

הפיל, הלווייתן ונינוה העיר הגדולה: 'סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג' ו'מדרש יונה', והדפסתם יחדיו

אסנת שרון

ב־1595, בימי פריחתו של הדפוס היהודי בפראג, נדפס בבית הדפוס היהודי בעיר חיבור 'ישן נושן' ומרתק – 'סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג'. חיבור זה מתעד את מסעו של נוסע יהודי־אשכנזי למזרח התיכון ולארץ ישראל במאה השתים עשרה, והוא רצוף מראות משונים, הרפתקאות, נסים ונפלאות. חיבור זה מוכר לנו משני כתבי יד המוקדמים מן הדפוס, אך אין בידינו עדויות להתעניינות נרחבת בו בימי הביניים. לעומת זאת, ניכר שדווקא במפנה המאה השבע עשרה הוא עורר מידה של עניין: ב־1599 נדפס 'סיבוב ר' פתחיה' שנית בקראקוב, וב־1600 נדפס בשלישית בפראג, בידיש. ספר מסע זה החל להעסיק חוקרי ספרות ופולקלור בשנים האחרונות. עד כה טופל 'סיבוב ר' פתחיה' (להלן אכנהו לפעמים 'הסיבוב') בעיקר בתור תוצר של נסיבות יצירתו הראשונית: במאה השתים עשרה, ככל הנראה בחוג חסידי אשכנז;¹ ואולם הפופולריות היחסית שלו בעידן הדפוס והגילויים הגאוגרפיים מחייבת, ומאפשרת, לבחון אותו בהקשר של זמן הדפסתו. אמצעי מרכזי לבחינת פרשנותו והתקבלותו של 'סיבוב ר' פתחיה' בעת הדפסתו הוא אופן הגשתו לקורא בדפוס, והחידוש הבולט והמעניין ביותר מבחינה זו הוא הדפסתו של חיבור נוסף לצד ה'סיבוב', בספרון אחד: מדרש על ספר יונה המקראי. 'מדרש יונה' זה, עיבוד ואיגוד ייחודי של חומרים המוכרים לנו ממקורות מוקדמים יותר, נדפס לצד 'סיבוב ר' פתחיה' כמעט בכל מהדורותיו בעברית, ממהדורותו הראשונה בפראג ועד למאה העשרים.

* מאמר זה מבוסס על עבודת מוסמך שנכתבה באוניברסיטה העברית בהנחיית פרופ' ישראל יעקב יובל ופרופ' גלית חזן־רוקם. אני מודה לפרופ' דינה שטיין ולעמיתתי נטע אמיר על הערותיהן.
1 מצוין כי אחיו של פתחיה היה ר' יצחק בן יעקב הלבן, בעל תוספות מוכר. על ר' יצחק וזיקתו האפשרית לחסידות אשכנז ראו: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 215, 222–223. ראו להלן בנוגע לקשר בין ה'סיבוב' לר' יהודה החסיד.

אף על פי שמדובר בחיבורים מסוגות שונות, מבחינת תוכנם יש בהם מן המשותף: שניהם מתארים מסע, שניהם עוסקים במרחב מיתי, שניהם מתארים 'אי-שם' מופלא ושניהם מנכיחים במרחב את עברו של עם ישראל, וכן – במרומו – את בריאת העולם ואת אחריתו. לחיבורים יש גם נקודת השקפה תמטית בולטת: העיר נינוה (או מוסול), המתוארת בשניהם בהרחבה.² קרבה זו בין החיבורים מעידה שהסמכותם זה לזה אינה מקרית, ושהיא משקפת עולם רעיוני מסוים, ומבטאת הנחיית קריאה ספציפית, המתאימה לזמן, למקום ולתרבות שבהם התפרסמו יחדיו. מאמר זה יתמקד אפוא במהדורה זו של החיבורים, מהדורת פראג 1595, ובהקשר הקריאה הייחודי המוצע לשני החיבורים בהדפסתם זה לצד זה. הופעת הדפוס חוללה מהפכה בתחום ייצורה של הספרות וצריכתה; נקודת המבט המוצעת פה בפרקטיקת איגודם של חיבורים יחדיו בראשית עידן הדפוס היא כר פורה לבחינת הקונטקסטואליזציה המחודשת של הסיפורת העברית בראשית העת החדשה.³ ובמקרה זה, הצבת החיבורים יחדיו בספרון אחד מזמינה לקרוא את המדרש כחיבור המשלים את ספר המסעות ומעניק עומק נוסף להמשגת ה'אי-שם' בו.⁴

בחינת הספרון היא הזדמנות לבדוק כיצד נקראים חיבורים מסוגות שונות כשהם מוצעים לקורא יחדיו. השימוש בחיבורים משתי סוגות לתיאור המרחב הרחוק יוצר תמונה ייחודית של מרחב זה. 'סיבוב ר' פתחיה' הוא חיבור שסמכותו וסגנונו מושתתים על עדות אישית. המדרש, לעומת זאת, שואב את סמכותו מהיותו מעשה פרשנות של

2 נקודת השקפה נוספת היא קבר יונה הנביא, הנזכר פעמיים ב'סיבוב ר' פתחיה'; סבוב הרב רבי פתחיה מרענגשפורג, פראג שנ"ה (בספרייה הלאומית: 8=V4451 35), עמ' 11, 13 (להלן: דפוס פראג. מספור העמודים – שלי, א"ש). אלא שתיאור קבר זה זניח יחסית ב'סיבוב' לעומת תיאורה העשיר של נינוה-מוסול, ולכן לא יידון כאן.

3 בהקשר זה ראוי לציין שני מחקרים קרובים הנערכים כעת: דוד רוטמן מציע להבחין את הספרות העברית מראשית העת החדשה המוקדמת, זו שהופיעה בדפוס, מן הספרות העברית מימי הביניים, נוכח תנאי ההפצה השונים שלה ומגמותיה המובחנות; ראו: D. Rotman, 'Hebrew Prose Narrative in the Age of Mechanical Reproduction' (paper presented at the Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania, November 5th 2013). צור שלו בוחן את גלגול 'מסעות בנימין מטודלה' בספרד במאה השש עשרה, בידי נוצרים הבראיסטים, נוכח מגמות זמנם; ראו: Z. Shalev, 'Benjamin of Tudela, Spanish Explorer', *Mediterranean Historical Review*, 25, 1 (2010), pp. 17-33.

4 מאמר זה יתמקד בניתוח ספרותי של 'סיבוב ר' פתחיה' ושל 'מדרש יונה'. לדיון נרחב בהקשרו ההיסטורי, בימי הפריחה של הדפוס היהודי בפראג ובעידן הגילויים הגאוגרפיים, וכן בסוגיית הפופולריות היחסית שלו בתקופה זו דווקא, ראו: א' שרון, 'האדם הולך בעולם הזה כספינה בלב הים הגדול: סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג ומדרש יונה, הבניית המרחב בשני חיבורים שנדפסו זה לצד זה בראשית העת החדשה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ה, פרק ד.

טקסט מקודש, והמחזות הרחוקים בו הם סמליים והיפרבוליים כפי שטקסט מסוגנן כמדרש יכול להציגם – אך אין בהם ההיבט הראלי וממד העדות המאפיינים את סוגת ספרות המסעות. טקסט אחד, מסוגה אחת, אינו יכול להכיל את שני סוגי התיאור ואת שני סוגי הסמכות – הפנומנולוגי והקדוש; אבקש לטעון כי כשמסמיכים את הטקסטים זה לזה – המחזות הרחוקים נקראים מבעד לשניהם באופן רב-ממדי, ומיטשטשת ההבחנה בין מקומות הנתפסים כממשיים ונגישים עקרונית ובין אלה הנתפסים כסמליים יותר ובלתי נגישים.

א. תולדות הספרון והחיבורים בו

הספרון ובו 'סיבוב ר' פתחיה ו'מדרש יונה' נדפס בפראג בשנת שנ"ה (1595), בבית הדפוס של גרשם כ"ץ. הפרסום הוא פרי יזמתו של אדם לא מוכר בשם נפתלי בן משה מגויטיין, המדווח בגוף ראשון בפתח הדברים: 'הוצאתי [את החיבור] מתעלומה לאורה כאשר מצאתי בספר ישן נושן'.⁵ זוהי דוגמה מוקדמת יחסית להדפסה של ספרות חול בפראג בתקופה זו, מגמה שתגבר בשנים הבאות.⁶

אורכו של הספרון עשרים עמודים. הוא נפתח בכותרת 'סיבוב הרב רבי פתחיה מרענגשפורג וחדושים ונסים ונפלאות שראה בארצות רבות הקרובים והרחוקים', ובהקדמה קצרה על ספר המסעות. אחרי כן מובא ה'סיבוב', והוא מסתיים באמצעו של עמוד 13. בעמוד 14 נפתח 'מדרש יונה' במילים 'יהי דבר ה' אל יונה', בלא כותרת. בתום המדרש הוסיף היום סיומת מחזרות קצרה הנוגעת במדרש. ה'סיבוב' זוכה אפוא להקדמה, והמדרש – לקולופון, ואין כל התייחסות להעמדתם זה לצד זה. אפשר ש'מדרש יונה' צורף ל'סיבוב' כדי לפצות על היות ה'סיבוב' חיבור קצר למדי, להוציא לאור ספר עם נפח גדול מעט יותר ולהשלים את מניין העמודים כך שיהיה נוח יותר לחלוקה לגיליונות דפוס.⁷

עם זאת, מן הדמיון התמטי בין שני החיבורים עולה כי הבחירה דווקא ב'מדרש יונה' בתור משלים לסיבוב אינה אקראית כלל. ראייה מאירת עיניים בעניין זה היא מהדורה

5 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 2.

6 ראו: O. Sixtová, *Jewish Printers and Printing Presses in Prague 1512-1670* (1672), esdem. (ed.), *Hebrew Printing in Bohemia and Moravia*, Prague 2012, pp. 33-72, at p. 48.

7 בספרון שמידותיו 8°, גיליון דפוס מלא אורכו 16 עמודים, וספרון זה אורכו עשרים עמודים. החיבור 'סיבוב ר' פתחיה' מסתיים בעמ' 13. ספרון של עשרים עמודים, כלומר גיליון ורבע, היה נוח לעבודת המדפיס יותר משלושה עשר עמודים. אני מודה לפרופ' אלחנן ריינר ולפרופ' זאב גריס על הערותיהם בעניין זה.

ביידיש של 'סיבוב ר' פתחיה', שנדפסה בפראג בשנת 1600, בעקבות המהדורה העברית.⁸ מספר העמודים הנדפסים במהדורה זו זהה למספרים במהדורות העברית – עשרים, אלא שהיידיש, מטבעה, תופסת נפח רב יותר: 19 עמודים (כולל השער והקולופון). למהדורה זו, במקום 'מדרש יונה', צורף טקסט קצר יותר: מזמור תהלים סז. מזמור זה עניינו הקשר בין הארץ, המרחב, ובין ישועת האל:

אלהים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה / לדעת בארץ דרכיך בכל גוים
ישועתך / יודוך עמים אלהים יודוך עמים כלם / ישמחו וירננו לאמים כי תשפוט
עמים / מישור ולאמים / בארץ תנחם סלה / יודוך עמים אלהים יודוך עמים כלם /
ארץ נתנה יכולה יברכנו אלהים אלהינו / יברכנו אלהים ויראו אותו כל אפסי
ארץ.⁹

הגאולה המוצגת במזמור היא 'גאולה מגיירת', במונחיו של ישראל יובל:¹⁰ הגוים כולם רואים את האל ומודים לו (או בו). כפי שנראה, תמות אלה מופיעות גם בסיבוב, ואף בולטות בו – ולמעשה אלה בדיוק התמות המשותפות לו ו'מדרש יונה'. אם כן, אכן אפשר לשער שהשלמת מניין של עשרים עמודים היא שהגיעה את המדפיס לצרף ל'סיבוב' חיבור נוסף. ועם זאת, ניכר כי החיבורים הנספחים, המשלימים, למהדורות הדפוס של ה'סיבוב' – 'מדרש יונה' במהדורה העברית ומזמור תהלים סז במהדורות היידיש – נבחרו בכוונת מכוון על פי אופיים ומגמותיהם.

שני החיבורים, 'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה', ראו אור יחדיו שנית בקראקוב כעבור ארבע שנים ב-1599,¹¹ כלומר בסך הכול נדפסו שלוש מהדורות של ה'סיבוב'.

8 סיבוב רבינו פתחיה: דיא אוסרינגלונג רבינו פתחיה החסיד מרעגנשפורג, פראג ש"ס. עותק (יחיד כנראה) של ספר זה מצוי בספריית אוניברסיטת בול וסימנו שם FA VI 10a.

9 כתיב המזמור וחלוקתו – לפי מהדורת הדפוס (שם). למזמור זה תכונות מבניות ייחודיות: לשבעת הפסוקים ב-ח מבנה סימטרי, סכום מילותיהם ארבעים ותשע וכך גם סכום אותיות הפסוק האמצעי – ולכן הוא נתפס כבעל ערך מיוחד מבחינה קבלית, ומועתק או נדפס במקרים רבים בצורת מנורה; ראו: ע' חכם, ספר תהלים מפורש, ירושלים תשל"ט, א, עמ' שפ-שפו. ב'סיבוב רבינו פתחיה' המזמור אינו מופיע בצורת מנורה, אך המילים והאותיות ממוספרות. הפרק נדפס באותיות גדולות מאותיות ה'סיבוב'. בקולופון מופיעה, באותיות קטנות מאותיות ה'סיבוב', תפילה להצלה מידי הגוים.

10 י"י יובל, שני גוים בבטנך, תל אביב תש"ס, עמ' 110.

11 מהדורה זו כמעט שאינה ידועה, ועד כה מצאתי רק שני אוכזרים שלה. ראו: M. J. Heller, *The Sixteenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus* (Brill's Series in Jewish Studies), II, Leiden & Boston 2004, pp. 854-855; וכן ע' גואטה, 'הספרים המודפסים של שנות ה"שין" כמקור לחקר חיי הרוח של החברה היהודית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 307. עותק של המהדורה מצוי בספריית ה"Jewish Theological Seminary ומספרה

בתוך כחמש שנים. אפשר אפוא לקבוע שתוכנו של הספרון עורר עניין בסוף המאה השש עשרה. אחרי כן הוא לא נדפס במשך כמאה ושבעים שנה.¹² ב־1772 נדפס הספרון שוב – ובמאתיים השנים הבאות נדפסו שני החיבורים יחדיו במהדורות רבות, במזרח אירופה ובמרכזה.¹³ היסטוריה קצרה זו של 'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה' מאפשרת לנו להניח שתי הנחות. הראשונה: שיבת החיבורים לדפוס מעידה כי גם במשך מאה ושבעים השנים שבהן לא נדפסו יחדיו, שרדו די עותקים של הדפוסים המוקדמים והיו מצויים בספריות. אם כן אפשר לומר שמדובר בספר פופולרי ונפוץ. והשנייה: רוב קוראי 'סיבוב ר' פתחיה' במשך הדורות קראו חיבור זה בליווי 'מדרש יונה'.

ב. תולדות 'סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג'

ה'סיבוב' הוא סיפור מסעותיו של פתחיה מרגנסבורג, אדם שאין בידינו כל מידע על אודותיו מחוץ לחיבור זה.¹⁴ עם זאת, על פי כמה פרטים במבוא ל'סיבוב' נראה שהוא

הקטלוגי RB 139:20. אני מודה למר מרווין הלר על שהפנה אותי לעותק זה.

12 עם זאת, בידינו שתי העתקות של הספרון, על שני חיבוריו, בכתב יד, משנת תל"ח (1678) ומזמן לא ידוע במאה השמונה עשרה; ראו: כ"י לונדון, בית הדין ובית המדרש, 146/1 (בספרייה הלאומית: זיעור כ"י, F 4807), עמ' א' ע"א – טו ע"ב; כ"י ניו יורק, בהמ"ל, 5601 (בספרייה הלאומית: זיעור כ"י, F 37365), עמ' [42]–[64]. גרשון בן אליעזר סגל מפראג, בספרו ביידיש 'גלילות ארץ ישראל', שנדפס לראשונה בלובלין ב־1635, מבסס את מקצת דבריו על 'סיבוב ר' פתחיה' (ומציג את הדברים בתור רשמיו שלו), ויש בכך כדי להעיד על 'חייו' של ה'סיבוב' באשכנז במאה השבע עשרה; י' בן־צבי, 'מבוא', גרשון בן אליעזר סגל, גלילות ארץ־ישראל עם תרגום לעברית בשם אגרת הקודש, ירושלים תשי"ג, עמ' ה–ו. עם זאת, נדרשת בדיקה פילולוגית כדי לוודא שאכן המחבר הסתמך על מהדורת הדפוס.

