ידי הרצון לחדור לעולמות נסתרים ודחף את חז"ל לספר ולמסור על המתרחש בהם.⁴⁶ הפיכתו של העולם העליון לעולם הנפש, האופיינית לרוח הזמן שלאחר פרויד, מבטלת מנקודת המבט הנדונה כאן את קיומם של שני המרחבים המובחנים של שמים וארץ, ולפיכך גם את הבו־זמניות המתקיימת, לטענתי, ביניהם. העובדה שבתנאים מסוימים ניתן לשמוע מה קורה שם משקפת, כמובן, תפיסה אחרת של היחס בין העולמות ושל אופייה של ההתגלות האפשרית.⁴⁷ אם בסיפור הקודם פגשנו התנהלות מקבילה של העולם העליון המתערבת בעולם התחתון לצרכיה, כאן פעילות המלאכים היא לגמרי תגובתית, והיא מותנית בהתרחשות שלמטה. גיבורו של הסיפור הקודם אינו מודע לאירועים הקורים בשמים, ולפיכך הוא פועל את פעולותיו בצורה בלתי תלויה בהם. לעומתו, ר' יוחנן, בסיפור שלפנינו,

שומע את קולות המלאכים ומשנה את החלטתו הקודמת להתפנות מן הלימוד לצורכי הפרנסה.

בדוגמאות שנדונו לעיל ראינו כיצד מהווים אירועים ב־זמניים את שיאם הדרמטי של הסיפורים. ביצירתם אינטנסיביות עלילתית, רב־קווית באופייה, הם נותנים ביטוי לתפיסה מרובדת של המציאות המיוצגת. כוחה הרטורי של תפיסה זו מוקנה לה לא מעט בזכות התפרצותה ברגע נתון אל העלילה הקווית הפשוטה.

אירועים ב־זמניים אינם יכולים, באופן עקרוני, להיות קשורים זה אל זה בקשר של סיבה ותוצאה. אבל הספרות איננה יכולה להתחמק מקישור בין אירועים.⁴⁸ נטרולה של הסיבתיות יוצר, בין השאר, את התנאים לקשר מסוג אחר. על פי רוב מדובר בקשר אנלוגי, המבסס דמיון כלשהו בין האירועים. זאת ועוד, הדמיון בין האירועים מוקרן על דמיון תבניתי בין המרחבים שבהם מתרחשים האירועים.⁴⁹

מפת העולם, כפי שהיא מסורטטת בסיפורים אלה, ממפה שני מרחבים מובחנים – הארץ והשמים. אלו הם מרחבים אנלוגיים המקיימים ביניהם מערכת יחסים רבת פנים. גילויי ההקבלה, התלות והמעורבות של האירועים המתרחשים בהם באים לביטוי מרוכז בהתנקזותם של קווי העלילה אל רגע אחד. מוסכמה אסתטית זו יוצרת סינכרוניזציה בין התרחשויות בעולם האנושי ובעולם האלוהי. האירוע הארצי מיוצג במסגרתה לפני האירוע השמימי, והאחרון מקבל את מובנו כתגובה לראשון – כל זאת למרות התרחשותם הבר־זמנית.

מוסכמה זו מביאה, לדעתי, לידי ביטוי תפיסות אונטולוגיות לגבי מבנה העולם והיחסים בין חלקיו, ותפיסות אפיסטמולוגיות הנוגעות ליסודות הידיעה האנושית ומגבלותיה. הדיון בה מעלה שאלות מתחום החקר של מחשבת חז"ל: כיצד מתייחסת התבנית הבר־זמנית לתפיסה של היררכיה וקדימויות אונטולוגיות של העולמות? מה קודם למה, השמים לארץ או הארץ לשמים? מה חשוב ממה? מה מפעיל או מתנה את מה? כיצד מתייחסת מוסכמה ספרותית זו לתפיסות חז"ל בנוגע להשגחה על פניה הכפולות, בחינת הנהגת העולם ובחינת התבוננות בדרכי בני אדם ומעשיהם? באיזו מידה מעצב ייצוג כזה של העולמות בחירה חופשית של האדם או תלות שלו בהשגחה?⁵⁰

במעשי חכמים כגון אלה שנדונו כאן באים לידי ביטוי היחסים שבין העולמות במשתנים הנבדלים זה מזה בנקודות משמעותיות. יחד עם זאת ניתן להבחין בקווי דמיון חשובים. אלה כמו אלה מבטאים את מורכבותו של המצע האידיאלי המונח בתשתית הסיפורים. למשל בעניין ההיררכיות והקדימויות שבין העולמות, עיצובם של מרחבי השמים והארץ כמרחבים

48. בעניין הסיבתיות ויחסיה עם מושג הזמן, ראו שלומית רמון קינן, שם (הערה 1 לעיל), תל־אביב, עמ' 24–26.

49. בסיפור על אליהו בשיבת רבי בב"מ פ"ה ע"ב מימוש חריף ליסוד האנלוגי־הדוגמאי בין העולמות. לעניין זה ראו מאמרי, ענבר רוה, "שומע תפילה" עיון בסיפור מן התלמוד הבבלי (בבא מציעא פה ע"ב), מחקרי ירושלים בספרות עברית י"ז, תשנ"ט, עמ' 33–40.

50. על ההשגחה בספרות חז"ל, ראו אפרים אלימלך אורבך, חז"ל (הערה 14 לעיל), עמ' 190–226 וכן אורבך א"א, מעולמם, שם (הערה 14 לעיל), עמ' 459–485.

