

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הפקולטה למדעי הרוח והחברה

המחלקה לספרות עברית

'פת שלימה' לעגנון כאלטרנטיבה תיאולוגית

מסע אינטר טקסטואלי בסיפור 'פת שלימה'

לבחינת משמעות לימוד תורה וקיום מצוות בעידן המודרני

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: עירית נגר

בהנחיית: ד"ר חיים וייס

ספטמבר 2015

אלול ה'תשע"ה

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הפקולטה למדעי הרוח והחברה

המחלקה לספרות עברית

'פת שלימה' לעגנון כאלטרנטיבה תיאולוגית

מסע אינטר טקסטואלי בסיפור 'פת שלימה'

לבחינת משמעות לימוד תורה וקיום מצוות בעידן המודרני

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה"

(M.A.)

מאת : עירית נגר

מנחה : ד"ר חיים וייס

חתימת הסטודנט : _____ תאריך : _____

חתימת המנחה : _____ תאריך : _____

חתימת יו"ר הועדה המחלקתית : _____ תאריך : _____

ספטמבר 2015

תקציר

עבודה זו תעסוק בסיפור 'פת שלימה' הלקוח מתוך קובץ סיפורים חידתי שכתב ש"י עגנון- 'ספר המעשים'. הסיפור מתאר את מסעו של הגיבור בחיפוש אחר הפת השלימה, חיפוש שנידון לכישלון. עבודה זו עוסקת לכאורה בנושא שנחקר ונידון רבות- בשפה המסורתית בה כתב עגנון ובמקורות הרבים אליהם הוא שולח את קוראיו, בייחוד בנוגע לסיפורי 'ספר המעשים' ולייחודם על רקע יצירתו של עגנון וכלל יצירות התקופה. בעבודה זו אבקש להתבונן על הכלי האינטר טקסטואלי ולבחון את הפונקציה שבה הוא מתפקד. אציג מקורות תלמודיים ונוצריים שהשפיעו על הסיפור הקצר 'פת שלימה' של עגנון, ואת הדיון הפנים-יהודי שאליו הם מובילים. לטענתי, הכלי האינטר טקסטואלי שאותו מזמן הסיפור העגנוני משמש ככלי פרשני מסורתי ומעצב את הסיפור העגנוני כחוליה בשרשרת הפרשנית, וכן מאפשר עיסוק מחודש ומודרני בתימות הישנות העולות באזכורים הטקסטואליים.

עבודה זו מתחקה אחר המסע התיאולוגי שאליו יוצא גיבור הסיפור 'פת שלימה' בניסיון לברר את משמעות לימוד התורה וקיום המצוות בעידן המודרני. הדיון המשנאי והתלמודי העתיק בדבר הקשר שבין לימוד התורה לקיום המצוות עולה מתוך עלילת הסיפור באמצעות שתי הדמויות שפוגש הגיבור: ד"ר יקותיאל נאמן ומר גרסלר. האזכורים האינטר טקסטואליים השונים מקשרים את הדמויות הסיפוריות עם שתי דמויות שעסקו בשאלה התיאולוגית הזו באופן אינטנסיבי: ישו, כפי שהוא משתקף בהגותו של פטרוס, המייצג את הנצרות הקדומה, ואלישע בן אבויה, 'אחר', הכופר התלמודי. שתי הדמויות הללו חוו באופן זה או אחר את טראומת חורבן בית המקדש, וניסחו, כל אחת בדרכה, את תפיסתן התיאולוגית בנוגע לתלמוד ומעשה.

המחקר מתחיל את מסעו בעיסוק בדמות השלישית שנוכחת-נפקדת לכל אורך הסיפור כמושא כמיהה בלתי מושג- הפת השלימה. סמל הפת השלימה מהווה צומת מרכזי של דימויים תיאולוגיים, הן מהיהדות והן מהנצרות, ולפיכך ממלא שתי פונקציות מרכזיות בסיפור: ראשית, האזכורים הנוצריים והתלמודיים הקשורים לפת משלימים אחד את השני ויוצרים סמל מורכב הכולל בתוכו את שלושת איסורי "יהרג ובל יעבור". הגיבור משתוקק להשיג את הפת השלימה, לעבור על שלושת האיסורים, כלומר- לחיות חיים דתיים נטולי מחויבות מעשית. שתי הדמויות ההיסטוריות קשורות לאיסורים אלה כל אחת בדרכה ובכך מבטאות את האופן שבו הן בחרו להתמודד עם השאלה. שנית, הפת השלימה מייצגת לדעתי באופן מסוים את ההבנה האינטר טקסטואלית החד משמעית, והיא מנוגדת לפת הבצועה, המייצגת תיאולוגיה מלאת קונפליקטים,

התלבטויות קיומיות והכרעות יומיומיות. הגיבור כמה לוודאות דתית שאיננה עוד ומתוודע לאפשרות המודרנית של חיים דתיים מלאי קונפליקטים והתחבטויות.

הדמות הראשונה שאותה פוגש הגיבור בסיפור היא ד"ר יקותיאל נאמן. נאמן פורש על ידי כלל החוקרים כייצוג של משה, אך ברצוני להציע שדמות זו מייצגת אלטרנטיבה תיאולוגית-הנצרות הקדומה. דמותו של ד"ר יקותיאל נאמן הינה דמות רב רובדית המהווה מוקד אינטר טקסטואלי של מוטיבים וסמלים הן מספרות חז"ל והן מהברית החדשה שמובילים לאפשרות לחיות חיים דתיים כמעט ללא מחויבות מעשית, כפי שהציעה הנצרות הקדומה. נאמן מעביר לגיבור הספור איגרות שעליו למוסרם באחריות לבית הדואר, אך עצם העובדה שהגיבור לא מצליח בשליחותו מעלה את השאלה כיצד יכולה תורה להיות מועברת הלאה ללא פרקטיקה מעשית, כלומר כיצד ניתן לשמר תורה כזו כאשר אינה מחייבת מצוות מעשיות לצידה.

האלטרנטיבה השניה שמוצגת בפניו של הגיבור, המהדהדת באמצעות דמותו של מר גרסלר, הינה דמותו של 'אחר', הכופר התלמודי שבחר להתנתק מכל מצווה מעשית ולעסוק בתורה כאתגר אינטלקטואלי. תפיסתו של אלישע בן אבויה כפי שהיא עולה מחלק מהמקורות השונים הינה תפיסה אידיאלית של עולם הרמוני בו התלמוד והמעשה קשורים ומשלימים אחד את השני. מספר מקרים שחשפו בפניו את חוסר ההרמוניה שבין תורה למעשה גרמו לו לנטוש את דרך המעשה, את קיום המצוות, אך להמשיך וללמוד תורה. בחירתם של חכמים להמשיך ולהביא הלכות בשמו מבטאים, לטענתי, את שאיפתם להתמודד עם שאלות קשות מסוג כזה, גם אם סכנת הכפירה מרחפת מעל. בפרק זה אטען בנוסף כי עגנון מתייחס באמצעות דמותו של מר גרסלר גם לאלטרנטיבה המשכילית, שאימצה את דמותו של 'אחר' כמודל אפשרי, ומצביע בין השאר על הבעייתיות הכרוכה במודל תיאולוגי זה.

לסיכום, מחקר זה יבחן את הכלי האינטר טקסטואלי עצמו ויצביע על החשיבות שלו לביטוי החרדה, שקיימת הן באזכורים התלמודיים המופיעים בסיפור והן בטקסט הסיפורי עצמו, חרדה מאיבוד התלמוד ושכיחתו לאורך הדורות. אטען כי הכלי האינטר טקסטואלי שנבחן במהלך העבודה הוא הכלי האידיאלי לביטוי הפחד הזה מכיוון שהוא מבצע את האקט הפרשני בעצמו ובכך משמר את הטקסטים המקודשים, כלומר- מצדיק את קיומו שלו. הקריאה האינטר טקסטואלית בסיפור 'פת שלימה' לטענתי בוחנת את נחיצותה ומצדיקה את עצם קיומה על ידי האזכורים השונים לאורך הטקסט הסיפורי שהיא חושפת בסיפור, ובעיקר- מטשטשת את הגבול שבין ספרות לפרשנות כך שהופכת את הפרשנות לספרות ואת הספרות- לפרשנות.

תוכן

III.....	תקציר
1.....	מבוא
18.....	הפת השלימה
21.....	הפת השלימה כביטוי לשלושת האיסורים
24.....	הפת הבצועה כביטוי לחיפוש מתמיד
27.....	דוקטור יקותיאל נאמן
39.....	מר גרסלר
67.....	אחרית דבר ; הרהורים על קריאה אינטר טקסטואלית בסיפור 'פת שלימה'
68.....	1. פתיחת הסיפור
76.....	2. הכניסה אל בית המדרש
79.....	3. הציפייה לפת השלימה במלון
86.....	ביבליוגרפיה
92.....	תוכן עניינים (אנגלית)
93.....	תקציר (אנגלית)

מבוא

"נאים הם מאווייהם של הפרשנים משום שבלעדיהם

הייתה נוצרת הצהרה שבשתיקה כי העולם והטקסט בלתי אפשריים המה;

"ייתכן שאמנם כך הם, אך אנו שומה עלינו לחיות כאילו ההיפך הוא הנכון"

(פרנק קרמוד¹)

השיבה של הספרות אל השפה העברית בעת החדשה לוותה בקושי אחד מרכזי- יצירת ספרות בשפה עתיקה. את הבעיה מנסח ביאליק במילותיו: "מששת גיבורי השירה שהיו מר' שמואל הנגיד עד אלחריזי שנשכחו מלב, יש קרחת גדולה של 400 שנה... אין לנו שלשלת הקבלה בשירה. בכל פעם אנו מפסיקים הפסקה גמורה בספרות, וכשאנו באים לבנות אין אנו משתמשים ביסוד שהונח כבר, אלא בונים הכל מחדש, ולכן אין לנו בניין גדול משלנו"². לאור הבעיה של היעדר מסורת חיה של שירה עברית, מתאר עוזי שביט את פנייתם של ראשי המשכילים העבריים לשני כיוונים במקביל: אל הספרות האירופית הקלאסית, ואל יצירת המופת העברית הקלאסית- התנ"ך³. שאיפתם של הכותבים בני תקופת ההשכלה לשוב אל השפה העברית המקורית, אל שפת התנ"ך, נבעה לדעתם של לחובר⁴ וקלוזנר⁵ מנטיות קלאסיציסטיות ורומאנטיות. שביט, לעומת זאת, נועץ את הפניה לשפה התנ"כית בראש ובראשונה בצורך למצוא אב ספרותי "שעל יצירתו ניתן להפעיל 'קריאה מחדש' ו'כתיבה מחדש'" (שביט, עמ' 41). בנוסף, מתאר שביט שתי מגמות בספרות העברית בתקופת זו- הספרות ה'גבוהה' שכללה בעיקר את השירה ושפתה הייתה מקראית, והספרות ה'נמוכה' שכללה בעיקר את הפרוזה ושפתה הייתה לשון חכמי התלמוד וימי הביניים (שביט, עמ' 129). בהתאמה, ראה הלוקין את הדיכוטומיה הזו כהבדלה בין ה'יהודי הרצוי' המתואר בשירה באמצעות שפה 'טהורה', בלשון מליצה, ובין ה'יהודי המצוי' המתואר בפרוזה

¹ Kermode, Frank. The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1979. P. 126.

² ביאליק, חיים נחמן. דברים שבעל-פה. תל-אביב: דביר, 1935. עמ' קס"ט.

³ שביט, עוזי. "במקום סיכום: השכלה - ערך לקסיקוני". מתוך שביט, עוזי, בעלות השחר: שירת ההשכלה: מפגש עם המודרניות, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996. עמ' 127.

⁴ לחובר, פישל. תולדות הספרות העברית החדשה. תל-אביב: דביר, 1928. עמ' 51.

⁵ קלוזנר, יוסף. היסטוריה של הספרות העברית החדשה. כרך א'. ירושלים: הוצאת ספרים אחיאסף, 1952. עמ' 14.

באמצעות השפה היומיומית, העברית המתובלת בארמית⁶. את היהודי האידיאלי יכלו המשכילים לתאר באמצעות דמויות מופת, קודמות למציאות הגלות שעיוותה את דמותו של היהודי⁷.

היחס החדש למקרא, כפי שמציין שביט, הטעים את הצד האסתטי והלשוני שבו, והדגיש את המקרא כיצירה ספרותית נעלה⁸. בתקופת ההשכלה, אם כך, הייתה קיימת נטייה של משכילים רבים אל העבר המקראי של עם-ישראל: וייזל ב'שירי תפארת' תיאר את חייו של משה, שלום הכהן ב'נר דוד' תיאר את דוד המלך ופרשיות מרכזיות בחייו, יוסף האפרתי ב'מלוכת שאול' מתאר את קורותיו של שאול המלך ואברהם מאפו ב'אהבת ציון' המתאר את תקופת הנביא ישעיהו בירושלים. בעקבות זאת, לטענתו של שמואל פיינר⁹, נטו חוקרים רבים להעמיד את יחס המשכילים אל העבר ההיסטורי על ממד אחד בלבד- פיאור העבר המקראי, שלעיתים פורש לצורך נטיות לאומיות. הנטייה החיובית הזו לכיוון התנ"ך העברי באה לידי ביטוי בראיה השלילית של המשכילים את היצירה המאוחרת יותר של ההיסטוריה היהודית- התלמוד. הראייה השלילית הזו את התלמוד הובנה על ידי חוקרים רבים כשינוי מגמות של הכתיבה העברית השייכת לתנועת ההשכלה. זהו ייצוג אחד מני רבים של הניסיון המשכילי לשחרר את היהדות בתקופה של נאורות ומודרנה מהמסורת העתיקה.

הטענה לזיקה חזקה של המשכילים אל העבר המקראי הינה טענה רווחת בקרב חוקרי ההשכלה, אך מחקרים שונים משקפים תמונה שונה במקצת. משה פלאי טוען כי זו אחת מהדעות המוטעות שרווחות במחקר של ההשכלה העברית. לטענתו, התפיסה שהמשכילים 'שנאו את התלמוד ואת האגדה' משקפת את התפיסה של הרבנים המסורתיים באותה תקופה כתגובת נגד ביחס לתהליך ההשכלה שהתרחש לנגד עיניהם, יותר מאשר את המצב האמתי בקרב המשכילים עצמם¹⁰. לאחר סקירה של טקסטים משכיליים מוקדמים קובע פלאי כי המשכילים הביעו את הערצתם הגדולה לתלמוד, ללמדנות של התלמוד ולכתיבה של חכמיו. הוא מדגיש את הכבוד הרב שחשו המשכילים כלפי התלמוד וביקרו בעיקר את האופן שבו רבנים ומורים בני זמנם בחרו ללמד

⁶ הלקין, שמעון. מבוא לסיפורת העברית: רשימות לפי הרצאותיו של ש. הלקין בשנת תשי"ב. ירושלים: מפעל השכפול של הסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית, תשי"ח (1958). עמ' 59.

⁷ שביט, עוזי. בפתח השירה העברית החדשה- מסת מבוא. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, המכון לחקר הספרות העברית ע"ש בן-ציון כץ, תשמ"ו (1986). עמ' 33.

⁸ שביט, עוזי, 1986, עמ' 22.

⁹ פיינר, שמואל. השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית. ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 1995.

¹⁰ Pelli, Moshe. "A Outlook to the Past- the Sacred Literature: did the Hebrew Maskilim 'Hate the Talmud?'. In: Pelli, Moshe, the Age of Haskalah. Leiden: E. J. Brill, 1979. p. 48.

את התלמוד- בשיטת ה'פלפול'. בנוסף, התנגדו המשכילים ללימוד התלמוד בגיל צעיר וכן ללימודו לפני התנ"ך¹¹.

לקראת אמצע המאה ה-19 התרחשו תמורות שונות בספרות העברית. בין שינויים אלה ניתן למנות את צמצום הפער הלשוני שבין השירה והפרוזה, זאת בעיקר על ידי שימוש מועט בלשון "מליצה" ושימוש רב יותר בלשון חכמים וביטויים בארמית, כדברי יל"ג על התקופה השנייה של שירתו- "ולמדתי לשוני לדבר בלשון יותר קל ופשוט למען ישמע העם אשר בתוך החומה בדברי אתו... והשלכתי מעלי עבותות המליצה ... למען לא יצרו צעדי תחתי..."¹². כפי שמתאר ביאליק- יל"ג היה הראשון למהלך זה:

"בהורידו ביד אחת את שפת המקרא הנאצלת למישור התחתון של הממשות, הרים בשניה את לשון התלמוד משפלותה ה'ריאלית' והכניס ראשונה למחיצת השירה. עם גורדון אנו מוצאים ראשונה את שפת המקרא כשהיא יוצאת בשירה המחודשת משובצת כלה מבטאים תלמודיים, תשבץ אמנותי מעשה משכית... סגנונו של גורדון הוא אפוא הניסיון הראשון של הרכבת שני הסגנונים בשירה... הרבה פעמים אתה תמה, כיצד עלתה בידו לזווג, ובדרך הקצרה ביותר, את הצמצום והדיוק הענייני, ביחד עם החרפויות החידודית ועם ה'חרוז המוצלח'¹³.

ביאליק ממשיך את השימוש בסגנונו ה"מעורב" של יל"ג, ואף מצליח "לעבור משלב של הרכבה לשלב גבוה יותר של מיזוג שלם, אורגאני" (שביט, תשמ"ו, עמ' 44). השינוי הסגנוני שאותו מתחיל יל"ג עם סיום תקופת ההשכלה וממשיך ביאליק בדרכו, מתרחש במקביל לשינוי מהותי אחר שאותו מתאר שביט- ערעור האמונה הברורה במערכת מוחלטת של ערכים. ביאליק ודורו לטענתו מייצגים אמביוולנטיות עמוקה שמחלחלת לכל רמות הטקסט. בעבודה זו אראה, בין השאר, כיצד הפואטיקה של הסיפור 'פת שלימה', ואולי אף כייצוג הולם לכלל סיפורי 'ספר המעשים', ביטאה את שני השינויים הללו גם יחד.

נקודת ציון חשובה בתהליך השינוי שהתרחש במהלך החצי השני של המאה ה-19 הינה כתיבתו של מנדלי מוכר ספרים. כתיבתו של מנדלי השיבה את הכתיבה העברית במידת מה אל השפה התלמודית, כפי שמתאר זאת ביאליק במאמרו "יוצר הנוסח":

¹¹ Ibid pp. 61.

¹² גורדון, יהודה לייב. כתבי י. ל. גורדון. כרך א'. תל-אביב: דביר, 1950. דברי ההקדמה מאת המחבר.
¹³ ביאליק, חיים נחמן. "יהודה ליב גורדון". מתוך ביאליק, חיים נחמן, כתבים גנוזים של ח"נ ביאליק: מתוך העזבון. תל-אביב: דביר, תשל"א. עמ' 331-332.

"ולספרותנו הכפולה שעד מנדלי לא היה "נוסח" מקובל ועומד איתן. בימינו קשה לשער עד היכן הגיע חוסר כחה של הספרות בפנה זו. העברית נסמכה, לפחות על משענת קנה רצוף של ה"פסוק". אין רע מוחלט ב"פסוק" אם משתמשים בו כהלכה, וביחוד, אם הסופר נותן מרוחו היתרה, העצמית, עליו... צורת נוסח- פירוש: מתן צורה קבועה למחשבותיו ולהרגשותיו של הדור... יוצר הנוסח מסייע לדורו... לחשוב את מחשבותיהם ולהרגיש את הרגשותיהם... ומסדר עליהם את עולמם הפנימי"¹⁴

ביאליק מתייחס לתכונה של טקסטים יהודיים רבים שמבוססים במידה רבה על ציטוטים ופרשנות של טקסטים קודמים, תכונה שבאה לידי ביטוי באופן אופטימאלי בספרות המדרש והתלמוד. הפרקטיקה הדומיננטית הזו, ההפניה אל טקסטים קודמים, היא לשם ציטוט, פירוש והסתמכות. טענתו של ביאליק היא כי הספרות המשכילית השתמשה בפסוקים בצורה מכאנית ולא חיה, בניגוד למנדלי שיצר התייחסות חיה למציאות מתוך המציאות עצמה. מנדלי לטענתו של ביאליק מערער על האידאל המשכילי- השפה המקראית הצחה כמודל לשפה טהורה- ומשלב ביטויים מהמקרא עם ביטויים מהתלמוד, מגוון רחב של טקסטים ושפות. במקביל- הוא מתאר את המציאות שבתוכה הוא חי ולא נושא את פניו למה שצריך להיות או מה שהיה לפני אלפי שנים. ביאליק מדגיש את המשמעות של ה"נוסח" עבור הדור כולו, לטענתו מנדלי הקל את עיבוד המחשבות והתחושות, נתן פה לדור שלם. חשוב לציין הסבר נוסף לשילוב השפה התלמודית בתוך הטקסטים הספרותיים: הספרות העברית באותה תקופה הושפעה מהמחשבה הכלכלית הסוציאליסטית ברוסיה שתפסה את הספרות האידאלית כספרות ריאליסטית, כזו שיש לה יכולת להוביל לשינוי של התודעה וההבנה של המציאות וכך גם את המציאות עצמה. כך, בדרכה שלה, משלבת הספרות העברית את שפת העם, השפה התלמודית, בתוך הרומנים עצמם.

בהסבריו לצמיחת התנועה הלאומית כולל קלוזנר את חיבת התנ"ך והתלמוד כאחד הגורמים הפנימיים לתנועה זו:

"התנ"ך והתלמוד, שהסופרים העבריים נתחנכו עליהם והיו מוכרחים להיות בקיאים בהם אך מחמת הלשון בלבד, שבה כתבו את דבריהם, הרי הם לאומיים בעצם עם כל האוניברסאליות וההומאניות הגדולה שבהם... חיבת התנ"ך וההתמכרות ללשון העברית עשו אותם לאומיים עבריים בעל כורחם ושלא מדעתם"¹⁵.

¹⁴ ביאליק, חיים נחמן. דברי ספרות. תל-אביב: דביר, תשכ"ה. עמ' קע"א.
¹⁵ קלוזנר, יוסף. היסטוריה של הספרות העברית החדשה. כרך ה'. ירושלים: הוצאת ספרים אחיאסף, 1952.
עמ' 12.

בתיאורו לא מתייחס קלוזנר למורכבות שתוארה לעיל בנוגע ליחסים של המשכילים לשפה התלמודית, מבחינתו מדובר בחיבה עזה מעצם העובדה שהמכנה המשותף של כל היוצרים הללו הוא החינוך המוקדם שלהם על ברכי התלמוד והתנ"ך.

החיבה לתנ"ך ולתלמוד המתוארת בדבריו של קלוזנר בנוגע לתנועת הלאומיות, הופכת בכתיבתו של ש"י עגנון למרכיב מרכזי. האזכורים והרמיזות הרבות לשרשרת הטקסטים היהודיים המקודשים הם אחד מהכלים המרכזיים והחשובים ביותר שמאפיינים את כתיבתו של עגנון: החל מהמקרא, דרך המשנה והתלמוד, פרשנים שונים ופילוסופיה יהודית לאורך הדורות. את שפתו העשירה של עגנון מתאר אריאל הירשפלד-

"העברית הזאת... הנשענת על העברית העתיקה של חז"ל והמשלבת בתוכה תמיד פסוקים ושברי פסוקים מן התנ"ך ומן המדרשים ליצירת מרקם עשיר, מלא רמזים ושכבות, היא הכלי הלשוני שעגנון נטל לידיו... ה"נוסח" של מנדלי הוא יסוד סגנונו של עגנון, והוא המדיום שמתוכו צמח עולמו הספרותי. בקיאותו הפנומנלית של עגנון בכל עבריה של העברית, והיכרותו האינטימית והנרגשת עם הביטויים הספרותיים של היהודים לאורך ההיסטוריה, יצרו בו מעין לשון מרחפת; לשון הנמצאת גם בעל-זמן של העברית... היוצא מכך הוא שלמרות הרושם המובהק כל כך של הסגנון העגנוני, הוא משנה את צביונו בגמישות בלתי רגילה, ואין סיפור בין סיפוריו הגדולים הדומה לרעהו בסגנונו"¹⁶

החיבור המורכב שבין מקורות קדושים ובין מבע חילוני הוא עובדה, שלדעתו של גרשון שקד חייבת לעמוד בבסיס הפנייה הפרשנית שלנו אל סיפורי עגנון. הוא מוסיף וטוען כי זו הסיבה שעלינו להתייחס ליצירתו של עגנון כטקסט הלוקח חלק בשרשרת היצירה היהודית-פרשנית של כתבי הקודש יחד עם זהותו כאנטי טקסט לאותם מקורות עצמם¹⁷. טענתו של שקד אכן עומדת כנקודת מוצא לעבודה זו, הבוחנת את האזכורים האינטר טקסטואליים בתוך הטקסט העגנוני. לטענתי, הסיפור 'פת שלימה' אכן מכיל בתוכו את המורכבות הזו והיא זו המאפשרת לקיים את הקונפליקט התיאולוגי המורכב שיוצג בהמשך. אך נדמה לי שבטקסט העגנוני נעשה צעד נוסף המפרק את הדיכוטומיה שעליה מדבר שקד- בין מסורת ומודרנה ובין טקסט לאנטי טקסט- ומאפיין את הטקסט התלמודי-מסורתי עצמו כטקסט המכיל בתוכו את הקונפליקט, את החיפוש המתמיד ושאלת השאלות. הקונפליקט, אם כך, איננו מנוגד למסורת כי אם חלק ממנה.

¹⁶ הירשפלד, אריאל. לקרוא את ש"י עגנון. תל-אביב: אחוזת בית, תשע"א (2011). עמ' 20.
¹⁷ Shaked, Gershon. "Midrash and Narrative: Agnon's 'Agunot'". In Geoffrey h. Hartman and Sanford budick (ed) midrash and literature. New Haven and London: Yale university press, 1986. p. 286.

עם זאת, נדמה לי שחשוב לראות ביצירתו של עגנון יצירה עצמאית העומדת בפני עצמה גם ללא הפרשנות האינטר טקסטואלית, ומכאן כוחה. כפי שאראה בעבודה זו הכלי האינטר טקסטואלי אכן מרחיב ומפתח את הדיון התיאולוגי הקיים בסיפור 'פת שלימה', אך ניתן לקרוא את היצירה ולחוש את השאלות רבות העוצמה שלו גם במנותק מחשיפת העומס האינטר טקסטואלי והדיונים בתלמוד. מעבר לכך אף ניתן לומר, כפי שאראה בהמשך, כי תפיסת הסיפור כצומת לקורפוס מאוד מדויק ומחושב של מקורות מסוימים מפספסת את החוויה הכללית של הסיפור 'פת שלימה' העוסקת בחיפוש שאיננו מסתיים.

כפי שמציינת מיכל ארבל, יצירתו של עגנון מצויה בקו תפר של שתי מהפכות מקבילות: מהפכה תרבותית-ספרותית של תרבות אירופה מרומנטיקה ורציונאליזם אל המודרניזם, ומהפכה היסטורית פנים-יהודית מדמותו של היהודי המסורתי בגלות אל לאומיות חילונית בארץ ישראל¹⁸. לטענתה, כתיבתו של עגנון שונה בתכלית מכתבתם של סופרים בני זמנו דוגמת ש' בן ציון ויוסף חיים ברנר, מכיוון שבעוד שהם שללו אידיאולוגית ורגשית את העולם שעל ברכיו גדלו ואותו בחרו לעזוב, עגנון מציג את העולם הישן בזיקה של געגועים וערגה יחד עם חשיפת חסרונותיו¹⁹. דבריהם של שקד וארבל מציגים עולם ספרותי מורכב המנסה לגשר בין שני קטבים: מן העבר האחד הדת והמסורת המאופיינים בנטייה עוצמתית לשמור על הקיים, ומן העבר השני החילון והמהפכות שמטרתם ערעור מוסכמות²⁰, וכפי שמנסח זאת שקד: "כל יצירה לחוד וכולן יחד מרחפות מבחינה תמטית בין מסורת ומשבר, בין אמונה וכפירה, בין גלות וגאולה, בין בורגנות לאנטי-בורגנות רומנטית, בין ציונות לאנטי-ציונות, בין חרדיות לאפיקורסיות... לכל נורמה ביצירתו קיימת מיניה וביה אנטי נורמה שכנגד"²¹.

בעבודה זו ברצוני לחרוג מדיון זה ולהראות שבכתיבתו של עגנון הדיכטומיה הזו קיימת אמנם אך ורק כלפי חוץ, במובנים הפרשניים המידיים של הטקסט. לטענתי, אפשרות הפירוש של יצירותיו של עגנון על פי הדגם הרגיל של קטבים מנוגדים ביניהם נע הגיבור הינה האפשרות המיידית שהטקסט מוביל אליה, אך באמצעות האזכורים השונים לאורך היצירות עולה מציאות מורכבת המציעה אלטרנטיבות באופן אמתי ומשכנע מתוך בית המדרש ולא מחוץ לו, זאת אוכיח

¹⁸ ארבל, מיכל. כתוב על עורו של כלב: על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. ירושלים: כתר, 2006. עמ' 9.
¹⁹ ארבל, מיכל. "המשכיות ושבר בזהות הלאומית ביצירת עגנון: "אורח נטה ללון", "המכתב" ו"הסימן". מתוך ארבל, מיכל, עתות של שינוי, שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות-אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ח (2008). עמ' 173-174.
²⁰ לסקירה מקיפה של הדיון על ה"תמימות" של עגנון וההתנגדות לה ראה: ארבל 2008, עמ' 175, וכן: ברשאי, אבינעם. ש"י עגנון בביקורת העברית: סיכומים והערכות על יצירתו. תל-אביב: שוקן, תשנ"א (1991).

²¹ שקד, גרשון. "שמאל יוסף עגנון המהפכן המסורתי". מתוך ירון, אמונה (עורכת), קובץ עגנון, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ד. עמ' 317.

על פי הסיפור הקצר 'פת שלימה'. דיכטומיה כזו, בין מסורת למהפכנות, מתעלמת מהממד המהפכני הקיים בתוך הספרות היהודית המסורתית עצמה, וכך, לדעתי, ניתן להבין את תפיסתו של עגנון את עצמו כחוליה בשרשרת הפרשנית של כתבי הקודש. הרמיזות האינטר-טקסטואליות הרבות בסיפוריו של עגנון אינם "אנטי טקסט", כפי שמגדיר אותם שקד, מכיוון שעגנון היטיב לחדור לימכאניזם של הטקסט התלמודי, וכפי שעשה זאת הטקסט הקדום, אף הוא מערער ובוחר לעומק את האמירות שנאמרו לפניו. במקום התנועה החדה על ציר מאוזן בין שני קטבים, אציע את התנועה המעגלית- ספיראלית, תנועה שיוצרת חיפוש שאיננו נגמר יחד עם הבנה מעטה והתקדמות איטית.

לפני שאעסוק בתופעת האינטר טקסטואליות בכתיבתו של עגנון, ראוי לומר דבר על הטקסט המדרשי עצמו, שמהווה חלק משמעותי מהטקסטים שאיתם מנהל עגנון דיאלוג פורה. דניאל בויארין מסביר כי כמו כל טקסט אחר, אף המדרש הוא טקסט דיאלוגי הכפוף לאילוצים של המערכת הספרותית שהוא חלק ממנה²², או לדבריו המדויקים: "הטקסט המקראי הוא דיאלוגי וזרוע פערים, ולתוך הפערים הללו מחליק הקורא, מפרש ומשלים את הכתוב בהתאם לצופני תרבותו... המדרש הוא בבחינת שיקוף המציאות שראו חז"ל במקרא מבעד משקפיהם" (39). לטענתו קיימת מעין שרשרת פרשנית: במקרא יש אינטר טקסטואליות של הטקסט המקראי עצמו, וחכמים למדו את התחבולות הפרשניות הללו והגשימו אותן במדרש. כלומר המדרש להגדרתו הוא "קריאה אינטר טקסטואלית רדיקלית של הקנון, שבה כמעט כל חלק עשוי להתייחס לכל חלק אחר ולהתפרש על פיו" (41). לטענתי, תפיסתו של עגנון את עצמו כחוליה בשרשרת הקודש²³ היא ההבנה העמוקה שלו של האופן שבו עובדת האינטר טקסטואליות- הן במקרא עצמו והן במדרש בדיאלוג עם המקרא, וכך הוא מיישם זאת בסיפוריו שלו. הגדרתו של בויארין את המדרש כאקט פרשני הממלא פערים שנפערו בטקסט המקראי, תוביל אותנו להגדרת סיפוריו של עגנון כאקט פרשני הממלא פערים שנפערו בטקסטים מסורתיים שונים שקדמו לו.

התפיסה של עגנון כפרשן באה לידי ביטוי גם בדבריו שלו עצמו: "וקרוב בעיני שכל מה שהראו לי... לכתוב פירוש הוא על דרך הסיפור... וייתכן שבארון אחד בתוך כל הפירושים והביאורים מונחים אף סיפורי שלי"²⁴. העיסוק בפרשנותו של עגנון מהותי להבנת יצירתו באופן כללי, ובהקשר של הסיפור 'פת שלימה' באופן מיוחד. כפי שאראה בהמשך, אחת השאלות

²² בויארין, דניאל. מדרש תנאים: אינטר טקסטואליות וקריאת מכילתא. ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשע"א (2011). עמ' 38.

²³ ברזל, הלל. "הפואטיקה של ש"י עגנון". בשדה חמ"ד. יד, תשל"א (1971). עמ' 261.

²⁴ עגנון, שמואל יוסף. מעצמי אל עצמי. ירושלים: שוקן, תש"ס (2000). עמ' 58.

המרכזיות שמובילות את הגיבור במסעו בסיפור היא שאלת מעמדה של התורה שבעל-פה ואפשרות הפירוש והשינוי של התורה שבכתב לאור השינויים ההיסטוריים. יניב חגיבי מתאר את קבלת התורה, כמערכת חוקים דתית סגורה, דווקא במעמד אחד ויחיד, המחייבת ציות מחמיר לחוקים לנצח, ללא אפשרות לחידוש ופרשנות²⁵, ומסביר כי קיים מתח מתמיד בין התורה שבכתב, הסטטית, שניתנה במעמד אחד ויחיד, ובין התורה שבעל-פה הדינאמית, שמהווה כר פורה לחדשנות ושינוי. נדמה שלי שההבחנה הזו סכמטית מדי ולו רק בשל העובדה שהתורה שבעל פה על חלקיה השונים משנה את הטקסט המקראי לעיתים באופן רדיקלי עד כדי הפיכת משמעות של פסוק או מילה מסוימים. ניתן לשרטט מורכבות נוספת: אחד הציוויים שניתנו במסגרת מערכת החוקים העליונה הוא החובה לשמוע לחכמים המפרשים את התורה ומשנים אותה שוב ושוב. המתח המתואר בנוגע למהותה של ספרות התורה שבעל-פה דומה מאוד למתח ששורטט לעיל בנוגע ליצירתו של עגנון: בין שימור לשינוי, ובין מסורת למהפכנות. ברצוני להציע כי היחס של חכמי התלמוד למקרא, יחס שהכיל בתוכו תפיסה של הטקסט המקראי כטקסט עליון יחד עם מחויבות עמוקה לפרשנות ושינוי, טקסט נורמטיבי ואלוהי כאחד, הוא היחס שאותו משחזר עגנון בכתיבת סיפוריו, ובאופן הזה הוא בוחר להתייחס לכלל כתבי הקודש. כפי שאראה בקריאת הסיפור 'פת שלימה', המהפכנות של עגנון והיחס הרדיקלי כמעט בנוגע לדמויות ותפיסות שנויות במחלוקת-כולם קיימים אף בטקסט התלמודי עצמו ביחסו למקרא. עגנון לומד את הטכניקה הפרשנית של חכמי התלמוד מתוך היכרות מעמיקה איתם, וכך מצליח לשחזר אותה בכתיבתו שלו: הוא רואה בתלמוד מעין טקסט עליון, ומשום כך משחזר את הפרשנות שלו במובן הכי עמוק שלה, הכולל התפלמסות ולעיתים אף פרשנות מהפכנית. העמדתו של עגנון על ציר של קטבים תחמיץ לדעתי את מבנה העומק של תפיסתו וכן את הקריאה החווייתית והמיוחדת של כתביו.

בכדי לבחון את האזכורים המקראיים והמדרשיים הרבים ביצירתו של עגנון ולהבין את תפקידם, גם אם מדובר ביצירה אחת מני רבות, עלינו לדון ראשית במהותה של האינטר טקסטואליות בכלל. את מושג האינטר טקסטואליות טבעה לראשונה ג'וליה קריסטבה²⁶, ולפיה "כל טקסט הוא במובן מסוים טקסט מונבע וכל משפט-ציטוט"²⁷. כך כוללת הגדרתה את כל הטקסטים התרבותיים וכל מערכות התקשורת הרטורית, כלומר דברים שאינם בהכרח בגדר ספרות. המושג לבש הגדרות רבות ושונות, מצמצמות ומרחיבות, וכפי שמציינת זיוה בן פורת כיום

²⁵ חגיבי, יניב. לשון, העדר, משחק: יהדות וסופר-סטרוקטורליזם בפואטיקה של ש"י עגנון. ירושלים: כרמל, תשס"ז (2007). עמ' 25.

²⁶ Kristeva, Julia. *The Kristeva Reader*. (Ed. Troil Moi) Oxford: Basil Blackwell, 1986.

²⁷ בן פורת, זיוה. "בין טקסטואליות". *הספרות* 34 (2), 1985. עמ' 171.

ניתן לדבר על שלוש גישות תיאורטיות מרכזיות לחקר המושג²⁸. ז'נט צמצם את הגדרת האינטר-טקסטואליות וחילק אותה לחמישה מושגים שונים. אחד מהם, ה'מטא-טקסטואליות', הינו- "איחוד טקסט נתון עם אחר... בלי בהכרח לצטט אותו לפעמים אפילו בלי לתת לו שם"²⁹. בן פורת מבחינה בין ה'מטא-טקסטואליות' ובין האינטר-טקסטואליות הרטורית המצטמצמת אך ורק לטקסטים ספרותיים והיא פרי בחירה (לעיתים מודעת ולעיתים לא בהכרח כזו). לטענתה האלוזיה, הרמיזה הטקסטואלית לטקסט אחר, "היא היוצרת מטא-טקסט בעל פוטנציאל אינפורמציה מירבי"³⁰. בניסיוני להכיל את התפיסה התיאורטית הזו על הקריאה המדרשית של עגנון נתקלתי במכשול אחד עיקרי: בתפיסה זו המסמן מוביל אל מסומן אחד מוגדר שניתן להשיגו באמצעות ידע ורק כך ניתן להגיע למימוש האינטר-טקסטואליות הרטורית, אך כפי שכבר נכתב לעיל הטקסט המדרשי עצמו מבצע פעולה אינטר-טקסטואלית על הטקסט המקראי, שמבצע את אותה פעולה על עצמו. כך, לא ניתן לדבר על מסומן מובהק המתאים באופן שלם למסמן שלו, אלא על שרשרת מסמנים ומסומנים בה כל חוליה הינה גם מסומן וגם מסמן של ייצוג טקסטואלי אחר. כפי שאראה על פי הסיפור 'פת שלימה', עגנון "משחק" עם מסומניו וגורם לקוראיו העוקבים אחר המסמנים לצעוד בדיוק בכיוון ההפוך מכיוונו שלו וכך לחוות תחושה של חוסר שליטה וחוסר השגה מתמיד- תחושה הפוכה לחלוטין מזו המתוארת על ידי בן פורת כ"מימוש הבין טקסטואליות הרטורית" (עמ' 176).

