

להיכן אטול את הכד?: מקור אפשרי למעשה הטמנת כתב המחילה בסיפור 'תהילה' לש"י עגנון ומשמעותיו

צחי כהן

תקציר

אחד מרגעי השיא בסיפור 'תהילה' לש"י עגנון הוא הטמנת כתב המחילה בכד והטמנת הכד בקברה של הגיבורה. באמצעות הצבעה על סיפור מן התלמוד הבבלי כמקור אפשרי למעשה זה נבקש לעמוד על ממדים מרכזיים בסיפורו של עגנון ועל פשרים אפשריים לקשר שבין שני המעשים. המעשה בבבלי מדגיש היבטים שונים כמו פריצת גבולות, האלימות ותוצאותיה, משמעותו הסמלית והחברתית של המעשה המאגי והשפעתם של הדיבור והכתיבה על המציאות. במאמר זה נראה כי כל ההיבטים הללו הם נושאים מרכזיים לעיון גם בסיפור 'תהילה'. נדגיש במיוחד את נושא הדיבור והכתיבה בביטוי ובפיתוחו בסיפור העגנוני, ולבסוף ננסה להבין את מניעיו של עגנון בשבצו את המעשה התלמודי ביצירתו.

מילות מפתח:

עגנון, תהילה, שיבוץ, תלמוד בבלי, כתיבה ודיבור, טקסט, פרשנות

א.

בעשור האחרון של המאה העשרים התחוללה סערה זוטא בעולם הספרות העברית כאשר שני מבקרים רבי-תהודה, עמוס עוז ועדי צמח, הפנו את ביקורתם כלפי הקריאה האיקונית של אחת הדמויות המקודשות בכותל המזרח הספרותי של העברית – תהילה, גיבורת סיפורו של ש"י עגנון.¹ עד אז מקובל היה לראות בה דמות המגלמת ענווה, חסידות ויראת שמיים,² ואילו שני המבקרים ביקשו להציג אותה

לציטוט (מדעי הרוח) – צ' כהן, 'להיכן אטול את הכד?: מקור אפשרי למעשה הטמנת כתב המחילה בסיפור "תהילה" לש"י עגנון ומשמעותיו', חמדעת, יג (תשפ"א).

פרטי המחבר:

ד"ר צחי כהן,

הקריה האקדמית אונו ומכללת הרצוג, בית הספר ללימודי יהדות.

דוא"ל: evic41@gmail.com

¹ על אף שעגנון מאיית את שם גיבורת סיפורו 'תהילה' בכתיב חסר, העדפתי כאן את האיות המקובל לנוחות הקורא. ראו: ע' עוז, 'לעג הגורל וטירופה של הצדקת: כיסוי וגילוי בסיפור "תהילה" לש"י עגנון', שתיקת השמים: עגנון משתומם על אלוהים, ירושלים 1993, עמ' 19–38 (פורסם לראשונה ב'הארץ', מדור תרבות וספרות, י"ד בתשרי תשנ"ב, עמ' 10); ע' צמח, 'תהילה', קריאה תמה, ירושלים 1990, עמ' 71–90. מטא-קריאה ביקורתית בעקרונות קריאתם של שני המבקרים ניתן למצוא אצל ד' פישלוב, "תהילה" עדויה בצמח, עמוסה בעוז: הלכה ומעשה בפרשנות הספרות, אלפיים, 11 (תשנ"ה), עמ' 129–148. ניסיון התמודדות נוסף עם איקונוקלאסטים אלה ניתן למצוא אצל ש' הלפרין, 'על הפירושים הסותרים לסיפור "תהילה" לש"י עגנון', ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך: מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 236–258.

² כמייצגים הבולטים של תפיסה זו יש למנות את ב' קורצוויל, מסכת הרומן, תל אביב תשי"ג, עמ' 123–125; ש' קרמר, "תהילה" לעגנון, ה"ל, ריאליזם ושבריות: על מספרים עבריים מגנסין ועד אפלפלד, תל אביב 1968, עמ' 143–148; ה' וייס, 'תהילה', פרשנות לחמישה מסיפורי עגנון, תל אביב תשל"ד, עמ' 65–95; א' שביד, "תהילה" לעגנון כסיפור קודש, ה' ברזל (עורך), שמואל יוסף עגנון: מבחר מאמרים על יצירתו, תל אביב 1982, עמ' 501–520.

כדמות שסועה העוברת התפתחות דרמטית במהלך הסיפור בשל פגישתה עם דמות המספר. עוז רואה בה מי שעוזבת את העולם 'מטורפת למחצה', מתוך הכרה בחוסר הטעם הנורא של חייה, וצמח מבקש להציגה כמי שהייתה עסוקה משך כל חייה הארוכים בניאוף שבמחשבה עם אביר נעורה, שרגא,³ חטא שחולל את תהפוכות חייה הנראות שכללו את מותם בטרם עת של בעלה ובניה ואת התנצרות בתה.⁴ שני הדברים סמכו את דבריהם בעיקר על מעשה הטמנת כתב המחילה בכד ונטילתו אלי קבר, שיאו של הסיפור.

בדברים שלהלן אבקש לדון במעשה הטמנת כתב המחילה, לא כעיסוק בשאלת בריאותה הנפשית של תהילה או בעולמה הפנטזמטי, אלא כארמז למעשה חכמים מהתלמוד הבבלי. ארמז זה, שדומה שהוחמץ עד כה, מלמד על עולמו הנסתר של הסיפור, העולם המאגי, המחולל באמצעות שפה ועוסק בה. תשומת הלב לסיפור התלמודי מחדדת את שאלותיו המרכזיות של הסיפור. מטרת מאמר זה היא להציע כיוון פרשני חדש ל'תהילה' ולראות בו סיפור הדין בכוחו של הדיבור לגווניו. הקשר שנציע בין הסיפור מן הבבלי לבין מעשה הטמנת הכד מלמד על ערוץ תקשורת סמוי שבו חפצה תהילה לחזור ולבקש את מחילתו של ארוסה המת, שרגא.

'תהילה', נבלה שראתה אור לראשונה במאסף לכבוד יובל העיתון 'דבר' בקיץ תש"י,⁵ שהייתה אולי הפורייה שבשנות יצירתו של עגנון,⁶ הוא סיפור המפגיש שניים מן העולמות העיקריים שבהם עוסק עגנון ורומז לעולם שלישי:⁷ מחד גיסא, זהו סיפורה של ישישה ירושלמית המאמינה אמונה בלתי מעוררת בצידוק הדין על אף ניסיון חייה הקשה, ובכך הוא משתייך למדף סיפוריו של עגנון העוסקים בעבר עטוי קסם של תמימות; מאידך גיסא, זהו גם סיפורו של המספר, אדם מודרני ומתלבט שחזר לירושלים לאחר תקופת היעדרות ומיטלטל בין עולמות, ובכך שייך הסיפור למדף הספרים המודרניסטיים, העכשוויים יותר;⁸ ברקע העולמות הללו מסתתרת האימה המזוועה של הבלתי מוסבר, עניין שיבוא לפיתוחו המלא בסיפורי 'ספר המעשים'.⁹ הקריאה שנציע להלן תחזק את זיקתו של הסיפור ל'מדף' שלישי זה.

בלב סיפור מפגישה של תהילה, הזקנה הירושלמית שבעת הימים, עם המספר, נציג הדור החדש וחיידושי המטלטלים, עומד רצונה של תהילה להכתיב למספר את כתב מחילתה לשרגא, שאת אירוסיהם ביטל אביה.¹⁰ מעשה כתיבת כתב המחילה והטמנתו בכד זכה לפרשנויות רבות, והוא מתפרש בדרך כלל כמעין אירוניה כלפי עצם אפשרות התקשורת בכתב, כפי שהציע טוקר,¹¹ כמעשה סמלי חסר כוונה

³ לצמח קדם בהצעה זו יעקב בהט, ראו: י' בהט, 'תהילה לש"י עגנון', משא, 20.4.1956.

⁴ היו שביקשו למצוא הד לקריאה זו גם אצל א"ב יהושע, הכלה המשחררת, תל אביב 2001, שם נקראת אחת מדמויות המשנה הירושלמיות 'תילי' ומרמזת על פרשת ניאוף בעברה.

⁵ שאלת זהותה הז'אנרית של 'תהילה', רומן או נבלה, היא שאלה גדולה שיש לדון בה בהרחבה במקום אחר. מחשבות וכלי אבחון ראשוניים ויסודיים בעניין ניתן למצוא אצל: G. Good, 'Notes on the Novella', *NOVEL: A Forum on Fiction*, 10, 3 (1977), pp. 197–211.

⁶ בשנה זו פורסמו בין היתר: 'קשרי קשרים', 'תהילה', 'המלבוש', ו'עידו ועינים', ובסופה הופיע הקובץ 'סמוך ונראה'. ראו: ד' לאור, חיי עגנון, תל אביב וירושלים 1998, עמ' 429–430.

⁷ עדיה מנדלסון-מעוז, הספרות כמעבדה מוסרית: קריאה במבחר יצירות בפרוזה העברית של המאה העשרים, רמת גן תש"ע, עמ' 177–202.

⁸ אני משתמש כאן באבחנה שיסודה בדבריו של ג' מוקד, תפיסות היהדות של ביאליק, עגנון ואצ"ג, תל אביב 2014, עמ' 98–99. דברים דומים המבקשים לראות בתהילה, הסיפור והדמות, אמצעי מקשר בין פערי דורות מציע גם י' בקון, 'תהילה', א' קומם (עורך), ספר יצחק בקון: פרקי ספרות ומחקר, באר שבע תשנ"ב, עמ' 285–308.

⁹ מעניין שלמסקנה דומה, אימת ספר המעשים המסתתרת מאחורי החזית המלבת של תקופת העבר שעליה מתרפקים לכאורה בנוסטלגיה, מגיע לגבי הסיפור גם א"א אורבך, "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו": מקורות ופירושי, ד' סדן וא"א אורבך (עורכים), בתוך: לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו, ירושלים תשכ"ו, עמ' 9–26.