אנלוגיים – שקיומם דומה לזה של שני קווים מקבילים – יוצר במובן מסוים מעמד של שוויון ערך ביניהם. עיצוב זה עשוי להעלות על הדעת את המחלוקת המפורסמת בין בית שמאי לבית הלל בנוגע לבריאת השמים והארץ: בית שמאי טוענים שהשמים נבראו תחילה ומביאים ראיות לטענתם. לעומתם קובעים בית הלל כי הארץ נבראה תחילה, וגם הם סומכים דעתם על המקראות. ברור כי השאלה שמעסיקה את החכמים איננה שאלה היסטורית או פיזיקלית, אלא היא שאלה דתית-רוחנית. השאלה מה קודם למה בזמן היא למעשה שאלה על חשיבות.⁵¹

51. אורבך, בדיונו במחלוקת, חז"ל (הערה 14 לעיל) עמ' 162, אינו מעיר על משמעויותיה הפילוסופיות. לי נראה ברור מן המשלים ופסוקי הראיה שמביאים החולקים, כי הקדימות בבריאה משקפת הבל מהותי הנוגע לשאלות ערכיות וליחסים בין שני העולמות.

על מחלוקת זו באה בויקרא רבה תגובת התמיהה של רשב"י מתוך תפיסתו את בריאת השמים והארץ כבריאה בוזמנית. בריאת השמים והארץ משולה בעיניו ליצירת אלפס וכיסויו. האלפס הוא מעין קדירת חרס, הנוצר על ידי הדבקת הטיט מסביב לביצת היוצרים. כשהטיט מתייבש במקצת, חותך היוצר את הכלי מסביב לראשו ועושה את כיסויו, וכך נוצרים האלפס וכיסויו בחתך אחד.⁵² בנו של רשב"י, ר' אלעזר, מסביר כי העובדה שפעמים מקדימים במקרא את הזכרת השמים לארץ ופעמים להיפך מתיישבת עם דעת אביו, שרואה בשמים ובארץ מרחבים שנבראו בוזמנית ושעל כן "שקולין כאחת", כלומר שהם בעלי אותו משקל ערכי.⁵³

52. מדרש ויקרא רבה, מאיר מרגלית, ניר-ירוק, תשנ"ג, ל"ו א' עמ' תתלה, ראו פירושו של מרגלית שם. על מקור הדימוי בתפיסה הבלית, ראו ג' ברעמי צרפתי, "הקוסמוגרפיה התלמודית", תרביץ שכ"ה, תשכ"ו, עמ' 141.

53. חילופים אחרים גורסים: שקולין זה בזה, שקולין זה כזה, שווין זה בזה. ראו מדרש ויקרא רבה, שם.

הגם שתיארת את השמים והארץ כשני קווים מקבילים, בסיפור על הכרעותיהם של אילפא ור' יוחנן מדובר בקווים מקבילים שלכאורה נפגשים. לרוב לא מדובר על פגישה ממשית במרחב, אלא על מעין השקה בזמן. העובדה שבסיפור מעוצבת התרחשות מקבילה בין העולמות היא זו היוצרת את נקודת ההשקה.

במובן אחר, המתנגש עם תמונת השוויון שתוארה לעיל, קודמת הארץ לשמים בסיפורים אלה קדימות האחווה בנקודת המבט. עלילתו של כל סיפור מוצגת בטקסט בתיווכה של נקודת מבט כלשהי. זו איננה בהכרח של המספר, למרות שהוא זה שנותן לה ביטוי מילולי. למרות שמספריהם של מרבית מעשי חכמים הם כול יודעים חיצוניים, המאופיינים ביכולת ראייה פנורמית, בוזמנית, הם אינם אובייקטיביים לגמרי.⁵⁴ דומה שנקודת המבט שלהם משוחדת לטובת העולם התחתון. קביעה זו נסמכת על כך שבירוב המקרים מתואר האירוע המתרחש על הארץ לפני האירוע השמימי. גם כשבוחר המספר לזגזג בין האירועים, על מנת ליצור את הרושם הבוזמני, הוא פותח בתיאור האירוע הארצי ואף מסיים בו.⁵⁵ הקדמת האירוע הארצי לשמימי יוצרת לא אחת התניה של הנסיבות הארציות בהתרחשויות השמימיות, וזאת למרות שהדברים קורים בוזמן. נדמה לי, על כן, שתשומת לבו ועניינו האמוטיבי של המספר נעוצים במתרחש בעולם האנושי. המבט אל השמים נעשה מתוך ההקשר הזה ולמענו.

54. מקובל לתרגם את הניגוד בין פרספקטיבה חיצונית לפימית בהקשר האמוטיבי לניגוד בין פרספקטיבה "אובייקטיבית" ל"סובייקטיבית". ראו שלומית רמון-קינן, שם (הערה 1 לעיל), עמ' 79.

55. כך הדבר, למשל, בסיפור על אליהו בישיבת רבי בב"מ פ"ה ע"ב (הערה 49 לעיל).