בעבודתי אבקש להסתמך במידה מסוימת על תפיסתו של וולטר בנימין את פעולתו של התרגום כבסיס להבנת פעולת הפרשנות של חכמים. פעולת התרגום ופעולת הפירוש הן שתי פעולות שונות, אך הוגים שונים רואים נקודות חפיפה בין השתיים. סטיינר³¹ סבור שתפיסה רחבה של המושג "תרגום" מתבטאת בקשר שנעשה בין תרגום לפרשנות. לטענתו כל תרגום הינו פרשנות, כך שהתרגום המושלם הינו כזה שאיננו משאיר שום חלק בטקסט המקורי מחוץ להסבר שלם- מבחינה פונטית, סמנטית, דקדוקית ועוד. את הקישור ההפוך יוצר מאיו³² הטוען כי כל פרשנות היא בבחינת תרגום. הוא מתבסס על המקור הלטיני למילה interpretation-interpretatio, שמשמעותה איננה רק פעולת הסבר אלא גם שינוי, הפיכה. לטענתו, פירוש הוא תרגום הגיוני

²⁸ שם, שם.

²⁹ Genette, Gerard. palimpsests- literature in the second degree. University of Nebraska Press, 1997. P. 12.

³⁰ בן פורת 1985, עמ' 176.

³¹ Steiner, G. "The Hermeneutic Motion", in The Translation Studies Reader, Lawrence V. (ed). London and New York: Routledge, 2000 (1975). pp. 186-191

³² Mailloux, S. "Interpretation", in Critical Terms for Literary Study, Lentricchia F. and McLaughlin T. (eds). Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. pp. 121-134

וקרוב. הקשר ההדוק שנוצר בין פעולת הפירוש ובין פעולת התרגום מניח את הבסיס לדיון בפירוש חכמי התלמוד לטקסט המקראי כתרגום. ישנו דמיון רב בין האופן שבו מתאר וולטר בנימין את פעולתו של התרגום במאמרו "משימתו של המתרגם"³³, ובין האופן שבו מפרשים חכמי התלמוד את הטקסט המקראי. בנימין פוסל את פעולת התרגום כשחזור, טוען ליצירת רצף שאיננו נגמר שמתחיל במקור וממשיך בצורה של יצירה מתמדת. לטענתו מטרתו של התרגום איננה הדיווח של הטקסט אלא תפיסת הדבר במקורו, הדבר שקיים מעבר למסומן היחיד, ושמשמן יחיד לא יוכל לעולם להגדירו באופן שלם. הדיכוטומיה שבין הנאמנות והחירות המוצגת בדרך כלל בשיח על התרגום, המציבה את הנאמנות אל המסומנים בטקסט אל מול החירות ליצר מסומנים מתאימים אחרים, מתערערת. הנאמנות היא היא החירות עצמה בתרגום הטקסט, באמצעות החירות מצליח המתרגם, או הפרשן במקרה שלנו, להגיע כמה שיותר קרוב לדבר המקורי, שמעבר למילים. בתפיסה זו אך טבעי לראות את עגנון כחוליה נוספת בשרשרת הפרשנית בניסיונו, המאופיין בחירות עצומה, להמשיך את הרצף הפרשני ולהתקרב עד כמה שניתן להבנת הדבר שעומד בבסיס הטקסט העליון המקראי.

הגיבור יוצא למסע בסיפור, ואותנו הוא משתף במסע באמצעות האזכורים הרבים. זהו מסע תיאולוגי שבו הדיאכרוני הופך לסינכרוני וכך יכול הגיבור לפגוש דמויות היסטוריות ואת תפיסתן התיאולוגית וכך לבחון מחדש באופן אמיץ את תפיסתיו התיאולוגיות שלו. האינטר טקסטואליות העגנונית בסיפור זה מבטאת מבחינה מסוימת את ההגדרה הקריסטיביאנית הממוטטת את הגבולות ההיסטוריים ומאפשרת לגיבור לפגוש על במת הסיפור באלישע בן אבויה ותפיסת עולמו, בישו ותפיסת הנצרות הקדומה, בקפקא ובמשכילים המודרניים. אינטר טקסטואליות כזו מאפשרת לכותב ליצור מסע תיאולוגי שאיננו מוגבל כמעט על ידי שום תחום אובייקטיבי שהוא, וככל שהוא אינו מוגבל הוא אכן מקיף ורחב יותר.

הסיפור 'פת שלימה' פורסם לראשונה בכתב העת מאזניים בשנת 1933, בגיליון שהוקדש לביאליק³⁴, וכך אף כתב עגנון בהקדשתו- 'ש"י למורה'. לאחר שש שנים, בשנת 1940, פורסם הסיפור בשינויים רבים בירחון 'גזית'³⁵. הסיפור לא נכלל בקובץ הסיפורים שפרסם עגנון בשנת 1939 בשם 'ספר המעשים', גם כאשר הורחב מחמישה לשבעה סיפורים. רק לאחר שנתיים כלל עגנון את הסיפור בקובץ 'ספר המעשים' בכרך 'אלו ואלו'³⁶. הגרסה האחרונה של הסיפור הופיעה

³³ וולטר, בנימין. "משימתו של המתרגם", תרגום מגרמנית נילי מירסקי, בתוך: נפתולי בבל, רסלינג, תל-אביב, 2002 [1923]. עמ' 45-80.

³⁴ עגנון, שמואל יוסף. "פת שלמה". מאזניים כ"ח-כ"ט, 1932-1933.

³⁵ עגנון, שמואל יוסף. "פת שלימה". גזית י (ג'), עמ' 3-6.

³⁶ עגנון, שמואל יוסף. אלו ואלו. ירושלים: שוקן, 1941. עמ' רט-רכח.

בכרך 'סמוך ונראה' בשינויים קלים³⁷. למרות הצטרפותו המאוחרת של הסיפור לקובץ 'ספר המעשים', ראו בו החוקרים חלק בלתי נפרד מהקובץ ולעיתים אף מייצג³⁸.

חוקרים שונים ניסו לעמוד על אופיים של סיפורי ספר המעשים, ולהבין את ייחודם על רקע יצירתו של עגנון וכלל יצירות התקופה. ברוך קורצווייל אפיין את הסיפורים בכך "שמציאותם מכילה אמנם יסודות המציאות הרגילה, אבל יסודות אלה קשורים זה לזה קשר שרירותי כביכול, החורג לעתים קרובות מהחוקיות הקאוזאלית, השוררת במציאותנו היום-יומית"³⁹. לטענתו המניע לכתיבת ספר המעשים הוא התמוטטות הוודאות הדתית שמובילה לניסיונות בריחה שנכשלים והתנגשות בין מאויים לבין ציוויים מוסריים. משולם טוכנר הסכים עם קורצווייל בנוגע לאניגמטיות של סיפורי 'ספר המעשים', אך לטענתו קורצווייל פטר עצמו מהתמודדות איתם בעצם הגדרתם כ'כאוטיים', ולדעתו חשוב להצדיק את "ההכרח הפנימי בצורה אמנותית של 'ספר המעשים'"⁴⁰. שאלת האניגמטיות של סיפורי ספר המעשים והיכולת להגיע לפתרוןם הוסיפה להעסיק חוקרים רבים. כך, לדוגמא, אברהם הולץ תופס את 'ספר המעשים' כקובץ של סיפורים שאין להם פשר חד משמעי ומשום כך מעניק להם הגדרה חדשה- 'המשל הפתוח'⁴¹. הולץ מסתמך על הבחנתו של ריצ'ארד איסטמן בין המשל הסגור, שבו הנמשל המוסרי גלוי לחלוטין מתחת לפני העלילה הרציפה, ובין המשל הפתוח, שמונע את הפרשנות המהירה של הקורא ובו יש "סיטואציה מרכזית בעלת מטען מטאפורי רב... בדרכים שונות טוען מחבר המשל הפתוח את החומר כדי שהקורא... יתחיל להעלות סדרה של התאמות אפשריות"⁴². לעומתו טוען שמעון זנדבנק כי סיפורים אלו אינם שווים לסיפורים האניגמטיים של קפקא. אצל שני הכותבים אמנם ישנו גיבור היוצא למסע ללא מוצא, הוא פאסיבי ונתון לגחמותיו של השטני, אך בעוד אשמתם של גיבורי קפקא אינה ידועה וחוסר הידיעה הוא שמעורר אימה ופחד, אשמתם של גיבורי עגנון מוגדרת היטב- פריקת עול מצוות⁴³.

³⁷ עגנון, שמואל יוסף. סמוך ונראה: סיפורים עם ספר המעשים. ירושלים: שוקן, 1953. עמ' 121-131.
³⁸ מכיוון שישנן ארבע גרסאות לסיפור, אסמן מכאן ואילך כל ציטוט מהסיפור באופן הבא: (מספור הגרסא: א/ב/ג/ד, מספר העמוד).

³⁹ קורצווייל, ברוך. מסות על סיפורי ש"י עגנון. ירושלים: שוקן, תשל"ו (1975), עמ' 76.

⁴⁰ טוכנר, משולם. פשר עגנון. גבעתיים: איחוד הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, תשכ"ח 1968. עמ' 182

⁴¹ הולץ, אברהם. "המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים". הספרות 4 (2), 1973. עמ' 298-333.

⁴² Eastman, Richard, M. "The Open Parable: Demonstration and Definition". In: College English Vol. 22, no 1, 1960. pp 15-18. על פי התרגום של הולץ, ראה הערה 35.

⁴³ Sandbank, Shimon. "History And The Law: S. Y. Agnon". In Sandbank, Shimon, After Kafka: The Influence of Kafka's Fiction, Athens, Ga: University of Georgia Press, 1989. p. 99-100.

אריאל הירשפלד מתייחס בעיקר לחוויית הקריאה של הסיפורים הללו. לטענתו הקריאה של ספר המעשים היא תוך ויתור על הצורך להבין הכל לצד "מוכנות להימצא בחוויות סיפוריות מורכבות היוצרות עולם חלופי"⁴⁴. כמו הירשפלד, גם מיכל ארבל טוענת שהשאלה האמתית בנוגע לסיפורי 'ספר המעשים' איננה האפשרות להגיע לכדי פתרון, אלא חוויית האין-אונות. קריאה מפענחת של סיפורי 'ספר המעשים' תגרום להחמצת החוויה הזו: "השאלה איננה אם קריאה כזו היא אפשרית, אלא אם היא קריאה הולמת. נראה לי, שקריאה המתעלמת מנוכחותו, מכוחו וממשמעותו של הלא-מובן מתעלמת מעיקר נוכחותו, כוחו ומשמעותו של הטקסט עצמו"⁴⁵.

נושא מרכזי שנידון רבות במחקרי 'ספר המעשים' הינו עיצוב חוויית הזמן. אריאל הירשפלד מצביע על כך שרוב סיפורי 'ספר המעשים' מתרחשים על ספס של ימים קדושים, והכניסה לזמן הקדוש משנה באופן מהותי את חוקי המציאות. הוא מציין שהזמן הקדוש בסיפור החז"לי הוא העשוי לגלות מציאות סמויה, ומשווה בין סיפורי ספר המעשים לסיפורים אלו⁴⁶. נתן רוטנשטרייך מתייחס אף הוא לחוויית הזמן בספר מעשים ומתאר אותה כאפס-התאמה בין הקצב האישי המוגבל ובין המהלך הכללי של הזמן. החשיבות של הזמן נעוצה לטענתו במעגל השנה היהודי, שמבטא חווייה מורכבת: מצד אחד תחושה של אפשרות תמידית לתיקון ושינוי מכיוון שהכל חוזר ויחזור, ומאידך חוויית היעדר מפלט לאור השעבוד לחיי העבר⁴⁷.

חוויית הקריאה בספר המעשים הינה מתסכלת ומורכבת מכיוון שמדובר בחיפוש שאין לו סיום, ועם זאת לאורך כל הדרך מבליחים שברירי הבנה זעירים שמתסכלים אף יותר. אין יותר מדויקת מחויה זו כדי להמחיש לקורא את חווייתו של הגיבור בסיפורים אלה עצמם, הצועד וצועד במעגליות ספיראלית: תנועה המשלבת בתוכה אין אונים וחידלון יחד עם התקדמות מועטה ואיטית. ייתכן אף שהחווייה הכפולה הזו, של הקורא ושל הגיבור, משקפת אף את החוויה הדתית אצל עגנון: השאיפה להגיע אל האמת למרות הידיעה העמוקה והמודרנית שמדובר במסע אשלייתי שלא יסתיים לעולם. למרות זאת ממשיך הגיבור לצעוד, ממשיך הקורא לקרוא ולפרש, וממשיך עגנון לתהות בנבכי הטקסטים היהודיים והתיאולוגיה היהודית, לאסוף שברי הבנה, שכישלון יצירת תמונה קוהרנטית מהם- נתון וידוע מראש. נדמה לי שלתמונה המצטיירת כאן חשוב להוסיף מרכיב מהותי לחוויית הקריאה: עגנון כותב את סיפוריו מתוך תחושה קיומית של עולם שלם

⁴⁴ הירשפלד 2011, עמ' 202.

⁴⁵ ארבל, מיכל. "סיפורים של אי-השגה – קריאה בסיפורים 'האוטובוס האחרון' ו'עוד עולם' לש"י עגנון", מחקרי ירושלים בספרות עברית יד, תשנ"ג. עמ' 299.

⁴⁶ הירשפלד 2011, עמ' 205.

⁴⁷ רוטנשטרייך, נתן. "הוויית הזמן ב'ספר המעשים'". בתוך: לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו. ירושלים: הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, תשכ"ו. עמ' 266.

שאבד⁴⁸. אם נשתמש במושגיו של שקד, הנמען האידיאלי של יצירתו של עגנון הוא הבקיא בטקסטים המקודשים, בד בבד עם נכונותו להתמודד עם השאלות והאתגרים התיאולוגיים שהוא מערים⁴⁹. ככל שיעברו השנים, קורא אידיאלי כזה כמעט ולא יהיה בנמצא, עובדה שתעמיד את קריאת הסיפור ככישלון המובנה בתוך הטקסט העגנוני, ותעצים את תחושת התסכול, בעיקר במהלך קריאת סיפורים בסגנון 'ספר המעשים'.

הסיפור 'פת שלימה' מתאר את מסעו של הגיבור בחיפוש אחר אוכל. ראשית פוגש הגיבור את ד"ר יקותיאל נאמן שמפקיד בידיו איגרות ומבקש ממנו לשלחם בבית הדואר, וביניהם מתפתח דיון בנוגע למהות וחשיבות ספרו של ד"ר נאמן. החל מרגע מסירת האיגרות נע הגיבור בין הרעב העז שגורם לו לפנות לחיפוש אחר אוכל, ובין רצונו לקיים את בקשתו של ד"ר נאמן ולשלוח את איגרותיו בבית הדואר. כאשר הוא מחליט בסופו של דבר לשלוח את האיגרות בבית הדואר מופיע מר גרסלר על מרכבתו וגורם לו לשכוח ממשימתו. לאחר שהם נופלים מהמרכבה שהתהפכה צועד הגיבור מלוכלך ויגע אל בית האוכל. כאשר מגיע הגיבור למלון ומזמין "פת שלימה", האוכל מתעכב שוב ושוב עד שהוא נותר על מקומו גם לאחר שהמקום ננעל. בבוקר הוא קם ויוצא מהמקום בלי שאכל ובלי ששלח את האיגרות.

מחקרים רבים עסקו בניתוח הסיפור "פת שלימה". קורצווייל⁵⁰ העמיד את הסיפור על המתח שבין התשוקה האנוכית ובין המצפון והמוסר: יקותיאל נאמן, שמייצג על פי פרשנותו של קורצווייל את משה, מייצג את הקוטב הדתי-מצפוני, בעוד שמר גרסלר מייצג את השטני המעורר אותו למלא את תשוקותיו וכך גם לשלם את המחיר. יעקב לוינגר⁵¹ הדגיש את וודאיות הפרשנות של קורצווייל - "המעניק לנו מספר סמלים הניתנים לפענוח ודאי שאין עליו עוררין" בנוגע לדמותו של יקותיאל נאמן כמשה רבינו, הספר שלו כתורה ומר גרסלר כייצוג שטני. לוינגר מוסיף לפירושו של קורצווייל את סמל הפת השלימה ומפרש אותו כתשוקה מינית של המספר שאיננה מתממשת או כדבריו - "יצרו של המספר להשיג מחוץ לבית את מה שניתן למצוא בבית בלבד"⁵². המתח שעליו מצביע לוינגר הוא המתח שבין הפנים לחוץ, או ביתר דיוק - בין העולם המסורתי, השלם, המיוצג במונח 'פת שלימה', ובין העולם המודרני המפורר הקיים מחוץ לבית. העובדה שהמספר לא מצליח

⁴⁸ לדוגמא ראה:

Band, Arnold. "Nostalgia and Nightmare in Agnon". Perspectives In Jewish Learning 1, Chicago, 1965. pp. 11-22.

⁴⁹ שקד תשנ"ד, עמ' 309.

⁵⁰ קורצווייל תשל"ו, עמ' 86-93.

⁵¹ לוינגר, יעקב. "הערות לפירוש על פת שלימה", בתוך: סדן, דב ואורבך, אפרים (עורכים), לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו, תשכ"ו. עמ' 172.

⁵² שם, עמ' 182.

לקבל את הפת עד סופו של הסיפור מבטאת את החזרה של המספר אל עולמו הבודד. בדומה לחוקרים אלה, גם ברוך הוכמן מצביע על הדיכטומיה שבין המסורת והמודרנה. לטענתו סיפור זה משקף את הבקשה להרוס דמות אב דוחה וחומרית ולשוחח עם נוכחות סבאית עדינה ולא חומרית⁵³. לטענתו ד"ר יקותיאל נאמן הוא ייצוג העולם הישן והטוב, בעל סדר ומשמעת, בעוד שגרסלר הוא ייצוג העולם המודרני והשרירותי, וכך הגיבור מוצג כקרבתן של ההיסטוריה היהודית המודרנית. הוא נתלש מהעולם המקורי שלו שנרקב או נעלם, אבל הוא לא יכול להשיל את כמיהתו לעולם הזה.

הלל ברזל רואה בסיפור יצירה דידקטית ומפרש אותה בעזרת דגם היסוד שהוא מוצא ביצירות עגנון- ההימשכות אחר שני קטבים. המסע של הגיבור אל ההגשמה העצמית נקטע בשל חוסר היכולת שלו להכריע בין שתי הוויות מנוגדות, ובכך חורף עגנון את דינו של האדם להתנצחות נפשית מתמדת מכיוון שכל החלטה על הליכה בדרך מסוימת הינה אשלייתית. ברזל דוחה את זיהוי הפת השלימה עם העבודה הזרה מכיוון שתמה זו לא מתיישבת על דגם היסוד העגנוני של הוויות מנוגדות: לטענתו לא ייתכן שמערכת הברירה שמוצבת בפני הגיבור היא של קיום מצוות אל מול עבודה זרה מכיוון שזו בחירה קלה מדי. ברזל פוסל את כוח המשיכה של העבודה הזרה, ומשום שאינו רואה בו איום אין האיסור הזה יכול לעמוד אל מול קיום מצוות. את העיסוק הרב בספרו של יקותיאל נאמן בנוסח המוקדם של הסיפור מייחס ברזל למיקוד התמה המרכזית: המספר איננו כופר בעצם ייחוסו של הספר לאדון, כלומר איננו מעוניין לכפור בעיקר ולעבוד עבודה זרה, אלא מתפלמס עם ראיית העולם המוצגת בספר וכן על עצם קיום מצוותיו. המוקד של הסיפור נעוץ לטענתו בפנייתו לשביל היחיד, כנגד הרבים. שביל היחיד עברו הוא במקביל שביל הדמיון, כלומר נתיב נפשי, וכן השביל של ערכיו הפנימיים. ברזל כותב במפורש:

"אין לנו עניין בכופר בעיקר, אלא במאמין בעיקר. מאמין ברובי התורה... הספקות אינן בשום פנים ביחס לבורא עולם, אלא ביחס למצוות מסוימות בספר התורה ומידת מוחלטותן... לא בחטא עבודה זרה מדובר, אלא בראיית עולם המתייחסת למקצת הספר, לחלק מתכניו"⁵⁴.

לעומת ברזל, אברהם הולץ רואה בנטיה לשביל היחיד שליטה של האדם על חולשותיו האנושיות המוציאות אותו מחוץ לקהל ישראל. הולץ שם דגש על הוויכוח של המספר עם ד"ר נאמן

Hochman, Baruch. The Fiction of S.Y. Agnon. Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1970. ⁵³ PP. 158-185.

⁵⁴ ברזל, הלל. "עיון נוסף ב'פת שלימה'". מאזניים מא (תשל"ו). עמ' 323.

שמפורט ביתר שאת בגרסה הראשונה של הסיפור. לטענתו הספקות שמעלה המספר בנוגע למהותה של התורה והרלוונטיות שלה לימיו "אינם חד משמעיים כי אם אמביוואלנטיים"⁵⁵ וההוכחה לכך היא שהמספר בוחר להיכנס מיד לאחר מכן לבית המדרש, כלומר ספקותיו עדיין בתוך גבולות בית המדרש. הפת השלימה לדידו הינה ייצוג לעבודה הזרה שאותה מבקש המספר ועמה הוא מתעמת. הפת שלימה העסיקה גם את ארנולד באנד הטוען שהיא מכוונת לשלמות השבת על ידי אנאלוגיה להנאות של העולם. לפיכך, החשק של הגיבור לפת שלימה חייב לדעתו להיראות כנוסטלגיה לדרך המסורת וככמיהה לאושר⁵⁶. הכישלון של הגיבור בהכנת השבת, לטענתו, יוצר תסכול, תסכול מהכישלון לקיים מצוות כדרך לחיים.

לטענת ויס הברירה העומדת בפני הגיבור- בין איגרות לפת- אמורה להיפתר על ידי סמל השעון- "עת לכל חפץ". ויס מתמקד ב"אמת" הדתית של הגיבור המודגשת בנוסח הראשון של הסיפור בדיון עם ד"ר יקותיאל נאמן בנוגע לספרו. לטענתו האמת הזו היא אמת שנובעת מאופנה ולחץ חברתי כאשר הגיבור מודע לכך שהוא פועל בצורה הנכונה. האלטרנטיבה החילונית, שאותה מייצג הגיבור בויכוחו עם נאמן, נדחית: "ולכן הפירוש הבא לפשר בין הפת לאיגרות אינו במקומו. הפת השלימה לעולם שלילית. אין מקום לפשרה כלפיה ולעולם אין לה עת"⁵⁷. ויס מצביע על כך שהזיהוי של הדמויות הינו חד ערכי, אך הן בעצמן דמויות מורכבות: יקותיאל נאמן מתגלגל בדמותו של חפני ולכן הוא גם טרחן ולא רק טוב וכך גם גרסלר לא רק רע אלא גם גורם מחנך- ולכן ההתרוצצות המתמדת בין הרע והטוב לא מוכרעת עד סוף הסיפור.

מחקר שהחל לעסוק בנושא המרכזי של הסיפור באופן ממוקד הוא מחקרה של אנה גולומב הופמן, הרואה בסיפור 'פת שלימה' עיסוק מרכזי בסמכותו של הטקסט. היא מצביעה על כך שבסיפור יש מערכת שלימה של טקסטים שנמסרים מיד ליד. מדובר בשלוש מסירות שונות: ראשית, ישנם המכתבים העומדים במוקד הסיפור, איגרות שמוסר יקותיאל נאמן לגיבור אך לא נשלחים עד סיומו של הסיפור. שנית, ישנו ספרו של ד"ר נאמן שהמחלוקת העיקרית בנוגע אליו היא שאלת הסמכות שלו, מי המקור וכיצד הועבר. שלישית, ישנו הסיפור עצמו המועבר אל הקורא- שלא לגמרי מבין על מה הסיפור מדבר מרוב רמיזות ואזכורים⁵⁸. בשלושת המסירות הללו ישנו כשל בסיסי שמונע מהמסירה להתבצע. נדמה לי שמכל החוקרים הצליחה הופמן לעמוד על

⁵⁵ הולץ, אברהם. "משלמות לעבודה זרה; עיונים ב'פת שלימה' לש"י עגנון" הספרות 3 (2), 1971. עמ' 295-311.

⁵⁶ Band 1965, עמ' 195.

⁵⁷ ויס, הלל ומירקין, ראובן. "מהדורה מדעית של 'פת שלימה' לעגנון: חילופי גרסאות ומשמעותם". חקרי עגנון, תשנ"ד. עמ' 84.

⁵⁸ Hoffman, Anne Golomb. "S. Y. Agnon and the Drama of Waiting". In Hoffman, Anne Golomb. Between Exile and Return, Albany: State University of New York Press. 1991.

נקודה משמעותית בהבנת הסיפור- נקודה שמצליחה לכנס אל תוכה, כפי שאראה בהמשך, את מרבית הסמלים והאזכורים, ולבטא את הקונפליקט שאתו מתמודד הגיבור.

בהמשך לטענתה של הופמן, אבקש לטעון בעבודה זו כי בסיפור 'פת שלימה' יוצא המספר למסע תיאולוגי אמיץ במטרה לבחון את יסודות הפרקטיקה הדתית שהוא מכיר ובאופן ממוקד יותר- את המשמעות של קיום מצוות בעולם מודרני, זאת על ידי מפגש מעמיק עם דמויות ותפיסות עולם היסטוריות אשר בחנו שאלה זאת באופן מעמיק. לטענתי, הדיכטומיה הברורה כל כך שאותה משרטטים החוקרים השונים בסיפור זה אינה מתחייבת. אפשרות פירוש הסיפור על פי הדגם הרגיל של קטבים מנוגדים ביניהם נע הגיבור כאשר ברור לו ולנו מה הרע ומה הטוב, הינה האפשרות שאליה פנו רוב המחקרים השונים. עם זאת, נדמה לי שבאמצעות האזכורים השונים, הן מהתלמוד והמדרש והן מהברית החדשה, מייצג הכותב מציאות מורכבת ומעלה אלטרנטיבה תיאולוגית אמתית. המסע שאליו יוצא הגיבור איננו מעבר חד מקצה לקצה אלא מסע מעגלי ספיראלי, המבטא חזרה ושכפול בד בבד עם התקדמות ולמידה. הנצרות וכן עולמו של אלישע בן אבויה יבטאו בסיפור מעין משאלה כמוסה לקיומה של דת יהודית משוחררת מעולן של מצוות מעשיות. אלטרנטיבות אלה אינן מייצגות את הרע, אלא מהוות אפשרות של חיים יהודיים דתיים מסוג אחר. אם כך, באופן שבו אפרש את הסיפור לא אדבר על מושגים כמו כפירה וחילון אלא על בדיקה של חיים דתיים לחלוטין, אך ללא מחויבות לביצוע מצוות מעשיות, מתוך בית המדרש ולא מחוץ לו.

עבודה זו נעה על ציר הדמויות המרכזיות בסיפור, ויוצאת מנקודת הנחה הרואה בדמויות מפתח מרכזי להבנת הסיפור. שתי הדמויות שאותן יפגוש הגיבור יחשפו בפניו צדדים שונים בדיון התיאולוגי. ראשית, אבחן את ה"דמות" העומדת ברקע של הסיפור כולו- הפת השלימה. "דמות" זו אמנם איננה דמות קונקרטית, אך נמצאת במחשבותיו ותשוקותיו הפנימיות של הגיבור לכל אורך הסיפור ובכך מגדירה את הקונפליקט המרכזי שאיתו הוא יתמודד בהמשך. אדון בהיבטים האינטר טקסטואליים השונים שמכילה הפת השלימה ובהקשרים שהיא מביאה עמה לזירת הסיפור. לאחר מכן אבחן בשני פרקים שונים את הדמויות המרכזיות שפוגש הגיבור: ד"ר יקותיאל נאמן ומר גרסלר. את שתיהן פוגש הגיבור באופן מקרי, ושתיהן מציגות לפניו באמצעות האזכורים האינטר טקסטואליים את התפיסות התיאולוגיות שהן מייצגות. לטענתי, באמצעות דמויות היסטוריות-קונקרטיות שהתמודדו לאורך ההיסטוריה עם קונפליקטים דומים מנסה הגיבור להעניק לעצמו מענה לשאלת החיבור בין התלמוד ובין המעשה: ד"ר נאמן מציג בפני הגיבור את האלטרנטיבה התיאולוגית של הנצרות הקדומה שבאה לידי ביטוי בדמותו של ישוע, ובאופן מעשי

יותר בדמותו של פאולוס. מר גרסלר מהדהד את דמותו של אלישע בן אבויה, 'אחר', גיבור תלמודי מאתגר ומורכב.

את העבודה אסיים בדיון ארס-פואטי אודות הקריאה האינטר טקסטואלית של הסיפור 'פת שלימה' שנערכה בעבודה זו. אעקוב אחר המסע שעובר הגיבור במהלך הסיפור- מסע שמתכתב עם הקריאה האינטר טקסטואלית של הסיפור, שבמהלכו נחשף הגיבור לא רק לשאלת הקשר שבין תלמוד למעשה אלא גם לחרדה מהיום שבו תיגדע השרשרת הפרשנית וסיפור מסוג זה לא ייכתב עוד. אתבונן על הכלי האינטר טקסטואלי עצמו ככלי פרשני, כל זאת מתוך התמות העולות באזכורים המקראיים והתלמודיים השונים בסיפור.

את פרק המבוא אני בוחרת לסיים בדבריו המתומצתים של בויארין בנוגע למדרש, אך נדמה לי שאין מדויקים מהם כדי לתאר את הניסיון הפרשני שלי בעבודה זו לחתור למשמעות דווקא בסיפור 'פת שלימה' כמייצג של סיפורי ספר המעשים: "המאמץ לתקשר כרוך תמיד באובדן כלשהו... כל גילוי הוא גם הסתר. כל הבנה היא גם אובדן של הבנה. אך גרוע מכך הוא ויתור מלכתחילה על הניסיון לגשר על הפער⁵⁹.

⁵⁹ בויארין 2011, עמ' 18.

הפת השלימה

בפרק זה אעסוק במשמעותה של הפת השלימה כמושא תשוקה ומעין דמות נוכחת-נפקדת לאורך הסיפור כולו. מלבד הכותרת שמנכיחה את ה"דמות" הזו, הפת עצמה מופיעה רק כאשר מגיע סוף סוף המספר אל בית האוכל ומבקש מהמלצר את מבוקשו. ברצוני לטעון בפרק זה כי נוכחותה של הפת השלימה מורגשת לכל אורך הסיפור על ידי האזכורים האינטר טקסטואליים השונים, וכי סמל הפת השלימה מהווה צומת של משמעויות ברבדים רבים ומתחומים שונים. בראש ובראשונה מבטאת הפת את הבעיה המרכזית שהסיפור עוסק בה- את האפשרות לחיות חיים דתיים בעולם המודרני כמעט ללא מחויבות מעשית, אך מעבר לכך מגלם המונח את הפואטיקה העגנונית בסיפור 'פת שלימה' וממחיש את חוויית הקריאה בסיפור זה.

שמו של הסיפור- 'פת שלימה'- היווה מוקד למחלוקת פרשנית בין החוקרים השונים. אחלק את הטענות המחקריות לשניים, על הפי הכלים שבהם הם נעזרים לפירוש סמל הפת השלימה. ישנם חוקרים הרואים בפת השלימה שאותה מחפש הגיבור- סמל השייך לקו העלילתי הספציפי בסיפור. חוקרים אלו יתמקדו בפת בהקשרה העלילתי ובמשמעויות העולות מכך, וייעזרו בעיקר במרחב שבו מופיעה הפת בתוך הסיפור עצמו. מנגד, ישנן גישות שמחפשות את משמעות הפת בהקשרים חיצוניים לכתוב בסיפור, כך שהכלי הפרשני המרכזי הוא האינטר טקסטואליות, שמפנה אותם לטקסטים מסוגים שונים ש"יפתחו" את הקוד של הסמל.

בקבוצה הראשונה נתן למצוא את ברוך קורצווייל, בפירוש הראשון שניתן לסיפור, הרואה בפת השלימה אידיאל של הגשמה רוחנית נעלה שאליה משתוקק הגיבור אך לא יכול להגיע אליה- בעיקר לאור התנאים בעולם המודרני שבו הוא חי⁶⁰. בדומה לו רואה ברזל את הפת השלימה כקוטב הנמוך בנפשו של האדם, המבטא את מילוי משאלות היצר ומושך את האדם אליו פעם אחר פעם⁶¹. הוכמן, המפרש את הסיפור כולו כהשתוקקות לדמות "סבאית" הקיימת ברבים מסיפורי עגנון ומייצגת את הכמיהה לעולם שהיה ואבד, טוען כי הפת השלימה היא אמנם לא ייצוג של הסבא, אבל ההשתוקקות לפת השלימה בעצמה נראית כמחליפה אותו⁶². מי שהלכו לנקודת הקיצון בגישה זו הם ויס ומירקין, אשר קבעו באופן נחרץ כי הפת השלימה "פירושה לחם שלם ואין לה שום משמעות הקשורה בקולוקאציה מן המקורות"⁶³.

בניגוד לחוקרים אלה, ניתן למצוא במוקד פירושים אחרים, השייכים לקבוצת הפרשנות השניה, את הניסיון לחשוף את המשמעות האינטר טקסטואלית של הפת השלימה. הולץ, לוינגר

⁶⁰ קורצווייל 1975, עמ' 86-93.

⁶¹ ברזל, הלל. "עיון נוסף ב"פת שלימה"'. מאזניים מא (תשל"ו). עמ' 315-323.

⁶² Hochman, 1970, עמ' 167.

⁶³ ויס, הלל ומירקין, ראובן תשנ"ד, עמ' 84.

ובאנד מוצאים משמעות בהקשרים שמחוץ לכתוב בסיפור⁶⁴: יעקב לוינגר מתמקד במאמרו בשאלת הסמל של הפת שלימה, ומביא את המקור מדיני עירוב חצרות בשבת:

”העירוב שעושים בני החצר זה עם זה הוא הנקרא עירובי חצירות, ושעושים אנשי מבוי זה

עם זה או כל בני המדינה הוא הנקרא שתוף. אין מערבין בחצירות אלא בפת שלמה

בלבד⁶⁵”

עירוב החצרות הינו פתרון הלכתי לבעיית נשיאת חפצים ברשות הרבים בשבת. לטענתו של לוינגר, המיוחד בדין זה הוא שהתנאי לקיומו הוא יחסי שכנות תקינים בין בני אדם. לטענתו, כדי לשלוח את המכתבים צריך עירוב, כלומר יחסים תקינים של הגיבור עם זולתו, ואם כך- חוסר הצלחתו למימוש הפת השלימה מורה על יחסים שאינם תקינים עם החברה הסובבת אותו⁶⁶. לטענתו של לוינגר הלחם טומן בחובו כבר במקרא משמעות ארוטית וכראיה מביא את הפסוקים ממשלי פרק ט':

”אֵשֶׁת כְּסִילוֹת הִמָּה פְתִיּוֹת וּבִלְיִדָּהּ מָה: וְיִשְׁכָּה לִפְתָּח בֵּיתָהּ עַל־פֶּסֶא מְרִמִּי קֶרֶת: לְקֹרֵא

לְעִבְרִידָךְ הַמְיֻשָּׁרִים אֲחֻזָּתָם: מִי־פִתִּי יֵסֶר הִנֵּה וְחִסְרָלֵב וְאֶמְרָה לוֹ: מִי־סָגְנוּבִים יִמְתָּקוּ

וְלֶחֶם סִתְּרִים יִנָּעַם”

הפת השלימה, אם כן, מבטאת לטענתו את היחסים הבלתי תקינים של הגיבור עם החברה הסובבת אותו, הבאים לידי ביטוי באופן ממוקד יותר בהימשכות שלו אחר חטא גילוי עריות, או בלשונו: ”להשיג מחוץ לבית את מה שניתן למצוא בבית בלבד”⁶⁷ שהרי ביתו של הגיבור ריק כעת ואשתו וילדיו רחוקים. בניגוד ללוינגר הרואה בפת השלימה תשוקה אסורה, באנד רואה בה ייצוג של אידיאל שאיננו בר השגה. הוא מציין כי אמנם הלחם בדרך כלל הינו סמל של חומריות, אבל מכיוון שבסיפור זה הכותב לא מדבר על לחם רגיל כי אם על פת שלימה, סימן שמדובר על עניין שונה לחלוטין. הוא מביא הלכה שאומרת שבשבת יש לאכול שתי חלות שלמות בכל ארוחה, ומשום כך לדעתו המונח 'פת שלימה' מייצג אוסף קוהרנטי של ערכים רוחניים ולא חומריים אליו משתוקק הגיבור, מעין סיפוק רוחני בלתי אמצעי⁶⁸.

אברהם הולץ טוען כי גיבור הסיפור מחפש פת שלימה רק במוצאי השבת, ומוסיף כי בכל

יום יש מצווה לאכול דווקא פת שלימה, ומשום כך הפרשנות של באנד לטענתו לא מדויקת. הוא

⁶⁴ ברזל תשל"ו, עמ' 316.

⁶⁵ רמב"ם הלכות עירובין פרק א', הלכות ז-ח.

⁶⁶ לוינגר תשכ"ו, עמ' 180-181.

⁶⁷ לוינגר תשכ"ו, עמ' 182.

⁶⁸ Band 1965, עמ' 190.

מוצא את המקור למונח בסיפור העגנוני "הנידח"⁶⁹, שם מצביעה אחת הדמויות על מקור תלמודי במסכת סנהדרין המקשר באופן ישיר בין הפת השלימה לחטא עבודה זרה:

"ואמר רבי אלעזר: כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה - אש אוכלתו, שנאמר כאכל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נפח ירע שריד באהלו. אין שריד אלא תלמיד חכם, שנאמר ובשרידים אשר ה' קרא. ... ואמר רבי אלעזר: כל שאינו משייר פת על שלחנו - אינו רואה סימן ברכה לעולם, שנאמר אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו. - והאמר רבי אלעזר: כל המשייר פתיתים על שלחנו - כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר הערכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך! - לא קשיא, הא - דאיכא שלימה בהדיה, הא - דליכא שלימה בהדיה (= אינו קשה: זה- שיש פת שלימה עימו, זה שאין פת שלימה עימו)⁷⁰71"

ישנן שתי אימרות סותרות שאותן הטקסט התלמודי מנסה ליישב: לפי רבי אלעזר על האדם להשאיר על שולחנו פת לאחר הארוחה בכדי לזכות בברכה, בעוד שאותו רבי אלעזר אומר במקום אחר כי מי שמשאיר פת על השולחן בסיום הארוחה כאילו עובד עבודה זרה. התירוץ של הגמרא מסביר כי מדובר בשני מקרים שונים: על האדם להשאיר בסיום הארוחה שאריות של פת על השולחן וכך יזכה לברכה, מכיוון שמותיר משלו לעניים, אך אסור לו להביא לשולחן במיוחד פת שלימה נוספת, מכיוון שזה מנהג של עובדי עבודה זרה. הסיבה לכך היא שהוא נראה כמי שעורך סעודה לאלים, פרקטיקה המוכרת מאוד בעולם הפגאני. המקור התלמודי הזה מוביל את הולץ למסקנה כי התשוקה לפת השלימה בסיפור היא התשוקה לעבוד עבודה זרה⁷². נדמה לי שבמקור שהובא ישנו פרט חשוב שלא הוזכר, אך מאיר על מידת השפעתו של המקור על כותב הסיפור. הסוגיה פותחת בתיאור הבית שנשרף כאשר לא מתקיים בו לימוד תורה, וכך אולי רומז לנו הכותב כי הבעיה המרכזית שעומדת בתשתית הסיפור היא שאלת לימוד התורה והעברתו הלאה. ביתו של המספר שנשרף פעמיים במהלך הסיפור מוביל גם הוא אל משמעות התשוקה האסורה לפת שלימה⁷³.

ברצוני להרחיב את טענותיהם של באנד, הולץ ולוינגר ולנסח שתי פונקציות מרכזיות

שאותן ממלא סמל הפת השלימה בסיפור.

⁶⁹ עגנון, שמואל יוסף. אלו ואלו. ירושלים: שוקן, תשנ"ז (1998).

⁷⁰ התרגומים מארמית במקורות מהתלמוד הבבלי שיוזכרו במהלך העבודה לקוחים מתרגום שטיינזלץ לתלמוד. התרגומים מארמית במקורות אחרים הינם שלי, אלא אם כן יוזכר אחרת.

⁷¹ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צב עמוד א

⁷² הולץ 1971, עמ' 297-298.