¹⁰ את מרכזיותה של אפיזודה זו הראה נפתלי טוקר באמצעות ניתוח מבנה הסיפור. ראו: נ' טוקר, 'למבנה הסיפור "תהילה" לש"י עגנון ולדרכי עיצובו', הספרות, ד (תשל"ג), עמ' 507–518.

¹¹ טוקר (שם), עמ' 514.

פרקטית, כפי שהציעה הלפרין,¹² כאמצעי שימור 'מחרקים וממים',¹³ או כשיטתם של עוז ושיבד – כמעשה של טירוף חסר פשר.¹⁴ להלן ננסה להציע פשר חדש למעשה זה, אך לפני כן נקדים ונאמר כי שפתו של עגנון ואופן השימוש שהוא עושה במקורותיו נידונו ארוכות,¹⁵ ולקורא המבקש להציע דבר חידוש דומה שכל משפט בסיפוריו המרכזיים של הסופר כבר נבדק ונחקר עד למקורו הראשוני ביותר. עם זאת, אין לך בית מדרש בלא חידוש: כל קורא מביא עימו את עולמו ואת קריאתו, וכך נבקש לעשות גם כאן. בדברים שלהלן נציג כאמור מקור אפשרי למעשה הטמנת המכתב בכד ונטילתו אל הקבר, מקור שממנו מתפרטת קריאה חדשה. דומה שהדברים שנציג קרובים דווקא להצעתו של עדי צמח, הרואה במעשה מעין טקס פולחני.¹⁶ לקראת תום דברינו נבקש לחזור אל הקשר הדברים הרחב ולעמוד על משמעותו לפרשנות הסיפור 'תהילה'. נציע שעצם אזכורו של מעשה מאגי כגון זה שיידון להלן מקשר את היצירה ואת קוראיה לעולמות המסוייטים, למחוזות האימה של 'ספר המעשים'. בכך שותלות יצירות אלו תהיות יסוד על סדרי העולם ועל התנהלותו, הצפות מתחת לפני השטח של קבלת הדין המאפיינת את תהילה ועולמה.

ב.

בתלמוד הבבלי, מסכת מועד קטן, דף י"ז ע"א–ע"ב, מסופר מעשה:¹⁷

ההוא אלמא דהוה (קא) מצער להווא (צורבא) מרבנן אתא לקמיה דרב יוסף אמר ליה (זיל) שמתיה א"ל מיסתפינא מיניה שקול פיתחיא עילייה כל שכן דמסתפינא מיניה (אמר ליה) שיקלי אחתיה בכדא ואחתיה בי קיברי וקרי ביה אלפא שיפורי בארבעין יומי אזל אעבד הכי פקע כדא ומית אלמא.
תרגום: אותו [אדם] אלים שהיה מצער את אחד מ(תלמידי) החכמים בא לפני רב יוסף, אמר לו: (לך) נדה אותו. אמר לו: ירא אני ממנו. [אמר לו:] כתוב עליו כתב נידוי. אמר לו: כל שכן שאני ירא ממנו. (אמר לו:) טול את כתב הנידוי ותן אותו בכד, ותן את הכד בקבר, ותקע בו אלף [תקיעות] שופרות בארבעים יום. הלך ועשה כך. פקע הכד ומת האלים.

תוך כדי הדיון בכוחו ובמשמעותו של הנידוי בידי 'צורבא דרבנן', אחד מן החכמים, מובא הסיפור הקצר בתלמיד החכמים האנונימי המתייעץ עם רב יוסף בנוגע לחיכוך שלו עם 'אלים', ככל הנראה אדם רב השפעה הנוהג בדרכים כוחניות להשגת מטרותיו. רב יוסף מציע לחכם לנדות את האדם האלים. הנידוי הוא עונש העומד לרשות חכמים, מעין כלי אכיפה וביצור סמכות.¹⁸ הוא קל מן החרם אולם מהווה איום חמור למדי כלפי הסופג אותו. המנודה אינו נחשב לאחד מן החבורה, אינו נספר לכל דבר שבקדושה, ולאחר מותו אין מספידים אותו ואין מלווים את מיטתו.

אם כן, רב יוסף מציע לתלמיד החכמים לנדות את האדם שמנחת זרועו הוא סובל, אולם החכם ירא מכך. רב יוסף סבור בטעות שהחכם חושש מפני עימות פנים אל פנים ומציע לו לבחור בנידוי בכתב. אולם תלמיד החכמים מחדד ומסביר שהבעיה אינה העימות הפרונטלי אלא החשש מתגובתו של האלים. כאשר יהיה המנודה מצויד במסמך כתוב וחתום כמו כתב הנידוי, הוא עלול לבסס עליו את אלימותו ולהגבירה.

¹² הלפרין (לעיל הערה 1), עמ' 246.

¹³ הלפרין (שם), עמ' 245.

¹⁴ עוז (לעיל הערה 1), עמ' 37. גם שיבד (לעיל הערה 2), הסבור שמעמד הסבר מעשה הכד הוא 'רק כפסע בין המרום והנלעג' (שם, עמ' 514), רואה במעשה מעשה 'אקסטטי', כלומר מעין טירוף חסר פשר.

¹⁵ מבין הרבים שעסקו בכך נזכיר כאן את עבודתו של מ"צ קדרי, ש"י עגנון רב סגנון, רמת גן 1980. ביחס לסיפור 'תהילה' נציין את עבודתה השקדנית של ר' בן פנחס, ותהילתו בירושלים, קרית ביאליק 2014.

¹⁶ צמח (לעיל הערה 1), עמ' 73–74.

¹⁷ סיפור המעשה מובא כאן על פי כת"י מינכן 95. בסוגריים מופיעים הבדלים משמעותיים לעומת כת"י אוקספורד 23 וגרסת הדפוסים.

¹⁸ לדין רוחב בנידוי ובמשמעויותיו ראו: י' אלדן, נידוי, מוות ואבלות, תל אביב 2011.

כאן מציע רב יוסף אפשרות משונה: הוא מציע למנדה להטמין את כתב הנידוי בכד, את הכד להטמין בקבר (ככל הנראה מערת קבורה), ואף לתקוע בשופר אלף תקיעות במשך ארבעים יום.

דמותו המורכבת של רב יוסף מכילה ניגודים רבים. רב יוסף היה מהבולטים שבאמוראי הדור השלישי, אך ויתר על ראשות ישיבת פומבדיתא לרבה, שהיה צעיר ממנו משמעותית. הוא עצמו העיד על התכונות הסותרות המתרוצצות בקרבו: 'תנו רבנן שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף כולוהו איתנהו בי [כולם ישנם בי]'.¹⁹ במשך כל חייו התמודד רב יוסף עם מצבו הגופני הירוד. עיוורונו לא פגע ביכולתו האינטלקטואלית, אולם מחלתו השכיחה ממנו את תלמודו עד שהיה עליו ללמוד מחדש את כל שידע מפי תלמידו, אביי.²⁰ רב יוסף אף מוכר במספר מעשים בתלמוד כמי שעסק במיסטיקה,²¹ ואולי גם במאגיה או במעשים מופלאים הגובלים בה.²²

גדעון בוחק ביקש לראות בסיפור רב יוסף וכתב הנידוי שריד או רמז לפרקטיקה מאגית המוכרת בשם 'קערות השבעה'.²³ קערות השבעה הן קערות חרס אשר על גביהן נכתבו טקסטים ששימשו בעיקר להגנה מפני שדים. מרבית הקערות חסרות תאריך, וחוקרים מתארכים אותן בדרך כלל לסוף תקופת התלמוד.²⁴ יש קערות בודדות שעליהן מצוין תאריך על פי מניין השטרות, ואלו מתוארכות למאה השישית לספירה. בסך הכול ידוע על כאלף וחמש מאות קערות, שמתוכן התפרסמו עד כה בקורפוסים שונים פחות מחמש מאות. הקערות נמצאו כמעט תמיד כשהן קבורות כשפניהן כלפי מטה. כאמור, מרבית הקערות שימשו כקמע של הגנה מפני שדים ומזיקים, אך ישנן גם קערות שנועדו לשימוש רפואי, למניעת הפלות, לגרימת נזק לאדם אחר ועוד. ייתכן שקבורת הקערות כשפניהן כלפי מטה נועדה לכלוא את השד בתוך הקערה. בצידן החיצוני של חלק מן הקערות ישנה הוראה היכן לקבור אותן. לרוב ההוראה היא לקבור אותן במקומות שונים בבית הלקוח, ולעיתים בבית הקברות. חוקרים רבים סבורים שכתובת הקערות לוותה בטקס כלשהו,²⁵ אך קשה לומר מה היה אופיו של טקס כזה. רוב קערות השבעה שנתגלו כתובות בלשון 'ארמית-יהודית' ובכתב עברי מרובע, ולשון קרובה ללשון התלמוד הבבלי. מספר קטן יותר של קערות כתוב בשפות אחרות – בעיקר בסורית ובמנדעית.

הצעתו של רב יוסף לקבור את הכד בקבר קושרת את הסיפור למסורת קערות השבעה. ראשית, כפי שהוזכר לעיל, על חלק מקערות השבעה ניתנה ההוראה לקבור אותן בבית קברות. שנית, לצד הקערות נמצאו גם כדים שעליהם הופיעו השבעות. יתרה מכך, הסיפור בבבלי עוסק בהטמנת כתב הנידוי, וגם בקערות השבעה אנו מוצאים פורמולות נידוי המכוונות לרוב נגד שדים ולעיתים אף נגד בני אדם.

¹⁹ בבלי, פסחים ק"ג ע"ב.

²⁰ בבלי, נדרים מא ע"א.

²¹ הוא מתואר כמי שעוסק במעשה מרכבה: 'רב יוסף הוה גמיר מעשה המרכבה סבי דפומבדיתא הוו תנו במעשה בראשית אמרו ליה ליגמור לן מר מעשה מרכבה אמר להו אגמרון לי מעשה בראשית בתר דאגמרון אמרו ליה ליגמרון מר במעשה מרכבה אמר להו תנינא בהו דבש וחלב תחת לשונך (שה"ש ד 11) בדברים המתוקין מדבש וחלב יהו תחת לשונך ר' אבהו אמר מהכא כבשים ללבושך (מש' כז 26) דברים שהן כבשונן של עולם יהיו תחת לבושך אמרו ליה תנינן בהו עד ויאמר אלי בן אדם (יח' ב 1) אמר להו הן הן מעשה המרכבה' (בבלי, חגיגה יג ע"א).