העניין האחרון מעביר אותנו ישירות לשאלת התייחסותה של התבנית

הבו־זמנית הזו לסוגיית ההשגחה. אם להשתמש במאמרו הנודע של ר' עקיבא במשנה "הכול צפוי והרשות נתונה"⁵⁶ כנקודת מוצא לדיון, נדמה שמשמעותו המקורית, שהכול נראה, נצפה על ידי הקב"ה, מקבלת גוון מסוים מן העיצוב הבו־זמני של התרחשויות בשני העולמות. עיצוב זה מדגיש את האופי ההווי, מלשון הווה, של הצפייה. כאילו הייתה בין העולמות מחיצה שקופה מצדה האחד, שדרכה רואים העליונים את כל מה שקורה בתחתונים בזמן אמת.

העליונים מתבוננים, אבל התחתונים אינם מודעים, על פי רוב, למבט הזה, ולכן הם חופשיים, להבנתי, לבחור את דרכם ולהכריע על גורלם. זוהי הרשות הנתונה. המומנט הבו־זמני הוא מומנט דרמטי בהקשר זה, בכך שהוא חושף לרגע את המציאות העליונה ובעיקר את תגובתה למה שקורה למטה. לעתים הסדק שנוצר במחיצה מתקיים רק במסגרת החוזה שבין המספר לקורא, בעוד שהדמות איננה מודעת לו כלל. אבל ישנם סיפורים שבהם גם הדמויות נחשפות אליו. כפי שראינו בסיפור על ר' יוחנן ואילפא, הגיבור שומע את שיחת המלאכים בשמים בעת שהוא יושב ואוכל עם חברו. האזנתו גורמת לו לשנות את החלטתו.

פרנקל, הדן בסיפור זה, טוען כי המלאכים יודעים הכול מראש, אך הגיבורים בוחרים בחופש גמור כל אחד את דרכו.⁵⁷ קביעה זו מתייחסת לדרך הפירוש המאוחרת של מאמרו של ר' עקיבא, שבו מובן "הכול צפוי" כ"ידוע מראש". הבנה כזו מעמידה יסוד של מתח בין הגזרה הקדומה הידועה מראש לבין בחירתו החופשית של האדם. לא התנאים ולא האמוראים העלו פתרון לבעיה, ולמרות זאת האמונה בשני העיקרים, גם בהשגחה וגם בחופש הבחירה, משותפת לכולם.⁵⁸

57. יונה פרנקל (הערה 9 לעיל), עמ' 69.
הערה 4. זוהי טענה עקבית לשיטתו, וראו גם דיונו בפריצה אל העולם הלא ריאלי ובעיוותיה במעשי חכמים, (הערה 5 לעיל), עמ' 253-256.

58. אפרים אלימלך אורבך, חז"ל (הערה 14 לעיל) עמ' 235.

לדעתי, היחשפותו של הגיבור לעתידו, גם אם בניסוח המעומעם של "קיימת לו השעה", מצמצמת במידה ניכרת את חופש הבחירה שלו.⁵⁹ ר' יוחנן שומע ממקור מוסמך ביותר כי בחירתו של אדם לעזוב את חיי התורה הופכת אותו לבן מוות, ורק חזרה מהחלטתו תשיב לו את זכות החיים. האם לאחר שמיעת הקול השמימי אכן חופשי הגיבור לעמוד מאחורי בחירתו להתפנות לצורכי הפרנסה? האם לשינוי החלטתו ולחזרתו לבית המדרש ראוי המונח "בחירה חופשית"? ספק בעיני. גם אם בחירת האדם היא אשליה, ברור שיש הבדל תודעתי, פסיכולוגי, בין עמדה שיודעת מה יקרה בעתיד ובין עמדה שאיננה יודעת. שמיעת שיחתם הסמכותית של המלאכים מעבירה את ר' יוחנן מן העמדה האחרונה לראשונה.

59. זאת גם אם אין זה ממש עתיד קבוע אלא פוטנציאל מסוים לעתיד.

נסיבות חייו של אדם מצמצמות תמיד את חופש הבחירה שלו. גם הרעב, או המצוקה הכלכלית, צמצמו את בחירתם של אילפא ור' יוחנן. עדיין יש הבדל בין נסיבות חיים רגילות ותהפוכותיהן ובין היחשפות חריגה ולא מובנת מאליה לעולם העליון ולמידע על גורלו האישי של האדם.

ראינו כי המצע האידיאי הקשור בתבנית הברזמנית רחוק מלהיות מונוליתי, והוא מכיל בתוכו סתירות ויסודות שמקיימים מתחים ערים ביניהם. תיאור זה מתיישב עם טענתו של אורבך בנוגע להגותם של חז"ל, שאין בה שיטה עקיבה הכופה את עצמה על שלל הגוונים והמופעים של כל נושא.⁶⁰

60. אפרים אלימלך אורבך, חז"ל (הערה 14 לעיל), עמ' 1-14.

השמים והארץ הם רק דוגמה אחת למרחבים שבהם מתרחשים אירועים ברזמניים משמעותיים במעשי חכמים. דוגמאות שיידונו בהמשך מציגות מרחבים נוספים כמו בית המקדש ובית המרחץ, בית חכם אחד ובית חכם אחר, בית הכיסא והאורווה וכד'. במקרים רבים מעוררת ההתרחשות הברזמנית סוג של הקבלה תבניתית, אנלוגית, ביניהם. בכך היא תורמת, מחד גיסא, לאפיונם ולמיקומם של המרחבים במפתו האידיאית של הסיפור, ומאידך גיסא לעיבוי המשמעויות של האירועים המתרחשים בו.