⁷³ חשוב לציין כי ישנו יסוד אוטוביוגרפי בסיפור, מכיוון שביתו של עגנון עצמו בגרמניה נשרף אף הוא, ראה למשל: באר, חיים. גם אהבתם גם שנאתם. תל-אביב: עם עובד, 1992. עמ' 221.

הפת השלימה כביטוי לשלושת האיסורים:

באמצעות אזכורים, הן מהמקרא והתלמוד והן מהברית החדשה, אטען כי הפת השלימה מייצגת לא איסור אחד, כפי שכל אחד מהם טוען, אלא שלושה איסורים שונים: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. שלושת האיסורים הללו מוגדרים במקורות תלמודיים⁷⁴ כ"ייהרג ובל יעבור", כלומר- אלו האיסורים היחידים שגם כאשר חייו של האדם מוטלים על הכף אין הוא רשאי לחטוא. שלושת האיסורים הללו מאפיינים, בדרכים שונות, גם את שתי האלטרנטיבות ההיסטוריות שבהן אעסוק בהמשך: את ישוע והנצרות הקדומה בכלל, וכן את אלישע בן אבויה, 'אחר', ובכך הן מהוות אפשרויות ראויות למסעו של הגיבור. כעת אנסה להתחקות אחר ההופעות של הפת השלימה על משמעויותיה השונות בספרות התלמודית, אבדוק כיצד משמעויות אלה מאירות את השאלה המרכזית שבה עוסק הגיבור- שאלת המשמעות של קיום מצוות התורה בימינו, ולבסוף אסביר כיצד דווקא שלושת המצוות הגלומות במונח 'פת שלימה' מאפיינות את שתי האלטרנטיבות התיאולוגיות שמובאות בהמשך.

כפי שציין לוינגר, הלחם הינו ייצוג מקראי לתשוקה ארוטית אסורה. ככר הלחם המופיעה בספר משלי⁷⁵ מקושרת היטב לאישה, ומופיעה כניגוד גמור ללימוד התורה:

"כִּי יֵרַם מִצָּוָה וְתוֹרָה אֹרֶךְ יָדָיו תִּזְכְּחוֹת מוֹסֵר: לְשִׁמְרָהּ מֵאִשֶּׁת רָע מִחֻלָּקֹת לְשׁוֹן נִכְרָה: אֶל־תִּחְמַד יָפִיָּה בְּלִבָּהּ וְאֶל־תִּקְחֶהּ בְּעַפְעָפֶיהָ: כִּי בְעַד־אִשָּׁה זֹנָה עַד־כֶּכֶר לָחֶם וְאִשֶּׁת אִישׁ נֶפֶשׁ יִקְרָה תְּצוּד: הִיחֲתֶה אִישׁ אֵשׁ בְּחִיקוֹ וּבִגְדָיו לֹא תִשָּׂרֶפֶנָּה: אִם־יִחַלֵּף אִישׁ עַל־הֶחָקִים וְרָגְלָיו לֹא תִכְנֹינָה: כֵּן הָבֹא אֶל־אִשֶּׁת רָעָהּ לֹא יִנָּקָה כָּל־הַנֶּגַע בָּהּ:"⁷⁶

הפסוקים במשלי משרטטים תהליך של תשוקה מינית אסורה המובילה לרעב ולעוני. התהליך כל כך ברור מאלי עבוד הטקסט המקראי, כך שהמשל שהוא מביא בכדי להמחיש זאת הוא אדם המחזיק גחלים בחיקו, ומשום כך אין ספק שיישרף. נדמה שהקישור של אש- אישה- רעב ללחם מצוי לא פעם במקרא ובעקבות כך אף בתלמוד:

"אלא אמר רבא: כל הבא על אשה זונה - לסוף מבקש ככר לחם"⁷⁷

ומוסיף מדרש ויקרא רבה בפירוש הפסוק המקראי:

⁷⁴ ראה למשל בבלי סנהדרין עד ע"א.

⁷⁵ בפרק שונה מהפרק שאליו מפנה לוינגר: לוינגר מפנה לפרק ט' בעוד שהניגוד בין הלחם ללימוד התורה מופיע בפרק ו'.

⁷⁶ משלי פרק ו'.

⁷⁷ בבלי סוטה דף ד עמוד ב.

"אמר ר' יוחנן למה נסמכה פרשת חלה לפרשת ע"ז לומר לך שכל המקיים מצות חלה כאלו בטל ע"ז וכל המבטל מצות חלה כאלו קיים ע"ז אמר ר"א (משלי ו) כי בעד אשה זונה עד ככר לחם מי גרם לו שנכשל באשה זונה ע"י שאכל את ככרה שאינו מעושר⁷⁸"

התלמוד יוצר זיקה סיבתית בין האישה, הלחם והעבודה הזרה, זיקה שלא בהכרח מתקיימת בפסוק המקראי. הפת במדרש התלמודי הזה הופכת לצומת מרכזי שבו נפגשים הפת השלימה שלא הופרש ממנה חלק המוקדש לאל, התשוקה לאישה אסורה ואיסור העבודה זרה. אם כך, הפת השלימה אכן מקושרת היטב באמצעות זיקות אינטר טקסטואליות רבות לחטאי העבודה זרה וגילוי עריות. לטענתי, את הזיקה של הפת השלימה לחטא השלישי- שפיכות דמים- משלימים הקישורים האינטר טקסטואליים לברית החדשה שקיימים בסיפור 'פת שלימה'.

את האלטרנטיבה הנוצרית המיוצגת בסיפור על ידי דמותו של ד"ר יקותיאל נאמן, אציג בהרחבה בפרק המתאים, ומשום כך אתמקד כאן באופן שבו מוצגת הפת בנצרות ובמשמעות שהוא מוסיף להבנת הסמל בסיפור. לאחר צליבתו של ישוע, שהיה שומר תורה ומצוות לפרטיהן, עמד בפני השליחים ובראשם פטרוס קונפליקט: האם להמשיך בדרכו ההלכתית או ליצור דרך שונה⁷⁹. הטיעון המרכזי שמועלה הוא חוסר היכולת של החוזרים אל האל להצליח לקיים את כל המצוות המעשיות, ולפיכך מציע יעקב לשמור על שלוש מצוות שמהדהדות את שלושת המצוות שעליהן ביהדות צריך לשמור גם במחיר המוות: שפיכות דמים, עבודה זרה וגילוי עריות: "ועתה מה תנסון... לשום על צוארי התלמידים אשר גם אבותינו גם אנחנו לא יכולנו לשאת... ויען יעקב ויאמר... ועל כן אני דן שלא להחמיר על השבים מן הגוים... אשר ירחקו מטמאות האלילים ומן הזנות ומן בשר הנחנק ומן הדם" (מעשי השליחים פרק ט"ו). בפסוק זה אין מדובר באיסור שפיכות דמים גרידא, כי אם על איסור אכילה על הדם אך עם זאת, הנצרות מוסיפה למשוואה את הדם היכול להיות מתורגם גם לרצח. לדעתי קישור של שלושת האיסורים יחד יוצר חיבור אסוציאטיבי של שלושת האיסורים של ייהרג ובל יעבור.

האזכורים הרבים של הנצרות בסיפור זה (שעוד יידונו בהרחבה בפרק העוסק בדמותו של ד"ר יקותיאל נאמן) מדגישים את המצווה השלישית שעל פי השליחים על הנוצרים לשמור, והיא להימנע מאכילה על הדם, ובכך לדעתי הם משלימים את הסמל של הפת השלימה. 'לחם הקודש' עומד במרכז הטקס הנוצרי המרכזי, ה'מיסה', אשר משחזר את סעודתו של "האדון"- הסעודה האחרונה של ישוע בערב פסח. בשעת הסעודה הזו אומר ישוע לסובביו: "וַיְהִי בְּאַכְלָם וַיִּקַּח יֵשׁוּעַ אֶת-הַלֶּחֶם וַיְבָרֶךְ וַיִּפְרֹס וַיִּתֵּן לַתְּלָמִידִים וַיֹּאמֶר קַחוּ וְאָכְלוּ זֶה הוּא גוֹפִי" (מתי 26: 26). סרג' רוזר

⁷⁸ ויקרא רבה (וילנא) פרשת תזריע פרשה טו.
⁷⁹ Flusser, David. Jesus. Jerusalem: Magnes, 1997. P. 56-80.

מסביר כי נרטיב הסיפור בבשורות הסינופטיות (מתי כו 26-30, מרקוס יד 22-25, לוקס כב 14-20) מציג את בציעת הלחם כך שהוא מכיל בתוכו שתי משמעויות שונות: הוא מתפקד כסמל למותו המכפר של המשיח וכן כרמז לסעודת הגאולה העתידה. הבשורה הרביעית, בשורת יוחנן, אף מדגישה לטענתו את האנאלוגיה שבין הלחם והקרבן מכיוון שעל פי בשורה זו הסעודה התקיימה יום לפני, וישוע נצלב בערב פסח עצמו, ממש במקביל להקרבת קרבן הפסח בבית המקדש. אמירתו המפורסמת של ישוע מהווה, על פי הצעתו של רוזר, מעין פרשנות אקטואלית ומיוחדת שהעניק הנרטיב הסיפורי למרכיבים מסוימים בסעודת הפסח של ישוע ותלמידיו, אקט פרשני שמאוד דומה לחלק ה'מגיד' בסדר היהודי של סעודת פסח. רוזר מתאר את תהליך השתרשות ה'מיסה' כשחזור של סעודת הפסח של ישוע ותלמידיו:

"לפי סברה אחת כבר בשלב מוקדם התחילו להתקיים- בנוסף להתכנסויות ספונטניות וללא לוח זמנים קבוע מראש- סעודות תפילה וזיכרון שבועיות של חברי הקהילה. הסעודות החלו בהתכנסות במוצאי שבת וגלשו לבוקר של יום ראשון, יום שהמסורת הנוצרית מציינת אותו כיום תחייתו של ישוע. מנהג זה החליש מן הסתם את הזיקה לסעודת פסח, ולכן בסעודות אלו בירכו על לחם רגיל"⁸⁰.

הגיבור בסיפור 'פת שלימה' מבקש את הלחם, המשמש בסיפור הנוצרי ייצוג של בשרו של ישוע, ובכך מזכירה הפת איסור נוסף- איסור שפיכות הדמים. כאשר פונה ישוע לתלמידיו וקורא להם "זה גופי הניתן בעדכם, זאת עשו לזכרי" (לוקס 22, 20), הוא יוצר אנאלוגיה בין הלחם ובין הבשר ומבקש באמצעות אכילת הלחם לשמר את זכרו לאחר שימות. ישוע הוצא להורג ומותו נועד לכפר על חטאי המאמינים, כלומר אין מדובר כאן במוות סתמי אלא ברצח בעל משמעות תיאולוגית. דווקא ישוע, המייצג את האלטרנטיבה התאולוגית, את ה"אחר", הוא זה שעומד איתן ומוכן להיהרג עבור קיום מצוות הדת.

כך משלימים האזכורים הנוצריים והתלמודיים אחד את השני ויוצקים משמעות לכותרת הסיפור: הפת השלימה איננה רק תשוקה ארוטית אסורה, ותשוקה לעבוד עבודה זרה, אלא סמל מורכב הכולל בתוכו את שלושת איסורי "יהרג ובל יעבור". כמיהתו של הגיבור לפת שלימה מתפרשת, אם כך, כביטוי לרצונו לחוות חיים דתיים נטולי חיוב מעשי, אך אותה תשוקה עצמה היא זו שמפרקת את האפשרות הזו, מכיוון שתשוקתו ממוקדת בשלושת האיסורים שגם במקרה הנוצרי אינם מתבטלים לעולם. מעניין בהקשר זה הביטוי שבוחר הכותב להוסיף בנוסח ב', כאשר

⁸⁰ רוזר, סרג'. "הלחם בברית החדשה ובדת הנוצרית". עת מקרא, כתב עת מקוון: <http://www.etmikra.cet.ac.il>

מהרהר הגיבור בנוגע לאפשרות שמזניחים אותו ואולי משום כך אינו מקבל את סעודתו: "ופת שלמה אינה מצויה בשעה זו וממתינים עד שיביא הנחתום פת חדשה ויתנו לי" (ב, 6). הולץ, שמפרש את הפת השלימה כביטוי לאיסור עבודה זרה בלבד מסביר שהביטוי "פת חדשה" רומז "למחלוקת בין הפוסקים בשאלת עבודה זרה לגבי הנצרות והאיסלאם"⁸¹. על רקע פירושו לסמל הפת השלימה ניתן לומר כי קיים כאן רמז נוסף להקשרים הנוצריים של הסיפור ולבקשתו התיאולוגית של הגיבור.

לאחר שפוגש הגיבור את האלטרנטיבה הנוצרית בדמותו של ד"ר נאמן, פוגש הגיבור באלטרנטיבה שונה ומאתגרת, האלטרנטיבה של דמותו של אלישע בן אבויה, 'אחר'. 'אחר' מבטא יחס הפוך לשלושת האיסורים שמגולמים בסמל הפת השלימה, מכיוון שהוא בוחר באופן בוטה לעבור על שלושתם, עד כדי כך שהן הופכות במידה מסוימת לייצוג התלמודי שלו⁸². שתי הגישות ההיסטוריות הללו, הגישה של הנצרות הקדומה וגישתו של 'אחר', מגיעות לאותה מסקנה אך מכיוונים מנוגדים. שניהם מגיעים לתוצאה דומה - לביטול של מצוות מעשיות במסגרת של חיים יהודיים, אך בעוד שהנצרות מגיעה לכך מתוך הבנה של הקושי הקיים בקיום המצוות כולן, 'אחר', כפי שאתאר בפירוט בפרק המוקדש לו, מגיע לכך דווקא מתוך הדגשתו את חשיבות המעשה לעומת לימוד התורה. החשיבות שהוא מעניק למעשה היא גדולה עד כדי כך שכאשר המעשה איננו מתקיים כראוי - מבחינתו אין כל ערך ללימוד התורה ומשום כך הוא מוותר, מתוך יאוש, על הזיקה ביניהם. את שתי האפשרויות שמציגות עולם דתי נטול מעשה בוחן גיבור הסיפור.

הפת הבצועה כביטוי לחיפוש מתמיד :

נחזור למדרש ויקרא רבה הקושר יחד את הלחם, התשוקה המינית האסורה ואיסור עבודה זרה, ונעמיק מעט בחיוב הפרשת החלה. חיוב זה מצריך מהאדם להקדיש לאל חלק מהבצק המיועד להכנת הלחם, כלומר לבצוע את הפת השלימה, ורק באופן הזה ניתן לאכול ממנה מכיוון שללא קיום של הלכה זו קיים איסור לאכול מהלחם. נראה לי שיש כאן מתח בין הדרישה ההלכתית היהודית ובין דרישותיה של העבודה הזרה כפי שהן תוארות בתלמוד: בעוד שההלכה דורשת מהיהודי לחצות את הלחם, לבצוע אותו, בכדי שיוכל לאכול אותו, בפרקטיקה הדתית של העבודה הזרה האדם מקדיש את הפת השלימה, המושלמת לאל. עניין זה בא לידי ביטוי בסיפור תלמודי נוסף, המקיים קשרים לא מעטים עם הסיפור 'פת שלמה':

⁸¹ הולץ 1971, עמ' 305.

⁸² ראה בבלי חגיגה טו ע"א - הליכת 'אחר' לזונה וקביעתו התיאולוגית כי יש שתי רשויות בשמיים, וכן בירושלמי חגיגה פ"ב ו- 'אחר' רוצח ילדים שלומדים תורה.

תרין תלמידין מן דרבי חנינא הוין נפקין מקטוע כיסין (= שני תלמידים של רבי חנינא היו יוצאין לחטוב קסמי עצים). חמתין חדא איסטרולוגי. אמר אילין תרין מי נפקין ולא חזרין (=וראה אותן חוזה כוכבים אחד ואמר אלו השנים משיוצאין לא יחזרו). מן נפקין פגע בהון חד סב אמר לון זכון עמי דאית לי תלתא יומין דלא טעמית כלום (=וכשיצאו פגע בהם זקן אחד ואמר להם תזכו עמי שכבר יש לי ג' ימים שלא טעמתי כלום). והוה עמון חד עיגול קצין פלגא ויהבינה ליה. אכל וצלי עליהון. אמר לון תתקיים לכון נפשיכון בהדין יומא היך דקיימתון לי נפשי בהדין יומא (=והיה עמהן ככר לחם אחד וקצצו החצי ונתנו לו ואכל והתפלל עליהם ואמר להם תתקיים לכם נפשיכם ביום הזה כמו שקיימתם לי את נפשי ביום הזה). נפקין בשלם וחזרן בשלם. והוון תמן בני אינש דשמעין קליה. אמרין ליה ולא כן אמרת אילין תרין מי נפקין ולא חזרין (=ויצאו בשלום וחזרו בשלום והיו שם בני אדם ששמעו קול של חוזה הכוכבים שאמר ואמרו לו ולא כך אמרת אלו שנים כשיוצאין אינן חוזרין) אמר אי דהכא גברא שקר דאיסטרולוגי דידיה שקרין. אפי' כן אזלין ופשפשו ואשכחו חכינתה פלגא בהדא מובלא ופלגא בהדא מובלא (=אמר א"כ חכמת הכוכבים שלי הכל שקרים ואעפ"כ לכו וחפשו במשאוי שלהם והלכו ומצאו נחש מחותך החצי במשא זה מכאן והחצי במשא זה מכאן). אמרו מה טיבו עבדתכון יומא דין. ותניין ליה עובדא. אמר ומה ההוא גברא יכיל עביד דאלההון די יהודאי מתפייס בפלגיה עיגול (=אמר להן מה טיב של מעשיכם ביום הזה וסיפרו לו המעשה. ואמר ומה יכול האיש הזה

לעשות שאלהיהם של היהודים מתפייס הוא בחצי ככר לחם).⁸³

שני תלמידיו של רבי חנינא מצליחים לשנות את גורלם בעצם בציעת הלחם ונתינתו לאדם זקן. הפגישה באדם הזקן, הביטוי "לא טעמתי כלום" שמופיע בפתיחת הסיפור 'פת שלימה' וכמובן נוכחות הרעב והלחם, יוצרים זיקה התחלתית בין הסיפור התלמודי לסיפור העגנוני. המשפט המסיים של הסיפור התלמודי שאותו אומר אדם חיצוני, אולי האסטרולוג עצמו, משמעותי ביותר לסיפורנו בעיקר על רקע ההשוואה שיצרנו בין הפת השלימה המבטאת את האקט הפולחני בעבודה הזרה, ובין הפת המחולקת, המבטאת את האקט הפולחני ביהדות: האדם החיצוני איננו מסוגל להבין מדוע דווקא הפת הבצועה היא זו שמצליחה לפייס את אל היהודים, והרי מבחינתו מה ש"מתאים" לאל ומכבד אותו זה הפת שלימה. ייתכן וניתן לראות ברשת הזיקות שנתוותה בין שני הסיפורים בסיס לרעיון חשוב ומשמעותי: האם אלוהי היהודים מקבל רק את האדם השלם והבטוח, או שמה שמאפיין את האל הזה ואולי אף את מה שמצופה ממאמיניו זוהי דווקא הפת

⁸³ ירושלמי (וילנא) שבת פרק ו, התרגום על פי פירוש פני משה למקום.

החצויה, מלאת קונפליקטים, התלבטויות קיומיות והכרעות יומיומיות. הופמן מציעה כי התשוקה לפת השלימה היא גם תשוקה להגיע להבנה אינטר טקסטואלית חד משמעית, שהיא בלתי אפשרית⁸⁴. ואולי, אם נלך עם הקריאה הזו צעד נוסף קדימה, נאמר כאן דבר נוסף על הפואטיקה של הסיפור 'פת שלימה' - פואטיקה של חיפוש מתמיד, של שברירי הבנה ותסכול - שהיא היא העניין עצמו, היא הפרקטיקה הדתית המודרנית.

⁸⁴ Hoffman 1991, עמ' 51.

דוקטור יקותיאל נאמן

"ובכן איה תהלת המתהלל הלא אבדה

ועל ידי איזו תורה העל ידי תורת המעשים

לא כי על ידי תורה האמונה.

לכן דנים אנחנו שבאמונה יצדק האדם בבלי מעשי התורה"

(אל הרומיים 3 : 28)

בפרק זה אעסוק בדמותו של ד"ר יקותיאל נאמן, אותו פוגש גיבור הסיפור 'פת שלימה' כבר בפתיחה, והוא מוסיף ללוות אותו בדמיונו עד סיום הסיפור. דמותו של ד"ר יקותיאל נאמן הינה דמות רב רובדית המהווה מוקד אינטר טקסטואלי של מוטיבים וסמלים הן מספרות חז"ל והן מהברית החדשה. כפי שאדגים, השימוש שעושה עגנון במוטיבים וסמלים מהברית החדשה הוא עבורו הדרך להכיר לעומק ולבחון את התרבות שלו, כפי שכתב בחטין על הנקודה שבה נפגשות שתי תרבויות זרות: "התרבות הזרה מגלה את עצמה ביתר מלאות וביתר עומק רק לעיני התרבות האחרת... אנחנו מציבים בפני התרבות הזרה שאלות חדשות שהיא עצמה לא הציבה לעצמה. אנחנו מחפשים בה תשובה לשאלות האלה שלנו"⁸⁵. השאלות המאתגרות שמייצר עגנון ועולות מעליהן בעצם השזירה של שתי התרבויות יחד, הן השאלות שעליהן מדבר בחטין. באמצעות דמותו של ד"ר נאמן עושה עגנון מהלך מורכב מהמהלך שמשרטט בחטין: הוא משתמש במקורות תלמודיים ומדרשיים השייכים לתרבותו "שלו", כך מוביל את הקורא אל הטקסט שעומד בבסיסה של הנצרות הקדומה- אל הברית החדשה, ובאמצעותו חוזר עגנון אל היהדות ובוחן אותה בכלים ומושגים חדשים. בפרק זה אנסה להתחקות אחר התהליך הפרשני שמייצר הכותב סביב דמותו של יקותיאל נאמן וכך לשרטט את התנועה הפרשנית שנוצרת מטקסט אחד למשנהו. טענתי היא כי בחירתו של הכותב להתחיל את מסעו דווקא בטקסטים המדרשיים- אלו המוכרים והקרובים לו ולקוראיו- תאפשר לו להתמודד באופן אמיתי לא רק עם האלטרנטיבה התיאולוגית שמציגה הנצרות באמצעות דמותו של נאמן, אלא גם עם אופן הייצוג התלמודי והעממי שלה בתרבות היהודית.

⁸⁵ בחטין, מיכאיל. כתבים מאוחרים: פילוסופיה, שפה, תרבות. תרגום והוסיף הערות והקדמה: סנדלר סרגיי. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997.

מעט מאוד נכתב על הזיקה של כתיבתו של עגנון אל הנצרות. רות קרטון-בלום, שעוסקת בנושא זה רבות טוענת כי הנצרות וכתבי הברית החדשה הינם ה'אחר' של הספרות העברית החדשה, ושבעצם השזירה של כתבים אלו בתוכה היא מקיימת תהליך מורכב של הכלת ה'אחר' תוך הדרה של כתבים אחרים.⁸⁶ היצירות העגנוניות שבהן מופיעה הנצרות- ברובד גלוי או סמוי של הסיפור- עוסקות ברובן ביחסי היהודים- נוצרים או בדמותו של ישוע כמודל. בסיפור "מעגלי צדק", לדוגמא, מוצב ישוע כסוכן על טבעי שאיננו קנוני אלא מייצג את ה'אחר', זאת לטענתו של לואיס לנדאו. לטענתו בסיפור זה ישוע מייצג פחות את הנצרות כתפיסה תיאולוגית ויותר כ'אחר' חיצוני המנכיח את חוסר התקשורת בין שתי הקהילות הדתיות, ומהווה מעין גשר ביניהן. הכותב איננו דוחה את ישוע בשתי ידיו אלא "דמותו מעוצבת באהדה מסויגת".⁸⁷ לטענתו של נפתלי טוקר ישוע מגלם בסיפור זה פוטנציאל של תיקון יחסי היהודים והנוצרים.⁸⁸ סיפור נוסף בו מוצגת דמותו של ישוע הנעה בין אנושיות ובין פסל, בין האדם לבין הסמל, הוא "נפלאות שמש בית המדרש הישן". שני הסיפורים הללו מתמקדים ביחסיהם של היהודים והנוצרים במצב של מיעוט נשלט בגלות, וכן בדמותו של ישוע כמשיח ומנהיג. סיפור שלישי שעוסק בנושא הנצרות, אם כי באופן סמוי יותר, הוא סיפור "האדונית והרוכל". חוקרים רבים⁸⁹ פירשו את הסיפור כאלגוריה על יחסייהן של שתי הדתות וכביקורת על כל אחת מהן: על הנצרות הבולעת את הדתות שסביבה וכן על היהדות שמנסה להיטמע ולהיות חלק מהנצרות.

את החוקרים השונים העוסקים בדמותו של ישוע בספרות העברית החדשה בכלל ובסיפוריו של עגנון בפרט, ניתן להציב על ציר רחב. שמואל ורסס מוצא ניכור עמוק כלפי העולם הנוצרי בסיפוריו של עגנון, ניכור המודגש עד כדי הגזמה.⁹⁰ לעומתו, נטע שטהל טוענת כי ישנה בספרות העברית מגמה רווחת הבונה את דמותו של ישוע כדמות מורכבת ולעיתים מתעתעת העומדת בניגוד למיתוס המסורתי שיצרו היהודים לאורך הדורות לדמותו של ישוע. דרכו של עגנון בסיפוריו המעטים בהם מופיע ישו באופן ברור היא, לדבריה, שימוש "בדמותו של ישוע כבמראה המשקפת את תפיסת היהודים את ישוע, המשקפת בעצמה את ה"אני" היהודי והתבוננותו

⁸⁶ קרטון-בלום, רות. הרהורים על פסיכותראפיה בשירת נתן זך. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009. עמ' 15-16.

⁸⁷ לנדאו, לואיס, "על מעגלי צדק לש"י עגנון: דפוסים עממיים ושבירתם", בתוך: קומס, אהרן (עורך), ספר יצחק בקון: פרק ספרות ומחקר. באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ב (1992). עמ' 241-251.

⁸⁸ טוקר, נפתלי. "בין הסיפור 'נשים על הים' ל'פרץ לסיפור' 'מעגלי צדק' לש"י עגנון: ייחוס מעשי נסים וגאולה לישו הנוצרי מנקודת ראות יהודית", ירושלים: מאסף לדברי ספרות 23-24, עמ' 284-296.

⁸⁹ לסקירה רחבה ראה: וייס, צחי. מות השכינה ביצירת ש"י עגנון: קריאה בארבעה סיפורים ובמקורותיהם, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט (2009). עמ' 46-63.

⁹⁰ ורסס, שמואל, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, ירושלים: מוסד ביאליק, 2000. עמ' 215-263.

ב"אחר" הנשקף מולו⁹¹. היא רואה בעגנון את היוצר העברי שמכוון את חיצו הביקורת באופן הבהיר ביותר כלפי היהדות על הדרך שבה היא מתבוננת בנצרות. בין טענתו של ורסס לניכור עמוק בין יהודים לנוצרים, ובין טענתה של שטהל הרואה בכתביו של עגנון ביקורת על התפיסה העממית של הנצרות וישוע ומעין רצון להכיר מקרוב, נמצאת תפיסתו של הלל ויס, המציג את יחסו של עגנון כלפי הנצרות כשילוב של משיכה מוסווית וביקורתיות. הדמויות הנוצריות של עגנון לעיתים מעוררות אמפתיה ולעיתים רוויות שנאה בלתי נשלטת. בהתאמה, יחסו של עגנון לנצרות ולנוצרים בא לידי ביטוי בשני סוגים מרכזיים של אזכורים: תיאור עלילות דם ודמויות של יהודים מומרים, כלומר בביטוי מוקצן של הניכור בין היהודים לנוצרים, ובביטוי מוקצן של התקרבות בין שניהם. נושא המרת הדת תפס מקום מרכזי בסיפורי עגנון ובכך הוא מבטא את היחס הכפול של דחייה-היקסמות⁹².

שני כלים פרשניים מרכזיים יעמדו לרשותי במהלך ניתוח דמותו הספרותית של ד"ר נאמן: ראשית, איעזר באזכורים וברסיסי הביטויים שהשאיר הכותב הנוגעים לדמות הספרותית: הן מטקסטים מדרשיים והן מהברית החדשה. שנית, איעזר בהשוואה בין נוסחים שונים של הסיפור 'פת שלימה', מכיוון שקיים הבדל מהותי בין תיאור הפגישה של המספר עם ד"ר נאמן בין שני הנוסחים הראשונים של הסיפור.

בפתיחת הסיפור, המספר יוצא מביתו בשעות אחר הצהריים של יום השבת וממהר לחפש לעצמו אוכל. הוא צועד ברחובות העיר, בין המון אנשים, ורגע לפני שפוגש את נאמן, ואולי זו אף הפעולה שמובילה לפגישה הזו, הוא נוטה לשביל היחיד - "בקושי יצאתי מן האוכלוסא ונטיתי לשביל היחיד" (א, 50)⁹³. ההטיה לשביל היחיד פורשה כבר על ידי הלל ברזל בשני אופנים: כפניה אל שביל הדמיון וההרהור הפנימי, פניה אל "מסע פנימי של הנפש", או כבדיקה עצמית של ערכיו של המספר - ערכים שלא בהכרח מתאימים לערכי המסורת⁹⁴. שתי האפשרויות הללו מתמזגות לדעתי: לקראת פגישתו עם נאמן מפריש הכותב את הגיבור מהציבור בכדי לעסוק בענייניו הפנימיים ולערוך בחינה של חייו הדתיים. מובן, אם כך, מדוע מיד לאחר מכן "דפק לי זקן אחד על חלוני" (א, 50), כלומר - ניצבת לפניו האלטרנטיבה הראשונה שברצונו לבחון. הפועל "דפק" מעלה הקשר אסוציאטיבי לשיר השירים בביטוי "קול דודי דופק" המבטא את הרגעים האחרונים

⁹¹ שטהל, נטע. צלם יהודי: ייצוגי של ישו בספרות העברית של המאה ה-20. תל-אביב: רסלינג, 2008. עמ' 92.

⁹² Weiss, Hillel. "Notes on Christians and Christianity in Agnon's Writings". Edited by: Poorthuis, Marcel. Schwartz, Joshua. and Turner. Joseph. Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature, Leiden, Boston: Brill, 2009. pp. 511-526.

⁹³ ההפניות לגרסאות השונות של הסיפור במהלך כל העבודה ייראו באופן הבא: (מספר הגרסא: א/ב/ג/ד, עמ').
⁹⁴ ברזל תשל"ו, עמ' 320.

של פוטנציאל הגאולה, הרגע שבו מגיע הדוד אל הרעיה, אך היא מתעכבת ובכך מחמיצה את האפשרות להיגאל. הרגע הסיפורי מסמן את האפשרות הגדולה הטמונה במפגש בין שתי הדמויות, יחד עם רמיזה להחמצה גדולה אפשרית במידה והגיבור ינהג כמו הרעיה ולא יתמסר לד"ר נאמן בכל מאודו.

כפי שציינתי לעיל, כל חוקרי הסיפור תמימי דעים בנוגע לזהותו של יקותיאל נאמן כבן דמותו של משה רבינו: קורצווייל הוא שסימן הקבלה ישירה בין שתי הדמויות, ומסביר זאת בהופעתה של הדמות המסורתית דווקא "בטבורו של האי שקט הנפשי"⁹⁵, וכך לוינגר⁹⁶, הולץ⁹⁷ וברזל⁹⁸ בעקבותיו. באנד הרחיב את הזיהוי וסימן את ד"ר נאמן כייצוג של המצפון של הגיבור כיהודי אורתודוכסי, מצפון שמושך אותו לכל אורך הסיפור אל החוק היהודי המסורתי, ההלכה של משה⁹⁹. ההקבלה בין שתי הדמויות מתבססת בעיקרה על הפירושים המסורתיים של שני שמותיה של הדמות העגנונית: "יקותיאל" ו"נאמן", שהם שניים משמותיו של משה.

את השם "יקותיאל" מסביר המקור המדרשי בתלמוד על ידי הסברים שונים הדורשים את השם עצמו. אחד ההסברים המעניינים מציע שני פירושים הפוכים לאותו השם:

"ר' לוי ור' סימון. ר' לוי אמ' שעשה את הבנים מקוין לאביהם שבשמיים. אמ' ר' סימון בשעה שהקהו בנים לאל במעשה העגל"¹⁰⁰.

המדרש פורש בפני הקורא את שתי האפשרויות להסבר ההתאמה של השם "יקותיאל" למשה, ובכך מציב את הפוטנציאל הגלום בשם זה- לחיוב או לשלילה. ההסברים של השם "יקותיאל" מציגים את שתי נקודות הקיצון בחייו של משה כמנהיג: נקודת השיא כגורם מקשר בין העם ובין האל, ונקודת השפל המיוצגת בחטא העגל כנתק גמור בין האל לעמו. נדמה לי שהמספר פורש בפנינו באמצעות השם של ד"ר נאמן את האפשרויות הגלומות בסיפור העגנוני שמתחיל להתגלגל: יכולה דמותו של המספר לפנות אל הטוב והרצוי ויכולה אף להיכשל במשימתה. האחריות, או במילים אחרות- אפשרות הביצוע- נתונה בידי הגיבור עצמו, לטוב ולרע.

שמו השני של הדוקטור, "נאמן", מוביל לרעיון מורכב יותר וכבר שותל את הניצנים הראשונים המופנים אל הברית החדשה. תיאורו הידוע של משה כ"נאמן" נאמר על ידי האל עצמו בתוכחותיו כלפי אהרון ומרים על כך שדיברו על משה רעה:

⁹⁵ קורצווייל תשל"ו, עמ' 147.

⁹⁶ לוינגר תשכ"ו, עמ' 180.

⁹⁷ הולץ 1971, עמ' 300.

⁹⁸ ברזל תשל"ו, עמ' 315.

⁹⁹ Band 1965, עמ' 192.

¹⁰⁰ ויקרא רבה, פרשת ויקרא, פרשה א.

"לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ומדוע לא

יראתם לדבר בעבדי במשה"¹⁰¹

התואר 'נאמן' ידוע ומקובל כתיאורה המסורתית של דמותו של משה בתנ"ך¹⁰² ומשום כך ההקשר המידי של שם זה הינו משה. הפניה המידית לזיהויו של ד"ר נאמן עם משה מחמיצה לדעתי מקור נוסף וחשוב שמשווה בין משה לדמות תיאולוגית נוספת, דמותו של ישוע. כך כתוב ב"אגרת אל העברים" בברית החדשה:

"לְכֹן אֲחֵי הַקְּדוֹשִׁים חֲבֵרִים בְּקִרְיָאָה שְׁלִמְעֵלָה הָבִיטוּ אֶל־הַשָּׁלִיחַ וְלָהֶן הוֹדָאָתָנוּ הַגָּדוֹל אֶל־הַמְּשִׁיחַ יֵשׁוּעַ: הַנֶּאֱמָן לְעֵשָׂהוּ כְּמֹשֶׁה בְּכָל־בֵּיתוֹ: כִּי־תִפְאָרֶת גְּדוֹלָה כְּמֹשֶׁה נִחְלָהוּא כְּאֶשֶׁר בָּנָה הַבֵּית רַב כְּבוֹדוֹ מְכָבֹד הַבֵּית: כִּי כָל־בֵּית יֵשׁוּעַ בָּנָה וּבִזָּה הִכָּל הוּא הָאֱלֹהִים: וְהֵן מֹשֶׁה נֶאֱמָן בְּכָל־בֵּיתוֹ כְּעֶבֶד לְעֵדוּת הַדְּבָרִים הָעֲתִידִים: אֲבָל הַמְּשִׁיחַ הוּא כֶּבֶן עַל־בֵּיתוֹ וְאֶנְחָנוּ בֵּיתוֹ וּבְלִבָּד שְׁנַחֲזִיק בְּבִטָּחָה וּבְתִהֲלֵת הַתִּקְוָה וְלֹא־נִרְפָּנָה עַד־הַקֶּץ:"

(אגרת אל העברים, פרק ג')

תיאורו של ישו כממשיכו של משה נותן נפח אינטר טקסטואלי נוסף לדמותו של נאמן וכבר מכוון לאפשרות פרשנית נוספת, חבוייה, לדמות הספרותית. נדמה לי שהכותב, שהיה מודע לניסיון של קוראיו לחשוף את הצפנים שהוא מותיר ברחבי סיפוריו, קרא לדמות הספרותית יקותיאל נאמן במטרה להוביל אל דמותו של משה וכך לשרטט את מרחב האפשרויות הגלומות בדמותו. דמותו של ד"ר נאמן, המוסר לגיבור אגרות ומבקש ממנו לבצע פעולה פשוטה של שליחת מכתבים בבית הדואר, היא דמות שמשמעותה ניתנת לביצועו של הגיבור. הגיבור יוצא למסע שבמהלכו עליו יהיה להחליט באיזו דרך תיאולוגית הוא בוחר והאם הדרך הזו של שליחת האגרות, המייצגת את הנצרות הקדומה, היא דרכו. במידה ויבחר בשליחת האגרות יהווה עבורו ד"ר נאמן את ממשיכו של משה- ישוע. במידה ויבחר שלא לשלוח את האגרות- יהיה עבורו ד"ר נאמן- משה. כך, באמצעות הפרשנות הרב רובדית של הדמות הספרותית של ד"ר יקותיאל נאמן, מציע הכותב לגיבורו לבחון באופן אמיתי אלטרנטיבה תיאולוגית לחיים דתיים, אלטרנטיבה שמפורטת ומתמקדת בדיון שבין שתי הדמויות במהלך הפגישה.

בכדי לדון באופן מעמיק בדיון שבין הגיבור לד"ר נאמן, דיון שיחשוף לדעתי את אחת מהתמות המרכזיות של הסיפור, חשוב לשים לב להבדל המשמעותי שבין שני נוסחיו הראשונים

¹⁰¹ במדבר יב, ז-ח.

¹⁰² במקומות שונים מוזכרים גם שמואל הנביא, דוד המלך ובתהילים אף אברהם כ"נאמנים", אך הדמות היחידה המתוארת כנאמנה על ידי האל עצמו היא משה, ונראה שמשום כך דווקא דמותו היא שהתקבעה לאורך הדורות בתיאור זה.

של הסיפור. לאורך הסיפור כולו ישנם הבדלי ניסוח, השמטה והוספה של משפטים שונים, אך ההבדל המשמעותי ביותר קיים בתיאור הדיון שבין שתי הדמויות: בנוסח ב' משמיט הכותב מסיפורו כמעט עמוד שלם מתוך הדיון, וממיר אותו בתיאור קצר של הספר¹⁰³.

הגיבור, שמצפה לשמוע מפיו של נאמן דברים גדולים ועמוקים, מופתע מפנייתו האישית של הדוקטור ושאלתו בנוגע למשפחתו. נאמן פונה אל הגיבור בביקורת על בדידותו: "עצלות שיש בדך שאינך נותן נפשך להעלותם, היא גורמת לך שהם מתגלגלים בלא אב ובלא בעל ואתה מתגלגל בלא אשה ובלא ילדים" (א, 50). הביקורת הזו על עצלותו של הגיבור מזכירה פסוקים ממגילת קהלת שכבר מרמזים מה מהותה של העצלות הזו:

"אֶשְׁרִיף אֶרֶץ שְׁמֵלֶךָ בְּרוּחֹרִים וְשָׁרִיף בָּעֵת יֵאָכְלוּ בְּגִבוֹרָה וְלֹא בְשָׁתִי: בְּעֶצְלָתִים יִמָּד הַמְּקַרָּה וּבְשִׁפְלוּת יָדִים יְדַלֵּף הַבֵּית: לְשָׁחֹק עֹשִׂים לָחֶם וַיֵּן וְשִׂמְחַ חַיִּים וְהַפֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַפֶּל"

(קהלת פרק י)

האזכור של הפסוקים בקהלת כולל בתוכו שלושה יסודות חשובים שמקשרים בין שני הטקסטים: העצלות, הבית והלחם. הטקסט המקראי מבאר את הסיטואציה הסיפורית ויוצר את הקשר הסיבתי בין שלושת המילים: העצלות היא זו שגורמת לבית לעלות באש, והיא באה לידי ביטוי באכילת הלחם. אדם שמתעצל ו"אינו מתקן פרצה קטנה בתקרת הבית", כלשונו של רש"י על הפסוק, גורם לקריסת הבית, ובמילים אחרות: אדם שמרפה ידיו מן המלאכה ולא דואג לכסף, לא יוכל לשבת ולאכול לחם. דמותו של ד"ר נאמן מופיעה בחלק זה של הסיפור כדמות מופת שמתווה לגיבור את הדרך ורומזת לו כי במידה ויקיים את שליחותה, יבצע את המלאכה, בסיום הסיפור גם יאכל את הלחם. שוב, ישנה כאן אוירה אופטימית של אפשרות לשינוי, של יכולת בחירה, אף על פי שלנו ידוע כי הסיפור כולו מסתיים כאשר המכתבים לא נשלחים כמו שגם הלחם לא נאכל.