13 רוב מהדורות החיבורים נחלקות לשני ענפים: באחד מופיעים 'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה' בלבד, ובאחר מופיעים 'סיבוב ר' פתחיה', 'ספר אלדד הדני', 'מדרש יונה' וחיבור קצר מאת המקובל הפולני שמשון מאוסטרופול. רוב המהדורות (אך לא כולן) נזכרות בתוך: ת' קדרי, 'תשובת יונה הנביא: מבוא, מהדורת טכסט ודין', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשנ"ו 1996, עמ' 37–38. 'סיבוב ר' פתחיה' נדפס שוב גם ביידיש, ובכמה מהדורות דו־לשוניות הכוללות תרגום ללשונות אירופה (המהדורה הראשונה בלטינית נדפסה ב־1750). עד ראשית המאה העשרים, כללו כמעט כל מהדורותיו של ה'סיבוב' שנדפסו בעברית (ובלא שפה נוספת) את 'מדרש יונה' (היוצאת דופן היא מהדורת ליוורנו תרט"ז), וכל מהדורותיו של 'מדרש יונה' בנוסח פראג שנ"ה הופיעו לצד 'סיבוב ר' פתחיה'. בסך הכול נדפסו שני החיבורים יחדיו בשש עשרה מהדורות ידועות. המידע על סמך: קדרי (שם); י' יונגוד (עורך), אוצר הספר העברי, ירושלים תש"ם; מפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי, www.mat.co.il/hBZ (אוחזר ב־11 בינואר 2015); וקטלוג הספרייה הלאומית, <http://web.nli.org.il> (אוחזר ב־11 בינואר 2015). השאלה מדוע 'דילגה' היסטוריית הדפוס של החיבורים על פני רוב המאה השבע עשרה והשמונה עשרה ראיה למחקר נוסף.

14 ל'סיבוב ר' פתחיה' שני כתבי יד ידועים שאינם מאוחרים מן הדפוס. הם שייכים לשני ענפי נוסח

היה בן למשפחת רבנים מיוחסת, וייתכן שהיו לו קשרים עם חסידות אשכנז.¹⁵ רבי יהודה החסיד – הדמות הבולטת בחסידות אשכנז – נזכר בגוף ה'סיבוב' כמי שהיה מעורב בכתיבתו או בעריכתו.¹⁶ מסעו של פתחיה נערך בשנות השבעים, ואולי גם בראשית שנות השמונים, של המאה השתים עשרה¹⁷ – שנים מעטות לאחר מסעו של נוסע יהודי מפורסם יותר, בנימין מטודלה, בין השנים 1166–1173 בערך.¹⁸ סיבת מסעו אינה נמסרת לנו. פתחיה יצא לדרכו מפראג – העיר שבה נדפס החיבור לראשונה כעבור כמה מאות שנים – ונסע מזרחה בדרך היבשה. הוא עבר בפולין, בקייב ובחצי האי קרים, נסע דרומה לאורך החוף הצפון-מזרחי של הים השחור והמשיך דרך הקווקז למזרח התיכון. הוא נסע דרום-מזרחה למוסול (בפיו: גינוה החדשה), לבגדאד (בגדת), לנהרדע ולחילה. הוא הרחיק מזרחה עד העיר הפרסית שושן ומשם חזר מערבה ונסע לחלב, לדמשק ולארץ ישראל. בדרכו חזרה לאירופה עבר כנראה ביוון.¹⁹ דבריו רצופים תיאורים אתנוגרפיים, מחזות מיתיים, אתרים קדושים, אובייקטים פלאיים, סיפורי נסים שהושמעו באוזניו ואף נסים קטנים שחוזה בעצמו. ספר המסע רציף למדי

שונים במקצת – כ"י ורשה, המתוארך למאה החמש עשרה, וכ"י לייפציג, שהשוואת פתיחתו לפתיחת מהדורת הדפוס מעידה כי נוסח הדפוס הוא המאוחר מהשניים. ראו: א' דוד (מהדיר), 'סיבוב פתחיה מרגנשבורג בנוסח חדש', קובץ על יד, 13 (תשנ"ו), עמ' 254–269; סבוב הרב ר' פתחיה מעגנש פורג [!], כ"י לייפציג, האוניברסיטה, 38/1 (בספרייה הלאומית: זיעור כ"י, F74929). על אף ההבדלים בין הנוסחים, ברור שהם מבוססים על מקור קדום אחד; ראו: א' דוד (שם), 'מבוא', עמ' 238–239. נוסח הדפוס קרוב יותר לנוסח כ"י לייפציג. ההבדל הבולט ביותר בין שני נוסחים אלה הוא נוסח הפתיחה של המהדורה הנדפסת, והשמת החיבור בהקשר חדש, שילווה אותו במשך מאות שנים – הקשר 'מדרש יונה'. להשוואת נוסחי הפתיחה של כ"י לייפציג ושל דפוס פראג ראו: שרון, והאדם הולך (לעיל הערה 4), עמ' 70–72.

15 ראו הערה 1. מלבד זאת, במקום אחד ב'סיבוב' מסופר שפתחיה היה 'לבוש בגדי'ם] נאים', בגדים שהביאו את אנשי גינוה לחשוב אותו לעשיר (דפוס פראג [לעיל הערה 2] עמ' 4) – ויש בכך כדי להעיד על מצבו הכלכלי.

16 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 4, וראו הציטוט להלן. אי אפשר לקבוע בוודאות באיזה שלב בכתיבתו או בעריכתו של נוסח ה'סיבוב' שבידינו התערב ר"ח, או אף אם התערב כלל; עם זאת, נהוג להניח שאכן היה מעורבי החיבור ומעבדיו. ראו למשל: י' פראוור, 'תיאורי מסע עבריים בארץ-ישראל בתקופה הצלבנית, חלק א: המאה הי"ב', קתדרה, 40 (תשמ"ו), עמ' 57; D. Shyovitz, "He Has Created a Remembrance of his Wonders": Nature and Embodiment in the Thought of the Hasidei Ashkenaz, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2011, p. 128

17 דוד, סיבוב פתחיה מרגנשבורג (לעיל הערה 14), מבוא, עמ' 239–240; פראוור, תיאורי מסע (לעיל הערה 16), עמ' 58.

18 שם, עמ' 46.

19 למפה בהירה של מסעו ראו: ח' בינארט (עורך), אטלס כרטא לתולדות עם ישראל בימי הביניים, ירושלים 1981, עמ' 35.

מבחינה כרונולוגית ובנוי כשרשרת של אנקדוטות המלווה את מסלולו. אף שעל פי הפתיח של החיבור 'סבב [פתחיה] בכל הארצות עד נהר סמבטיון', למעשה אין הוא מגיע במסעותיו אל נהר פלאי זה (אם כי הוא מציין בנוגע לנקודה מסוימת בדרכו שהיא מצויה במרחק עשרה ימים ממנו).²⁰ נראה שיש להבין פתיח זה כמטבע לשון שפירושו כי פתחיה הקיף במסעו את העולם המוכר, עד קצותיו הרחוקים.

דיווחו של פתחיה מובא בגוף שלישי, ונראה שהדברים נרשמו מפיו בהסתמך על זיכרונותיו ועל פרטים ש'כתב לזכרון'²¹ בעת מסעו. הטקסט נערך ועובד בידי אחרים (ובהם לכאורה, כאמור, ר' יהודה החסיד). בכמה מקרים ניכרים פערים בין עדותו של פתחיה לדברי המתעד או העורך; כך למשל לעתים המחבר מסתייג קלות מתוכן דבריו של פתחיה וממסגר אותם כעדויות שלו בלבד,²² ובמקום אחד הוא מציין שהוא מדלג על פרטים מדבריו שנראים לו תפלים.²³ כפי שאראה בהמשך דבריי, צורת דיווח זו חשובה לעיצובו בתור עדות אמינה. על אף מעורבות ברורה זו של אחרים במלאכת השחזור הספרותי של המסע, לשם הנוחות אתייחס בדבריי להלן לפתחיה, גיבור החיבור, כאילו הוא היוצר של חיבורו והאחראי לעיצובו הספרותי.

עד לאחרונה נטו החוקרים להמעיט בערכו של ה'סיבוב' בתור תעודה היסטורית: הוא נחשב למסמך 'פגום' שעובד יתר על המידה, ולכן המידע הגאוגרפי בו נחשב מפוקפק. פתחיה עצמו נחשב לבעל אישיות 'תמימה ונסערת', לעומת בן זמנו בנימין מטודלה, שכתביו שיטתית יותר ומנוסחת במתינות.²⁴ אשר לערכו הספרותי של חיבור זה, אפשר להניח שסגנונו הלא מהוקצע של החיבור הוא הסיבה לכך שחוקרי ספרות לא התעניינו בו כמכלול עד לאחרונה.²⁵ ואולם בשנים האחרונות הציעו כמה חוקרים לראות ב'סיבוב' מקור בעל ערך לא לתיאור המחזות שפתחיה ביקר בהם, אלא להבנת תפיסת עולמה של הקהילה שיצרה, העתיקה ושימרה את ספר המסעות. ראויים לציון מחקריהם הספרותיים-פולקלוריסטיים של גלית חזן-רוקם

20 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 7.

21 כך מפרשים מהדיריו מובאה זו מן המבוא לחיבור; א' הלוי גרינהוט (מהדיר), סבוב הרב רבי פתחיה מרענגשפורג, פרנקפורט 1904 (להלן: מהדורת גרינהוט), עמ' 37 הערה 5-6; א' יערי, מסעות ארץ ישראל, תל אביב תש"ו, עמ' 48.

22 כך למשל כאשר פתחיה מעיד שנציב המלח בסדום אינו קיים; דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 12. שם, עמ' 10.

23 פראוור, תיאורי מסע (לעיל הערה 16), עמ' 56-60; א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל, 1099-1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 38.

25 לעומת זאת, מרכיבים ואגדות מתוכו משולבים למשל ב'אגדות היהודים'; ראו שם למשל: ל' גינצבורג, אגדות היהודים (תרגום מ' הכהן), ירושלים תשס"ט, ו, עמ' 102-103, 120, 247, 263.

(Hasan-Rokem) ודוד רוטמן, וכן מחקרו ההיסטורי של דוד שיוביץ (Shyovitz).²⁶ מאמר זה ילך בעקבותיהם של המחקרים הללו ויבחן את 'סיבוב ר' פתחיה' בתור מסמך תרבותי, בתקווה לדלות ממנו מידע היסטורי לא על מציאות החיים במחוזות שפתחיה ביקר בהם במאה השתים עשרה, אלא על תמונת עולמה של קהילת קוראי החיבור ומשמריו. ואולם מבטי ממוקד לא בימיהם של חסידי אשכנז אלא בתקופת פרסומו של החיבור בדפוס – בפראג בשלהי המאה השש עשרה.

ג. עיצוב המרחב ב'סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג'

'סיבוב ר' פתחיה', וכן 'מדרש יונה', מזמנים לגיבוריהם ולנמעניהם מפגש עם מחוזות מיתיים. לשם הדיון יוגדר כאן המונח מיתוס בתור נרטיב מקודש של ראשית הזמן, נרטיב המשקף תבניות יסוד בתפיסת עולמה של הקהילה המספרת ובא לידי ביטוי ביצירתה.²⁷ בדברנו על נרטיב מקודש, הכוונה כאן לסיפורי המקרא ולמסורות מספרות חז"ל, המתפקדים בחיבור שלפנינו בתור היסטוריה מוכרת ומקודשת. נשים לב, בהקשר של הדיון כאן, למשמעותו הכפולה של הצירוף 'תפיסת עולם': אידאולוגיה, וגם המשגה של המרחב. כפי שנראה, הללו קשורים זה בזה קשר הדוק.

26 חזן-רוקם כותנת את ה'סיבוב' כיצירה אורלית הנמסרת לקהילת שומעים ומעובדת בידיה, ואת יחסיו הבין-טקסטואליים של החיבור עם מגוון מסורות עממיות, וגם עם ההגות ועם הסיפורת של חסידות אשכנז; G. Hasan-Rokem, 'Homo viator et narrans judaicus: Medieval Jewish Voices in the European Narrative of the Wandering Jew', I. Schneider (ed.), *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext*, Festschrift für Leander Petzoldt, Frankfurt am Main 1999, pp. 93-102. רוטמן בודק כיצד תיאורי תופעות מופלאות ב'סיבוב' פועלים לארגון המרחב ולפענוחו עבור הקהילה המספרת. מלבד זאת הוא עומד על חשיבותם של כתבי הקודש בתור מתווכים סמכותיים שבכוחם להגיש את הזר והבלתי מוכר המצוי במחוזות רחוקים ולעגן אותו במונחים מקובלים, ועל תפקידן של תופעות מופלאות בהענקת משנה תוקף לזיהוים של אתרים היסטוריים מקודשים ולמסורות על אודותיהם; ד' רוטמן, 'המופלא בסיפור העברי בימי הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשע"א 2011, עמ' 48-50, עמ' 232-256. דוד שיוביץ טוען שה'סיבוב' מבטא את יחסם של חסידי אשכנז לעולם הטבעי, ושכמקובל בקרב בני זמנם הנוצרים – היו ספרות מסעות ותיאורים של הפלא המצוי במזרח מקור מידע מרכזי על אודות עולם זה. לדבריו, התעניינותם של חסידי אשכנז בתופעות המצויות בעולם הגשמי הייתה המוטיבציה המרכזית ליצירתו של חיבור זה; שיוביץ, עבודת דוקטור (לעיל הערה 16), עמ' 126-132.

27 הגדרה זו למיתוס נשענת על הגדרותיהם של לאורי הונקו, קלוד לוי-סטרס וגלית חזן-רוקם. ראו: L. Honko, 'The Problem of Defining Myth', A. Dundes (ed.), *Sacred Narratives*, Berkeley, Los Angeles & London 1984, pp. 41-52, at pp. 49-52; 'ק' לוי-סטרס, 'עלילות אסדיואל', הספרות, 20 (תשל"ה), עמ' 8-27; ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 51.

ג 1. 'נינוה החדשה'

נבחן תחילה את תיאור העיר מוסול, שפתחיה מכנה 'נינוה החדשה', וזאת משני טעמים. ראשית, מאחר שהעיר נינוה מרכזית בספר יונה המקראי ומתוארת ב'מדרש יונה', זוהי תמה משותפת מרכזית בשני החיבורים. שנית, זוהי דוגמה דחוסה של מאפייני המרחב ב'סיבוב': היא כוללת 'היסטוריה', אתנוגרפיה ועדות אישית לפלא הנוגעת לעבר, להווה ולעתיד לבוא. כך נפתח התיאור:

ומנציבין הלך כשמנה ימים לנינוה החדשה. ונהר חידקל עובר לפני נינוה, ומעבר הנהר הלך לצד אחד מהלך שלשה ימים היא נינוה הישנה. והיא שממה, וכל ארץ נינוה שחורה כזפת, ובמקום העיקר של נינוה שהיה היער [!] נהפך כסדום, ואין בו עשב וצ[מ]ח, ונינוה החדשה כנגדה מעבר השני.²⁸

הדוגמה הבולטת להנכחת העבר במרחב ב'סיבוב' היא אתרים שהתרחש בהם מאורע היסטורי, ובמקרה זה – חורבנה של נינוה, שאינו נזכר בספר יונה המקראי אך מופיע במקורות מאוחרים יותר.²⁹ הנכחה זו נעשית באמצעות חורבות, ולמעשה – באמצעות היעדרות. היעדרות זו כמעט מוחלטת בנוף שנפרש לפני פתחיה, אך יש בנוף הזה שרידים אחרונים המסמנים את גבולותיו של החסר הגדול ומאפשרים להעיד עליו. פתחיה מסמן את 'נינוה הישנה' בתור מקום ממשי שהיה ואינו, ומשתמש בפועל 'נהפך', על פי דברי יונה הנביא 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' (יונה ג 4), כדי לקשור את המראה המתואר לסיפור המקראי ולסדר העולם התאולוגי.

כאן יש לזכור שהקורא המודרני הוא תייר מנוסה וביקורתי, ותיאור של חורבות הוא עבורו תיאור סטנדרטי למדי של 'אתר תיירות' עתיק. ייתכן שאילו התלוונו אנו אל פתחיה, היינו מגלים מראה שלא היה מרשים אותנו ביותר. ואולם יש לתת את הדעת על כך שלפתחיה ולקוראיו לא היה ניסיון רב בחוויות 'תיירות' מעין זו, וחשוב מכך – יחסם לטקסט היה אחר. מרי קמפבל (Campbell), בדבריה על ספר המסע של הנוסעת הנוצרית המוקדמת אגריה, מציעה לראות בתיאוריה – שאינם מצטיינים בפירוט ציורי – פעולת דיבור דקלרטיבית. תיאורים מעין אלה מאששים את הידוע על האתרים הללו בכתבי הקודש ומקריבים את מציאותם הפיזית-ממשית אל הקורא באמצעות נוכחותו הסובייקטיבית של העד באתר, ותיעודה.³⁰ הדברים יפים גם כאן: ה'סיבוב' מזהיר על

28 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 4.