ייצוג ברזמני כאמצעי אפיון

הייצוג הברזמני של אירועים משמש לעתים קרובות כאמצעי לאפיון דמויות. הסיפור על נקדימון וההגמון, בבלי תענית יט ע"ב, עשוי להדגים עניין זה.⁶¹

61. בהיבטים שונים של הסיפור עסק יונה פרנקל, שם (הערה 4 לעיל), עמ' קל"ה-ק"מ. נוסח הסיפור על-פי המובא שם על ידו.

- 1) פעם אחת עלו ישראל לרגל לירושלם ולא היה להם מים לשתות
- 2) הלך נקדימון בן גוריון אצל הגמון אחד שהיה לו שם מים
- 3) אמ' לו הלוני שתיים עשרה מעינות מים ואני אתן לך שתיים עשרה מעינות מים ואם לאו הריני נותן לך שתיים עשרה ככרי כסף
- 4) קצץ לו מעות וקבע לו זמן
- 5) כיון שהיגע זמנו שלח לו, שגר לי מים או מעות.
- 6) שלח לו עדיין יש לי שהות ביום
- 7) בצהרים שלח לו שגר לי מים או מעות
- 8) שלח לו עדיין יש לי שהות ביום
- 9) אמ' הגמון כל השנה כולה לא ירדו גשמים, עכשיו ירדו גשמים
- 10) מיד נכנס בשמחה לבית המרחץ
- 11) עד שהגמון נכנס בשמחתו לבית המרחץ נקדימון בן גוריון נכנס לבית המקדש
- 12) נתעטף ועמד בתפילה. אמ' לפני רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך עשיתי כדי שיהו מים מצויין לעולי רגלים.
- 13) מיד עלו עבים וירדו גשמים עד שנתמלאו כל המעינות מים והותירו
- 14) עד שיצא אותו הגמון מבית המרחץ נקדימון בן גוריון יצא מבית המקדש

- 15) כשפגעו זה בזה אמ' לו יודע אני בך שלא הרעיש הקב"ה את עולמו אלא בשבילך אלא עדיין יש לי פתחון פה עליך שאוציא ממך את מעותי שכבר שקעה חמה ומים ברשותי ירדו
- 16) חזר ונכנס נקדימון בן גוריון לבית המקדש נתעטף ועמד בתפילה אמ' לפניו רבונו של עולם כשם שעשית לי נס בראשונה כך עשה לי באחרונה
- 17) מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה חמה
- 18) באותה שעה אמ' אותו הגמון אם לא נקדה חמה היה לי פתחון פה עליך שאוציא ממך את מעותי

עניינו של הסיפור בהלוואת המים שלוהו נקדימון בן גוריון מהגמון אחד עבור עולי הרגל. שיאה של העלילה ביום הפיעון לאחר מנחה, שעה שנקדימון אמור לפרוע את חובו ואינו יכול לעשות זאת מפני שלא ירדו גשמים. ההגמון בטוח כי עוד מעט קט יקבל את המגיע לו, והוא נכנס בשמחה לבית המרחץ (שורה 10). באותה שעה ממש נכנס נקדימון לבית המקדש על מנת להתפלל לירידת הגשמים (שורה 11).

ההגמון ונקדימון יוצאים איש איש ממקומו באותו הזמן, כלומר כל משך שהייתם במקומות השונים הוא בו־זמני. שהות זו, במקומות כה שונים באופיים, מהווה ביטוי לאנלוגיה הניגודית בין הדמויות ותורמת לאפיון.⁶²

ההגמון שוהה בבית המרחץ כדי להנות את עצמו ואת גופו, רוחץ במים ומצוי במעין בועה של שפע מימי. הוא שמח משום שהוא עומד לקבל את פירעון הלוואתו בכסף. ההגמון מרוכז אם כן בחומר ובצורכי עצמו. בחירת המספר למקם את הנאתו של ההגמון בבית מרחץ מדגישה את מידת הסיאוב המופלגת שלו, על רקע העובדה שהציבור בכללותו סובל מבצורת.

נקדימון בן גוריון, לעומתו, שוהה במקום הקדוש, משכן האל, כדי להתפלל על הגשמים. למרות שמן ההקשר ברור כי הוא זקוק לגשם כדי לפרוע את חובו, הוא תופס את עצמו כשליח ציבור, וכך הוא גם מציג את עניינו בפני האלוהים. יותר מכך, אמירתו "שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי כדי שיהו מים מצויין לעולי רגלים" (שורה 12), מבטאת את המוטיבציה הדתית העמוקה של מעשהו מלכתחילה – דאגה לכבודו של האל.

שטרנברג מגדיר את האינדיקטור הכמותי ככלי שחושף את עקרונות הסלקציה של הטקסט, והוא ראשון במעלה לחשיפת ההיררכיה של החשיבויות ביצירה. מאחר שבטקסט הספרותי יש בהכרח מספר מוגבל של

62. על היבטים כאלה ואחרים של אנלוגיה זו, ראו פרנקל, שם. למרות עיסוקו המוצהר בעיצוב הזמן בסיפור, מסתפק פרנקל בהצבעה פורמלית על המומנט הבו־זמני, ואינו דן בו ובמשמעויותיו המבניות והאידיאיות, שם עמ' קל"ח.

63. מאיר שטרנברג, "איזון עדין בסיפור אונס דינה – הסיפור המקראי והרטוריקה של היצירה הסיפורית", הספחות ד' 2 (1973), עמ' 219.

