

שתוק כך עלה במחשבה לפני

ניתוח סיפור עליית משה למרום
אליהו רוזנפלד

אין זה היינו הך לשמוע אילם
שותק, ולשמוע את שתיקתו
של מי שיכול לדבר
- אלסנדרו בריקן -

לשתוק ולהרהר משמעו לדעת לדבר
- סרן קירקגור -

כתיבה סיפורית

הכתיבה על הסיפור עלתה לי במאמץ גדול. ראשית, בקריאת סיפור יש הנאה גדולה, ובשבילי גם בניתוח עצמו, אך להעלות ניתוח על הכתב, זוהי משימה מפרכת. היתרון של ניתוח סיפור בעל פה, תוך כדי דיבור עם חברותא ואפילו בשיעור הוא שהסיפור ממשיך להיות נוכח כל הזמן. גם כשמנתחים את הסיפור לגורמיו, מתמקדים בחלקיו השונים ופרטי הפרטים, הסיפור ממשיך להתקיים כיחידה שלמה.

אולי זהו בעצם הסיפור עצמו. הסיפור הוא התרחשות ולא השהייה, הוא תמיד מתהווה, תמיד נכתב, ובמובן זה הוא תמיד הוליסטי (גם אם לא קוהרנטי). בתהליך הקריאה, ואפילו בתהליך הדיון, משתלבים האמצעים האומנותיים השונים לכדי רושם, תחושה ואף אמירה (או אמירות). הסוף יונק מההתחלה וההתחלה מהסוף, המרחב

משפיע על הזמן, משחקי הלשון על המשמעות והמבנה על כולם. אף אמצעי אינו ניצב לבדו, כולם מנהלים ביניהם דיאלוג וכולם כלולים זה בזה – נוכחים בו בזמן.

וכאן מגיע הפלונטר שבכתיבת מאמר על סיפור – המאמר הניתוחי אינו מצליח להפוך לסיפור בעצמו. הצורך בסדר והבניה, הצורך לדון בכל אמצעי בפני עצמו, גורמים לכך שכל אחד מהמרכיבים זוכה לסעיף משלו, וכך כל אחד מהסעיפים הופך סיפור בפני עצמו. ההפריה ההדדית שבין האמצעים השונים מאברת מעוצמתה, וממילא הניתוח עצמו, מרגיש דל ואף מנוכר.

ואף על פי כן החלטתי לכתוב מאמר. תפילתי שיהפוך מאמר זה לסיפור בפני עצמו.

הסיפור

הסיפור אותו בחרתי לנתח, אחד מתוך סיפורי עליית משה למרום,¹ לקוח מתוך הגמרא במנחות² והוא כנראה הסיפור המצוטט ביותר מבין סיפורים אלה. הסיבה ל"פופולאריות" של הסיפור נעוצה בחריפותו. זהו סיפור קשה וטרגי, שאינו טורח לטשטש את הקונפליקטים שבו, אלא מציב אותם במלוא עוצמתם ללא כל שמץ של אפולוגטיקה. עובדה זו, יחד עם העובדה שהסיפור מתעסק בשאלות הסבל האנושי (שאף פעם לא היה חסר לעם היהודי) וביחס שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, הפכו את הסיפור למושא של דרשות רבות ומורכבות. עם זאת, ברצוני לחזור ולנסות לקרוא את הסיפור מחדש בעזרת כלים ספרותיים, כלים שיאפשרו בסופו של דבר אף להעמיק את הרובד התיאולוגי.³ נגש לקרוא את הסיפור:

- 1 אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום,
- 2 מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות,
- 3 אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך?

¹ קובץ נוסף של סיפורים אלה אפשר למצוא במסכת שבת בדפים פח-פט.

² דף כט עמוד ב.

³ על מנת שהמאמר אכן יצליח לשמר במידת מה את כוחו של הסיפור, אני מציע לקרוא להתעכב על הסיפור עצמו ולראות אילו תחושות ואסוציאציות עולות בעקבות הקריאה בו. כך, לא יהיה המאמר מנותק מן הסיפור אלא יצליח להתמזג בתוך רשמי הקריאה.

- 4-5 אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות
ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש
- 5 על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.
- 6 אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי,
- 7 אמר לו: חזור לאחורך.
- 8 הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן
אומרים,
- 9 תשש כחו;
- 10 כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך?
- 11 אמר להן: הלכה למשה מסיני,
- 12 נתיישבה דעתו.
- 13 חזר ובא לפני הקדוש ברוך הוא,
- 14 אמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן
תורה על ידי?
- 15 אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.
- 16 אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני
שכרו,
- 17 אמר לו: חזור [לאחורך].
- 18 חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין,
- 19 אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה?
- 20 א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

שני חלקי הסיפור

כבר בקריאה ראשונית של הסיפור ניתן להרגיש שהסיפור אינו עשוי מעור אחד, עד כדי כך שיונה פרנקל, אבי "אחדות הסיפור" כתב:⁴

⁴ יונה פרנקל 'סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה' עמוד 49.

סגירות זאת נפרצת, לכאורה, על ידי בקשתו החדשה של משה לראות את שכרו של ר' עקיבא. שוב אנו עומדים כאן בפרשת דרכים של שיטת האינטרפרטציה לטקסטים עתיקים. הדרך האחת מכוונת אותנו לומר שהחל במילים "אמר לפניו ריבונו של עולם, הראיתני תורתו וכו'" ועד סוף הסיפור יש כאן תוספת שאינה שייכת לסיפור המקורי. מכיוון שלהנחה זאת אין שום בסיס פילולוגי, יסתמך מי שמאמץ אותה על ניתוח ספרותי בלבד, וברור שאין כאן יותר מהשערה. הדרך השנייה היא לטעון כך: מאחר שבכתבי היד של התלמוד ובמסורת הטקסט העקיפה אין יסוד לקיצוץ הסיפור חייבים אנו לפרש את כל הסיפור כך שישתלב בו החלק האחרון בדרך טבעית, אחרת לא הבנו כהלכה את הסיפור כולו.

פרנקל עומד על העובדה שישנו חוסר מתאם בין שני החלקים המרכזים של הסיפור. לדידו, היה צריך להסתיים הסיפור לאחר תשובתו המוחצת של הקב"ה "שתוק כך עלה במחשבה לפני". ברצוני לאמץ אבחנה זו של פרנקל, אך לטעון שהסיפור היה צריך להסתיים עוד קודם לכן ובמובן זה לראות גם בשאלתו של משה "יש לך אדם...", ובתשובתו של הקב"ה "שתוק כך..", תוספות על גבי התמה הסיפורית. את הנושא של היחידה הסיפורית הראשונה (שורות 1-12) ניתן להגדיר כ"תורה שבכתב אל מול תורה שבעל פה". עיקר הקונפליקט מצוי בעובדה שה"תורה" שר' עקיבא מתעסק בה, שונה לחלוטין מהתורה שעומדת בפני משה, עד שהוא כלל אינו מבין אותה. אם כנים דברינו, אזי הקונפליקט הסיפורי מגיע לכדי התרה במילים "נתיישבה דעתו". בקשתו של משה להבין "יש לך אדם כזה..." מהווה תוספת על הקונפליקט ואנו נזקקים לתת גם לה פשר.

שאלה זו, הופכת חזקה יותר מתוך ההבנה שהתמה המרכזית בסיפור, השוורת אותו יותר מכל לכדי סיפור אחד, היא "שתוק כך עלה במחשבה לפני" המופיעה בשני חלקי הסיפור. לפי ניתוח זה, יש כאן "זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה", כדבריו של בויראין,⁵ שכן מרכזו של הסיפור מורכב על תמה שזרה לו לחלוטין. הסיפור, כבר בחלקו הראשון, נבנה תלמים תלמים לכדי סיפור אחד. מעתה, עלינו להבין את צירופם

⁵ "זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה": 'התלמוד כסאטירה מניפאית', תיאוריה וביקורת 35.

של שלוש היחידות הסיפוריות לכדי סיפור אחד – מה בין המתח של תורה שבכתב מול תורה שבעל פה לשאלת נותן התורה, ומה בין שני אלה לשאלת מותו של ר' עקיבא.

דגמים לפיתרון

בעבודת התזה שלו, מציע איתי מירנברג⁶ כמה דגמים של תשובות שהוצעו על מנת לשמור על האחידות הסיפורית. בין המנגנונים השונים הוא מבחין ב"מעגל ההרמוניטי, בתבנית הזוגית כמנגנון של הכפלה, ובתבנית הזוגית כסיבה ותוצאה". לבסוף, מציע מירנברג דגם המערער על לכידות הסיפור ברוח הדקונסטרוקציה, דגם שגם אני אנסה ללכת בו.

בסיסו של דגם הפתרון אותו אנו רוצים להציע הוא ראיית המרחב הסיפורי כמרחב עימות ולא כציר לינארי בעל מסר אחיד. ראייה זו תאפשר לנו שלא לפתור את מוקדי החיכוך הסיפוריים, אלא להעצים אותם ולראות בהם קולות שונים היוצרים את המארג הסיפורי. טכניקה זו מתאימה לסוג זה של סיפורים דווקא משום חוסר האחידות שמציע הסיפור. במובן מה, כל ניסיון לחבר באופן מוחלט קטבים כל כך שונים לתוך מסר אחיד ייצור השטחה וחיבור מאולץ. דווקא ראיית הסיפור כמרחב מרובה קונפליקטים המשוחחים זה עם זה, אך אינם נבלעים זה בזה, תאפשר לראות בסיפור את העושר אותו הוא מכיל.

על מנת להבין טוב יותר את הקונפליקט ואת מוקדי החיכוך המצויים בסיפור, נשוב וננתח את הסיפור בצורה מעמיקה יותר. הניתוח הסיפורי ינסה להתמקד במגוון האמצעים הספרותיים, תוך ניסיון להדגיש את הפרספקטיבות השונות שאמצעים ספרותיים אלו מציגים. לאחר שננתח את הסיפור מבפנים ננסה לשוב ולאסוף את תוצאות ניתוח זה.

⁶ איתי מירנברג, סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית.

1. סימטריה מוסרית ורטורית

ההבדל בין שפת הארץ המיוצגת בפי משה לבין שפת השמיים המיוצגת על ידי הקב"ה מודגש על ידי כמה מאפיינים צורניים ותוכניים. ננסה לעמוד עליהם להלן.

מאפיין בולט ביותר אותו קשה לפספס הוא שאלת הצדק והמוסר. משה דורש צדק. משה תובע מתאם בין המעשים ובין התוצאות. בין המעמד הרוחני ובין הזכויות הניתנות. מכיוון שכך הוא תמה על העובדה שהוא זה שזוכה לתת את התורה ולא ר' עקיבא, ולכן הוא תמה גם על גורלו המזעזע של ר' עקיבא. לדידו של משה, הצדק הוא סימטרי. מעשים מסוימים דורשים שכר מסוים. הקב"ה מייצג עמדה שונה לחלוטין. את טענותיו של משה הוא דוחה מעל פניו בשאט נפש – "שתוק" היא תגובתו של הקב"ה למשה. דבריו של משה, כמוהם כלהחציף פנים כלפי מעלה. טענת הסימטריות של משה, כלל אינה ראויה לתגובה מפורטת לדידו של הקב"ה. לא כך מתנהלים הדברים כאן למעלה.

מאפיין תוכני זה מקבל חיזוק בעזרת שני מאפיינים צורניים התומכים אותו. המאפיין הצורני הראשון, הוא חוסר הסימטריה שבין שאלתו של משה לבין תשובתו של הקב"ה. על פי הנחותיו של משה, צריך הקב"ה לענות בצורה סימטרית. כלומר, להגיב לשאלתו ולהשתמש במונחיו. אלא שתשובתו של הקב"ה כלל אינה נענית למושגיו של משה. "שתוק" כלל אינו מגיב לדבריו של משה אלא לעצם הפניה. זו היא חוסר הסימטריה הראשונה שבין משה והקב"ה.

מאפיין נוסף וחזק אף יותר מצוי בעיצוב השאלה של משה ובתשובתו של הקב"ה. דבריו של משה, עשויים שתי צלעות ומקיימים סימטריה הן בתוכן והן במשקל – "יש לך אדם כזה, ואתה נותן תורה על ידי", "הראיתי תורתו – הראיני שכרו", "זו תורה – וזו שכרה". כל בקשותיו של משה מנוסחות באותה צורה, צורה התומכת את עצם בקשת הצדק שלו. לעומת זאת, תגובתו של הקב"ה מעוצבות דווקא בחוסר סימטריה מוחלט "שתוק, כך עלה במחשבה לפני". בדומה לדבריו של משה, גם תשובה זו של הקב"ה בנויה משתי צלעות, אלא שחוסר הסימטריה ביניהן בולט הן בתוכן והן במשקל. כל אחת מהצלעות הייתה יכולה להתקיים לבדה והן אינן תומכות זו בזו. אין בין המילה "שתוק" ובין "כך עלה במחשבה לפני" דבר. הקיטוע של דברי הקב"ה

ממחיש את חוסר המתאם שבין הצלעות לבין תשובתו לדבריו של משה. הסימטריה המוסרית של משה נענית בשרירותיות וקיטוע רטורי.

1.1 אנלוגיות עיצוביות

בסיפור כמה תבניות החוזרות על עצמן. ננסה לעמוד עליהן להלן.

התבנית הראשונה היא שורש י.ש.ב. שורש זה מופיע שלוש פעמים במהלך הסיפור – המופע הראשון, הקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, השני משה שיושב בסוף שמונה שורות והשלישי דעתו של משה ש"נתיישיבה". נראה שאת התקבולת בין שני המופעים הראשונים ניתן לפרנס בקלות. ישנו גורם משותף בין הישיבה חסרת הנחת של הקב"ה על כסאו, ובין הישיבה חסרת הנחת של משה בסוף בית מדרשו של ר' עקיבא. בדומה לקב"ה, שיושב בחוסר נחת מפני שר' עקיבא מעכב על ידו, משה יושב בחוסר נחת משום שהוא אינו מבין את המתרחש בבית המדרש של ר' עקיבא. בהקשר זה, אף נוצרת תקבולת בין "מעכב" ובין "תשש כחו".⁸ הישיבה חסרת הנחת מובילה בסופו של יום לעיכוב ולתשישות. אלא שהאנלוגיה נשברת במופע הבא של השורש "נתיישיבה דעתו". כאן האנלוגיה איננה ישירה אלא ניגודית. בניגוד לישיבה חסרת הנחת של הקב"ה, דעתו של משה מתיישבת. הקב"ה אינו מוצא "נחת" במפגש עם האנושי, בניגוד למשה, שאומנם מתחיל באי נחת אך בסופו של יום מתיישבת דעתו דווקא מתוך תשובותיו של ר' עקיבא.

לאנלוגיה זו השפעה על הבנת אנלוגיה נוספת הנמצאת בסמוך. ישנה אנלוגיה בין הביטוי "סוף כמה דורות" ל"סוף שמונה שורות". נראה ששני הביטויים מעצימים את הנתק שבין משה לבין ר' עקיבא. הביטוי "בסוף כמה דורות" מעצים את העובדה שישנו פער בין דורי משמעותי בין ר' עקיבא ובין משה, פער שלא בקלות יהיה ניתן לאיחוי. העובדה שמשה בוחר להתיישב דווקא בסוף שמונה שורות, במקום של התלמידים

⁷ במסגרת הדיון של סעיף זה לא נעמוד על כל האנלוגיות, שכן חלקן חופפות לסעיפים אחרים שם המשמעות שלהן גדולה יותר (ראה לדוגמא הדיון בשורש ע.ל.ה במסגרת הדיון בדימויי המרחב).

⁸ אין כוונתי לתקבולת במובן הלשוני או התמאטי אלא במובן הרעיוני.

הפחותים,⁹ מעצימה את הפער מפער של זמן לפער של מחשבה ותפיסה. משה ור' עקיבא נמצאים בשני הקצוות של הסקלה – ר' עקיבא בסוף כמה דורות ואילו משה בסוף בית המדרש.¹⁰ אלא שלקונפליקט שנוצר בין ר' עקיבא ובין משה יש התרה עליה עמדנו לעיל בדמות "נתייבשה דעתו". על אף פער הזמן והמחשבה הניכר בין משה ובין ר' עקיבא, משה מצליח להשתכנע ודעתו מתיישבת.¹¹

2. האקספוזיציה של הסיפור

בשונה מסיפורים אחרים על עליית משה למרום, האקספוזיציה של הסיפור ממקמת אותו בנקודה ספציפית על ציר הזמן ההיסטורי. ככלל, סיפורי עליית משה למרום פותחים בדרך כלל בתבנית "בשעה שעלה משה למרום". תיאור זה מניח שהקורא יודע מתי אירוע זה התרחש. אלא שבשום מקום אין אנו מוצאים במקרא שמשה עלה למרום.¹² מכיוון שכך, בדרך כלל אנחנו יכולים לציין תבנית זו כתבנית זמן אמורפית, שייכתן ותפקידה הוא דווקא שלא להוות רגע קונקרטי. אך במסגרת סיפור זה, נראה שהפתיחה נושאת אופי אחר.

האקספוזיציה מספרת לנו שכשמשה עולה למרום הוא מגלה שהקב"ה יושב וקושר כתרים לאותיות וששאלתו הראשונה היא "מי מעכב על ידך". מפיסות מידע אלו אנו למדים ששעת עלייתו של משה למרום היא לפני נתינת התורה, ושיש "משהו" שמעכב על ידו מלהוריד אותה לארץ. במובן זה, התרחשותו של הסיפור מקבילה למעמד הר סיני:

וַיְהִי שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל הַלְּחָת אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים.

⁹ ראה לדוגמא את הסיפור המופיע בבא קמא קיז. על רב כהנא ור' יוחנן.

¹⁰ מעניין לציין שה"סוף" נושא בכל אחד מהמקרים משמעות אחרת. לעניין הזמן משה נמצא במצב "ראשוני" ואילו ר' עקיבא בסוף, כלומר במצב המשוכלל של התורה שבע"פ, ובהקשר זה נוכל לומר שהסוף טוב מההתחלה. לעומת זאת, בבית המדרש הסוף שמור לתלמידים הפחותים ואילו "ההתחלה" למורה ההוראה. ושוב ר' עקיבא מוצב מעל למשה.

¹¹ ניתן לראות זאת כניגוד לשאלתו של משה "הראיתי תורתו..." (ראה הדיון על כך לקמן). דעתו של משה נחה מתשובותיו של ר' עקיבא, אך לא מתשובותיו של הקב"ה.

¹² אומנם אנו מוצאים כמה וכמה תיאורים בהם משה נפגש עם הקב"ה, אך בשום מקום אין אנו מוצאים שמקום המפגש שלהם הוא במרום.

משה עולה להר לארבעים יום ולארבעים לילה, הוא אינו אוכל ואינו שותה, הסיפור מוסיף לעליה זו נופך נוסף. אין זו עליה להר אלא עליה לשמים, ההר הופך להיות נקודת ממשק בין שמים וארץ. משה עולה להר כבן אנוש, אך עלייתו להר, הצום בו הוא נוקט, מאפשרים לו לעלות דרך ההר לשמים. נקודה זו היא קריטית לקריאת הסיפור משום שהסיפור גדוש בריפרנסים לנקודת זמן זו. לא זאת בלבד שזיהוי זמן זה משנה את משמעות המילים בפי משה "זו תורה"¹³ וזו שכרה" ומעניק להן משנה תוקף, אלא שהוא משנה לחלוטין את המובן של "הלכה למשה מסיני". מעתה אין זו האמירה הידועה לנו ממקורות שונים, המהווה מעין תבנית אמורפית המשמשת טעם להלכות רבות, זהו ריפרנס ישיר לסיפור שלנו. הסיפור שלנו הוא זה המתרחש בסיני, ומה שנאמר בו הוא הוא ההלכה שנאמרת למשה.

יתר על כן, גם מעשיו של הקב"ה מקבלים משנה תוקף כאשר אנו מבינים את נקודת הזמן בה מתרחש הסיפור. כשמשה עולה לשמים, הנחת המוצא היא שהתורה כבר מוכנה לנתינה. הסיפור אינו מתאר את יצירת התורה, אלא דווקא את שינויה. הצבת הסיפור בזמן נתינת התורה מעניקה משמעות רבה לעובדה שעתה, ממש לפני נתינת התורה, הקב"ה מחליט לשנותה. אלא שהשינוי גדול יותר מן הנראה – הקב"ה אינו מוסיף רק כתרים לאותיות, אלא מוסיף לה תילי תילין של הלכות שעד עתה כלל לא היו קיימים.

3. ההתנגדות לשתיקה

בקריאת הסיפור עולה מיד לעין התשובה המוחצת והלא מידתית של הקב"ה לשאלותיו של משה, תשובה החוזרת פעמיים ומהווה במובן זה את המוטיב השוזר את שני הסיפורים יחדיו. הנחצרות של תשובה זו, החזרה הכפולה עליה, וסיום הסיפור בתשובה זו, כולם מפנים את תשומת הלב של הקורא לכך שזהו המסר המרכזי של הסיפור. הסיפור מצווה על הקורא שמסיים לקרוא אותו לשתוק ולהיענות לציווי של

¹³ הכנסת המילים "זו תורה" אל פיו של משה הופכת את הביטוי לעמוס יותר. משה, הוא האדם שנותן את התורה ובתחילת הסיפור הוא צופה ב"פינישים" של עשייתה. אם כן, העובדה שמה ששואל האם זו תורה מדגישה את העובדה שישנו חוסר מתאם בין התורה כפי שמשה ראה אותה וכפי שהוא חושב עליה לבין ההתממשות שלה בפועל.

הקב"ה. אך אם קוראים את הסיפור בקריאה חוזרת, ניתן לראות שוב ושוב שדמויות הסיפור אינן מוכנות להיענות לצו זה.

נראה שהדוגמא החזקה ביותר לעניין זה (עליה עמד גם פרנקל) היא תגובתו של משה לאחר הציווי הראשון של הקב"ה על השתיקה. אם קוראים את הסיפור בקול, יחד עם הפאתוס המתאים, נראה שהסיפור היה צריך להיגמר לאחר הציווי של הקב"ה "שתוק". אלא שלאחר הציווי הכל כך כוחני של הקב"ה, חוזר משה עם תשובה "הראיתי תורתו...". משה מסרב לשתוק. הוא אינו מוכן להיענות לציווי של הקב"ה ואף לאחר הציווי המקוטע של הקב"ה חוזר לסימטריה. זו היא ההתעקשות הראשונה של משה לחזור ולדבר. אך משה שב ועושה זאת, לאחר שמשה חוזה בגורלו האכזרי של ר' עקיבא הוא שב ושואל. כפי שצייין ליבס,¹⁴ את התנהלותו של משה ניתן לתאר כ"אוטיזם" מסויים. לכאורה היה משה צריך להבין שזה לא המקום בו הוא יקבל תשובות. אך משה שב ומתעקש לשאול, זאת על אף שהתשובה כבר צפויה.

אך בזאת לא תמו ההתנגדויות הסיפוריות לציווי השתיקה של הקב"ה. אנו נתקלים בהתנגדות חריפה ביותר לשתיקה דווקא בדמותו של ר' עקיבא. במובנים רבים, אנו יכולים לתאר את ר' עקיבא כאנטיגון המוחלט לדרישתו של הקב"ה מהאדם. הפעם הראשונה בה אנו פוגשים את ר' עקיבא היא דרך תיאורו של הקב"ה עצמו. הקב"ה מספר לנו על עובדה שאיננו פוגשים בהמשך הסיפור והיא שר' עקיבא עתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות. נקל להרגיש בניגודיות שבין פעולת המדרש של ר' עקיבא ובין ציווי השתיקה של הקב"ה. ר' עקיבא לא רק שאינו שותק, אלא שהוא ממלל את החלקים השותקים של התורה (האותיות, הכתרים והקוצים) ומעניק להם פשר. באפיון גס, ניתן לומר שעצם פעולת הדרשנות היא ההתנגדות החזקה והפעילה ביותר לשתיקה. הדרשן מסרב לעמוד נבוך אל מול מוגבלותו של הטקסט לעומת המציאות אליה הוא מתייחס, ומוסיף אלמנטים שיאפשרו לטקסט לחזור ולהיות רלוונטי. במובן זה, לא רק שאין כאן שתיקה, אלא שבפעולת הדרשנות יש מובן של החייאת השפה, הדיבור האולטימטיבי.

¹⁴ ליבס, 'המיתוס', עמ' 260-261.

בשלב זה, עוד ניתן היה לומר שיש בדברים אלו משום הפרזה – אומנם ר' עקיבא דורש דרשות, אך אין בכך משום התנגדות לקב"ה. אלא שהסיפור עצמו מסמן את החיכוך שבין ר' עקיבא ובין הקב"ה, זאת דרך שאלתו של משה "מי מעכב על ידך". ביטוי זה הינו ביטוי יחודי למדי. אך לעניננו נראה שהוא מסמן באופן חזק את החיכוך שבין "תוכניותיו" המוקדמות של הקב"ה לגבי התורה לבין תפיסתו של ר' עקיבא את התורה. ר' עקיבא הוא זה המונע מהקב"ה לתת את התורה.

על מנת להבין את החיכוך במלוא עוצמתו יש לשוב ולהדגיש את הזמן הסיפורי. הסיפור מתרחש בזמן מתן תורה. משה עולה לשמים על מנת להוריד את התורה, אך במקום למצוא את התורה מוכנה לנתינה הוא מוצא את הקב"ה שיושב וקושר כתרים. הקב"ה מתעכב. לפי הל"ז התורה כבר הייתה צריכה להיות מוכנה אלא שיש שינוי בתוכניות. השינוי הזה, הוא תולדה של רצונותיו של ר' עקיבא. ר' עקיבא מעכב את הקב"ה ומשנה את תוכניותיו.¹⁵ כיצד הוא עושה זאת? הקב"ה עצמו נותן את התשובה: "דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות". ר' עקיבא מעכב את הקב"ה בכך שהוא מסרב לשתוק. הדרשות של ר' עקיבא הן המכריחות את הקב"ה לשנות את התורה עצמה ולפתוח גם אותה למרחב הדיבור האנושי.

4. כרונוטופ¹⁶

הכרונוטופ המובהק הוא זמן ומרחב שמימיים. כלומר, הזמן מתנהל בצורה בה האירועים אינם נושאים משמעות בשל התרחשותם האחד לאחר השני, אלא מתרחשים בצורה אופקית. ר' עקיבא הוא אדם "יש שעתיד להיות" והוא משפיע על הכאן והעכשיו. הזמן קיים אך מתרחש במקביל. העתיד והעבר קיימים כל אחד לעצמו אך משפיעים האחד על השני. מבחינת מרחב – זהו מרחב שמים, בו התנועה היא אופקית ולא אנכית. בשביל להגיע לארץ לא יורדים מטה אלא נעים לאחור. אם כן, נוכל לומר

¹⁵ המחשה נוספת לעניין זה אפשר לראות בניגוד שבין האמירה החתוכה של הקב"ה: "כך עלה במחשבה לפני" המדגישה את העובדה שהקב"ה כבר חישב והחליט הכל מקדמת דנא, לעומת העובדה שעתה הוא יושב וקושר כתרים לאותיות, בשעה שהתורה עצמה כבר הייתה אמורה להינתן.

¹⁶ ביטוי אותו תבע חוקר הספרות מיכאל בכטין. המילה כרונוטופ היא הֶלְחָם של המילים זמן-מרחב. בספרו 'צורות הזמן והכרונוטופ ברומן' מדגים בכטין כיצד משפיעים הזמן והמרחב זה על זה וכיצד הם יוצרים משמעות בסיפור.

שהסיפור מכיל מאבק בין פרספקטיבות. המשמעות האנושית, המגולמת דרך דמותו של משה, היא שההווה אמור לכונן ולהשפיע על העתיד ואילו המשמעות של ההתרחשות בשמים נוצרת במנותק מהזמן שכן הוא כלל אינו קיים. משה במוכן זה הוא נטע זר בשמים מה שמסביר את העובדה שדעתו נחה דווקא בארץ.

5. הזמן הסיפורי

דימויי הזמן של הסיפור ייחודים בנוף החזל"י. המשפט הממחיש זאת יותר מכל הוא תיאורו של הקב"ה את ר' עקיבא:

אמר לו: אדם אחד יש **שעתיד** להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, **שעתיד** לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.

במשפט זה ניתן לראות בנקל את הערכוביה הנוצרת בין העבר ההווה והעתיד. מחד, ר' עקיבא כבר "יש" בהווה אך הוא "עתיד" להיות. גם בהמשך קובע הניסוח ששמו הוא כבר ר' עקיבא ולא יהיה ר' עקיבא וכן שהוא **עתיד** לדרוש. אם כן, נוכל לומר שהזמן הסיפורי מעוצב במובהק כזמן של הקב"ה. הזמן אינו מתייחס למימדים אנושיים, העבר ההווה והעתיד אחד הם בעיניו. מכיוון שכך, גם המציאות כפי שהיא מתרחשת בשמים אינה נענית למושגי הזמן. העובדה שר' עקיבא **רוצה** בעתיד לדרוש היא הגורמת לכך שכבר בהווה יוכנו האמצעים לכך שיהיה מסוגל לעשות זאת.

אך מעבר לכך, לעיצוב הזמן בעלילה יש תפקיד נוסף – יצירת "זמן שמים". הערבוב המכוון בין הזמנים השונים גורם לכך שהסיפור כולו מסופר במגרש הביתי של הקב"ה. במסגרת הסיפור מפסיק משה לשחק בשדה האנושי ועובר למגרש הא-לוהי. מחד, משה נמצא עתה במעין "על זמן"¹⁷ במקום בו הזמן איננו פקטור כלל, אך מאידך, משה מטייל בזמן, נע בין הווה ועתיד בציוויו של הקב"ה.¹⁸ עובדה זו, חשובה להבנת

¹⁷ בניסוחה של מיכל רוזנברג "מצוי בנקודת הצומת של כל המקומות וכל הזמנים, ובנקודה זו הוא חווה את

אחרות הזמן השמימי, שבו העתיד קיים בהווה"
¹⁸ מעניינת הערתו של נחמן לויין על הסימטריה שבין משה לבין ר' עקיבא בהקשר זה. משה שנע לעתיד ופוגש את ר' עקיבא לא יודע מה נאמר לו (כלומר, אינו מבין את משמעות הביטוי "הלכה למשה מסיני") ואילו ר' עקיבא אינו יודע שהכתרים נקשרו במיוחד בשבילו.

הנרטיב הסיפורי. הזמן, שהוא יסודו של הסיפור איננו זמן אנושי, אלא זמן א-לוהי, והמתנהלים מתנהלים לפיו. הבנה זו, יש בה בכדי להנהיר את תשובתו של הקב"ה "כך עלה במחשבה לפני". הקב"ה כלל אינו מגיב למשה, הכל כבר "עלה במחשבה" לפניו. הזמן, והאירועים המתממשים בתוכו, אינם משפיעים על מחשבתו של הקב"ה כהוא זה. משה, אינו יכול לקבל תשובה מהקב"ה מהסיבה הפשוטה שהוא מתנהל בתוך הזמן הא-לוהי. זמן בו אירועים "הנתונים לפגעי הזמן" הינם חסרי משמעות.¹⁹

ברם, הצגה זו הינה חלקית בלבד. במובן מסויים, ניתן לומר שזהו הנרטיב השליט בסיפור אך הוא אינו יחיד. דווקא השורה המצוטטת "אדם אחד יש" היא המדגישה שאע"פ שהסיפור מתרחש ב"זמן שמים" הוא בכל זאת מושפע מזמן הארץ. חיזוק לעובדה זו אפשר למצוא בניגוד בין "העיכוב" שנוצר לבין העובדה שהכל כבר עלה במחשבה. מחד, הדברים כבר ידועים מראש (הזמן של הפועל "עלה" הוא עבר) לכן התורה אמורה להיות מוכנה מקדמת דנא, אך מאידך אנו מוצאים שישנו עיכוב בל"ז. כלומר, על אף הנתק שאמור להיות בין זמן שמים ובין זמן ארץ אנו מוצאים שקיימות נקודות ממשק. גם זמנו של הקב"ה מושפע ומגיב לזמן הארץ.

6. דימויי המרחב

כפי שכבר נכתב, הסיפור כולו נכתב ומתרחש בזמן ומרחב שמים. בדימויי המרחב, אנו פוגשים נקודה זו ביתר שאת. כשמשה מגיע למרום, משתמש הסיפור בביטוי "עלה". כלומר, על מנת לנוע בין המרחבים יש צורך בתנועה אנכית, תנועה המסמנת את העובדה שמתבצע מעבר בין עולמות. אך בהמשך הסיפור אנו מוצאים דימויי מרחב אופקיים בלבד, זאת על אף העובדה שמתבצעים מעברים בין שמים וארץ. כשמשה מבקש מהקב"ה לנוע בזמן אומר לו הקב"ה "חזור לאתורך",²⁰ דימוי אופקי, כך גם בחזרתו, אין הוא עולה אלא פשוט חוזר.

¹⁹ וראה הרחבה נוספת תחת הכותרת "דימויי המרחב".

²⁰ מעניין לציין שבשני המקרים מצוה הקב"ה על משה לחזור לאחור, אך רק בפעם השניה הסיפור מספר לנו שמשה אכן חזר. בפעם הראשונה, משה פשוט צועד אל תוך בית מדרשו של ר' עקיבא.

גם המילה הראשונה בצמד "חזור לאחורך" ראויה להתייחסות. המילה חזור ממחישה את העובדה שמה חוזר למקום שבו כבר היה, כלומר לארץ. אך משה אינו חוזר ממש לארץ אלא לאחוריו. גם כשמה חוזר לארץ הוא עושה זאת במסגרת מרחב השמים. הוא אינו יורד לארץ כפי שעלה לשמים אלא נע בתוך השמים על מנת לפגוש בארץ.

מוטיב מרחב נוסף ומשמעותי החוזר בסיפור הוא "עלה". הפועל "עלה" מופיע פעמיים כלפי המחשבה של הקב"ה שפשוט "עולה" ופעם אחת לגבי משה שעולה למרום. את השימוש ב"עלה" שמופיע כלפי מחשבתו של הקב"ה ניתן לתאר כתיאור עליה פסיבית. הקב"ה אינו מעלה מחשבות, הן פשוט עולות לפניו. לגבי הקב"ה הדברים מתנהלים בצורה אופקית, הוא אינו נפעל מהמציאות שמתרחשת תחתיו אלא צופה בה, המחשבות פשוט עולות לפניו ללא כל פעילות אקטיבית. אם כן, נוצרת תקבולת בין הפסיביות של המחשבות העולות לבין הפסיביות המצופה ממה. אלא שכפי שנאמר משה מורד בדרישה זו. משה שעולה למרום אינו עולה בצורה פסיביות אלא בצורה אקטיבית. בניגוד למחשבות שבאות מלמטה אך אינן מביאות איתן את האנרגיה הארצית, משה מביא את הארץ אל השמים, ופועל בצורה אקטיבית.

7. פאבולה וסוז'ט

בסיפור מעין זה, סיפור שעוסק בחזרה בזמן, נראה שיש חשיבות גדולה מן הרגיל לעיסוק בקטגוריות אותן קבעו הפורמליסטים הרוסים. אומנם, רבים ביקרו את השימוש בקטגוריות אלה, בעיקר בשל ההיררכיה שהן יוצרות בין המציאות לכשעצמה ובין הסיפור, אך בסיפור כמו שלנו המתעסק באופן ישיר בציר הזמן, נראה שאין מנוס מניתוח כזה. יתר על כן, במובנים רבים סיפור זה הינו סיפור "בדיוני", האירועים המתוארים בו, אינם אירועים ממשיים (או לחילופין – אין מקורות היסטוריים המעידים עליהם). אומנם הסיפור מתווה "ציר סיפורי" אך בו בזמן הוא מתווה לנו ציר היסטורי. ציר שאין להתייחס אליו כמקרי, דווקא בשל העובדה שהסיפור עצמו דואג להמציא אותו.

את הציר הסיפורי כבר פגשנו בסיפור עצמו. עתה ניגש לבניית סדר האירועים של הסיפור כפי שהם התרחשו "בהיסטוריה".

1. התורה מוכנה
2. ר' עקיבא מעכב את הקב"ה מלתת אותה.
3. הקב"ה קושר כתרים לאותיות
4. משה עולה למרום ומנהל דו-שיח עם הקב"ה הכולל שתי ראיות של העתיד.
5. משה מצווה על השתיקה.
6. ר' עקיבא דורש תילי תילים של הלכות
7. ר' עקיבא אומר "הלכה למשה מסיני".
8. ר' עקיבא נרצח ובשרו נשקל במקולין.

עתה, לאחר שסידרנו את האירועים לפי סדר התרחשותם ה"היסטורי", אנו מגלים שהשורה האחרונה בסיפור אינה השורה האחרונה בהיסטוריה הסיפורית. בעוד הסיפור מסתיים בציווי על השתיקה, ההיסטוריה הסיפורית מציגה וורסיה שונה לחלוטין, ההיסטוריה אינה נענית לציווי של הקב"ה. ר' עקיבא ממשיך ודורש את אותיות התורה, את אותן אותיות שהיו אמורות לצוות על השתיקה עצמה. בחיכוך זה שבין הציר הסיפורי ובין ציר ה"היסטוריה" אנחנו יכולים למצוא את אותו המאבק שתיארנו לעיל, מאבק בין הרצון הא-לוהי ובין הרצון האנושי.

ההבחנה בין הצירים מאפשרת להקהות את עוצמתו של המסר "כך עלה במחשבה לפני" כמסר יחידני של הסיפור. אומנם, השורה התחתונה של הסיפור היא "שתוק" אך ההיסטוריה שהסיפור יוצר אינה נענית למסר זה. ברם, אין להסיק מכאן שהמסר הוא שאין להענות לצו הא-לוהי, אלא דווקא שהסיפור אינו מציג מסר שכזה. יכולתו של הסיפור ליצור צירים שאינם נענים זה לזה מזמין לראות את הסיפור כזירה בה נאבקות

פרספקטיבות שונות. הסיפור אינו מניח שורה תחתונה אלא מהווה מצע עליו יכולים הרצונות השונים להגיב ולהשפיע זה על זה.

סיפור חדש

ננסה לאסוף את שברי הניתוח אותו הצענו ולכנס אותם לכדי סיפור חדש. במבט מלמעלה על האמצעים האומנותיים השונים אותם פרטנו, נראה שנוכל להגיד שיותר מהכל הם יוצרים קונפליקט שאינו בא לכדי פיתרון. האמצעים האומנותיים השונים מדגישים את הקולות השונים ואת הניגוד ביניהם.

בצד האנושי, נוכל לציין את הסימטריה הן בעיצובו של הסיפור, הן במצלול שלו ואף בדבריו של משה, העשויים שתי צלעות המקבילות זו לזו. הצורה הסימטרית הזו תומכת את דבריו של משה ואת הציפיה האנושית הפשוטה לצדק, צדק המושתת על קשר ברור בין המעשים ובין השכר.

לעומת זאת, הן בעיצוב דבריו של הקב"ה והן במעשיו אנו מוצאים מעין "גחמנות". מעשיו של הקב"ה בתוך הסיפור אינם נהירים, כך גם דבריו למשה המורכבים משתי צלעות שאינן שקולות ושאינן מתקשרות זו עם זו. יתר על כן, השימוש הכפול באותו המשפט ("שתוק כך עלה") בסיטואציות כל כך שונות, גם הוא מעצים את השרירותיות של המימד הא-לוהי.

אלא שאפיונו של הקב"ה אינו מסתכם רק במעשיו, אלא גם בניסוחיו ובעיצוב המרחב אליו הוא שייך. הסיפור כולו מתרחש בשמים וחותמו של הקב"ה ניכר בכל. הקב"ה מערבב בדבריו בין הזמנים והמרחבים, העבר ההווה והעתיד נמסכים לכדי רגע אחד, ובשביל להגיע לארץ כל שצריך הוא לחזור לאחור.

את הניגוד החרף באפיונם של שני המבטים אנו ממשכים לפגוש באנלוגיות הנוצרות משימוש חוזר במילים מסוימות. הקב"ה יושב וקושר כתרים לאותיות ומשה הולך ומתיישב בסוף כמה שורות. בשני המקרים מדובר על ישיבה חסרת נחת, ישיבה שנגרמת כתוצאה מפעולותיו של אחר. הקב"ה נאלץ לקשור כתרים לאותיות ואילו משה נאלץ לשבת במקומם של ההדיוטות. אך בכך תם הדימיון בין השניים שכן דעתו

של משה מתיישבת מדבריו של ר' עקיבא ואילו הקב"ה ממשיך להזעיף פניו ולענות למשה בצורה חריפה. כאן אנו מגיעים לאנלוגיה נוספת המעצימה פער זה. ר' עקיבא נמצא בסוף כמה דורות, מרחק זמן רב ממה, הפער ממשיך ומתעצם כאשר משה מתיישב בסוף שמונה שורות. משה נמצא בתחילת הזמן ור' עקיבא בסופו, ואילו לאחר מכן מתהפכים התפקידים, משה מתיישב בסוף ואילו ר' עקיבא בהתחלה. אך הצגה זו, רק מעצימה את הקטרוזיס. משה משתכנע מר' עקיבא ודעתו מתיישבת.

גם המילה "עלה" מעבה את הניגוד. משה עולה למרום ומחשבותיו של הקב"ה עולות למרום. אלא שהמחשבות העולות לפני הקב"ה מסמנות את הפסיביות של המחשבה ואת העובדה שהקב"ה כלל אינו נפעל, ואילו משה, כאשר הוא עולה למרום מביא איתו את האנרגיות של הארץ. משה אינו עוד מחשבה שעלתה לפני הקב"ה אלא טיפוס עצמאי, שמסרב להתחיל ולנוע בצורה אופקית כמו שהתבקש.

וכאן אנו מגיעים לניגוד האולטימטיבי – הדיבור והשתיקה. הקב"ה מצווה לשתוק, אך משה ור' עקיבא אינם חדלים מלדבר. מהרגע שמה מגיע אל השמים הוא נוהג בסקרנות, הוא שואל שאלות רבות, ואינו מסתפק בתשובות שניתנות לו. משה אינו חדל מלדבר אף שהוא מתבקש לשתוק וכשאנחנו כבר מצפים שיסתיים הסיפור, לאחר האמירה המהדהדת של הקב"ה, קולו של משה חוזר בשנית "הראיתי תורתו, הראני שכרו". אך משה, אינו לבדו, גם ר' עקיבא מסרב לשתוק. הוא עומד אל מול האותיות, אל מול הכתרים, ודורש אותם. בעידודו מתיישבת דעתו של משה, שיוצא לסבב נוסף אל מול הקב"ה. סבב שבו, לאחר שהוא נתקל בגרוטסקה של מותו של ר' עקיבא, הוא שב ותובע צדק, תביעה שנענית שנית בתשובה "שתוק".²¹

אכן, השורה התחתונה של הסיפור היא השתיקה. קשה לקרוא את הסיפור ולא לחוש בשקט שממלא את החלל (במקום בו משה היה צריך לשוב ולדבר). אלא שאין זה

²¹ העיריני חברי יאיר – קשה שלא לתהות על "הנוסע הסמוי" המצטרף לעליית משה למרום – מספר הסיפור בן דורו של ר' עקיבא שחווה על בשרו את השתיקה הנוראית של הריגת גדול התורה של זמנו. קשה שלא לחשוב על כך שהשאלות ששואל משה יוצאות מפיו הוא – והרי הוא גם זה שמצמיד את השתיקה לריבוננו של עולם. אולי סיפור הסיפור הוא הפרת השתיקה החמורה ביותר – מעשה הדרשה האולטימטיבי. מותו של רבי עקיבא והשתיקה המהדהדת ממנו הולידה את הדרשה הסיפורית, גם הדרשן חוזר לאחוריו – הפעם מהארץ למרום, הדרשן גם הוא "על זמני" והוא מסוגל לספר מחדש סיפור שקרה בעבר וזאת מכוח השאלה הארצינית הטורדת.

קץ ההיסטוריה. גם לאחר ציוויו של הקב"ה, גם לאחר סיומו של הסיפור, ההיסטוריה מתמשכת, ובהיסטוריה זו ר' עקיבא ממשיך ודורש דרשות. ואילו דרשות אלו, הן נצחוננו של הקול האנושי. הדרשות, הדיבור, חודרים את זמן השמים, את הזמן שאיננו נפעל, ופועלים בו פעולה בדמות עיכוב של נתינת התורה. עיכוב שהתוצאה שלו היא תילי תילין של הלכות.

ושוב היחס בין שני חלקי הסיפור

יתכן שעל בסיס הסיפור שזה עתה סופר נוכל להציע תשובה לחיבורם של שני חלקי הסיפור, החלק העוסק בתורה שבכתב מול התורה שבעל פה והחלק העוסק במותו של ר' עקיבא. כפי שצינו, הסיפור מעצים את הניגוד בין שתי פרספקטיבות, הפרספקטיבה האנושית, הדרשת צדק וסימטריה, והפרספקטיבה הא-לוקית, האדישה שאינה נפעלת.

אם כן, תפקיד חציו הראשון של הסיפור הוא יצירת הניגוד במלוא עוצמתו, אך תוך כדי הצבת הפרספקטיבה האנושית, התורה שבעל פה, כאופציה ממשית – אופציה שאפילו משה משתכנע ממנה. כשהקורא מתחיל לקרוא את הסיפור, הוא מתחיל ברושם שזהו סיפור המתנהל במרחב הא-לוהי בלבד. אך ככל שהסיפור מתקדם, אנו מגלים שמשה עובר מהמרחב הא-לוהי אל תוך המרחב האנושי, ושמאמירה חד צדדית המתנהלת במרחב אחד, נוצר מרחב נוסף – מרחב התורה שבעל פה. יצירתו של מרחב זה, יוצרת יחד עמה את הקונפליקט הסיפורי, את המאבק הניטש בין משה ובין הקב"ה – משה המסומן בתודעתנו כאיש של תורה שבכתב, עובר למחנה התורה שבעל פה וזאת על אף שהוא אינו מבינה. ובמפגש זה, בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, משה נענה ב"שתוק כך עלה במחשבה לפני" בפעם הראשונה.

חציו השני של הסיפור, מספר לנו את המשך המאבק, אך נותן לו ממשות. המאבק, אינו מאבק רוחני בלבד, אלא שדה קרב של ממש, שנותן את אותותיו בארץ. אין הרמוניה בין שמים וארץ, אלא שדה קטל, בו דורשי הדרשות, האנשים שמסרבים לשתוק – נהרגים. הגרוטסקיות של תיאור מותו של ר' עקיבא, רק מחזקת את האדישות

של הקב"ה למה שמתרחש בארץ,²² עובדה שגם מחשבה זאת פשוט "עלתה לפניו". במאבק בין התורה שבעל פה, ובין הקב"ה (ובהקשר זה – התורה שבכתב) יש מוות רב, אך גם חיים יש בו – גם בתורה שבכתב נולדים תילי תילים של הלכות.

הדיפרנד

נראה בעיני שאין מתאים מלהציג את הקונפליקט הסיפורי דרך דבריו של ליוטר על הדיפרנד. נתחיל בציטוט מתוך דבריו של ליוטר על משמעות הדיפרנד:²³

האם יש לו אמצעים לבסס את היותו קורבן? לא. כיצד אפוא אתם יודעים שהוא קורבן? איזו ערכאת-דין יכולה לשפוט זאת? למעשה, הדיפרנד אינו עניין של מחלוקת, החוק הכלכלי והחברתי יכול ליישב מחלוקת בין שני שותפים כלכליים וחברתיים, אבל לא את הדיפרנד בין כוח העבודה להון... דיפרנד מאותת על נוכחותו באמצעות חוסר האפשרות הזה להוכיח. מי שמגיש תביעה נשמע, אבל מי שהינו קורבן, ואולי זה אותו אחד, מושק... הדיפרנד הוא המצב הלא-יציב והרגע של הלשון שבו משהו שצריך להיות בר-ביטוי בהיגדים כבר אינו יכול להיות כזה.

בניסוח מעט שונה נוכל לומר שהדיפרנד הוא העוולה האולטימטיבית. הדיפרנד הוא עוולה דווקא משום שאי אפשר לדבר עליו, משום שהשפה אינה יכולה להכיל אותו. מרגע שהעוולה עצמה תיכנס לקונבנציות של השפה, היא תפסיק להוות עוולה, היא תהיה מקסימום "נזק" ותו לא. אך אין מדובר על "נזק", מדובר על עוולה הנוגעת לעצם הקיום, או לחילופין – לשלילה של הקיום עצמו. אך מרגע שהקרבן רוצה להגיד שקיומו נשלל, הוא כבר מנכיח עצמו כקיים, וממילא מפסיק (לפחות מצד המאזין) להיות קורבן:

²² בכטין, בדבריו על הסופר רבלה, העיר שהוא השתמש בגרוטסקיות, במוות ובתיאורי הגוף הקשים על מנת לנפץ את התיאור של המוות כ"שלב עזר בדרך למימוש מנת חלקה העתידי של הנשמה בעולם הבא". התיאור בהקשר שלנו, התיאור הגרוטסקי של מותו של ר' עקיבא, הוא קו פרשת המים בין שמים וארץ. האנושי לא יכול שלא להודעוץ אל מול בשרו של ר' עקיבא שנשקל בשוק, ואילו הקב"ה יכול להישאר אדיש אליו. הסבל שנושא עמו המוות הוא אנושי בלבד ואינו נוגע לקב"ה כלל.
²³ ז'אן פרנסואה ליוטאר 'הדיפרנד' תורגם ופורסם בתיאוריה וביקורת גליון 8.

עוולה היא: נזק מלווה באובדן אמצעים להוכחת הנזק. זה המקרה אם נשללו מן הקורבן החיים, או כל החירויות, או החירות לתת פומבי לרעיונותיו או לדיעותיו, ואפילו אם נשללה ממנו רק הזכות להעיד על נזק זה, או אפילו פחות מכך, אם נשללה סמכותו של היגד העדות עצמו... אם הקורבן מעוניין להתעלם מאי-אפשרות זו ולהעיד בכל זאת על העוולה שנגרמה לו, הוא נתקל בטיעון הבא: או שהנזק שאתה מתלונן עליו לא התקיים, ועדותך שקרית: או שהוא התקיים ומכיוון שאתה מסוגל להעיד, מה שנגרם לך אינו עוולה אלא רק נזק, והעדות שלך נמצאת שוב שקרית.

אם נשוב וננסח את דבריו של ליוטר בהקשר של הסיפור, נראה שנוכל לראות את מה שקורה לר' עקיבא ואת הדיון שבא בעקבותיו כדיפרנד האולטימטיבי. במונחים של הקב"ה אין מובן לסבלו של ר' עקיבא, לפני הקב"ה המחשבות פשוט עולות. הן אינן נפעלות מהמציאות – הגרוטסקה שבה נהרג ר' עקיבא אינה מעלה ואינה מורידה לפניו. אם כן, לדבריו של משה בדבר העוולה אין פשר כאשר הם נאמרים בעולמו של הקב"ה, בשמיים. הסימטריות, הסיבה והתוצאה, השכר והעונש, כולם נמחקים כאשר הם נאמרים במרחב ובזמן שמיים. במובן זה, נסיונו של משה לבוא בטרוניה כלפי הקב"ה, הוא ניסיון חסר סיכוי ונואש, למשה לא נותר אלא לשתוק כציווי של הקב"ה.

הדיפרנד הוא המצב הלא-יציב והרגע של הלשון שבו משהו שצריך להיות בר-ביטוי בהיגדים כבר אינו יכול להיות כזה. מצב זה כולל את השתיקה שהיא היגד שלילי... ההיגד השלילי הנובע מן השתיקה ינוסח בארבע צורות שונות בהתאם: "מקרה זה אינו בסמכותך", "מקרה זה אינו קיים", "אי אפשר לתת לו מובן", "הוא אינו בסמכותי". שתיקה אחת ויחידה תוכל להתנסח באמצעות כמה מהיגדים אלה.

השתיקה בסיפורנו מגיעה כציווי. משה, המנסה למלל את העוולה שנגרמה, מצווה לשתוק – והשתיקה נושאת את שלוש המשמעויות הראשונות שהציע ליוטר. משה מצווה להכיר בכך שהסבל האנושי, הסבל הנוצר מעצם המגע עם השמים, מעצם השוני בין הפרספקטיבה הא-לוהית הסבילה לבין הפרספקטיבה האנושית הפעילה, הוא סבל שעל אודותיו לא ניתן לדבר. אודות סבל זה, יש לאמץ את הפרספקטיבה הא-לוהית,

שמבחינתה – הסבל אינו בסמכות האנושית, חסר מובן, ולבסוף כלל אינו קיים. על האדם מצווה לחוש בסבלו מתוך שתיקה מרה, שעיקרה הוא שלא רק שסבלו חסר פשר, אלא שהוא כלל אינו קיים.

ואכן, היו שמצאו בשתיקה פתרון ממשי, תחנה אחרונה בסבלו של האדם:

כיצד יתקיימו השניים יחדיו? ר' נחמן מציע את השתיקה. הוא מצטט את המדרש בו שואל משה על גורלו של ר' עקיבא "זו תורה וזו שכרה"? ונענה: "שתוק, כך עלה במחשבה". במילים שלנו: הפתרון לא נמצא במישור העיוני; הפתרון הוא תגובה, או ליתר דיוק הימנעות, הימנעות שאיננה התחמקות אלא ביטוי מקורי של סיטואציה אנושית המכירה את עצמה ומסרבת להתכחש לאחד ממרכיביה... ר' נחמן מלמד שעל שאלות מסוג זה, שאלות אמונה, אנו יכולים להגיב בשלוש דרכים: א. תשובה חיובית; ב. תשובה שלילית; ג. אני בכלל לא שואל את השאלה. ישנן שאלות שאי אפשר להשיב עליהן, אך אין גם צורך בכך. זוהי האמונה, פרדוקסלית ככל שתהיה (ור' נחמן היטיב לבטא פרדוקסים), אך דווקא בכך גנוזה עוצמתה הרבה.²⁴

כפי שהצענו לעיל, לכאורה זו היא גם השורה התחתונה של הסיפור. אלא שהרב שג"ר עצמו חוזר בו במידת מה מדברים אלו:

אם כן, היהודי איננו רק קרבן; הוא קרבן שאינו מוכר כקרבן – זהו הדיפרנד... היהודי עצמו החל להאמין בחוסר אנושיותו, ואולי זהו המקור לאילמותם של הניצולים... השואה היא כבר התגלות של הא-לוהי הלא-אנושי – ההוא סתימא דלא אתידע – שמעבר לתורה ומעבר להווייתנו כבני אדם, ולפיכך לא ניתן לביטוי בשפה – הדיפרנד. אולי זו כוונתו של הרבי מלובביץ': "אין לנו שום הסבר וביאור (על פי חכמת התורה) כלל וכלל על השואה, כי אם רק ידיעת העובדה ש"כך עלה במחשבה לפני", ואשר "גזירה היא מלפני". לא רק שאין הסבר, אלא שבמונחים התורניים ההסבר גם

²⁴ הרב שג"ר, 'כלים שבורים', עמוד 19.

נשלל, היות שהופיעה כאן הוויה א-לוהית שאיננה חלק מן השיח הא-לוהי-אנושי, שיח שהתורה עצמה מכוננת... ובנוגע לא-לוהים, שהשואה חשפה בו את "הנורא הא-לוהי" שלמעלה מ "דמות אדם", האם פנים אלו מותירות אותנו חסרי הגנה, חשופים לשרירות לב?... אך איזה מובן יש למשמעות חסרת משמעות? גם אם יש משמעות, הרי היא בבחינת דיפרנד: מחד, לא מושגת באופן אנושי, ומאידך, האנושי לא יכול להפוך לא אנושי ובכך להשיג את המשמעות הזרה לו. איזו משמעות יש לאמירה שיש "שם" משהו, משמעות, חוץ מעצם האמירה, ידיעת העובדה, ולא ידיעת המציאות עצמה?²⁵

בדומה לציטוט הקודם, גם כאן מעלה הרב שג"ר את הציטוט הכל כך עוצמתי מתוך הסיפור שלנו – "כך עלה במחשבה לפני". אלא שכאן אין הרב שג"ר מוכן להסתפק באמירה שציטוט זה מכיל בחובו. אם לעיל, יכולה הייתה השתיקה להיות "אופציה דתית מלהיבה", הרי שעתה השתיקה הופכת למעין ניכור, ואולי אף לאוטיזם. ייתכן והשתיקה טובה כ"תגובה", כרגע ממשי שאינו נענה לאידאולוגיה ומחשבה, אך מה קורה כאשר השתיקה הופכת לציווי, כאשר אותו הרגע, מתמשך והופך לאידאולוגיה והלכה? כאן אנו מגלים שהאנושי (בשמו נראה לי שהרב שג"ר דובר כאן) מתנגד לכך נחרצות. אין זו התנגדות אידאולוגית, אלא התנגדות הנובעת מהאנושיות עצמה, מחוסר היכולת להבין ואף לחוש את המשמעות של הלכה מעין זו.

כאן אני מבקש לחזור לסיפור. כפי שהצגנו אותו לעיל, השורה התחתונה של סיפורנו היא שורה תחתונה לכאורה. הסיפור אומנם מסתיים בציווי של הקב"ה, אלא שהסיפור עצמו אינו נענה לחלוטין לציווי זה, הסיפור הוא זירת המאבק של הפרספקטיבות הללו ממש. האנושי והא-לוהי נאבקים זה בזה, עד כדי טשטוש ההבחנה החותכת בין השניים. סופו של הסיפור בשתיקה הרועמת המגיעה לאחר ציווי של הקב"ה, אך תחילתו של הסיפור בכך שהקב"ה נענה לדרשותיו של ר' עקיבא. הא-לוהי נענה לאנושי אך בכל זאת אינו מוותר על ציוויו, ואילו האנושי ממשיך בסירובו העיקש.

²⁵ הרב שג"ר ביום ההוא, 'אילמות ואמונה', עמוד 68.

בעיני, המוצא השני של הסיפור אינו בתנועה הדיאלקטית בין הפרסקטיבות, אלא דווקא בניסיון להעלמת העוולה עצמה:

בדיפרנד, משהו "מבקש" להתבטא בהיגדים, וסובל עוולה כתוצאה מכך שאינו יכול לעשות זאת מיד. אם כך, האנשים שהאמינו שהם משתמשים בלשון כמו במכשיר תקשורת לומדים באמצעות תחושת הכאב המלווה את השתיקה(ו[באמצעות תחושת] העונג המלווה את ההמצאה של ניב חדש), שהם מגויסים עלידי הלשון, וזאת לא כדי להגדיל לטובתם את כמות המידע הניתן לתקשור בניבים הקיימים, אלא כדי להכיר בכך שמה שיש לנסחו בהיגדים חורג ממה שהם יכולים לעת עתה לנסח בהיגדים, ושעליהם לאפשר למסד ניבים שעדיין אינם קיימים.

המוצא אותו מוצא ליוטר בפסקה זו, אינו ביכולת להישאר בשתיקה, שכן השתיקה עצמה מלווה בכאב, אלא דווקא בהמצאה של ניב חדש. השתיקה היא תמיד "לעת עתה", מצב זמני, שאינו יכול ואף אסור לו שימשך. במובן זה, התמשכות השתיקה היא המאפשרת את המשך קיום העוולה. על הסבל לבקוע מבעד לשתיקה בדמות ניב חדש, ניב בו ניתן לשוב ולדון על הסבל עצמו, בו הסבל שב ומקבל ממשות וקיום.

הסיפור בהקשר זה, מציע לנו ניב חדש. הדבר שמעכב את הקב"ה מלתת את התורה, שמחייב אותו לשנות אותה רגע לפני נתינתה, הוא הדרשנות של ר' עקיבא. כפי שכבר אפיינו לעיל, הדרשנות היא הניגוד המוחלט לשתיקה. אך יותר מכך, הדרשנות מהווה את הפתח ליצירתו של ניב חדש. הדרשנות אינה עומדת אלימת אל מול הפסוקים, אלא מפתחת כלפיהם שפה חדשה שיוצרת גם בפסוקים עצמם תילי תילים של הלכות חדשות. דוגמא לדרשנות מעין זו, ליצירה של ניב חדש, ניתן למצוא בסיפור עצמו. נראה שישנה הקבלה, בין תשובתו של הקב"ה "שתוק כך עלה במחשבה לפני" לבין תשובתו של ר' עקיבא לתלמידיו "הלכה למשה מסיני". זה האחרון, משמש בטרמינולוגיה הבית מדרשית כמילה האחרונה, זו שלאחריה אין יותר שאלות, שלאחריה שותקים. אך אם כן, עולה השאלה מדוע נחה דעתו של משה משתיקה זו, ולא מהשתיקה אותה ציווה הקב"ה?

נראה שהתשובה טמונה בעובדה שדבריו של ר' עקיבא הם עיבוד. ר' עקיבא, אינו מקבל את השתיקה כפשוטה אלא מעבד אותה לשפה ארצית, לניב הלכתי. האפשרות לשתיקה, קיימת רק כאשר היא נמצאת בתוך רצף הדיבור. השתיקה הא-לוהית, היא שתיקה שמעל לקיום ובעצם מתעלמת מעצם הקיום. לעומת זאת, השתיקה האנושית, היא שתיקה הנטועה בקיום האנושי עצמו, והיא עצמה מתמללת – הלכה למשה מסיני. זו היא שתיקה שלאחר דיבור, ושהדיבור שב לאחריה. שתיקה מעין זו, שואבת את כל מובנותה דווקא משום שהדיבור כל כך נוכח בה, משום שהיא ווריאציה של הדיבור עצמו. לאחר שתיקה מעין זו, נוספים תילי תילים של הלכות.