29 לפירוט ודין בנושא זה ראו: א"א אורבך, 'תשובת אנשי נינוה והיכוח היהודי-נוצרי', תרביץ, כ (תש"ט), עמ' 118–122.

30 M. B. Campbell, *The Witness and the Other World, Exotic European Travel Writing*, 400–1600, Ithaca and London 1988, pp. 20–33. ראו גם את מחקרה של ג'ורג'יה פרנק על

קיומה של נינוה העתיקה, וברצף סיפורו – משרטט את המסלול הרציף המוביל ממפתן דלתה של קהילת נמעיני במרכז אירופה עד אליה.

אחרי כן פתחיה מתאר את העיר 'נינוה החדשה'. נינוה זו היא עיר מרשימה. ראשית מתוארים עושרה של הקהילה היהודית במקום והאוטונומיה שלה – תיאור המציג ניגוד בין מעמדם ותנאי חייהם לאלה של בני קהילתו של פתחיה. זהו אחד מכמה תיאורים אתנוגרפיים המופיעים ב'סיבוב', של קהילות יהודיות ולא יהודיות:

ובנינוה החדשה יש קהל גדול, כששה אלפי ויותר, ושני נשיאי' בה: אחד שמו ר' דוד ואחד שמו ר' שמואל. הם שני בני אחי' והם מזרע דוד המלך, וכל אדם נותן זהוב לשנה מגולגלת. מה שבא מיהודי חציו לשלטון המלך, אלא שאין מלך קורין אותו אלא שלטון, והוא תחת המלך בבל, וחצי המס לנשיאי'. ויש להם שדות וכרמי' ואין באותן הארצות חזנים. וגם בארץ פרס ומדי ובדמשק – בכל אותן הארצות אין להם חזנים, אלא יש לנשיאי' אוכלי שולחנם תלמידי חכמי' רבי', פעמים אומר לזה להתפלל ופעמי' אומר לזה להתפלל. ויש לנשיא בית הסוהר וחובש בו את הרשעי': אם גוי ויהודי מתקוטטים יחד, אם היהודים!] חייב חובשו, אם הישמעאל חייב חובשו.³¹

תיאור זה בולט בניגוד שבינו לפתיחה שקדמה לו לא רק מבחינת פארה וחיותה של 'נינוה החדשה' אלא גם מבחינת הפרוזאיות שלה: זוהי עיר ממשית המתקיימת בהווה, ויש בה פוליטיקה מקומית ותשלום מסים. הסמיכות בין התיאורים קושרת ביניהם לכדי רצף היסטורי, וכן עצם השימוש בשם 'נינוה' לתיאור העיר הישנה והחדשה כאחת. לשם השוואה, גם בנימין מטודלה ביקר בעיר זו, אך הוא מכנה אותה 'מוצל';³² הבחירה ב'סיבוב' לכנות 'נינוה' הן את העיר העתיקה והחרבה ('נינוה הישנה'), הן את העיר החדשה הסמוכה אליה, מנכיחה את העיר נינוה בתור תופעה הממשיכה להתקיים גם בהווה.

בעקבות שני התיאורים הללו מופיעות שלוש יחידות רצופות המביאות סיפורים מופלאים. הראשונה היא סיפור הרפתקאות אישי, המתאר כיצד חלה פתחיה והיה חשש

עולי רגל נוצרים שביקרו קדושים חיים בעת העתיקה המאוחרת, מחקר המתמקד בעצם חווית הראייה של האדם או האובייקט הקדוש; G. Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000. הראייה נתפסה כמאפשרת מגע ישיר עם הקדושה, ונוסעים כגון אגריה חשו מחויבים למסור חוויה זו לקוראיהם כדי שיחוו אותה דרך כתביהם; שם, עמ' 102.

31 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 4.

32 מ' אדלר (מהדיר), ספר מסעות של רבי בנימין מטודלה, ירושלים תשכ"ז, עמ' לד.

לחיי – וכיצד הצליח לחמוק הן מן המוות, הן מתאוות הבצע של הפקידים המקומיים שחמדו את רכשו, בעזרת הפלגה מסוכנת במימיו המרפאים של נהר חידקל:

ור' פתחיה היה חולה בניגוה, ואמור[!] הרופא' של המלך לא יחיה. ומנהג שם: כל יהודי אורח שימות – חצי הממון לוקח השלטון. ומפני שר' פתחיה היה לבוש בגדי' נאים אמרו עשיר הוא, וסופרי השלטן היו שם לקחת הממון כשימות. ואמר הר' פתחיה להעבירו כל כך חולה את הנהר חידקל, והנהר רחב ואין עוברין אותו בספינה כי הנהר חידקל חד וקל ומהפך הספינה, אלא עושי' קנים רפסודות [...], ועליהם המשא והאדם. והמים בריאים ומיד נתרפא.³³

יש חשיבות לכך שפתחיה מתאר חוויה אישית בעלת ממד גופני – מחלה והחלמה – וכן ממד מופלא, נסי. סמכותו של ה'סיבוב' מעוגנת במידה רבה בהיותו עדות אישית. נוכחותו של פתחיה בתוך הסיפור, ונוכחותו הגופנית בפרט, מעצימה את ממד העדות בחיבור, והעובדה שהוא עצמו התנסה בפלא שבמזרח, ואף ניצל בזכותו, פועלת להעצמת חוויית הפליאה של הקוראים או המאזינים, ולתיקוף פלא זה.³⁴ היחידה הבאה היא תיאורו של פיל, יצור 'משונה ומפואר'. לצורך דיוגנו יש לזכור שעבור נמעניו של פתחיה, פיל הוא יצור 'מופלא' ממש כשם ששד או דרקון מן הצד האחד, או מגנט, מן הצד האחר, הם מופלאים: אלה תופעות חריגות ביחס לחוויות חיהם המוכרות, שנתפסו אף על פי כן כממשיות.³⁵ כך הוא מתואר:

ובניגוה היה פיל. ואין ראשו בולט חוץ והוא גדול ואוכל בשני עגלות תבן בפעם אחת ופיו בחזה. וכשחפץ לאכול מוציא שפתו כאמתים ובו מקבץ התבן ומכניס בפיו. וכשנתחייב אדם לשולטן הריגה אומרים לפי': זה נתחיי', והוא יקחהו בשפתו ומשליכו למעלה וממיתו. כמו שאדם עושה ביד כך הוא עושה בשפתו. ומשונה ומפואר הוא. ועל הפיל בניין עיר ושני' עשר פרשי' עליו עם שריוני', ומוציא שפתו ועולין בו כגשר.³⁶

כדאי לשים לב לכך שהפיל הוא יצור אימתני אך מבוית: הוא נרתם הן לשם מלחמה והן לשם עשיית דין – עניין שיחזור גם ב'מדרש יונה'. מלבד זאת, תיאור מרשים זה מעצים

33 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 4.

34 על תפקידו של המופלא והחווייתי בתיקוף עדותו של הנוסע ראו: S. Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Oxford 1991, pp. 16-17, 73-74; על חשיבות עדותו האישית של פתחיה ראו להלן.

35 ראו הגדרתו השימושית של רוטמן ל'מופלא': רוטמן, עבודת דוקטור (לעיל הערה 26), עמ' 48-50.

36 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 4.

את דימויה של נינה בתור מחוז מופלא. ולסיום התיאור, ה'סיבוב' מנכיח במרחב לא רק את העבר (באמצעות תיאור 'נינה הישנה') אלא גם את העתיד, כלומר את אחרית הימים. ביטוי אחד לכך הוא פנייתו של פתחיה אל החוזה בכוכבים ר' שלמה, ביחידה האחרונה של תיאור נינה:

ובנינה היה איש חוזה בכוכבי' ושמר ר' שלמ'. ובנינה ובכל ארץ אשו' ובכל החכמי' שאין כמוהו בקי במזלות. ושאל לו ר' פתחיה מתי יבא משיח, ואמר לו: כבר ראיתי במזלות כמה פעמים בברור – אבל ר' יהודה חסיד לא רצה לכתוב פן יחשדוהו שהוא מאמין בדברי רבי שלמה.³⁷

בעניין זה נוסח דפוס פראג דל לעומת נוסח כ"י ורשה, שדברי החוזה בכוכבים מובאים בו בהרחבה.³⁸ ובכל זאת דפוס פראג אינו מוותר כליל על אזכורו של ר' שלמה או על שאלתו של פתחיה. השאלה בדבר בוא הגאולה נשארת אפוא תלויה ועומדת בגוף הטקסט. הסוד שנודע לפתחיה מוותר מעיני הקורא, אבל מעשה ההסתרה עצמו נשאר גלוי לעין ומשרה הרגשה של אמביוולנטיות: נוצר הרושם שבמזרח מצוי ידע מרתק ומפוקפק בעת ובעונה אחת. ברמה הטקסטואלית, המסתורין סביב נבואתו של ר' שלמה מבוסס על כך שהטקסט מגלה טפח ומכסה טפחיים.

תיאורה של נינה הוא אפוא תיאור חושני, צבעוני וגדוש פלא אשר מדגים כמה ממאפייניו של ה'סיבוב' כמכלול: אתרים המנכיחים עבר מיתי, פארו של המזרח וקהילות היהודים שם, אירועים נסיים, תופעות מופלאות ורמז לעתיד המשיחי.

ג. קבר ברוך בן נריה

תופעה בולטת במיוחד ב'סיבוב', המנכיחה אף היא את העבר המיתי במרחב, היא ריבוי הסיפורים על קברי צדיקים שפתחיה מבקר בהם בדרכו: הנסים המתחוללים בהם, הפולחן הסובב אותם וסיפורי הקמתן של אחוזות הקבר בעקבות מעשה נסים שעשה הצדיק המת. סיפורים מעין אלה הם תת-סוגה בולטת ונפוצה בסיבוב, והם יוצרים את הרושם שעברו המיתי של עם ישראל, על גיבוריו, ממשיך להיות פעיל במזרח, שהרי אותם גיבורים ממשיכים למעשה לפעול שם בין החיים. בכך מציע המרחב המתואר ב'סיבוב' נקודות מגע בין עולם החיים ובין גיבורי אותו עידן מיתי, באופן שאינו אפשרי בארצם של הנמענים. וכך מסופר על קורותיו של קבר ברוך בן נריה:

והמלך [...] היה אוהב את ר' שלמה [ראש הגולה] מפני שהמלך היה מזרע מחמט

37 שם.

38 דוד, סיבוב פתחיה מרגנשבורג (לעיל הערה 14), עמ' 257–258.

[מחמד] וראש גולה מדוד המלך. ואמר לו ר' שלמה [ש] הוא רוצה לראות את יחזקאל הנביא שעשה ניסים. ואמר לו ר' שלמה: לא תוכל לראותו כי קדוש הוא ולא תוכל לגלות את קברו. אמ' לו המלך הו' רוצה לדעת. אמ' ר' שלמה והזקיני: אדני, הנה ברוך בן נריה תלמידו קבור סמוך לחצירו. אם תחפוץ תגלה קברו. אם תוכל לראות תלמידו, ואחר כך תראה את רבו. הלך וקיבץ כל השרים וצוה לחפור. וכל מי שחפר בקברו של ברוך בן נריה היה נופל ומת. היה שם זקן אחד ישמעאל, אמר למלך: אמור ליהודים שיחפרו אחריו. ואמרו היהודים: אנו יריאים. אמר המלך: אם אתם תופסים תורתו של ברוך בן נריה לא יזיק לכם, כי כל ישמעאל שחפר נפל ומת. אמר לו רבי שלמה: [!]: תן לנו זמן שלשה ימים שנתענה כדי שימחול לנו, ואחר שלשה ימים חפרו היהודים ולא הוזקו. וארון של ברוך בן נריה שני אבני שיש והוא בתוך שניהם, ומקצת הטלית יצא מבין האבנים. אמר המלך: אין שני מלכים בכתר אחד. אין נאה לצדיק זה להיות אצל יחזקאל, אני רוצה להביאו במקום אחר. ונשאו האבני שיש עם הארון, וכשבאו ברחוק מקבר יחזקאל מיל לא יכלו לזוז ממקומו, וכל הסוסי וכל הפרדות לא יכלו להזיז הארון ממקומו. ואמר ר' שלמה: כאן בחר הצדיק ליקבר. וקברו שם את הארון ובנה עליו פלטין יפים על קברו.³⁹

הסיפור נקטע, וממשיך לאחר כמה עמודים:

והמלך שהיה בימי רבי שלמה [...], כשראה הנוגה שיצא מקבר ברוך בן נריה וטליתו נראה מעט בין שני אבני שיש יפה וזוהר גדול, הלך לעיר מק [מכה] ששם קבר מחמט⁴⁰ לראותו בקברו. והנה הוא פגר מובס ונרקב, וריח רע עולה מקברו שלא היה אדם יכול לסבול. ואמר לכל עמו הוא שאין ממשות לא במחמט ולא בדתו, והם רואים שברוך בן נריה שלם וטליתו יוצא מקברו והוא תלמיד לנביא, והישמעאלים שהיו חופרין היו מתים והיהודים לא הוזקו. לכך יודע שהיהודים תופסים תורת של ברוך בן נריה. ולא הספיק לגיור הוא וכל עמו עד שמת ונתבטלה הגזירה שרצה לגייר וכל עמו.⁴¹

בסיפור זה, המלך המוסלמי מבקש לפתוח את קברו של הנביא יחזקאל – אתר עלייה לרגל מרכזי, הן למוסלמים הן ליהודים, הנמצא לא רחוק מבגדאד. ידידו ראש הגולה מזהירו שכדאי שינסה קודם לפתוח דווקא את קברו של 'תלמידו', ברוך בן נריה, הקבור

39 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 5-6.

40 זוהי טעות כמובן; הנביא מחמד קבור בעיר מדינה ולא במכה כפי שכתוב.

41 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 10.

סמוך לנביא. הנסים המתחוללים בעקבות ניסיון זה משכנעים את המלך בהדרגה שאין אמת באסלאם, עד כדי כך שבכוונתו לגייר את עמו.

אגדה ארוכה זו מחייבת דיון נרחב מזה שיוצע כאן.⁴² ברצוני לגעת בהיבט אחד בלבד שלה, והוא אופן פעולתו של הצדיק המת בעולם החיים, ושאלת נוכחותו הממשית במרחב המתואר ב'סיבוב' ופעולתו בו.⁴³ בכמה סיפורים ב'סיבוב', הצדיק המת מופיע בעולם החיים ומקיים עמם אינטראקציה אישית פעילה, וספציפית – תובע להקים לו אחוזת קבר מכובדת או שומר על שלמותה של אחוזה קיימת.⁴⁴ ולעומת זאת, בסיפורים אחרים הצדיק אינו מופיע ממש, אך נסים שמתחוללים בסביבות הקבר משיגים תוצאות דומות.⁴⁵ מקרהו של ברוך בן נריה מצטייר כמקרה ביניים. ברוך אינו משוחח עם החיים או מצווה עליהם לעשות דבר-מה, אבל הוא 'מצוי' בקברו באורח על-טבעי: גופתו שלמה ואור עולה מקברו, לעומת ריח הריקבון העולה, בסיפור זה, מקברו של מחמד. מלבד זאת, תביעתו של ברוך לקברו במקום מסוים באמצעות נס דומה לתביעות שמציגים עזרא הסופר ורבי מאיר, וכמו עזרא ורבי מאיר הוא מטיל עיצומים על מי שאינו פועל לפי רצונו. אם כן, אולי נכון לתאר את האגדות בטקסט זה כמצויות על רצף, בין מסורות בדבר סגולותיהם של קברים וצורות הנוף בסביבתם ובין אגדות על התערבות פעילה ואישית של הצדיק בנעשה בקברו. רצף זה מטשטש במידת-מה את ההבחנה בין קברים כאתרים מופלאים המנציחים את המת ובין קברים כאתרים שהמת ממשיך 'לחיות' בהם. הפלא שהקברים 'מפיקים' אינו מוגבל לסיפורים על ייסוד אחוזת הקבר או על הניסיון לפגוע בה; בקברים רבים נעשים נסים למתפללים בהם ולמביאים מנחה. כך למשל ארון הקבורה של הנביא דניאל מביא ברכה כלכלית לקהילות הסמוכות אליו,⁴⁶ והמבקרים בקבר הנביא יחזקאל זוכים לפיריון.⁴⁷ לפעמים

42 ראו ניתוחו של רוטמן לאגדה זו, וליחסים המדומיינים בין יהודים לגויים העולים ממנה: רוטמן, עבודת דוקטור (לעיל הערה 26), עמ' 240–244.