גורמים, נוצר בו מעין מתאם לוגי בין משך או כמות תשומת הלב שהטקסט מקדיש לגורם מסוים, ובין חשיבותו של אותו גורם ביחס למכלול.⁶³

לאינדיקטור הכמותי יש במקרה זה השלכות פרשניות ברורות. הטקסט המתאר את ההתרחשות הבורזמנית, עד ליציאתם איש איש ממקומו ולפגישתם (שורות 14-15), מוקדש כולו לתיאור הדיאלוג בין נקדימון לאלוהיו, שבו נקדימון מבקש והקב"ה נעתר. התרכזותו של המספר בנקדימון, גיבורו של הסיפור, והתעלמותו ממעשי עמיתו יוצרת הטיה חיובית לטובת נקדימון.

מהי הפונקציה הרטורית של ייצוג בורזמני מעין זה? מצד אחד, הוא מביא את המאבק בין הדמויות לנקודת שוויון רגעית, ומצד שני, הוא מנוצל רטורית לטובתו של נקדימון. ארגונו של הזמן במומנט זה של הסיפור מבטא את מגמת המספר להביא ליניצחונם של נקדימון ומערכת הערכים שהוא מייצג.

הפונקציה של אפיון הדמויות על ידי ייצוג בורזמני של אירועים רווחת ביותר במעשי חכמים.⁶⁴ מקרים מעניינים במיוחד הם אלה שבהם אפיונה של הדמות נוגע לידיעתה את המציאות הבורזמנית.

ידיעת המציאות הבורזמנית

דוגמה לידיעת המציאות הבורזמנית בסיפור על אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר אחות רבן גמליאל, בתלמוד הבבלי ב"מ נ"ט ע"ב.⁶⁵

64. דאו למשל את רבי עקיבא בעל תפיסת המציאות החריגה צחק בשעה שאחרים בוכים, סנהדרין מכות כ"ד ע"א; הפונקציה הטיפש ההולך ומחפש את אחיו הריאלי של ר' מאיר בשעה שהאחרון ממתין לבוא האור – אחיו המטאפורי, בר"ד צ"ב, ו' עמ' 1145-1144; משפחתו הצדיקה של ר' חנניה בן תרדיון מאופיינת על ידי כך שבשעה שהיא נשפטה להריגה ולשבי היא מצדיקה על עצמה את הדין, ע"ז י"ח ע"א; בתו של ר' עקיבא מאופיינת על ידי כך שהיא שומעת את העני קורא על הפתח בליל חתונתה, בו בזמן שהאחרים עסוקים בסעודה ואינם שומעים אותו, שבת קנ"ו ע"ב; רבי עקיבא מאופיין בכך שנשמחו ויצאת באותו זמן שהוא אומר שמע, ברכות ס"א ע"ב, ועוד.

65. נוסח הסיפור על-פי כתב יד מינכן 95.

מקור	תרגום
1) אמא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי	אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר אחותו של רבן גמליאל הייתה
2) מההוא מעשה ואילך לא שבקתיה למיפל על אפיה	מאותו מעשה ואילך לא הניחתו ליפול על אפיו.
3) ההוא יומא ריש ירחא הוה אתא עניא וקאי אבבא	אותו יום ראש חודש היה, בא עני ועמד בשער.
4) אדיהבה אשכחתיה דנפל על אנפיה	כשנתנה לו מצאתו נופל על אפיו,
5) אמרה לי קום קטלתיה לאח	אמרה לו: קום הרגת את אחי.
6) אדהכי נפק שיפורא מבי רבן גמליאל דשכיב	בינתיים יצא שופר מבית רבן גמליאל שמת.

7) אמר לה מנא ידעת
 8) אמרה ליה כך מקובלני כל
 השערים ננעלו חוץ משערי
 אונאה

אמר לה: מנין ידעת?
 אמרה לו: כך מקובלני כל
 השערים ננעלו חוץ משערי
 אונאה.

הסיפור קשור בנושא של אונאת דברים, והוא מאיר אותו באמצעות המורכבות של הקשר המשפחתי. אונאת דברים משמעה עלבון ופגיעה, והופעתה בסיפור זה קשורה לסיפור נידויו של ר' אליעזר בן הורקנוס על ידי רבן גמליאל הנשיא, המופיע ברצף הסוגיה שלפניו. אמא שלום, גיבורת הסיפור, שהייתה אשתו של ר' אליעזר ואחותו של רבן גמליאל, משמשת כדמות מתוכת ושומרת על אחיה מפני בעלה המנודה.⁶⁶ מאחר שהיא מכירה בתלות שבין צערו של בעלה לבין הסכנה האורבת לאחיה בגלל אחריותו לנידוי, היא איננה מניחה לראשון ליפול על אפיו ולהביא בכך את צערו לביטוי מלא (שורה 2).

66. הקשרים המשפחתיים של אמא שלום מצוינים בשני מקומות, בבלי: שבת קט"ז ע"א, ב"מ נ"ט ע"א. הכינוי "אמא" שימש כנראה תואר לאישה מכובדת וחסדה, דוגמת התואר "אבא", שנוסף לשמותיהם של חכמים וחסידים, ראו ירושלמי נדה פ"א מ" ע"ב.

ההווה הסיפורי מתמקד ברגע כישלונה של אמא שלום, שבו מוסחת דעתה והאסון קורה. רגע זה מכנס אל תוכו שלושה אירועים ב־זמניים המהווים את שיאו של הסיפור: מתן הצדקה, נפילת האפיים של רבי אליעזר ומותו של רבן גמליאל. בפנייתה לבעלה, לאחר מעשה, היא מבטאת את ידיעתה מה אירע בחלל אחר. קול השופר היוצא מבית רבן גמליאל ומודיע על מותו מאשר את ידיעתה של הגיבורה ונותן לה תוקף מציאותי.