מילותיו של ד"ר נאמן בנוגע לעצלותו של הגיבור מופיעות כביטוי יחידי בתלמוד, בסיפור על הגעתו של הלל הבבלי לארץ ישראל. אנשי ארץ ישראל, שנחלקים בשאלה ההלכתית האם פסח דוחה את השבת, נאלצים לפנות לחכם שעלה מבבל שעונה על שאלתם. כתגובה מידית לתשובה המלומדת של הלל הבבלי הם ממנים אותו לנשיא עליהם, והוא, לאחר הוראת ההלכות, מבקר אותם:

¹⁰³ הסיבות להצפנת הדיון בנוסחים המאוחרים וכן לבחירה להוסיף נקודות מסוימות בנוסחים המאוחרים-תתבררנה בהמשך.

”מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם- עצלות שהיתה בכם, שלא שמשותם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון¹⁰⁴”

הלל הבבלי מבקר את חכמי ארץ ישראל אשר לא השקיעו את מרצם בשימוש חכמיהם, ובעצם בכך הזניחו את פיתוח ההלכות שהנהיגו החכמים. משמעות ההזנחה הזו, לתפיסתו של הלל, היא קטיעת רצף ההעברה של התורה שבעל פה. הכותב בסיפור 'פת שלימה' משתיל בפיו של ד"ר נאמן את קנטורו של הלל הבבלי וכך, בעזרת המקור התלמודי, מאיר את הסיטואציה הסיפורית ומדגיש את האשמה המוטלת על כתפו של הגיבור. הניתוק של הגיבור מבני ביתו מושווה באמצעות הטקסט התלמודי לקטיעת ההעברה של התורה שבעל פה, ובכך מפנה הכותב את הזרקור אל הדיון התיאולוגי שמתפתח מיד לאחר מכן- בנוגע למהות ספרו של נאמן, ובמילים אחרות- לרלוונטיות של התורה לימינו.

בכדי לשנות את נושא השיחה הלא נוח, מתחיל הגיבור לתאר את ספרו של נאמן. נתבונן תחילה בדיון שמופיע בנוסח א', ולאחר מכן נפנה לתיאור של הספר המופיע רק בנוסח ב'. כבר בפתיחת הדיון, לאחר השבחים הרבים שמרעיף הגיבור על ספרו של נאמן, מפנה הד"ר את פניו מהגיבור "כאדם האומר מוטב להניח דברי שבח ולקיים דברי הספר" (א, 50). כאן, לראשונה מציג הגיבור במילותיו של נאמן (המדומיינות על ידי הגיבור), את נושא הדיון: מה מהותו של הספר והאם הוא משמעותי כאשר הוא מנותק מחיי המעשה. באנד מחלק את הרהוריו של הגיבור בנוגע למהות הספר לשתי גישות: גישת המחקר ששואלת מי כתב אותו, והגישה המורליסטית ששואלת האם ואיך הוא עוזר לאדם להשתנות. לטענתו של באנד, המספר מסכים שהספר לא איננו חומר למחקר אלא מורה דרך לחיים, ואכן חשוב לו לציין את השינוי שעשה הספר בקרב קוראיו: "שמיום שנתן להם את ספרו עמדו מקצתם מן טעויותיהם ותקנו מקצת מעשיהם ומהם שינו אפילו את טבעם" (א, 50).

ויס ומירקין מסמנים בדבריו של הגיבור ארבעה הסברים המצדיקים את תפיסתו של הגיבור בנוגע לאפשרות שלא לקיים את דברי הספר. ראשית, מציין הגיבור כי "בן דורי אני והספר ישן. כלום אפשר לאחוז בדברים שנכתבו לפני שנים. הלא הזמנים משתנים¹⁰⁵ והדעות מתחלפות.

¹⁰⁴ בבלי פסחים, ס"ו ע"א.

¹⁰⁵ ייתכן ורומז הכותב כאן לביטוי הפתוח את סיפורו של פרנץ קפקא 'אמן הרעב': "הזמנים השתנו". נושא ההשוואה בין הסיפור 'פת שלימה' של עגנון וסיפור זה של קפקא ראוי לדעתי לבחינה מעמיקה. קשרים נוספים בין שני הסיפורים ניתן לראות בהופעת השעון ("אינו שם לב לאיש, אף לא לצלול השעון החשוב כל כך למענו" עמ' 193), מוטיב הרעב העומד בבסיס שני הסיפורים, ובייחוד- התיאור בסיומם של שני הסיפורים של מציאת הגיבור הרעב מוטל ברעבונו. על הקשר בין עגנון לקפקא נכתב רבות, ראה למשל: ברזל, הלל. בין עגנון לקאפקא: מחקר משווה. רמת-גן: בר אוריין, תשל"ג (1972), וגם: Sandbank,

היאך נציית היום למה שנכתב קודם אתמול. דיו לספרו להיות כחטיבה של היסטוריה, ברם להתנהג על פיו קשה¹⁰⁶ (א, 50). כלומר בפשטות: התורה איננה רלוונטית לחיים המודרניים, ומשום כך ערכו ההיסטורי של הספר מוסיף להיות גבוה, אך כספר הוראות לחיים מעשיים- הוא איבד את כוחו. שנית, אומר הגיבור כי "האמת שלי היתה חביבה עלי ואמרתי מה שאמרתי, ולא עוד אלא שהחזקתי טובה לעצמי שאפילו לאדם גדול כמוהו איני מחניף" (א, 50). טיעונו השני של הגיבור הוא העמידה על האמת שלו אל מול החברה ואל מול נאמן עצמו. הטיעון השלישי של הגיבור יכול להתפרש כנסיגה מהצהרותיו הראשונות "ואינו טוען כנגד כולו אלא כנגד מקצתו". על פי טיעון זה הגיבור מקבל חלק מספרו של נאמן ובוחר לדחות חלק אחר. הטיעון הרביעי שמציניים ויס ומירקין: "אין לספרו של נאמן ולאותו אדון... כלום ואין אדון כזה בעולם אלא נאמן עצמו בדה אדון אחד מלבו ותולה בו את ספרו" (א, 50). טיעון זה מציב סימן שאלה גדול בנוגע לסמכותו של הספר כולו. ויס ומירקין מפרשים את ארבעת הצידיקים של הגיבור כדעות כופרניות שמבטאות העמדת פנים: "המספר פשוט לימד עצמו לטעון טענות "מתקדמות" לפי הצורך והשעה"¹⁰⁷. לטענתם הרטוריקה של הטקסט מציגה את כל הטענות הללו כחולשות של הגיבור.

מכיוון שהטיעון הרביעי שמוצג על ידי החוקרים מופיע בסיפור כטיעון של אנשים אחרים ולא מיוחס לגיבור עצמו, כך שנראה שהגיבור יוצא כנגדו, אתייחס לשלושת הטיעונים הראשונים. נדמה לי שכל הטיעונים מכוונים לטענה מרכזית אחת: הספר של נאמן אינו רלוונטי מבחינה מעשית לחיים המודרניים. משום כך נצמד הגיבור לאמת שלו ואין הוא מעוניין לכופף אותה בפני נאמן, ומשום כך אף הוא אומר שהוא חולק רק על מקצתו של הספר- מכיוון שהמחלוקת שלו היא רק על החלק המעשי שבו. כלומר, לטענתי אין כאן ארבעה טיעונים שונים, כי אם טיעון מרכזי אחד שמיוחס לגיבור. בנוסף, בניגוד לטענת ויס ומירקין, נראה לי שדעותיו של הגיבור מוצגות בדיון לא כחולשה של הגיבור אלא כנקודת חוזק שלו: יש לו נכונות אמתית לבחון את דרכו ולשאול שאלות קשות. בכדי להמחיש זאת די להשוות את דבריו של הגיבור לדבריהם של שכניו שמנסים לשכנעו "שאין להרהר אחרי ספרו של נאמן, אפילו כל העולם חוזר לתוהו ובוהו דבר אחד מדבריו אינו בטל

Shimon. "History And The Law: S. Y. Agnon". In Sandbank, Shimon, After Kafka: The Influence of Kafka's Fiction, Athens, Ga: University of Georgia Press, 1989

¹⁰⁶ מעניין כי אייזק הירש ווייס, מראשי תנועת ההשכלה, טוען על ישוע כי "פה יתפאר להיות פרוש ככל הפרושים מאמין בתורה ובנביאים ופה יעקר התורה משרשה ואומר מפורש שמה לא נתן התורה כי אם לזמן קצוב. בעת ילדות האומה היתה עומדת חת שלטון החוקים, וכאשר ינהג האומן את ילד קטן כן היה ישראל מונהג על פי חקים הנאותים לילדותו. זמן הילדות התמיד עד עת בא נכות האמונה והיא בטלה תורת משה" (ווייס תרפ"ד, עמ' 8). ייתכן ודבריו של ווייס מהדהדים מבין המילים הנתונות בפיו של הגיבור בנוגע לד"ר נאמן המייצג את ישוע והנצרות הקדומה. אינטר טקסטואליות מסוג כזה רומזת לאופן שבו ראו המשכילים את הנצרות הקדומה.

¹⁰⁷ ויס ומירקין תשנ"ד, עמ' 89.

לעולם" (א, 50): דבריו של הגיבור מתוארים בפירוט, כאשר הוא מסביר באופן מורכב את טענתו, בעוד שדבריהם של שכניו מתוארים בקיצור נמרץ, ודעתם בנויה על משפטים ידועים מהתלמוד ונדמה שהם אומרים אותם באופן מכאני ללא הבנה מעמיקה.

במעבר לנוסח ב' בחר הכותב להשמיט את הדיון של הגיבור עם ד"ר נאמן ואת הרהוריו שלאחר מכן, ובמקום זאת הקדיש פסקה מצומצמת המתרכזת בעיקר באמירותיהם הנפוצות של אנשים בנוגע לספרו ולא בדעתו של הגיבור. את ההסבר לכך נועצים ויס ומירקין בדעות הכופרניות של הגיבור שלטענתם רצה הכותב להצפין, אך נראה לי, לאור האמור לעיל ושייאמר בהמשך, כי הכותב רצה בשינוי הזה דווקא להצפין את האמת, ולהפוך את הסיפור כולו לאניגמטי וקשה עד בלתי אפשרי להבנה קוהרנטית ומקיפה¹⁰⁸.

המספר, אם כך, מופיע כדמות המערערת את סמכותה הפרקטית של התורה- שאותה הביא משה בשמו של האדון. המספר יוצא למסע ובוחר את תקפותה של התורה כמדריך מעשי ואת הרלוונטיות שלה לחייו המודרניים. הסיפור, שנפתח עם חורבן בית המקדש שהיווה מרחב דתי-פולחני, מציע את הנצרות כאלטרנטיבה אפשרית לחיים על פי התורה ללא היצמדות לפולחן המעשי שהיא דורשת. באמצעות הנצרות, שהופיעה כזרם דתי לאחר חורבן הבית ומילאה את הוואקום הפולחני שנוצר, מערער עגנון את הרלוונטיות של הפולחן הדתי לימינו, ומעלה את האפשרות המודרנית של חיים דתיים ללא התחייבות לקיום המצוות. לטענתי, הדיון של גיבור הסיפור על כתביו של ד"ר נאמן הוא המפתח להבנת המסע שאליו יוצא הגיבור והשאלה המרכזית שמלווה אותו: משמעות חיוב שמירת מצוות.

תגובתו של נאמן לטענותיו וספקותיו של הגיבור מעניינת. הוא לא מוכיח אותו ולא מגיב באופן מילולי אלא מעמידו בניסיון: מוסר לו איגרות ומבקש ממנו למוסרם באחריות לבית הדואר. ברזל מסביר שתגובתו של יקותיאל מבטאת את האמירה שבה התחיל הדיון כולו: מה שחשוב זה לא הוויכוח המטאפיזי, אלא המעשים שנעשים בסופו של דבר, ובלשונו של ברזל- "היהדות עומדת על קיום מצוות, ולא על ויכוח בעיני דוגמות"¹⁰⁹. ואמנם, רבים מהחוקרים אכן ראו את המכתבים כייצוג של החובות שעל האדם לקיים בעולם: קורצווייל ראה בהם באופן כללי "הפקודה, דרישות

¹⁰⁸ באופן דומה ניתן להסביר שינוי קטן נוסף שנעשה בין שני הנוסחים הללו: המעבר בין הסימון של האדון באמצעות שלוש נקודות (...) לסימון באמצעות ארבע נקודות (...). שינוי זה לדעתי מבטא גם הוא ניסיון של הכותב להצפין את האלטרנטיבה הנוצרית המובלעת בטקסט הסיפורי. שלושת הנקודות המופיעות בגרסא הראשונה חושפות את דמותו של ישו כ"אדון" בעל הספר, בעוד שהמעבר לארבע נקודות מאפשר לקורא להישאר במסגרת הפרשנית של ד"ר נאמן כמשה רבינו, כאשר האדון הוא האל בשמו הקדוש בעל ארבע אותיות. כך שמו של ישו, שיכול להיכתב כ"ישוע" בארבע אותיות מוצפן בטקסט הסיפורי והאלטרנטיבה הפרשנית הנוצרית נעשית עוד פחות אפשרית.

¹⁰⁹ ברזל תשל"ו, עמ' 320.

החברה, תביעות הכלליות¹¹⁰, ואחרים ראו בהם באופן ממוקד יותר את המצוות הנגזרות מהתורה¹¹¹. מסירת האיגרות מבטאת את הניסיון שבו צריך הגיבור לעמוד, והצלחתו תיבחן על פי מידת המעשים שיעשו, ולא בשום דרך אחרת¹¹². נדמה לי שנאמן עושה מהלך חשוב יותר מכל דיון ודיבור. הוא בעצם שואל את הגיבור מה ערכה של תורה ללא מעשים, והאם יצליח להעביר את התורה הלאה, להמשיך את המסורת, במקרה שבו מדובר בחוויה דתית תיאורטית ללא כל משמעות מעשית. מסירת האיגרות לבית הדואר, שלא נעשתה עד סוף הסיפור, מבטאת אולי את הכשל המובנה בשיטה שהיא תיאורטית גרידא ללא כל חיוב מעשי. בקבלת המכתבים לידי והפיכתם לאיגרות- מסכים הגיבור לאתגר ויוצא למסע של חיפוש תיאולוגי אמיץ: "נתן לי חבילה של מכתבים להביאם לבית הדואר לשלוח אותם באחריות. נטלתי את אגרותיו... אעשה את שליחותי באמונה" (א, 50). המילים 'אגרות', 'שליחות' ו'אמונה' ממקדות את הגיבור באפשרות התיאולוגית הראשונה שעומדת בפניו- הנצרות הקדומה.

החיוב לשמור מצוות העסיק רבות את ממשיכיו של ישו, ואף יותר מכך: חוקרים רבים רואים את ההבדל הבסיסי שבין היהדות והנצרות הקדומה נעוץ בוויכוח על קיום המצוות המעשיות. ישו עצמו דרש מתלמידיו להחמיר בקיום המצוות- "לכן האיש אשר יפר אחת מהמצוות הקטנות האלה... קטון יקרא לו במלכות השמים... כי אני אומר לכם אם לא תהיה צדקתכם מרבה מצדקת הסופרים והפרושים לא תבאו במלכות השמים" (מתי 23: 5). בנוסף, לטענת שמואל ספראי, ישו היה הקרוב ביותר לפרושים מבין כל הקבוצות היהודיות של אותה התקופה, ביניהן הצדוקים והאיסיים¹¹³. כפי שמציין דוד פלוסר, פאולוס, לאחר צליבתו של ישו, הוא שהעמיד במרכז הגותו את השגת הצדקה שלא על ידי שמירת מצוות אלא על ידי אמונה, ואף הוכיח את היהודים על כך שהתמקדו במעשים ולא בעניין עצמו: "וישראל ברדפו תורת צדקה לתורת הצדקה לא הגיע ועל מה על אשר לא מאמונה דרשוה כי אם ממעשים" (אל הרומיים 2: 31-32), וכן: "אבל עתה פטורים אנחנו מן התורה כי מתנו לאשר היינו זקוקים לו למען נעבד מעתה לפי חדוש הרוח ולא לפי ישן הכתב... ובכן בשכלי הנני עבד לתורת הא-הים ובבשרי אני עבד לתורת החטא" (אל הרומיים 7: 6, 26). היהודים, גם כאשר הם הפכו לנוצרים, היו חייבים בקיום מצוות ואילו נוצרים

¹¹⁰ קורצווייל תשל"ו, עמ' 147.

¹¹¹ Band, עמ' 193, ברזל תשל"ו, עמ' 315.

¹¹² תגובתו של ד"ר נאמן מזכירה מדרש תלמודי שבו מגיב האל לטענתם של אומות העולם בקבלת התורה בבבלי עבודה זרה ג ע"א, ממנו גם לקוח המשפט הידוע שנמצא בפתיחת הסיפור: "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?". האל נותן להם ניסיון- מצווה קלה ושמה סוכה- אך גם את המצווה הקלה הזו הם לא מצליחים לממש, מבעטים והולכים. מעניין שבשני הסיפורים המניע הוא החוס: בסיפור פת שלימה החוס הוא שגורם לגיבור לצאת מביתו למסע, ובסיפור התלמודי החוס הוא שגורם לאומות העולם להיכשל במשימתם.

¹¹³ ספראי, שמואל. "ישו והתנועה החסידית", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, 1989. עמ' 430.

שמוצאם מאומות העולם פטורים מהם ומחויבים בשבע מצוות בסיסיות בלבד. לטענתו, במאה השניה קבעה הכנסיה ברובה שקיום המצוות אינו תואם את ערכי הכנסיה ואמונתה, ויותר מאוחר ממש אסרו על הנוצרים לקיים אורח חיים יהודי והחרימו כל נוצרי שנתפס מקיים מצווה כלשהי. ממקורות שונים שהוא מביא הוא מתאר כיצד המצווה הראשונה שאותה הפסיקו היהודים המתנצרים לשמור היתה השבת, וכך החלו לקדש את היום הראשון¹¹⁴.

גם הסיפור 'פת שלימה' מתקיים בתפר שבין יום השבת, המקודש ליהודים, ובין יום ראשון, המקודש לנוצרים. הסיפור פותח בתיאור שבת שבה הגיבור לא מקיים אף לא אחת ממצוות היום. בסיפור שמובא בגרסאות שונות בשלוש מהבשורות מתוארים תלמידי ישוע מפוררים מלילות ביום השבת מפני הרעב. כאשר פונים אליהן הפרושים בטענה כי הם מחללים את השבת מסביר ישוע כי דבר זה הינו לגיטימי לאור העבודה שגם דוד המלך כאשר היה רעב, אכל מלחם הפנים הנמצא במקדש למרות שאיננו כהן. ישוע מתבסס על תקדים מקראי ולאחר מכן קובע על פי בשורת מרקוס- "השבת ניתנה בעבור האדם ולא האדם בעבור השבת" (מרקוס ב, 27), או בבשורות אחרות- "בן האדם הוא גם אדון השבת" (מתי יב, 8, לוקס ו, 5). מספר חוטים מקשרים בין שני הסיפורים. שניהם מתרחשים בשבת, בשניהם הבעיה המרכזית שמניעה את הגיבורים היא הרעב, ובשניהם משוטטים הגיבורים במטרה למצוא את ה'פת השלימה'. אך יותר מכך- שניהם מובילים את הקורא אל אותו הדיון- הדיון בחשיבות קיום המצוות. במילים אחרות, הטיעון של ישו כנגד האשמת הפרושים מפורר במידת מה את המחויבות המוחלטת של האדם למצוות השבת ומצוות התורה בכלל, זאת בעזרת הוכחות מקראיות והעמדה של האדם במרכז על אנושיותו.

הגיבור במסעו יוצא לממש אפשרות של חיים דתיים המתבססים על אמונה כמעט ללא מצוות מעשיות, בדיוק כפי שהציעה הנצרות הקדומה שמיוצגת על ידי פאולוס והשליחים. המילים הנצרות 'איגרות' ו'אדון' מדגישות קריאת סיפור חדשה שלא מתמסרת לקודים המחקריים הרגילים, כאשר ה'אדון' איננו משה אלא ישו, והאיגרות שעל הגיבור להעביר לבית הדואר מזכירות את איגרות השליחים ומייצגות את התפיסה התיאולוגית שלהם. העברת האיגרות אל בית הדואר תאשר מבחינת הגיבור את הדרך התיאולוגית הזו כאלטרנטיבה ראויה ונכונה. אפשרות הקריאה מחדש של הסיפור היא במובנים מסוימים האפשרות של הבחינה המחודשת של חשיבות קיום המצוות בעידן המודרני.

¹¹⁴ פלוסר, דוד. יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות. תל-אביב: ספרית פועלים, תשל"ט. עמ' 384, 396.

תיאורו של רוזר בנוגע להתפתחות טקס ה'מיסה' בנצרות¹¹⁵ הקדומה מצביע על נכונותו המלאה של הגיבור לבחון את האלטרנטיבה הנוצרית באופן אמיתי: גיבור הסיפור, אשר פונה במהלך מוצאי השבת לחפש פת שלימה, בעצם מבקש לשחזר, כמו בקהילות הנוצריות הקדומות, את הסעודה האחרונה של ישוע, או במילים אחרות- מבקש לקיים את ה'מיסה'. אמנם את הפת השלימה הוא לא מקבל במהלך הלילה, אך תיאור ישיבתו לשולחן עד נעילת הדלתות הנשמעת "כקול מסמר שתוקעים בבשר" (א, 53), תיאור המזכיר את צליבתו של ישו שאכן התרחשה מיד לאחר הסעודה ההיסטורית, כאילו נועל גם בעדו את האלטרנטיבה הנוצרית שהוא בחן.

לסיכום הפרק על דמותו של ד"ר יקותיאל נאמן אתייחס למחקרה של הופמן המציע נקודת מבט מעניינת בהקשר הפרשני שהוצע לעיל בנוגע למסירת המכתבים. הופמן רואה בסיפור מערכת שלימה של טקסטים אניגמטיים שנמסרים מאדם אחד לשני: ספרו של נאמן, שאין ידיעה בטוחה בנוגע למקורו וסמכותו, המכתבים שמעניק נאמן לגיבור במטרה להעביר אותם הלאה- מכתבים שאינם נקראים לאורך כל הסיפור ואין אנחנו יודעים מה הם מכילים- וכן הסיפור עצמו המוענק לקורא- סיפור חידתי וקשה עד בלתי אפשרי לפיענוח. הופמן רואה במתן המכתבים תהליך של תיקון וניסיון להשיב את ההיררכיה לעולם חסר סדר ושרירותי¹¹⁶. הסיפור, כמו היהדות לאורך הדורות, מאורגן סביב קבלה ומסירה של טקסט מרכזי שאיננו ניתן להבנה שלימה ומקיפה. השאלה שבה עסקנו עד כה- שאלת הקשר שבין התיאוריה לפרקטיקה, או במושגים התלמודיים- בין התלמוד למעשה- קשורה קשר הדוק לשאלה העומדת במוקד דמותו של נאמן- שאלת העברת התורה שבעל פה הלאה, אל הדורות הבאים, על אף הישארותה טקסט שלא מפוענח עד הסוף. במילים אחרות: המסע של הגיבור לחיפוש אפשרות תיאולוגית של חיים יהודיים נטולי מצוות מעשיות מאותגר על ידי דמותו של נאמן, המטיח בו שאלה חשובה- כיצד יכולה תורה שמעצם טבעה איננה מפוענחת ולא ניתן להגיע לכדי הבנה שלימה ומלאה שלה- להיות מועברת הלאה ללא פרקטיקה מעשית.

¹¹⁵ ראה בפרק על הפת השלימה.
¹¹⁶ Hoffman, עמ' 45-46.

מר גרסלר

"שלשה תלמידי חכמים הם

הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות.

בן זומא יצפה לחכמה.

אלישע בן אבויה ידאג מן הפורעניות"¹¹⁷

בעוד שאלת התורה והמעשים מהדהדת בראשו בדמות בלבול וחוסר החלטיות, פוגש הגיבור דמות שניה, את מר גרסלר. מר גרסלר מייצג את האלטרנטיבה השנייה הניצבת בפניו של הגיבור, שמציעה פתרון משלה לבעיות שהועלו בפתיחת הסיפור. בפרק זה אעקוב אחר העלילה האינטר טקסטואלית שיוצר עגנון סביב מר גרסלר בכדי להבין איזה פתרון מעניקה הדמות הזו לשאלות התיאולוגיות שהוצגו הן בפתיחה הן על ידי דמותו של יקותיאל נאמן. יחד עם הגיבור הפוגש בגרסלר אאסוף רסיסי אזכורים של טקסטים תלמודיים ומשכיליים המפנים אחד אל השני ויוצרים עלילה תיאולוגית סבוכה ומרשימה.

בפרק זה ברצוני לטעון כי דמותו של מר גרסלר מייצגת אלטרנטיבה של דמות תלמודית, מהידועות והמורכבות שבהן: אלישע בן אבויה, 'אחר'. אלישע, הכופר מתוך כותלי בית המדרש, שחי לאחר חורבן בית המקדש בתקופה קשה של גזירות שמד, בחר במודע לעבור על מצוות שבת כמו גם על שלושת המצוות שבהגדרתן הן "ייהרג ובל יעבור". אלישע בן אבויה מבטא בעצם דמותו המורכבת את הקונפליקט המרכזי של הסיפור- היחס שבין תורה ומעשה- מכיוון שהוא בוחר במודע שלא לקיים מצוות התורה אך להמשיך להנות ממנה הנאה אינטלקטואלית. הוא הופך לחוטא המסרב לוותר על שליטתו בלימוד התורה, ובכך מעמיד בפני חכמים שאלה קשה שהם אכן עוסקים בה לא מעט: מה ערכה של תורתו ללא מעשים והאם ניתן להתייחס לתורתו במנותק ממעשיו. גם 'אחר', כמו הנצרות הקדומה, עסק בשאלות של הקשר שבין תלמוד ומעשה, סמכותם של חכמים והאפשרות להמשיך ולהעביר את התורה הלאה לדורות הבאים. בפרק זה אבחן את האופן שבו מבנה עגנון את דמותו של מר גרסלר באמצעות האזכורים האינטר טקסטואליים השונים- הן על פי האופן שבו הדמות של אלישע בן אבויה משתקפת בטקסט התלמודי¹¹⁸, והן על

¹¹⁷ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק מ.

¹¹⁸ מכיוון שברצוני לעסוק בייצוג של דמותו של אלישע בן אבויה שנוצר לאור הטקסטים התלמודיים-משנאיים השונים, לא אעסוק בעבודה זו בשאלת הקדימות של טקסט אחד לשני אלא אתייחס לכולם כשווי ערך וכיוצרים במשותף את הדימוי שאליו מתייחס הכותב.

פי האופן שבו היא משתקפת בטקסטים המשכיליים שקדמו בכמאה שנים לכתיבתו של עגנון. אקרא קריאה צמודה את חלקי הסיפור העוסקים בפגישה של גיבור הסיפור עם מר גרסלר, ואתמקד בשלושה מוטיבים שמחברים בין שני הסיפורים ויוצרים את הגשר להבנת הסיפור כולו: הרכיבה על הסוס והמרכבה, האש והשריפה ושאלת הזיקה שבין התורה למעשים. שלושת המוטיבים הללו שאותם משבץ הכותב במהלך סיפורו בייחוד בהקשר של דמותו של מר גרסלר מדגישים את השאלה המרכזית שבה עוסק הסיפור ומעבים את התפיסה המורכבת שאותה מציג מר גרסלר בפניו של הגיבור.

כפי שמציינת סבטלנה נטקוביץ', ישנם חוקרים לא מעטים שעבורם "דמותו של בן אבויה שימשה כלי ואינדיקטור לבחינת התפיסות של ההוגים האחרים"¹¹⁹. מבחינה זו עבודתי ממשיכה את הכיוון המחקרי הזה ובוחרת היכן מיקם כותב הסיפור 'פת שלימה' את גיבורו ביחס לאלישע בן אבויה ומה יחסו לתפיסתו התיאולוגית של 'אחר', או במילותיה של נטקוביץ': "איני מתעניינת באמת ההיסטורית לגבי דמותו של אלישע בן אבויה, אלא בדיוקנם האידיאולוגי של אלה שכתבו עליו"¹²⁰. אם כך, שתי קבוצות טקסטואליות תעמודנה בבסיס הפרק ותסייענה בידינו להבין את דמותו של מר גרסלר: סיפורי התלמוד העוסקים בדמותו של אלישע בן אבויה כמו גם אמירותיו המשנאיות והתלמודיות, וכן טקסטים משכיליים העוסקים בדמות זו. ברצוני לטעון בפרק זה כי באמצעות האזכורים הרבים לדמותו של אלישע בן אבויה מתייחס עגנון לא רק לדמות התלמודית עצמה ולתפיסה התיאולוגית שלה, אלא גם לאופן שבו נתפסה הדמות הזו בתקופת ההשכלה, עשרות שנים לפני תקופתו של הכותב. הנגישות של עגנון אל הטקסט התלמודי באופן בלתי אמצעי מדגישה את האופן שבו בחרו המשכילים להבנות את הדמות הזו בעיניהם מכיוון שהיא חושפת את הפער שבין הטקסטים המקוריים ובין התפיסה המשכילית. עגנון חושף את השימוש שעשו המשכילים בדמותו של 'אחר' בכדי לבטא את תפיסתם התיאולוגית שלהם, זאת באמצעות הדגשה של מקורות מסוימים, זניחת מקורות אחרים ועוד.

לאורך השנים, בימי הביניים ועד ראשית העת החדשה, היחס לדמותו של אלישע בן אבויה היה התעלמות ושלילה כמעט תמיד, כך שהעיסוק היה בעיקר בסיפורי החטאים שלו וכמעט ולא באמירותיו המוסריות וההלכתיות. אלישע נתפס כאפיקורס המורד מתוך כותלי בית המדרש, מתוך היכרותו העמוקה עם כתבי הקודש. דוגמא מובהקת ליחס זה ניתן למצוא בספר הכוזרי לרבי

¹¹⁹ נטקוביץ', סבטלנה. אלישע בן אבויה כגיבור ההשכלה; עיצוב דמותו של אלישע בן אבויה ושאלת הזהות היהודית של המשכילים: 1830-1872. חיבור לקבלת תואר מוסמך למדעי הרוח והחברה. 2006, עמ' 9.

¹²⁰ שם, שם

יהודה הלוי, המתאר את אלישע בן אבויה המוותר על המצוות לאור תפיסתו אותן ככלים להגעה למדרגה רוחנית גבוהה, מכיוון שהגיע למדרגה זו:

"והשלישי הפסיד המעשים, מפני שהשקיף על השכלים, אמר: אלה המעשים הם כלים ומשתמשים מגיעים אל המדרגה הזאת הרוחנית, ואני כבר הגעתי אליה ולא ארגיש על מעשה התורה. ונפסד והפסיד, ותעה והתעה"¹²¹

רק בעת החדשה השתנה היחס מקצה לקצה. 'אחר' ביטא את התלמיד החכם שעומד בתוך המחנה על הגבול, ופניו אל העולם הגדול¹²². נטקוביץ מבחינה בין שתי תקופות שונות בתוך תקופת ההשכלה הנבדלות זו מזו בהתייחסותן לדמות התלמודית: בתקופה הראשונה המשכילים לא ראו עצמם ככופרים ותפסו את עצמם כמרחיבים את גדרות היהדות מתוך הקהילה המסורתית: היה עליהם לשמור על לגיטימיות מעמדם ומשום כך הם נמנעו מהכנסת דמותו של 'אחר' לשיח המשכילי המוקדם¹²³. את השינוי ביחס לאלישע בן אבויה בספרות ההשכלה יצר סמולנסקין. בניגוד לקודמיו שהתמקדו בערכי האוניברסליזם, הסובלנות והיכולת של 'אחר', לתפיסתם, להזדהות סימולטנית עם כמה אפשרויות רוחניות, סמולנסקין יצר חלוקות דיכוטומיות חד משמעיות והוקיע את אי המוגדרות¹²⁴. לדבריה של נטקוביץ:

"סמולנסקין הציג נוסחה משולשת- מול ההפכים הסטאטיים והקלים לזיהוי של ר' עקיבא האורתודוכסי ואלישע בן אבויה הפרו-מערבי הוא הציב את האופציה של ר' מאיר-ההיברידית, הדינאמית, הנקרעת על ידי ספקות והקשה למיפוי... אותה הסטאטיות והמוגדרות של החוויה היהודית היו בעיניי המבקר חשובים מכל אוניברסליזם ליברלי"¹²⁵.

סמולנסקין מעריך את המובחנות ואת היכולת של אלישע בן אבויה לבחור מה לקיים ביהדות ומה לא, ובהתאמה מוקיע את הסובלנות והספיקות התמידיים של רבי מאיר¹²⁶, תלמידו המסור. במקביל, הוא הראשון שמעצב את דמותו של 'אחר' כדמות לגיטימית בתוך גדר היהדות- דמות שמתוך בחירה וידע רב בוחרת שלא לקיים חלק מהמצוות- ואולי אף ניתן לומר שהוא הפך אותה לדמות רצויה ואידיאלית¹²⁷. באופן דומה מסביר ברדיצ'בסקי שחכמים היו זקוקים לדמותו של אלישע כדי לייצג את התנגדותם כלפי המינים "וגם הצורך לברוא מתנגד-דתי, שיהיה להם מה

¹²¹ יהודה הלוי. ספר הכוזרי. תל-אביב: דביר, תשל"ג (1972). מאמר ג', סימן ס"ה.

¹²² בארי, נורית. יצא לתרבות רעה: אלישע בן אבויה- 'אחר'. תל-אביב: משכל, 2007. עמ' 20.

¹²³ שם, עמ' 10.

¹²⁴ שם, עמ' 14.

¹²⁵ שם, עמ' 105.

¹²⁶ סמולנסקין, פרץ. "עת לטעת". בתוך: כתבים, כרך שני. ירושלים: הוצאת קרן סמולנסקין, תרפ"ח (1925).

¹²⁷ נטקוביץ, 2006, עמ' 109.

שהיה בלעם, ירבעם, דואג, אחיתפל, גחזי במקרא¹²⁸, כלומר- מבחינתו 'אחר' לא חצה את הקווים אלא היווה איום בתוך גבולות היהדות, ובכדי לנסח את התנגדותם לאיומים מסוג זה השאירו חכמים את 'אחר' בתוך הקובץ התלמודי.

ספרות ההשכלה עסקה רבות בשאלת המחויבות לקיום מצוות בעולם המודרני¹²⁹. היחס לקיום מצוות בא לידי ביטוי בכתבי ההשכלה לא פעם בהקשר של המקרה של אלישע בן אבויה, כך לדוגמא אברהם קרוכמאל טוען כי רבי יהודה הנשיא שאף לתת לעם קובץ הלכות פסוקות מתוך רצון לשליטה. הוא רואה בהלכה מחסום לאפשרות ההתקדמות בעולם מכיוון שהיא סטטית, ומשום כך קובל על כל מי שרצה לעשות את היהדות הלכה פסוקה. לתפיסתו ההתקדמות והחידוש הם רצונו של האל והתגלמותו בעולם ובכדי שהיהדות תוסיף להתקיים הוא דורש להקים פרלמנט של נביאים וכך לבטל דינים ולהעמיד את היהדות על בסיס דמוקראטי-אוטוקראטי¹³⁰. נטקוביץ' מצינת כי ביחס לדמויות לימינאליות אחרות במהלך ההיסטוריה, היחס ל'אחר' היה הרבה יותר בעייתי מכיוון שהוקעתו נעשתה בתקופה מוקדמת מאוד, בתקופת התלמוד, ומשום כך היה קשה מאוד לחלוק על הוקעה זו. מבחינה מסוימת האפשרות להתייחס ל'אחר' באופן אמפטי היווה "קריאת תיגר" על המסורת הפרשנית הארוכה ואולי אפילו סימן קטיעה של הרצף על ידי המשכילים¹³¹.

המשכילים היהודיים שהתרחקו לאט ובאופן זהיר מהמסורת ובד בבד נחשפו אל המודרנה, נאלצו לחפש מודלים אידיאולוגיים ותיאלוגיים שיצדיקו את השינוי שהם עושים אך עם זאת יאפשרו להם להישאר חלק מהרצף המסורתי. תהליך החילון והמודרניזציה הכריח אותם לבדוק באופן מתמיד את הגבולות של זהותם. לדבריה של נטקוביץ' "יהדותם התעצבה כמערכת תרבות ומוסר, כאשר המימד הדתי האמוני שלה, כמו שמירה על מצוות מעשיות למשל, נדחק לשוליים או בוטל כלל"¹³², ומשום כך ספרות ההשכלה עסקה בדמותו של אלישע בן אבויה לא מעט, מכיוון שהוא גילם את העמידה על הגדר, היכולת לפעול מתוך רציונאליות בתוך מסגרת מסורתית קשוחה.

¹²⁸ בן גוריון (ברדיצ'בסקי), מיכה יוסף. "אחר". הגרן; מאסף לחכמת ישראל, ח', תרע"ב (1912). עמ' 76.
¹²⁹ ראה לדוגמא: פיינר שמואל, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2004, עמ' 402-410.
¹³⁰ קלוזנר, יוסף. "אברהם בן נחמן קרוכמאל". בתוך: היסטוריה של הספרות העברית החדשה. ירושלים: הוצאת ספרים אחיאסף. תשי"ב-תשי"ט. עמ' 97.

¹³¹ נטקוביץ' 2006, עמ' 29.

¹³² שם, עמ' 1.

את כתבי ההשכלה הכיר עגנון, וכפי שתואר בפרק המבוא- על רקע המהפכה הזו כתב ויצר¹³³. במודע או שלא במודע התייחס עגנון במקומות שונים ביצירתו לדמותו של המשכיל היהודי המודרני¹³⁴ ולתפיסותיו התיאולוגיות. יהודה פרידלנדר עוסק בייצוגו של המשכיל היהודי, ומתאר אותו על ציר שנע בין דמותו של הרמב"ם ובין דמותו של אלישע בן אבויה¹³⁵:

"הרמב"ם ואלישע בן אבויה הם שתי דמויות מופת סימבוליות וארכיטיפיות¹³⁶ בספרות העברית החדשה, המשקפות את מאבקה של ההשכלה בחסידות ובמתנגדות... ספרות עם ישראל בעת החדשה היא במידה ניכרת שדה קרב של ספרים, כשטקסט מוטח בטקסט, ומביא לחיבורם של טקסטים שכנגד... מתוך כך מתחדדת והולכת הרגישות לקליטת מסרים מוצנעים בטקסט... הרמב"ם ו'אחר' מייצגים שני צירים מנוגדים ומבטאים שני שלבים בהתפתחות ההשכלה העברית- בין התפיסה האריסטוקרטית של המשכיל העברי המתנשא... אל תפיסה העממית, הסוציאליסטית".

עגנון לוקח חלק בשדה הקרב של הטקסט ובוחר לייצג בסיפורו את המשכיל המודרני- לא את המודל של המופת הנשגב של הרמב"ם אלא את דמותו של 'אחר' הקרועה והמורכבת, שאיתה ניתן להזדהות. הכותב של הסיפור 'פת שלימה' העוסק בדיוק בשאלת רלוונטיות המצוות לחיים המודרניים, מבקש להתייחס בכובד ראש לאלטרנטיבה של 'אחר' עם ובלי הפילטר המשכילי. מהבחינה הזו עושה הכותב מהלך כפול: בסיפור הוא אמנם מתייחס לאזכורים התלמודיים כפי שהם מופיעים בתלמוד עצמו, אך יחד עם זאת, בין במודע ובין שלא במודע, הוא מתבונן בדמות התלמודית כפי שהיא משתקפת בכתביהם של הוגי ההשכלה.

מעניין לראות כי הוגים משכילים שונים יוצרים קישור בין אלישע ובין הנצרות הקדומה. יעקב בריל טוען שהמילה 'אחר' בתלמוד היא בנוגע לישוע מכת הנוצרים- "ואלישע אם גם אין לומר בבירור שהיה מכת הנוצרים מ"מ אין להכחיש שאחז במקצת דרכיהם והיה מן הכתות אשר לא פרשו מעדת ישראל וגם לא היו מופרשים ונרדפים מהם שגם הנוצרים פרשו רק בימים

¹³³ ראה תיאורו של אברהם יערי בנוגע להיכרותו המוקדמת של עגנון עם כתבי השכלה מסוימים: "המעבר לקריאת ספרי ההשכלה היה אטי ובהדרגה וללא משבר פנימי. הדור היה הדור שלאחר ההשכלה, השאיפה היתה השכלה לשם "תכלית", וספרי השכלה לא היו מצויים עוד בעיירה. ולפיכך לא קרא עגנון בנערותו לא את סיפורי מאפו ולא את ספורי סמולנסקין, ואך מעט מיל"ג וממשוררי הדור. אולם קרא בשקידה את ספרי שלמה רובין, המצויים בגליציה". בתוך: יערי, אברהם. "ש"י עגנון- כ"ה שנה לעליותו וליצירתו". בתוך: ספר השנה של ארץ ישראל, תרצ"ד. עמ' 275-282.

¹³⁴ כך למשל ראה: הולץ, אברהם. "חמדת שבתמול שלשום: מעין 'משכיל אמצעי'". בתוך: פרנצוס, יעקב, רוט, יעקב ושמלצר, מנחם (עורכים). תפארת לישראל: ספר היוכל לכבוד ישראל פרנצוס, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשי"ע (2010). עמ' 263-273.

¹³⁵ פרידלנדר, יהודה. "הרמב"ם ואלישע בן אבויה כארכיטיפוסים בספרות העברית החדשה". מתוך נש, שלמה (עורך). בין היסטוריה לספרות. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997. עמ' רע"ב.

¹³⁶ את המונח "דמות ארכיטיפית" הוא מגדיר כ"דמות מופת שמופקת מממשותה ההיסטורית ומעוצבת בכל דור בקווי איפיון ייחודיים לרוח התקופה... אך נשמרות בהן איזה אחדות פנימית" (שם, שם).

מאחרים לגמרי מעדת ישראל¹³⁷. אייזק הירש ווייס פוסל את הטיעונים ש'אחר' התנצר ומסביר שלא ייתכן שאלישע עזב את היהדות, והרי "אילו כן ודאי שלא היו החכמים נותנים זכר לשמו ולא היו משאירים קצת קורותיו לדור אחרון¹³⁸. לטענתו אם אכן היה אלישע מתנצר היינו שומעים על הצלחה" כזו בכתבים הנוצריים. גם שלמה רובין פוסק כי "עם היהודים המתנצרים לא היה לאלישע דבר¹³⁹ וטוען בהמשך שחטאיו של 'אחר' לא קרו באמת ומטרתם הייתה להפחיד וכך להרחיק אנשים ממינות: "כי גדולה היתה אז הסתת יצה"ר להמשך אחרי המינות כידוע, ובמלחמת מצוה הזאת השוו אז חכמי התלמוד וחכמי האומות כאיש אחד לראות ולמצוא מין בכל היוצא משורת האמונה הרגילה, והריחו ריח מינות בכל מחשבה חופשית¹⁴⁰. באופן דומה, כאשר עוסק אברהם קרוכמאל ברשות ובאפשרות שיש לנו לערוך תיקונים בדת, הוא מדבר הרבה על ישו הנוצרי "המנהיר את אומות העולם" ועל אלישע בן אבויה "האדם הגדול הרם בענקים, אשר הושם לשמחה ולכלימת עולם לעיני כל ישראל¹⁴¹".

כפי שנטען בפרק הקודם, דמותו של ד"ר יקותיאל נאמן מייצגת בסיפור את האלטרנטיבה של הנצרות הקדומה המציבה אפשרות תיאולוגית יהודית של חיים דתיים ללא מחויבות לכלל מצוות התורה. בפרק זה אוסיף ואומר כי דמותו של 'אחר' אמנם דומה לייצוג הנוצרי בסיפור במסקנה שאליה היא מגיעה: קיום יהודי ללא מחויבות למצוות מעשיות, אך הדרך המובילה אותה למסקנה זו שונה בתכלית. פאולוס דגל בהשגת הצדקה שלא על ידי שמירת מצוות אלא על ידי אמונה, וביטל את כל המצוות המעשיות חוץ משלוש מרכזיות בשל הדאגה שלו מכך שלא כולם מסוגלים לקיים את כל המצוות. פאולוס מבקר את היהודים אשר עוסקים אך ורק בלימוד התורה ומבקש להפנות את הזרקור ולהתמקד בחסד ובאמונה שבלב האדם. 'אחר', לעומת זאת, מתחיל את דרכו בראיה אידיאלית של הרמוניה מוחלטת בין תלמוד למעשה, קשר שלא ניתן להפרה, אך עובר תהליך ארוך ומורכב שמוביל אותו בסופו של דבר לעמדה הפוכה של ניתוק התורה מהמעשה, עד כדי תפיסת לימוד התורה כשעשוע אינטלקטואלי- תיאורטי¹⁴². לאורך חייו הוא עוסק רבות בשאלת הזיקה שבין התורה והמעשים, ואף יותר מכך- לאור השינויים שהוא עובר בחייו הוא מחייב את חכמים לעסוק בשאלה זו ביתר שאת, מכיוון שעליהם להחליט האם הם מקבלים את תורתו גם אם היא איננה באה יחד עם קיום מצוות. אמירותיו של אלישע בן אבויה במשנה ובמיוחד במדרש אבות דרבי נתן משקפות תפיסת עולם מאוד ברורה הדורשת שלמות תיאולוגית הכוללת

¹³⁷ בריל, יעקב. מבוא המשנה. פראנקפורט על נהר מיין: א. בריל, תרל"ו (1876). עמ' 215.

¹³⁸ ווייס, אייזק הירש. דור דור ודורשיו. ניורק: פלאט ומינקוס. תרפ"ד. עמ' 142.

¹³⁹ ראבין, שלמה. ילקוט שלמה. קראקא: דפוס יוסף פישר, 1896. עמ' 20.

¹⁴⁰ שם, עמ' 24.

¹⁴¹ קראכמאל, אברהם. עיון תפילה. לעמבערג, תרמ"ה (1885). עמ' 167.

¹⁴² בארי 2007, עמ' 168.

ניצול של כל רגע בחייו של האדם- החל מהילדות- לצורך לימוד תורה, וכן חפיפה מלאה בין התורה שאדם למד לבין מעשיו. במשנה במסכת אבות קובע 'אחר' כי :

"הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק"¹⁴³

מדבריו עולה דטרמניזם עמוק ששואף לשלמות מלאה של אדם הלומד מילדות. אין כל דרך לכפר בצורה מלאה על טעויות שנעשו בעבר. באופן דומה דורש בן אבוייה מאדם מאמין להביא לידי מעשה את התורה שהוא לומד, וממחיש זאת באבות דרבי נתן בסדרה של משלים, כאשר המשותף לכולם הוא התפיסה של המעשים כדבר שמעניק יציבות לתורה ובעצם בכך גורם ללימוד התורה להתקיים¹⁴⁴. הסיפורים התלמודיים עליו, לעומת זאת, משקפים דמות הפוכה לחלוטין: חכם שעובר על המצוות החשובות ביותר בתורה: רוכב על הסוס בשבת¹⁴⁵, בא על זונה¹⁴⁶, רוצח תלמידי חכמים¹⁴⁷ ומאמין בשתי רשויות בשמיים¹⁴⁸. בניסיונם להסביר את השינוי שחל בדמותו של אלישע בן אבוייה, מביאים הסיפורים התלמודיים מספר סיבות, שאותן ניתן לחלק לשלושה סוגים:

1. סיבות שאינן נתונות לבחירתו של אלישע, הנוגעות להתרחשויות שהתקיימו עוד לפני שנולד: אביו שמקדיש אותו ללימוד התורה, אך לא "לשם שמיים"¹⁴⁹, ואמו שהיתה עוברת על בתי עכו"ם בשעת הריונה, והריח היה "מפפע בגופה כאירסה של חכינה"¹⁵⁰. נדמה לי שבבחירתם של חכמי התלמוד להכניס את הסיבות הללו כחלק מההסבר לכפירתו של אלישע- הם בעצם מתייחסים ברצינות לתפיסה הדטרמיניסטית שלו שאת מה שנעשה אין להשיב.
2. התנהלות ליברלית מדי שמיוחסת לאלישע בן אבוייה: "זמר יווני לא פסק מפומיה" וכן "בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו"¹⁵¹. על פי הסיבות הללו החשיפה של 'אחר' לתרבויות חיצוניות הניעה אותו בסופו של דבר לכפירה.

¹⁴³ משנה מסכת אבות פרק ד.

¹⁴⁴ אבות דרבי נתן נוסחה א' פרק כד.

¹⁴⁵ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א, ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב, רות רבה (לרנר) פרשה ו, קהלת רבה (וילנא) פרשה ז.

¹⁴⁶ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א.

¹⁴⁷ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב.

¹⁴⁸ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א.

¹⁴⁹ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב, רות רבה (לרנר) פרשה ו, קהלת רבה (וילנא) פרשה ז.

¹⁵⁰ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב, רות רבה (וילנא) פרשה ו, קהלת רבה (וילנא) פרשה ז.

¹⁵¹ בבלי מסכת חגיגה טו ע"א.

3. מראות שראה אלישע בן אבויה שערערו את תפיסת עולמו האידיאלית של תורה ומעשה. אלישע בן אבויה יושב ושונה בבקעת גינוסר ורואה אדם שעולה (בחלק מהגרסאות בשבת) ולוקח את הציפור עם בניה ובכך עובר על מצוות שילוח הקן, מצווה ששרכה כתוב במפורש בתורה: אריכות ימים. ביום שלאחר מכן רואה בן אבויה אדם נוסף שעולה על העץ, אך הפעם משלח את האם לפני שלוקח את בניה, כלומר מקיים את המצווה. אדם זה יורד מהעץ, מכישו נחש והוא מת¹⁵². הניגוד שבין התורה ששונה אלישע ובין המראה שהוא רואה שמתרחש בעולם עצמו- גורם לו לכפור: אם המעשים אינם מובילים לחיים טובים יותר, אם אין כל קשר בין המעשה ובין התוצאה, אין לו כל צורך להמשיך ולקיימם. בהמשך לסיפור זה רואה 'אחר' את "לשונו של ר' יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם"¹⁵³. תגובתו של בן אבויה היא שאם אין שכר על לימוד התורה של רבי יהודה הנחתום, ואין שכר על המעשה של האדם שמשלח את האם על הבנים, אין כל סיבה להמשיך ולקיים מצוות.

שתי האלטרנטיבות, של פאולוס ושל אלישע בן אבויה: האלטרנטיבה הנוצרית הרואה באמונה ולא במעשים תנאי הכרחי לקיום הדתי, והאלטרנטיבה של בן אבויה הרואה במעשים את העיקר- עד כדי ביטולם כאשר אין חפיפה מושלמת בינם ובין התורה הנלמדת, שתיהן עומדות לעיני המספר כאפשרויות למימוש הקשר שבין תורה למעשים. חשוב לציין, כי בשני המקרים קיום המצוות מתבטא באמצעות ארבע מצוות עיקריות: שמירת שבת, גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה. כפי שתיארתי בפרק הקודם, המצווה הראשונה שעליה ישו עצמו עובר היא שמירת שבת, ופאולוס בהמשך מגדיר את שלושת מצוות ייהרג ובל יעבור כמצוות היחידות שיש לקיים. במקרה של אלישע בן אבויה הנוכחות של ארבעת המצוות הללו מרכזית: אלישע מתואר כרוכב על הסוס בשבת כאשר במקביל הוא עוסק ביחד עם תלמידו רבי מאיר בדרשת השבת שהוא העביר בבית המדרש¹⁵⁴, הוא מציין על עצמו שרכב על הסוס ביום כיפור שחל להיות בשבת ושמע שאין לו כל דרך לשוב בתשובה¹⁵⁵, ואף מתואר שהוא נעזר בדיעותיו ההלכתיות הרבות כדי לגרום ליהודים לחלל שבת בפקודת הרומאים¹⁵⁶. בנוסף- הוא הולך לזונה¹⁵⁷ שקובעת שהוא 'אחר' כי הרי לא ייתכן שאלישע

¹⁵² ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב, רות רבה (לרנר) פרשה ו.

¹⁵³ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב, רות רבה (וילנא) פרשה ו, קהלת רבה (וילנא) פרשה ז.

¹⁵⁴ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א, ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב, רות רבה (לרנר) פרשה ו, קהלת רבה (וילנא) פרשה ז.

¹⁵⁵ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א.

¹⁵⁶ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב.

¹⁵⁷ ההליכה לזונה אין משמעה ההלכתי עבירה על איסור "גילוי עריות", אך תחושת ההפקרות המינית המשותפת לשניהם מטשטשת לדעתי את הגבולות בין האיסורים השונים.

בן אבויה הרב יגיע אליה¹⁵⁸, הוא רוצח תלמידים שיושבים בבית המדרש¹⁵⁹ וכן קובע שיש שתי רשויות בשמיים¹⁶⁰. שלושת המצוות של ייהרג ובל יעבור הן המצוות המאפיינות אותו כהוכחה לכך שהוא חוצה את הגבולות ההלכתיים לחלוטין. חשוב לציין בהקשר זה שהגדרתן של המצוות הללו כ"ייהרג ובל יעבור" אינה תקפה בזמנו של אלישע בן אבויה מכיוון שהוא חי בתקופת שמד, ובתקופה כזו יש לקיים את כל המצוות גם אם קיימת סכנת מוות¹⁶¹.

את דמותו של מר גרסלר תיארו רוב החוקרים כדמות ההפוכה לדמותו של ד"ר יקותיאל נאמן בדרכים שונות. קורצווייל הגדיר את גרסלר כדמות השטנית של המספר, "הרוח שלא שקט, המקבל צורות שונות. הוא מושך לכל תענוגי העולם הזה"¹⁶². בניגוד ליקותיאל נאמן המייצג את חכמת התורה, מייצג מר גרסלר את החכמה החילונית, ומשום כך הוא האחראי לאורך הסיפור לשיבוש הסדר. בדומה לקורצווייל, טוען לוינגר שמדובר בשטן, ביצר הרע, אך מוסיף ומדגיש את הביטויים המייניים הסובבים את הדמות לכל אורך הסיפור. התשוקה המינית שלא ממומשת בסמל הפת השלימה מתממשת באמצעות דמותו של מר גרסלר, כמובן שבאופן פסול¹⁶³. באנד מתנגד לתפיסתם של קורצווייל ולוינגר מכיוון שלטענתו הם מחדירים אלמנטים זרים לסיפור שעניינו היהדות ה"נורמטיבית". נאמן לתפיסתו הרואה בדמויות בסיפור החצנה של חלקים פסיכולוגיים של הגיבור, הוא תופס את גרסלר כייצוג של החלק בנפש המרגיש בנוח עם הוויית העולם. הוא אמנם מגדיר כמו קודמיו את שתי הדמויות כמנוגדות: גרסלר המייצג חשיבה חומרית וגסה אל מול נאמן המייצג חשיבה המתעלה במובהק מעל זמנים וחללים, אך הוא מצביע על המורכבות של הדמות. גרסלר איננו דמות שלילית גרידא ומשום כך גם לא מעורר אנטגוניזם אצל הגיבור כי אם "צביטה" קטנה של המצפון¹⁶⁴. הולץ מצביע על ההבדל שבין התיאור המועט של דמותו של יקותיאל נאמן ובין הפרטים הרבים המאפיינים את תיאור גרסלר¹⁶⁵. בנוסף, הוא מפנה את תשומת הלב להופעתו של גרסלר שמתרחשת ממש על סף קיום הצו של שליחת האיגרות, כך שהוא מייצג את "התחבולות החומרניות הארציות" שמונעות את קיום החוק והסדר¹⁶⁶. הוכמן מפר את שיווי המשקל הניגודי שהונצח בדבריהם של חוקרים שתוארו עד כה, ועושה זאת בכך שמניח את נאמן וגרסלר ביחד על הצד האחד של המאזניים, כשמנגד נמצאת דמות אידיאלית שאיננה בנמצא-

¹⁵⁸ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א.

¹⁵⁹ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב.

¹⁶⁰ בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א.

¹⁶¹ ראה סוגיה בבבלי סנהדרין עד ע"א.

¹⁶² קורצווייל 1975, עמ' 147.

¹⁶³ לוינגר תשכ"ו, עמ' 181.

¹⁶⁴ Band 1965, עמ' 194.

¹⁶⁵ הולץ כנראה מתייחס לנוסחים המאוחרים של הסיפור מכיוון שבנוסח א', כאמור, יש פירוט רב לדמותו

של ד"ר יקותיאל נאמן.

¹⁶⁶ הולץ 1971, עמ' 304.

הדמות הסבאית שאליה כמך הגיבור ואותה הוא מחפש. מה שמשותף לשתי הדמויות הוא הסמכותיות ודווקא משום כך הגיבור נמשך אליהם: אם זה לרצינות ולחוק המאפיינים את נאמן, ואם זה לסובלנות והקבלה המאפיינים את גרסלר¹⁶⁷. מה שמשותף לכל האינטרפרטציות שתוארו עד כה היא התנועה המאוזנת בין שני קטבים. כפי שצינתי בפרק המבוא, ברצוני לפרק את הדיכוטומיה הזו, קוטביות שמניעה את הגיבור להיטלטל מצד לצד, ולדבר על תנועה מעגלית שמאפשרת לגיבור לבחון אלטרנטיבות תיאולוגיות אפשריות שלא בהכרח מנוגדות אחת לשנייה.

כעת אפנה לעקוב אחר ההתפתחות האינטר טקסטואלית של דמותו של מר גרסלר לאורך הסיפור. נדמה לי שכבר בפסקה שמובילה את הגיבור לפגישתו עם מר גרסלר, באמצעות אזכור משמעותי לטקסט תלמודי, מבטל הכותב את האפשרות לפרשנות דיכוטומית של הדמויות:

"קל להבין שמחתו של אדם שהיו לפניו שני דרכים, הטה בזה נדמה לו שהוא צריך לילך בזה, הטה בזה נדמה לו שהוא צריך לילך בזה ולבסוף הוברר לו באיזו הוא צריך לילך והלך" (א, 51)

משפט זה מהסיפור מוביל למשל המופיע בתוספתא חגיגה:

"ועוד משלו משל למה הדבר דומה לאיסתרטא העוברת בין שני דרכים אחד של אור ואחד של שלג הטה לכן נכוה באור הטה לכן נכוה בשלג מה עליו על אדם להלך באמצע ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן"¹⁶⁸

התוספתא עושה מהלך מפתיע: במקום להורות לאדם כיצד יגיע אל מטרותו, הוא מתמקד דווקא בדרך שבה הוא הולך. אף אחת מהדרכים המוצעות איננה טובה לאור האופי המשותף של שתיהן: שתיהן קיצוניות ומשום כך לא אפשרי להתקדם בהן. על פי המשל המטרה איננה הנקודה שאליה מובילה הדרך אלא הדרך עצמה וההימנעות מסכנה בה. הגיבור צריך להחליט כעת מה לעשות: האם לשלוח את האגרות או לדאוג לאוכל, אבל אם ישכיל להקשיב לאזכור התלמודי, אם יאזין לטקסט המסורתי, יצליח להתעלות מעל הכוחות המנוגדים שנאבקים בתוכו ויבין כי אף אחת מהדרכים איננה נכונה. המשך הפסקה מצביע על חוסר ההבחנה של הגיבור באזכור התלמודי: "כמה שמחתי באותה שעה שהתגברתי על עסקי עצמי והלכתי לעשות את שליחותי" (א, 51). הגיבור בוחר באחת הדרכים, בשליחת האגרות, ומבחין בין "עסקי עצמי" ובין ה"שליחות", בכך הוא נופל אל המלכודת הדיכוטומית ולא מאפשר את ההליכה בדרך האמצע שתכיל את שתי האפשרויות באופן מאוזן. הבחירה של הגיבור בשליחת האגרות, בחירה שמוגדרת על ידי

¹⁶⁷ Hoffman 1991, עמ' 167.
¹⁶⁸ תוספתא חגיגה (ליברמן) פרק ב'.

התוספתא כמוטעית, כבר מטרימה את ה"כוויה" שהוא עלול להיכוות מיד לאחר מכן, בפגישתו עם גרסלר.

בכדי להבין את המשל באופן מעמיק עלינו להתבונן בהקשר שבו הוא נאמר:

"אין דורשין בעריות בשלשה אבל דורשין בשנים ולא במעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רכוב על החמור והיה ר' לעזר בן ערך מחמיר אחריו אמ' לו ר' שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה אמ' לו לא כך אמרתי לך מתחילה שאין שונין במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו אמ' לו מעתה ארצה לפניך אמ' לו אמור פתח ר' לעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה ירד רבן יוחנן בן זכאי מן החמור ונתעטף בטליתו וישבו שניהם על גבי האבן תחת הזית והרצה לפניו עמד ונשקו על ראשו ואמ' ברוך ה' אלהי ישראל אשר נתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולדרוש בכבוד אביו שבשמים יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש לעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים ... ארבעה נכנסו לפרדס בן עזאי ובן זומא אחר ור' עקיבא אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע אחד הציץ וקיצץ בנטיעות ואחד עלה בשלום וירד בשלום. בן עזאי הציץ ומת עליו הכת' או' יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. בן זומא הציץ ונפגע עליו הכת' או' דבש מצאת אכול דייך וגו'. אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות, עליו הכת' או' אל תתן את פיך לחטיא את בשריך וגו'. ר' עקיבה עלה בשלום וירד בשלום עליו הכת' או' משכני אחריך נרוצה וגו'. משל למה הדבר דומה? לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו. מה עליו על אדם להציץ ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו. ועוד משלו משל למה הדבר דומה? לאיסתרטא העוברת בין שני דרכים אחד של אור ואחד של שלג הטה לכן נכוה באור הטה לכן נכוה בשלג מה עליו על אדם להלך באמצע ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן¹⁶⁹

הסוגיה בתוספתא עוסקת בנושאים שבהם קיים איסור לעסוק בפורום רחב: עריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וממשיכה בתיאור רבן יוחנן בן זכאי ורבי אלעזר בן ערך שעוסקים במעשה מרכבה בשניים, כאשר רבי אלעזר בן ערך דורש בפני רבו. מעשה מרכבה הוגדר על ידי יוסף דן כ"אוסף אותם מאמרים בספרות חז"ל העוסקים במישרין או בעקיפין בפירוש ובמדרש על מעשה המרכבה שביחזקאל פרק א'¹⁷⁰. העיסוק בפרק זה, בו מתואר האל באופן חריג במקרא בתיאורים גרפיים, נחשב לעיסוק מסוכן המותר רק ל"חכם מבין בדעתו". כאשר מסיים רבי אלעזר

¹⁶⁹ שם, שם. חשוב לציין ששרשרת הסיפורים העוסקת באלישע בן אבויה מופיעה במספר מקורות שונים, אך המשל של שתי הדרכים מופיע רק בתוספתא. ראה דיון בנוגע לנוסחאות השונות אצל: ליבס, יהודה. חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית. ירושלים: אקדמון, 1990.
¹⁷⁰ דן, יוסף. "מעשה מרכבה" בספרות חז"ל". נחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ב, תשמ"ג. עמ' 316-307.

בן ערך את דבריו מברך אותו רבו הנפעים על כך שהוא מחבר את הדרשות למעשים, כלומר הוא מגלם את התלמיד האידאלי: הוא לא רק דורש בלי מעשה, ולא עושה בלי לדרוש אלא משלב בין השניים באופן מקסימלי. החיבור בין לימוד התורה ובין קיום המצוות הוא התנאי ההכרחי לעיסוק נכון ובריא במעשה מרכבה, וכך מטרים הטקסט התלמודי את הסיפור על עיסוק מוטעה במעשה מרכבה שמגיע מיד לאחר מכן.

לאחר הדיון במעשה מרכבה פותחת התוספתא בסיפור ידוע על ארבעה חכמים ש"נכנסו לפרדס", כלומר- עסקו בתורת הסוד¹⁷¹. העובדה כי לאחר הכניסה לפרדס כל אחד מהחכמים הושפע בצורה אחרת, מעוררות את הקורא לשאול במה היה שונה כל אחד מהחכמים? תשובתה של התוספתא היא המשל על שתי הדרכים. משל זה הינו ייצוג אלגורי מחודש של הסיפור הידוע על ארבעת החכמים שמטרתו להאיר מעט על הסיפור האניגמטי. המשל מוסיף שני דברים עיקריים: ראשית, הוא ממחיש את הסכנה: כבר לא מדובר בפרדס עלום שאיננו יודעים מה טיבו, אלא באור ושלג- סכנות שקרובות לחיי הקוראים. שנית, רומז המשל בנוגע לסיבה שגרמה לתוצאה שונה אצל כל אחד מהחכמים: אלו שנטו מדרך האמצע נפגעו בצורה זו או אחרת: בן עזאי מת, בן זומא נפגע ואלישע בן אבויה "קיצץ בנטיעות", אך רבי עקיבא, שהצליח ללכת בשביל האמצע ללא הטיית- הוא שהצליח לצאת ללא פגע. לטענתי, בחירתו של הכותב לפתוח את חלק הסיפור העוסק במר גרסלר במשל על שתי הדרכים, כבר שולח את הרמז לזיהויו של מר גרסלר כבן דמותו של אלישע בן אבויה, שקיצץ בנטיעות. זיהוי זה של מר גרסלר כבן-אבויה התלמודי מקבל אחיזה משמעותית כאשר מיד לאחר שסוטה מהדרך מופיע לפנינו מעשה מרכבה בדמותו של מר גרסלר במרכבת סוסים:

"כשעמדתי ליכנס ראיתי את מר גרסלר נוסע במרכבתו. משונה היה הדבר, עכשיו שאין פרסת סוס בכל העיר אדם נוסע עם סוסים, כל שכן אדם משכיל בעל בשר ובעל נימוסין"^(א, 51).

¹⁷¹ יש מספר זרמים פרשניים לסיפור זה: רב האי גאון קבע כי הכניסה לפרדס היא מסע נפשי של כניסה לרקייעים של ספרות ההיכלות (לוי, בנימין מנשה, אוצר הגאונים כרך ד ספר ב, חיפה, תרפ"ח-תש"ד), גרשום שלום מסתמך על הברייטא בתלמוד הבבלי ומסביר שמדובר בניסיון מיסטי ממשי (Scholem, Gershom G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New-York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965). לעומתם אפרים א. אורבך טוען שהפרדס הוא מטאפורי לחלוטין (אורבך, אפרים א. "המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים". בתוך: מעולמתם של חכמים. ירושלים: מאגנס, תשמ"ח. עמ' 486-513), ויונה פרנקל ודויד הלפרין בעקבותיו קובעים כי מעשה זה איננו כולל עיסוק במעשה מרכבה של יחזקאל אלא חלק ממסכת המשלים בתוספתא (פרנקל, יונה. "מעשה מרכבה ומלאכים". ספרות האגדה- אחדות של תוכן וצורה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011. עמ' 317-345. וכן: Halperin, David J. the Merkabah in Rabbinic Literature, New Haven, 1980). אלון גושן-גוטשטיין (Goshen-Gottstein, Alon. the sinner and the Amnesiac - the Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuia and Elazar Ben arach, Stanford, California: Stanford University Press, 2000. p. 190). טוען שמדובר בסיפור ללא כל ביסוס היסטורי, ומשום כך מדובר בארבעה טיפוסים טיפולוגיים של סוגי חכמים העוסקים בנסתר: שלושה אסורים ואחד מותר.

באנד מצביע, בצדק, על כניסתו ויציאתו האניגמטיות של מר גרסלר ומסביר אותן כהסחה מכוונת של הגיבור משליחת האגרות. מעבר לאניגמטיות, נדמה לי שיש כאן הצגה של אופי הדמות: הכותב מדגיש את הקשר שבין הדמות הספרותית לדמות התלמודית בכך שעוסק בשאלת הסוסים, ובכך מבנה עוד יותר את דמותו של גרסלר כאלישע הרוכב על הסוס בשבת. כך הרובד הפרשני הנוסף לסיפור על ידי התוספתא מכוון את הקורא לדמותו של אלישע בן אבויה, ומרחיב את הדיון התיאולוגי בכך שמאפשר יציאה מהדיכוטומיה של טוב ורע אל תפיסה מכילה ומורכבת.

הגדרתו של מר גרסלר כבר בהיכרות הראשונית איתו כ"אדם משכיל", נועצת את הדיון התיאולוגי התיאורטי בשדה האקטואלי של תקופת כתיבת הסיפור. ייתכן ובתיאור זה פונה הכותב באמצעות דמותו של אלישע בן אבויה לבחון את האלטרנטיבה המשכילית. מיד לאחר הגדרתו של מר גרסלר כ"משכיל ובעל נימוסין", מאפיין אותו הגיבור שוב, הפעם על פי התנהגותו:

"ובשעת מסעותיו הוא עושה שחוק עם הסוסים ופוגע בעוברי דרכים שמטיילים להנאתם. ואינו חושש, כדרכו בחוצה לארץ בזמן שהיה מנהל בית ספר חקלאי שהיה מטייל עם בנות הכפר בלילה ומהפך את לבותיהן" (א, 51).

במשפט זה אתייחס לשתי מילים כמילות קוד שמתייחסות באופן אסוציאטיבי לשתי אמירות תלמודיות. ראשית, בחירתו של הכותב לאפיין את גרסלר כ"עושה שחוק עם הסוסים" מזכירה את אמירתו של רבי עקיבא במסכת אבות:

"רבי עקיבא אומר שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה מסורת סייג לתורה"¹⁷²

בדיון התיאולוגי שלנו בנוגע למהות העברת התורה אל הדורות הבאים יש ערך רב לאמירתו של רבי עקיבא: השחוק וקלות הראש מובילים את האדם אל אחד החטאים הקשים בתורה, בעוד המסורת היא הסייג שמגן על אותה התורה. מבחינה מסוימת השחוק מנוגד למסורת: בעוד שהוא פוגע ומוביל לערעור מצוות התורה, המסורת היא שמגינה על התורה ושומרת על העברתה הלאה. השחוק ימשיך ללות את דמותו של גרסלר- כאשר גם לאחר ששתי הדמויות נופלות מהמרכבה השחוק של גרסלר הוא המונע ממנו לשמוע את הזעקה לעזרה של הגיבור.

מילים נוספות המופיעות באפיון דמותו של מר גרסלר הן "בנות הכפר", שמזכירות סיפור מדרשי במדרש שיר השירים רבה העוסק בפירוש הפסוק "משכני אחריך נרוצה"¹⁷³. בהקשר שלנו

¹⁷² משנה מסכת אבות פרק ג.

¹⁷³ בסיפורים אחרים של עגנון משתמש הכותב בפסוק זה, כך לדוגמה הוא קורא לסוסים בסיפור "הכנסת כלה" משכני ונרוצה. על הקשר של עגנון לשיר השירים ראה: פרדס, אילנה. אוהבים מוכי ירח: עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית. ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ה (2015).

חשוב לציין שסיפור זה מוביל במדרש לסיפור על ארבעה שנכנסו לפרדס שבו כבר עסקנו, וכך מנכיח את הקישור לסיפור 'פת שלימה' ולדמותו של מר גרסלר:

"ד"א משכני אחריך נרוצה, משכינני אחריך נרוצה, ממשכוני שנטלת ממני אחריך נרוצה, ממשכון גדול שנטלת ממני אחריך נרוצה דאמר רבי מנחמא בשם רבי יוחנן כתיב (נחמיה א) חבל חבלנו לך, זה חורבן ראשון וחורבן שני שלא נתמשכנו אלא על ידינו, רבי ברכיה בשם רבי יהודה ברבי אלעאי כתיב (שמות טו) ויסע משה את ישראל הסיען מחטאו של ים אמרו לו משה רבינו להיכן אתה מוליכנו אמר להם לאלים ומאלים לאלוש ומאלוש למרה וממרה לרפידים ומרפידים לסיני אמרין לכל הן דאת אזיל ומוביל לן אנן עמד (=אמרו לכל מקום שאתה לוקח ומוביל אליו אנחנו איתך), משל לאחד שהלך ונשא אשה מן הכפר אמר לה קומי ואתית עמי (= בואי עמי) אמרה ליה מן הכא להן (= מפה להיכן) אמר לה מן הכא לטבריא ומתמן לבורסקי ומבורסקי לשוקא עילאה ומתמן לשוקא ארעייתא (מכאן לטבריה, ומטבריה לבורסקי, ומן הבורסקי לשוק העליון ומן השוק העליון לשוק הרועים), אמרה ליה לכל הן דאת אזיל ונסיב לי אנא אתיא עמד (= אמרה לו לכל [מקום] שאתה הולך ולוקח אותי, אני באה איתך), כך אמרו ישראל דבקה נפשי אחריך, א"ר יוסי בר איקא והרי מקרא מכריז ואומר משכני אחריך נרוצה, אם למקרא למקרא, אם למשנה למשנה, אם לתלמוד לתלמוד, אם לתוספתא לתוספתא, אם לאגדתא לאגדתא.¹⁷⁴

המדרש מביא שני פירושים שונים לפסוק. הפירוש הראשון הופך את הפועל "משכני" לפועל אחר- "משכנני", ומסביר שחורבן בית המקדש הוא בעצם מעין משכון שלקח האל מעם ישראל במטרה להחזירו כאשר יעשו תשובה. פניית הרעיה אל הדוד, או על פי הנמשל במדרש- הפניה של עם ישראל אל האל, היא בבקשה להשיב את המשכון, כלומר לבנות את בית המקדש מחדש. הפירוש השני של הפסוק במדרש מסביר את פנייתה של הרעיה אל הדוד כמסירות מוחלטת: עם ישראל רץ אחר האל להיכן שיאמר לו. המשל שמובא בכדי להמחיש את המסירות הזו מדמה את עם ישראל לבת כפר שמוכנה ללכת אחר בחיר לבה לכל מקום שילך, גם למקומות הקשים ביותר. ההסבר האחרון של המשל מפנה את הזרקור מהמסירות הפיזית של בת הכפר אל המסירות הרוחנית של עם ישראל ללימוד התורה על רבדיה השונים: מקרא, משנה, תלמוד תוספתא ואגדתא. מר גרסלר שמהפך את ליבותיהן של בנות הכפר מעלה באמצעות האזכור התלמודי את שאלת מסירות הנפש על לימוד התורה. חוט אחד מחבר בין שני המקורות שנרמזים בתיאורו של מר גרסלר: שניהם משווים בין הקשר הרומנטי-ארוטי שבין גבר לאישה ובין לימוד התורה. באמירתו של רבי עקיבא המסורת,

¹⁷⁴ שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א.

לימוד התורה המועבר מאב לבן ומרב לתלמיד, הוא הניגוד הגמור לגילוי העריות, וכך גם במדרש שיר השירים- לימוד התורה הוא החיבור הנכון שמבטא את המסירות של האמונה של עם ישראל באל. בסיפור 'פת שלימה' נוצר חיבור של שני הפירושים יחד אל תוך העלילה הסיפורית: הסיפור פותח בתיאור חורבן ביתו של הגיבור, או במילותיו של המדרש- בלקיחת המשכון, וממשיך בשאלת האפשרות להמשיך ולחיות בעולם דתי ללא פולחן וקרבנות. השאלה המרכזית שאותה מעלה הסיפור באמצעות האזכור לחורבן היא האם ניתן להמשיך ולחיות חיים דתיים שמאופיינים במסירות ללימוד התורה בלבד, או שיש צורך וחובה לשמור על הפרקטיקה המעשית לשם כך? תשובתו של רבי עקיבא ברורה ופשוטה- ללא השמירה על הפרקטיקה המעשית, על המסורת, ללא הקפדה על מצווה קלה כחמורה- נגיע במהירות אל השחוק, קלות הראש ומשם אל הערוה. ניתן אולי לומר כי אמירתו של רבי עקיבא הנרמזת בתיאורו של מר גרסלר, הוא 'אחר', מייצגת את הטון הרבני-אורתודכסי ואת היחס שלו אל דמותו של הכופר התלמודי. אמירה כזו מרוקנת את האלטרנטיבה התיאולוגית של 'אחר' עוד לפני שנבחנה כראוי, משום שהיא כבר רומזת מה תהא אחריתה של תפיסה כזו הרואה בתורה ללא מעשים עניין חסר ומרוקן: הוצאה אל מחוץ לגדר. אם נמשיך עם הקו הפרשני הזה נוכל אף לומר שאמירתו של רבי עקיבא מייצגת את הטענות הרבות של היהדות הרבנית באותה תקופה כנגד ה"משכילי"¹⁷⁵. הכותב מתייחס באופן רציני לתפיסתם של המשכילים את אלישע בן אבויה, ובאותה רצינות מתייחס אף לתפיסתם של הרבנים האורתודוכסים את אותה דמות. הסיפור העגנוני הופך לזירה בה מתעמתות הדעות הישנות-חדשות אחת עם השנייה באמצעות האזכורים השונים, ובכך הכותב לא רק מחייה את הוויכוח הישן ומחבר אותו לויכוח תיאולוגי מודרני, אלא גם חושף במידה מסוימת את הפער בין התפיסה העממית הדיכוטומית של הדמות התלמודית, ובין המקורות התלמודיים והמשנאיים השונים המאירים אותה באופן מורכב.

האובייקט הראשון שבו מבחין הגיבור בהופעתו של מר גרסלר הוא המרכבה שלו. גרסלר כמו מזמין את הגיבור להצטרף לעיסוקו המסוכן במעשה מרכבה. נוסף על כך, רכיבתו על הסוס

¹⁷⁵ בכדי להבין את הניגוד הנרמז בין התפיסות של שני החכמים שנכנסו לפרדס אך יצאו ממנו באופן אחר לחלוטין- עלינו להעמיק מעט באמירותיהם במשנה ובתלמוד. שתי הדמויות ההיסטוריות חיות בתקופה של גזירות שמד, תקופה שבה אסרו הרומאים על היהודים לקיים חלק מהמצוות, ומשום כך חייבים חכמים להכריע מה חשיבות קיום המצוות ועד איזה גבול (ראה מקורות תלמודיים העוסקים בגזירות השמד, למשל בבלי תענית י"ח ע"א, ראש השנה יט ע"א). חוקרים רבים נתנו את הדעת לניגוד שבין שני החכמים הללו- בין תיאור חייהם כפי שהוא מופיע בתלמוד, ובעיקר בין תפיסות העולם שלהם. הוגים משכילים אף קבעו כי המחלוקת הגדולה בין שניהם היתה פוליטית, ראה למשל קורכמאל (קראכמאל, אברהם. עיון תפילה. לעמבערג: דפוס אנה וואידוויץ, 1885. וכן: קלוזנר, יוסף. "אברהם בן נחמן קרוכמאל". בתוך: הסטוריה של הספרות העברית החדשה, ירושלים: הוצאת ספרים אהיאסף, 1952. עמ' 96) וסקירה אצל נטקוביץ' (עמ' 122), וייתכן שלתפיסה זו מתייחס גם עגנון באופן מסוים.

בשבת שמבטאת חטא גמור ומובהק, מזכירה את רכיבתו המפורסמת של אלישע בן אבויה לצד תלמידו רבי מאיר :

תנו רבנן: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו: מאיר, חזור לאחריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. אמר ליה: אף אתה חזור בדך. - אמר ליה: ולא כבר אמרתי לך: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים - חוץ מאחר.¹⁷⁶

רבי מאיר, שמודע לכפירתו של רבו, בוחר לצאת באמצע הדרשה בבית המדרש בכדי לפגוש בו רוכב על סוס בשבת. הסיטואציה הזו משקפת בדיוק את הקונפליקט שעליו דיבר אלישע באבות דרבי נתן- החיבור שבין תורה ומעשים. רבי מאיר בוחר לקבל את תורתו של רבו אף על פי שאין כל קורלציה בין הדיון האינטלקטואלי שהם עורכים ובין המעשים שלו. בן אבויה מגלם מצב שאותו משתוקק לממש גיבור הסיפור 'פת שלימה': קיום דתי אינטלקטואלי שאינו מחייב קיום מצוות. 'אחר' אף מגדיל לעשות ומורה לתלמידו שלא לעבור את תחום שבת: הוא מראה בקיאות הלכתית, ולמרות שאינו פועל על פיה, רבי מאיר מוסיף לשמוע תורה מפיו. ההקבלה של הסיטואציה התלמודית לפגישה של גיבור הסיפור עם מר גרסלר מדגישה את ההבדלים: בעוד רבי מאיר אמנם שומע את תורתו מאלישע אך שומר על תפיסתו הדתית הכוללת קיום מצוות, גיבור הסיפור כבר בפגישתו עם מר גרסלר עולה על מרכבתו ועובר על מצווה זו. נוסף על כך, בניגוד לסיפור התלמודי בו אלישע מגן על תלמידו ומונע ממנו לחטוא, בסיפורו של עגנון מר גרסלר לא מונע את חטאו של הגיבור, ואף מזמין אותו להצטרף אליו. במקור הירושלמי לסיפור זה מופיע הדיון שבין שני החכמים בנוגע לאפשרות של אדם לשוב בתשובה לאחר שכבר קלקל וחטא. תפיסתו של 'אחר' כפי שהוצגה להלן מהדהדת ברקע לדיון זה, כאשר נחשפנו לעמדותיו האידיאליות של 'אחר' השואף לקשר רציף ומהודק בין לימוד למעשה ללא ניתוק ביניהם. נדמה לי שגם באמירתו של הגיבור בסיפור 'פת שלימה' לקראת פגישתו עם מר גרסלר יש רמז לדיון זה- "איני יכול לומר ששמחתי עליו על מר גרסלר, אדרבה עצב הייתי, שמא יזכיר לי את מעשי הראשונים" (ב, 5).

הכותב מאפיין את דמותו של מר גרסלר עוד לפני שהגיבור פגש בו, רק על ידי האזכורים האינטר טקסטואליים הרבים. כך, ממשיך הדובר לתאר את מר גרסלר במילים הבאות:

"דבר מה נמצא בו במר גרסלר שכל רואיו נמשכין אחריו. לפיכך אין לתמוה שגם אני נמשכתי אחריו" (ב, 4)

¹⁷⁶ תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף טו ע"א.

הביטוי "נמשכין אחריו" החוזר במשפט זה פעמיים מזכיר תיאור המופיע במדרש קהלת רבה המתאר את עם ישראל הנמשך אחרי האל, תיאור העוסק בשאלת הטובה שמגיעה לרשעים למרות מעשיהם:

"אמרתי אני בלבי על דברת בני האדם... על מדברות שהצדיקים מדברים בעוה"ז בסיגוף ובתעניות וביסורין וכל כך למה לברם האלהים לברר להם מדת צדקותם ולראות שהם בהמה המה להם לראות ולהראות לאו"ה היאך ישראל נמשכין אחריו כבהמה... אלא המסורת הזו תהיה בידך כל העושה מצוה סמוך למיתתו דומה שלא היתה מדת צדקתו חסירה כי אם אותה מצוה והשלימה וכל העובר עבירה סמוך למיתתו דומה שלא היתה מדת רשעתו חסירה אלא אותה עבירה והשלימה אלו ואלו הולכין שלימין אלו שלימין במדת צדקם ואלו שלימין במדת רשעם"¹⁷⁷

מקור זה מעמיד את כל תפיסתו הדטרמיניסטית של אלישע בן אבויה בסימן שאלה, והרי המעשה האחרון שעושה האדם בחייו הוא הקובע. אלישע- גם לקראת מיתתו לא הסכים לחזור בתשובה, וגם כאשר רבי מאיר מבקש ממנו לשוב הוא בוכה ומת, אך לא ברור אם עשה מעשה¹⁷⁸. הכותב כמו מפנה את אלישע אל אזכורים שונים מרחבי התלמוד המצביעים על יכולתו של האדם לשנות את דרכו גם ברגעיו האחרונים, גם אם לא עמד באמת המידה המושלמת וברף הגבוה שהציב 'אחר'. המשך תיאור הפגישה של הגיבור עם מר גרסלר רצוף תיאורים ומילות קוד בעלות אופי מיני (ההדגשות הן שלי):

"מר גרסלר זה הוא **מכירי**, מן המיוחדים שבמכירי. מאימתי אני מכיר אותו, אפשר שמיום שעמדתי על דעתי מכירו אני. ולא אפריז אם אומר שמיום שאני מכיר אותו **לא פסקה אהבתנו**. ואף על פי שכל העולם כולו אוהביו יכולני לומר **שאני חביב עליו יותר מכולם**, שטרם עמי והיה מראה לי כל מיני **תענוגים**. וכשהייתי עיף מהם היה בודה בשבילי **תענוגים** אחרים. וכשהייתי עיף מהם היה **משעשעני** בדברי חכמה. חכמה יתירה ניתנה לו למר גרסלר שמערערת כל החכמות שלמדת ממקום אחר. ומימיו לא ביקש תשלום גמול, אלא עשה עמי כמי ששמח שמקבלים טובתו. הה, אלו היו ימים, **אני הייתי בחור והוא זריז לשעשעני**..." (ב, 4) (ההדגשות הינן שלי- ע"נ)

¹⁷⁷ קהלת רבה (וילנא) פרשה ג.

¹⁷⁸ תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב.

עמד על כך לוינגר וטען כי גרסלר מבטא מימוש של תשוקה ארוטית אסורה¹⁷⁹, אך הולץ הסתייג מכך¹⁸⁰. לדעתי הביטויים הללו הם חלק מתפיסה מלאה שעליה כבר דובר בפרק זה, המשווה בין לימוד התורה לקשר זוגי בין גבר לאשה¹⁸¹. לימוד התורה מהווה מרכיב מרכזי בקשר של האדם והאל, השאלה היא מה הדרך שבה נעשה לימוד כזה, והאם הוא מחייב יישום מיד. רצונו של הגיבור להיכנס למרכבתו של מר גרסלר מבטא את כמיהתו להתוודע לחייו הדתיים של מר גרסלר ולאופן שבו הוא בוחר לחיות אותם. כפי שאנו יודעים על פי הסיפור התלמודי על ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס, אלישע בן אבויה לא עשה זאת בדרך הנכונה, סטה מדרך האמצע, ומשום כך "קיפץ בנטיעות" והגיע לכדי ביטול המצוות לחלוטין.

ההקדמה הארוכה של תיאור דמותו של מר גרסלר המטרימה את הכניסה למרכבתו עוקבת לדעתי אחר הרקע ההיסטורי שהוביל את אלישע אל תפיסתו התיאולוגית. ראשית מתאר הגיבור את הקשר המיוחד והאינטימי הקיים בין שניהם, כאשר נקודת השבר בקשר מסומנת כלילה שבו נשרף ביתו של הגיבור באשמתו של מר גרסלר:

"לילה שבו נשרף ביתי ישב לו מר גרסלר עם שכני ושיחק עמו בקלפים. שכן זה ישראל מומר היה ומוכר אריגין היה. הוא היה דר למטה בתוך סחורתו ואני למעלה עם ספרי. בין מחזור למחזור סיפר לו שכני שאין קופצים עליה על סחורתו...שאל אותו מר גרסלר מובטח אתה באחריות. אמר לו מובטח אני. עם שהם משיחים הדליק לו מר גרסלר ציגרה אחת ואמר זרוק את הגפרור לתוך אשפה זו וטול דמי אחריות. הלך והדליק את סחורתו ונשרף כל הבית כולו. אותו מומר שהיה מבוטח באחריות קיבל דמי סחורתו ואני לא הבטחתי את קנייני יצאתי בפחי נפש" (ב, 4)

ניתן לשרטט שלושה מרחבים שונים שאליהם שולח הטקסט את קוראיו במקביל: ראשית, ברובד הגלוי של הסיפור שריפת הבית הפרטי של הגיבור מובילה אותו להתנצחות פנימית בין האיגרות ובין הפת שמשקפת קונפליקט תיאולוגי נוקב. שנית, באופן דומה, חורבן בית המקדש על המעשיות והביטחון הדתי שהוא ייצג בחיי העם מוביל את חכמי התקופה להכרעות מעשיות שמטרתן שמירה על המסורת הקיימת בכדי שלא תיעלם. אלישע בן אבויה שהיה אחד מחכמים אלו והתמודד באופן אישי עם השאלות התיאולוגיות הקשות שמעלה חורבן הבית והריגתם של עשרת הרוגי מלכות, הוא ה'אחר' שבחר בדרך שונה של זניחת המצוות לטובת דביקות בתורה כאתגר אינטלקטואלי.

¹⁷⁹ לוינגר תשכ"ו, עמ' 181.

¹⁸⁰ הולץ 1971, עמ' 304.

¹⁸¹ המילה שעשוע, למשל, מופיעה בהקשר של לימוד תורה בפסוק בתהלים פרק קיט: "לולי תוֹרַתְךָ שְׁעֵשְׂעִי אֶז אֲבִדְתִּי בְּעֵינַי".

שלישית, נדמה לי שבאופן דומה מחפש הכותב עצמו את דרכו בעולם שלאחר מהפיכת ההשכלה והמודרנה, עולם שמאבד את את מוודאותו ובטחונו. המרחבים השונים הללו עולים בעיקר באמצעות האזכורים האינטר טקסטואליים לדמותו של 'אחר', ובכך הם מנכיחים את האפשרות שעומדת לפתחו של הגיבור לבחור להיות 'אחר' מודרני.

הנסיגה של הסיפור אל תיאור שריפת ביתו של הגיבור בעבר על ידי מר גרסלר פורשה כאזכור ביוגרפי מחייו של עגנון עצמו¹⁸², אבל נראה שלתיאור השריפה יש גם משמעות רחבה יותר. באנד כבר הצביע על המורכבות בדמותו של מר גרסלר, שבמובן מסוים היא זו שהופעתה והיעלמותה בהמשך שוברות את הריאליסטיות של הסיפור, ומצד שני היא לא אניגמטית ואף יותר מכך- היא הדמות שתיאורה הוא המפורט והארוך ביותר בסיפור. באנד משווה בין ד"ר נאמן המעניק לגיבור הסיפור ספר, בעוד מר גרסלר גורם לשריפת ספריו, שהם ספרי קודש לטענתו¹⁸³. הוא מצביע על התסכול של הגיבור מכך שביתו נשרף בגלל השכן המומר ונשאר חסר כל מכיוון שלא היה מבוטח באחריות. לטענתו תסכולו של הגיבור נובע מכך שבמסגרת החוק אין הוא יכול לעשות דבר. נראה לי שעל אף השוני הרב, ניתן לראות קווים משותפים בין תסכולו של הגיבור שעליו מצביע באנד, ובין תסכולו של אלישע בן אבויה בסיפורים המתוארים בתלמוד: שניהם חווים את הפגיעה של מערכת חוקים יציבה וקשיחה ומנסים למקם את עצמם ביחס אליה. הגיבור בוחר להשקיע את הכסף שנשאר לו בעורכי דין, כלומר- בפעולה במסגרת החוק עצמו, בעוד שאלישע בן אבויה מגיב לחוסר הצדק באמירה חותכת של "שתי רשויות בשמיים", ובנטישת המצוות המעשיות. במקביל, נראה שעיצוב המרחב בסיטואציה הסיפורית הזו מבטא את אותו הקונפליקט- שאלת הקשר שבין תורה ומעשה. הכותב יוצר אנאלוגיה בין גיבור הסיפור ושכנו: "הוא היה דר למטה בתוך סחורתו ואני למעלה עם ספריי" (ב, 4). בקומה התחתונה דר השכן המומר ועוסק בעולם המעשה, בעוד שבקומה העליונה גר הגיבור עם ספריו- עוסק בעולם הרוח, והשריפה היא התוצאה של הניתוק בין שני העולמות. באופן מאוד דומה לשרשרת המשלים שמובאים בשמו של אלישע בן אבויה באבות דרבי נתן¹⁸⁴, משלים הרואים במעשה את הבסיס הנותן לתורה את חיותה ויציבותה, גם כאן המעשה הוא הבסיס לתורה, וכאשר הוא נשרף- גם התורה נשרפת ומאבדת מממשותה. אולי אף ניתן לומר שבעזרת הנסיגה העלילתית אל השריפה נותן לנו הכותב רקע מתאים לעיסוק בדמותו של אלישע בן אבויה: שני השכנים מייצגים שתי אלטרנטיבות של חיים דתיים שהופיעו בתקופה הקשה של גזירות השמד לאחר חורבן בית המקדש: הגיבור עם

¹⁸² ראה תיאור למשל: באר, חיים. גם אהבתם גם שנאתם. תל-אביב: עם עובד, 1992. עמ' 221.

¹⁸³ Band 1965, עמ' 194.

¹⁸⁴ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כד.

ספריו בקומה העליונה מקדיש עצמו ללימוד התורה באופן דומה לתפיסת עולמם של חכמי התלמוד המנסים בכל כוחם לשמר את התורה ולהעבירה לדורות הבאים, והמומר, שבחר בדרך הנצרות המוותרת כמעט לחלוטין על המצוות המעשיות, מבטא באופן ברור את האלטרנטיבה הנוצרית שעד כה הופיעה בסיפור באופן מרומז. מר גרסלר, 'אחר', הוא הגורם לשריפה מכיוון שמתוך תפיסתו ההוליסטית הוא לא מצליח להבין כל אחת מהגישות, ומשום כך הוא שורף ועוזב הכל.

את אשמתו של גרסלר בשריפת הבית ניתן להבין גם בהקשר למדרש ידוע העוסק בשאלת הקשר שבין תלמוד למעשה:

"והיה אם שמע תשמעו אל מצותי, למה נאמר, לפי שנאמר (דברים ה א) ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה תלמוד לומר והיה אם שמע תשמעו אל מצותי, מגיד שמיד נתחייבו בתלמוד, ואין לי אלא מצות עד שלא נכנסו ישראל לארץ כגון בכורות וקרבנות ומעשר בהמה, מצות משנכנסו ישראל לארץ כגון העומר והחלה ושתי הלחם ולחם הפנים מנין תלמוד לומר והיה אם שמע תשמעו אל מצותי, לרבות שאר מצות... ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, מגיד שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה וכן מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה... ואומר (ישעיה ה כד) לכן כאכול קש לשון אש וחשש להבה ירפה וכי יש לך קש שהוא אוכל אש אלא קש זה הוא עשו הרשע שכל זמן שישראל מרפים ידיהם מן המצות שולט בהם ואומר (ירמיה ט יא-יב) מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר, ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה... וכבר היו רבי טרפון ורבי עקיבה ורבי יוסי הגלילי מסובים בבית עריס בלוד נשאלה שאלה זו לפניהם מי גדול תלמוד או מעשה אמר ר' טרפון גדול מעשה ר' עקיבה אומר גדול תלמוד ענו כולם ואמרו גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה¹⁸⁵."

הדיון הידוע עוסק בשאלה מה יותר גדול: לימוד תורה או עשיית המצוות. כהוכחה לכך שעשיית המצוות היא הדבר החשוב ביותר מביא הכותב את הפסוק מישעיה שמתאר על פי פירושו את העונש של עם ישראל כאשר יפסיקו לקיים מצוות. באופן מפתיע העונש של אי-קיום המצוות הוא שלטונו של עשיו, המייצג פעמים רבות את הנצרות¹⁸⁶. כך נסגר המעגל: הנצרות, אשר היא עצמה

¹⁸⁵ ספרי דברים פרשת עקב מא.

¹⁸⁶ מחקרים שונים בחנו את הדימוי הנוצרי של עשו, ראה לדוגמה: Bokhos, Carol. "Figuring (Out) Esau: The Rabbis and Their Others". *Journal of Jewish Studies* Vol. 58, No. 2. pp. 250-262,

הטיפה בתקופתו של פאולוס לשחרור מקיום רוב המצוות, היא זו שתשלוט בישראל כאשר הם ירפו ידיהם מהמצוות. רבי עקיבא מייצג את השיטה הרואה בתלמוד גדול ממעשה, ועל פי תפיסתם של שאר החכמים - זאת מכיוון שהתלמוד הוא זה המוביל לקיום המצוות. לתפיסתם של חכמים שמשלימה את אמירתו של רבי עקיבא, קיום מצוות ללא שימור של התלמוד שומט את הקרקע מתחת המעשה ולא מנציח אותו לטובת הדורות הבאים. טענה זו הפוכה מתפיסתו של אלישע בן אבויה כפי שהיא מוצגת באבות דרבי נתן:

”אלישע בן אבויה אומר אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה למה הוא דומה לאדם שבונה אבנים תחילה ואחר כך לבנים. אפילו באים מים הרבה ועומדין בצידן אין מחין אותן ממקומן. ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה למה הוא דומה לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר כך אבנים. אפילו באים מים קימעא מיד הופכין אותן¹⁸⁷”

התלמוד והמעשה המיוצגים על ידי הגיבור והמומר שגרים באותו הבניין - נשרפים שניהם, אך מה שנותר לנו לבחון הוא למה מבין שניהם יש קיום לאחר השריפה. ביתו של הגיבור נשרף כליל על הספרים שבתוכו ולא נשאר לו זכר, בעוד שמביתו של המומר המבוטח באחריות ומייצג את עולם המעש נותר זכרון, ניתן לבנות אותו מחדש בדמי האחריות. מר גרסלר מעמת בין הלימוד והמעשה כמו בדיון התיאורטי בספרי דברים, ומוכיח שבסופו של דבר החשוב מביניהם הוא המעשה שמצליח לשרוד את השריפה.

תיאור שריפת ביתו של הגיבור על ידי מר גרסלר מזכיר שני מקורות תלמודיים שנדמה לי שיש בכוחם להבהיר במעט את הסיפור. ראשית, מזכירה השריפה את סיפור חגיגת מילתו של אלישע בן אבויה:

”אבויה אבא מגדולי ירושלים היה ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד ולרבי אליעזר ולר' יהושע בבית אחד מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקד(ק)ין א"ר ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידהון נעסוק אן בדין (=עד שהם עוסקים בשלהם נעסוק אנחנו בשלנו), וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם אמר להן אבויה רבותיי מה באתם לשרוף את ביתי עלי אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני והיתה האש

וכן: ישראלי, עודד. "זעקתו הכבושה של עשו: מן המדרש הקדום לשלהי הזוהר". חידושי זוהר, תשס"ז. עמ' 165-198.
¹⁸⁷ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כד.

מלחכת אותן כלחיכתן מסיני ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש [דברים ד יא] וההר
בוער באש עד לב השמים אמר להן אבויא אבא רבותיי אם כך היא כוחה של תורה אם
נתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא

נתקיימה באותו האיש¹⁸⁸

האש שמאיימת לשרוף את ביתו מובנת על ידי אבויא באופן מוטעה: הוא סבור שזו אש משחיתה
שעלולה להוביל להרס וחורבן, בעוד שחכמים מסבירים לו שהאש היא ייצוג של קבלת התורה
מחדש. האש היא סימן משמייס לכך שמתקיים בשעה זו לימוד תורה אידיאלי, לימוד תורה שהוא
הדרך והוא המטרה, בעוד שאבויא חפץ בלימוד התורה לצורך כוח ומעמד לבנו הקטן. לטענתה של
בארי הניגוד בין חכמים לאבויא נעוץ בקישור שבין תורה למעשה: בעוד שחכמים לומדים תורה
באופן בלתי נפרד מהמעשים, אבויא רואה מול עיניו אפשרות להקדיש את בנו ללימוד התורה ובכך
להכשיר את חייו שלו עצמו הנטולים תורה¹⁸⁹. חשוב לציין שסיפור זה מופיע כביסוס הטיעון של
אלישע בויכוח עם רבי מאיר כאשר הוא רוכב על הסוס ביום השבת- ויכוח שבו טוען אלישע כי
אדם נידון על פי המעשים שהוא עושה "מראשיתו". אלישע דורש מהאדם להיות שווה מבפנים
ומבחוץ, בעבר ובהווה, בתורה ובמעשים. כל חריגה משלמות כזו מערערת את תפיסתו ולבסוף-
גורמת לו לוותר. בעולמו האידיאלי חייבת להיות קוהרנטיות והתאמה מדויקת בין הכוונה לבין
המעשים, וכל סטייה ממנה תוביל לשיבוש שאיננו ניתן לתיקון.

האיפיון של מר גרסלר באמצעות האש הוא לא מקרי. האש, שהופיעה בשעת לידתו של
אלישע, מופיעה פעמיים נוספות בסיפורי חייו התלמודיים: בשעת מיתתו, וליד קברו לאחר שנים:

"באותה שעה בכה אלישע ונפטר ומת והיה רבי מאיר שמח בלבו ואומר דומה שמתוך
תשובה נפטר ר' מן דקברוניה ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו אתון ואמרין לר"מ
הא קבריה דרבך אייקד נפק בעי מבקרתיא ואשכחין אייקד מה עבד נסב גולתיה ופרסיה
עלוי אמר [רות ג יג] ליני הלילה וגוי ליני בעולם הזה שדומה ללילה והיה בבוקר זה העולם
הבא שכולו בוקר אם יגאלך טוב יגאל זה הקב"ה שהוא טוב דכתיב ביה [תהילים קמה ט]
טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו [רות ג יג] ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה'"¹⁹⁰

רבי מאיר פורש את מעילו על קברו הנשרף של 'אחר' לאחר שיורדת אש מהשמיים ומוכיחה כי גם
בעת מיתתו לא חזר 'אחר' בתשובה. רבי מאיר משתמש בפסוק ממגילת רות ועושה מהלך קיצוני:

¹⁸⁸ ירושלמי חגיגה פרק ב'.

¹⁸⁹ בארי 2007, עמ' 80.

¹⁹⁰ ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב'.

אומר לאלישע בלשון שבועה- "חי ה'"- שהאל יגאל אותו, ואם האל לא יגאל- רבי מאיר בעצמו יעשה זאת. הרב-תלמיד מוכן לעשות מעשה כנגד האל ולהגן על רבו. גם בסיפור השלישי שבו מופיעה האש ישנו קונפליקט בין הרב ובין האל:

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי, אמרה ליה: רבי, פרנסני. אמר לה: בת מי את? - אמרה לו: בתו של אחר אני. אמר לה: עדיין יש מזרעו בעולם? והא כתיב לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו! - אמרה לו: זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו. מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי. בכה ואמר רבי: ומה למתגנין בה - כך, למשתבחין בה - על אחת כמה וכמה¹⁹¹.

בתו של 'אחר' מבקשת לפצל בין שני המרכיבים- בין התורה ובין המעשה של אביה. טענתה, שמתבררת כנכונה על ידי האש שיוצרת מהשמיים, הינה טענה מנוגדת לתפיסתו של אלישע בן אבויה כפי שהיא באה לידי ביטוי באבות דרבי נתן, הרואה בתורה ובמעשה יסודות שלא ניתן לנתקם. האש ממלאת בסיפור זה פונקציה חשובה ומורכבת: היא אמנם יוצאת להגנת בתו של 'אחר', אך באותו אקט עצמו היא גם מערערת את תפיסתו התיאולוגית. הדיון בנוגע לאפשרות הקבלה של תורת אלישע בן אבויה אף על פי שהיא מנותקת באופן מוצהר מהמעשה חוזרת מספר פעמים בטקסט התלמודי¹⁹², ונדמה שעצם העיסוק בשאלה זו והבחירה להכניס אותו לתוך הקובץ התלמודי, הם עצמם מבטאים קבלה של תורתו על אף מעשיו, וכך מערערים באופן מרומז את תפיסתו הטוטאלית של 'אחר'. בנוסף, הסיפור של בתו של 'אחר' מתעמת עם הסיפור שלו עצמו על אחריותו של אביו לחטאו שלו. בתו של 'אחר' טוענת בניגוד לדעתו של אביה כי הבן (או הבת) אינם נושאים באחריות של חטאי הוריהם. בחירתו של הכותב בסיפור 'פת שלימה' להכניס את דמותו של אלישע בן אבויה כאלטרנטיבה לגיטימית בתוך המרקם הסיפורי איננה מעשה פרובוקטיבי ומנוגד למסורת התלמודית אלא להיפך, ממשיך אותה: נראה שעגנון משחזר את אותה הבחירה של חכמים ומכניס את אלישע בן אבויה על תפיסתו המורכבת לתוך סיפורו.

העלייה למרכבתו של מר גרסלר נעשית מיוזמתו של גיבור הסיפור, למרות שהוא נמצא ממש על ספו של בית הדואר וכמעט שלח את האיגרות, כלומר- מימש את האלטרנטיבה התיאולוגית הראשונה שהופיעה בסיפור: "מיד העמיד את מרכבתו והעלני אצלו. באותה שעה הסחתי דעתי מן האיגרות ומן הרעב" (א, 51). האיגרות והרעב נמצאים עבור הגיבור באותה מדרגה- לא מסודרים על פי טוב ורע, וכך הוא שובר את הדיכוטומיה שעליה דובר רבות בספרות

¹⁹¹ בבלי מסכת חגיגה דף טו עמוד א.
¹⁹² ראה דיון בבבלי חגיגה טו ע"ב.

המחקרית על הסיפור: שני הסמלים הללו מייצגים חריגה מדרך האמצע, חריגה היוצרת סיכון. הגיבור עולה אל המרכבה, מצטרף אל אלישע בן אבויה בעיסוקו המסוכן ב'מעשה מרכבה', ואכן כל עוד המרכבה לא מוטית מדרך האמצע יצליח הגיבור לצאת מ'נסיעה' זו ללא כל פגע. האיזון מתערער כאשר מופיע חפני, הגורם לגיבור הסיפור לתפוס את מושכות המרכבה ומכיוון שאיננו "בקי בהטיית סוסים"¹⁹³ מתהפכת המרכבה וגרסלר וגיבור הסיפור מתגלגלים ברחוב.

"לא הספקתי לספר עמו עד שבא מר חפני כנגדנו. בקשתי ממר גרסלר שיטה את סוסיו לצד אחר, מפני שחפני זה אדם טרחן ואני מתיירא לעמוד בדי אמותיו. מיום שהמציא מין מצודת עכברים חדשה רגיל הוא לבוא אצלי שתים שלוש פעמים בשבוע ומספר לי את שכותבים עליו ועל המצאתו, ואני אדם חלש אני ואיני יכול לשמוע דבר אחד שתי פעמים. אמת שהעכברים פגיעתם רעה ומצודת העכברים תיקון גדול, אבל כשחפני זה מכרסם את מוחך אפשר שהיית בוחר בעכברים מבשיחתו של בעל המצודה. מר גרסלר לא הטה את סוסיו לצד אחרף אדרבה הוא קירב את מרכבתו כלפי חפני ורמז לו שיעלה... עמדתי והוצאתי את המושכות מידו והייתי את הסוסים לצד אחר. ומאחר שאיני בקי בהטיית סוסים נהפכה המרכבה עלי ועל מר גרסלר ושנינו התגלגלנו לתוך הרחוב" (ב, 5)

הכותב מדגיש שמי שגרם למרכבה להתהפך איננו מר גרסלר כי אם הגיבור. תפיסתו של אלישע בן אבויה המציבה רף גבוה של שלימות והרמוניה של האדם המאמין היא אמנם אידיאלית, אך דווקא משום כך כל חריגה ממנה גוררת התרסקות, או במונחיו של המדרש פגיעה של האור או של השלג. הבחירה של אלישע לעסוק במעשה מרכבה וללמוד גם את רזי התורה המורכבים ביותר נובעת מהשלמות האידיאלית ומהרף הגבוה שהוא דורש מעצמו, אך השלימות נקטעת כאשר הוא מבחין בחוסר הרמוניה שקיים בעולם, וכן בעובדות ומקרים שאינם נהירים לו ואין הוא יכול להבינם באופן שכלי, ואז מגיעה הכפירה.

חופני מתואר בכמה משפטים בודדים בסיפור, וכפי שהוא מופיע בפתאומיות כך הוא נעלם, ומשום כך מעטים החוקרים העוסקים בפענוח דמותו. באנד סובר שחופני ומצודת העכברים שלו מסמלים המלאכותיות והמכניקה של העולם¹⁹⁴, ומשום כך דמותו מנוגדת לדמותו של גרסלר הבקיא בהוויית העולם ומייצג את הקוטב הטבעי והפראי של האדם. בדומה לו טוען הולץ שחופני הוא נציג העולם המדעי-טכני, ובדמותו מוצגת האמביוולנטיות של העולם מסוג זה: המצודה היא

¹⁹³ נדמה לי שהביטוי התלמודי "בקי בהטייה" איננו מרמז להקשר מיני של מר גרסלר אלא לסיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס' ולדמותו של אלישע בן אבויה בכלל, לאור העובדה שהוא מופיע ממש בתוך הסוגיה הזו בבבלי חגיגה טו ע"א.
¹⁹⁴ Band 1965, עמ' 195.

אמנם תיקון גדול, אך ההבאה שלה לעולם עלולה לגרום לאדם לבחור בעכברים ולא בה¹⁹⁵. ברזל לוקח את דמותו של חופני למקום אחר, ומסביר כי דמות זו מייצגת את הקנאי הדתי. לטענתו מכיוון שהכותב לא יכול לצאת נגד דמות הקנאי המקראית- דמותו של פנחס בו אלעזר שרוצח את החוטא בפרהסיא, הוא יוצא כנגד השם הצמוד לשמו במקרה מקראי אחר, אצל בניו של עלי הכהן- חופני ופנחס. ברזל מסביר שהמצודה שאותה בנה חופני מייצגת את הפתרונות המהירים של הקנאי הדתי, ש"צד את החטא ומונע על ידי כך עונש". הוא מקשר בין המצודה ובין העכברים שיופיעו בסיפור לאחר מכן וינקרו במלבושיו של הגיבור ומסביר שאם יאזין לו האני המספר יכולה להימנע הסיטואציה הקשה המאוחרת¹⁹⁶. בחירתו של הגיבור שלא להעלות למרכבה את חופני היא בחירתו להעדיף את ה"כרסום הקיומי" על פני "כרסום המוחין של הקנאי בעל הפתרונות"¹⁹⁷.

כדרכה של עבודה זו, אבקש להשתמש בכלי האינטר טקסטואלי בכדי להסביר במידה מסוימת את דמותו של חופני, וכך להמשיך את הצעד הפרשני שבאמצעותו הסברתי את ייצוגו של מר גרסלר. אם גרסלר אכן מייצג, כפי שתיארתי לעיל, את תפיסתו התיאולוגית האידיאלית של אלישע בן אבויה, חופני הוא המערער של תפיסה זו, והוא שגורם למרכבה לסטות מנתיבה ולדמויות להתגולל בעפר. נדמה לי שאת אחד המפתחות להבנת דמותו האניגמטית של חופני ניתן למצוא במדרש הבא על חופני המקראי:

"ושם שני בני עלי חפני ופנחס, א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, סבר לה כרב דאמר פנחס לא חטא, מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא - אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים אשר ישכבון את הנשים? מתוך ששיהו את קניהם ולא הלכו אצל בעליהם, מעלה עליהם הכתוב כאלו שכבון."¹⁹⁸

חופני ופנחס הם שני בני עלי הכהן ששירתו בבית המקדש ועליהם נאמר "וַיְהִי חֹטְאָת הַנְּעָרִים גְּדוֹלָה מְאֹד אֶת־פְּנֵי ה' כִּי נָאֲצוּ הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת ה'", וכן "אֲשֶׁר־יִשְׁכְּבוּן אֶת־הַנְּשִׁים הַצְּבָאוֹת פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד". למרות התיאורים המקראיים המפורשים של בני עלי כחוטאים גמורים הפוגעים במעמד בית המקדש והופכים אותו למקום שבו תאוות הבשר ותאוות הנשים שלהם באה לידי ביטוי, המדרש קובע באופן נחרץ כי "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה" ובמקום אחר אף כולל אותם בשבעת הצדיקים שנהרגו על ידי הפלישתים¹⁹⁹. חופני ופנחס הם סמל לקשר

¹⁹⁵ הולץ 1971, עמ' 304-305.

¹⁹⁶ ברזל תשל"ו, עמ' 318.

¹⁹⁷ שם, שם.

¹⁹⁸ ילקוט שמעוני שמואל א רמז ע"ז.

¹⁹⁹ בבלי כתובות קג ע"א, וכן בראשית רבה (וילנא) פרשת וירא פרשה נד.

האולטימטיבי הדתי שבין מעשה לחיים: כאשר אדם חוטא הוא מקבל עונש. קביעתו של המדרש שבני עלי לא חטאו מערערת את האיזון במשוואה ומעלה שאלה קשה: אם כך, מדוע מתו בני עלי במלחמה?

על רקע ההיכרות עם הפער שבין הפסוק למדרש, וכן עם הפער שבין המעשה של חופני והעונש הקשה, מקבלת דמותו של חופני תפקיד חשוב במהלך הפגישה של הגיבור עם מר גרסלר. דמותו של חופני בסיפור מערערת את הנסיעה במרכבה של מר גרסלר וגיבור הסיפור, מכיוון שהיא מעלה את אותה שאלה שגרמה לאלישע התלמודי לכפור למרות גדולתו בתורה, ובכך היא מציתה את הדיון התיאולוגי וגורמת למרכבה לסטות מדרך המלך:

”פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גינוסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת אמר כתיב [דברים כב ז] שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים איכן היא טובתו של זה איכן היא אריכות ימיו של זה²⁰⁰”

ישנו ניגוד בין אלישע בן אבויה היושב ולומד תורה ובין מה שנעשה מול עיניו, חוסר ההתאמה בין הפסוק המקראי הקובע שמי שישלח את האם יאריכו ימיו ובין מה שרואה אלישע- גורם לו לוותר על החלק המעשי של התורה ולהתמקד בלמידתה. כמו 'אחר', גם גיבור הסיפור 'פת שלימה' מתוודע להפרת האיזון שבין המעשה והשכר בעולם וכך מתערער כל לימוד התורה שלו המתבטא בהתהפכות המרכבה. נוכל להשתמש בדימוי ש'אחר' עצמו ניסח באבות דרבי נתן:

”הוא היה אומר אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה [למה הוא] דומה לסוס שיש לו כלונס²⁰¹. ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה [למה הוא] דומה לסוס שאין לו כלונס כיון שרוכב עליו זורקו בבת ראש²⁰²”

אם נחזור למדרש על חופני, נגלה שגיבור סיפורנו נחשב חוטא מעצם ריחוקו מאשתו: ”מתוך ששיחו את קניהם ולא הלכו אצל בעליהם, מעלה עליהם הכתוב כאלו שכבון”. הריחוק של הנשים שעלו לבית המקדש מבעליהן וההינזרות הבלתי נמנעת מחיי אישות מותרים, נחשבים בדרשת

²⁰⁰ תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת חגיגה פרק ב.

²⁰¹ כליוס משמעו אוכף- ”like a horse which is bridled”, זאת על פי: Jastrow, Marcus. Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature. London: Luzac, 1926. p. 642.

²⁰² אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כד.

הכתוב כקיום יחסי מין שאינם מותרים עם הכוהנים בבית המקדש. על פי מדרש זה האופן שבו מגדיר הגיבור את עצמו בסיפור כ"אדם פנוי" מגדיר אותו באופן אוטומטי כחוטא בחטא גילוי עריות. עלייתו של החוטא למרכבה ביום השבת, כמו גם כמיהתו לפת השלימה משלימים את תיאורו כחוטא, וכך מסבירים את נפילתו מהסוס: הוא אמנם למד תורה הרבה, אך אין בו מעשים. חופני לדעתי מייצג עמדה שהכותב לא מאפשר לה להיכנס לעלילת הסיפור ולא נותן לה מקום בדיון: עמדה שרואה מצודה הפרוסה על העולם, כך שלכל מעשה יש תגובה באופן מתאים ונכון. ההמצאה של חופני היא התפיסה שבאה לידי ביטוי בדבריו של רבי עקיבא:

"הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה: הוא היה אומר הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים החנות פתוחה והחנוני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת וכל הרוצה ללות יבא וילווה והגבאים מחזירים תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו ויש להם על מה שיסמוכו והדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה"²⁰³

רבי עקיבא מבטא במשניות אלו תפיסת עולם מאוד ברורה שרואה בעולם מרחב שבו לאדם יש אחריות מוסרית למעשיו ומשום כך הוא מקבל בכל עת תגמול עליהם- על מעשיו הרעים והטובים. דמותו של חופני בסיפור מבטאת את התפיסה הזו כמו גם את הערעור עליה: בעצם היותו "בעל המצודה" הוא מייצג את השליטה המלאה שיש לאל על העולם, ובמקביל באמצעות שמו הוא מזכיר את דמותו המקראית של חפני ואת הדיון המדרשי אודותיה שמערער את התפיסה הזו. גיבור הסיפור בוחר להתחמק מחפני ולא להעלותו למרכבה, כלומר- לא להיחשף לעמדתו התיאולוגית, זאת בניגוד למר גרסלר שפונה אליו "כדי להראות שהוא סבלן" (א, 52). המפגש עם חופני מערער את הנסיעה הבטוחה במרכבתו של מר גרסלר, את התפיסה האידיאלית של הרמוניה מוחלטת בין התורה והמציאות, ומשום כך התוצאה המיידית של מפגש זה היא סטיה מהדרך והתהפכות המרכבה.

אלישע בן אבויה מבחין בחוסר הלימה בין התפיסה האידיאלית שאותה הוא מבטא באבות דרבי נתן, ובין מה שמתרחש במציאות, חוסר הלימה שמגיע לידי נקודת קיצון בהריגתם של עשרת הרוגי מלכות ובזעקה שחוזרת בתיאורים אלו- "זו תורה וזו שכרה"²⁰⁴. כתוצאה מכך מחליט 'אחרי' להמשיך וללמוד תורה, אך באופן מנותק מהמעשים והמצוות. גרסלר מציג בפני גיבור הסיפור אלטרנטיבה שכלתנית המנותקת מקיום מצוות, ומשום כך אין לו כל מניעה להעלות את חפני

²⁰³ משנה אבות פרק ג משניות טו-טז.

²⁰⁴ ראה למשל תיאורים בבבלי ברכות סא ע"ב, וכן בבבלי מנחות כט ע"ב.

למרכבתו ולשמוע את דבריו. גיבור הסיפור, לעומת זאת, לא מעוניין לפגוש את חופני ואת תפיסתו ומתיירא להיפגש אתו: "שחפני זה טרחן הוא ומטריח אותי כל הימים..." (א, 51). נדמה לי שבאמצעות דמות הגיבור מבטא הכותב עמדה אירונית כלפי עמדתו התיאולוגית המיושנת והפרימיטיבית של חפני: "אמת שהעכברים פגיעתם רעה ומצודת העכברים תיקון גדול, אבל כשחפני זה מכרסם את מוחך אפשר שהיית בוחר בעכברים מבשיחתו של בעל המצודה" (ב, 5). אמירתו הצינית של הגיבור מתבררת בהמשך כטעות, כאשר מופיעים העכברים בסיפור וכמעט מכרסמים את גופו של הגיבור. אמירתו של רבי עקיבא "והכל מתוקן לסעודה" רומזת באופן אירוני ל"סעודה" שלא תתממש לכל אורך הסיפור.

'אחר', כמו גם ישו, נכנסים כדמויות לגיטימיות בתוך המרקם העלילתי של הסיפור. ניתן להצביע על שלושה מאפיינים המאפשרים לדגם הסיפורי לקבל את דמותו של 'אחר' כדמות לגיטימית. ראשית, התהליך העמוק שעברה דמותו של 'אחר' לאורך ההשכלה במהלכו היא עברה מהעבר השני של הקווים אל תוך המרחב היהודי אורתודוקסי. שנית, האניגמטיות של הדמויות שלא נענות במהירות לפענוח ובשל כך ניתן זמן לעיכול וקבלת הדמויות השנויות במחלוקת. שלישית, הטכניקה האינטר טקסטואלית שבה משתמש הכותב, ההסתמכות על מקורות קודמים ובעיקר תלמודיים, מעניקה תחושה של רצף פרשני ו"בולעת" בתוכה את הבעייתיות של דמותו של אלישע. אבל מעבר לכך, נדמה לי שבסיפור 'פת שלימה' ובעיסוק בדמותו של אלישע בן אבויה עושה הכותב עוד צעד אחד מעבר להכנסתו של אלישע לגבולות הלגיטימיים של המרחב התיאולוגי היהודי-דתי. לדעתי, באמצעות האזכורים האינטר טקסטואליים הרבים בסיפור וההתייחסות הרצינית והעמוקה לדעותיו של 'אחר', טוען הכותב כי אין בכך כל פרובוקציה בהכנסת 'אחר' אל תוך גבולות השיח התיאולוגי-דתי, מכיוון שעניין זה כבר נעשה בתלמוד עצמו. כפי שנאמר לעיל, עגנון רואה עצמו כחוליה בשרשרת הפרשנית וכממשיך ישיר לכתבי הפרשנות השונים ובשפה התלמודית שבה הוא כותב הוא חושף את המאפיין המכיל של התלמוד, שהתייחס באופן רציני לתורתו של 'אחר' בעצם ההחלטה להשאיר אותו כסמכות הלכתית גם לאחר ש"קיצץ בנטיעות".

אחרית דבר

הרהורים על קריאה אינטר טקסטואלית בסיפור 'פת שלימה'

"אמר רבי יוחנן בן נורי: פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סממנין בידו,

אמרתי לו: מאין אתה? אמר לי: מבית אבטינס אני.

ומה בידך? אמר לי: מגילת סממנין. - הראהו לי! -

אמר לי: כל זמן שבית אבא היו קיימין - לא היו מוסרין אותו לכל אדם,

ועכשיו - הרי הוא לך והזהר בה!"²⁰⁵

בפרק זה אבקש לסכם את הנאמר עד כה ולהתבונן על תהליך הקריאה בסיפור. במהלך העבודה התמקדתי בדמויות ובאלטרנטיבות התיאולוגיות השונות העומדות בפניו של הגיבור, כעת אנסה לעקוב אחר המרחב האינטר טקסטואלי שמשרטט הטקסט תוך כדי קריאה בו. האזכורים השונים לטקסטים המקודשים הנטועים עמוק בתוך המרחב הסיפורי יכולים לבטא שתי תנועות הפוכות הפועלות במקביל. ראשית, הם מציבים את הטקסט הסיפורי על הרצף הפרשני-מסורתי לכתבי הקודש ומעניקים לו גיבוי מלא להיותו חוליה ישירה בשרשרת הפרשנית לאורך הדורות. במקביל, נראה שאותם טקסטים עצמם מציפים חרדה עמוקה מהיום שבו תיגדע השרשרת, וטקסט סיפורי עמוס אזכורים אינטר טקסטואליים כמו זה המונח לפנינו - לא יוכל להיקרא באופן שלם.

נדמה לי שניתן לראות דמיון מסוים בין המסע שעובר הגיבור במהלך הסיפור בחיפושיו אחר הפת השלימה, אחר תפיסה תיאולוגית שלימה ומגובשת, ובין קריאה אפשרית של הסיפור עצמו לאור העומס האינטר טקסטואלי המצוי בו. המעבר מאזכור לאזכור בחיפוש מתמיד אחר פשר הדברים שאינם מסתדרים באופן מושלם לעולם, יכול ליצור תחושה מורכבת של חוסר אוניס מוחלט יחד עם רצון מתמיד להמשיך ולחקור, קריאה שמבטאת באופן מסוים את החוויה התיאולוגית המודרנית. אם כך, הקריאה בסיפור 'פת שלימה' מבטאת תהליך מורכב אף יותר. החוויה של החיפוש המתמיד, השאיפה לפתרון שלם שאיננו בנמצא, הכתיבה האניגמטית, כל התיאורים הללו שבהם השתמשו חוקרי ספר המעשים כדי לתאר את המיוחד שבסיפורי קובץ זה, אמנם מבטאים חדשנות ומודרניות, אך לדעתי דווקא באמצעותם מתבטאת ההמשכיות של

²⁰⁵ בבלי יומא לח ע"א.

המסורת הפרשנית. ההפניות הזרועות בטקסט הסיפורי משקפות את הפתיחות של הטקסט התלמודי, את הקונפליקטים הקיומיים שהעסיקו את חכמי התלמוד ואת האופן שבו הדילמות הללו מוסיפות להופיע גם בחיים המודרניים. בסיפור 'פת שלימה', ואולי אף בסיפורים נוספים בספר המעשים, הכלי האינטר טקסטואלי מטשטש את הגבול בין עבר להווה, בין קודש לחול, ובכך מפרק את הדיכוטומיות הברורות כל כך. הסיפור מציג הצעה תיאולוגית לחיים דתיים של חיפוש מתמיד, תוך התקדמות איטית ומדודה, הצעה שמהווה, על פי הסיפור, לא ניגוד לפעולת הטקסטים המקודשים עד כה, כי אם המשך של אותה מגמה.

העיסוק בסיפור 'פת שלימה' באקט של העברת טקסטים מאדם אחד לשני ובאפשרות של האדם לממש את הכוח הטמון בטקסט, מציע נקודת מבט ארס-פואטית המציבה שאלה בנוגע למהות הטקסט ולעצם היכולת של קורא כלשהו לממש את העושר הגלום בסיפור. הופעתן של דמויות כמו ד"ר נאמן ומר גרסלר, דמויות המהוות הד רחוק או קרוב של דמויות היסטוריות הנמצאות על סף השבר או לאחריו, יוצרות תחושה של מעגליות וחזרה על דפוסים היסטוריים-יחד עם רצון ללמוד מהעבר ולהצליח להתמודד עם אתגרים תיאולוגיים באופן טוב יותר. נדמה לי שהתנועה הספיראלית מפרקת באופן מסוים את הפנטזיה שמניחה את קיומה של קריאה אידיאלית אפשרית של טקסט, מכיוון שזו תנועה המחייבת התקדמות תמידית ללא סוף. כעת אבקש להדגים כיצד באה לידי ביטוי חווית הקריאה שאותה תיארתי, ואת התפקיד שממלא הכלי האינטר טקסטואלי בתוך המהלך הסיפורי הזה. אתמקד בשלוש סצנות עלילתיות בהן לדעתי מגיע העומס האינטר טקסטואלי לשיא: פתיחת הסיפור המציגה את הקונפליקט התיאולוגי שיעמוד במרכז הסיפור, הכניסה לבית המדרש המופיעה בין שתי הפגישות של הגיבור עם הדמויות, והציפייה הארוכה של הגיבור לפת השלימה בשעת ישיבתו במלון.

1. פתיחת הסיפור:

פתיחת הסיפור 'פת שלימה' מתארת את מצבו של הגיבור:

"כל אותו היום לא טעמתי כלום. לא טרחתי בערב שבת ולא היה לי מה שאוכל בשבת. אדם בודד הייתי באותו פרק, אשתי וילדי ישבו בחוצה לארץ ואני נשתיירתי יחידי בבית²⁰⁶ וכל טרחת מזונותי היתה מושלכת עליי" (ב, 3).

²⁰⁶ הביטויים "באותו פרק" ו"ואני נשתיירתי יחידי בביתי" נוספו לסיפור רק בנוסח ב'.

תיאור זה חוזר על עצמו במדויק גם בסיומו של הסיפור ומשום כך נדרשו מספר חוקרים להסבר המבנה והקשר שלו לסיפור עצמו. הלל ברזל טוען כי בסיפור קיים מבנה סימטרי, המדגיש את חוסר הסימטריה הקיימת ברובד החיצון של הסיפור, בו אין סיבה ומסובב. לטענתו השרירותיות איננה מהות הסיפור כי אם חיצונית לו, והמבנה הסימטרי מבטא את שתי הדרכים שעומדות בפני הגיבור, ביניהן קיימת התנצחות נפשית שתימשך לעד²⁰⁷. בניגוד לברזל, חוקרים אחרים רואים בסיפור מבנה מעגלי, ומשום כך לתפיסתם דווקא חוסר הסימטריה הוא מהות הסיפור, מכיוון שהוא מבטא את שבירת אשליית השלמות בחיפוש המודרני. באנד טוען שהמבנה המעגלי של הסיפור רומז על כך שמדובר בקושי שהולך וחוזר בחייו של המאמין- שצריך למצוא לעצמו כל הזמן הגדרה חדשה²⁰⁸. נתן רוטנשטריך מתאר את גיבורי סיפורי 'ספר המעשים' המסתובבים במעגליות שאין לה סוף, בחיפוש מתמיד. גיבורי הסיפורים הללו חשים את "אפס-ההתאמה שבין הקצב האישי המוגבל של עצמם לבין המהלך הכללי של הזמן"²⁰⁹. לדעתו הסיבה שרבים מסיפורי ספר המעשים מתקיימים בחגים ומועדים השייכים ללוח השנה העברי היא המעגליות שמאפיינת את לוח השנה, אך אפשר שלה איננו החזרה הפשוטה על דפוסי עבר והיצמדות אליהם, אלא השתעבדות לזמן ללא יכולת להינתק ממנו²¹⁰. הוא מציין את הצד החיובי והשלילי במעגליות שאיננה נגמרת:

"מצד נימת הפיוס נאמר, כי בכל שעה המזדמנת לנו יכולים אנו לתקן את אשר פגמנו לגבי יחסנו למורשה, אך מצד חווית העדר המפלט נוכל לומר, שבכל שעה ממש אנו משועבדים ליצירת העבר"²¹¹

הקשר אל העבר והשחזור שלו טומנים בחובם גם את השעבוד, את "חווית הגבוליות" כפי שהוא מגדיר אותה, ומאידך גם את האפשרות לתקן. הזמן המעגלי בסיפור יוצר קריאה שאין לה סוף, קריאה שמזכירה את חיפושיו האינסופיים של הגיבור בסיפור אחר דרכו הדתית בניסיונו ללמוד מתפיסות העבר. פגישותיו של הגיבור עם דמויות מהעבר ותפיסות עולמן מנכיחות את החזרה של העולם על דפוסים שהיו קיימים ועל שאלות וקונפליקטים שאינם נעלמים, ויחד עם זאת מאפשרות את התיקון. התנועות של החיפוש המתמיד ואפשרות התיקון יוצרות לדעתי תנועה שאיננה מעגלית לחלוטין מכיוון שיש בה שינוי ואולי אף התקדמות, גם אם בקצב איטי, ומשום כך אני מציעה לקרוא את הסיפור על רצף ספיראלי שמשלב בתוכו את הציר הדיאכרוני והסינכרוני. מצד אחד

²⁰⁷ ברזל תשל"ו, עמ' 317.

²⁰⁸ Band 1965, עמ' 200.

²⁰⁹ רוטנשטריך תשכ"ו, עמ' 266.

²¹⁰ שם, עמ' 276.

²¹¹ רוטנשטריך תשכ"ו, עמ' 274.

הסיפור נע על רצף סינכרוני וכך יכול הגיבור לפגוש בתפיסות תיאולוגיות השייכות לדמויות מהעבר, ומאידך נע הסיפור על הציר הדיאכרוני של חיפוש מתמיד, יכולת תיקון והתקדמות מועטה.

העומס האינטר טקסטואלי בפסקות הפתיחה והסיום תורם להבניית האקספוזיציה ומאיר פנים שונים של הקונפליקט המרכזי, העוסק בקשר שבין תלמוד ומעשה. הביטוי "לא טעמתי כלום" מופיע פעמיים בתלמוד, ונדמה לי שלשניהם רומז הכתוב. הפעם הראשונה בה מופיע ביטוי זה במלואו כבר נזכרה בפרק על הפת השלימה, בנוגע לסיפור על תלמידיו של רבי חנינא הניצלים ממוות לאחר שפורסים מלחמם לזקן עני²¹². המקור השני שביטוי זה מזכיר מתאר את הריגתו של רבי יהודה בן בבא שהיה אחד מעשרת הרוגי מלכות- עשרה תנאים שהוצאו להורג על ידי השלטון הרומאי לאור התעקשותם לקיים מצוות וללמוד תורה:

"אמרו לו תלמידיו רצונך שתטעם כלום קודם שתהרג, אמר להם ומה עד עכשיו שלא הייתי יודע באיזה דרך אני הולך לא טעמתי כלום, ועכשיו שאני יודע באיזה דרך אלך אטעום כלום? אמרו לא טעם כלום וכך נהרג ויצאה נשמתו. יצאה בת קול ואמרה אשריך ר' יהודה בן בבא שגופך נקי ויצאה נשמתך בנקיות"²¹³.

הפתיחה הזו של הסיפור הופכת אותו כבר מהרגע הראשון למעין זירה של חיכוכים ועימותים בין טקסטים שונים הנוגעים כולם בעיסוק בעצם קיום המצוות ולימוד התורה. רבי יהודה בן בבא נהרג על עצם מחויבותו לקיום המצוות וכן ללימוד התורה- ואלו שני יסודות ביהדות שחשיבותם תתערער בהמשך הסיפור. מעניין כי בתיאור תלמודי אחר של מותו של רבי יהודה בן בבא מתואר שחטאו היה בסמיכת רבנים, כלומר הדאגה לדור ההמשך שיעביר את התורה שבעל פה הלאה לדורות הבאים²¹⁴. תיאור זה כבר מפזר רמזים בנוגע לאלטרנטיבות התיאולוגיות שיוצעו בהמשך בפניו של הגיבור, כך לדוגמה רבי יהודה בן בבא, העוסק ביצירת דור המשך להעברת התורה שבעל-פה נענש כאשר שלוש מאות חניתות של ברזל ננעצות בו, באופן שמזכיר את צליבתו של ישו הנוצרי ובכך כבר מתחיל לרמוז לאלטרנטיבה התיאולוגית הראשונה שתעמוד בפניו של הגיבור. בנוסף- אזכור עשרת הרוגי מלכות רומז לאלטרנטיבה השנייה שתעמוד בפניו של הגיבור, אלישע בן אבויה שאחת הסיבות למרידתו הייתה הריגתו של רבי יהודה הנחתום כאשר ברקע מהדהדת הזעקה "זו

²¹² תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת שבת פרק ו.

²¹³ אוצר המדרשים, עשרה הרוגי מלכות.

²¹⁴ "שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל, שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג... מה עשה יהודה בן בבא? הלך וישב לו בין שני הרים גדולים... וסמך שם חמישה זקנים... כיון שהכירו אויביהם בהן אמר להן: בני, רוצו! אמרו לו: רבי, מה תהא עליך? אמר להן: הריני מוטל לפניכם כאבן שאין לה הופכים. אמרו: לא אזו משם עד שנעצו בו שלוש מאות לונביאות של ברזל ועשאוהו ככברה" (בבלי סנהדרין יד ע"א).

תורה וזו שכרה?". ייתכן ואזכור זה של מותו של רבי יהודה בן בבא מטרים את סופו של הסיפור העגנוני כאשר נשאר הגיבור בבית האוכל במהלך הלילה והמלצר האחרון יוצא ונועל אחריו את הדלת- "כקול מסמר שתוקעים בבשר" (א, 53) ²¹⁵.

המשך המשפט הראשון בסיפור 'פת שלימה' ממשיך את הדיון בחשיבותה של התורה ובשייכותה לעם ישראל. הביטוי "לא טרחתי בערב שבת ולא היה לי מה שאוכל בשבת" (א, 50) לקוח כמעט במדויק מהדיון התלמודי בשאלת שייכותה של התורה לעם ישראל:

"אמרו לפניו: ריבונו של עולם, תנה לנו מראש ונעשנה, אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת? אלא אף על פיכן, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה... מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא" ²¹⁶.

על פי מקור זה, אומות העולם החפצות בקבלת התורה ובקיום מצוותיה, נכשלות במצווה אחת שנותן להם האל- מצוות סוכה, בשל נוחותן שנפגמת. מקור זה מציב את עם ישראל כראוי לקבלת התורה בשל נכונותו לוותר על נוחותו ותאוותיו. העיסוק בקיום המצוות עולה פה שוב, הפעם בהקשר של הדינמיקה עם התאוות והקשיים הפיזיים המהווים מכשול לקיום מצוות התורה. בתגובתו של האל כנגד הטענה של אומות העולם הוא לא נכנס לדיון תיאורטי, אלא מעמיד אותם בניסיון. באופן דומה, גם ד"ר יקותיאל נאמן בסיפור העגנוני איננו מתדיין עם הגיבור בנוגע לטענותיו לגבי הספר, אלא מעמיד אותו בניסיון פשוט של שליחת איגרות, ניסיון שגם בו הוא לא מצליח לעמוד ²¹⁷. תגובתו של יקותיאל מדגישה את מה שהוא יגיד לגיבור מיד לאחר מכן: "מוטב להניח דברי שבח ולקיים דברי הספר" (א, 50): מה שחשוב זה לא הוויכוח המטאפיזי אלא המעשים, או בלשוננו של ברזל: "היהדות עומדת על קיום מצוות, ולא על ויכוח בענייני דוגמות" ²¹⁸. האזכור לטקסט התלמודי נותן בסיס משמעותי לתפיסה שמייצג ד"ר נאמן מכיוון שהוא משחזר את אמירתו של האל, אך במקביל חוסר היכולת של הגיבור לבצע את דבריו מציגה את הקושי

²¹⁵ מעניין להוסיף כי עמדתו של רבי יהודה בן בבא בנוגע לקיום מצוות וחזרה בתשובה מיוצגת במהלך המתמודד עם המשפט התלמודי המורכב: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו" (בבלי יומא פו ע"ב). רבי יהודה בן בבא מסביר את האמירה התלמודית המפורשת המתירה חלק ממצוות התורה בהתאמה להתנהלות האדם, וטוען כי דרך כזו לא קיימת. לטענתו אדם החוזר על חטאו מאבד את הרגישות הנדרשת לשם שמירת מצוות ועל מנת שיוכל לשוב לרכוש אותה עליו לפרט את פרטי העבירה, אך אין מדובר בשום פנים על ביטול מצווה ממצוות התורה.

²¹⁶ בבלי עבודה זרה ג ע"א.

²¹⁷ גם הלל ברזל מציין את התגובה הזו של ד"ר נאמן: ברזל תשל"ו, עמ' 320.

²¹⁸ שם, שם.

בקיום דתי מסוג כזה. ייתכן ומוצג כאן אידיאל תיאולוגי בו אדם נבחן אך ורק על פי מעשיו, אידיאל שלא עומד במבחן המציאות.

למשפט הבא בפסקת הפתיחה- "אדם בודד הייתי"- מוסיף עגנון בגרסה השנייה את המילים "באותו פרק". ביטוי זה קיים בתלמוד פעם אחת, בהקשר של דיון על חזרה בתשובה: "היכי דמי בעל תשובה? (=כיצד הוא בעל תשובה?) אמר רב יהודה: כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה, מחוי רב יהודה (מחווה [ציין] רב יהודה): באותה אשה, באותו פרק, באותו מקום"²¹⁹.

על פי הגדרתו של רב יהודה אדם ייקרא בעל תשובה במידה והגיע לאותה הסיטואציה בדיוק שבה נכשל ויצליח להתגבר על תאוותיו²²⁰. הדוגמא שמביא רב יהודה שמייצגת את כלל העבירות היא דווקא איסור גילוי עריות- "באותה אשה". החיבור במשפט זה של הבדידות של הגיבור יחד עם איסור גילוי עריות הנרמז בביטוי "באותו פרק" מטרים את הרמיזות המיניות שיובאו בהמשך, ולאיסור עריות שבמהותו ידון הסיפור. האזכור מדגיש את התהליך שיש לעבור בכדי לשוב בתשובה אמיתית, אך הוא גם רומז באופן מסוים לתהליך שיעבור הגיבור בסיפור כולו ולמבנה הסיפור בכלל: הגיבור בסיפור זה ינוע ממקום למקום באופן ספיראלי, כך שבכל רגע נתון יש לו את האפשרות לתקן. פסקה זו, הראשונה בסיפור, תחזור ותופיע שוב בסיומו וכך הוא יהיה עליו לצאת למסע חדש של חיפוש, אך ממקום של מעט יותר הבנה. העמידה של הגיבור מול אפשרות התיקון ובחירתו בכל פעם מחדש שלא לבחור או לבחור בחירה שגויה, מעצימים את תחושת ההחמצה בסיפור.

הפסקה השניה של הסיפור מופיעה רק בגרסה השניה והלאה, ובה מתואר הבית הבוער מרוב חום. במשפט אחד בלבד מופיעה המילה אש תשע פעמים ומדגישה את המעמד הקשה:

"הרצפה יקדה כיקוד אש והתקרה קדחה כקדוח אש והכתלים בערו כמו אש וכל העלים ניתכה זיעתם באש וכמין אש ליחכה אש, אש של חדר אשו של גוף ושל גוף אשו של חדר" (ההדגשות הן שלי- ע"ג).

²¹⁹ בבלי יומא פו ע"ב.

²²⁰ זה המודל שמאמץ הרמב"ם בפתיחה להלכות תשובה (משנה תורה, הלכות תשובה פ"ב). חשוב להוסיף כי ניתן להבחין לאורך הסיפור במשקעים אינטר טקסטואליים שונים הקשורים להגותו של הרמב"ם: הבחירה בדרך האמצע, הביטויים "כוח המדמה" ו"כוח השכל", כמו גם הביטוי "סיבת הסיבות" שמוזכר גם על ידי חגיבי כביטוי רמב"מי מובהק (חגיבי 2007, עמ' 157-158). כפי שצוין כבר בעבודה זו, נראה שלרמב"ם תפקיד חשוב בהצגת התפיסה התיאולוגית, בייחוד ביחס להשכלה, מכיוון שהוא מציג את השכלתני המקובל והנורמטיבי, זאת בניגוד לאופן הפרובוקטיבי שבו נתפס אלישע בן אבויה (פרידלנדר 1997).

חוקרי הסיפור השונים רואים בפסקה הזו תיאור גיהנומי. הולץ מדגיש את הניגודיות שבין הגיהנם שבבית ובין אויר גן עדן שמתואר כאשר יוצא הגיבור לרחובה של עיר. הוא מוסיף ואומר שתיאורי הגיהנום מובאים פה לאור השבת המתחללת²²¹. באנד מדגיש את הניגוד שבין הגיהנם שבבית ובין הסיטואציה השבתית שמסומלת על ידי הביטוי 'פת שלימה'. לטענתו קיים כאן תיאור ריאליסטי של הגיהנם שמאוד דומה לתיאורים שמופיעים בספרי המוסר היהודיים²²². באופן דומה מסביר קורצווייל את אש הגיהנם כייצוג של המתחולל בתוך נפשו של הגיבור, שהנפש הבוררת בו פנימה, כניגוד לזמן שבו מתקיים הסיפור- השבת²²³. ברזל מבחין בין האש הממשית בסיפור שריפת הבית על ידי מר גרסלר לבין האש המדומה בביתו הנוכחי של הגיבור, ולאור העובדה שפסקה זו נוספה בנוסח מאוחר יותר של הסיפור הוא קובע כי יש להוספה זו מניע אסתטי בלבד בכדי ליצור סימטריה בין שני חלקי הסיפור הפותחים בשריפה של בית²²⁴. הסימטריה שעליה מצביע ברזל חשובה לדעתי מכיוון שהיא ממקדת בשתי האלטרנטיבות התיאולוגיות המוצגות בפני הגיבור בסיפור. לפני שתי הדמויות מקדים הכותב תיאור של שריפה מכיוון ששתי הדמויות הללו מציגות דמויות מהעבר שחיו את חייהן במקביל או לאחר חורבן בית המקדש, ותפיסותיהן התיאולוגיות נבעו מנוכחותו או חוסר נוכחותו בחיים הלאומיים של תקופתם.

ביטויי האש השונים בפסקה זו מזכירים את נבואות החורבן בספר ישעיהו²²⁵. גם סיומה של הפסקה באנאלוגיה שבין הגוף ובין החדר כמו מגדירה את הפרטי כלאומי: הגוף הפרטי הוא הבית שנשרף, השריפה הפרטית של הגיבור מתקשרת על ידי האזכור לחורבן בית המקדש, החורבן הלאומי-דתי. כך לדוגמה הביטוי "כיקוד אש", ביטוי יחידאי לישעיהו, מופיע בפרק י' בתיאור הנקמה של האל באשור: "לכן ישלח האדן ה' צבאות במשמני רזון ותחת כבדו יקד כיקוד אש" (ישעיהו י', ט"ז). המדרש עוסק בביטוי המיוחד:

"ותחת כבדו יקד כיקוד אש" אמר רבי יוחנן: תחת כבודו ולא כבודו ממש. כי הא דרבי יוחנן קרי ליה למאני מכבדותי. רבי אלעזר אמר: תחת כבודו ממש, כשריפת בני אהרן,

²²¹ הולץ 1971, עמ' 299.

²²² Band 1965, עמ' 191.

²²³ קורצווייל תשל"ו, עמ' 146.

²²⁴ ברזל תשל"ו, עמ' 323.

²²⁵ המילה "רצפה" מופיעה במובנה הנוכחי בתנ"ך אך ורק בספר ישעיהו בפרק ההקדשה שלו לנביא: "וַיִּצְעֹף אֱלֹהִים אֶחָד מִן־הַשָּׁרָפִים וַיִּבְדֹּו רֶצֶף בְּמִלְכָּתָם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ" (ישעיהו ו, ו). רד"ק בפירושו למקום מפרש את המילה 'רצפה' "והיא גחלת אש", ולדעתי מכיוון שזו מילה יחידאית יש כאן הפניה ראשונית של תשומת לבו של הקורא אל פרקי החורבן של ישעיהו.

מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים- אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים... אמר אותו רשע

בתחלה אחריב דירה של מטה ואחר כך אחריב דירה של מעלה"226.

רבי יוחנן מפרש את המילה 'כבוד' במובן של בגדים, כלומר עונשו של סנחריב שביצע את חורבן בית המקדש לא יהיה טוטאלי, מכיוון שגופו יישרף אך בגדיו יישארו. הסיבה לעונשו החמור של סנחריב מוסברת בהמשך הטקסט התלמודי בכך שהוא תופס את חורבן בית המקדש כשלב בדרך למרד כלפי האל. המילה 'דירה' שמתארת את בית המקדש בטקסט התלמודי היא זו שמתארת גם בטקסט הסיפורי את שריפת ביתו של הגיבור: "באמת אף דירתי לא הגינה עלי מפני החוס" (א), 50), וכך מתעבה הזיקה שבין שני המקורות. התיאור של שריפת הנשמה בעוד הגוף נשאר קיים מאפשר את הפער שבין החוץ ובין הפנים, בין התורה המבטאת את התהליך הפנימי של האדם, ובין המעשה- המבטא את הביטוי כלפי חוץ. הפער הזה הינו פער שקיים באופן מודגש בסיפור בין הבית ובין הרחוב, ואולי בעזרת המדרש אנו נחשפים לאותו הפער בין האדם בתוכו ובין מה שמתרחש מסביבו. תיאור השריפה של עולם הרוח בעוד עולם המעשה נותר שלם ואיתן יחזור בהמשך הסיפור בצורה שונה, בתיאור ביתו של הגיבור הנשרף בעוד השכן המומר העוסק בעולם המעשה מבוטח באחריות ולא יוצא בנזק מהשריפה. אולי ניתן לקשר את הפרשנות הזו של עונשו של סנחריב למעשה הנורא שעליו נענש- שריפת בית המקדש: סנחריב מעוניין בשריפת "דירה של מטה" בכדי להגיע בסופו של דבר לשריפת "דירה של מעלה". הוא אמנם מבין שקיים קשר שלא ניתן לניתוק בין הפנים ובין החוץ, בין עולם התלמוד ובין עולם המעשה, אך מבין זאת בצורה הפוכה. לתפיסתו, הבסיס הוא המעשה, וברגע שהמעשה נחרב ואיננו- אין ערך לתלמוד וגם הוא ייעלם. העונש של סנחריב אם כך הוא מעין מידה כנגד מידה משום שהאל מוכיח לו שהזיקה היא הפוכה כך שיכול להיות מצב שהנשמה איננה והגוף קיים, יכול להיות מעשה שאיננו נובע מתוך התלמוד, אך מצב כזה מרוקן את הגוף ממשמעות ומשום כך משמש כעונש אכזרי.

מקור תלמודי אחר שעוסק בביטוי "כיקוד אש" של ישעיהו עוסק במשמעות הבגדים בהקשר של החלפת בגדי החול לבגדים מיוחדים לקראת שבת. מקור זה יוצא מתוך פרשנותו של רבי יוחנן על הפסוק ומרחיב את העיסוק במשמעות הבגדים ובכך חוזר לעסוק בפער שבין החוץ לפנים:

"ותחת כבדו יקד כיקוד אש. אמר רבי יוחנן: ותחת כבדו - ולא כבודו ממש... מניין

לשנוי בגדים מן התורה, שנאמר "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים". ותנא דבי רבי

²²⁶ בבלי סנהדרין צ"ד ע"א.

ישמעאל: לימדך תורה דרך ארץ, בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים לשוק. והא רבי אחא בר חנינא נפיק (=יצא) אמר רבי אחא בריה דרב נחמן: בטלאי על גב טלאי. ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה, שנאמר "כל משנאי אהבו מות" אל תקרי (=תקרא) משנאי אלא משניאי... אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף"?

ערום- בבגדים בלואים, ויחף- במנעלים המטולאים²²⁷

מדרש זה מניח כי לא ייתכן שיתקיים פער משמעותי כל כך בין החוץ ובין הפנים, ומשום כך לא יכול לבוא תלמיד חכם בלבוש שאיננו נקי ומתוקן לאזור ציבורי. לעיסוק זה על האפשרות לפער בין החיצוני ובין הפנימי ישנה זיקה לעיסוק המרכזי בסיפור כולו: הקשר שבין התורה, הממלאת את העולם הפנימי של האדם, ובין המעשים, הבאים לידי ביטוי בעולם החיצוני לו. פירוש של רש"י לטקסט התלמודי הזה מעביר את הדיון למרחב העבודה בבית המקדש- "הזיקו הכתוב ללבוש בגדים פחותים שאינה עבודה חשובה כדי שלא ימאסו בגדיו החשובים שעובד בהן עבודה אכילה ושתייה כגון קיטור וניסוך"²²⁸. רש"י יוצר היררכיה של חשיבות בין עבודות הכהן הגדול בבית המקדש, כאשר את עבודות האכילה והשתייה הוא מעמיד בראש הפירמידה. כך הופך הביטוי "כיקוד אש" למעין צומת בין עבודת בית המקדש, חורבנו, קיום מצוות השבת והתממה המרכזית בסיפור: העיסוק ביחס שבין הפנים לחוץ, בין לימוד התורה והמעשים.

שתי הפסקאות הראשונות בסיפור 'פת שלמה' מניחות בזכות עושרן האינטר טקסטואלי את הבעיה המרכזית בסיפור על כל מורכבותה. חורבן בית המקדש מוצג כאן לדעתי גם במובנו ההיסטורי, מכיוון שכפי שתיארתי שתי הדמויות ההיסטוריות בסיפור חוו את קיומו של בית המקדש או חורבנו וביחסם אליו עיצבו את השקפתן הדתית, אך גם במובן סמלי מכיוון שבית המקדש מייצג את הבית, את הביטחון הביצועי הדתי, מרחב שבו יש כללים וחוקים ברורים של הנכון והטוב. התיאורים והאזכורים האינטר טקסטואליים שמזכירים את חורבן בית המקדש בפתיחת הסיפור מציגים את המצב המודרני כחיפוש האפשרות לחיים דתיים לאחר קריסת המובנות, הדיכוטומיה בין טוב לרע ובעיקר- התמוטטות האפשרות לבצע את דבר האל באופן מעשי וטכני. הגיבור יוצא למסע היסטורי ומודרני, לאומי ופרטי כאחד.

²²⁷ בבלי שבת ק"ג ע"ב- קיד ע"א.
²²⁸ רש"י למקום.

2. הכניסה אל בית המדרש:

נקודת המפנה מופיעה כאשר "תשש כוחה של חמה"²²⁹ (א, 50), אז לובש הגיבור את בגדיו ויוצא אל רשות הרבים. ביטוי זה הינו ביטוי תלמודי ייחודי המתאר את המיוחד ביום ט"ו באב, כאשר לפי אחת מהדעות זהו היום שבו חום השמש מתחיל להיחלש לקראת הסתיו, ומשום כך העצים כבר אינם טובים עבור המזבח בבית המקדש:

"רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו (=שאמרו שניהם): יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: כיון שהגיע חמשה עשר באב תשש כחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה. אמר רב מנשה: וקרו ליה יום תבר מגל (=וקוראים לו יום שבירת מגל). מכאן ואילך, דמוסיף - יוסיף, שאינו מוסיף - יסיף. מאי יסיף (=מה פירוש יסיף)? תני רב יוסף: תקבריה אמיה (=שנה רב יוסף: תקברנו אמו)"²³⁰

הטקסט התלמודי מתאר את יום ט"ו באב כיום שבו מפסיקים לכרות עצים עבור בית המקדש מכיוון שהחום הולך ופוחת²³¹. מכיוון ששעות היום פוחתות יפחית האדם מלימוד התורה ולכן חשוב לחכמים לציין שיש ללמוד תורה בשעות הערב והלילה: מי שיוסיף שעות לימוד יאריכו לו את ימיו, ומי שיפחית משעות לימוד - יסוף, יאבד מהעולם. אמירה כזו משקפת זיקה ישירה של לימוד תורה והארכת ימים, והיא מניחה את התשתית לשאלותיו הקשות של אלישע בן אבויה בהמשך לאור רציחתם של עשרת הרוגי מלכות שעסקו בתורה למרות הגזירות הקשות. זעקתו של אלישע בן אבויה "זו תורה וזו שכרה?" תהדהד בהמשך לאור האזכור התלמודי שמופיע כאן, בפתיחת הסיפור.

גיבור הסיפור יוצא מביתו וצועד עם ההמון, אך בשביל לפגוש את האפשרות הראשונה שתציע בפניו את פתרונה לבעייתו עליו לנטות לשביל היחיד. השימוש במילה "הטיה" מופיע גם כאן כהקדמה לפגישתו של הגיבור עם יקותיאל נאמן: "בקושי יצאתי מן האוכלוסא ונטיתי לשביל היחיד" (א, 50), וגם בהמשך כהקדמה לפגישתו עם מר גרסלר: "מר גרסלר מוטה על מרכבתו" (א, 51). שתי ההטיות מקדימות את הפגישות עם שתי הדמויות. ייתכן, והפסקה המתארת את ההליכה על דרך האמצע, פסקה הנמצאת בדיוק במרכז הסיפור בין הטיה אחת לשניה ובין דמות אחת לשניה - היא המפתח לסיפור כולו: היכולת לצעוד באמצע, בין האור ובין השלג, תוך ערנות ובדיקה

²²⁹ ביטוי זה קיים רק בגרסה הראשונה של הסיפור. בגרסה השנייה משנה הכותב את הניסוח: "משיצא רוב היום ורפתה החמה" (ב, 3).

²³⁰ בבלי בבא בתרא קכא ע"ב.

²³¹ רשב"ם למקום מסביר שהסיבה לסיום כריתת העצים בתאריך זה הוא הלחלוחית שמתחילה להיות בהם וכן התולעים שמופיעות כך שעצים אלה הופכים לפסולים לעבודת המקדש: "מכאן ואילך תשש כח החמה ויש בעצים לחלוחית ומעלין עשן וגם יגדל תולעת... שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול למזבח וכל עץ שהוא נקצץ אינו עושה מאכלות ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת".

עצמית, תוך ידיעה מתמדת שהחשיבות איננה הסוף אלא הדרך, היא הדרך המוצעת שבה ניתן לצעוד במסע תיאולוגי בעולם המודרני.

מיד לאחר פגישתו של המספר עם ד"ר יקותיאל נאמן עובר הגיבור בבית המדרש בכדי להתפלל ערבית של מוצאי שבת. הגיבור נקלע למצב גבולי מבחינה הלכתית, מצב שבו אין אפשרות להתחיל להתפלל, אך לא עוסקים בתורה "מחמת אבלו של משה" (א, 50-51). הביטוי "אבלו של משה" מוביל לטקסט תלמודי המתאר את ההתמודדות עם אובדן הוודאות ההלכתית לאחר מותו של משה:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל! א"ל: לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל: שאל! אמר להם: אלה המצות - שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה... אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך! אמר לו: רבי, כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר? לא כך כתבת בי ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל? מיד תשש כחו של יהושע, ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות, ועמדו כל ישראל להרגו. אמר לו הקב"ה: לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה, שנאמר ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' וגו'. במתניתין תנא: אלף ושבע מאות קלין וחמורין, וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזיר עתניאל בן קנז מתוך פלפולו²³²

משה מייצג את היציבות והקשר הישיר של עם ישראל אל האל, ומשום כך כאשר הוא איננו צריכים מנהיגי העם להגדיר את הדרך שבה ניתן להבין את רצונו של האל. העם, שרגיל לפנות אל המנהיג בכדי שיורה לו מהי ההלכה במצבים שונים, נתקל כעת במנהיגים שמפנים את מלוא כובד האחריות בחזרה אל העם וחכמיו. שני הפסוקים שבהם משתמשים מנהיגי העדה מגדירים את גבולות המרחב הפרשני שמופקד בידיהם של חכמים: מצד אחד מרכז הכובד של הבנת התורה עובר מהשמיים אל הארץ, אך מצד שני חידוש של הלכות על ידי בני האדם הוא אסור, ויש לפרש אך ורק את מה שנכתב בתורה עצמה. התיקון היחיד המוצע בטקסט התלמודי לבעיית הניתוק שבין השמיים לארץ הוא לימוד התורה: רק עתניאל בן קנז באמצעות לימודו ופלפולו בתורה מצליח לשחזר את כל ההלכות שנשתכחו. עתניאל מייצג את האפשרות לתיקון בעולם שבו סמכותו של משה נעלמת, וכך רומז הכותב, לראשונה במהלך הסיפור, לפתרון היחיד שהוא מציע לבעייתו של

²³² בבלי תמורה טו ע"ב.

הגיבור: רק לימוד התורה והפלפול בה הוא הבסיס לאפשרות הקיום של היהדות. באמצעות האזכור התלמודי בסיפור נוצרת אנאלוגיה בין מותו של משה והחיפוש אחר טכניקה דתית להבנת רצונו של האל, ובין העולם המודרני הקרוע ומפורק.

הזמן והמרחב המתוארים בפסקה זו הינם לימינאליים: "החמה כבר שקעה לגמרי והשמש עדיין לא הדליק נר... בחוץ כבר נראו כוכבים, אבל בבית בפנים עדיין שלטה חשיכה גמורה" (ב, 3), וכך גם הגיבור עובר "אחורי בית המדרש" (ב, 3). הזמן הוא לא שבת ולא יום חול, וכן הגיבור נכנס לבית המדרש אך עומד בקצהו. הביטוי "חשיכה גדולה" מזכיר את ברית בין הבתרים: "וַיְהִי הַשָּׁמַשׁ לָבוֹא וַתִּדְמָה נֶפֶלָה עַל־אֲבָרָם וַהֲנִה אֵימָה חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נִפְלֶתָה עָלָיו"²³³. בנוסח הראשון מאריך עגנון ומתאר את דרשותיהם של יושבי בית המדרש במעט זלזול: "כל מה שעלה בלבו של אחד מהם מצא בו רמז לדבריו, ואף אותו רמז נדרש. אחר כך באו לדרוש את שנדרש ומה שצריך היה לידרש עד שהדליק השמש נר וקמו והתפללו" (א, 51), אך בנוסח השני הוא בוחר להשמיט תיאור זה ומוסיף תיאור אחר: "בחוץ כבר נראו כוכבים, אבל בפנים עדיין שלטה חשיכה גמורה" (ב, 3). הכותב כמו מסווה את הזלזול המובע בדבריו, ומביע אותו בצורה עדינה על ידי האזכור לברית בין הבתרים. הדרשות שנדרשות בבית המדרש ללא טעם, על ידי רמזי רמזים, הם החשיכה הגדולה שנמצאת בתוך הבית, בעוד שמחוץ לו כבר נראים כוכבים, כבר יש אור. מה הופך את דרשותיהם של יושבי בית המדרש לנבובות וריקות מתוכן? במה שונות דרשותיהם מהדרשה שעושה עגנון עצמו במהלך כתיבת סיפור זה?

נראה לי שבפסקה זו נוסף נדבך חשוב לדיון בנוגע לקשר ולחשיבות לימוד התורה אל מול המעשים. לימוד התורה הינו גיבוב של דרשות על גבי דרשות, רמז על גבי רמז, אך הוא דרך מוצעת בה ניתן לעבור את המרחב הלימינאלי. החשיכה היא אמנם גמורה, אך היא גם הדרך שמובילה אל הברית הנצחית שבין האל ובין אברהם וצאצאיו- ברית בין הבתרים. ההצעה התיאולוגית שאותה מביא ד"ר נאמן בדמות הנצרות הקדומה, הצעה ששמה דגש על האמונה שבלב כמעט ללא מעשים, מונחת ב"זירה הטקסטואלית" של הסיפור ואל מולה ניצבת הסכנה שבפלפול כאשר איננו מתחבר למעשה. אם כך, ייתכן והאזכור המקראי מכיל בתוכו את הסכנה שבלימוד התורה כאשר אינו מחובר לעולם המעשה, אך גם את ההכרח שבו עבור הברית שבין האל ועמו ועבור הנצחיות שלה. בנקודה זו חשוב לומר דבר בנוגע לתהליך הקריאה שלי בסיפור 'פת שלימה' במהלך העבודה הזו. הטכניקה האינטר טקסטואלית שנבחנת בעבודה זו עושה באופן מסוים את אותו הדבר שנעשה

²³³ בראשית טו, יב.

בבית המדרש ולו לכאורה בז הכותב. אין ספק שהטקסט הסיפורי של סיפור זה עומד בפני עצמו גם ללא עיסוק אינטר טקסטואלי וחקירת המקורות השונים שעומדים בזיקה לכתוב. נוסף על כך, העיסוק בתלי תלים של דרשות בנוגע לטקסט הכתוב, הניסיון שלי לחתור ולהגיע לכדי תמונה שלימה באמצעות הכלי האינטר טקסטואלי, נידון כנראה מראש לכשלון. יחד עם זאת מציעה העבודה הזו קריאה שמאירה את העיסוק האינטר טקסטואלי ובאמצעותה הופכת שרשרת הטקסטים המקודשים לרלוונטיים לחיים המודרניים. הבחירה בקריאה אינטר טקסטואלית בסיפור 'פת שלימה' הופכת את הטקסט העגנוני לחוליה נוספת בשרשרת הפרשנית המסורתית, פרשנות הנראית לעיתים כגיבוב של דרשות ורמזים ללא סוף, אך מתבררת באמצעות הקונפליקט המובע בסיפור כהכרחית מבחינה תיאולוגית לקיום הברית שבין האל לעמו. עגנון כמו מזמין, במודע או שלא במודע, יצירה של תהליך מסוג זה שתואר, מכיוון ששפתו נשענת כולה על מערך מורכב של ציטוטים, באופן שמזכיר את תפיסתה של קריסטבה את השפה עצמה כמערך שלם של ציטוטים.

3. הציפייה לפת השלימה במלון:

התפיסה של לימוד התורה כבסיס הכרחי לקיום היהדות מכשירה את השטח להגעתו של מר גרסלר, שיציג באמצעות האזכורים לדמותו של אלישע בן אבויה תפיסה חלופית המאתגרת את התפיסה הזו ומציגה את לימוד התורה שאיננו נשען על מעשים- כחסר תוחלת. מיד לאחר פגישתו עם מר גרסלר ועם התפיסה התיאולוגית שהוא מייצג, מגיע גיבור הסיפור מלוכלך ויגע אל המלון. הוא מתיישב ומבקש מהמלצר פת שלימה ונאבק עם הרעב בתוך עצמו:

"שלטתי בעצמי ולא חטפתי מאחרים. ומתוך שלא חטפתי מאחרים אמרתי לי כשם שאיני

חוטף מאחרים כך לא יחטפו אחרים את שלי. אין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו" (א, 52).

המשפט "אין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו" לקוח מדיון בתלמוד הבבלי בנוגע למשנה העוסקת בבעלי תפקידים בבית המקדש שיש לזכור לגנאי לאור העובדה שלא הסכימו לגלות את סודותיהם לדורות הבאים. הטקסט התלמודי חושף את שלא נאמר במשנה, ומסביר שהסיבה שבשלה לא הסכימו משפחות אלו להעביר את סודותיהם הלאה איננה סיבה תועלתנית אלא עקרונית. בהמשך, בית גרמו שידעו את סוד אפיית לחם הפנים, ובית אבטינס שידעו את סוד קיטור הקטורת, מסבירים את סירובם:

"אמרו להם: יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, ושמא ילמוד אדם שאינו מהוגן וילך ויעבוד עבודה זרה בכך... אמר רבי יוחנן בן נורי: פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סממנין בידו, אמרתי לו: מאין אתה? אמר לי: מבית אבטינס אני. ומה בידך? אמר לי: מגילת סממנין. - הראהו לי! - אמר לי: כל זמן שבית אבא היו קיימין - לא היו מוסרין אותו לכל אדם, ועכשיו - הרי הוא לך והזהר בה... מכאן אמר בן עזאי: בשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, ומשלך יתנו לך. אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא" ²³⁴

החרדה של משפחות אלו נובעת מהפחד שאדם ישתמש בסוד זה לצורך עבודה זרה. הלחם, המוצר הבסיסי, יכול לשמש באותה מידה לצורך עבודת האל ולצורך עבודה זרה, ומשום כך הם אינם מוכנים להעביר את הסוד הלאה. הטקסט התלמודי מוסיף ומפרט שאנשי בית גרמו אף לא היו יוצאים מביתם ב"פת נקיה" בכדי שלא יאמרו רואיהם שהם משתמשים בלחם הפנים לצרכיהם האישיים. הדיון עוסק בכוחו של הידע המצוי אצל האדם והשימוש הנרחב שהוא יכול לעשות בו-לטוב או לרע. נוסף על כך, על האדם לא רק לעשות את המעשה הטוב אלא גם לדאוג לנראות הטובה של מעשיו.

נדמה לי שהרגע האינטר טקסטואלי הזה בתוך העלילה הסיפורית מכוון לשתי הדמויות שנרמזו בסיפור לפני כן כאשר המשותף לשתייהן- לישו ול'אחר- הוא השימוש בידע ובבקיאות המקראית וההלכתית לכיוונים זרים. שתי הדמויות הללו מייצגות יציאה מתוך בית המדרש וערעור הסמכות הקיימת, ושניהם מופיעים במהלך ההיסטוריה כאלטרנטיבות יהודיות בתקופה המבלבלת והמעורערת שלאחר חורבן בית המקדש. חרדתם של בית גרמו מהאפשרות של הפיכת לחם הפנים לכלי לעבודה זרה מבצבצת מבין דפי הסיפור כבר מקריאת כותרת הסיפור 'פת שלימה'. ההזמנה של הפת השלימה על ידי הגיבור יכולה להתפרש ככמיהתו לפרי האסור, פרי שעצם האכילה ממנו טומנת בחובה גם חטא וגם כוח בלתי מוגבל- כמו החטא הקדמון של האכילה מעץ הדעת.

הסיפור על רבי יוחנן בו נורי שמופיע מיד לאחר הדיון על בית גרמו ובית אבטינס ורגע לפני המשפט שמוזכר בסיפור עצמו, מציג תשובה אפשרית לאחת השאלות המרכזיות בסיפור. ההסבר של הזקן לנכונותו להעביר את מגילת הסממנין שבידו היא: "כל זמן שבית אבא היו קיימין - לא היו מוסרין אותו לכל אדם, ועכשיו - הרי הוא לך והזהר בה". בתשובתו מגולמות ביחד הכמיהה

²³⁴ בבלי יומא לח ע"א-ע"ב.

לעבר אחר בד בבד עם ההבנה שהזמנים השתנו ויחד איתם חוקי המשחק. האפשרות להעביר הלאה את הסוד לא מפחיתה מהסכנה שבה, אך יוצרת תקווה להמשכיות. נראה לי שהאזכור של המקור התלמודי הזה מהווה מעין צומת שבו נפגשים שלושה רבדים שקיימים בסיפור העגנוני. ראשית, כפי שצינתי לעיל, המקור התלמודי מציג את הפת השלימה ואת כמיהתו של הגיבור אליה, כמושג מורכב המכיל בתוכו כוח ועוצמה יחד עם סכנה רבה. שנית, ניתן לראות באמירתו של הזקן תשובה לאחת השאלות המרכזיות שבה עוסק הסיפור- שאלת מקומו של לימוד התורה בתקופה שלאחר חורבן בית המקדש, בתקופה של שבר ואובדן וודאות דתית. לימוד התורה, העיסוק הפרשני בטקסט המקודש, עלול להיות מסוכן ולהגיע לכדי עבודה זרה אם יעשה בו שימוש לא נכון, אך יחד עם זאת זו הדרך היחידה שבה תוכל להמשיך העברתו של הטקסט המקודש, רק כך הוא ימשיך להתקיים.

הקריאה האינטר טקסטואלית בסיפור 'פת שלימה' שבה אנו עוסקים בעבודה זו מזמנת רובד נוסף של משמעות העולה מסיפורם של בית גרמו ובית אבטינס וכן מסיפורו של רבי יוחנן בן נורי. הקריאה האינטר טקסטואלית בסיפור יכולה להתפרש על פי מקור זה כקריאה מסוכנת המכילה כוח עצום יחד עם פוטנציאל גדול לחטא. המקורות המקראיים והתלמודיים המופיעים בסיפור הם מקור לעוצמה גדולה אך שימוש לא נכון ולא ראוי יוביל לסכנה, לחורבן. אמירה כזו עלולה להרחיק מעיסוק פרשני, ובהקשר שלנו- מעיסוק אינטר טקסטואלי כלשהו, בשל הסכנה הכרוכה בו. נדמה לי שהסיפור על הזקן האוחז במגילת הסממנים ומוכן להעבירה הלאה נותן את המענה לחשש הגדול של יודעי הסודות בבית המקדש. דבריו של הזקן מסבירים באופן מובחן מה מקומו של הפרשן והעוסק בדברי התורה לאחר חורבן הבית: יש הכרח לעסוק בדברי תורה משום שזו הדרך היחידה שבה הוא יוכל להתקיים, אך יש לעשות זאת בזהירות המרבית, תוך מודעות לסכנה הכרוכה בו. במילים אחרות- הכמיהה לבית אבא, לעולם- מדומיין- שבו ישנה וודאות דתית ויכולת לפרש את התורה ולעשות בטקסט המקודש, הכמיהה הזו איננה פוסלת את האפשרות לפרשנות מודרנית ולעיסוק מחודש בתורה, אך מציבה את הזהירות ככלי הכרחי. קריאה אינטר טקסטואלית שהיא, בהגדרתה, עיסוק בטקסטים קודמים, מפרשת את הטקסטים הללו ויוצרת זיקות שלא היו קיימות לפני כן. אם כך, האזכורים האינטר טקסטואליים בטקסט הסיפורי מצדיקים באמצעות התמות העולות מהם את עצם קיומם בסיפור ואת הקריאה האפשרית הזו ומעניקות לה לגיטימיות בעולם מודרני בו הודאות מתערערת.

טענתו של בן עזאי, שסוגרת את הדיון התלמודי בנושא ומופיעה בסיפור עצמו, היא כי לכל אדם ישנו שכר המוכן לו מהשמיים ובשל כך אל לו לדאוג לקיפוח פרנסתו. תפיסה זו מרוקנת את

מעשיו של האדם ממשמעות מכיוון שלכל אדם יש שכר שנקבע לו מראש, ובכך משלימה את המהלך התלמודי בכך שהיא מפנה את כל כובד המשקולות מחשיבות המעשים אל עבר חשיבות לימוד התורה. מעניין לציין כי מי שאומר את הקביעה הזו הוא דווקא בן עזאי, אחד מארבעת החכמים שהציץ לתוך הפרדס ונפגע, כלומר מייצג את הסכנה שבעיסוק בתורה שאיננו ראוי.

כאשר מתחיל המספר להתחרט על כך שביקש פת שלימה ומשום כך מתעכב האוכל מלהגיע הוא רואה תינוק שאוכל מחלה ביתית, והוא נזכר בחלות שהיתה אמו מכינה בילדותו: "כל חללו של עולם הייתי נותן בפרוסה אחת מאותה חלה" (א, 52). החלה המפוררת מייצגת לדעתם של מספר חוקרים את ההיפך הגמור של הפת השלימה. כך, באנד למשל טוען כי ברצון התזזיתי של הגיבור לטוטאליות, לפת שלימה, הוא בהיסח דעת מוותר על האפשרות שלו להנות מהניסיון הדל, מהפת המפוררת²³⁵. ברזל והולץ רואים בחלתו של התינוק על דרך ההיפוך את הכמיהה הנוסטלגית לעבר, אל השלימות האמתית²³⁶. הכלי האינטר טקסטואלי משלים את התמונה הזו. הביטוי "חללו של עולם" נזכר במדרש דברים רבה:

"כי אם שמור תשמרון, אמ' הקב"ה, אם שמרתם דברי תורה אני משמר אתכם מן המזיקין. א"ר זעירא בר אבא אין בית רובע של חללו של עולם שאין בו כמה אלפים של מזיקין, וכל אחד ואחד מהם פרמה נתונה בפניו, שלא יביט האדם ויזיקו, ובשעה שעונותיו של אדם גורמין מעבירין פרמא ממנו והוא מסתכל בו ומזיקו, מנין, פדה בשלום נפשי מקרוב לי, אימתי, כי ברבים היו עמדי, ומי הם, אלו המלאכים שהם משמרים את האדם. אריב"ל מהלכת לפני האדם והכרוזות מכריזים לפניו, ומה הם אומרים, תנו מקום לאיקונין של הקב"ה, ראה כמה דברים משמרים אותו, אימת, בשעה שאת משמר דברי תורה, הוי נתתי לפניך ב' דרכים ברכה וקללה, ברכה אם תשמעון וקללה אם לא תשמעון"²³⁷

המוצא היחיד שעומד בפני האדם בכדי להישמר מהמזיקים הרבים הקיימים ב"חללו של עולם" הינו שמירת מצוות התורה. המזיקים אמנם קיימים משך כל חייו של האדם, אך כל עוד הוא מקיים את מצוות התורה הוא מוגן מפניהם. יותר מכך: לימוד התורה הוא המשמר את האיקונין של האל, כלומר אדם שאיננו משמר את דברי התורה לא פוגע רק בעצמו אלא גם בייצוגו של האל. על פי מקור זה ישנה זיקה חזקה בין התורה ובין המעשים מכיוון שהאחד שומר על האל והשני- על

²³⁵ Band 1965, עמ' 197.

²³⁶ הולץ 1971, עמ' 306, ברזל תשל"ו, עמ' 321.

²³⁷ דברים רבה (ליברמן) פרשת ראה פ"ד.

ברואיו. המדרש מתאר יחס תמידי דו-כיווני בין האל לברואיו: האל שומר על האדם באמצעות המצוות שנותן לו, בעוד שהאדם אחראי לשימור האיקונין של האל באמצעות לימוד התורה, וכך נוצרת מערכת תיאולוגית מורכבת בה אי לימוד התורה פוגע לא באדם עצמו כי אם באל. בסיפור 'פת שלימה' מנסה הכותב להפר את האיזון העדין המתואר במדרש ובוחן באופן רציני את האפשרות של קיום יהודי-דתי ללא מחויבות לקיום מצוות, כך שמי שנפגע מה"ניסוי" הוא האדם עצמו המבטל את החלק המעשי, המצוות הן אלה שמשמרות אותו. התינוק הניצב בחללו של עולם מחוסן למזיקים הרבים סביבו מכיוון שהוא עוסק באכילת הפת המכורכמת המייצגת את העולם הישן בו הערכים ברורים. הגיבור משתוקק להגיע למרחב זה אך הגישה נחסמת בפניו לאור בקשתו את הפת השלימה, בשל הכמיהה שלו אל החטא.

התעכבותו של המלצר מתורצת בדבריו של הגיבור בכך ש"לא הביא הנחתום פת שלימה", ובכך נראה לי שרומז הכותב למדרש המשווה על דרך הניגוד בין שני הדברים שהומטרו מהשמיים על ידי האל- בין האש ובין הפת:

"וה' המטיר על סדום וגו' מאת ה'. מהו מאת ה', אלא הוא אומר הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות טז ד), וכאן הוא אומר וה' המטיר על סדום, אמר ר' ברכיה למה הדבר דומה למלך שהיה עומד אצל הכבשן של נחתום, נכנס אוהבו אצלו רדה פת חמה נתן לו, נכנס שונאו חתה גחלים ונתן לו, כך הקב"ה כשבאו ישראל אל המדבר הוריד להם לחם מן השמים, שנאמר הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, וכשבאו הסדומים לידי עבירות, הוריד להם אש מן השמים"²³⁸

המדרש משווה בין שני דברים שהמטיר האל מהשמיים: גופרית ואש על סדום החוטאים ומן על בני ישראל הצועדים במדבר. שני הדברים הללו הם תוצאות של היחס של האל אל בני האדם: לאוהביו הוא ממטיר פת חמה, ולשונאיו- אש. במעבר אל הסיפור העגנוני נגלה שהגיבור אמנם תובע את הפת החמה, אך לאורך כל הסיפור הוא מקבל את האש והגופרית: הן בפתחת הסיפור בתיאור השרב הכבד, והן בתיאור הבית שנשרף על ידי מר גרסלר.

ציפייתו האין-סופית של הגיבור להגעתה של הפת השלימה גם לאחר שאחרון האורחים יוצא מהמלון נחתמת בתיאור המקום: "משיצא האחרון שבאורחים נכנס המשמש וכיבה את המנורות ולא שייר אלא מנורה אחת קטנה דלוקה כל שהיא. ישבתי לפני שולחן מלא..." (א, 52). אזכור השולחן והמנורה מחבר את הסיטואציה הסיפורית לתיאור בית המקדש, אך על דרך

²³⁸ מדרש תנחומא (בובר) פרשת וירא.

האירוניה: נשאר רק מנורה אחת דלוקה בקושי וכן השולחן מלא בלכלוך ושאריות אוכל שונות. ניתן לראות בתיאור זה תיאור נוסף של החורבן מעבר לשריפות שתוארו במהלך הסיפור, תיאור של ריקנות גדולה ולכלוך. בתוך כל הלכלוך בודק המספר כי המכתבים לא אבדו לו, ומוצא כי הם קיימים אך התלכלכו. ניתן להבין כי מצב המוות שבו נמצא המספר עוד ניתן לשינוי האחרון- הדין לא נחתם, המכתבים קיימים אך מלוכלכים מאוד ויש צורך בעבודה רבה בכדי להשיב אותם למצבם הקודם.

לאחר הלילה הסיוטי שעובר על המספר באים המלצרים לנקות את החדר והוא קם ומתארגן: "בגדי היו מלוכלכים וראשי כבד עלי ורגלי כבדות ושפתי מרופטות וגרוני יבש ושיני קהות מזיעה של רעב" (א, 53). הביטוי "שיני קהות" מופיע במדרש המתאר את חטאו של אדם הראשון:

"וי"א כיון שאכל אדה"ר מפירותיו של אילן התחילו עיניו מתפקחות עליו ושיניו קהות בתוך פיו אמר לה לחוה [חוה] מה הוא זה שהאכלתני (היא מן) [המן] העץ אשר צויתך לבלתי אכול ממנו אכלת והאכלתני שהרי עיני מתפקחות עלי ושיני קהות בתוך פי. אמר לה כשם שקהו שיני כן יקהו שיני כל הבריות: (ר' ישמעאל) [ר' שמעון] בן אלעזר אומר למה היתה חוה דומה באותה שעה לאחד שנשא אשה גיורת ואמר לה אל תאכלי מן הפת עד שתטילי את ידך ולא מן הפירות עד שתעשרי [אותם] הלכה ואכלה מן הפת ולא נטלה את ידיה ומן הפירות ולא עשרה ומצא הפתח ליכנס בו"²³⁹

אדם הראשון הטועם מעץ הדעת ומברך את כל בניו ובריות העולם שיפקחו עיניהם כפו שנפקחו עיניו. ההשוואה של הפרי לפת במשל שמובא בהמשך מעצימה את תפיסת הפת גם בסיפור העגנוני כפרי אסור, ואת הרציונאליות והדעת ככלי בעייתי ומסוכן לבחינת העולם. מעבר לכך, חשוב לשים לב שהפת מוצגת במדרש כדבר חיובי שיש לאכול בדרך מסוימת, לאחר הפרשת מעשרות, ואם לא כך הוא הופך לאסור, זאת באופן דומה לשימוש בידע החשוב אך מסוכן.

הטקסט הסיפורי ממשיך מסורת פרשנית של בחינה עמוקה ומקיפה של שאלות תיאולוגיות קשות העולות כבר ברחבי הטקסט התלמודי, ומשליך אותן על החיים המודרניים. נדמה לי שהכמות הגדולה של אזכורים אינטר טקסטואליים בסיפור מביאה לידי ביטוי חרדה שקיימת הן בטקסים השונים של חכמים והן בטקסט הסיפורי עצמו- חרדה מאיבוד התלמוד ושכיחתו לאורך הדורות. הכלי האינטר טקסטואלי שנבחן במהלך העבודה הוא הכלי האידיאלי לביטוי הפחד הזה

²³⁹ אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק א.

מכיוון שהוא מבצע את האקט הפרשני בעצמו ובכך משמר את הטקסטים המקודשים, כלומר- מצדיק את קיומו שלו. הקריאה האינטר טקסטואלית בסיפור 'פת שלימה' היא קריאה שאין לה התחלה ואין לה סוף, וזהו כוחה הגדול. היא מתבצעת כאקט פרשני לא רק של הסיפור העגנוני אלא של הטקסטים המקראיים, המשנאיים והתלמודיים השונים, ובכך מהווה חוליה בשרשרת הפרשנית לאורך הדורות תוך כדי בחינת נחיצותה והצדקת קיומה על ידי התמות העולות באזכורים השונים שהיא חושפת בסיפור.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים:

1. באר, חיים. גם אהבתם גם שנאתם. תל-אביב: עם עובד, 1992.
2. ביאליק, חיים נחמן. דברים שבעל-פה. תל-אביב: דביר, 1935.
3. ביאליק, חיים נחמן. דברי ספרות. תל-אביב: דביר, תשכ"ה.
4. ביאליק, חיים נחמן. "יהודה ליב גורדון". מתוך ביאליק, חיים נחמן, כתבים גנוזים של ח"נ ביאליק: מתוך העזבון. תל-אביב: דביר, תשל"א.
5. בחטין, מיכאל. כתבים מאוחרים: פילוסופיה, שפה, תרבות. תרגום והוסיף הערות והקדמה: סנדלר סרגיי. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997.
6. בן גוריון (ברדיצ'בסקי), מיכה יוסף. "אחר". הגרן; מאסף לחכמת ישראל, ח', תרע"ב (1912). עמ' 76-83.
7. בריל, יעקב. מבוא המשנה. פראנקפורט על נהר מיין: א. ברילל, תרל"ו (1876).
8. גורדון, יהודה לייב. כתבי י. ל. גורדון. כרך א'. תל-אביב: דביר, 1950.
9. ווייס, אייזיק הירש. דור דור ודורשיו. נוירק: פלאט ומינקוס. תרפ"ד.
10. וולטר, בנימין. "משימתו של המתרגם", תרגום מגרמנית נילי מירסקי, בתוך: נפתולי בבל, רסלינג, תל-אביב, 2002 [1923].
11. יהודה הלוי. ספר הכוזרי. תל-אביב: דביר, תשל"ג (1972). מאמר ג', סימן ס"ה.
12. לוין, בנימין מנשה, אוצר הגאונים כרך ד ספר ב, חיפה, תרפ"ח-תש"ד.
13. סמולנסקין, פרץ. "עת לטעת". בתוך: כתבים, כרך שני. ירושלים: הוצאת קרן סמולנסקין, תרפ"ח (1925).
14. עגנון, שמואל יוסף. מעצמי אל עצמי. ירושלים: שוקן, תש"ס (2000).
15. עגנון, שמואל יוסף. "פת שלמה". מאזניים כ"ח-כ"ט, 1932-1933.
16. עגנון, שמואל יוסף. "פת שלימה". גזית י (ג'), עמ' 3-6.
17. עגנון, שמואל יוסף. אלו ואלו. תל-אביב: שוקן, 1941. עמ' רט-רכח.
18. עגנון, שמואל יוסף. סמוד ונראה. תל-אביב: שוקן, תשי"א (1950). עמ' 143-155.
19. קראכמאל, אברהם. עיון תפילה. לעמבערג, תרמ"ה (1885).
20. ראבין, שלמה. ילקוט שלמה. קראקא: דפוס יוסף פישר, 1896.
21. Genette, Garard. palimpsests- kiterature in the second degree. University of Nebraska Press, 1997.

22. Kermode, Frank. The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
23. Kristeva, Julia. The Kristeva Reader. (Ed. Troil Moi) Oxford: Basil Blackwell, 1986.

מחקרים:

24. אורבך, אפרים א'. "המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים". בתוך: מעולמם של חכמים. ירושלים: מאגנס, תשמ"ח. עמ' 486-513.
25. ארבל, מיכל. "המשכיות ושביר בזהות הלאומית ביצירת עגנון: "אורח נטה ללון", "המכתב" ו"הסימן". מתוך ארבל, מיכל, עתות של שינוי, שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות-אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ח (2008). עמ' 173-208.
26. ארבל, מיכל. כתוב על עורו של כלב; על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. ירושלים: כתר, 2006.
27. ארבל, מיכל. "סיפורים של אי-השגה – קריאה בסיפורים 'האוטובוס האחרון' ו'עד עולם' לש"י עגנון", מחקרי ירושלים בספרות עברית יד, תשנ"ג. עמ' 293-333.
28. בארי, נורית. יצא לתרבות רעה: אלישע בן אבויה- 'אחר'. תל-אביב: משכל, 2007.
29. בויארין, דניאל. מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא. ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשע"א (2011).
30. בן פורת, זיוה. "בין טקסטואליות". הספרות 34 (2), 1985. עמ' 170-178.
31. ברזל, הלל. בין עגנון לקאפקא: מחקר משווה. רמת-גן: בר אוריין, תשל"ג (1972).
32. ברזל, הלל. "הפואטיקה של ש"י עגנון". בשדה חמ"ד. יד, תשל"א (1971). עמ' 261-279.
33. ברזל, הלל. "עיון נוסף ב"פת שלימה". מאזניים מא (תשל"ו). עמ' 315-323.
34. ברשאי, אבינעם. ש"י עגנון בביקורת העברית: סיכומים והערות על יצירתו. תל-אביב: שוקן, תשנ"א (1991).
35. דן, יוסף. "'מעשה מרכבה" בספרות חז"ל". נחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ב, תשמ"ג. עמ' 307-316.
36. הולץ, אברהם. "המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים". הספרות 4 (2), 1973.
37. הולץ, אברהם. "חמדת שבתמול שלשום: מעין "משכיל אמצעי". בתוך: פרנצוס, יעקב, רוט, יעקב ושמלצר, מנחם (עורכים). תפארת לישראל: ספר היובל לכבוד ישראל פרנצוס, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע (2010). עמ' 263-273.

38. הולץ, אברהם. "משלמות לעבודה זרה; עיונים ב'פת שלימה' לש"י עגנון" הספרות 3 (2), 1971. עמ' 295-311.
39. הירשפלד, אריאל. לקרוא את ש"י עגנון. תל-אביב: אחוזת בית, תשע"א (2011).
40. הלקין, שמעון. מבוא לסיפורת העברית: רשימות לפי הרצאותיו של ש. הלקין בשנת תשי"ב. ירושלים: מפעל השכפול של הסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית, תשי"ח (1958).
41. וייס, צחי. מות השכינה ביצירת ש"י עגנון: קריאה בארבעה סיפורים ובמקורותיהם, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט (2009).
42. ויס, הלל ומירקין, ראובן. "מהדורה מדעית של 'פת שלימה' לעגנון: חילופי גרסאות ומשמעותם". חקרי עגנון, תשנ"ד.
43. ורסס, שמואל, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, ירושלים: מוסד ביאליק, 2000. עמ' 215-263.
44. חגיבי, יניב. לשון, העדר, משחק: יהדות וסופר-סטרוקטורליזם בפואטיקה של ש"י עגנון. ירושלים: כרמל, תשס"ז (2007).
45. טוכנר, משולם. פשר עגנון. גבעתיים: איחוד הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, תשכ"ח 1968.
46. טוקר, נפתלי. "בין הסיפור 'נסים על הים' ל'ליל פרץ לסיפור' 'מעגלי צדק' לש"י עגנון: ייחוס מעשי נסים וגאולה לישו הנוצרי מנקודת ראות יהודית", ירושלים: מאסף לדברי ספרות 23-24, עמ' 284-296.
47. יערי, אברהם. "ש"י עגנון- כ"ה שנה לעלייתו וליצירתו". בתוך: ספר השנה של ארץ ישראל, תרצ"ד. עמ' 275-282.
48. ישראלי, עודד. "זעקתו הכבושה של עשו: מן המדרש הקדום לשלהי הזוהר". חידושי זוהר, תשס"ז. עמ' 198-165.
49. לוינגר, יעקב. "הערות לפירוש על פת שלימה", בתוך: סדן, דב ואורבך, אפרים (עורכים), לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו, תשכ"ו. עמ' 183-179.
50. לחובר, פישל. תולדות הספרות העברית החדשה. תל-אביב: דביר, 1928.
51. ליבס, יהודה. חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית. ירושלים: אקדמון, 1990.

52. לנדאו, לואיס, "על מעגלי צדק לש"י עגנון: דפוסים עממיים ושבירתם", בתוך: קומס, אהרן (עורך), ספר יצחק בקון; פרק ספרות ומחקר. באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ב (1992). עמ' 241-251
53. נטקוביץ', סבטלנה. אלישע בן אבויה כגיבור ההשכלה; עיצוב דמותו של אלישע בן אבויה ושאלת הזהות היהודית של המשכילים: 1830-1872. חיבור לקבלת תואר מוסמך למדעי הרוח והחברה. 2006
54. ספראי, שמואל. "ישו והתנועה החסידית", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, 1989.
55. פיינר, שמואל. השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית. ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 1995.
56. פיינר שמואל, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2004.
57. פלוסר, דוד. יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות. תל-אביב: ספרית פועלים, תשל"ט.
58. פרדס, אילנה. אוהבים מוכי ירח: עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית. ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ה (2015)
59. פרידלנדר, יהודה. "הרמב"ם ואלישע בן אבויה כארכיטיפוסים בספרות העברית החדשה". מתוך נש, שלמה (עורך). בין היסטוריה לספרות. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997.
60. פרנקל, יונה. "מעשה מרכבה ומלאכים". ספרות האגדה- אחדות של תוכן וצורה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011. עמ' 317-345
61. קורצווייל, ברוך. מסות על סיפורי ש"י עגנון. ירושלים: שוקן, תשל"ו (1975).
62. קלוזנר, יוסף. היסטוריה של הספרות העברית החדשה. כרך א', כרך ה'. ירושלים: הוצאת ספרים אחיאסף, 1952.
63. קרטון-בלום, רות. הרהורים על פסיכותרפיה בשירת נתן זך. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009.
64. רוטנשטרייך, נתן. "הווית הזמן ב'ספר המעשים'". בתוך: לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו. ירושלים: הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, תשכ"ו. עמ' 265-280

65. שביט, עוזי. "במקום סיכום: השכלה - ערך לקסיקוני". מתוך שביט, עוזי, בעלות השחר;

שירת ההשכלה: מפגש עם המודרניות, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996. עמ'

127-133.

66. שביט, עוזי. בפתח השירה העברית החדשה- מסת מבוא. תל-אביב: אוניברסיטת תל-

אביב, המכון לחקר הספרות העברית ע"ש בן-ציון כץ, תשמ"ו (1986).

67. שטהל, נטע. צלם יהודי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה ה-20. תל-אביב:

רסלינג, 2008.

68. שקד, גרשון. "שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי". מתוך ירון, אמונה (עורכת), קובץ

עגנון, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ד.

69. Bokhos, Carol. "Figuring (Out) Esau: The Rabbis and Their Others". Journal of Jewish Studies Vol. 58, No. 2. pp. 250-262

70. Band, Arnold. "Nostalgia and Nightmare in Agnon". Perspectives In Jewish Learning 1, Chicago, 1965. pp. 11-22.

71. Eastman, Richard, M. "The Open Parable: Demonstration and Definition". In: College English Vol. 22, no 1, 1960. pp 15-18

72. Flusser, David. Jesus. Jerusalem: Magnes, 1997. P. 56-80.

73. Goshen-Gottstein, Alon. the sinner and the Amnesiac - the Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Elazar Ben arach, Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

74. Halperin, David J. the Merkabah in Rabbinic Literature, New Haven, 1980

75. Hochman, Baruch. The Fiction of S.Y. Agnon. Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1970.

76. Hoffman, Anne Golomb. "S. Y. Agnon and the Drama of Waiting". In Hoffman, Anne Golomb. Between Exile and Return, Albany: State University of New York Press. 1991.

77. Jastrow, Marcus. Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature. London: Luzac, 1926.

78. Mailloux, S. "Interpretation", in Critical Terms for Literary Study, Lentricchia F. and McLaughlin T. (eds). Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. pp. 121-134.

79. Pelli, Moshe. "A Outlook to the Past- the Sacred Literature: did the Hebrew Maskilim 'Hate the Talmud'?" In: Pelli, Moshe, the Age of Haskalah. Leiden: E. J. Brill, 1979.
80. Shaked, Gershon. "Midrash and Narrative: Agnon's 'Agunot'". In Geoffrey h. Hartman and Sanford budick (ed) midrash and literature. New Haven and London: Yale university press, 1986.
81. Sandbank, Shimon. "History And The Law: S. Y. Agnon". In Sandbank, Shimon, After Kafka: The Influence of Kafka's Fiction, Athens, Ga: University of Georgia Press, 1989.
82. Scholem, Gershom G. Jewish Gnosticism , Merkabah Mysticism , and Talmudic Tradition , New-York: The Jewish Theological Seminary of America , 1965
83. Steiner, G. "The Hermeneutic Motion", in The Translation Studies Reader, Lawrence V. (ed). London and New York: Routledge, 2000 (1975). pp. 186-191.
84. Weiss, Hillel. "Notes on Christians and Christianity in Agnon's Writings". Edited by: Poorthuis, Marcel. Schwartz, Joshua. and Turner. Joseph. Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature, Leiden, Boston: Brill, 2009. pp. 511-526.

Table of Contents

Abstract (Hebrew).....	III
Introduction.....	1...
The Whole Loaf.....	18
The Whole Loaf as Expression of the Three Prohibitions.....	21
The Sliced Loaf as Expression of Constant Seeking.....	24
Dr. Yekutiel Ne'eman.....	27
Mr. Gresler.....	39
Epilogue.....	67
1. The Beginning of the Story.....	68
2. The Admission to Beth Midrash.....	76
3. The Expectation to the Whole Loaf in the Hotel.....	79
Bibliography.....	86
Table of Contents (English).....	92
Abstract()English.....	93

Abstract

This study examines Shai Agnon's story "A Whole Loaf," part of his enigmatic collection *The Book of Deeds*, whose plot revolves around the protagonist's doomed search for a whole loaf of bread. Analyzing Agnon's traditional language and sources in light of the stories in this volume and other writers of that period, it focuses on the role of intertextuality and the influence of talmudic and Christian sources upon the text, together with the internal Jewish debate they generate. I suggest that intertextuality serves Agnon here as a traditional hermeneutical tool through which he can embark upon a modern investigation of old themes.

The protagonist's search for a whole loaf of bread can be understood in theological terms as a modern-day debate over the age-old dispute over whether Torah-study or deeds are more important. The mishnaic and talmudic discussion of this issue is reflected in the protagonist's encounter with Neeman and Grassler, recalling Jesus (via Peter) and Elisha ben Abuya/Aher respectively, each of whom wrestled with the question in the wake of the trauma of the destruction of the Temple.

The whole loaf—symbolic in both Jewish and Christian traditions—serves two primary functions. The Christian and talmudic references complement one another, creating a complex signifier that covers the three cardinal sins which a person must die rather than commit (idolatry, adultery, and bloodshed). The pursuit of the whole loaf of bread thus represents the belief that Torah-study is sufficient without deeds, the two historical figures' attitude towards the three prohibitions reflecting their individual approaches to the controversy. I suggest that it also represents intertextuality which, in contrast to "sliced" bread—theological disputes, existential dilemmas, and daily decisions—is circular and cyclical. As the modern world confronts him with the challenge of religious conflict and struggle, the protagonist strives for a religious certainty that no longer exists.

The first person he meets is Neeman. While many scholars identify this figure with Moses, I posit that he represents a theological alternative—namely, early Christianity. His multi-layered character introduces the intertextual matrix of rabbinic and New Testament motifs and symbols that promote theology over praxis. The protagonist's failure to deliver to the post office the letters Neeman gives him raises the question of how the Torah can be passed down from generation to generation without deeds.

The second alternative is embodied in Grassler, who symbolizes Aher and the choice of Torah-study as an intellectual challenge over halakhah. As is evident from various sources, Elisha ben Abuya's seeks a harmonious world in which Torah-study and deeds complement one another. His experience of their being at odds with one another, however, leads him to abandon practice. The Sages' tendency to attribute halakhot to Abuya may reflect the desire to tackle difficult questions of this kind even in the face of the danger of heresy. Grassler may also represent the alternative of the Enlightenment, for which Aher served as a model, thereby drawing attention, *inter alia*, to the problematic nature of this theological model.

Finally, I suggest that intertextuality plays a role in conveying the fear that Torah-study without deeds will lead to the extinction of Judaism. In constituting a form of interpretation in and of itself, it preserves the sacred texts, thereby justifying its own existence. An intertextual reading of "A Whole Loaf" thus blurs the line between literature and interpretation, interpretation becoming literature and literature interpretation.

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMINITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HEBREW LITERATURE

AGNON'S 'PAT SHLEMA'
AS A THEOLOGICAL ALTERNATIVE
INTER TEXTUAL MOVE IN 'PAT SHLEMA'
TO EXAMINE THE MEANING OF TORAH LEARNING
AND OBSERVANCE OF LAW IN THE MODERN AGE

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

IRIT NAGAR

UNDER THE SUPERVISION OF DR. HAIM WEISS

Signature of student: _____ Date: _____

Signature of supervisor: _____ Date: _____

Signature of chairperson

of the committee for graduate studies: _____ Date: _____

SEPTEMBER 2015

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMINITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HEBREW LITERATURE

AGNON'S 'PAT SHLEMA'
AS A THEOLOGICAL ALTERNATIVE
INTER TEXTUAL MOVE IN 'PAT SHLEMA'
TO EXAMINE THE MEANING OF TORAH LEARNING
AND OBSERVANCE OF LAW IN THE MODERN AGE

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

IRIT NAGAR

UNDER THE SUPERVISION OF DR. HAIM WEISS

SEPTEMBER 2015