²² ראו המעשה שבו התענה רב יוסף תעניות מרובות כדי לזכות בבשורה שמימית: 'רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא ואקריוהו לא ימושו מפין יתיב ארבעים תעניתא אחרני ואקריוהו לא ימושו מפין אחרני יתיב מאה תעניתא אחרני אתא ואקריוהו לא ימושו מפין זרעך ומפי זרעך אמר מכאן ואילך לא צריכנא תורה מחזרת על אכסניא שלה' (בבלי, בבא מציעא פה ע"א).

²³ ראו: G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, p. 40.

²⁴ לסיכום הנושא ראו: א' במברגר (מנקין), 'תרומתן של קערות השבעה הבבליות לחקר התלמוד ולתקופתו', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2012. התייחסות נרחבת לנושא ניתן למצוא גם בפרק הדין בכתבים ובחפצים מאגיים בספרו של י' הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר שיטה ומקורות, ירושלים תש"ע, עמ' 182–198. עיסוק נרחב בקערות ובמטרותיהן ניתן למצוא גם אצל ש' שקד, 'קערות השבעה ולוחות קמיע: כיצד נפטרים משדים ומזיקים?', קדמוניות, 129 (תשס"ה), עמ' 2–13.

²⁵ ראו למשל את דיונו של לייכט: R. Leicht, 'Mashbia Ani Alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism Formulae', *Jewish Studies Quarterly*, 13 (2006), pp. 319–343.

כך או כך, המלצתו של רב יוסף פעלה את פעולתה, ולאחר תום תקופת ארבעים היום הטיפולוגית-מאגית מצא אותו אלים את מותו.²⁶

סיפור המעשה בתלמיד החכמים ובאדם האלים הוא סיפור על פריצותיהן של מסגרות: אותו אלים פורץ את המסגרת המחייבת לנהוג כבוד בתלמידי חכמים ולהישמע להם. אף כי פרטי הסכסוך, או החינוך, אינם מופיעים במפורש, עצם התיאור 'היה מצער' רומז לפעילות חתרנית מצד האלים כנגד סמכותו של תלמיד החכמים האנונימי. פעולת הנידוי, על אף היותה בתוך 'ארגז הכלים' של תלמיד החכמים, נתפסת כפגיעה בוטה במנוחה. תלמיד החכמים חושש להפעיל את כלי האכיפה הזמין לו מפחד מפני תגובתו של האדם האלים, כלומר הפריצה שבעצם הנידוי עלולה להיות חריפה מכדי שמערכת היחסים תוכל להכיל אותה. רב יוסף מציע לתלמיד החכמים לפרוץ את המערכת כולה על ידי פעולה מאגית: הטמנת כתב הנידוי בכד בבית הקברות. פעולה מאגית זו מביאה על האדם האלים את מותו, ובכך מביאה לפריצה החריפה מכולן: פריצת הגבול שבין חיים ומוות.

ניתן לראות בסיפור גם דיון באלימות ובהשלכותיה: אדם נוקט אלימות כדי לגרום לתלמיד חכמים לפעול באופן שונה ממה שהיה פועל במצב רגיל. ככל הנראה אין מדובר באלימות פיזית אלא באיומים ובהתנהלות כוחנית שמפנה האדם האלים כלפי תלמיד החכמים. האלימות פועלת את פעולתה, ונראה שתלמיד החכמים חש תחושת שיתוק ונאלץ לסגת מפני האלים. הפנייה לאפיק האלימות מכילה בתוכה את האפשרות להתדרדרות היחסים אל מקום מאיים, לא ידוע ובלתי נסבל. תלמיד החכמים מעדיף לסבול ולא לדרדר את מערכת היחסים בינו לבין האלים, בשל האיום הנסתר בדבר האפשרות שבעתיד תחריף האלימות. בצר לו פונה תלמיד החכמים האנונימי אל רב יוסף, אדם בעל סמכות ובעל יכולות גבוהות משלו. רב יוסף מציע לו להגיב באלימות על האלימות: תחילה הוא מציע כלים 'סטנדרטיים' של סמכות תקיפה – הנידוי והנידוי שבכתב. אולם כאשר מודה תלמיד החכמים שכלים אלה חסרי תוקף עבורו שכן אלימותו של האדם האלים עיקרה אותם מהשפעתם, מציע רב יוסף כלי עוצמתי בהרבה: הפנייה אל המאגיה, כלומר פריצת מקבילית הכוחות שהיוותה את מערכת היחסים עד כה, וזימונם של כוחות חיצוניים, רבי עוצמה. מעניין לציין שהפומביות הייתה הגורם המעכב והמעקר עבור תלמיד החכמים בהפעלת הכוח ('ירא אני ממנו... כל שכן שירא אני ממנו', הוא אומר על הפעולות הפומביות, המזוהות, של הנידוי והנידוי שבכתב). בשל כך הפעולה הנסותרת, המאגית, היא הפתרון.

מכאן נובעים שני מרכיבים נוספים המודגשים בסיפור זה שראוי לתת עליהם את הדעת. ראשית, הסיפור מזמין אותנו לבחון את כוחם של חכמים ואת כלי ההנהגה והאכיפה העומדים לרשותם ולראות אותם כמעין אלימות ממוסדת. מעמדם של החכמים מאפשר להם הפעלת כוח לגיטימית המבצרת את יתרונם כמנהיגי הציבור. יש להעיר כאן שכמו בכל מקרה של הפעלת כוח לביצור מנהיגות, ככל שהחכם משתמש בכוחו לעיתים קרובות יותר, כך נחלשת השפעתו של כוח זה. ייתכן שמכאן נובעת עמדתם של רב פפא, שהעיד על עצמו שמעולם לא נידה תלמיד חכמים, ושל מר זוטרא, שנידה את עצמו בטרם נידה תלמיד חכמים.²⁷

ההיבט השני שעליו יש לתת את הדעת הוא הממד הסמלי של המעשה המאגי. המאגיה היא פעמים רבות מעין המחזה של העתיד הרצוי, הכוללת גילום סמלי של הגורמים המעורבים בה. במקרה שלנו

²⁶ מבוא לשאלת יחסם המורכב של חז"ל לכשפים ולשימוש בהם ניתן למצוא אצל ע' יסיף, 'עיונים בסיפורי כישוף באגדת חז"ל', א' קומם (עורך), ספר יצחק בקון: פרקי ספרות ומחקר, באר שבע תשנ"ב, עמ' 33–62. עמדות החוקרים בנושא מורכב זה מגוונות מאוד. עמדתו של אורבך מציגה את חז"ל כמי ששוללים קטגורית את עולם המאגיה, ראו: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א², פרק ששי – הכשוף והנס, עמ' 82–102. לעומתו, חוקרי מאגיה בני זמננו מציגים מציאות מורכבת יותר של התמודדות והכלה, ראו למשל: י' דן, 'התיאופאניה של שר התורה: סיפור-מעשה, מאגיה ומיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג–יד (תשנ"א–תשנ"ב), 127–157; י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח; מ' אידל, 'מאגיה יהודית בימי הביניים', פ' ווקוסובויץ (עורך), לכל הרוחות והשדים: לחשים וקמיעות במסורת היהודית, ירושלים 2010, עמ' 19–20.

²⁷ בבלי, מועד קטן יז ע"א, בשורות הקודמות לסיפור שבו אנו עוסקים כאן.

דומה שסוף הסיפור, פקיעתו של הכד ביום מותו של האדם האלים, מדמה את אותו אלים לכד. גם את מרכיבי המעשה הנוספים יש לפרש לאור נקודת ייחוס זו: מערת הקבורה שבה נטמן הכד היא תחליף סמלי לפעולת הנידוי. אם אין אפשרות לנדוד את האדם עצמו, ינודה החפץ המסמל אותו אל מרחב המוות, המרחב שמחוץ לאזורי הפעולה של החיים. תקיעת השופר היא אולי תחליף לקריאת הנידוי הפומבית. התלמוד עצמו מבאר את משמעות התקיעה מייד לאחר הסיפור:

מאי שיפורי? אמר אבא שנפרעין ממנו. מאי תברי? אמר רב יצחק בריה דרב יהודה תברי בתי רמי.²⁸

תרגום: מהי התקיעה? אמר אבא: שנפרעים ממנו. מהם השברים? אמר רב יצחק בנו של רב יהודה: שובר בתי רמים.

תקיעת השופר, מפרש התלמוד, היא האיום בדבר הצפוי לאותו אדם אלים, למנודה: חכמים או גורמים שמימיים יפרעו ממנו. התזכורת לכך היא שהאל שובר בתי רמים – כלומר מסוגל, אולי בניגוד לחכמים הארציים, להתנקם גם במי שמתבצר בביתו הרם, מאחורי כוחניותו. כתב הנידוי שהונח בתוך הכד הוא אולי ביטוי סמלי ל'תוכו' של האלים כפי שמזהים אותו חכמים: התוצאה ההכרחית של עמדתו ומעשיו, ומה שבסופו של דבר יביא ל'פקיעתו'.

מלבד נושאי העיקריים של הסיפור שהוצעו לעייל עוסק הסיפור בנושאים נוספים, הרמוזים בצורה עמומה יותר. כך למשל ניתן להציע שהסיפור עוסק גם בהגדרת גבולות הקהילה. מעשה הנידוי הוא אמירה: אדם מסוים, עמדותיו או התנהלותו אינם מקובלים, או מפירים את האיזון או היסודות שבקהילה, ועקב כך הוא מוצא למעשה מקהל המקום.²⁹ מעניין במיוחד שבסיפור שלפנינו נעשה שרטוט גבולות הקהילה והנרמות שלה באמצעות המאגיה, הפעולה הפלאית, פורצת הגבולות, שהיא כשלעצמה מותחת לעיתים את הגבולות המקובלים.

ניתן אף לומר לבסוף, שהסיפור מזמן הרהור על מקומם של הדיבור והכתיבה ועל משמעותם: הנידוי הוא 'מבע ביצוע':³⁰ עצם אמירת דברי הנידוי מחולל שינוי במעמדו של מושא הנידוי בעולם. כאמור, תלמיד החכמים ירא מלומר את מילות הנידוי בפיו, ועל כן מציע לו רב יוסף את הכתיבה, המעשה המרוחק יותר. לא אתה תעשה זאת, אומר כביכול רב יוסף, אלא הכתב. תלמיד החכמים חושף שלא את עצם המעשה הוא ירא, אלא את השלכותיו – ובמובן זה הכתב חמור מן הדיבור, שכן הוא ממשי יותר ונושא את חתימת כותבו, ועל כן המנדה מתיירא ממנו אף יותר. כעת מציע רב יוסף אפשרות של כתיבה מאגית. הכתיבה המאגית, האזוטרתית, הסודית, אינה נושאת השלכות של חשיפת זהות הכותב, ובכל זאת פעולתה רבת עוצמה: הביצוע, כלומר הפעולות שמחוללת כתיבה זו, עובר אל הממד הקוסמי. לא המוסכמות החברתיות מושפעות מן הטקסט, אלא עצם קיומו של האדם.

²⁸ שם, על פי כת"י מינכן 95.

²⁹ ראו אלדן (לעיל הערה 18), עמ' 12.

³⁰ הכוונה כאן כמובן לאבחנותיו היסודיות של ג'ון אוסטיין. להרחבה ראו: ג'לל אוסטיין, איך עושים דברים עם מילים, תרגם ג' אלגת, תל אביב 2006. בהקשר זה יש לציין את המגמה הכללית של הפרפורמנס לבחון את תבניות התקשורת הבין-אישיות כנושאות מסר או כמבטאות עמדה תרבותית; משמעותן טמונה באופן הביצוע ובנסיבותיו ולא בטקסט כשלעצמו. ההצעה כאן, להחזיר את מעשה הנידוי לכתב הוא מעין היפוך של מהלך הפרפורמנס ואיבנו. עוד על נושא זה ניתן למצוא אצל: א' גופמן, הצגת האני בחיי היום-יום, תרגם ש' גונן, תל אביב תשמ"ט; ק' גירץ, פרשנויות של תרבויות, תרגם י' מייזלר, ירושלים 1990; M. De Marinis, *The Semiotics of Performance*, Bloomington and Indianapolis 1993; J. Derrida, 'The Theatre of Cruelty', *Writing and Difference*, Chicago 1978, pp. 232–250, 278–294; E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York 1982; R. A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, California 1979; R. Schechner and W. Appel (eds.), *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge 1990.

ג.

סיפורו של עגנון מתאר סדרת מפגשים בין המספר, שחזר זה עתה משהות ארוכה מחוץ לארץ, לבין תהילה, זקנה ירושלמית נמרצת וגומלת חסדים. באחד המפגשים מבקשת תהילה מן המספר שיכתוב עבורה מכתב. המכתב ממוען לשרגא, לו הייתה תהילה מאורסת בילדותם. את האירוסין ביטל בכעס אביה, לאחר שנחשף כי שרגא ומשפחתו הם למעשה חסידים. מתברר שתהילה תולה במאורע זה את כל אסונות חייה. לאחר שהיא מגוללת באוזני המספר את כל מסכת חייה הקשה, הוא תוהה כיצד בכוונתה לשלוח את המכתב לשרגא, שמתברר שהוא מת זה שלושים שנה.

אמרה תהילה, סבור אתה שמרוב שנים נטרפה דעתה של הזקנה, שהיא סומכת על בתי הדואר שהם ימסרו את המכתב לאדם מת. אמרתי לה, אם כן מה תעשי? עמדה ונטלה את הכד שעל גבי השולחן והגביהתו כלפי מעלה ודיברה כמין שיר, אטול את המכתב, ואשים אותו בכד, ואטול חומר חותם, ואחתום את הכד, ואקח עמי את הכד עם המכתב.

הרהרתי בלבי, ואם תטול את הכד עם המכתב עדיין איני רואה היאך יגיע המכתב אצל שרגא. הבטתי עליה ושאלתי, להיכן תטלי את הכד עם המכתב? שחקה תהילה שחוק מתוק ואמרה בנעימה, להיכן אטול את הכד? אטול אותו לקברי, לקברי אטול הכד עם המכתב. (עמ' רג-רד)³¹

עוד בטרם נצביע על קווי הדמיון והשוני בין סיפורו של עגנון לבין הסיפור המופיע בתלמוד הבבלי, נבקש לציין את המשמעות האפשרית של הזיקה בין הסיפורים. אם אכן עומד סיפור תלמודי זה ברקע הפרקטיקה שבה מבקשת תהילה לנהוג, הרי שעולה כאן אפשרות פרשנית חדשה, חריגה, לכוונתה של תהילה במכתבה לשרגא, לתפיסתה את יחסיה עימו ולאישיותה באופן כללי: תהילה, 'כתינוקת שניצחה בחכמתה זקנים ממנה' (עמ' רד), מצאה דרך לקבל את מחילתו של שרגא מן העולם שמעבר. מנגנון ההפעלה הנחשף בסיפור התלמודי, השקול למנגנוני התקשורת המטא-שיחיתית של העולם הזה ואף גובר עליהם, הוא המלמד את תהילה כיצד תקבל את מבוקשה.

קווי הדמיון העיקריים בין המעשה התלמודי לבין מעשה כתיבת המכתב והטמנתו ב'תהילה' בולטים. ראשית, בשני הסיפורים ישנה שרשרת הטמנה הכוללת טקסט כתוב, כד וקבר. בשני המקרים נכתב טקסט שלא על מנת להגיע לנמענו, הטקסט מוטמן בכד, והכד בתורו מוטמן בקבר. צירוף זה עומד ביסוד הדמיון שבין הסיפורים ומכיל מרכיבים נדירים מכדי שיהיה מקרי. שנית, שני הסיפורים כוללים התייחסות כתובה למעשה שאירע בעבר, טרם הכתיבה, ושניהם מבקשים לחולל התרחשות ציבורית-קהילתית ביחס לאותו מעשה: הנידוי במעשה התלמודי והמחילה ב'תהילה' הם שתי תגובות לאירוע מן העבר, המבקשות לתת לו מסגרת נימוסית-מוסרית, הקשר חברתי. שני הטקסטים נדרשים למימוש התגובה החברתית כיוון שאין אפשרות לממש תגובה זו באופן הגלוי, הבין-אישי, האוראלי, המקובל: תהילה לא יכולה למחול לשרגא המת, ותלמיד החכמים ירא לנדות את האדם האלים.

נקודת דמיון נוספת בין הסיפורים באה לידי ביטוי בעובדה שבשני הסיפורים מעורבים שני אנשים במעשה הכתיבה: האחד מודע למלוא משמעות המעשה, ואילו השני, הצד המבצע את הכתיבה, למעשה עיוור חלקית למשמעות פעולתו. במעשה התלמודי רב יוסף לא מפרט לתלמיד החכמים את השלכות הפעולה שאותה הוא ממליץ לו לעשות, ואילו בסיפורו של עגנון המספר לא מבין (תחילה) את משמעות המכתב שתהילה מבקשת ממנו לכתוב.³²

³¹ ש"י עגנון, 'תהילה', כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שביעי: עד הנה, תל אביב תשכ"ז, עמ' קעח-רו. כל ההפניות להלן לסיפור יימסרו בסוגריים בגוף הטקסט על פי מהדורה זו.

³² מעניין לציין בהקשר זה את המעשה הסמוך למעשה רב יוסף ומזכיר מאוד את המעשה בבלק, הכלב המשוגע העומד במרכז הרומן 'תמול שלשום'. המעשה מופיע אף הוא בבבלי, מועד קטן יז ע"א: 'אמר רב יוסף שדי שמתא

עם זאת, ישנם גם מספר הבדלים משמעותיים בין הסיפורים. ראשית, תהילה לא מציגה את המכתב ככתב נידוי אלא ככתב מחילה, ואת מעשה נטילת הכד אלי קבר היא מציגה כמעשה של סליחה ולא של המתה או פקיעה מאגית. ככלל, תהילה מרחיקה את המעשה מן הממד המאגי שבו, או שמא המספר מודרני מכדי שיקלט ממד זה. ניתן להציע שהמחבר העגנוני המשתמע, החשוב לעיתים יותר מן המספר, מסתתר מאחורי גבו של המספר ומוסיף מידיעותיו, והוא המשלב את המעשה המאגי התלמודי על שלל משמעויותיו, שאותן לא קולט המספר.

הבדל נוסף בין הסיפורים נעוץ בפשר מעשה ההטמנה. בסיפורו של עגנון מובאת אמירתה המפורשת של תהילה בדבר תכליתו של המכתב: 'שם בעולם העליון מכירין את שרגא ויודעים היכן הוא. ונאמנים הם שלוחיו של הקדוש ברוך הוא שיגיעו את מכתבי לידו' (עמ' רד). שלא כמו בסיפור התלמודי, הטקסט שמטמינה תהילה בכד לא אמור לחולל בעצמו את תוצאתו המקווה (כמו חוזה או גט; 'מעשה פרילוקוציוני', perlocutionary act, במונחיו של אוסטין), אלא להעביר מסר ובקשה ('מעשה אילוקוציוני', illocutionary act, הדומה יותר למכתב או תיאור כתוב³³). לבסוף, הבדל בולט נוסף בין הסיפורים ניתן למצוא בעובדה שבמעשה נטילת מכתבה של תהילה אל הקבר חסרות תקיעות השופר משך ארבעים יום, ההופכות את הטקס לטקס מאגי.³⁴

למרות כל ההבדלים שנמנו כאן, דומה שרוב הדומה על השונה בין שני הסיפורים ויש מקום לתהות על פשר הקשר ביניהם.

ד.

נחזור אל מנגנוני המטא-שיחה, כפי שכינינו אותם לעיל, המתקיימים בשני המעשים. השבועה, הנידוי, החרם והסליחה משתייכים כולם לאותו עולם שיח. אלה הם דיבורים 'מחוזקים', מילים המחוללות מציאות בעולם, שימוש אילוקוציוני בשפה במונחיו של אוסטין. המילים אינן משמשות רק לתאר את העולם ולהביע את הקיים בו, אלא לחולל מציאות חברתית מדומיית. המילים יוצרות מעין מוסכמה מתקדמת ומתוחכמת אשר ממנה ארוגים חיי החברה שבתוכה הן מתקיימות.

במעשה התלמודי מתוארות שלוש רמות הפעלה של השפה בכל הנוגע לנידוי. הנידוי, מכשיר ארגון חברתי המתחולל על ידי מילים ומתקיים ברובד ההסכמה החברתית, ניתן להפעלה בשלושה אופנים, הערוכים במעין מדרג שימושיים:

- א) אותו [אדם] אליים...
- ב) אמר לו: לך ונדהו...
- ג) אמר לו: כתוב עליו כתב נידוי...
- אמר לו טול את כתב הנידוי ותן אותו בכד, ותן את הכד בקבר, ותקע בו אלף [תקיעות] שופרות בארבעים יום...

השלב הראשון הוא הנידוי בדיבור. בידי המנדה – אותו חכם המסוכסך עם האדם האלים – מצויה מעצם היותו 'אחד מהחכמים' האפשרות לנדות אדם על ידי הכרזה עליו כמנודה. אולם אפשרות זו דורשת מהמנדה נחישות ונכונות לעמוד מאחורי מעשיו במלוא זהותו, ולהתעמת פנים אל פנים עם המנדה. החכם האלמוני בסיפור לא בטוח מספיק בעצמו ובעמדתו, ובעיקר חושש מאישיותו הדומיננטית של אותו אלים, ועל כן אפשרות זאת נדחית. האפשרות השנייה היא נידוי בכתב, שמתרחק במידת-מה מן הישירות

אגנובתא דכלבא ואיהי דידיה עבדה דההוא כלבא דהוה אכיל מסאני דרבנן ולא הוה קא ידעי מנו ושמתו ליה איתלי ביה נורא בגנובתיה ואכלתיה' (תרגום: אמר רב יוסף: הטל חרם על זנבו של כלב, והוא [החרם] יעשה את שלו. היה כלב אחד שהיה אוכל את נעליהם של החכמים, ולא היו יודעים מי הוא ונידו אותו. נתפסה אש בזנבו ושרפתו).

³³ להרחבה על אודות מונח זה ועל המחלוקות סביבו ראו: F. C. Doerge, *Illocutionary Acts: Austin's Account and What Searle Made Out of It*, Tuebingen 2006.

³⁴ על השופר כחפץ מאגי ראו: ת' רייק, השופר: מחקר פסיכואנליטי של הריטואל היהודי, תרגם י' ספיר, תל אביב 2006.

שבדיבור ומאפשר עימות עקיף, אם כי גם בעימות זה יזדהה המנדה בשמו באופן שיאפשר למנודה האלים לפגוע בו. על כן מציע רב יוסף את האפשרות השלישית, המאגית, שבאמצעותה פוגע המנדה במנודה בלי שיפגוש בו פנים אל פנים. אולם לאפשרות זו יש מחיר, שכן תוצאתה אינה נידוי חברתי אלא מוות. המילים המחוללות הסכמה חברתית,³⁵ המגייסות את בני החברה להיענות לסמכותו של החכם המנדה, הופכות למילים מאגיות המחוללות מציאות בעולם.

גם בסיפור 'תהילה' עוברת הגיבורה שלושה שלבים דומים בציפייה למחילה: ערוץ התקשורת בעל פה, ערוץ התקשורת הכתובה והערוץ המאגי. בשלב הראשון עמדה לתהילה ולמשפחתה האפשרות, או שמא החובה,³⁶ לבקש בעל פה את מחילתם של שרגא ומשפחתו. שרגא ומשפחתו אינם תקיפים כאותו אדם אלים, אולם אף הם דואגים לבצר את עמדתם באופן המצריך התערבות חריגה: 'קפץ שרגא ונשבע שלא ימחול לנו על העלבון' (עמ' קצט). כלומר האפשרות לבקשת מחילה חסומה בערוץ התקשורת הישירה. אגב, החסימה בערוץ זה היא דו-סטית, כפי שמספרת תהילה: '...ולא חש אבא לבקש מחילה משרגא... וכשהיתה אמא מתחננת לפני אבא לפייס את שרגא היה אבא מלגלג עליה ואומר אל תתייראי, מן הכת הוא. (שם)

בהמשך הסיפור רמז שערץ סליחה נוסף היה פתוח בין שרגא ומשפחתו לבין תהילה ומשפחתה: ערוץ התקשורת הכתובה. תהילה מספרת כיצד חיה את חייה בנחת: 'השנים נהגו כשורה והפרנסה היתה בשופי. הילדים גדלו והצלחו ואני ובעלי עליו השלום רואים ושמחים. שכחתי את שרגא ושכחתי שלא קבלתי ממנו שטר מחילה'. (עמ' ר) לפתע מתברר שלתהילה הייתה אפשרות לבחור לקבל מחילה בכתב משרגא. ממש כמו בסיפור התלמודי, מעבר לערוץ התקשורת הדבורה קיים ערוץ הקשר שבכתב. נימוקה של תהילה לאי-שימוש בערוץ זה היא השכחה – חייה הטובים והמספקים השכיחו ממנה את העלבון שהעליב אביה את שרגא. רק כשתוקפים אותה אסונות בזה אחר זה מקשרת תהילה את מהלך חייה המשובש לעלבון ההוא, אולם היא ובעלה נכשלים בניסיונותיהם לאתר את שרגא. ערוצי התקשורת למחילה נסתמו.

כעת פתוח בפני תהילה הערוץ המאגי בלבד – ממש כמו אותו ערוץ שלישי שמציע רב יוסף בסיפור התלמודי.

ה.

דומה שכל ההיבטים שבאמצעותם ביקשנו לפענח את המעשה התלמודי הם גם המפתחות לסיפורה של תהילה. עגנון נוטע את המעשה הסתום, הסמלי, המאגי, בנקודה המחברת בין סיפור המסגרת של מפגשיו של המספר עם תהילה לבין הסיפור הפנימי, סיפור חייה של תהילה. זהו מעשה מכונן המאפשר לחשוף את ההיבטים האלה ולבחון לאורם את תהילה, כדמות וכסיפור. אף היחס בין הדיבור לבין הכתיבה והיכולת להסיט את הראוי להיאמר אל עבר מעשה הכתיבה (הטמון בכד) מקשרים בין המעשה התלמודי לסיפורו של עגנון. כאמור, בהחלט ייתכן שרמז נסתר זה למעשה התלמודי ברב יוסף מאפשר גם לפרש את מניעה של תהילה ואת יחסה לשרגא, עשורים לאחר שתם הקשר ביניהם.

אין ספק שבדומה למה שראינו בסיפור התלמודי, נושא פריצתן של מסגרות ותוצאותיה הוא נושא רחב השוזר יחדיו כמעט את כל מרכיביו של הסיפור 'תהילה'. תהילה בזקנותה דומה כמי שמאמינה במסגרות הקהילה ואף מתחזקת אותן בחסדיה, בנוכחותה במוקדי הפולחן כגון הכותל המערבי וקבר רחל, ובקשרים שהיא מקיימת עם נציגי הממסד הרשמיים כגון אנשי חברה קדישא (גחש"א). אולם למעשה היא מאתגרת את המסגרת הקהילתית בכל צעד מצעדי חייה ובכל יום מימיה: 'הלא כבר הוצאת

³⁵ המחוללת בתורה מציאות בעולם, שהרי לפעולת הנידוי יש יישומים ממשיים.

³⁶ 'שאם מבטלין שידוך צריכין לבקש מחילה מן הנעלב' (עמ' קצט) – לא ברור אם לדעת המספר זו חובה הלכתית או שמא היא רק מוצגת כך בסיפור. אגב, בהלכה אכן יש דרישה לבקשת מחילה בעת ביטול שידוך, ראה בפרק "ענייני שידוכין", בתוך: פסקי הגר"ש אלישיב, (עורך: משה פריד) וישמע משה, תשע"א, עמ' שדמ.

עצמך מחברת השטארבער"ס [=ההולכים לעולמם] (עמ' רה), אומר לה הזקן שבאנשי הגחש"א בבדיחות, אולם תהילה, ואף הקורא, שומעים כאן שמץ של אמת: תהילה אינה חברה עוד בחברת בני האדם. כאישה בעולם עסקי של גברים, כמי שעומדת בין הגלות לארץ ישראל, בין העבר להווה, ואף בין החסידות להתנגדות, היא מאתגרת כמעט כל מסגרת חברתית הקיימת בעולמה. את פשרו האמיתי של מעשה שליחת המכתב בכד – מעשה שנעשה בעצם עבור תהילה עצמה – מוסר המספר באמצעות תיאור צחוקה: 'ושב שחקה תהילה שחוק מתוק, מעין שחוק של נצחון כתינוקת שנצחה בחכמתה זקנים ממנה' (עמ' רד). תהילה זיהתה פרצה בעולם הגורל הנורא שבו נכלאה, ומעשה המכתב שבכד הנישא אלי קבר מאפשר לה להיחלץ ממערבולת גורל זו.

כמו המעשה מן התלמוד, גם סיפורה של תהילה עוסק בגילויים רבים של האלימות ובהשלכותיה. החשש מפני אביה התקיף של תהילה הוא המביא את אביו של שרגא להסתיר את חסידותו. מעשה ביטול האירוסין הוא מעשה של אלימות מתגרה – 'קרע אבא את התנאים ושלח את הקרעים לבית המחנות' (עמ' קצט). מעשה זה נענה בתגובה מילולית, מתגרה גם היא, שאף בה יש מן האלימות – 'קפץ שרגא ונשבע' (שם). מעניין לציין כאן שגורלם של שרגא ומשפחתו דומה בפרטיו לגורלם של המנודים:

מה שאירע לשרגא איני יודעת, שאבא גזר על אנשי הבית שלא יזכירו את שמו של שרגא. אחר ימים שמעתי שהוא וכל משפחת בית אביו עקרו את דירתם לעיר אחרת, מפני שחששו לחייהם, שמיום שביטל אבא את השידוך לא קראו אותם לעלות לתורה, ואפילו לא בשמחת תורה, ולעשות להם מניין לא היו יכולים... ואלמלא שלא הלכו לעיר אחרת... לא היו מוציאים את שנתם. (שם)

מן הסתם מעלה סיפורה של תהילה גם היבטים שונים בשאלת גבולות כוחה של ההגמוניה: אביה של תהילה, רבם של החסידים, החכם הירושלמי, בעלה המת של הזקנה הנרגנת – כל אלה הם ביטויים חלקיים ופגומים של הגמוניה בקלקולה. גילויי המנהיגות (הגברית) בסיפור מנתבים את גורלה של הגיבורה (האישה) אל עברי פי פחת. ניסיונות ההתערבות והשינוי, העיצוב וההסדרה מצד ההגמוניה כושלים שוב ושוב בכשל האטימות והדריסה, ופשוטי ופשוטות העם משלמים על כך את המחיר היקר בחייהם ממש. ברור שאגב כך נידונים, באירוניה וברצינות, גם גבולות הקהילה האמיתיים והמדומים. הגבול שבין חסידים ומתנגדים נחצה בסיפור שוב ושוב, וכך גם הערתו המפורסמת של המספר על אודות הזדהותו עם קבוצת הפוקדים את הכותל: 'מהם בוכים ומהם תוהים... פעמים עמדי בין המתפללים ופעמים בין התוהים' (עמ' קפג).

למעשה נטילת המכתב אל הקבר ממד סמלי-מרחבי המפותח בסיפור בהרחבה בפסקה שצוטטה לעיל, בחלק ג, שם אומרת תהילה בפירוש כי בכוננתה ליטול עמה את הכד אל המרחב הלימינלי, המקום המקשר בין ארץ החיים לארץ המתים, הלוא הוא הקבר, ובאמצעו מעשה סמלי זה "לנצח" את גורלה הנורא ולזכות במחילתו של שרגא. עם זאת, תיאור זה הוא למעשה אחד הגורמים לטשטוש הקשר שבין הסיפור מן התלמוד ל'תהילה': התיאור מדגיש את מקומו של הקבר ואת משמעותו כמעבר בין עולם החיים לעולם המתים, ומתמקד פחות בממד המאגי, הבולט במעשה התלמודי. רעיון הקבר כמעבר בין העולמות הוא הפרצה שזיהתה תהילה, המאפשרת לה את 'הגנבת' כתב המחילה אל עולם המתים.

1.

לעיל הצענו כי המעשה המובא בתלמוד הבבלי עוסק במקומם של הדיבור והכתיבה ובמשמעותם, ודומה שממד זה בא לידי ביטוי ביתר שאת ב'תהילה'. לכל אורכו של הסיפור משורטט מגוון עצום של צורות דיבור ואופני כתיבה. המספר עצמו, ושאר גיבורי הסיפור עימו, מעיר אופני הדיבור והכתיבה ומשמעותו אופן ביצוע הדברים. בדברים שלהלן נביא כמה דוגמאות בולטות למרכזיותו של נושא הכתיבה והדיבור ביצירה.

פסקתו הראשונה של הסיפור, שהפכה להיות אחת מהמובאות המצוטטות והמוכרות בספרות העברית,³⁷ כבר בפסקת הפתיחה ניתן לראות את מרכזיותה של השפה ביצירה. 'אלמלא שאין הנשים יכולות להדמות למלאכים הייתי מדמה אותה למלאך אלוקים' (עמ' קעח) – אומר המספר. מוסכמה דתית מונעת ממנו להפעיל את השפה הפעלה מלאה בתארו את תהילה, אולם הוא עוקף את האיסור הזה על ידי עצם אזכורו. דומה שבמשפט קצר זה מגולמת מלוא מורכבות אישיותו של המספר, העומד בין העולם המסורתי לבין העולם המודרני.

מפגשו הראשון של המספר עם 'אשה אחת', שלימים יכיר כתהילה, מתרחש בעת שהוא מתקשה לאתר את ביתו של החכם הירושלמי המתגורר בסמוך לכותל המערבי. כאשר מתנדבת תהילה להראות לו את הדרך מתפתח בין השניים דו־שיח מעניין:

מצאתי לאשה אחת באה בפח מים ושאלתי אותה. אמרה לי, בוא ואראך. אמרתי לה, אי את צריכה לטרוח, אמרי לי היכן אפנה ואלך לי. חייכה ואמרה לי, מה איכפת לך אם זקנה זו תזכה במצווה. אמרתי לה, אם מצווה היא זכי בה, אבל תני לי פח זה שבידך. חייכה ואמרה, למעט את המצווה אתה מבקש. אמרתי לה, לא למעט את המצווה אני מבקש אלא למעט את טרוחך. אמרה, לא טורח הוא, אלא זכות הוא. (שם)

לדו־שיח זה מבנה מרתק: שוב ושוב דנים המספר ותהילה במונחים שונים ('מצווה', 'טורח') ומפרקים זה את הגדרותיו של זה למונחים אלו. הדיון נסב על תוקף ההגדרות המופרזות שבהן מגדירה תהילה את המציאות ('מצווה') ועל הפעולה הממשית הנובעת מהן. השפה מתארת את המציאות, ובכך מכתובה את העוצמה והמלאות שבהן ניתן וראוי לחוות אותה.

כנגד שיחה זו, שיחת חולין לכאורה הצופנת בתוכה משמעות עמוקה, עומד מפגשו של המספר עם החכם הירושלמי. מפגש זה עומד בסימן דיבורו הריק של החכם והדיבור הלא ממומש של המספר:

מאחר שבכניסתי חידוש גדול העלה לפני את חידושו. ומחידוש זה לחידוש אחר. ביציאתי ביקשתי לשאול אותו, זקנה זו שהראתה לי את הדרך מי היא, שמאור פניה שלום וחיבת קולה נחת רוח. אבל כלום אפשר להפסיק חכם בשעה שהוא מערה את חידושו. (עמ' קעט)

החכם מחדש חידושי תורה וחוכמה, אבל הם חסרי תוכן וערך. הפועל הבוטה 'מערה' מדמה את ההישג הרוחני-אינטלקטואלי לנזיד הנשפך על ראשו של המאזין, שזהותו כלל אינה חשובה לחכם ('איני יודע אם הכירני אם לא הכירני'). הדיבור עבורו אינו אמצעי תקשורת אלא אמצעי התחכמות והתבדלות. תועפות הדיבור הללו אינן מאפשרות למספר לשאול את השאלה שהייתה מאפשרת לו קשר מוקדם יותר עם תהילה.

גם פגישתו הבאה של המספר עם תהילה עומדת בסימן העיסוק בשפה ובדיבור. מייד עם פגישתם שואלת תהילה בשלום המספר 'כמי ששואל בשלום קרובו' (עמ' קפא). המספר משתומם על כך: 'עמדתי תמיה, כלום אפשר שהיא מאותן הזקנות שהכרתי בירושלים קודם שירדתי לחוץ לארץ' (שם). אופן ההפעלה של השפה, הנימה שבה שואלת תהילה בשלומי, היא המעלה את תהייתו של המספר שמא הם הכירו כבר קודם לכן. למעשה גם המשך שיחתם עוסק באופן הפעלת השפה ובקשר בינה לבין המציאות. כך למשל מגיבה תהילה על התנצלותו של המספר על כך שהוא מעכב אותה בחוץ 'ביום גשמים ורוחות':

³⁷ עד כדי כך שצמח (לעיל הערה 1) הציע לקרוא אותה כשיר בפני עצמו. פסקה זו היא אחד ממוקדיה של המחלוקת שהוזכרה בראשית המאמר: המבקרים נחלקו ביניהם בשאלה אם תיאורה המופלא של תהילה ('צדקת היתה וחכמה היתה וחיננית היתה... אור עיניה חסד ורחמים וקמטי פניה ברכה ושלום' [עמ' קעח]) אינו אלא תיאור אירוני.

אמרה היא בלשון חיבה, כבר ראיתי קרירות גדולות מאותן שבירושלים. ולעניין רוחות וגשמים, עליהם אנו מודים ואומרים משיב הרוח ומוריד הגשם. (שם)

כלומר, מבקרת תהילה את דברי המספר, אין להתייחס למזג האוויר הקיצוני בנימה מסתייגת, כיוון שבטקסט המקודש, בתפילה, הוא זוכה ליחס חיובי. ושוב, הטקסט מכתוב את אופן ההתייחסות הראוי למציאות, ואת אופן השימוש הנכון בדיבור. בנושא זה בדיוק עוסק גם המשך המעשה. המספר מוריד ראשו 'כאדם שבוש לשמוע שבחו' לאחר שתהילה מודה לו על התנור ששלח לרבנית. תהילה חשה בכך ואמרת:

מצוות לאו להתבייש ניתנו. אבותינו שהיו עושים מצוות הרבה לא היו מפרסמים את המצוות, אנו שאנו ממעטים במצוות, מצווה לפרסם כל מצווה שעושים, כדי שישמעו אחרים וילמדו ממעשינו. (שם)

אבותינו הסתייגו מן הדיבור על המצוות, משום שבמציאות מרובת מצוות יכול הדיבור עליהן לבטא גאווה. אולם בדורנו המציאות הדלה מצדיקה דיבור מרובה – פרסום דבר קיום המצוות עשוי להביא לריבוי מעשים טובים. כלומר המציאות מכתובה את אופן השימוש בדיבור, ואילו הדיבור אמור לחולל תפנית במציאות.

אף מפגשם הבא של המספר ותהילה רווי בעיסוק בדיבור ובמשמעויותיו. רבות נכתב על התיאוריה של תהילה בדבר הדיבור הקצוב לאדם עד יום מותו ובדבר הצורך להקפיד על המילים היוצאות מן הפה ועל אמירת פרקי תהלים בכל יום. נצביע כאן רק על העובדה שחופץ מענייני המיסטיקה והנפש הרמוזים בקטע זה, יש כאן גם דימוי של הדיבור למעין שעון חול האוזל והולך – הוא אינו נועד רק לצורכי תקשורת והבעת רעיונות, אלא גם למדידת משך קיומו של האדם. יתרה מזאת, הדיבור למעשה גם מהווה את קיומו של האדם. תוך כדי שיחתם בנושא זה, שוב עוסקים המספר ותהילה באופן שבו ראוי לדבר:

עם שהיא מדברת נתעגמו פניה.

אמרתי לה, נסתלקה שמחתך. שהתה שעה קלה והשיבה לי, כן בני שמחה הייתי ועכשיו איני שמחה. עם שהיא מדברת חזרו והבהיקו פניה. הגביהה עיניה כלפי מעלה ואמרה, ברוך אלוהים שהסיר יגוני מאיתי. אמרתי לה, מפני מה היית שמחה ואחר כך עצובה ועכשיו שוב את שמחה. אמרה בלשון חיבה, אם אין אתה מקפיד אומר לך, לא כך היית צריך לשאול, אלא במה זכית שהסיר אלוקים את יגונך. שהשם יתברך הכל שווה בעיניו, כשמחה כעצבות. אמרתי לה, אפשר שאקפיד שלימדתי כיצד צריך אדם לדבר. הרי מקרא מלא הוא, אשרי איש שלא ישכחך. אמרה, אדם טוב אתה ופסוק טוב פסקת לי, ואף אני לא אמנע ממך דבר טוב. (עמ' קפד)

פסקה מורכבת זו מכילה כמה רבדים של עיסוק בדיבור ובאופן ההפעלה הראוי שלו. בטרם תענה תהילה למספר על שאלתו, תשובה המגוללת את תיאוריית הדיבור כשעון חול שנזכרה לעיל, היא מבקשת את רשותו להעיר לו על האופן שבו בחר לנסח את שאלתו. כלומר יש כאן לא פחות מארבעה רבדים של התייחסות לדיבור: א. תהילה מודה לאל על שהסיר את יגונו ממנה; ב. המספר שואל אותה על הבעת פניה כשהרהרה באמירת התהלים; ג. תהילה מבקשת את רשותו של המספר להעיר לו על אופן שאלתו; ד. תהילה עונה למספר על שאלתו. בשולי הדברים לא אוכל שלא להעיר כאן גם על הציטוט שמשמע המספר באוזני תהילה ('אשרי איש שלא ישכחך'³⁸) ועל תגובתה ('פסוק טוב פסקת') – כלומר הטקסט המקודש והאקראי למחצה שהשמעת באוזניי מנבא לי טובות, ועל כן אגמול לך אני בגילוי סוד מסודותי.³⁹

³⁸ ונכון העיר כאן צמח (לעיל הערה 1), עמ' 74, הערה 3, שאין המדובר בפסוק אלא במשפט הלקוח מתפילת מוסף לימים הנוראים.

³⁹ על ענייני השאלה בתינוק, פרקטיקה מאגית למחצה, שבה מבקש חכם מתינוק שיצטט לו פסוק אקראי כמעין 'אורקאל', המתוארת בכמה מקומות בספרות חז"ל (בראשית רבה נב, ד; בבלי, סנהדרין קיא ע"א; תענית ט ע"א;

בהמשך הדברים שב המספר ופוגש ברבנית, וזו מספרת לו מקצת מתולדותיה של תהילה. אולם בטרם תעשה זאת היא מעירה מספר הערות הרלוונטיות לדיוננו:

אני איני אוהבת סיפורי מעשיות. מדביקין קורי עכביש לקורי עכביש ואומרים מעשה טרקלין הוא. דבר אחד בלבד אומר לך, חס הקדוש ברוך הוא על אותו צדיק, לפיכך הכניס רוח רעה באותה משומדת ימח שמה. מה אתה מביט בי? אי אתה שומע לשון יהודית? אמרתי לה, לשון יהודית אני מבין, לשונך שלך איני מבין... (עמ' קפח)

בפתח דבריה מעירה הרבנית, החפצה מאוד לספר את סיפורה של תהילה, שאינה אוהבת סיפורי מעשיות, מפני שהם צירוף של דברים חסרי ערך וקיום ('קורי עכביש') הזוכה להערכה כמעשה בעל ערך אסתטי ('מעשה טרקלין'). כלומר בטרם תפצח בסיפור המעשה היא מביעה חוסר הערכה לעצם הסיפור, לאופן השימוש בשפה. מכאן עוברת הרבנית למסור את מה שהוא מבחינתה עיקר הסיפור – כיצד ניצל אביה שלה מחתונה עם בתה של תהילה, שלימים התנצרה. לאחר מכן היא מעירה למספר על הבעת פניו ושאלת אותו אם אינו מבין את השפה שבה היא מדברת.⁴⁰ תשובתו של המספר מעניינת: הוא משיב שהוא מבין את השפה, כלומר יודע את אופן השימוש הטכני הראוי בה, את מובן של המילים וכו', אולם אינו מסוגל להבין את תוכן הדברים. אף סופה של שיחה זו נוגעת לענייננו:

יודע אתה אותה משומדת מי היא, בתה של... הס, הנה היא באה.
נכנסה תילי... (עמ' קפט)

הטקסט עצמו, הדיבור המצוטט של הרבנית, נקטע מפני המציאות, ועל ידי כך מונע את אמירת מה שהוא, בשלב זה של הסיפור, נורא מכדי לאומרו מפורשות.

לקראת קץ ימיה, המסומנים בקץ 'המילים המוקצות לה לאומרן', מבינה תהילה את קצה ההשפעה של הדיבור. הדיבור, על כל משמעויותיו שטופחו ופורטו לאורך הסיפור כולו, לא יוכל לסייע לה במשימת חייה: תיקון העוול ההיסטורי שנעשה לשרגא. כדי לפנות אל שרגא ולבקש את מחילתו עליה למצוא ערוץ עוקף דיבור. ערוץ שכזה נמצא לה בכתיבה המאגית, המתבררת במעשה התלמודי כפעולה שיכולה להחליף אף פעולת דיבור מובהקת (כגון הנידוי) ולהסיר את המחסום המבדיל בין העולם הריאלי לעולמות שמעבר לו. לצורך כך על תהילה לעבור מעולם של דיבור לעולם של כתיבה, מעבר שאותו תוכל לצלוח בתיווכו של המספר.

פרשת כתיבת האיגרת מעלה את הקשר שבין טקסט לבין המציאות שאותה הוא מתאר, ועוסקת בתוצאות שכתובת טקסט עשויה לחולל במציאות. ראשית נעיר שמבחינת הנראטיבה, מהלך הסיפור, כתיבת האיגרת מעוררת את תהילה לספר את סיפור חייה באריכות ובפירוט. מעבר לכך, להלן נראה כיצד יחסה של תהילה למעשה הכתיבה, כלומר לפן הטכני ביותר של הטקסט, הוא למעשה ביטוי ליחסה לתכניו הכואבים של הטקסט שאותו היא מבקשת להעלות על הנייר.

ראשית דנה תהילה ארוכות במיומנותו של המספר לכתוב את הטקסט, כלומר לעמוד בסטנדרטים האסתטיים של ייצור הפיזי של הטקסט. תהילה מבלבלת בין שתי משמעויותיו של התואר 'סופר',⁴¹ ועל ידי כך מהפכת את תפקידו של המספר-הסופר: הוא אינו מייצר את תוכן הטקסט, אלא את הטקסט עצמו, את הסימנים הכתובים. תפקידו אינו לייצר מציאות דמיונית, אלא להעתיק בצורה נאמנה ככל האפשר את המקור המוכתב לו. אולם, בהיפוך נוסף, היא מבקשת שהסופר יכתוב דווקא טקסט מקורי שלה, ולא טקסט

ימא עה ע"ב; חולין צה ע"ב; אסתר רבה ז) ועל משמעותה התרבותית והפרשנית, ראו בספרי, 'פסוק לי פסוקך': טקסט ניחוש ומאגיה בתלמוד הבבלי, שעתיד לצאת בהוצאת רסלינג.

⁴⁰ 'יהודית', שהיא כמובן אידיש. מעניין שאגב הדברים אנו שומעים ששפת מסירת הסיפור, העברית, אינה השפה שבה נאמרו הדיאלוגים שבו, רובם או כולם.

⁴¹ בעמ' קצג: 'שמעתי שאתה בעל עט, מה שקוראים היום סופר', ולעומת זאת בעמ' קצד: 'חזקה על סופר, אם לא זכה לכתוב ספר תורה מגילה ודאי כתב'.

טקסי מסורתי. עם זאת, כאשר מכתובה תהילה למספר את ראשית האיגרת, היא מכתובה לו את המובן מאליו:

הרגישה בי והפנתה ראשה אלי ואמרה, התחלת? אמרתי לה, עדיין לא אמרת לי מה אכתוב. אמרה היא, תחילת הדברים אתה יודע בעצמך, פותחין בשבחו של מקום וכותבים בעזרת השם יתברך. החלקתי את הנייר והניפתי את הנוצה וכתבתי בעזרת השם יתברך. זקפה עצמה והביטה בכתב ואמרה, יאה יאה. ועכשיו מה תכתוב? כתוב פה עיר הקודש ירושלים תבנה ותכון במהרה בימינו אמן. בשעת שיחה אני אומרת ירושלים בלא תוספת כלום, במכתב צריכין להזכיר את קדושתה של ירושלים ולהוסיף בקשה על בניינה, כדי שהקורא יעלה את ירושלים על לבו וידע שהיא זקוקה לרחמים ויתפלל עליה. עכשיו בני כתוב את היום ואת פרשת השבוע ואת השנה. (עמ' קצה)

הטקסט שמכתובה תהילה בנאלי ושגור, אוטומטי. תכליתו להרוויח זמן בטרם תיאלץ לעסוק בתכנים הכואבים. זוהי כתיבה לשם הכתיבה, שניתן לכנותה 'כתיבה פואטית'.⁴² תכלית הכתיבה כאן איננה תיאור המציאות אלא השהיית המפגש המכאיב שיעורר התיאור שייכתב בהמשך. מכאן גולשת תהילה לעסוק בהבדל שבין שני הטקסטים, הכתוב והדבור: כאשר היא מזכירה את ירושלים 'בשעת שיחה' אין היא מוסיפה תוספת, אולם בעת הכתיבה עליה 'להזכיר את קדושתה... ולהוסיף בקשה על בניינה כדי שהקורא יעלה את ירושלים על לבו וידע שהיא זקוקה לרחמים ויתפלל עליה' – הקורא המיועד של הטקסט שאותו מכתובה תהילה אינו אלא שרגא, אהוב נעוריה המת, והיא היא, תהילה עצמה,⁴³ המשתוקקת לעלות על ליבו, זקוקה לרחמים.

בשלב זה מתפרק מעשה ההכתבה למרכיביו היסודיים ביותר, האטומיים:

אחרי שכתבתי את התאריך הוסיפה ואמרה, עכשיו בני הנף את ידך וכתוב למד דגולה. כתבת? הראני היאך יצאה. אי אפשר לומר שאינה נאה. מכל מקום כדאי היה לרומם את דגלה. עכשיו בני סמוך לה כף, ואחר הכף כתוב בית ואחריה וו. וו אמרתי, ועכשיו באה דלת. הראני היאך יצאה תיבת לכבוד. (עמ' קצה-קצו)

ככל שמתקרבת הכתיבה למילה האסורה, לשמו של אהוב הנעורים המגורש, מאיטה תהילה את קצב ההכתבה, והמילה 'לכבוד' מתפרקת לאותיות המרכיבות אותה. תהילה אף מנסה להרוויח זמן נוסף ומעירה למספר על צורת האותיות – 'כדאי היה לרומם את דגלה'. למרות כל זאת, בסופו של דבר הכתיבה תובעת מתהילה מחיר רגשי בלתי אפשרי הנותן בה את אותותיו הפיזיים, והיא מבקשת לחדול ממנה לאותו יום.

מפגשם הבא של המספר ותהילה, המפגש המכריע, מתחיל בנקודה שבה הסתיים המפגש הקודם:

חזרתי וטבלתי את הנוצה והבטתי עליה. הרגישה בדבר ואמרה, במה סיימנו, סיימנו בכבוד הרבני המופלג וכו'. עכשיו כתוב את שמו. חזרתי וטבלתי את הנוצה והמתנתי עד שתאמר לי את השם. לחשה ואמרה, שרגא שמו. כתבת? כתבתי. קימצה עיניה כמנמנמת. אחר כך עמדה מכסאה והביטה בכתב וחזרה ולחשה, שרגא שמו, שרגא שמו. חזרה וישבה ושתקה. לסוף נינערה ואמרה, אגיד לך בקירוב מה תכתוב...

⁴² אני שואל כאן את המונח שבו השתמש ר' יאקובסון, 'בלשנות ופואטיקה', א' אבן-זהר וג' טורי (עורכים), סמיטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל אביב תשמ"ו, עמ' 138-166.

⁴³ רבים מפרשני הסיפור, ובראשם שביד (לעיל הערה 2), זיהו את תהילה עם ירושלים, כפרסוניפיקציה או כסמל. בשפה פסיכואנליטית ניתן לומר כי יש בזאת מעין פעולה פסיכולוגית-ספרותית פשוטה יותר של התקה (displacement). על מונח זה ראו: A. J. Clark, *Defense Mechanisms in the Counseling Process*, Chapter 3: 'Displacement', Thousand Oaks, California 1998.

חזרה ואמרה, אם אספר לך כל הדבר אקל עליך את הכתיבה. את שמו הרי כתבת. שרגא שמו. עכשיו אספר לך כל הדבר מתחילתו. (עמ' קצז)

שמו של שרגא, המילה האסורה, מפרקת את הדיבור. את שמו אומרת תהילה בלחשה, ולאחר מכן היא חוזרת עליו פעמים מספר. בשלב זה מתפרקת יכולתה להכתיב מכתב סדור והיא נאלצת להישען על יכולותיו של המספר לא כסופר מסורתי, הכותב בדיוק את המוכתב לו, אלא כסופר מודרני, המעצב במילותיו שלו את המציאות שאותה הוא מתאר.

תהילה מבקשת לספר את הסיפור בעל פה, וסומכת על המספר שיעצב אותו כסיפור כתוב. בכך מדגישה תהילה את ההבדל שבין הדיבור ובין הכתיבה, בין מסירת הדברים כפי שנחוו לבין עיצובם האסתטי, האובייקטיבי, הנצחי. זה המקום להעיר שהדברים לעולם אינם יכולים להימסר כפי שנחוו; הדיבור הוא נרטיב אישי, נזיל ומשתנה, הנכון אך ורק לרגע שבו סופר. עיצוב הדברים בכתב, לעומת זאת, הוא שריר וקבוע, אף שגם הוא לעולם לא אובייקטיבי: כל סופר מעצב בדרכו את אותו הסיפור שנמסר בעל פה, וכדבריה של תהילה – 'יכולים היו הדברים להיכתב באופן אחר' (עמ' רד). אולם דומה שמשפט המפתח הוא 'את שמו הרי כתבת, שרגא' – העיקר הוא השם. זו המילה האסורה, שמרגע שנאמרה כל שאר הטקסט מתגמד ומאבד מחשיבותו.

עם תום מעשה הכתיבה מקריא המספר לתהילה את שכתב, אולם זו מגיבה תגובה משונה:

לאחר שסיימתי את המכתב הגביהה תהילה את ראשה ואמרה, כבר סיימת? עמדתי וקראתי לפני כשהיא עוצמת עיניה, כאילו הסיחה את דעתה מכל העניין ואין לה חפץ לשמוע. לאחר שסיימתי את הקריאה פתחה את עיניה ואמרה, טוב בני טוב, נתכוונת לדעתי. יכולים היו הדברים להכתב באופן אחר, אבל אף כך כפי שכתבת הדברים מבוררים כל צרכם. (עמ' רד)

תהילה מאזינה למספר המקריא את המכתב, תכלית כל מפגשיהם, 'כאילו הסיחה דעתה מכל העניין'. כאן מתגלה כוחו המשחרר של הדיבור: ממש כמו בטיפול פסיכואנליטי, האדם השומע את סיפורו שחרג מכלל האישי והפך לסיפור, כלומר לטקסט, חש שהמועקה שבנפשו משתחררת ושהסבך שבקרבו הותר. מעשה הכתיבה מרחיק את החוויה ממושאה. בשונה מן הדיבור, המבוצע פעם אחת בלבד, הכתיבה מאפשרת לקרוא את הסיפור ולבצע אותו פעם אחר פעם, עד אין-סוף. סיפורה של תהילה עוסק באישה אחת ובאירוע מסוים, אך העלאתו על הכתב גורמת לו להיתפס כבעל משמעות רחבה יותר, אוניברסלית כמעט.

ז.

לאורך כל המאמר הצבענו על הזיקה שבין המעשה המופיע בתלמוד הבבלי לבין מעשה הטמנת כתב המחילה בכד בסיפור 'תהילה', עם חיתומו של הדיון נציע פשר אפשרי לזיקה זאת. ייתכן שעגנון מבקש לעורר בקוראיו את תשומת הלב להיבטים שעליהם הצבענו בסיפור התלמודי, או לפחות לנימה הנשמעת מהם: אימה, מאגיה ותהייה על הפער שבין הדיבור לכתיבה. ייתכן שבכך הוא קושר את הנובלה היראית לכאורה, הממזגת בין עולם האתמול לבין עולם המחר, לעולם האימה והתמיהה של 'ספר המעשים'. ברובד אחר, פנים-טקסטואלי, ייתכן גם שעגנון מעצב את דמותה של תהילה כמי ששמעה את המעשה התלמודי, אולי בגלגול עממי כזה או אחר, והיא מפרשת אותו כפרקטיקה הניתנת ליישום בחייה. אף שאין בסיפור אמירה מפורשת המשייכת את המעשה לתחום המאגי, הרי שעצם הארמז למעשה התלמודי קושר את מעשה הכתיבה, המבוצע ברובד הגלוי של הסיפור, לעולמות מאגיים מרומזים.

מכל מקום, דומה שהקשר בין שני המעשים מספק לנו רמז שיכול להוביל לפתרון חידת 'חסה הרגשי של תהילה לשרגא. הסיפור כולו נבנה כמערך של התייחסויות למילה ולמשמעויותיה, הממופות לסוגיהן לאורך הסיפור כולו. לאחר הסתממותם של ערוץ הדיבור הישיר ושל ערוץ ההתכתבות, תהילה מחפשת נואשות אחר ערוץ תקשורת נוסף שיאפשר לה לקבל את מחילתו של שרגא. את הערוץ הזה היא מוצאת במעשה הטמנת כתב המחילה בכד – אותו ערוץ תקשורת שלישי, מסתורי, שהציע רב יוסף לחכם בסיפור

התלמודי. בערוץ תקשורת זה המילים אינן טקסט דבור ואינן בדיוק טקסט כתוב, אלא 'טקסט פעיל', במובן המאגי של הביטוי. אם אכן כך הדבר, הרי שהסיפור מן התלמוד הבבלי יכול לשמש כסיפור רקע רב משמעות לדיון בפשר מעשיה התמוהים של תהילה, ולאפשר דיון מחודש בסוגיות הפרשניות המרכזיות העולות מן היצירה

'Where will I take the urn?': A possible source for the burying the letter of forgiveness in "Tehila" by S. Y. Agnon and its meanings

Tzachi Cohen

Abstract

By pointing to a Sages' Tale from the Babylonian Talmud, tractate Mo'ed Katan, as a possible source for the incineration of the forgiveness letter in an urn and the urn in the tomb of Tehilah, we will seek to establish key dimensions in Agnon's story and possible compromises between the two texts. The Babylonian tale emphasizes the dimensions of the boundary breaking, the violence and its consequences, the symbolic and social significance of the magical act, and finally the discussion of the actual speech and writing and their effect on the reality they describe. It turns out that these dimensions are also central issues in the story 'Tehila'. We will especially emphasize the topic of speech and writing, as developed in Agnon's fable and finally wonder about the interpretation of the inlay of the Talmudic tale in Agnon's story.

Keywords: Agnon, Tehilah, Inlay, Babylonian Talmud, Writing and Speaking, Text, Commentary



(Online) Journal homepage: <https://www.hemdat.ac.il>