תפיסתם של מאורעות ב־זמניים על ידי בן־אנוש איננה תופעה מובנת מאליה. באופן עקרוני מוגבלת ידיעת האדם בשל חוסר האפשרות שלו לנכוח בכמה מקומות באותו זמן. על ידיעה בלתי־אנושית מעוררת תמיהה זו נחקרת הגיבורה על ידי בעלה.

תשובת אמא שלום מבהירה את המקור לידיעתה, מסורת מבית אבא בדבר יחסו של האל לאונאת דברים, "כל השערים ננעלו חוץ משערי אונאה" (שורה 8), כלומר, תפילת הנעלב וזעקתו מתקבלות תמיד.⁶⁷ תשובה זו מבהירה כי ידיעתה איננה ידיעה נבואית, על־אנושית, אלא כזו הנובעת מהכרת כוחה של תפילה במקרים אלה. היא יודעת מה קורה בחלל אחר על סמך מה שקורה בחלל זה מסיבות ספציפיות. אפיונה של הגיבורה הוא בהיכרות עם המסורת וביכולתה להקיש את פעולתו של הכלל ממקרה של פרט נתון. עיצובה כמי שיודעת על התרחשות ב־זמנית בא על מנת לחשוף את המנגנון הדתי של הידיעה.

67. מסורת זו נמסרת גם מפי רב חסדא, אמורא שפעל בסוף המאה השלישית לסה"נ בב"מ נ"ט ע"א.

זאת ועוד, מעורבותה הרגשית של הגיבורה כאישה וכאחות, והמורכבות של עמדתה הרגשית בתוך הסיטואציה, מוצאות את ביטוין באמצעות הייצוג

הבו־זמני. ייצוג זה ממחיש את היקרעותה בין הזירות השונות, ומשמש ביטוי מטאפורי למחויבות הבלתי אפשרית לשני יקיריה.

סיפור נוסף המאפיין את גיבורו על דרך ידיעת מאורעות בו־זמניים הוא הסיפור על חנינא בן דוסא מתפלל, המופיע בתלמוד הבבלי ברכות לד ע"ב.⁶⁸

מקור

- 1) מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל
- 2) שגר שני תלמידי חכמים אצל ר' חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים
- 3) כיון שראה אותם עלה לעלייה וביקש עליו רחמים
- 4) בירידתו אמר להם: לכו שחלצתו חמה
- 5) אמרו לו וכי נביא אתה
- 6) אמר להן לא נביא אנוכי ולא בן נביא אלא כך מקובלני אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף
- 7) ישבו וכתבו וכווננו אותה שעה
- 8) וכשבאו אצל רבן גמליאל אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות

הסיפור עוסק בשליחתם של שני תלמידי חכמים אל ר' חנינא בן דוסא כדי שיתפלל לרפואת בנו של רבן גמליאל. כשרואה הגיבור את השליחים, הוא יודע מה יבקשו ממנו, מתפלל, ומודיע להם שהבן נרפא. השליחים המופתעים תוהים כיצד יכול אדם זה לדעת מה קרה באותו זמן בחלל אחר, הוא בית רבן גמליאל.

תשובת ר' חנינא דומה לתשובת אמא שלום בסיפור הקודם. גם כאן מדובר בידיעת מסורת בדבר הקשר בין התנהלותה התקינה של התפילה לבין היענותה על ידי האל. ברור שהמספר רוצה לומר כי תפילתו של ר' חנינא גרמה לריפוי. עם זאת, מה שעומד במוקד העניין הוא לאו דווקא כוח הריפוי של ר' חנינא אלא הכרתו את מנגנון התפילה והשפעותיה. הגיבור איננו מוצג כנביא וגם לא כקוסם או כמכשף, אלא כפרשן. ידיעתו נובעת מיכולתו לפרש את סימני המציאות על דרך של הבנת התנהגות המקרה הפרטי מן הכללי.⁶⁹

כמו בסיפור הקודם, גם כאן מאשרת העלילה את ידיעתו של ר' חנינא בדבר הבראתו של החולה בסצנת חזרת השליחים אל ביתו. אבל בסיפור זה יש תיאור מפורט של העניין הבו־זמני. השליחים יושבים וכותבים את השעה המדויקת שבה אמר להם ר' חנינא שהבן נרפא, ורבן גמליאל

68. נוסח הסיפור על-פי כתב יד אוקספורד 366. בהיבטים שונים של הסיפור עסק גד בן-עמי צרפתי, "חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים", תרביץ כ"ו (תשי"ז), עמ' 133-135.

69. נראה כי השוואתו של צרפתי, שם עמ' 133, בין סיפור זה לסיפורים המקראיים על אליהו ואלישע המרפאים ילדים מחזקת את התחושה שחכמים מייצרים כאן מודל תחליפי ומתחרה לנביא המקראי. בניגוד לטענתו של צרפתי שמדובר כאן בידיעה פנימית שנובעת "אף היא ממקור עליון", נדמה לי שידיעתו של חנינא נובעת מצירוף של רגישות מיוחדת לדרכה של תפילתו והפנמתו של כלל תלמודי בסיסי של דיוקציה.