43 דב נוי מציע טיפולוגיה של סיפורי צדיקים המבחינה בין סיפורים על חפציו הקדושים של הצדיק (ובכלל זה קברו) ובין סיפורים הקשורים למותו של הצדיק. הוא מסייג את ההבחנה בכך שכאשר ברור שהצדיק עצמו הוא הפועל בקברו, יש לסווג את הסיפור כסיפור הקשור למותו; ד' נוי, 'פטירת רבי שלם שבזי באגדת-העם התימנית', י' טובי (עורך), מורשת יהודי תימן, ירושלים תשל"ז, עמ' קלב.

44 למשל, עזרא הסופר מתגלה לרועה הישן סמוך לקברו המוזנח ושולחו לדרוש מן הסולטאן שקברו ישופץ, ולא – ימותו רבים מבני עמו. הסולטאן אינו ממהר לציית, האיום מתממש, ולבסוף נבנה 'פלטין' על הקבר; ורבי מאיר מופיע בחלומו של סולטאן שחמד אבן מקברו, מאיים לחנוק אותו וכופה עליו להשיב את האבן קבל עם ועדה (דפוס פראג [לעיל הערה 2], עמ' 8).

45 כך למשל אבן הנלקחת מקבר רחל בידי כמרים חוזרת למקומה בן-לילה. שם, עמ' 11.

46 שם, עמ' 8–9.

47 שם עמ' 6.

הנסים אינם מיטיבים במובהק, אך הם הופכים את סביבתם למופלאה ויוצאת דופן – למשל, הדגים השוחים בנהר סמוך לארוננו של דניאל יש להם נזמי זהב באוזניהם.⁴⁸ אם בוחנים סיפורים אלה לא בתור מסורות בודדות אלא בתור אתרים מרכזיים ברצף הנרטיב של פתחיה, מתקבל מרחב רצוף נקודות מגע בין עולם החיים לעולם המתים. זהו מגע הדדי ומתמשך, והוא מקרין על סביבתו של הקבר ומעצב אותה. זוהי צורה נוספת של הנכחת העבר במרחב, ושל פעולתם המתמשכת של 'זמנים' אחרים בהווה.⁴⁹ מוטיב נוסף בסיפור קבר ברוך בן נריה אשר אופייני ל'סיבוב' הוא הגס שנעשה לעיני הגויים, המניע אותם לחזור בתשובה. בכמה אגדות קברים ב'סיבוב' מוטעם הכבוד שהמוסלמים רוכשים לאתרים הללו, ובסיפור ברוך בן נריה כבוד זה הופך אף לרצון להתגייר. הצד האחר של המטבע – עונשם של הגויים על סירוב לנהוג על פי ציווי אלוהי ישראל (או שליחיו) – ניכר למשל בתיאור ניגון החרבה שנזכר לעיל – כשם שהוא ניכר גם בסיפורי קברי הצדיקים, עד להשגת שיתוף הפעולה של השליטים המוסלמים. האגדות ב'סיבוב', ובפרט אגדות קברי הצדיקים, הן אפוא נקודת ממשק לא רק בין החיים למתים, אלא גם בין יהודים לגויים – והגויים מוצגים בהם לא פעם כמי שרוחשים ליהודים ולמסורותיהם כבוד רב, עד כדי הודאה באמתות דתם.⁵⁰ תמה זו ב'סיבוב' מקרבת חיבור זה ל'מדרש יונה', שמרכיב מרכזי בו הוא כמובן תשובתם של אנשי ניגון נוכח דבריו של נביא עברי.

ג. הרי אררט

מובאה שלישית ואחרונה שתידון כאן מתארת את ביקורו של פתחיה בהרי אררט. בתיאור זה, פתחיה מתמודד עם היעדרם – או הימצאותם המפתיעה – של 'פריטים' היסטוריים מסוימים במרחב:

והרי אררט גבוהים, והר אחד גבוה ולמעלה ממנו ארבע הרים, שנים כנגד שנים.

48 שם, עמ' 9.

49 חיה ברייזק מציעה מודל של מרחב באגדות קדושים יהודיות, מודל המבחין בין ה'מרחב הראלי' של הקהילה המספרת ל'מרחב העל-טבעי', הקדוש. בקבריהם של צדיקים היא רואה שלוחה של המרחב העל-טבעי בראליה האנושית. על פי פורמולציה זו לפנינו הנכחה לא רק של זמנים רחוקים, אלא גם של 'מרחבים' בלתי נגישים – עניין שיידון להלן; ח' ברייזק, 'המרחב באגדת הקדושים העממית היהודית', טורא, ב (תשנ"ב 1992), עמ' 121–133.

50 היסוד הפולמוסי באגדות קברי הקדושים נדון בהרחבה במחקר. ראו: א' ריינר, 'השקר הגלוי והאמת הנסתר': נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה ה"ב', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 157–188. ריינר ממשיך ומחדד את דבריו של יהושע פראוור, שעמד על תופעה זו לראשונה. ראו: פראוור, תיאורי מסע (לעיל הערה 16), עמ' 33–35. ראו גם הערה 42 לעיל.

ונכנסה התיבה של נח בין אותן ההרים ולא יכלה לצאת מהם, ואין התיבה לשם כי נרקבה. אלא ההרים מלאים קמשונים ועשבים, וכשירד הטל עליהם יורד מן עליהם, וחם השמש ונמס. ומי שמלקטין בלילה אם הוא ממתין היה נימוס, אלא לוקחין המן עם הקמשונים ועם העשבים וחותרין אותו כי קשה הם מאד, והוא לבן כשלג. והעשבים והקמשונים מאד מרים, וכשמבשלין אותם עם המן יהיו מתוקין מדבש ומכל מיני מתיקה, ואם היו מבשלין אותו בלא קמשונים מה שיורד על האבנים אבריו היו מתפרדות מרוב מתיקה. והוא כגרעינין קטנים. ונתנו לאכול מעט ונמס בפיו והיה מתוק ונכנס בכל אבריו ולא היה יכול לסבול המתיקה.⁵¹

מאפיין בולט בתיאוריו של פתחיה הוא ההיעדרויות הרבות המונכחות במרחב. דוגמה לכך כבר ראינו לעיל בתיאור נינוה העתיקה החרבה, היעדרות מהדהדת ורבת-רושם. לעתים, כמו במקרה תיבת נח, פתחיה נאלץ לתת דין וחשבון על אובייקטים שאינם במקום שהיו אמורים להימצא בו על פי הטקסט המקראי. בקטע זה פתחיה מתרץ את היעדרה של התיבה – אך לא לפני שהוא מציין במדויק את מיקומה ומעיד כי ראה את המקום. רוב ההיעדרויות שפתחיה מציין אינן מניעות אותו (ואת נמעניו) לסתור את המתואר במקורות נוכח מה שמצוי בפועל במרחב, אלא מעוצבות כך שיעצימו את התיאור ויתקפו את המסורות בנוגע לאתרים שפתחיה ביקר בהם.

לאחר התמודדות זו עם ה'אין' מופיע בהמשך תיאור זה 'יש' מפתיע: בהרי אררט צומח מן. זהו כמובן המן המתוק והלבן שאכלו בני ישראל במדבר, כפי שנרמז במילים 'וחם השמש ונמס' (שמ' טז, 21). מלבד העדות האישית-גופנית היפה בדבר מתיקו של המן, מודגמות כאן שתי תופעות החוזרות בכמה מקומות ב'סיבוב'. ראשית, אלמנט שמקורו במרחב רחוק, עתיק וקדוש יותר (כאן – מדבר סיני) מותק וממוקם במרחבים שפתחיה נוסע בהם. כך למשל במקומות אחרים ב'סיבוב', שערי הנחושת של בגדאד מתוארים בפי פתחיה בתור 'שערי ירושלים' שנלקחו לכאורה ממתחם בית המקדש שחרב,⁵² ובבית הכנסת שבנה עזרא הסופר בעיר נציבין מצויה אבן מאבני המקדש.⁵³

51 שם, עמ' 10. לתיאור זה מקבילה ברומן אלכסנדר. ראו: שויביץ, עבודת דוקטור (לעיל הערה 16), עמ' 131–132.

52 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 9. על פי תיאור השערים משתמע מדברי פתחיה שלפניו 'דלתות ניקנור', משערי מתחם בית המקדש. ראו: תלמוד בבלי, יומא לח ע"א; תוספתא, יומא ב, ד.

53 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 9. זהו מוטיב שכיח באגדות יהודיות; ראו: ח' שוורצבוים, 'בית הכנסת באגדות העם', בתוך: הג"ל, שורשים וגופים (ערך ע' יסיף), באר שבע תשנ"ג 1993, עמ' 135–149.

התקוות אלה יוצרות סמיכות בין האתרים הנגשיים לפתחיה ובין מרחבים ואירועים היסטוריים רחוקים וקיצוניים יותר. זאת ועוד, גם החוויה הכרוכה במגע עם אלמנט מופלא זה היא חוויה קיצונית, עד כדי כך שקשה לאדם לעמוד בה: מתיקותו של הזמן חריפה כל כך עד כי אין אדם יכול לסבול את טעמו אלא אם דולל בעשבים מרים מאוד. באורח דומה, 'שערי בגדאד' ירושלים' שנזכרו לעיל היו בעבר הרחוק מבהיקים כל כך שהבהילו את הסוסים שדהרו לקראתם, ולכן היה צורך לשפוך עליהם חומץ ולעמעם את זוהרם.⁵⁴ שרידים מן העבר המיתי אוצרים בחובם אפוא עצמה שחיי ההווה אינם יכולים לשאתה כפי שהיא.⁵⁵

המרחב הרחוק המתואר ב'סיבוב' הוא אפוא מרחב המאפשר חריגה אל מעבר לגבולותיו, ומסמן אפשרות לחריגה מגבולות החוויה החושית המקובלת: אתרים קדושים או מרשימים בו מנכיחים אתרים קדושים יותר המצויים מעבר לו; הוא רצוף היעדרויות רבות-משמעות שהחסר שהן מעידות עליו הוא חסר נוכח ורב-רושם; והמוחש בו הוא בכמה מקרים גרסה מצומצמת של חוויה חושית מטלטלת משאפשר להכיל. מרחב זה הוא מופלא במידת-מה, ומאפשר כל העת מגע מוגבל עם פלא גדול יותר המצוי מעבר לו, או שהיה ואיננו עוד.

סיבוב ר' פתחיה מבנה את המרחב הרחוק בתור מרחב אחר במהותו מן המצוי 'כאן': זהו מרחב רווי מראות מסקרנים ואף מופלאים ממש. בה בעת, הוא משרטט דרך ממשית המובילה ממפתנה של הקהילה היהודית באשכנז ועד לקצוות העולם. תכונה מרכזית של מרחב זה שביקשתי לעמוד עליה בדבריי לעיל היא שהוא נוגע כל העת במה שמעבר לו: מרחבים רחוקים יותר, קיצוניים או קדושים יותר; חוויות חושיות שאי אפשר להכילן; דמויות מיתיות שאינן בין החיים עוד; וזמנים רחוקים בעבר ובעתיד. אף שב'סיבוב' מובעת כוונה לתאר את 'כל הארצות' ובכך להקיף את העולם המוכר כולו, מרחב זה אינו חתום ומוגבל אלא מחווה הלאה ללא הרף. פתחיה מוביל את הקורא מעולמה הפיזי של הקהילה המספרת אל מחוות רחוקים ביותר; ומשם הטקסט מחווה לעבר מרחבים בלתי נגשים לכאורה במרחב ובזמן, כגון בית המקדש או עולמם של המתים. מרחבים אלה, אף שאינם נגשים ישירות – אפשר לגעת בהם, ולו בעקיפין, באתרים המצויים במעגליו הרחוקים של העולם הזה. מבחינה זו, מחוות הראשית של העם היהודי, וכן הזמנים הרחוקים הממשיכים

54 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 9.

55 ראו דיונה של דינה שטיין בפיתוי שבחוויה ישירה, לא טקסטואלית, של ממשויות השייכות לעבר המיתי ולעתיד האסכטולוגי, ובעציות ובסכנות הכרוכות בכך – לרבות החשיפה לבוחק המסנוור, הבלתי נסבל, של האבנים הטובות של ירושלים לעתיד לבוא; D. Stein, *Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash and the Rabbinic Self*, Philadelphia 2012, pp. 58-83

להתקיים בהם, אינם מנותקים לחלוטין מן העולם הזה, והם נגישים לקהילה המספרת באמצעות רצף קשרי הסמיכות המובילים אל מפתן דלתה.

ד. תולדות 'מדרש יונה'

נוסח 'מדרש יונה' הנדפס לא נחקר עד כה מבחינה ספרותית – אף כי כמה מחקרים נכתבו על מרכיביו הנפרדים.⁵⁶ הסיבה לכך היא בוודאי אופיו הילקוטי: חיבור זה הוא הטלאה, ואפשר אף לומר – הטלאה גסה, של כמה מקורות (בלא ציונם), וחוקרים לא ראו בו יחידה שלמה ועצמאית הראויה לבחינה. אך יש לזכור שחיבור זה, יהא מבנהו אשר יהא, נדפס במתכונתו מדפוס פראג פעמים רבות במשך מאות שנים. הוא היה מוכר במתכונתו זו לקוראים רבים במשך דורות, והם קראו אותו כחיבור שלם ונפרד מהקשרי מרכיביו המקוריים. על כן יש בעיניי טעם לבחון אותו כמכלול, ולבדוק איזו תמונה עולה משילוב התמות, הרעיונות ומרכיבי העלילה המשולבים בו.

נוסח 'מדרש יונה' המצוי בדפוס פראג מורכב מכמה מקורות מוקדמים יותר. המקור הראשון הוא פרק י מתוך פרקי דרבי אליעזר, חיבור מדרש אגדה נפוץ ומוכר שנתחבר כנראה בארץ ישראל במאה השמינית.⁵⁷ המקור השני הוא חיבור המכונה 'תשובת יונה הנביא', והוא נערך כנראה במאה התשיעית או העשירית.⁵⁸ קטעים משני מקורות אלה – פרקי דרבי אליעזר ותשובת יונה הנביא – מובאים לסירוגין, ומשולבות בהם גם כמה מובאות קצרות, הנוגעות לספר יונה, מן המשנה ומן התלמודים. למעשה, הטלאה זו של המקורות שנזכרו לעיל מוכרת לנו כבר מילקוט שמעוני, ונראה שהיא מבוססת עליו⁵⁹ – אם כי ההבדלים בין המדרש שלפנינו ובין נוסח 'ילקוט' המוכר לנו רומזים

56 ראו למשל: אורבך, תשובת אנשי נינוה (לעיל הערה 29); 'אלבוים, 'המליצה, המוטיב והעניין: לדרך עיצובו של הסיפור בפרקי דרבי אליעזר', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג–יד (תשנ"ב), עמ' 106–111; קדרי, עבודת מוסמך (לעיל הערה 13); R. Adelman, 'The Poetics of Time and Space in the Midrashic Narrative: The Case of Pirkei deRabbi Eliezer', PhD dissertation, Hebrew University, 2008, pp. 318–373; A. Wineman, 'The Zohar on Jonah: Radical Retelling or Tradition?', *Hebrew Studies*, 31 (1990), pp. 57–69.

57 לסיכום הדיון בתיאורו של החיבור ראו: ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס, פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 1–3.

58 ראו: קדרי, עבודת מוסמך (לעיל הערה 13); וכן: ת' קדרי (מהדירה), 'מדרש תשובת יונה הנביא', קובץ על יד, טז (כו), ירושלים תשס"ב, עמ' 69–84.

59 ילקוט שמעוני, על פי דפוס שאלוניקי רפ"ז, ירושלים תשל"ג, עמ' קכח–קכט, רמז תקן–תקנא (להלן: 'ילקוט שמעוני ליונה'). דפוס שאלוניקי הוא הדפוס הראשון, ואין בידינו כתב יד לילקוט שמעוני ליונה; ד' הימן, מקורות ילקוט שמעוני, ירושלים תשכ"ה, עמ' 6.

לאפשרות שלפני המעתיק היה נוסח אחר של ילק"ש.⁶⁰ ייחודו הבולט ביותר של נוסח 'מדרש יונה' בדפוס פראג הוא הטקסט השלישי שהוצמד בסופו של החיבור: קטע מספר הזוהר, פרשת ויקהל, מתורגם מארמית לעברית – תרגום שאינו מוכר לנו ממקור אחר. קטע זה אינו משולב על דרך ההטלאה אלא מובא בשלמותו בסוף המדרש, ולמעשה חותם את הספרון.

ה. עיצוב המרחב ב'מדרש יונה'

אף כאן, במרכז עיונו עומדים עיצוב המרחב וההתחזקות אחר תפיסות עקרוניות בדבר מרחב וזמן העולות מעיצוב זה. מיקוד תשומת הלב בהיבט המרחב נענה להכוונות המשתמעות מן המסגרת הסיפורית עצמה: המדרש, שברובו מלווה את ספר יונה המקראי ודורש אותו, אמנם עשיר בתכנים, בתמונות וברעיונות ומאפשר להציע לו מגוון פרשנויות. ועם זאת, הדפסתו לצד 'סיבוב ר' פתחיה' מכוונת את תשומת לבו של הקורא אל היבטים מסוימים שלו, ובפרט – אל היבט המרחב. מאחר שממד זה של החיבור זכה בעת פרסומו להבלטה מיוחדת, יש בפענוחו כדי להאיר ולו במעט את תפיסת המרחב והזמן של מי שיצרו, פרסמו וקראו את המדרש. בקיצור רב, זהו מהלך 'מדרש יונה' הנדפס:

בפתח הדברים נמשלת בריחתו של יונה מפני האל לבריחתה של מינקת מפני מלך השוכר אותה להיניק את בנו. המלך משליך אותה לצינוק ולבסוף מרחם עליה ומוציאה משם לשמע צעקותיה. אחרי כן מתוארים בריחתו של יונה אל הים נוכח דרישת האל כי ילק' להתנבא על ניגוה, הסערה בים, דין ודברים עם המלחים והטלתו של יונה אל הים, אגב השלמות והרחבות רבות של הטקסט המקראי. יונה נבלע בפי הדג, והדג מודיע לו שהגיעה שעתו שלו להיטרף בפי הלווייתן, המפלצת הימית האדירה. יונה מציל את הדג ממלעות הלווייתן באימו על הלווייתן שהוא עצמו עתיד להעלותו לסעודת הצדיקים באחרית הימים. אחרי כן הדג לוקח את יונה לסיור במעמקים, והשניים מבקרים בכמה אתרים מופלאים. יונה מצוי בבטן הדג במשך שלושה ימים ואינו מתפלל, וכעונש האל מצווה על דגה שנייה, מעוברת, לבלוע את יונה במקום הדג

60 'מדרש יונה' הנדפס מכיל קטעים ממדרש 'תשובת יונה הנביא' שאינם מופיעים בנוסח ילקוט שמעוני בדפוס שאלוניקי, והעתקת הפסוקים בו מדויקת יותר. לעומת זאת אין הוא כולל קטע נרחב מפתחת ילק"ש בדפוס שאלוניקי המבוסס על מקורות נוספים, כגון מכילתא דרבי ישמעאל ובראשית רבה. אני מודה ליעקב מאיר על עזרתו בהשוואת הנוסחים. ככלל, הבדלי הנוסחים אינם מצטברים לכדי מגמה ספרותית ראויה לציון; יוצאת דופן במידת-מה מבחינה זו היא סוגיית חטאם של אנשי ניגוה, ועל כך ראו להלן הערה 68.

הראשון. את החילופין מאשר הלווייתן, שרצון האל ידוע לו משום שהוא מאזין לאל בעת שהוא משחק בו. מעיה המטונפים של הדגה גורמים ליונה להצטער ולהתפלל. תפילתו מבוססת במידה רבה על פסוקי תהלים הנוגעים למבטו הרואה כול של האל ולשליטתו בשמים, במעמקים ובקצוות ארץ, כלומר המרחב הוא תמה מרכזית בו. תפילתו נענית כאשר הוא חוזר ומבטיח למלא את תפקידו באחרית הימים ולזכות את הלווייתן בסעודת הצדיקים, והוא נפלט אל היבשה ושם פעמיו לנינוה.

ממדיה האדירים של העיר נינוה מתוארים באריכות ובאופן היפרבולי, וחזרתה של העיר בתשובה מתוארת כמופלגת. בתיאור זה משולבים דבריהם של חכמים המפקקים בעומקה של התשובה ובכנותה.⁶¹ אחרי כן מובא בהרחבה הדיאלוג בין יונה לאל (מופיע בספר יונה המקראי בפרק ד), וכן סיפור לקח הקיקיון, ומובהר כי יונה עצמו סבל רבות וחזר בתשובה מלאה.

בכך נגמר המדרש הלקוח מילקוט שמעוני, ומסתיים למעשה המעקב, יחידה סיפורית בעקבות יחידה סיפורית, אחר ספר יונה המקראי. לסיום, בהתבסס על הוזהר, מובאות שתי פרשנויות המעמידות את הסיפור כולו בהקשר רחב ועקרוני יותר. ביחידה הפרשנית הראשונה מסופר שהדג שנשלח בידי האל לבלוע את יונה יועד לכך עוד בששת ימי בראשית. ולא זו בלבד, אלא שאף מפורטת סדרה של תנאים שהאל התנה עם ברואיו – הארץ, הים, השמים ובעלי החיים – עוד בעת בריאתם בששת ימי בראשית, כדי להבטיח את התרחשותם של אירועי המקרא בעתיד.⁶² היחידה השנייה, החותמת את החיבור, היא משל נוסף: יונה היורד בספינה הוא נשמת האדם בעולם הזה; הספינה המחשבת להישבר בסערה היא גופו של האדם על ערש דווי, בטן הדג היא הקבר, והקאת יונה מבטן הדג היא תחיית המתים באחרית הימים.

ארבעת הקטעים של 'מדרש יונה' הנדפס שיידונו להלן כוללים תיאורים מובהקים של מרחב, והם מבוססים על מגוון המקורות המרכיב את המדרש: הראשון מבוסס על פרק י בפרקי דרבי אליעזר, השני על מדרש 'תשובת יונה הנביא' והשלישי והרביעי על

61 עם זאת, לעומת המצוי בילקוט שמעוני, אין במדרש כל סימן לכך שהאל לא קיבל את תשובתם של בני העיר או החריבה בסופו של דבר; ראו להלן הערה 68.

62 עוד בחלק המדרש הלקוח מפרקי דרבי אליעזר מובאים דברי רבי טרפון ולפיהם 'ממונה היה הדג מששת ימי בראשית' (דפוס פראג [לעיל הערה 2], עמ' 15). רעיון זה משתלב היטב במבנה העקרוני של פרקי דרבי אליעזר, ובו כאמור מובא סיפור יונה בתוך סיפורי הבריאה. 'מדרש יונה' הנדפס אינו כולל את תיאור הבריאה מפרקי דרבי אליעזר; במקום זאת, הערת רבי טרפון בדבר הכנת הדג לבליעת יונה כבר בששת ימי בראשית משמשת כאן רמז מקדים לטקסט הלקוח מספר הוזהר. לטקסט זה יש מקבילה בבר' רבה ה, ה, והיא מובאת גם בפרשנות רבנו בחי לתורה (שמ' יד, 27). ואולם האירועים המותנים מראש בששת ימי בראשית בבראשית רבה אינם זהים לאלה הנזכרים בוזהר.

הזוהר. תיאורי המרחבים בקטעים הללו שונים מאוד אלה מאלה, ומדגימים את עושרו של היבט זה של 'מדרש יונה'.

ה. 1. יונה והדג

הקטע הראשון שנדון בו מבוסס כאמור על פרקי דרבי אליעזר י:

באותה שעה זימן ה"קבה[!]⁶³ דג גדול לבלוע את יונה. ר' טרפון אומר: ממונה היה הדג מששת ימי בראשית, שנאמר וימן יי' דג לבלוע את יונה [...] אמר לו הדג: אין אתה יודע שבא זמני לכנס בפיו של לויתן. אמר לו [יונה]: הולכיני אצלו ואני מציל אותך ואת נפשי. מיד הולכו אצלו. אמר יונה ללויתן: לויתן, תדע שבשביילך ירדתי לראות מקום מדורך. ולא עוד אלא שאני עתיד ליטול חבל בלשוניך ולהעלות אותך ולזבח אותך בסעודה גדולה של צדיק'. ולא עוד אלא ראה בחותמו של אברהם והבט לברית. מיד ברח לויתן לפני יונה מהלך שני ימים. אמר יונה [לדג]: הרי הצלתיך מפיו של לויתן, הראיני כל מה שיש בימים ובתהומות. הראהו נהר גדול שמימי אוקינוס יוצאים, שנא' נהר יסובוני[!]. הראהו שביילי ים סוף שעברו ישראל בתוכו, שנאמר סוף חבוש לראשי. הראהו גיהינם, שנאמר ותעל משחת חיי. הראהו היכל יי', שנאמר לקצבי הרים ירדתי. מכאן אנו למידין שירושלים על שבעת הרים עומדת. הראהו אבן שתייה קבועה בתהום, והראהו שם בני קרח שעומדים עליה ומתפללין. אמר לו הדג: יונה, הרי אתה נגד היכל יי'. התפלל ואתה תענה.⁶³

קטע זה קושר את סיפורו של יונה הן לבריאה (בדברי רבי טרפון) הן לאחרית הימים

63 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 15. כמה מן המסורות הנזכרות בקטע זה מופיעות במקומות נוספים בפרקי דרבי אליעזר. בריאתו של לווייתן, לצד שאר יצורי המים, מתוארת בפרק הקודם (פרק ט), ולמעשה סיפורו של יונה מובא בתוך רצף סיפורי הבריאה בהקשר זה. נהר אוקינוס המקיף את העולם, והשמים אחוים במימיו, נזכר בפרקי דרבי אליעזר ג, ו נא. על הגיהנום, שנזכר אף הוא בכמה מקומות, מסופר שהיה מהדברים שנבראו בטרם נברא העולם (פרק ג). שנים עשר השבילים ששנים עשר השבטים צעדו בהם בים סוף נזכרים בפרק מב. בפרק לה מסופר על קיבועה של אבן השתייה, ונמסר כי היכל ה' נמצא מעליה בדיוק – והדבר מסביר את הימצאות היכל ה' ברצף זה של תיאורי הדברים המצויים בתהום. ראו: פרקי דרבי אליעזר, דפוס ונציה ש"ד, 'ירושלים תשל"ג' (להלן: 'דפד' ונציה). הציון בפרקי דרבי אליעזר כי 'ירושלים על שבעת הרים עומדת' הוא ככל הנראה המוקדם ביותר במקורות יהודיים; מאפיין זה נקשר בדרך כלל לעיר רומא, המיוסדת על שבע גבעות. בני קרח אינם נזכרים עוד בפרקי דרבי אליעזר אלא בדרך אגב, אך תיאור זה מזכיר את תיאור 'בלועי קרח' בבבלי, בבא בתרא עד ע"א. על מסורות בעניין בני קרח, על מקומם בתור פורצי גבולות ועל העיסוק האסכטולוגי בהם ראו: שטיין, מראות טקסטואליות (לעיל הערה 55), עמ' 74–75, וההערות שם.

(סעודת הצדיקים המובטחת). לא רק ה'הפניות' הללו לראשית ולאחרית אלא גם המראות הנגלים לעיניו של יונה במעמקי הים – בתיאור המבוסס על מילות תפילות יונה המקראית (יונה פרק ב), וממיר את לשונה המטפורית לכדי מחזות קונקרטיים במעמקים – הם מראות מיתולוגיים. הם נוגעים לסיפורי יסוד יהודיים (קריעת ים סוף, היבלעות בני קרח באדמה) וגם למבנה העומק של העולם (אבן השתייה, נהר אוקיינוס, יסודותיה של ירושלים), מבנה הנחשף לעינינו בתיאורו של יונה. יש לשים לב גם למורכבותו של ממד הזמן בתיאור זה: בני קרח, אשר נבלעו באדמה בראשית ימי עם ישראל, ממשיכים להתפלל במעמקים, ושביילי ים סוף – אשר בוודאי כוסו וניטשטשו כאשר שב הים למקומו – ממשיכים להימצא במרחב. לצד מקרים אלה של זמן העומד מלכת, ולצד הרמזים לבריאה ולאחרית, מופיע כאן גם זמן-מרחב מסוג שלישי: הגיהנום. זהו מרחב השייך לאחרית הפרטית של האדם (החוטא). גם הוא מצוי ב'תהומות' ונגיש למבטו של יונה, ודרכו – למבטנו.

כדי לעמוד על היחס בין הסמלי לממשי בתיאור זה, שפסוקים מתממשים בו באופן מילולי ביותר לכדי מרחב, ראוי להביא מדברי ארון גורביץ'. לשיטתו, אמנם תפיסת המרחב בימי הביניים באירופה הוכתבה בידי תפיסות סמליות-תאולוגיות, אך יש לתת את הדעת על כך שהסמל לא נתפס כנפרד לחלוטין ממושאו – כלומר ממשויות קונקרטיות היו יכולות להיות 'גם' סמלים. כך למשל בעת העברת בעלות על קרקע, מסר המוכר לקונה גוש אדמה בידיו. חופן זה של אדמה לא רק סימן את החלקה אלא גם 'היה' החלקה עצמה – כלומר, פעולה סמלית זו של העברת בעלות לא הייתה רק מטפורית, אלא גם מטונימית. באורח מעט דומה, בעת קריאת סיפור 'היסטורי' בטקסט מקודש, היה על הקורא לקבל הן את משמעותו על פי הפשט, הן את משמעויותיו האלגוריות, בלי לוותר על משמעות אחת מפאת תוקפה של האחרת.⁶⁴ נדמה לי שאפשר לייחס צורת חשיבה זו גם למדרש הפסוקים של חז"ל. פסוקי שירתו של יונה יכולים אפוא להיקרא כתפילה שמשמעותה טמונה בפרשנות מטפורית של ציורי הלשון בה, ובה בעת לשמש מפת קואורדינאטות מטונימית למעמקי העולם, בלי לוותר בהכרח על אחד מרובדי המשמעות הללו.⁶⁵

את מסעו של יונה במעמקים אני מציעה אפוא לקרוא כמצוי בתפר שבין הרובד

64 א' גורביץ', תמונת העולם של אנשי ימי הביניים (תרגום פ' קריקסונוב), ירושלים תשנ"ג, עמ' 65–77.

65 ראו גם טענתה של אילנה פרדס כי התפילה בפרקי דרבי אליעזר הופכת למסע כדי ליישב קושי בטקסט המקראי: העובדה שיונה מתפלל תפילת הודיה בטרם ניצל; א' פרדס, 'בבטן שאול: יונה כסיפור מסע', נ' וסרמן (עורך), חוטים נטוים: ראשיתן של סוגות ספרותיות בסוגות עתיקות, ירושלים תשס"ב, עמ' 17.

הסמלי של הטקסט המקודש והסמכותי, על מסריו העקרוניים, ובין הניסיון להעמיד תיאור של מבנהו הפיזי של העולם: המדרש מוכפף מעצם טבעו לטקסט המקודש, אך בה בעת הוא מציע לקורא הצצה בנופים מסעירים, אף אם לשם כך נדרשת חריגה הן מן הנרטיב בדבר נבואה ותשובה והן מדרכו של יונה אל יעדו. הזמן המיתי הוא היבט בולט של תיאור המסע: ראשית, אחרית (קולקטיבית וגם אישית) וכן 'הווה מתמשך' נצחי שקריעת ים סוף ובליעת קרח ועדתו מוסיפים להתקיים ולהתרחש בו.

ה. 2. נינוה העיר הגדולה

תיאורה של העיר נינוה והמתרחש בה מבוסס על מדרש 'תשובת יונה הנביא'. כך מתואר גודלה, וכך מתואר עניין נוסף – השבת גזל:

ונינוה היתה עיר גדולה מלמד שהיתה נינוה מהלך ארבעים פרסאות על ארבעים פרסאות. והיו בה שנים עשר שווקים, וכל שוק ושוק היה בה שנים עשר אלף ריבוא בני אדם, והיו בה שני [!] רחובות וכל רחוב ורחוב היו בה שנים עשר מבואות, וכל מבוי היו שנים עשר חצירות, וכל חצר שנים עשר בתים, וכל בית ובית היו בה שנים עשר גיבורים, וכל גיבור וגיבור היו לו שנים עשר בנים. והיה יונה עומד בשוק אחד ומכריז, והיה קולו מהלך ארבעים פרסאות, והיו שומעין קולו בכל שוק ורחוב ורחוב ובכל מבוי ומבוי, בכל חצר וחצר, בכל בית ובית ובכל שער ושער בעיר נינוה, והיו אנשי נינוה שוברים את לבם ונהפכת דעתם עליהם וחזרו כולם בתשובה.

[...]

כיצד שבו? אפילו מציאה שמצא בשדות ובכרמים בשווקים וברחובות החזירו לבעליה. ובכל בית ובית שהיו עשרה לבינים מן הגזל, ואפי' בפלטין של מלך, שהיו דמיו יקרים עד אין חקר, שוברים כולם והחזירו לבעליהן. וכל גן וגן וכל כרם וכרם שהיו בה שתי גפנים או שני אילנות מן הגזל, עקרום והחזירו לבעליהן[!]. שתי כריכות אחת של שתי ואחת של ערב שגזלה אשה – קרעו כל הבגד וכרכו שתי כריכות, אחת של שתי ואחת של ערב, והחזירו לבעליהן.⁶⁶

שני התיאורים מובאים באריכות ובצורה מסוגגנת המבוססת על חזרה המעצימה את הנאמר, כמו למשל בתיאור העיר: בכל רחוב בנינוה שנים עשר מבואות, בכל מבוא שנים עשר חצרות, בכל חצר שנים עשר בתים וכן הלאה. בעת החזרה בתשובה, כל בית שהיו בו עשר לבנים מן הגזל פורק ליסודותיו והגזל הושב לבעליו, כל כרם שהיו

בו עצים מן הגזל – נעקרו העצים והושבו, וכל בגד שהיה בו חוט מן הגזל – נפרם למרכיביו הראשוניים.

תיאורה של נינוה היפרבולי ואף מסחרר: הוא בנוי כך שממשפט למשפט אנו רואים את העיר ברזולוציה גבוהה יותר ויותר, אך ככל שאנו מתקרבים ומבחינים בפרטים – כך למעשה נחשפים בפנינו ממדיה העצומים. מניית תושביה אף מחזקת את תחושת הארציות הגדושה והשוקקת של העיר. תמר קדרי עמדה על כך שגודלה של העיר מעצים את מעשה התשובה הגדול שהתרחש בה. היא מציינת גם כי כל מעשי השבת הגזל הנזכרים בחיבור הם דוגמאות של החמרה ביחס להלכה הפסוקה בנושא.⁶⁷ התיאור המועצם נועד אפוא, לשיטתה, להדגיש את גודל התשובה.

ההסבר שהציעה קדרי משכנע אך נראה שלא די בו, בפרט כאשר אנו מבקשים לבחון את היבט המרחב בתיאור. אפשר אפוא שנינוה, העיר העצומה והשוקקת, מוצגת בחיבור זה בתור מקרה לדוגמה של הציוויליזציה האנושית: כאן, וגם בספר יונה שבמקרא, נינוה אינה מוצגת כבירת אימפריה רשעה בהכרח – אף שדימוי זה מתבקש דווקא עבור בירת האימפריה האשורית, שהחריבה את ממלכת ישראל – אלא כעיר אדירת ממדים ומרובת אוכלוסים. היבט זה של התיאור ניכר במיוחד נוכח היעדרו הבולט של עיסוק בחטאה של העיר – שהיה אפשר לצפות שיזכה למקום נכבד נוכח כוונת האל להחריבה (ונוכח האדרת החזרה בתשובה).⁶⁸ נדמה כי יותר משנינוה

67 תשובת יונה הנביא (לעיל הערה 58), עמ' 76–77, 80–81.

68 'מדרש יונה' שלפנינו שונה מעט מבחינה זו ממקורותיו. השוואת הנוסחים הללו בעייתית, מאחר שלא ברור כלל שנוסח הילקוט שמעוני שלפנינו הוא ששימש את המדפיס. ואף על פי כן ראוי לציון הבדל זה בין הנוסחים: כמה התייחסויות המופיעות בפרקי דרבי אליעזר, במדרש 'תשובת יונה הנביא' ובילקוט שמעוני לתמות החטא, העונש ומידת הדין – תמות מרכזיות בספר יונה המקראי ובמדרשים שנוצרו על אודותיו – נעדרות מן המדרש שלפנינו. כך למשל, שלא כילקוט שמעוני, 'מדרש יונה' שלפנינו אינו מצטט כלל את פרקי דרבי אליעזר מג. פרק זה עוסק בין השאר בתשובתם של אנשי נינוה, וקטעים ממנו משולבים בילקוט שמעוני. בקטעים הללו מפורטים חטאי אנשי נינוה, עניין החסר בסיפור המקראי: 'והיו אנשי נינוה כותבים כתבי עמל, וגוזלים איש מרעהו, ובאים איש על רעהו במשכב זכור, וכאלו מעשים רעים'. מלבד זאת מסופר שם שאחריהם של אנשי נינוה הייתה מרה: 'וינחם האלהים על-הרעה אשר-דיבר. ארבעים שנה האריך להם אפו, כנגד ארבעים יום ששלח את יונה לנינוה. ולאחר ארבעים שנה שבו למעשיהם הראשונים הרבה עד מאד. ונבלעו כמתים בשאול תחת, שנאמר, מעיר מתים ינאקו (איוב כד, 12) 'פדר' א' ונציה' [לעיל הערה 63], עמ' קסז-קסח]. ודוגמה נוספת: בפתיחת מדרש 'תשובת יונה הנביא' נכתב: 'בשעה ששיגר [הקב"ה] את יונה אל ננוה בתשובה שנ' לך אל נינוה העיר הגדולה ולא נודמן לו אלא במידת הדין' [תשובת יונה הנביא] [לעיל הערה 58], עמ' 73. ולעומת זאת ב'מדרש יונה' שלפנינו נכתב: 'בשעה ששיגר [הקב"ה] את יונה אל נינוה להתנבאות עליה לא נודמן לו אלא במדת רחמים' (דפוס פראג [לעיל הערה 2], עמ' 14; קטע זה אינו מופיע בילק"ש). משפט הפתיחה הזה נועד להעניק הקשר פרשני לקטע כולו, ועל כן לשינוי נוסח זה יש חשיבות. קשה לומר שלפנינו

היא עיר חוטאת – זוהי עיר אנושית, שוקקת ומפוארת.⁶⁹ מלבד העניין ההלכתי, לפירוק הבתים, לעקירת הכרמים ולפרימת הבגדים מכנה משותף נוסף: בכולם יש משום פירוק של רכיבים וסמלים מרכזיים של הציוויליזציה – בנייה, חקלאות ולבוש. נמצא אפוא כי הגזל משוקע פיזית בכל אחד מן הרכיבים הללו, ולשם השתחררות מוחלטת מחטא הגזל נדרש פירוק יסודי ומוחלט של הציוויליזציה. יש בכך משום חזרה למצב בראשית, לוח חלק, הופכי לאיום האפוקליפטי המרחף ברקע. עם זאת, שתי האפשרויות – החורבן והתשובה – כרוכות בסופו של דבר באיגוה של העיר.

ה. 3. סדר העולם

נפנה עתה לדון בשתי היחידות שבסוף המדרש, הלקוחות מספר הזוהר. הראשונה, ההופכית במידת מה לפירוקה של ניגוה שתואר לעיל, מתארת את מלאכת הרכבת המרחב – מלאכת הבריאה:

ויאמר ה' לדג – וכי באיזה מקום אמר ליה? אלא בשעה שברא הק"ה! את העולם בשבעת ימי בראשית, ביום החמישי ברא דגי הים וצוה שיהא חד דג מזומן לבלוע ליונה, ויהיה במעיו שלשה ימים ושלשה לילות ואחר כך ישליכוהו לחוץ. ולא זה בלבד אלא כל מה שברא ה"קבה במעשה בראשית בכולן התנה עמהם בתנאי.⁷⁰

לאחר פתיח זה מתוארים התנאים שהתנה האל עם ברואיו בכל שלב ובכל יום בעת הבריאה. מפאת קוצר היריעה לא יובא כאן התיאור במלואו, אך כך למשל קורה ביום השלישי:

וכן היה ביום השלישי: הוציא האדמה מבין המי' ואסף המים למקום אחר, וקרא להם ימים. והתנה עם הים שיעביר ישראל בתוכו ליבשה ולטבוע את המצרעים, וכן הוה דכתיב וישב הים לפנות בקר לאיתנו; אל תקרי לאיתנו אלא לתנאי,

מגמה מובהקת; עם זאת, ראוי לציון הנטייה, בתיאור ניגוה ותשובתה, להתמקד לאו דווקא בסוגיית החטא והדין, ובכך להעצים מוקד עניין אחר בתיאור זה: מרחב מרשים זה, וכוחו של פחד האל ביחס אליו.

בעניין זה אציין את דברי צבי בן-דודר בנית על ניגוה בספר יונה המקראי. לשיטתו ספר זה מבטא תודעה אימפריאלית, וניגוה ניצבת בו כמוקד משיכה ודחייה שאי אפשר להימנע מהמפגש עמו. עיר שוקקת זו קרובה לדבריו לדימוי המודרני של 'העיר הגדולה'. ראו: Z. Ben-Dor Benite, *The*

Ten Lost Tribes: A World History, Oxford 2009, pp. 42-43

70 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 18.

במה שהתנה הק"בה במעשה בראשית. ועוד התנה לארץ שתפתח את פיה במחלוקת קרח ותבלע לקרח, וכן הוה דכתי' ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת קרח.⁷¹

כאן ראוי לשים לב להבטחת התהוותם של נופים שיונה חזה בהם בשלב מוקדם יותר ברצף המדרש: שבילי ים סוף ועולמם התת־קרקעי של קרח ועדתו. זוהי דוגמה לקשר פנימי בין חלקיו השונים של 'מדרש יונה', אף שהללו הוצמדו אלה לאלה בדרך של 'הטלאה' לכאורה. ולענייננו, ביום החמישי:

ביום החמישי ברא דגי הים ועוף השמים. התנה בעופת[!]. למיזן עורבים לאלהיה בזמן שעצר השמים ולא היה מטר, דכתיב ואת העורבים צויתי לכלכלך שם. צויתי – כבר צויתי מששת ימי בראשית. והתנה עם דגי הים לבלוע חד דג ליונה ולהשליכוה ליבשה. [...] וכן כל דבר ודבר שיתחדש בעולם הק"בה מצוה הדבר ההוא מששת ימי בראשית, אף הכא: ויאמר יי' לדג – ויאמר מששת ימי בראשית.⁷²

היחידה היא רפלקטיבית ולא סיפורית. היא מבקשת למקם את עלילות יונה בהקשר רחב יותר: בסדר הבריאה. מתוארת בה סדרה של תנאים שהאל מתנה עם ברואיו בעת בריאתם. אמנם סיפורו של יונה פותח ומניע את הקטע, אך אין הוא עניינו העיקרי. יונה משמש כאן תירוץ לתיאור רחב שמקרהו אינו אלא אחד ה'סעיפים' בו.

נראה לי שציר המרחב ב'מדרש יונה' הוא ציר פורה לבחינת קטע זה, מפני שהתיאור שלפנינו עניינו התהוות המרחב וכל אשר בו, ותלותם בזמן. מתברר כי בריאתם של האדמה, הים ובעלי החיים למשל הותנתה מראש בהתממשותם של אירועי העתיד, ובפרט – רבי־הרושם שבאירועים המופלאים במקרא. אם כן, עצם קיומו של המרחב תלוי בהתממשות אירועי הראשית לפי רצונו של האל, וקיומו משני לאירועים הללו ואינו קודם להם. אשר לזמן, מתברר שרצף ההיסטוריה קשור כל העת במערכת של קורים לרגע הבריאה. זהו גילום של היסוד המיתי־אטיולוגי המועצם המאפיין את המדרש שלפנינו.

מעשה הבריאה ניצב כנגד הפירוק שעוברת נינוה. היצירה האנושית, הנגועה בחטא עד ליסודותיה, מתפרקת אל מצבה הבראשית, ומנגד מתחוללת לנגד עינינו מלאכת ההרכבה האלוהית. אין צורך, מבחינת המדרש, להציג את הבריאה לפני

71 שם.

72 שם.

הצגת הציוויליזציה האדירה שנבנתה בנינוה ופורקה נוכח הנבואה; הלא מעשה הבריאה מצוי במרחב כל העת.
את 'מדרש יונה', ואת הספרון כולו, חותמת פרשנות אלגורית לסיפור יונה, שתובא כאן בקיצור רב:

יונה שירד לספינה, זו הנשמה של אדם שירדה בעולם הזה להיות בגוף של אדם הנמשל לספינה [...] והאדם הולך בעולם הזה כספינה בלב הים הגדול שחושב להישבר, כדכתיב: והאניה חשבה להישבר [...] כי הים הולך וסוער עליהם, [וזה] גזירת הדין שחטא האדם לפני הק"ה עומדין עליו לחייבו. [...] מעי הדג הוא השאול, מכל דכתיב מבטן שאול שועתי [...]. ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה – כיון שיקצו שוכני עפר כל הקברים יקראו את המתים שבהם.⁷³

יחידה זו אף היא מטפלת בסיפור יונה מזווית רפלקטיבית עקרונית. היא מנחה אותנו להבין את תנועתו של יונה במרחב בתור ביטוי סמלי לעניין עקרוני ואחר: זמנו של האדם עלי אדמות והגורל המצפה לו לאחר מותו, וכן תבנית הזמן הרחבה, המיתית, שראשיתה הוצגה קודם לכן במעשה הבריאה וסופה גאולה.⁷⁴ מקטע זה עולה באופן המובהק ביותר כי אין להבין את המרחב אלא בהקשר עקרוני שבמהותו אינו גאוגרפי, אלא תאולוגי.

ה. המרחב במדרש

מבחינת הסוגה, המדרש נע בין משל, קטעי עלילה, הערות פרשניות, פסוקי מקרא ופרשנות אלגורית; ובכל סוגי המבע הללו מגולמים היבטים מרחביים: אם נדמה את תנועת עיני הקורא בטקסט לתנועת מצלמה בסרט, ניווכח כי 'זוויות הצילום' בו רבות ומגוונות. מסענו בטקסט עובר בעיר ובים, בחללים סגורים ומחניקים ובמרחבים עצומים ורבי-הוד, בנוף בראשית מיתולוגי ובעולם הבא, במרחב מתפרק ובמרחב נבנה. גם תפילותיו של יונה, שהן רכיבים דו-ממדיים בטקסט, פורשות בפנינו מרחב: התפילה המושמת בפי יונה במדרש מבוססת על פסוקי תהלים המתארים את גדולת

73 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 19–20. בקטע המלא מרכיבים הדומים ל'מסכת חיבוט הקבר'. ראו לדוגמה: 'מסכת חיבוט הקבר', א' יעללינעק (מהדיר), בית המדרש, ירושלים תרצ"ח, א, עמ' 150–152; וכן 'פרק ר' יצחק בן פרנץ מגיהנם', שם, ה, עמ' 48–49.

74 לרעיון זה מקבילה נוצרית בפרשנותם של אבות הכנסייה לאודיסאה. מסעו של אודיסאוס היה בעיניהם מסעו של האדם המאמין בעולם הזה, מסע רצוף פיתויים וסכנות שסופו גאולה. ראו: H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, New York 1971, Chap. VII, 'Odysseus at the Mast', pp. 328–387

האל ונוכחותו בעולמו במונחים של מרחב, ותפילת יונה המקראית נעשית במדרש מרחב ממש. ולקראת הסוף אנו זוכים גם לצפות בהתהוותה של הבריאה כולה. זאת ועוד. כמו 'סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג', 'מדרש יונה' מבקש להציג לעינינו 'עולם ומלואו', מרחב המתפרש עד קצותיו של היקום המוכר לקבוצה המספרת – שהרי מתוארים בו מראות שתייה מיתולוגיים ואף הבריאה עצמה. האפקט הכולל הוא מעט מסחרר, ומעורר תחושת פליאה והשתאות. מאחר שסיכומו של החיבור – סדרת התניות הבריאה והפרשנות האלגורית לספר יונה – מעמיד את החיבור כולו, ובפרט את היבטיו המרחביים, בהקשר של מעשה הבריאה והאחרית, השתאות זו מופנית בסופו של דבר אל מעשיו של הבורא.

לשם עמידה על טיבם של המרחבים המתוארים ב'מדרש יונה' ישמש מודל למיון מרחבים המופיעים באגדות שהציעה ביאטריס סילברמן-ויינרייך, שיש בו כדי להאיר את המרחבים שלפנינו באור מעניין. מודל זה מבחין בין מרחבים על פי שני קריטריונים: האם המרחב מצוי בעולם הזה או בעולם 'אחר', והאם המרחב הוא ספציפי או בלתי מוגדר.⁷⁵ המענה לשאלה 'באיזה עולם' מצויים המרחבים שלפנינו מורכב: קשה לומר שניגונה קיימת 'בעולם הזה', מהבחינה שאף שמדובר בנקודת ציון גאוגרפית ובמקום משכנם של בני אדם 'רגילים' – היא מופיעה במדרש כמרחב סמלי, הן בתיאורו הראשוני והן בתהליכים הקיצוניים שעוברים עליו. בה בעת, ניגונה היא נקודת השקה תמטית בולטת בין 'מדרש יונה' ובין 'סיבוב ר' פתחיה' משום שהיא מתוארת בהרחבה בשני החיבורים – וב'סיבוב' היא בהחלט מתוארת בתור עיר ממשית, והדרך אליה ממקומה של הקהילה המספרת משורטטת בבירור. מלבד זאת, קשה גם לומר שתיאור הבריאה אינו מתייחס ל'עולם הזה', ולכן גם מראות מיתולוגיים, כגון שבילי ים סוף או אבן השתייה, 'נגררים' במידת-מה לקטגוריית הדברים המצויים 'כאן'. אם כן, קטגוריה זו של סילברמן-ויינרייך עוזרת לנו להבחין בכך שהמדרש – וביתר שאת המדרש בהקשרו הנתון בדפוס פראג – מטשטש את ההבחנה בין העולם הזה, הממשי, לעולם ה'אחר', הסמלי, ומקרב בין השניים.

השאלה בדבר הספציפיות של המרחבים המתוארים מעלה אף היא נקודה מעניינת. רוב תיאורי המרחבים שהוצגו לעיל מוגדרים עד מאוד. מראות התהומות, המבוססים על ידע תרבותי קיים, 'נשלפים' מתוך שירת יונה המקראית ומוצבים לעיני יונה (ולעינינו) כצורות נוף. ניגונה, שאפיונה בספר יונה המקראי דל, מתוארת לעומקה ולרוחבה אגב ציון מבנה, מידות ומספרים. נדמה שהחיבור מבקש להכריז ממש על המרחבים הללו

B. Silverman-Weinreich, 'Type Genres of Yiddish Legends about the Prophet Elijah', 75 U. Weinreich (ed.), *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore and Literature, Second Collection*, London, The Hague & Paris 1965, pp. 202-231, at pp. 209-212

ועל קיומם המוגדר והממשי. לעומת זאת, המדרש נפתח במשל ומסתיים בפרשנות אלגורית. כדרך המשלים, המרחב במשל המינקת אינו ספציפי כלל. הוא משמש הדגמה בזעיר אנפין של עיקרון מסוים בסיפורו של יונה. ואילו הפרשנות האלגורית החותמת את החיבור מעמידה את סיפור יונה כולו כהדגמה בזעיר אנפין לעניין רחב, עקרוני ואחר. המרחבים המוגדרים, על עושרם וסגנוניותם, מושבים אל תחומה הבלתי מוגדר של האלגוריה: העולם כולו הוא 'גדול', המסע אינו אלא גסיסתו של הגוף והדג אינו דג מסוים שזומן בששת ימי בראשית אלא קברו של כל אדם. נראה כי בדיקת מידת הספציפיות של המרחבים בטקסט חושפת דיאלקטיקה המתקיימת בו: מן הצד האחד ננקטת בו 'הגדרת יתר' של מרחבים מופלאים ופלאי הבריאה נחשפים לפרטיהם לעיני הקורא המשתאה, ומן הצד האחר מוצב התיאור כולו כמרכיב משני בסדר עולם תאולוגי שאינו מרחבי בעיקרו, ושהמרחב משני בו וכפוף לו.

לאור כל האמור לעיל, אבקש לטעון כי ההרָאיה (showing) של המרחב היא פונקציה מרכזית בחיבור זה. לעתים נדמה כי היא זוכה לקדימות על פני הנעת העלילה וחיידוד המסר המוסרי; הרי מסע יונה והדג בתהומות וסדרת התניות הבריאה אינם משרתים אותם ישירות. נראה כי לא פחות משהטקסט מבקש ללמד את קוראיו על דין, מוסר ותשובה – הוא מבקש ללמדם על המרחב. עם זאת, ההראיה אינה מטרה כשלעצמה, והיא נתונה בהקשר תאולוגי, המוצג כראשון במעלה וקודם למרחב: ההראיה מדגישה את גודל מעשיו של האל ומפארת אותו כיוצרו של המרחב כולו.

אשר לזמן בטקסט שלפנינו, נדמה שיותר משהוא ממד עצמאי ונפרד מהמרחב – הזמן משוקע במרחב. אין כמעט ציון ברור של פרקי זמן פנים-עלילתיים, ואין הרגשה של זמן רציף. בחינה של אופן פעולתו של הזמן במדרש חושפת כי במקום למלא תפקיד מרכזי בתנועת העלילה – הזמן הוא מאפיין מרכזי של המרחב: מראות קריעת ים סוף ובני קרח המתפללים על אבן השתייה הם מראות של עבר נצחי או של הווה מתמשך, ומראה הגיהנום – מראה של האחרית האנושית הפרטית; העיר ניגוה נאלצת לנוע בדחיפות אל עבר מצב בראשיתי פן תושלך באלומות אל אחריתה; והתניות הבריאה מבהירות כי אירוע הבריאה אינו נפרד כלל מרצף אירועי העתיד. המרחב ב'מדרש יונה' הוא מרחב סינכרוני. הוא מקיים בעת ובעונה אחת זמנים רבים – ואף זמנים מסוגים שונים, לאומי ואישי – ומאפשר להביט בהם בבת אחת כשם שמביטים במרחב. מבחינה זו המדרש שונה מאוד מה'סיבוב', שרצף הזמן בו פשוט וכרונולוגי בעיקרו, והוא מעשיר את הפרספקטיבה שהספרון מציע בסוגיית היחס בין זמן למרחב. אפשר אפוא לסכם ולומר שהראיית העולם היא פונקציה מרכזית ב'מדרש יונה', וכי הזמן המיתי הוא מאפיין מרכזי ואף רכיב אינהרנטי במרחב זה. שני ממדים אלה של הקיום, המרחב והזמן, אינם קיימים לעצמם אלא כפופים כל העת לאל ולסדרי העולם

שהוא מכונן. כך נענה 'מדרש יונה' הן לסקרנות בדבר המצוי פיזית אי-שם בעולם, הן לסכמה המציבה ידע מסקרן זה במסגרת תאולוגית, מטפיזית בעיקרה.

1. קריאה בשתי סוגות זו לצד זו

'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה' הם טקסטים שונים זה מזה, וברצוני לטעון שקריאתם יחדיו יוצרת חוויית קריאה ייחודית ושונה מזו העולה מקריאתם בנפרד זה מזה. כדי לחדד טענה זו יש להשוותם זה לזה, ובפרט להעמיד את המפגש ביניהם כמפגש בין שתי סוגות שונות זו מזו.⁷⁶ ספציפית, לענייננו, עלינו לשאול אם 'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה' באמת נתפסו בעת פרסומם יחדיו כחיבורים שונים מהותית זה מזה. בעניין זה יש להביא בחשבון את ביקורתו של דן בן-עמוס על נטייתם של חוקרים לכפות מיון אנליטי אנכרוניסטי על סוגות עממיות,⁷⁷ ולזכור ש'ערכי האמת' שהקורא המודרני מייחס לסוגות שונות שונים מאלה שייחסו להן בני זמנן.⁷⁸ האם אפשר אפוא לטעון שקוראי הספרון זיהו הבדל עקרוני בין החיבורים המכונים בו מבחינת 'ערך האמת' שלהם, ולכן – המשגות מסוגים שונים במהותם למחוזות הרחוקים המתוארים בהם?

לשם כך, אשען את תפיסתו הסוגתית של פיטר סאיתל (Seitel). סאיתל מגדיר סוגה על סמך סגנונה, מבנה והתמות שלה. לשיטתו, שלושת המאפיינים הללו

76 בכך אני צועדת בדרך שהתווה עלי יסיף במבוא למהדורתו לאנתולוגיית הסיפורים הימי-ביניימית 'ספר הזיכרונות'. עורך האנתולוגיה, אלעזר בן אשר הלוי, מעיד: 'ומאד עמלתי ויגעתי בו עד שהייתי מחבר כל עניין אצל חברי ולישבו כמרגלית במשבצת ובקריסים ובלולאות'. לעומת חוקרים קודמים שטענו שהאנתולוגיה מערבת מין בשאינו מינו, נאמנה על יסיף עדותו של העורך בדבר תהליך החשיבה והיצירה שליווה את סידורו של כתב היד, והוא מציע לראות בסידור זה שיקוף של עולמו התרבותי של אלעזר, על ההקשרים והקונוטציות שאפיינו אותו: ע' יסיף, 'מבוא', הנ"ל (מהדיר), ספר הזכרונות: הוא ספר דברי הימים לירחמיאל, תל אביב תשס"א, עמ' 49.

77 ד' בן עמוס, 'קאטגוריות אנאליטיות וז'אנרים אתניים', הנ"ל (עורך), תיאוריות חדשות על הספרות שבעל-פה, תל אביב תשל"ה, עמ' 136–149.

78 סוזאן פליישרמן בודקת את הקשר בין סוגה (כגון רומנסה, כרוניקה או שירה אפית) ובין ההבחנה בין היסטוריה לבדיון בחיבורים מימי הביניים. היא מבקשת לברר אם למאפייני סוגה מסוימים, כגון תחביר גרטיבי, פונקציה חברתית, כוונה ודרך התקבלות, יש מתאם עם הנטייה לקבל את תוכנו של חיבור בתור אמת היסטורית, לעומת בדיון. על פי ממצאיה, הסוגה השפיעה על אמינותו ההיסטורית של החיבור בעיני בני התקופה הרבה פחות מהתאמת תכניו למה שנתפס מלכתחילה כנכון וכמקובל על הקהילה. אמנם, הקהל הבחין בין היסטוריה לבדיון, אך לא מאפיינים סוגתיים הם שהניעו אותו להעריך יצירה כמשקפת מציאות. S. Fleischman, 'On the Representation of History and Fiction in the Middle Ages', *History and Theory*, 22, 3 (1983), pp. 278-310

מקיימים שונות משותפת (covariance) והיא אשר מגדירה את הסוגה; וסוגה מקיימת תמיד יחס כלשהו עם עולם חברתי חוץ-טקסטואלי מסוים. לכל סוגה מסגרת ציפיות ספציפיות, ותפקידה תלוי במאפיינים הללו. סאיטל נשען על עקרון ה'כרונוטופ' שניסח מיכאיל בכטין, ולפיו לכל סוגה יש מערך ספציפי של חלל וזמן הקושר את האירועים המתוארים ומעניק להם היגיון, ואף משקף חוויית מציאות שאפיינה את זמן התהוותה של הסוגה.⁷⁹

הבחנתו של סאיטל מאפשרת לנו להתבונן בקשר בין מאפייניהם הסוגתיים הנבדלים של החיבורים ובין תפקידם החוץ-טקסטואלי: ניכר לעין של'סיבוב ר' פתחיה' ול'מדרש יונה' מבנה וסגנון שונים, אף שיש ביניהם מידה של דמיון תמטי, והללו מרמזים לקוראיהם על הבדל יסודי ביניהם, הבדל בעל ממד חוץ-ספרותי שהיה גלוי ונהיר לקוראיהם בעת הדפסתם יחדיו: מקור הסמכות שלהם. מקורות הסמכות של החיבורים שונים ומובחנים זה מזה: סמכותו של האחד מעוגנת בממד העדות שלו, ואילו האחר מפרש טקסט מקודש וסמכותו נשענת עליו. הבדל זה קיים את הקוראים להבין את שני החיבורים כמבטאים פרספקטיבות מסוגים שונים על מושא תיאורם. בספרות מסע ימי-ביניימית, עדות אישית נתפסה כבעלת סמכות לא מבוססת לשם תיאור מציאות⁸⁰ (בתנאי שנענתה, ככלל, לסכמות המקובלות של ייצוג העולם).⁸¹ סמכותה של העדות הייתה תלוי במידה רבה במוניטין של העד.⁸² המוניטין של ר' פתחיה מאושרר בפתחת ה'סיבוב' באזכור ייחוסו המשפחתי המכובד, ושער מהדורת הדפוס אף מבלט את הקשר בינו ובין דמותו הנכבדת של ר' יהודה החסיד, בצינו שפתחיה הוא בן זמנו. דבריו של פתחיה כוללים גם כמה חוויות אישיות, ובהן התנסות במופלא המצוי במחוזות שביקר בהם – והללו פועלים להנחתה בתור דמות אנושית ממשית המעידה בגופה על אמתות דבריה.

ל'סיבוב ר' פתחיה' מאפיין נוסף העשוי להתמיה את הקורא המודרני, התורם אף הוא לעיצובו כמסמך של עדות. מאפיין זה אפשר לכנותו 'רישול'. סיפור מסעו של פתחיה, שככל הנראה נרשם מפיו של הנוסע ועובד, אינו שומר על רציפות מוחלטת.

P. Seitel, 'Theorizing Genres: Interpreting Works', *New Literary History*, 34, 2 (2003), pp. 275-297

80 ראו דיונה של אנדריאה פריש בספרות מסע ימי הביניים המאוחרים, המובא בתור מבוא לדיונה בהתפתחות מקומה של עדות הראייה במערכת המשפט האירופית: A. Frisch, *The Invention of the Eyewitness: Witnessing and Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill, NC, 2004, pp. 76-116. ראו גם: א' לימור, 'במו עיניו: עולה הרגל מספר', ה'ל וא' ריינר (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה תשס"ה, עמ' 325-351.

81 ראו: פליישמן, ייצוג היסטוריה ובדין (לעיל הערה 78), עמ' 278-310.

82 פריש, המצאת עד הראייה (לעיל הערה 80).

הנרטיב חוזר אחורה מדי פעם בפעם אל חוטים שזנח קודם לכן, מדלג במוצהר על פרטים ובמקום אחד אף מצוין כי פתחיה שכח חומר כתוב ובו מידע חשוב בדרכו עד הלום (ומידע זה עצמו מיותר ועודף). מבנהו של ה'סיבוב' אנקדוטלי, ומעבר לשער המציג את החיבור, אין בו ניסיון לסכם את המסופר בו או לקשור את מרכיביו השונים, מבחינה דידקטית או אסתטית, לכדי שלמות כלשהי של סגנון או מסר. זאת ועוד, ידו של העורך ניכרת בטקסט באופן בוטה בהערות גלויות או גלויות למחצה על דברי הנוסע; הבולטת בהתערבויות אלה היא השמטת דברי נבואה שהושמעו לכאורה באוזני פתחיה, אשר נעשתה, לפי הכתוב, ביוזמתו של ר' יהודה החסיד. המהדיר של מהדורת הדפוס, וכמוהו המעתיקים של כתבי היד שבידינו, לא טרחו לתקן או לסדר אף את הבולטים שב'ליקויים' הללו. לטענתי, 'רישול' זה של הטקסט, אשר אינו מתיישב עם קריטריונים אסתטיים מודרניים של סגנון, אחדות פנימית ואף הגהה, משרת פונקציה חשובה: הוא משמר את אירוע ההיגוד שבו סופר מסעו של פתחיה לרושם או לקהל, ומעצים את נוכחותו של פתחיה בתוך סיפור מסעו בתור סובייקט – ובכך מתקף את סמכותו של הטקסט בתור עדות אישית.⁸³ מאפייני סגנון אלה, אשר שומרו בטקסט גם לאחר שעבר ידיים ועיניים רבות והוגש לבסוף לקורא כמוצר מוגמר, אמנם עשויים להיראות כליקויים מסורבלים בטקסט כתוב – אך הם משמרים ומבליטים את אופיו האורלי של אירוע ההיגוד. אדם המספר את קורותיו בעל פה אינו יכול לערוך את דבריו, לנקות מהם את ה'פסולת', תוך כדי דיבורו. ה'רישול' בטקסט משמר במידת-מה את שטף דיבורו של המספר, וכך גם את אופייה האישי-אנושי של עדותו. כדי למקם תופעה זו בהקשר היסטורי, יש לציין כי בראשית ימי הספר המודפס שמרו כתבי יד על מאפיינים אורליים, והשינוי בשפת הכתיבה והסנטרליזציה שלה היו תהליך הדרגתי.⁸⁴ אך מבחינה פונקציונלית, לסגנון זה יש חשיבות בכל הנוגע לסמכותו של החיבור ולאמינותו.

פתחיה מתפקד אפוא עבור קהילת מאזיניו (וקוראיו) כעד – כלומר ככלי למסירה ולביסוס של דברי אמת. מסירת עדות כרוכה בטרנספורמציה של חוויה חושית-גופנית

83 גלית חזן-רוקם נגעה לראשונה באופיו האורלי של 'סיבוב ר' פתחיה'; ראו: חזן-רוקם, הומו ויאטור (לעיל הערה 26). ראו גם דבריו של אביגדור שנאן בעניין התחקות אחר תולדותיו האורליות של חיבור באמצעות זיהוי 'פיגורות אורליות' שהשתמרו בטקסט הכתוב: הנ"ל, 'ספרות האגדה: בין היגוד על פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, א (תשמ"א), עמ' 44–60.

84 א' רז-קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים תשס"ה, עמ' 17–19. ראו גם: W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London and New York 1982, pp. 117–138. ראו שם גם בעניין הקשר בין החידוש הטכני שבדפוס ובין השתנות סוגות הכתיבה, וכן בעניין אופיו ה'מוגמר' של החיבור המודפס.

של העד לנרטיב של 'אמת', וסמכותו של נרטיב זה מבוססת במידה רבה על העד כישות ספציפית, גופנית ונוכחת. שימור מאפייני ההיגוד בטקסט הכתוב משמר בו משהו מנוכחותו של פתחיה כסובייקט, ובכך מעניק משנה תוקף לעדותו, ולסמכותה של תמונת המרחב העולה ממנה.

תוקפו וסמכותו של 'מדרש יונה' כמבטא 'אמת' שונים מאוד מאלו של ה'סיבוב'. כבר בנוגע למקור המקראי, ספר יונה, התלבטה הפרשנות המסורתית רבות: ספר יונה ייחודי ברצף תרי עשר בכך שהוא מביא לא דברי נבואה אלא את סיפורו של נביא. בסיפור חסרים פרטים היסטוריים-ראליסטיים מן הסוג המצוי למשל בספר מלכים או במגילת אסתר, ולעומת זאת הוא רווי תיאורים היפרבוליים והתערבויות ישירות של האל במהלך הדברים. על כן עלתה השאלה אם יש לראות בו סיפור על קורותיו של נביא, כמו סיפורי אליהו ואלישע, או 'סיפור מעשה', כמו סיפורו של איוב, שנועד בעיקרו לבטא אמת דתית. אך שלא כבנוגע לסיפורו של איוב, לא נשמעה עד סוף המאה השמונה עשרה בקרב הפרשנים טענה מפורשת שספר יונה הוא 'משל' או בדיה. כוחו הסיפורי של סיפור יונה מבוסס במידה רבה על היותו סיפור לא ראליסטי, מסוגן ומועצם – ומאפיינים אלה לא פגעו בהכרח בהבנתו בתור תיאור התרחשות ממשית.⁸⁵ ואשר למדרש, מדרש הוא קריאה פרשנית בטקסט מורכב וקשה שנתפס כנורמטיבי וקדוש. הוא נועד להתמודד עם קשיים ועם פערים בגוף הטקסט הקנוני – המקרא – ובין הטקסט הקנוני למציאות חייהם של יוצריו והתפיסות שרווחו בזמנם.⁸⁶ כל טקסט מדרשי הוא נדבך במסורת אינטרטקסטואלית יהודית עשירה וקדומה: אף שהטקסט הוא יצירה חדשה ולא מקור מקודש, הוא שואב את סמכותו להציג אמת – לבסס רעיונות וערכים, או לתאר היסטוריה – מעצם השתתפותו במסורת פרשנית יציבה וותיקה. אף ש'מדרש יונה' אינו טקסט מקראי, סמכותו מושתתת על המקרא. סמכות זו שונה מאוד מסמכותו של ה'סיבוב': ביסודה יש מרכיב אלוהי, ולא עדות אנושית-חושית על תופעות בעולם.⁸⁷

מבחינה תמתית יש קרבה ניכרת בין 'סיבוב ר' פתחיה' ל'מדרש יונה': ה'סיבוב'

85 א' סימון, 'יונה עם מבוא ופירוש', ב, עמ' 10–15, הנ"ל ומרדכי כוגן, עבדיה ויונה (מקרא לישראל), תל אביב תשנ"ב.

86 ד' בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א, עמ' 35–44.

87 ראו דינה של דינה שטיין בטיפול האמביוולנטי של ספרות חז"ל בשאלת מעמדה של ההתגלות הישירה, החושית, לעומת ה'התגלות הטקסטואלית' שחז"ל מבקשים למסד, המושגת באמצעות קריאה ופרשנות. סוגות כגון סיפורי מסע וסיפורי גזומה, ומפגשים ישירים עם דמויות מקראיות, כגון משה רבנו וסרח בת אשר, משולבים בספרות פרשנית זו, מאתגרים את מקורות סמכותה ומחווים אל עבר חוויה פרימורדיאלית, מועצמת וקדם-טקסטואלית. שטיין, מראות טקסטואליות (לעיל הערה 55), עמ' 58–100.

מתאר, במונחים מופלאים, את המצוי בארצות רחוקות, ומרכיב הראיית המרחב והצגת נפלאותיו ניכר וכולט גם ב'מדרש יונה'. לעומת זאת, הם נשענים על מקורות סמכות שונים, המכתיבים מבנה וסגנון שונים. כיצד נאפיין אפוא את מבניהם ואת סגנונותיהם, וכיצד פועלים הדמיון וההבדל בין החיבורים ליצירת תמונת המרחב? ה'סיבוב' הוא חיבור שהציר הכרונולוגי הכללי שלו הוא ציר מסעו של פתחיה, והמוטיבציה המניעה אותו היא הראיה של מרחב. יש בכוחו להציג מרחב זה לפי קצב התקדמותו של אדם ומגובה עיני אדם – מראות משונים ויוצאי דופן, בעלי הילה של קדושה או פרוזאיים, מתאימים לטקסט המקודש או חורגים ממנו מעט. מבנהו האנקדוטלי של ה'סיבוב' נאמן לחוויה האנושית הסובייקטיבית בכך שאף שדבריו של פתחיה משקפים נאמנות לסכמות המחשבה של בני זמנו ומקומו – חיבורו אינו מציג פרשנויות כוללות, ואין לו 'מסר'.

לעומת זאת, 'מדרש יונה' מאפשר לקורא להתבונן בבריאה ממעוף הציפור. הוא נע בקלות בין מגוון מרחבים מיתיים וסוערים, מאיר את תהליך בריאתו של המרחב ומציע פרשנות המעמידה את המרחב ואת כל אשר בו בהקשר תאולוגי עקרוני ורחב. הוא מנכיח אירועים מכוננים רבים ומרשימים יותר מה'סיבוב', ומתאר ישירות אירועים מופלאים רבי־רושם לאין שיעור מאלה שפתחיה עד להם. כוחו הפואטי של המדרש נובע גם מהיותו חיבור 'אמנותי' ומעוצב: חיבור זה אינו מחויב לאירוע היגוד ולרצף דיבורו של עד, והוא מסוגנן יותר. לעומת זאת, ודווקא בגלל המעוף הבלתי מוגבל שבכוחו של חיבור מסוג זה להכיל, אין בו מן המוחשיות הספציפית, האישית, שיש בכוחה של עדות אנושית להעניק לקוראיה. בשל הקרבה התמטית בין הטקסטים נוצרת ביניהם חפיפה חלקית. הזיקות ביניהם מזמינות את הקוראים להשוות ולקרב ביניהם, וההבדלים ביניהם הופכים קריאה זו למורכבת ורב־ממדית. אפשר להדגים זאת על פי מקרה החפיפה התמטית הספציפי והמובהק ביותר: תיאוריה של העיר נינוה. נינוה זוכה ב'סיבוב' לתיאור חושני, צבעוני וגדוש פלא, המדגים גם כמה ממאפייניו של ה'סיבוב' כמכלול: אתרים המנכיחים עבר מיתי, פארו של המזרח וקהילות היהודים שם, אירועים נסיים, תופעות מופלאות ורמז לעתיד המשיחי. כטקסט, ה'סיבוב' מנכיח את הסובייקט המספר באמצעות חוויותיו הגופניות ומבעי הפליאה וההתפעלות שלו, ואת אירוע ההיגוד – על נטייתו לאנקדוטות ועל המשא ומתן הכרוך בתיעודו.

לעומת זאת, 'מדרש יונה' מציע מבט פנורמי בעיר נינוה. היא מתוארת באמצעות העצמה עד כדי גזומה, ותשובתה המוחלטת מזעזעת אותה עד יסודותיה. המהפך המוסרי שחל בה כולל מירוק לא רק של ההווה אלא גם של עברה של העיר, וכרוך למעשה בפירוקה בתור ציוויליזציה. כפי שהראיתי לעיל, פירוק זה אינו מדגים רק את צדיקותם של אנשי נינוה ואת 'דרך הישר' שהם מייצגים בתשובתם, אלא גם את כוחו

המאיין של האל שמעבר לציוויליזציה ולמעשה הבנייה האנושית: הרי נינוה מתפרקת כדי למנוע את חורבנה, כלומר – ממילא תיהרס מפניו. פירוק זה ניצב, ב'מדרש יונה' הנדפס, כנגד מעשה הבריאה וההרכבה האלוהי.

ההצמדה של שני טקסטים שונים באופיים מאפשרת טשטוש גבולות בין מחזות ממשיים למחזות סימבוליים: פתחיה מוסר רשמים מביקורו באתרים היסטוריים-מיתולוגיים, כגון הרי ארט או קברו של ברוך בן נריה, ממש כשם שיונה מבקר באבן השתייה. נינוה ב'סיבוב' היא נקודת ציון גאוגרפית – אמנם ססגונית ובעלת מאפיינים פלאיים מסוימים – אבל נענית עקרונית לכללי סוגת ספרות המסע. נינוה במדרש היא סמלית, מועצמת, מסוגנת ו'גדולה מהחיים' כפי שרק טקסט מסוגנן, כמדרש, יכול להציג אותה – אך אין לה הדיכוי הראלי וממד העדות היכול להתקיים רק בספר מסע. נינוה של ה'סיבוב' ונינוה של 'מדרש יונה' הן שתי ערים שונות שהן אחת: עיר רחוקה ומופלאה, 'משונה ומפוארת'.

* * *

הספרון שנדפס בפראג ב-1595 הוא תערוכת ולא תרכובת. שני החיבורים נפרדים זה מזה ובכך כוחם: נינוה יכולה להתקיים בספרון גם כנקודת ציון מוחשית, מבוססת עדות, וגם כאתר של פלא קיצוני המטעים את עוצמת האל. טקסט אחד וסוגה אחת אינם יכולים להכיל את שני סוגי הקיום, מכיוון שסוגה נתונה אינה יכולה להיות 'לא עצמה'. כשמניחים את הטקסטים זה לצד זה, במרווח ביניהם מתאפשר לנינוה קיום כפול, רב-ממדי.

שני החיבורים, 'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה', עשירים בקשרים פנימיים מטונימיים, כלומר קשרים של סמיכות. ב'סיבוב', 'נינוה הישנה' החרבה מעידה למשל על העיר הקדומה האדירה טרם חורבנה ועל אמתות הסיפור המיתי שהיא מציינת; והאבן מאבני בית המקדש הקבועה בקיר בית הכנסת של עזרא הסופר יוצרת קשר של סמיכות בין העיר נציבין ובין בית המקדש. ב'מדרש יונה', שירת יונה המקראית, המטפורית, הנוקטת ציורי לשון בעלי מבנה אנלוגי לשם תיאור מצוקתו של הנביא, מומרת במרחב ממשי, מטונימי, הנגלה לעיני הנביא.⁸⁸

לעומת זאת, אפשר לאפיין את היחס בין שני החיבורים, ובין נינוה האחת לאחרת, בתור יחס מטפורי, כלומר יחס אנלוגי: המדמה 'הוא' המדומה, ולהפך. הקורא נדרש לפענח קשר זה כפי שהוא מפענח מטפורה: על ידי קירוב בין תחומים או אובייקטים

88 ראו דברי סטיבן גרינבלט על הדינמיקה המטונימית במסעות מנדוויל: גרינבלט, רכוש מופלא (לעיל הערה 34), עמ' 40–43.

רחוקים על סמך המשותף להם. מטפורה מחייבת שתתקיים חפיפה חלקית בין המדמה למדומה. בתנאי שהקורא מצליח ליצור זיקה בדמיונו בין שתי צלעותיה של המטפורה, עוצמתה גדלה דווקא כאשר הצלעות הללו רחוקות זו מזו – והמדמה מעשיר את המדומה במשמעויות, הקשרים ומטענים חדשים ובלתי צפויים.⁸⁹

אף כי יונה היא דוגמה מרכזית ומאירת עיניים, אין צורך להידרש דווקא למקרים של חפיפה תמטית מפורשת כל כך בין הטקסטים כדי להדגים את הקשר האנלוגי ביניהם. אפשר למשל להתבונן בפעולתה של החפיפה החלקית ביניהם במקרי בוחן רחוקים יותר דרך ביטוייו של המופלא בטקסטים. ניקח לדוגמה את הלווייתן ב'מדרש יונה' ונשווה אותו לפיל בתיאורו של פתחיה. הלווייתן הוא ברייה אימתנית וקטלנית, אך הוא גם מוציא לפועל של החוק והסדר: הוא טורף את דגי הים באופן סדיר וידוע מראש, וכשיונה ממאן להתפלל בבטן הדג – הלווייתן הוא הסמכות השופטת המוסרת לדג שנגזר על יונה להיבלע על ידי דגה אחרת, שהשהות בקרבה נעימה פחות.⁹⁰ כך גם הפיל: חיה משונה ומסקרנת זו משמשת כלי מלחמה וגם מוציאה להורג את הנידונים למוות. שני היצורים המפלצתיים והחריגים הללו, הפיל והלווייתן, מוצאים את מקומם בסדר האנושי והאלוהי, ומקרים בין החיבורים שהם 'שוכנים' בהם על דרך האנלוגיה. כיצד משפיע אפוא צירוף החיבורים זה לזה על הקריאה בהם? ראשית כול, הצבת 'מדרש יונה' בתור חיבור נוסף בספרון שהטקסט הראשון, הארוך והעיקרי בו הוא 'סיבוב ר' פתחיה' מושכת את תשומת לבו של הקורא אל אלמנט הראיית המרחב בו. הסמכה זו מזמינה קריאה המבכרת את תמת המסע ב'מדרש יונה' על פני תמת הדין, התשובה והכפרה. שנית, אופיו התאולוגי של 'מדרש יונה' משמש מעין מפתח פרשני עבור ה'סיבוב'; אמנם שני הטקסטים נעים בין הראיית המרחב לשמה ובין פירוש המרחבים, והמרחב כקטגוריה, על פי סכמות תאולוגיות, אך 'מדרש יונה', מעצם טבעו וסוגתו, נוטה יותר אל האפשרות השנייה, ומאיר את ה'סיבוב' באור זה. שלישית, המוטיבים המשותפים לשני החיבורים מובלטים מאוד כאשר הם נקראים יחדיו, ובפרט: נוכחות העבר המיתי והעתיד המשיחי במרחב; גאולה 'מגירת', הכרוכה בתשובתם של הגויים; וחיווי המרחב הנגיש לנו אל עבר מרחבים רחוקים וזמנים רחוקים. הרי אררט מחווים לעבר מדבר סיני; שערי בגדאד מחווים לעבר בית המקדש; ומסע יונה בבטן הדג מחווה לעבר מעשה הבריאה.

'סיבוב ר' פתחיה' ו'מדרש יונה' הם חיבורים חופפים במידת מה מבחינה תמטית, אך שונים זה מזה מבחינת מקורות הסמכות שלהם. מכאן נגזרים גם הבדלי מבנה

A. Ortony, 'Similarity in Similes and Metaphors', idem (ed.), *Metaphor and Thought*, 89 Cambridge 1993, pp. 343-356

90 דפוס פראג (לעיל הערה 2), עמ' 15.

וסגנון, ומהבדלים אלה נגזרות גם אפשרויות הייצוג, ומגבלות הייצוג, של כל אחד מהחיבורים. הצבתם זה לצד זה בספרון אחד היא משום הנחיה לקרוא בהם יחדיו, ולפענח אותם זה לאור זה. תמונת המחזות הרחוקים המתוארים בשני החיבורים היא תמונה עשירה ורב־ממדית במיוחד, משום שהיא מעניקה לכל סוגה משהו מן הסמכות, התוקף ואפשרויות הייצוג של הסוגה האחרת.

'סיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג', חיבור מן המאה השתים עשרה, זכה לפופולריות דווקא במפנה המאה השבע עשרה. את הופעתו בדפוס, על אף נדירותו בכתבי היד שבידינו, מאות שנים לאחר שנוצר, יש להסביר כנראה בכך שהוא עורר עניין דווקא בתקופה זו, ולכן ראוי לבחון את התקבלותו בה – ובפרט מאחר שההקשר שבו הושם בדפוס מציע מפתח להבנת האופן שבו נקרא והובן כעת. מקריאת ה'סיבוב' בהקשרו הנתון בדפוס פראג 1595 – הקשר 'מדרש יונה' – עולה תפיסה המעמידה את המיתולוגיה כבסיס מחייב להבנת המרחב. ביטוי זה לתפיסת מיתוס ומרחב בא לעולם דווקא כאשר גילויים חדשים על מרחבים שטרם נודעו הסעירו את הדמיון באירופה. משהו מן המשיכה אל הרחוק והמופלא, אל המסע הרחק מהבית, משהו מן ההנאה הכרוכה בדמיון ה'אי־שם', אפשר למצוא גם בשני החיבורים שנדונו כאן ובהבאתם אל הדפוס.