מאשר שהחום עזבו באותה שעה ממש, "ישבו וכתבו וכווננו אותה שעה וכשבאו אצל רבן גמליאל אמר להן: העבודה לא חסרתם ולא הותרתם, אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות" (שורות 7-8).⁷⁰

בשני הסיפורים מאופיינים הגיבורים באמצעות ידיעה של מאורעות בו־זמניים. בשניהם מעוררת ידיעה זו תמיהה בעיני אחרים, והיא מוארת כסוג של ידיעה פרשנית הנעה בין מסורת שקיבלו ליישומה במציאות נתונה. הבחירה לאפיין גיבורים אלה בדרך זו מאפשרת להם להיראות כמי שחוצים את גבולות הידיעה האנושית ולשמש מדיום להנהרת תוקפה של המסורת ביחס למציאות.

בסיפור על צורכי פרנסה של אילפא ר' יוחנן בא לביטוי מקרה אחר הנוגע לאפיון הדמות על ידי מודעותה להתרחשויות בו־זמניות. בסיפור מתוארות שתי דמויות כשרק אחת מהן מודעת לקיומה של ההתרחשות המקבילה. המודעות להתרחשות במרחב האחר במקרה זה איננה עקרונית, אלא ספציפית. כלומר ר' יוחנן איננו יודע דבר מה המעוגן במסורת על המנגנון היוצר תלות בין אירועים. שיחת המלאכים נשמעת לאוזניו, והיא מהווה מעין ציר מקשר בין המרחבים השונים. בניגוד לידיעה הבו־זמנית של אמא שלום או של חנינא בן־דוסא, הנוגעת לגורלם של אנשים אחרים, התודעותו של ר' יוחנן לשיחה המתרחשת במרחב אחר נותנת לו מידע על גורלו האישי.

ר' יוחנן שומע את שיחת המלאכים בשעה שאילפא ממשיך לאכול את פתו ואינו שומע דבר. ברור כי לעובדה סיפורית זו נודעת חשיבות מאפינת ראשונה במעלה. מה אילפא נתון בעולם החומרי ומכוון את עצמו להקמת העסק שיביא לרווחתו הכלכלית, ר' יוחנן לעומתו פוסח על הסעיפים. מצד אחד, לכאורה, הוא מצוי אחרי החלטה לעזוב את בית המדרש ולהקדיש את עתותיו לפרנסה, ומצד אחר מגעו עם העולם הרוחני, שאותו מייצגים בית המדרש מחד והעליונים מאידך, שריר עדיין. ברור כי הוא איננו מרוכז באכילה המסמלת בסיפור את הקוטב החומרי.⁷¹ במושגים פסיכולוגיים אפשר לומר שר' יוחנן מעוצב בסיפור כמי שאיננו שלם עם ההחלטה לעזוב את בית המדרש. על פי הבנתי, דו־הערכיות שלו מובנת מתיאורו כמי שמפולש לקולות חיצוניים, מפחידים וגם מעוררי תקווה, הגורמים לו לערער על החלטתו הקודמת ולחזור אל בית המדרש.⁷²

ר' יוחנן עצמו הרבה לעסוק בדרשותיו בפמליא של מעלה.⁷³ בין שאר אמרותיו המתייחסות לנושא זה הסביר את המילה "מכשפין", שמכחישים פמליא של מעלה.⁷⁴ דעתו של ר' יוחנן, מן הסתם, לא הייתה נוחה מפירוש המפקיע את ממשותם של המלאכים, והרואה בהם את ייצוגי נפשו.

70. ראו צרפתי, שם עמ' 133 הערה 8, בדבר מקבילות נוצריות לסיפור. מוטוב כתבת השעה של האירוע הבו־זמני ואישרה מצוי גם בסיפור על שמעון הצדיק בסוטה ל"ג ע"ב.

71. על עיצובים שונים של יחסים בין דמות אדם לדמות על טבעית ראו עפרה מאיר, שם (הערה 5 לעיל) עמ' 187-187. על הפריצה אל עבר העולם הלא ריאלי במעשי חכמים, ראו יונה פרנקל, שם (הערה 5 לעיל) עמ' 253-260.
 72. אמרים אלימלך אורבך, חז"ל (הערה 14 לעיל), בניגוד לקוסמן (הערה 42 לעיל), איננו מעלה בשום מקום את האפשרות העקרונית שהמלאכים הם ייצוגי לבו של אדם.
 73. למשל שהש"ר א' ב' ב', תנחומא מ"ב תוריע י"ב, בר"ר ס"ט ב' עמ' 791.
 74. סנהדרין סו ע"ב.

מתוך היוודעותו לעובדה שאילפא לא שמע את שיחת המלאכים (שורות 7-8) ולא היה ער להתרחשות הבר־זמנית, הוא מסיק מסקנה, שצריך לומר שאיננה מתחייבת מן הסיטואציה, שהוא הוא האיש שלו "קיימת השעה". מסקנתו זו מבטאת בעיני יותר מכול את רצונו לשוב ולהשתקע בעולמה של תורה.

התבוננות בדוגמאות שלעיל מגלה כי מה שמאפיין את הדמות האנושית בדרך כלל הוא שידיעתה מוגבלת להכרת המציאות המתרחשת במקומה, וזאת מכיוון שהיא איננה יכולה להימצא ביותר ממקום אחד בזמן נתון. ישנם מקרים יוצאי דופן של יחידים שהבנתם בחוקי היסוד של המציאות גדולה עד כדי כך שהם מסוגלים לדעת מה מתרחש במרחב אחר בו־בזמן. יחידים כאלה נדמים לאדם הסביר כנביאים או כבעלי כוחות על־אנושיים, אלא שהסיפור נותן לדיעתם הסבר המשאיר אותם בתחומי האנושי. ליחידים אחרים ניתנת הזדמנות, המעוצבת כהזדמנות נסית, לדעת באופן חד־פעמי וספציפי את המתרחש בו־בזמן במרחב אחר.⁷⁵ ידיעתם של אלה כמו אלה נוגעת לדיני נפשות.

בו־זמניות והסחת הדעת

הסעיף הקודם התמקד במקרים שבהם הדמות מאופיינת על ידי הבלתי מובן מאליו, ואילו סעיף זה בא להאיר היבטים של אחד הליקויים האנושיים המזבנים הקשורים בבו־זמניות. בסיפור על מות רבה שנדון לעיל ראינו כיצד התרחשותם של מאורעות בו־זמניים בשיאו של הסיפור גורמת לגיבור שדעתו תוסח מן הלימוד על ידי הרעש שנשמע בקנים, מה שמביא עליו את מותו.⁷⁶

בסיפור על אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר אחות רבן גמליאל, ראינו כיצד העני המבקש ממנה צדקה מסיח את דעתה מנפילת האפיים של בעלה, מה שגורם למות אחיה. במקרה זה חותר המוטיב של הסחת הדעת המתלווה להתרחשות הבר־זמנית תחת המוטיב של ידיעת המציאות הבר־זמנית. אמא שלום מנסה לקבוע מציאות המתקיימת בחלל אחר, חיי אחיה בביתו, באמצעות שליטה באירוע המתרחש בחללה שלה. בא אירוע שלישי ומכשיל את כוונותיה הטובות בכך שהוא מאיר את מגבלות חלוקת הקשב האנושי.

משמעות המוטיב בסיפורים אלה היא כי לאדם לא יכולה להיות שליטה מוחלטת במציאות, משום שבניגוד לאל, הוא איננו יכול להימצא בכמה מקומות בעת ובעונה אחת. מגבלותיה של התודעה האנושית, הגורמות לאדם להיות מסוגל להתרכז באירוע אחד בלבד, מוצגות כאן כליקוי מובנה. בין שההתרחשות המקבילה היא פנימית, היינו מתרחשת בתוך נפשו של

75. ברוב המקרים של ידיעת המציאות הבר־זמנית של השמים והארץ, צינור הקשר בין המרחבים השונים הוא קול. נוסף על הסיפור על צורכי פרנסה, ראו גם הסיפור על אלישע בן אבויה בירושלמי חגיגה ע"ז טור ב', והסיפור על רשב"י במערה בבר"ר ע"ט ו' עמ' 941 ועוד.

76. על מוטיב זה של הסחת הדעת מן הלימוד על ידי אירוע בו־זמני, ראו שבת ל ע"ב, מועד קטן כח ע"א ועוד.

ניסיונו ממכיר הלב של שומר האורות, המכוון להציל את כבוד אדונו, זוכה גם הוא להארה גרוטסקית, שכן הסחת הדעת המתבקשת אינה מושגת. זעקות רבי חזקות יותר ונשמעות למרחק רב יותר מקולן של הבהמות. כגדולתו של רבי, כך גודל ייסוריו.

המוינט הברזמני מבטא בחדות את ייחודה של אמנות המתארת אירועים בזמן ונפרסת בזמן, והוא ממחיז את מגבלותיה כמו גם את כוחה בארגונו ובמשמועו. ההתרחשות הברזמנית היא במקרים רבים שיאה של עלילת מעשי חכמים, והיא יוצרת העצמה של המתח הדרמטי הנרקם בתוכה. מימושה משמש זרז לחשיפתן של תבניות אנלוגיות סמויות בעלילה. אלו מעניקות לאירועים משמעות וממשות שהן מעבר לחפיפה זמנית בלבד, שכן קווי העלילה המקבילים אינם מתפתחים כל אחד בתוך עצמו, אלא כל אחד מהם משולב ברעהו ומושפע ממנו.

מרכזיותה של הדמות בסיפורים אלה בולטת לעין. גיבורי מעשי חכמים הם, על פי רוב, דמויות אנושיות רגילות, לא גיבורים גדולים מן החיים, אלא מי שמאכלס את העולם האמיתי. דמויות אלו מעוצבות בעיקר בפעולתן וביחסן אלו לאלו. הברזמניות כתבנית עלילתית מסייעת באופן ייחודי לעיצובן. בנוסף להיבטים האנלוגיים התורמים לאפיון הדמות שהיא מייצרת וחושפת, יש לברזמניות כוח מגדיר בנוגע לנורמטיביות של הדמות האנושית ולחריגה ממנה.

במסגרת הפואטיקה של מעשי חכמים, פואטיקה מינימליסטית המאופיינת על-ידי עיצוב דחוס המעמיד עולם מתפתח וייחודי בקווים מועטים, יחסו של הסיפור אל איזו תמונה כוללת הוא תמיד עניין הדורש דיון ופרשנות של הנמען. ייצוגם של אירועים ברזמניים, כפי שתואר כאן, הוא אחד המפתחות לחשיפתן של מערכות אידאיות עשירות העומדות ברקע הסיפורים.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב