

שביל האגדה

מבוא
לאגדות-עם
של העמים
ושל ישראל

עמנואל בן-גריון

עמנואל בן-גריון: שבילי האגדה

ליהושע ברטונוב

בן התשעים

שבילי האגדה

מבוא לאגדות-עם של העמים ושל ישראל

מאת

עמנואל בן-גריון

מוסד ביאליק . ירושלים תש"ל

EMANUEL BIN GORION

THE PATHS OF LEGEND
AN INTRODUCTION TO FOLKTALES

מהדורה שנייה, מתוקנת ומורחבת

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק

Copyright 1970, by the Bialik Institute, Jerusalem

נדפס בדפוס אופסט האומנים, ירושלים

Printed in Israel

ה ת ו כ ן

חלק ראשון: תורת האגדה

11	דברים כוללים
13	פרק ראשון: למהות האגדה שבכתב ושבעל פה — עממית וספרותית — שבהיסטוריה ושבאגדה — תורה ואגדה — שבמציאות ושבדמיון
27	פרק שני: סוגי הסיפור העממי סדרים — מונחים
36	פרק שלישי: מעשה, אגדה, משל — אבות ותולדות סיפורי-מעשה — סיפורי-אגדה — סיפורי-משל
48	פרק רביעי: שער המוטיבים מניעים וגורמים — צירופים ועלילות
58	פרק חמישי: מענייני המחקר המשווה נוסחאות ומקבילות — נושאים בגלגוליהם
72	סוף-דבר

חלק שני: אגדות העמים

77	דברים כוללים
78	פרק ראשון: עמי התרבות הקדמונים מצרים — אשור ובבל — כנען — יוון — רומא
99	פרק שני: עמי המזרח סין — הודו — פרס — ערב
121	פרק שלישי: עמי המערב הנוצרי הליגנדה הנוצרית — הנובילה הרומאנית — הבדיה העממית
142	סוף-דבר

חלק שלישי: אגדות ישראל

147	דברים כוללים
152	פרק ראשון: אגדות המקרא
159	פרק שני: האגדה היהודית בלשון היוונית
167	פרק שלישי: האגדה בתלמוד ובמדרש אגדה ומדרש — סדר המקורות וטיבם — המשל — המעשים והמעשיות
182	פרק רביעי: סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך ספרי-עם — ספרי מעשיות — הסיפורים הבוחרים בפיזוריהם — סיפורי-חכמה וספרי-חכמה — סיפורים מימי הקבלה והחסידות — ספרי ילקוט וכינוס
203	מחקר משווה במקום אחרית-דבר

נספחים

213	נספח ראשון: מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם מעין הקדמה — המעבר מן השירה אל המחקר — יצירת המקצוע — תגלית בנפיי — בולטה-פוליבקה — מפעל האסכולה הפינית — קיצור תולדות הבדייה העברית
227	נספח שני: בשולי הנושא ערכים והערכות — ענפים — עיונים בפרטים — ניתוחי אגדות — ציונים ביבל- יוגראפיים
253	ביאורים והערות
283	מפתחות

רבים הם המחקרים בענייני האגדה, ועדיין אין לנו מפתח לשערה ומדריך במבוכה. גם המונחים המצויים לא הובהרו כולם די צרכם. אוצרות האגדה, שלכאורה הם משמשים יסוד ושורש לחינוך האדם, הריהם בעצם, כספר החתום. הספר המוגש בזה לקורא הוא כעין נסיון ראשון לשאול את לשון המקורות כמו שהם ולהביא את עדותם הישרה. כוונת המחבר היתה לימודית וחקרית כאחת; ברצונו היה לתת מבוא לאגדת העמים בכלל ולאגדת ישראל בפרט, שלמעשה הן רשות אחת: מי שיכיר היטב את הקרוב לו, יהיו נהירים לו גם שבילי המרחקים.

הספר מחולק לשלושה מדורים. במדור הראשון ניתנו ראשי פרקים של תורת האגדה. הדוגמאות נלקחו, במתכוון, ברובן מתוך המסורת היהודית, הקדומה והמאוחרת. במדור השני צוינו ראשי קווים של תולדות אגדת העמים, תוך הוראת המגע והקשר בינה ובין אגדת ישראל. ולזו האחרונה יוחד המדור השלישי. תולדות אגדת ישראל הן מעין מקבילה לתולדות אגדת העמים ועם זאת מעין חזרה על תולדות ספרות ישראל. כאן היה איפוא מקום להרחיב את הדיבור ולפרט את הראוי לפירוט.

לתוך החיבור הוכנסו עשרות עלילות עממיות, רובן בקיצורן ובתמציתן, ומהן השאובות מתוך מקורות, או מסופרות על-פי מקורות, שלא ניתרגמו עדיין לעברית. צירופן וכינוסן כאן לא נעשה לשם נתינת דוגמאות בלבד, כי גם פרקי הסקירה וההסברה אשר בספר אחת מטרתם: להפנות את הלב אל היצירה העממית, שתיקלט ותופר ותוערך כנכס, שירי או מחשבתי — מיטב פרי רוחו ונפשו של האדם, של כל האדם, החל מתקופתו הקדומה. עלינו לדעת אוצרות אלה, ללמוד להבחין בין ערכיהם השונים למיניהם, ובעיקר לפתוח את העין והלב להשפעת יופים ואמיתם.

המחבר



למהדורה השנייה

המהדורה הראשונה של 'שבילי האגדה' הופיעה בשנת תש"י. במשך השנים נעשה הספר כלי-שימוש בלימוד המקצוע, שהוא ענף לעצמו בתורת הספרות ובתולדות הספרות, ועניינו תורת הסיפור העממי ותולדותיו. הספר נועד גם מתחילתו לשמש מבוא מיוחד לאוצר סיפורי-עם של עם ישראל מיסודו של מ. י. בן-גריון-ברדיצ'בסקי: 'ממקור ישראל'.

בגוף הספר אין איזכורים מרובים של הספרות המדעית המיוחדת, שהחלה בימי האחים גרים (השליש הראשון של המאה הקודמת) והתפתחה ביותר במאה שלנו, וכמה פרקים והפניות בנידון ניתנו במספר נספחים (עמ' 213 ואילך). התוספות למהדורה שנייה זו ערוכות ומרוכזות בנספח שני (עמ' 227 ואילך), שבו הבאתי מצד אחד מדעותיהם-פירושיהם של כמה חוקרים, שהם מן הניכרים במקצוע, וכנגדם כמה ציונים בשולי נושאים שונים, שהוזכרו בספר.

ע ב " ג

תשרי תש"ל

חלק ראשון
תורת האגדה

דברים כוללים

א. הספר הזה נושא ונותן בסיפורי-עם של העמים בכלל ושל עם-ישראל בפרט, ביצירת אלמונים, החתומה בחותם עם-מוצאה, ועלילתה היא הקובעת את אופיה. המונח אגדה, שאנו משתמשים בו כאן, אמנם אינו מיוחד לנושא שלנו בלבד, ואולם יש בו כדי לציין יפה את הקו הראשי של הסיפור העממי: דבר שהוגד ונמסר מפה לאוזן, דבר-ספרות שתחילתו לא היתה בכתב.

'שאל אביך ויגדך, זקניך—ויאמרו לך'. סיפורי-עם הם ביסודם מסורת, קבלה, מורשה. האם המשעשעת את נפש הילד בסיפור-אגדה מוסרת לו בעצם קורות ותורות. בראשית היה המעשה, אותו 'מעשה שהיה'. חוזרים ומספרים וחוזרים ומשננים אותו, למען יודע ולמען יישמר יפה בלב, וכל החוזר ומספר מוסיף או גם גורע, ובמידה שה'מעשה שהיה' החד-פעמי מפסיד והולך מתוך כך את צביונו הראשון, המיוחד, מתבלט והולך אופיו הכלל-אנושי, כוחו לשמש דוגמה, מוסר, אזהרה. סיפור-העלילה העממי רבים משתתפים בעיצובו, והוא גם משמש את הרבים, את הכלל, משמחו או מעוררו, ומכל מקום מלמדו יראת כבוד החיים ומחוללם.

האגדה, המספרת מעשה שהיה בפלוגי בן פלוגי, אינה היסטוריה. אופיה האנושי הכללי מבטל את הגבולות שבין תקופה לתקופה, בין אומה לאומה; מה שהיה לעולמים הוא שיהיה לעולמים. גם ההבדל שבין מציאות לחזון כאילו פורח לו בתחום שלטון האגדה, ואיננו. מה ש'לא היה ולא נברא' יכול להיות ואולי סופו שיהיה וייפרא. גם החלום, הנובע ממקורות החיים ומנושאי אמיתם של החיים, הוא מיסודי האגדה ומשרשיה.

ב. האגדה נבדלת מסיפורו של הסופר ביתרון העלילה על הביצוע. הגרעין העובדתי או הרעיוני נמסר בה בנוסחאות מנוסחאות שונות; כי רבים שותפים בה, ולא על הלבוש האמנותי תחיה. יש והאמנות גואלת את החומר ההיולי, הנמסר בגוף אגדה, ומתקנת אותו תיקון עולם; ויש אשר יצירה, שהיא, לכאורה, יצירת סופר, אינה בעיקרה אלא אגדה שקדמה לה ושימשה, או היתה עשויה לשמש, לה יסוד. חקר האגדה ותולדות האגדה הוא איפוא בראש וראשונה חקר תולדות הנושאים והעלילות.

האגדה בכלל נפרדת לארבעה ראשים: סיפורי אהבה, סיפורי גבורה, סיפורי אמונה, סיפורי חכמה; וכל אחד מארבעה אלו יוצא במידה שווה לסוגים שונים והם—המעשה והמעשיה, הפדיה והמשל. הגדרת כל ראש בית-אב ותולדותיו, עמידה והעמדה על המציין כל אחד מהם ועל המבדיל אותם אחד ממשנהו (וביחוד הכרת צביונו של כל אחד אצל עמים שונים ובקרוב סביבות שונות)—הן תפקיד-הסברה יסודי, שבלעדיו לא תתואר הכניסה לפרדס.

תפקיד שני בדרגה הוא—הרצאת התיאוריות השונות, שהובעו בזמנים שונים ומפי חוקרים בעלי כיוונים שונים, על מקורה ומוצאה של האגדה; כי לידי תיאוריה מוסכמת ומקובלת לא הגיעו עד היום בנידון זה, ולא עוד אלא שניתן לשער כי במידה שיהיה

חלק ראשון : תורת האגדה

האדם מוסיף לתהות על סוד היצירה בכלל, תהינה ההנחות והתיאוריות מתרבות והולכות. חשובות מהתיאוריות וההנחות וגם מהשאלות, המתעוררות בלב כל קורא ושומע משכיל ומעיקות עליו, הן אי-אלו תופעות במסירת האגדות ובגילוייהן, אשר קביעתן וביאורן הם תנאי הכרחי להבנת האגדה. התופעות הללו הן: גלגול הנושאים או מעברם מסביבה לסביבה ומתקופה לתקופה; חידושם המתמיד—פירודם וצירופם של מוטיבים אגדיים מצויים, שהם כאילו קניין משותף לכל בעלי-האגדה אשר היו מאז ומקדם בעולם הרחב ואשר יקומו ויהיו עוד בדורות הבאים. עלינו מוטל איפוא למנות ולסמן את אחת את פליאות האגדה, אשר הניעו את החוקרים ואנשי המדע לבקש לה הסברות; למנות את הגורמים שעל פיהם חיות ונרקמות האגדות ולעקוב אחרי הש-תלשלות המוטיבים, החוזרים ונישנים בצירופים שונים, וראשיתם מי יודע.

ג. האגדה היא קניין משותף של כל חברי משפחת העמים, של בני שם, חם ויפת. הבדלי דם ודת, זמן ומקום אינם משנים אלא את גופה, או את לבושה של האגדה, ואולם נפשה אחת היא בכולם. עם זאת יש ללמוד ולחקור את הגיוון המיוחד של הסיפור האגדי בכל עם ועם, כי הפרי ניתן לנו תוך וקליפה, ובתולדות מערכת הטבע שניהם הם אחד, אחדות המהות ואחדות המוצא. תולדות סיפורי-העמים נחלקות איפוא לפי ארצות ועמים, לפי דתות ותקופות. הן גם מקבילות לתולדות ספרות העולם, וגם משלימות אותן. היו עמים יוצרים ומשפיעים, והיו עמים מקבלים מזולתם, אם גם הללו חתמו בחותמם את אשר קיבלו. טיבם השונה של העמים ניכר ומתגלה גם בדרכם להעדיף סוג סיפורי אחד על משנהו. עריסת המשל העממי לחוד ועריסת הנובילה העממית לחוד. מתקופה פלוגית נשתמרו לנו דוגמאות המופת של סיפורי-נסים, בתקופה אלמו-נית נוצרו סיפורי-המוסר העולמיים.

מעין קיצור תולדות סיפורי-עם על כל ענפיהם, זמניהם ודרגות התפתחותם—הם דברי ימי אגדת ישראל. ענייננו המיוחד בה, באגדת אבותינו ואבות אבותינו, אינו רק מהיותנו צאצאיהם וצאצאי צאצאיהם,—כי אם גם מהיות לאגדה זו ערך לחקר תול-דות האגדה בכלל. עם ישראל, היחיד בין העמים העתיקים שהחזיק מעמד וקיום, האריך ימים וחידש ערכים בכל העידנים; ספרות ישראל, שנוצרה חוליות חוליות, וארצות הפיזור המרוחקות אלו מאלו וזמני המעבר לאין סוף ואפס תקווה, לא כיבו את שלהבתה; אגדת ישראל, מראשית ימי התנ"ך ועד מפתן ימינו, מלווה את העם הנודד, ושבה אתו אל אדמתה-אדמתו.

פרק ראשון: למהות האגדה

(1) שבכתב ושב־על־פה

א. אגדת העם חיה על נושאה-עלילתה בלבד. אינה זקוקה לחסדי צורה ואינה נכבלת בכבלי-צורה. אופיה ויזופיה: היותה נמסרת בפשטות ובבהירות מפה לאוזן. שליחותה המשולשת—להזכיר נשכחות, ללמד בינה, לשעשע בעלמא—נעשית בשלמותה על-ידי השמעת סיפור-המעשה ושמיעתו. יש המספר בקיצור, ויש—באריכות, יש המוסר את הדבר בלי כל קישוט, ויש—בשיבוצים, ואולם בכל אלה הדבר עדיף תמיד מאפניו, הגוף—מהלבוש. סיפורי-המופת של האגדה נרשמו ישר מפי העם, מפי אלמונים מספרים לפי תומם.

ראשית כל ספרות—היצירה שבעל־פה. הספרות המדוברת או המושרת קדמה לזו הנתונה באותיות ובתווים. יתר על כן: אגדות-העם הוסיפו להתקיים קיום מסורת-שב־על־פה גם לאחר המצאת הכתב, ואפילו לאחר המצאת הדפוס. כל עוד מוסר האגדה עמד בתמימותו, ברגשו הראשוני השלם והבלתי-מפולג, והתרבות על חינוכה האחיד, המטשטש הבדלי תפיסה וגירסה, לא פגעה בו—עמוד עמדה האגדה שבפיו בראשונותה. לפני מאה שנה עוד אפשר היה להציל מפי מאות מספרים עממיים אוצרות, ואולם בזמן החדש פסקה ראשונותה של האגדה ואין היא קיימת עתה על טהרתה-שב־על־פה אלא בפינות נידחות שהתרבות המודרנית לא הגיעה אליהן.

האופי ש'בעל־פה' נשתמר איפוא בראש וראשונה באותם ספרי-אגדה, שהם פרי עמלם של מאספים נאמנים, אשר יצאו לפקוד את העם במשכנותיו, ולשמוע סתרי-שיחו, ואשר השפילו להעתיק מפי הסבתא, ששיננה לנכדה את אשר הגיע אליה על-ידי שושלת דורות. תפקיד מדעי ויוצר זה עשו בנאמנות ובמסירות מיוחדת שני אחים חלוצים, יעקב ווילהלם גרים, ובעקבותיהם הלכו מאות חוקרים ודורשים במשך מאת השנים האחרונה במערב ואף במזרח. על דרך עבודתם ניתן לעמוד מתוך 'מעשיה' אופיינית זו: הם שמעו את שמעה של מספרת למופת, ישישה במושב-זקנים. המטפלות שבמוסד לא נתנו לגשת אליה, כי הביטו בעין רעה על כל חריגה מן הסדרים המקובלים. לסוף הצליח אחד האחים גרים לקשור קשרי ידידות עם גיסו של הממונה על המוסד. זה השפיע על אשתו שתשדל את בעל אחותה, וירשה לאותה זקנה לספר אגדותיה לילדים. מפיה רשם גרים את הדברים, והעיר: 'רק דרך מנהרות ונקבות שכאלה יגיע אלינו הזהב, אשר מוצאו-מסתורו בחיק האדמה'.

את סיפורי האוסף של האחים גרים ודוגמתם, שנרשמו על סף זמננו ממש, אנו חושבים לדברים עתיקים שבעתיקים, לדברים שמראשית-ימי-הספרות. הם קודמים גם לדברי משוררים אנשי-שם מימי קדם, אשר יצירתם היתה מכוונת, מעשה-יצירה ממש, ועדיפים גם מן האוספים הקלאסיים של אגדות וסיפורי-עם אשר סופרים ועורכים אלמונים ונקובים בשמם השאירו אחריהם בתקופות היסטוריות. ואולם עם היותנו חושבים את סיפוריו של בוקאצ'ו וגם את סיפורי 'אלף לילה ולילה' כשניים בדרגה

חלק ראשון: תורת האגדה

מבחינת עממיותם, כמעובדים-מתוקנים—אין להסיח את הדעת מיסוד ה'בעל-פה' שבהם. עמי המזרח ועמי דרום-מערב היו מחבבים מאוד את המספר האלמוני, יושב-הקרנות-והשווקים, שהיה משמיע את סיפוריו לתענוגו ולתועלתו של כל אשר אינו יודע ספר. בסיפורי 'אלף לילה ולילה' נשתמר החומר של מספר אלמוני זה, והמליצה היפה וחרוזי הפייטנים שהובאו בגוף הסיפור, אינם אלא קישוט ותוספת לחומר הראשון. מעין זה ניתן לומר גם על סיפורי בוקאצ'ו (זכותו, שהוא מאבות הפרוזה הסיפורית, אינה נפגמת על-ידי זאת כל עיקר): הוא גאל נושאים ועלילות-פלא וצחוק. אבל מלאכת-המחשבת שלו הצטמצמה כדי שהפנינים תהיינה מבריקות בברקן הן. כדין המספר או המספרת בבית לתינוקות כדי לחנכם ולשעשעם,—דינו של המספר בשוק, שגם בהיותו סומך על נוסחאות רשומות, אינו אלא משמיע את דבריו הוא. וכדינו של זה כן דין הדרשן המוסרי, הכומר המטיף, המכהן בקודש, והמעשיה והמשל הם אמצעים לו לפתוח אזניים אטומות ולהחריד לבות שנתקשו. גם סיפורי-הקדושים, אגדות הכנסיה, מדרשי-המוסר שכונסו מאז ימי-הביניים, אינם יוצאים מגדר הספרות שבעל-פה. זהו איפוא אפיק שלישי, בו יזרום ויזרם סיפור-האגדה, הסיפור שבעל-פה. מנינו איפוא שלושה מקורות-היותה של האגדה: דבר-האם המספרת לילדיה; דבר איש-האלוהים המדבר על לב צאן מרעיתו; דבר האמן העממי המשמח נפש קהל השומעים הסובבים אותו.

ב. המציין במיוחד את סיפורי סבא וסבתא, שנקבצו וסודרו על-ידי האחים גרים—שהם מותאמים מעצם לידתם או על-ידי אופן מסירתם לילדים ולבני-הנעורים. האחים גרים, וגם רוב המתווכים על ברכיהם, הוציאו בכוונה מתוך הנוסחאות שלהם את כל העשוי לפגוע, את כל ה'גס' למינהו, וביחוד התאמצו, וגם הצליחו, להחזיר את המעמדים הארוטיים לדרגת התמימות המוחלטת שמלפני אכול האדם ואשתו מעץ הדעת. העם, כידוע, אינו נוהג בדיבורו ובסיפוריו את מידת הצניעות המחושבת, כי לשון הטבע היא לו לעולם לשון נקיה. הסיפור העממי, אפילו נתגלה ונרשם בימינו אנו, מוצא מראשית ימי האנושות, ימי הילדות והשחרות של מין האדם. ואולם, במידה שהאנושות 'התבגרה' אבד להם ל'מבוגרים' היחס הראשוני אל ענייני אדם ועולם, היחס הטבעי והתמים כאחד. היצירות אשר לפנינו היו משעשעות ומלמדות את ה'גדולים', משעשעות ומלמדות עתה ביחוד את ה'קטנים'. 'סיפורי-המלכים', אשר לפנינו היה ה'צפנת-פנח', הוזזר החכם, משמיע אותם באזני אדוניו נטול-השינה,—הם עתה דברים מכוונים לעוללים. מעין זה אנו מוצאים גם באי-אלו יצירות-מופת של הספרות הקלאסית: מחברי 'גוליור' ו'רובינסון' התכוונו בראשונה לקורא המבוגר, אך עם עבור שעת-הכושר של הסיפורים הללו היתה עלייתם הנצחית נחלה לילדים. מובן שהדברים אמורים רק באזורי שלטון התרבות. אצל העמים המכונים פרימיטיביים, בהם אין עדיין מחיצה בין האדם לבין הטבע, מוסיפה האגדה להיות מזון רוחם של המבוגרים-הילדים. בהכללה ניתן איפוא לומר: האגדה, שהורתה בימי הילדות של מין האדם, פונה, ותהיה פונה תמיד, אל הילד שבנו, אל הילד הנצחי אשר באדם. מידת הקשב לדבר האגדה והחיבה אליה מעידות איפוא על מידת כוח-העמידה בפני החיים העומדים ומגרי-שים אותנו ביד חזקה מגן-עדן הילדות והנעורים.

למהות האגדה

האגדה יאה לה שתדבר בלשון ישרה, בלתי־מחופמת, כספר האדם הפשוט, אשר הכוח המעורר אותו לספר הוא המקרה שקרה, המעשה שהיה, השמועה ששמע. סיפור האגדה כבש את לבך ומלוא חדריו—ואתה מוסרו לזולת. בזכרוןך גם לא נשאר חיתוך־דיבורו של האיש אשר מפיו קיבלת אותו, אבל את הסיפור עצמו אתה זוכר, ומוסרו בלשונך אתה, ושלא במתכוון—גם בנעימה משלך. בדרך זו נוצרת נוסחה. אין לך נושא עממי, שלא הגיע אלינו בעשרות נוסחאות. בספרות, אשר אף בה מצוי ריב הנוסחאות, לרוב תכריע אחת את ה'מתחרות' בה (פאוסט של גיתא דחה את כל ה'פאוסטים' שלפניו ושלאחריו). ואולם בספרי־העם עומדות משתמרות הנוסחאות השונות זו ליד זו. גם מבחינה זו נכיר איפוא באגדה דרגה קדומה, דרגת־הנעורים. החומר והרוח הם עדיין במצב של התהוות, התפרדות והתאחדות. ההערכה וההכרעה עוד ממנה והלאה. הנה טל ילדות.

ג. האגדות הן ביפורי הספרות. עמי המזרח, ששמרו על ראשונותם וטבעיותם יותר מעמי המערב, זכו לספרי־מעשיות גדולים וחשובים, שנערכו ונסדרו בימי קדם, ועד היום הם הנכס, בה'א הידיעה, של ספרותם (הדוגמה למופת—סיפורי אלף לילה ולילה, אם אמנם זמן סידורם ועריכתם אינו רחוק ביותר ממנו). יצירת ה'בעל־פה שבכתב' דחה אצלם את היצירה־שבכתב, ואילו אצל עמי־המערב נפרדות רשויות 'שבכתב' ו'שבעל־פה' לחלוטין. המעשיות השאובות מפאר המסורת החיה לא נאספו אצלם אלא בשלהי כינוס ספרותם הקלאסית. יצירת ה'בעל־פה שבכתב' שלהם אינה נוגעת ביצירה־שבכתב: שתי רשויות הן. לפיכך מוסיפה האגדה להיות אצל עמי המערב 'דברים שבעל־פה' עד היום הזה.

מיוחדים הם תנאיה וגורלה של אגדת־ישראל. היא כלולה בגופי הספרות, ספרות־הקודש, ואולם בשעתה לא זכתה לאוסף כללי, לספר־מעשיות לעצמה. הבא לחקור ולחפור אותה, המחפש אחריה והמבקש אותה, ימצאנה בפינות נידחות של הספרות, וכינוסה צריך שיעשה בדרכים בהם הלך מאסף־האגדות שבעל־פה בארצות המערב. הביטוי השגור: 'תורה שבעל־פה', המציין את הספרות התלמודית־מדרשית, אינו מציין את השכבה הזאת, אשר לשון וסגנון לה משלה, דפוסים קבועים משלה. ואולם אגדת ישראל, ביחוד זו שנרשמה לאחר חתימת הגמרא, היא בכל מקום 'דברים שבעל־פה'. אגדה—מוגדה.

(2) עממית וספרותית

ד. סיפורי־העלילה העממיים—עלילתם היא גופם ונשמתם. בזאת הם נבדלים לעולם, ואפילו כבר עברו לרשות הספר, מכל יצירה ספרותית־אמנותית. הסגנון, סוד הצורה, המליצה והמקצב הם סימני־הפר חיצוניים של השירה הספרותית והפרוזה הספרותית, ואולם לא הם המבדילים העיקריים בין סיפור־העם ובין סיפורו של סופר, אלא העוב־דה—כי אין אף סופר אחד (המדובר בסופרי־המופת) המסתפק במסירת קווי־העלילה הראשיים, בשמירה על השלד בלבד של סיפור־המעשה. יתר־על־כן: הסופר אינו זקוק כלל לעלילה בשלמותה, ויכול אף יכול לסטות מני דרך, להעדיף את הצדדי למראית־עין, את הארעי וטפל בעיני זולתו,—על העיקר הברור. המספרים העממיים,

חלק ראשון: תורת האגדה

האלמונים, עסק להם ועניין להם בערכים קבועים, מוחלטים. מה שאין כן הסופר והמשורר; הללו גם משנים ערכים בכוח יצירתם.

הומירוס, גדול מספרי העלילות, הפליג בתיאורים ציוריים, התייחד גם עם קווי פניו הרבגוניים של חפץ-להועיל, מעשה-ידי-אומן. שקספיר, אשר יסוד לרוב דרא-מותיו שימשו לו סיפורי-מעשיות, הקים בני-אדם חיים, איש ואופיו, אופי וסתירתו אתו, והפאבולה בפשטותה נמצאה לא אחת הפוכה על ידו. דאנטה—שבין השנים מקומו—אין הסיפור אצלו אלא משל. זכויות וחובות מיוחדות לסיפור הרגשי-רגשני, אשר רוסו וגולדסמית וגיתה הצעיר הגדילו להרים קרנו: הרגשי והרגשני באו במקום האופי והפאבולה גם יחד. מספר-העלילות המובהק, באלזאק הגאון, הכניס לתוך תיאורו את ארס החכמה, חכמת החיים, ידיעת החיים. הריאליסטים הגדולים, ואביהם טולסטוי יותר מכולם, ראו את העולם וקטנותו מתוך שוויון נפש. המספר העולמי הגיע לכלל סלחנות; להוכיח את האדם ולתקנו הוא רוצה. הצד השווה באלה האחרונים, גם במעמיקים חדור לתהומות הנפש, הוא—שהם בעלי עמדה, בעלי חשבון-עולם ובעלי השקפה על החיים. כללו של דבר: במידה שהמשוררים מוסיפים על העלילות, הם גם מתרחקים מהן. ואולם סיפור-האגדה בא להעיד, ולא לשפוט; הנה מאורע, הנה מצב, הנה גורל. שמעו והשתוממו—וכל אחד מכם, השומעים, יחרוץ משפטו הוא.

ה. הגיבור בסיפור-העם אינו אלא ציר העלילה, שאתה יכול להחליפו באחר. סיפור משפט-שלמה בנוסחת התנ"ך יסודו ועיקרו המשפט כשהוא לעצמו, הקשר והתרתו. אין אתה שואל כאן לטיבן של שתי הנשים (אסתפק עתה בהנחה הכללית, כי האחת דיברה שקר, והשניה—אמת בפיה), גם לא לנימוקיהן ולהרכב רגשותיהן (אם, למשל, זו שרצתה לגזול את הילד החי פעלה מתוך קנאה או מתוך שברון-לב). אשר לשופט, אמנם אתה מקבל את הסיפור כהוכחה נוספת לחכמת המלך החכם מכל אדם, ואולם אילו סופר הדבר על שופט אלמוני, ואפילו על שופט שאינו מבני עמך, היה מעורר בלבך אותה שמחה לנצחון החכמה מצמיחת-האמת. ברור, אל יתהלל חכם בחכמתו, והחכמה היא שתבורך. עתה נניח כי משורר נזדקק לנושא זה. המלך שלו יהיה בעל דמות בולטת, לא תמירנה באחרת. מלך זה גם ירכז בכוח תכונותיו המיוחדות לו את כל תשומת לבך. משפטו לא יהיה אלא אישור לחכמתו, תוצאה-תולדה של נסיונו אשר קנה לו בסבל רב. החכם יהולל.

פשוטים ואף מובנים קווי עלילת יהודית והולופרנש. משנה הם לעלילת יעל וסיסרא: 'מנשים באוהל תבורך'. נתן ה' את האביר ביד אשה. ואולם בעיבוד הדראמטיקני² נהפך הסיפור הלאומי לחזיון גילוי סתרי נפשה של האשה המבקשת גדולות באהבה. היה רגע של היסח-דעת, ויהודית שכחה את שליחותה, ועשתה מה שעשתה—לנקום נקמת נשיותה הנעלבת. ההשתמש כאן המשורר בעלילה, כבמסד בלבד להקים עליו בניין פסיכולוגי-מודרני כולו משלו? לא כי; אין להפריד בין הסיפור ההיסטורי, שהפך בו והפך בו, ובין חוויותיו-הכרותיו האישיות-אנושיות שהעבירן על הנפשות הפועלות. אלמלא נשמר לנו הסיפור בצורתו המסורתית—מגילה ממגילות ה'כתובים האחרונים'—אולי אפשר היה לצרף את קווי-העלילה מתוך המהזה של המשורר, ואולם לשם זה היה פירושו צריך להידחות מפני גוף הסיפור וכובדו הפנימי.

למהות האגדה

דוגמה שלישית (ואליה נחזור עוד בקשר אל נושא מיוחד—היהודי בסיפורי העמים): שיילוק ושקספיר. לעיני שקספיר היתה נובילה איטלקית, סיפור עלילה וחכמה פשוטו כמשמעו, הקרוב קירבת-משפחה לסיפור משפט-שלמה. טיבם של היריבים אינו כלל מעניין המספר. ואולם אצל שקספיר יש ושיילוק מתעלה לדרגת פוקד עוון, נוקם נקמת-אמת. אישיותו משפיעה יותר ממעשיו, גורלו מעניין אותנו יותר מכל עלילת-החכמה. המשורר מעביר איפוא את נקודת-הכובד למקום בלתי-צפוי. בסיפור העממי פורציה המתחפשת היא הגיבורה, ובדראמה ירש את מקומה מי שהיה לכאורה גיבור צדדי, גורם, בורג: שיילוק גדול ומכריע בחסדו של שקספיר. מעז העלילה העממית יוציא המשורר גם מתוך וגם מר.

ו. השירה האמנותית יכולה להתייחד עם מעמד מסויים, להבליט ולהאדיר (או לשקץ) תכונה המיוחדת רק לאדם אחד, להעמיד טיפוסים ודמויות שכמותם כבריאות חדשות, להביע את הרגש בהודו ובהדרו. אין העלילה עיקר אצלה, ויש אשר יסוד סיפורי צר מספיק לה כדי להקים עליו פלטרין הפיוט. לא כן סיפורי-העם; מקור חיותם ועיקרם העלילה. כל שהפאבולה כובשת, משכנעת-מכרעת, חד-פעמית, בלתי משתכחת—רב טובו וערכו של הסיפור העממי. השירה האמנותית חסדה כפול: חסד תוכן וחסד צורה. הלשון אינה רק לבוש בלבד לה כי אם עור לבשר, גוף לנשמה. סיפור-העם אינו מצומת ללשון, לפיכך הוא בינלאומי, עשוי להיווצר בקרב כל עם ועם, וגם להתקבל מיד על לב כל עם ועם. אמנם בכל עם מצטרף ל'כלל' העלילה ולמוסר-ההשכל הבין-אנושיים איזה 'פרט' מיוחד, לאומי, אולם לא הלשון היא הגורמת לכך, אלא הגוון הלאומי. סיפור-העם יוצא בלבוש עם הורתו: מנהגי-העם, הרגליו, מסורתו, מציאותו הלאומית והחברתית הם הצרים את צורתו ומשתקפים מתוכו. אי לזאת מעידה גם אגדה פשוטה, אשר עלילתה אינה כובשת את הלב ביותר, על הגן בו צמחה, אם אמנם לא עלתה בו כפורחת.

שירה עממית ושירה אמנותית נוגעות זו בזו ובאות כאחת בדרכים שונות. מידת האמנות ברבים מסיפורי אלף לילה ולילה אינה אלא כעין סממני-לוואי ליצירה שיצאה מתוך העם. ואולם בנובילות של פאלזאק או של סטינדאל טבעה יד האמן מטבע מיוחדת המציינת אותן. ויש עוד רשות-ביניים מובהקת: סיפורי-אגדה מיצירתם או בעיבודם של משוררים. כאן לא נגיע לידי הפרדת התחומים אלא לאחר ניתוח מעמיק. יש ונמצא, כי המשורר הוא נציג-עמו, וכל מה שהשקיע מנשמתו בתוך אגדותיו, מנש-מת-העם המזוקקת השקיע, מפיו בקע ועלה מעיין העם ממש, ויש שהכריעה האינדיבי-דואליות של המשורר; עם חשבו כי אינו אלא עד, הריהו למעשה שופט.

אגדות אנדרסן, גם אלה שמקורן מסורת-עם, הוצאו על-ידי נעימתן המיוחדת מרשות הסיפור העממי. האגדה ההודית על האדם הרגיש שברגישים, אשר שיערה חבויה מתחת לשבעה מזרונים השאירה סימן בגופו, משפיעה עלינו מכוחה של הגוזמה בלבד, שהיא גופה ונשמתה. 'בת-המלך והאפון' מצטיינת בחן-הביצוע, וביחוד בסאטירה הקלה שבה. המצאתו של העם הממה אותנו ועוררה בנו צחוק-משובה, ואילו האמן שיתף אותנו גם בהתעדנות בלתי-מצויה. נגד זה שייכים סיפורי-העם של טולסטוי לרשות העם הגמורה; הרוח החיה המפעמת בהם היא האמונה, בנוסחת הנוצרים, ומה שהליגנדה

חלק ראשון: תורת האגדה

הדתית הפשוטה והבלתי-מוקצעת שמימי-הביניים עתים מסרה ועתים רק רמזה עליו: המוסר האלוהי הנובע ישר מעומק לבו של האדם, —המספר, המחונך בעצמו באמת זו, אף חזר והשמיע אותה ביתר עוז.

ז. חוקרי הספרות גילו לנו לא אחת ביצירות סופרים יסודות של סיפורי עלילה עממית שהאמן נשען עליהם, עיבד אותם ושינה אותם. חוקרי האגדה מרחיקים ללכת מהם: הם אומרים להחזיר כל עלילה אמנותית שרושמה גדול לדרגה פשוטה של סיפור-עם. יש שהנושא מצא את גאולתו ביד המשורר, ויש גם שדמותו נתמעטה. יש ביצירות משוררים עלילות-עם שאבדו, וכנגד זה רבים הם בתוך ערמות סיפורי-העמים נושאים ועלילות, המחכים עוד ליד אמן.

כללו של דבר: יש לדעת להבחין בין יצירה 'עממית' ובין יצירה 'ספרותית', ולהכיר עם זאת, כי שתיהן שוות-זכויות הן. היפה פרח הגן מפרח הבר? הגנן הפליא לטפח ולעדן ולטהר את המופקד בידו, החפים והשכיל לשנות מעשה בראשית, ואולם שיח-השדה יצא ישר מן האדמה, משהמטיר עליו בעל המטר.

(3) שבהיסטוריה ושבאגדה

ח. המקורות הקדומים ביותר של ההיסטוריה הם 'דבריי-ימים', סיפורי מעשים שהיו וסיפורי מעשיות. העבר הרחוק מכוסה צעיף אגדה; וכדי לזכות ולראות אמת היסטורית, יש לחקור ולדרוש, להסיר מעליה את הצעיף. חוקרי פני כדור-הארץ גילו לנו, כי סיפורי המבול, החוזרים ונשנים במיתולוגיה של עמי-הקדם, אינם אלא זכר עמום לתמורות גדולות שחלו בפני הארץ לפני היות האדם עובד אותה ובונה ביתו עליה. בסיפורי סדום ועמורה אנו שומעים ברור הד מאוחר של רעש, אשר שינה את פני החבל ההוא. שתי האגדות מגמתן מוסרית, ואף בזה הן שומרות על הרגש הראשון שפקד את האדם ביום פורענות. בסיפורי מסעי-האבות, אברהם יצחק ויעקב, מלחמו-תיהם, ימי שלוותם וכל הקורות והמוצאות אותם ואת בני משפחתם, נשתמרו עקבות היסטוריה. לפי המסורת קדמה המשפחה לשבט, השבט קדם לעם, ואב-המון-גויים 'ניתן' היחיד המבורך. אבל יחיד זה חי בתוך שבטים ועמים בני-זמנם, וקורותיהם של אלו נאחזו בו, התרכזו בו, והוא בסיפור חייו, כאילו מציג אותם. על המידות, אשר התורה נדרשת בהן, —וסיפורי התורה אף הם תורה הם, —יש להוסיף איפוא גם את מידת ההיסטוריה.

הנה הסיפור על דינה ושכם. בשתי הנוסחאות המתרוצצות בפרק המקראי —רומאן-אהבים מכאן, סיפור קנאת אחים לאחותם מכאן —אצורים קטעי היסטוריה: עדות לברית שנכרתה בין שני עמים (בני שכם ובני יעקב); זכרון הריב שהתלקח ביניהם ושסופו היה החרבת עיר ואם ידועה לתפארת. דבר התהוות בני ישראל לעם בכור מצרף בשעבוד מצרים ובנדודים במדבר, בא בכוח מעשיו של איש המופת, של משה, ומגילת חייו של משה נמסרה לנו אגדות אגדות. ראשוני דברי ימי עמנו אשר נאמנותם ההיסטורית היא למעלה מכל ספק —ימי שפוט השופטים, ימי מלכות המלכים —נמסרים לנו עובדות ואגדות קשורות ודבוקות אלה באלה. וראה זו הופעה רבת המשמעות והלקח: השארת נפשם של הגיבורים אשר 'היו ונבראו' היא ב'משל שהיו'. יפתח הגלעדי, המנהיג אשר הכירו בו בשעת סכנה והכרעה, זכרו חי וקיים לעד בזכות נדרו,

למהות האגדה

בזכות אגדת שאילה³ בתו ש'ירדה על ההרים לבכות על בתוליה'. שמשון שפט את ישראל עשרים שנה—זהו מאמר-לוואי, בשולי ספר התולדות; ואולם נצחיותו של שמשון נתונה בין שתי אמרות-הכנף: 'פלשתים עליך' ו'תמות נפשי'. מעגל חיי שאול נמתח מן הרמה ועד להרי גלבוע; אך את כל מלוא תוגתו יעלה לפנינו זכר מקום אחד: עין-דור, עיר במנשה, ועד לשנים האחרונות כפר ערבי, ולעולם—גיא חזיון.

ט. הגיבור ההיסטורי, איש השם, נהפך לאגדה. פעלו, מעשה התיקון שתיקן, האמת שהנחיל לדורות, צוואתו, נחלתו—חיים בנו ונראים לנו מתוך האספקלריה של האגדה, ורק בזכותה לא יימחה החידוש שחידש בעולם עם עבור מחרשת ההיסטוריה בחלקתו. מה נשאר מגדולתו של אלכסנדר הגדול? אגדת אלכסנדר. חכמי הטבע לימדונו כי החומר אינו נעלם; מעין זה ניתן לומר גם על מעשה הגיבור. עקבותיו של אלכסנדר מוקדון נשתמרו היטב בדברי ימי כל הארצות, אשר שלטונו איחד אותן במשך זמן מוגבל מאד, כדי דור אחד או פחות. ואולם האגדה נותנת לנו את הדבר במוחש, מאשרת אותו, מציגה אותו לפנינו. אלכסנדר זה גבה מס מגן-העֶדן, והוא זכרו לדור ודור.

הסיפור על הגיבור ההיסטורי מושך אליו ומצרף אליו, בחינת האבן השואבת, אגדות אגדות. כל אגדה היא אגדת-אמת (עוד נחזור ונוכיח דבר זה), ואולם האמת שלה אינה אמת היסטורית. חוקרי-המקרא צודקים בלי ספק, שהם מייחסים, על סמך קטע אחד שבספר שמואל, לגיבור אלחנן, ולא לנער דויד, את הנצחון בדו-קרב עם הפלשתים⁴. יתכן כי לא מעט מן המסופר על יהושע בן-נון הועבר במרוצת הזמנים אל רבו ומורהו, שהיה חביב על הדורות יותר מתלמידו-משרתו⁵; כיוצא בזה אנו מוצאים בדרך הבי-קורת, כי הסיפורים על מופתי אלישע קודמים לסיפורים על מופתי אליהו⁶, אלא שהמסורת על אליהו 'שאבה' אותם ממקורם, ומעשיו ופעולותיו של התלמיד שזכה רק למידת 'פי שניים' (שני שלישים) ברוח רבו, יוחסו בצדק לרבו, ששאר רוח לו. כללו של דבר, אנשי העבר הגדולים, החביבים על העם, חביבים ממילא על אגדת-העם. משלל הסיפורים שבתלמוד על עשרות חכמים ומורים בחרו להם הדורות שלאחר התלמוד לא רק סיפורים מסויימים, כי אם גם גיבורים מסויימים. רבי עקיבא בולט באגדה המאוחרת יותר מאשר באגדת התלמוד, וכן גם רבי שמעון בן יוחאי. דברי המסורת העממית דרכם להיות ניתלים 'באילן גדול'.

י. ההיסטוריוגרפיה היוונית, מספרי הירודוטוס, אבי ההיסטוריה, ועד ספרי פלוטאר-כוס, הגאון שלה, מוסרת לנו משולב תולדות ואגדות. יש שההיסטוריון אינו מכיר את טיבה האגדי של האגדה ומוסר אותה לתומו כמעשה-שהיה או כשמועה ששמע, על דעת 'יש אומרים', כביכול, ויש שהוא מסתייג ממנה, מטיל ספק באמיתותה. מכל מקום הוא נותן לנו את ההיסטוריה והאגדה גם יחד, וממילא יוצא כאילו זכות אחת לשתייהן, כי האחת מושלמת על-ידי חברתה. הביאוגרפיות של פלוטארכוס הן דוגמאות למופת ליחס-גומלין זה שבין האגדה ובין ההיסטוריה: ה'מופלא' שייך לספר קורות האיש הדגול במידה לא פחותה ממעגל חייו הארציים; הופעת הגיבור כשהיא לעצמה פלא היא ויאה לה הפלאי והבלתי-שכיח גם במקרי-הלוואי שלה⁷. בפי יוסיפוס, שקיבל ישר מן ההיסטוריונים הקלאסיים, שגורה ההערה הראציונאליסטית (כשהוא חוזר, למשל, על סיפורי הנסים אשר בתנ"ך): 'אולם דברים אלה יתפוס כל אחד כטוב בעיניו'⁸. ואולם

חלק ראשון: תורת האגדה

במקום שהאגדה אינה סותרת את המציאות אין הוא מבחין ביניהן. מי יגיד לנו, למשל, מה אגדה ומה 'אמת' בסיפורי הורדוס וביתו, שנחרב באשמת אדם? אך הנה מצא החוקר כי גם סיפורו של יוסיפוס על עצמו אינו אלא אגדה: פרשת ארבעים הכלואים במערת יודפת והצלת יוסף, ספק דרך ערמה ספק דרך נס⁹—בדויה היא, לפי דעתו של אהרן קמינקא¹⁰, ויש להעריכה כנוסח של סיפור עממי... המלומד הוכיח את דברו על סמך המקורות, ובמקום פרשה שלימה בחיי יוסף נתהווה פתאום מקום ריק, דף חלק. ואולם אם אנו מקבלים את ההנחה המדעית, הרי אנו מכירים עם זאת כי אין כל הבדל בין היסטוריה ובין אגדה. יוסף העיד על עצמו, ואם אמנם ענה עד-שקר בעצמו, הרי גילה לנו בזאת את הגיגי נפשו על האמת. כי זאת לדעת: אי אפשר ליצור היסטוריה יצירת יש מאין, ואי אפשר ליצור אגדה יצירת שקר; האמת ההיסטורית, מוכחת ומת-אשרת על-ידי ההערכה ההיסטורית, על ידי פסק-דינם של הדורות הבאים, ופסק-דין זה כאילו מקדימה להוציא, לנסח ולגבש האגדה, המוחזקת ככוזבת, ועם זאת היא אמת שבאמת.

אותו חוקר¹¹ טען והוכיח בניגוד למסורת העממית, כי הרמב"ם לא נקבר בטבריה, והמצבה על הקבר המיוחס אליו אינה אלא גל-עד לפיקציה בעלמא. ואולם דבריו, שאין לערער עליהם, מסייעים לנו לעמוד על ההתנצחות המדומה בין אגדה והיסטוריה. משה בן מיימון לא הגיע לארץ. במצרים מת ושם הובא לקבורות, אם כי איש לא ידע את קבורתו. מוקירי זכרוננו לא הסתפקו בזה: לדידם הובא ארונו לארץ-ישראל, כשם שהועלו עצמותיו של יוסף שגם הוא היה גדול בחצר מלך מצרים. יש אומרים כי בחברון מצא מנוחתו¹², ואולם מסורת זו נדחתה על-ידי אחותה, שלפיה נטמן בטבריה, בטבור הארץ¹³. הקבר המדומה הזה ממחיש איפוא לעם את נחלתו של אחד ממוריו, אשר ספריו העיוניים דורשים עיון ואינם נחלתם המשותפת, החיה, של בני שבטו. האמת עם האגדה: אל אבותיו נאסף ולצדם הושכן בבית-חיים אשר בארץ אבות, ואין האמת עם ההיסטוריה המוסרת לנו עובדות בלבד, ונאחזות, כדרכה, במקרי ובארעי. דברי ימי הזמנים הראשונים, הקדומים, נמסרו לנו אגדות אגדות. אך גם ההיסטוריה, המאושרת והמהימנת מפי עדים ועל-פי עדים—נלווית לה אגדה, מתמזגת איתה. יתר-על-כן: המחקר יכול להפריד בין המסורת האגדית ובין האמת ההיסטורית, אך עם זאת לא יוכרע ולא יוכח כלל וכלל, עם מי האמת הפנימית. ניתן לומר איפוא, כי האגדה היא הנשמה היתירה של ההיסטוריה, האמת הפנימית שלה.

(4) תורה ואגדה

יא. האגדה היא חלק אינטגרלי של האמונות והדתות, אשר עיקרן בתורתן, תורת אלים רבים או תורת אלוה אחד-יחיד, ואולם חיהן היתרים באגדה ובכוח האגדה. את הדתות שהיו ועברו מן העולם לא נתפוש ולא נשיג אלא תוך התבוננות באגדתן הקדושה. אגדת-בני-אלים של היוונים פותחת לפנינו אשנב לאמונתם אשר רק מנקודת-מבט מונותאיסטית-לוחמת יש לראותה כאמונה טפלה. האגדה גושרת לנו גשרים גם אל עמים רחוקים ממנו מרחק גיאוגרפי ותרבותי—אל הסינים ואל היהודים לפרטי אמונתם ולצורות פולחנם. עם כל מה שנפל בין היהדות ובין הנצרות—מדבר המיתוס הדתי של זו האחרונה, אגדת ישו והשליחים, גם אל לבו של בן-ישראל, ודווקא במנוגד בה

למהות האגדה

לתפיסתו הדתית הוא. גם אדם שכנסייתו עמדה מחיצה בינו ובין דת-המורשה מצוא ימצא את אלוהי אבותיו באגדה האמונית של שבטו.

האגדה הדתית באה להמחיש את המפשט מכל מפשט. ההיסטוריה, שהיא חילונית במהותה, אינה עשויה למסור אלא את פעולתם של דרי-מטה של היחיד ושל הציבור, ובתחום הקודש לא יכירנה מקומה. אולם האמונה גם היא שרשים לה בארץ. גם הנביא, המחוקק, או הגיבור הנאצל שפוח אלים כוחו, עמידתם על הארץ, ודרך חייהם מבקש לו חיי-נצח—בסיפור. וגם האלים עצמם אין בידנו לקרבם אלינו, אל דרי-מטה, אלא אם נראה אותם כגיבורים הפועלים בעלילה רבתי.

המסורת ה'אלית' בת האמונה היא ועל האמונה תחיה. האגדה הדתית אינה צריכה אישור שכלי. יש בכוחה לעמוד ול'התחרות' עם ההיסטוריה החילונית, וגם לרשת מקומה, על אחת כמה וכמה שהיא יכולה לעמוד ולשלוט בשדה ההיסטוריה הדתית. היא היא ההיסטוריה הדתית והיא גם התגשמות התורה הדתית. לכן בטלים בה לחלוטין הגבולות הראציונאליסטיים שבין ה'ייתכן' ובין אשר 'לא ייתכן'. על האמונות אומרים, כי נולדה על ברכי הדת ומוצאה ממלאכת הקודש, ועל האגדה ניתן לומר כי אם אין הורתה מן הדת, הרי התעלותה בדת, ויתרונה מחסדה של הדת. האזינו השמים וא-דברה—ותשמע הארץ אמרי-פי.

יב. הביקורת האפיקורסית סבורה ומסבירה, כי האדם הגדול, הגאון, אשר תכונותיו הנעלות הוציאוהו מכלל בני דורו, נעשה בזכרון הדורות לאדם עליון, לבן-אל, לאלוה. הדת מוצאה מן האדמה; המיתוס ראשיתו ש'היה' ואחריתו ש'נברא'. ודרך ההתרשמות הישרה מדברי המיתוס ומבשורתו הפוך הוא: בנשגב מפינתנו אנו מגלים קווים משו-תפים עם הקרוב לנו; אמנם אין אנו מורידים מתוך כך את השמימי ארצה, אולם מקב-לים אנו את השמימי יחד עם הארצי. ואולם דברים אלה וכיוצא באלה אינם אלא דברי פלפול. היצירה היא לעולם שמימית, אין לעמוד על שרשה של האגדה, כשם שאין לגרוס 'סיבות' לאמונה שבלב, לחרדת-קודש. באר מים חיים בוקעת ועולה, וכל הצמא יבוא וישתה.

פרומיתאוס הוריד את האש, קניין האלים, ממעון-הקודש ונתנה תשורה לדרי-מטה. אך האלים בקנאתם ידעו להטעות את הנבראים בצלם, ומחלות ומארות שונות ומשונות הוגנבו לתוכם, הדביקו אותם ולא עזבום. הסיפור¹⁴, לפי פשוטו (הדתי) בא להסביר בדרך המחשה שני דברים: כיצד באה לאדם ברכת-היתרון, יתרון אדם, וכיצד ניטלה ממנו שלוות חייו. הגיבור, אב ופטרון של ברואיו, גילה להם סוד אלהי בו יהיו גם הם כאלהים. במעשהו זה עבר על 'לאו', השיג גבול ולא הוא בלבד נענש אלא גם אלה שזיכה אותם במתנתו. אגדה זו יש בה מן הדמיון על-פי הנושא לסיפור הנחש אצלנו: הקניית הדעת בדרך איסור וקללת 'ויגרש'. אדם הראשון עינו נפקחת לראות ולדעת, ועל גופו נגזר המות. וגם בסיפור היווני כך: האלים לא לקחו את האש בחזרה; היא היתה נחלה לבני אדם ליהנות ממנה, ואולם ההנאה לא תהיה שלמה, לעולם תהיה נפגעת על-ידי פגעים בלתי-נראים מראש. לקח דתי זה נעשה לקח אנושי כללי, שווה לכל האומות ולכל הדורות. לאלה שלא נולדו יוונים נעשה הגיבור, בירידתו פלאים, סמל לאיש פורץ פרץ בעולם אשר את סבלו ישא בכוח שאיפתו לעזור נידחים ולהושיע

חלק ראשון: תורת האגדה

חלשים. הנה הוא הטוב והמטיב, וגם—המדית, את עונו ישא—ואת רחמינו יעורר. גורלו הוא אנושי כללי, על-תקופתי. כזאת העלה אותו גם המשורר¹⁵, שהיה כולו שרוי בתחומי אמונת עמו ואך אותה אמר לשרת ולהשגיב¹⁶.

סיפורי המקרא—סיפורי קודש לבני ישראל מאז ועד עתה, נתקבלו בקרב רוב האנושות בזכות יתרונם האנושי. הנה עקדת יצחק והיאבקות יעקב עם המלאך האלמוני. הדמיון נאחז בעלילה כמות שהיא, והלב יגיב תגובת תהיה והשתוממות כי מיתריו הורעדו. את הסיפורים האלה ודומיהם ומכל-שכן סיפורי-עלילה מובהקים כעלילת יוסף ואחיו (אף היא עלילת אמונה ביסודה, מסורת שבטית מראשיתה) יקבלו בכל זמן ובכל מקום גם הילד וגם האמן וכל לב תמים עם ההווה ועם היצירה כנתינתם, וכאילו לכל אחד מהם במיוחד ניתנו. ילדי אמונה מיוחדת הם, וסגולתם לעורר כל נפש רגישה. הגיבורים נראים לכל אדם כדמותו הוא—ליהודי כיהודים, ולבן אומה אחרת כבני אומתו. הכהנים והחכמים יודעים להבחין בין דת לדת, במה האחת עדיפה מקודמותיה, או מאלה שלאחריה; ואולם סיפורי-הדת, שכוחם יפה לחנך בני-אומה הורתם, מדובבים שפתות כל ה'מאמינים' וגם שפתות כל ה'כופרים' באשר הם.

יג. האגדה, שמוצאה מן הדת או גאולתה והתעלותה במסגרת הדת, פורצת איפוא את מסגרתה ושווה לנפש כל דורשה. לפיכך אינה קשורה כל עיקר לא בתנאי המציאות, בכבלי הריאליזם, לא ביסודות גזעיים, לא בכיוונים כנסייתיים ולא בתאריכים היסטוריים. כי עולם האגדה אין גבולים לו ואין מוקדם ומאוחר בו. גם מה שהיה, וגם מה שלא היה, הוא שהנו והוא שיהיה.

אוצר סיפורי-המופת כולל שרידי אמונה קדומה, שבצורתה הראשונה כבר עברה מן העולם, ועיקרי אמונה חדשה, החולשת על צבאות מאמיניה. סימן ההיכר של סיפורים אלו—שהם מחדשים נעורים ונלמדים בכל מקום ובכל שעה. פילוג-הדתות מעולם ולעולם הוא, ואולם אחת היא האמונה בלב. פירוד המנהגים והמסורות מאז ועד עתה הוא, ואולם היצר וההכרה, המוסרים והיסורים שווים הם לכולנו. חיי האדם נתונים מראשית עד אחרית בין הרצון ובין הגורל; האמונה מבטלת את הניגודים, והאגדה—גואלת אותם.

(5) שבמציאות ושבדמיון

יד. בלב שוודיה, צפונית-מערבית משטוקהולם ואופסאלה, שוכנת העיירה פאלון; על-ידה מכרות-נחושת שתחילתם עוד מהמאה הי"ג, ועד היום לא דללו אוצרותיהם. רוב אנשי העיירה—כורים וצאצאי כורים. אסונות מצויים במכרות, אף לא תמיד תפלוט האדמה את הקבורים בה, אך אין האסונות מפחידים. והנה מעשה שהיה שם בחודש יוני 1809. בין שני מבואות למיכרה כרו בור חדש, ומשהגיעו לעומק שלוש מאות אמה ויותר, נתקלו בגווייתו של עלם, כולה ספוגה תחמוצת-המתכת. פניו היו כפני עטוף-שינה. הוויטריאל שמר על גופו מפני-הריקבון. הוציאוהו והציגוהו—ואין איש מכיר פנים. עד שבאה למקום זקנה שבעת-ימים ותלאות, נדהמה למראהו, ותקרא בקול בו-כים: 'חתני הוא! חמישים שנים נשאתי אבלי עליו, והנה עשה האלוהים חסד עמדי ויתן לי לראותו פנים עוד פעם אחת לפני מותי. שבוע ימים לפני מועד החתונה ירד לבור ולא שב ממנו'¹⁷.

למהות האגדה

אם יבוא מספר למסור לנו את קווי העלילה הזאת, המאושרת על-ידי עדים, מעשה שהיה בשנה פלונית ובמקום פלוני, —יעביר לפנינו תחילה את ראשית הדבר. הנה זוג האוהבים והנאמנים, הצפיה ההדדית ליום-בריתם, והנה הכרעת הגורל, המפריד ביניהם לנצח. אך האשה שמור תשמור אמונים לנעדר מימי נעוריה ועד ימי זקוניה. כשיגיע המספר לתאור המעמד הבלתי-נשכח, למקרה-הפלא שהיה, יבליט פרט אחד שבעלילה: החתן עמד במראה צעירותו, והאשה —יובל השנים שעברו נחרת על פניה ועל כל גופה. הניגוד הזה, המחריד ומרעיד עד לעמקי המעמקים שבלב, מעלה את העלילה לדרגה עליונה של תהיית הנפש.

הקורא את הסיפור כפשוטו, לא יתן לעצמו דין-וחשבון על הדבר: מה גרם להרעשתו פלאים —כוח דמיונו המפליג של סופר יוצר או פחד הגורל, אשר אין קץ ואין חקר לאכזריותו ולרחמיו גם יחד. המסגרת הלאומית-גיאוגרפית של הסיפור נראית כמקריית בלבד; האמת הפנימית עדיפה מהאמת המאושרת על-ידי פנקס העדה וחתימת עדי-ראייה. סיפור הנאמן למציאות חד-פעמית, כמותו איפוא כפרי המצאתו החפשית של משורר בחסד עליון. אין כל הבדל בינו ובין אגדת-עם אשר לא תדע שרשה ומוצאה; אין הבדל בין משחקו של המזל, שהביא פורענות פתאומית או גאולה בלתי-צפויה, ובין אותו נס שבסיפור מעשה-נסים, אשר לא יאמן כי יסופר.

המעשה בפורת השודי וארוסתו יש בו כדי להעמידנו על טיבו וטבעו של סיפור עממי, על אופיים ויופיים של מעשה ומעשיה כמו כל סיפור-מופת אחר, אך מהיותו אמת מאושרת יש בו גם כדי להראות את מוצאם של סיפורי-עם: מוצאם של סיפורי-עם —המציאות.

טו. בסיפורי-עלילות המצורפים כולם מקווים מציאותיים, ודאי לא ימצא מי שיחלוק על ההנחה הזאת. סיפור אשת רבי עקיבא המוותרת על עושרה ואושרה למען תורת בעלה, ו'שלי ושלכם' (תורת ר' עקיבא ותורת אלפי תלמידיו) שלה הוא יקבל כל אדם ללא הסתייגות כמעשה שהיה, שכן הוא אפשרי המציאות. כיוצא בזה משפט שלמה. יכול ויוכיחו לך כי הסיפור, כשהוא לעצמו, מוצאו מעם אחר ואינו אלא מיוחס לבן-דוד החכם מכל אדם; ואולם הריאליות שלו היא למעלה מכל ספק וערעור: תנאי התהוותו של הסכסוך בין שתי הנשים הם ריאליים בתכלית, פסק-הדין אף הוא ריאלי, מן החכמה הארצית. אבל תשעה קבין של אגדה אינם אלא בדייה, מעשה-נסים סותרים את המציאות ולפיכך מניחים כי האגדה בדרך כלל מחוץ-לתחום הריאלי היא ותלויה בתמימותו או בחסדו של הלב המאמין.

דעה מוסכמת היא, כי כל מעשה-נסים אינו מתקבל על הדעת אלא על-ידי הסברה שכלית. הפרשנים השכליים יסבירו לך, למשל, כי מעשה קריעת ים-סוף הוא ניסוח דמיוני-שירי של שינוי פני-הטבע בדרך-הטבע (פעולות הר-געש, רעידת-אדמה וכו'), שתוצאותיו היו טובות לבני-ישראל ורעות למצרים. גם הטכניקה המודרנית, שרבים מהישגיה הם כעין מעשה-נס, לכאורה, מובאת על-ידי מסבירים אלו כאסמכתא, כאישור מאוחר למה שנראה לפני כפלא, פרי-דמיונו של בעל-דמיון בלבד: הנה דידאלוס ואיקארוס טסו —אלפי שנים לפני המצאת המטוס —ומה ימנע אותנו מלשער כי האנו-שות כבר ידעה פעם, בזמנים טרום-תולדותיים, את סוד הטיסה באויר, היינו שהאגדה

חלק ראשון: תורת האגדה

הזאת יותר ממה שהיא מתנבאה-מנחשת על עתידם של בני-האדם השואפים אל-על, היא באה להזכירנו מה שאבד להם. עד כאן דברי הפירוש השכלי.

מידה אחרת ליישב את הסתירה המדומה שבין ריאליזם ודמיון הבאים מעורבים בסיפור העממי, באגדה המצויה—היא לראות ולהראות בשניהם גם יחד דברי-משל בלבד, מופשטות שלבשו בגד של מוחשיות, של מוחש ריאלי ודמיוני גם יחד. אם אדם וחוה אינם אלא משל, אין עוד צורך להתחכם ולהוכיח כי עץ-הדעת ועץ-החיים לא יצאו מכלל כל עצי הפרי אשר זרעם בהם על הארץ. ואולם ניתוח כל אגדה שהיא (אם 'ריאלית' ואם 'דמיונית') מראה, כי האמת הפנימית, אמת ה'מוסר-השכל', היא גם האמת החיצונית שלה, לאמור לא בקנה-מידת ה'ייתכן' יש למדוד את האגדה, אלא בקנה-מידת-המוסר, וכל שיטה מדעית הבאה לבאר לנו את דבר התהוות האגדה (יש המחפשים את הגורמים בשמים, ויש המגלים את שרשיה ונימוקיה במסתרי ה'תת-מודע') אינה אלא פירוש, שאינו נוגע בשולי האמת הפנימית. היא למעלה מכל חקר.

טז. ערכה הרב של השאלה מחייב לחזור ולבקש תשובה עליה בדרך שפתחנו בה כאן, לאמר בדרך הבאת דוגמה סיפורית 'מהימנת' משטח אחר.

מעשה שקרה בימינו. אם ישישה חזרה יחד עם בנה יחידה, שנשאר רווק בגללה, אל העיירה, בה נישאה לאיש ובה גם ילדה וגידלה את הבן. והעיירה כעין בית-עתיקות ומושב-זקנים. הזמן החדש כאילו פסח עליה. בית-קברות אחד נמצא בה, וקברן אחד, בן קברן, ממונה עליו. יום אחד נזדמן הקברן עם בן-האשה, שהיה בן-גילו, והציע לו כי ידאג בעוד מועד לאחוזת-קבר בשביל אמו הישישה, כי עוד מעט ולא יהיה מקום בבית הקברות. דחה הבן את הדבר מיראת-הגורל, כדי שלא לפתוח פה ופתח לשטן. עברו ימים, והקברן הציע את הצעתו שנית, וביתר דחיפות: רק מקום-קבורה אחד נשאר. היסס הבחור, גם הפעם, ושוב דחה את הדבר. הם אך נפרדו—והקברן, שעדיין לא הגיע לשנות העמידה וכל כוחו אתו, כרע נפל פתאום. אחז אותו השבץ, והוא מת בו במקום—והקבר האחרון היה לו.—מעשה שהיה, ששמעתיו מפי עדי ראייה¹⁸, והוא גם משל לעולמים. 'לא תנסו את ה'.' 'לא ידע האדם את עתו'.

בימי מלחמת-העולם הראשונה נפלה פלוגת חיילים בידי פארטיזאנים. החיילים נידונו למות. ואולם לוחמי החופש, קרועי המדים, ביקשו גם לרשת את מדי-הפאר של קרבנותיהם, ומחשש שמא יפלו הכדורים את המדים ויוציאום מכלל שימוש (כי ידם לא היתה עוד אמונה בירייה באנשים), הפשיטו את הנידונים ערומים והעמידום ליד הקיר לירות בהם. עמדו לירות, ולא יכלו. האויב, נטול-המדים, נראה להם פתאום כסתם בן-אדם, כאח, כאחד מהם ממש. הסיפור נמסר ממקור נאמן, ואמיתו המציאותית נתאשרה¹⁹. ואולם מכריעה כאן אמיתו המוסרית: 'הלא בבטן עושני עשהו'. יש וברגע האיום ביותר יכירו קין והבל איש את אחיו: הלא אב אחד לנו.

בימי מלחמת נפוליאון בספרד יצא פסק-דין-מוות על משפחה שלמה של אחד אציל ספרדי, שמרדה בכובש ונפלה בידו. משפחה מיוחסת היתה, ועתה הנה עמדה להיעקר כולה מן השורש. ביקשו הנידונים כי יחיו בן אחד, ולא תיפסק השלשלת. אמר השופט: אחיה אחד, ואולם בתנאי שהוא יהיה התליין של כל יתר בני המשפחה. קרא אבי-הבית לבנו בכורו ופקד עליו לרצוח נפש הוריו ואחיו. נשמע הבן, וערף בזה אחר זה את

למהות האגדה

האהובים עליו, ורק אמו הפילה עצמה מעל צוק סלע, כדי למעט יסורי נפשו. נשאר הבן יחיד מהמשפחה, גם בחר לו אשה, וביום בו נולד לו בן—טרף נפשו בכפו. עד-נאמן לסיפור זה של זוועה ואצילות—פאלזאק, שקבע מקומו בין כתביו²⁰.

שלוש הדוגמאות הללו—מן ההווי ומן ההיסטוריה—מצטרפות לזו שבראש הפרק, לסיפור הכורה השוודי וארוסתו. הצד השווה שבכולן: הגורם המפתיע, הבלתי-רגיל, החד-פעמי, יד הגורל, גילוי ה'משהו' שבין אלוהים לאדם אם בנסיבות מיוחדות (זמני זוועה) ואם בחיים השוטפים והידועים-מוכרים, לכאורה. צד זה הוא ההופך את סיפור-המציאות לאגדה, עושה את מה שהיה ואירע פעם אחת (ובמקום מסויים ובזמן מסויים)—משל לכל הזמנים, לכל אזורי תבל ולכלל האדם כולו. אלמלא חותמת העדות על הסיפורים הללו, יתכן שהיינו דנים אותם כבדויים מן הלב. צא ולמד מזה כי העובדה שהמעשה היה 'באמת', אינה מוסיפה ואינה גורעת, ואין בין מעשה כזה ובין דברים שהם כאילו ילידי הדמיון היוצר ולא כלום. העיקר הוא ברפת החד-פעמיות וסגולת אי-ההשתכחות. האמת הפנימית אינה זקוקה כלל לאמת החיצונית. כדברי המושל: מה שלא היה ונברא, הוא המתחדש לעולמי עולמים²¹!

יז. הסינים, אשר באגדתם העממית נתונים מציאות וחלום בערבוביה, והמציין את דרך סיפורם (ודרך הסתכלותם-הרגשתם) היא—שאינם מבדילים בין השניים, וגם את הדמיוני-רוחני הם מוסרים בקוים ריאליסטיים ממש, מספרים לנו סיפור-משל זה על נצחיות האהבה:

עלם אחד נודמן בבית-אלוהים עתיק, מקושט תמונות-קיר. עמד והתבונן בתמונה בה צוירו בני-משפחה מיוחסת, אבות ובנים, שחיו לפני דורות. בתוכם היתה בתולה אחת, שערותיה פזורות כדרך הבנות שלא זכו עדיין לחופה. אך ראה אותה, התאהב בה. הכיר בה, בזו שחיתה לפני מאות שנים, את בת-זוגו האמיתית, והיה מסתכל בה בדבקות עד ש... נכנס לתוך המסגרת, לעולם התמונה, ונבלע בה. הועבר לעולם אחר, אל החיים שהיו לפניו. זכה לאהבת הנערה, והיא נישאה לו. אך לפני ראותו חיים אתה גשמע פתאום קול: אחד מבני הדור החי הסיג את גבולנו! הוציאוהו! מצאוהו, וגרשוהו. נדחק מתוך המסגרת, כולו המום, ומצא את עצמו עומד לפני התמונה כבתחילה, מתבונן בקלסתר פני אותה הנערה יעלת-החן, הרחוקה ממנו מרחקי-זמן לא יעבור אותם בן-תמותה. הסתכל יפה, וראה פלא: שערותיה קלועות כשער נשים נשואות — — —²².

היצירה היקרה הזאת, המוזרה-מושכת, כאילו סובבת בעצמה על חידה זו: מה בין חלום למציאות? אותו עלם ניצח את המציאות. אנו מקבלים את הסיפור כולו לפי האמת הפנימית שלו. בדרך שכלי ניתן עוד לקבוע, נוסף על האמת הפנימית, כי ההתאהבות לפי תמונה, התעוררות אהבה אל בת דור אחר, אשר עבר מן העולם, שהיא הגורם החיצוני לרקמת הסיפור, תיתכן אף תיתכן. הדמיוני אינו אלא המשכו של המציאות, וסיומו. אם נוסיף לטוֹת חוט מחשבה זה נגלה על נקלה, כי כל סיפור-פלאים הכובש אותנו לאמונתו יש בו גם גרעין ארצי-מציאותי, אם מוצאו מן האדמה, ואם תוצאותיו אליה. ואולם העיקר הוא, כי גם החלום ארצי הוא, כי הדמיון ממהות האדם הוא, מטבעו ומדרך יצירתו. הגענו איפוא לידי אפשרות של קביעת כלל ביחס לכל סיפור המדובב את שפתי לבנו: כל סיפור אמת הוא. ההבחנה בין אמת פנימית ובין אמת חיצונית אינה אלא קו-עזר להבנתנו. אין אמת כי אם אחת. הכל היה.

חלק ראשון: תורת האגדה

יח. כללו של דבר: כל אגדה אמיתית היא אגדת-אמת. לפיכך היא מטבעה נחלת כל הזמנים וכל האומות. אותם סיפורים אשר במקרה ניתן לנו לעמוד על שרשיהם, לקבוע את אמיתם ההיסטורית, את האנשים הפועלים בהם, את זמן התרחשות המאורע המסופר בהם ועוד ועוד סימנים וסממנים מאומתים, לא נתעלו כלל וכלל. כי בהיות הדברים מעל לרגיל ולמצוי—ורק מטעם זה הרי כדי בכלל לספר עליהם ולמסור אותם—אינם שייכים עוד לחיים הרגילים, המוגבלים, שמתוכם יצאו לאור העולם. מצד שני, קשור גם הדמיוני, הבלתי-מציאותי, קשרים סמויים מן העין להווי. אין מוקדם ומאוחר באגדה, אין חלום והקיץ בה; מציאותה וחזונה עולים בקנה אחד, משלה—במשלה ואין להפריד ביניהם. האומר לבאר אותה לאור תיאוריה שכלית-ספקנית, הריהו כופר בעיקרה ודינו כדין אותו שואל, אשר סוקראטס האפלטוני השיב אותו תשובה ניצחת²³:

פאידרוס: הגדנא, סוקראטס, כלום לא כאן, בהר הזה, המקום בו חטף לו, כפי שאומרים, בוריאס את אורייתיה?

סוקראטס: כזאת היא המסורת.

פאידרוס: גלה-נא את אזני, סוקראטס, הסבור אתה כי הסיפור הזה אמת הוא?!

סוקראטס: אפילו לא הייתי מאמין בסיפור, כאמונת החכמים בו, לא הייתי אובד-עצות. הייתי הולך ומתחכם ואומר, כי אותו רוח, המכונה בוריאס, היה משליך אותה בסער, בעודנה במישחקה, מעל הסלע אשר שם, ומשמצאה את מותה בזה הדרך, היו אומרים עליה כי האל המכונה בוריאס גנב אותה...²⁴ ואולם אנוכי, ידידי, הנני חושב [הספרים] כאלה נאים למדי, אך סבורני כי אין לקנא בו באיש הזרין המקבל עליו כאלה הדורשים שקידה מתמדת: הרי שומה עליו ליישר גם את הקינטאורים, וכיוצא בהם את החימאירה; כמו כן מתייצבת לפניו אומה שלמה של משפחות הגורגו והפיגאזוס ויצורים מופלאים ופלאיים ממנו לאין-ספור. ומי שאינו מאמין בהם וינסה למצוא שורש כל דבר ודבר באופן מתקבל על הדעת,—יבזבו זמן רב מאד על חכמה גסה למדי. לבי אני אינו פנוי לכך כלל ועיקר. והסיבה, חביבי: עדיין לא הגעתי לידי כך שאכיר את עצמי, כמצוות כתובת דילפי. והרי מגוחך הוא לתהות על [חידות] אחרות, כל עוד לא אדע [את עצמי]. לכן אני משאיר את הדברים האלה, כמות שהם; ובשעה שאנכי מקבל את מה שכל העולם מאמין בו, אין אני חושב על אותם העניינים דווקא כי אם על עצמי אני: אולי הנני בריה מוורה ומורכבת אף מזו המפלצת טיפון היורקת אש ומאה לה ראשי-נחשים. ואולי נהפוך הוא, ובריה ענוגה יותר הנני, פשוטה יותר, שזכתה בתכונות נעלות ואצילות.

פרק שני: השקפה כללית על

סוגי הסיפור העממי

(1) סדרים

א. באוצר האגדות של העמים בכלל ושל ישראל בפרט אנו רגילים לראות בראש וראשונה סיפורי-עלילה, משלי עולם. האנושי שבהן דוחה את הלאומי, הנצחי—את ההיסטורי, הגרעין המוסרי-חינוכי—את קליפת האמת החיצונית, ולפי זה אנו מחלקים, כפי שכבר צוין למעלה, את שלל סיפורי-העם של כל העמים ושל כל הזמנים לנושאים-אבות אלו: סיפורי אהבה, סיפורי גבורה, סיפורי אמונה, סיפורי חכמה,—ארבע מערכות, ארבעה ראשים.

סיפורי אהבה: סיפורי אומן וקנאה. 'עזה כמים' ו'פחו כמים'. הם האנושיים ביותר שבמחזורי סיפורי-העם; נושאם הוא אותו רגש, אותו יצר, אשר בכוחו מתעלה האדם בלי לצאת מגדר-אדם. בהם מכונסות הדוגמאות העילאיות של האמונים: אוֹדִיסיאוס ופינילופה הנעימים בחייהם, רומיאו ויוליה שבמותם לא נפרדו; בהם שמור זכר הסתבכויות גלויות ונסתרות: אחרית דידונה¹ אשר איניאס² השאיר אותה לאנחות, מלחמת תמר, כלת יהודה, על זכותה להיות אוהבת ואם. הנה מידיאָה, הקוסמת ובעלת הנסים, כורעת נופלת קרבן לאהבה ולאחותה-תאומתה של זו—לקנאה. מתוך המון חללי האהבה ומנצחיה מתבלטות דמויות נשים יוצאות דופן: הנזירה והמתה בצניעותה, הנכשלת-נאנסת, המעניקה מנת-יופיה לרבים והשומרת אותה לאחד-יחיד, האשה אשר תשוקתה אל אישה והאשה אשר תמשל בו. כאן רבקה ורחל וצפורה עלי-עין, יעל ורות בנות-הנכר, מיכל ואביגיל ובת-שבע ואבישג הסובבות ארבעתן דמות-גבר ומלך, אשת עקיבא ואותה חנה אשר בעבורה שינה נתן צוציתא את דרכו לטובה³. הנה וְשֵׁתִי התנ"כית, שלא נתנה כבודה למשיסה; הנה רודופה, שהמיתה את בעלה על אשר נתן לעיני זר לראותה במערומיה⁴; הנה אופליה שהשתגעה באהבתה התמה, גריזלדיס⁵ שפלת-הרוח, שנתנה לאישה להתאכזר עליה עד זוב דם ולא פצתה פיה. ולצדיהן ואחריהן צבא האלמוניות, אשר זכר להן ושם אין להן. מהו המאחד את גורל כולן, גורל מלכות וגורל שפחות? זה האהב, ברכת דרכן וקללתו, סם החיים וסם המוות, זרעו טמון בלב כל אנוש, אך לא לכל הוא נעשה גורל מכריע. האלה, כשהיא אוהבת תשכח את אלוהותה; האשה שמוצאה מקצווי הכרך, תתנשא בזכות האהבה וכתר מלכות יושם בראשה. ובכל אלה יד הטבע וצו הטבע. היסודות שולטים ומשתלטים, אש ומים. רשפיה רשפי אש; נהרות לא ישטפוה.

אם בִּי יוֹכַח כִּי אֶמְרִי אֵךְ שָׁוְא —
יָדִי לֹא זֹאת כְּתָבָה, אִישׁ לֹא אָהַב⁶.

סיפורי גבורה מעלים על נס את העל-אנושי, את רוח האלהים אשר באדם. אכן, רוח הוא באדם, ואף המוות לא יציב לו גבול; גם במותו ינצח את המוות. רק

חלק ראשון: תורת האגדה

המציאות היא השוברת אותו; ברגע בו ינתק את כבליה, נחרץ גזר־דינו. ואולם מופתו יעמוד לעד. יפתח הגלעדי בחייו, שמשון הדני במותו, התמודדו עם הגורל ויכלו לו. שאול בעין־דור לא בכה, לא נכנע; ובהתיצבו, נגוע יאוש, במערכת הגלבוש, צהל לקראת המוות. כלום לא כפר אבימלך בן ירובושת על כל 'חטאיו' כשהוציא, וראשו מרוסק, את פקודתו האחרונה אל הנער נושא־כליו? הגיבור ניכר במעמדי־חיים מכרי־עים, עת האדם, מטולטל על־ידי גורלו, ניצב על פי קבר התהום וליד מעיין החיים. יוסף בן יעקב, אשר חלומותיו בישרוהו את דרכו וחלומות זולתו הגשימוהו, — בחלקו נפל צער רב, ותמורתו — אותו רגע 'שלא יכול להתאפק עוד', וחסד רגע זה הכריע את השבט אשר נגש בו. אכילס, שהרג את הקטור בנקמו את נקמת דם ידיד־נפשו, קיבל באהלו את פני אבי ההרוג על ידו, את פני פריאמוס הישיש, ורחמיו נכמרו על זקוניו השכולים של זה ועל נעוריו הממוררים הוא. אין הגיבור יודע את גבורתו, אך ביום בו יעמוד במבחן ויגלה אותה קבל שמים וארץ, הוא מגיע, כביכול, עד לידי שינוי מעשה־בראשית, לידי שידוד מערכות הלב. עתים המעשה קל כנוצה, אך הוא המכריע את כף המאזניים. במעשה דויד המלך הצמא שסירב לשתות את המים אשר שאבו לו גיבוריו, והסיך אותם לה' (שמואל ב כג, יג — יז; דברי הימים א יא, טו — יט), — נזכר הגיבור בשמו; ואולם הגיבורים האלמונים מאשרים את גבורת הידועים והנקובים בשם. ילוד־האשה 'רד עם אל' ויוכל.

מָכַל אֲדִיר בְּאֶרֶץ —
אֵין אֲדִיר כְּמוֹ הָאָדָם!⁸

סיפורי־אמונה: שני יסודות שזורים בהם שתי וערב: האלהי הדורש אמונה — 'ה', עיניך הלא לאמונה', והאנושי־אמונתי, המבקש אמונה ונדרש גם ללא־שאלוהו. רוב סיפורי המקרא המשמשים יסודי תורה, החל בעקידת יצחק וכלה בנסיוני איוב, מצטרפים לחשבון הזה. גם כל סיפורי־המצוות, סיפורי־המוסר, הליגנדות הדתיות שלנו ושלם, הם בכלל המערכה הזאת. אמנם, דומה, כי ביד האדם שהובא לידי נסיון לאבות ולמאן, ואולם סופו כסוף כל אותם נביאים שלא נענו בתחילה לצו השליחות. היד השיגה את יונה הבורח, וייסרה אותו. אין האדם אלא כלי למעשה רצון אלוה, להאדיר שמו יתברך, ומה הוא כי ייזכר וייפקד?! שומה עליך להודות במופלא ממך. גם גופך הארצי, — מי אתה שתבין לרזיו?

מִי זֶה חָשׁ לְטַעַם
הַגּוֹף, מִבְּנֵה־הַצֶּפֶר?
מִי יִתְיַמֵּר וַיִּגְדֵּד
כִּי הֵבֵן הֵבֵין לָדָם?⁹

סיפורי חכמה: כאן נפתח השער לרשות הבדיחה והחידוד. גם בזו, בחכמת אלהים, נתברך היקר באדם, שזכה ל'לב שומע'. והנה תכונה מול תכונה: החכם עיניו בראשו / והכסיל בחושך הולך (קוהלת ב, יד). מסיפורי המקרא ניחס למערכה זו את סיפור חידת שמשון. סיפורי־חכמה כאלה מסתתרים ברבים ממשלי שלמה ומהם הוחזרו על־ידי האגדה המאוחרת לצורתן הסיפורית. במערכה זו כלול כל שלל המשלים, משלים מעולם

השקפה כללית על סוגי הסיפור העממי

החי ומשלים מעולם המדבר וגם סיפורי גוזמאות, אניקדוטות, סיפורי צחוק ובדיחה. אורח אצל אנשי-כפר תמימים שומע אותם אומרים: היום נאכל את האדם; מיד הוא עומד ובורח כי חשב שאוכלי-אדם הם. ואולם הם התכוונו לצמח טוב-למאכל, שנקרא בלשונם אדם¹⁰... קיצורו של דבר: 'חכמות בנתה ביתה, חצבה עמודיה שבעה' (משלי ט, א); ומאידך גיסא: 'יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט' (קוהלת י, יא).

ב. סידור זה של סיפורי-העם לפי ארבעת היסודות האמורים הוא שירי בתכלית, ואינו מן ההגיון, וכל שכן—מן המדע. מן ההגיון הוא, למשל, להבחין בין שתי רשויות: רשות המצוי ורשות הבלתי-מצוי, או, לפי ההגדרה המקובלת—בין המעשה ובין המשל. הרא-שונה מקיפה וכוללת כל מעשה וגושפנקה של עֲד־ראייה עליו וכל מעשיה המתאימה לכללי המציאות ונדרשת לפי מידות המציאות, אם גם מקורה מן השמועה ואין לה הוכחה אלא זו שהיא עשויה להתקבל על הדעת. והשניה, רשות המשל, נוטלת כל סיפור המסתייע, אם בחלקו ואם כולו, בגורמים דמיוניים, היוצאים מגדר המציאות ומקומם בעולם המופלא.

החלוקה הזאת יש בה כדי לסייע לחוקר המבקש לעמוד על שלל אוצרות המסורת, ולהבחין ביניהם. על-פי סימן שכלי זה יקבע, למשל, כי הסיפור על בחירת הגיבורים המלקקים על-ידי גדעון—סיפור ארצי כולו—שונה בטיבו-טבעו מסיפור בחירתו-שליחותו של גדעון עצמו, אשר שאל אות מן השמים ומן השמים עשו את שאלתו. ואולם עם היות חלוקה זו טובה לסידור הסיפורים ולהגדרתם, אין מועיל בה כלל בתפישת לקחם של הסיפורים. כאן יעמוד בתוקפו הכלל שהעלינו לעיל: כל הדרכים, כמופלא כבלתי-מופלא, מובילים אל מטרת האמת (מה גם שלא אחת יצא 'אשר לא היה ונברא' במכוון בלבוש המציאות, והמאורע החד-פעמי מסתיר את שרשיו הארציים ונראה כולו שמימי).

ג. דרך שלישית, פורה ביותר, לערוך את הסיפורים והמסורות העממיות במערכות, היא ההבחנה בין הנסמך על 'דבר' ובין ה'פורח באוויר'. חלקם הגדול של סיפורי-העם, של העמים, ושל ישראל, סובבים על חיי אישים ידועים, או קשורים במקומות מסויימים על מפת הארץ, או מצויינים ציון שנת התרחשותם. כל הסימנים האלה אין בהם כדי להעיד, כפי שהוכחנו וכפי שעוד נחזור ונוכיח, לא על יחוסם המקורי של הסיפורים ולא על נאמנותם ההיסטורית; החוקר יגלה על-פי רוב, כי אמנם מיוחסים הם, תלויים באילן גדול. ואולם עם זאת מוציאים הסימנים והציונים הלאומיים, התולדתיים והגיאוגרפיים, את הסיפורים הללו מכלל הסיפורים האלמוניים (בין-זמניים ובין-לאומיים) המהווים חלקה השני של אגדת-העמים. סימן-אבחנה זה קבעו האחים גרים עם העמידם מול אוסף ה'מעשיות' שלהם אוסף שני בשם 'אגדות האשכנזים'¹¹, Sage (אגדה, מסורת) מול Märchen (סיפור שעשוע ודמיון, בדיה, בדותה); מעין הבדל זה ניתן לראות בעברית בין 'מעשה' (ה'נסמך' כביכול) ובין 'מעשיה' (שהיא, כאילו, 'בדויה')¹².

ואולם לשם הדיון המלא נשתמש לציון אגדות-מולדת ואגדות-תולדה, במונח הלועזי Sage. כאן מן הדין להרחיב את הדיבור, כי הנה עם נסותנו לפלס לנו נתיב ביער-העבות של האגדה, נגענו בחלקה מסויימת שמן הצורך להקיפה ולהגדירה. נצעד נא עוד צעד אחד בעקבות האחים גרים, וראינו כי בתוך הבית הכללי הזה, ששמו Sage,

חלק ראשון: תורת האגדה

שוכנות להן שתי משפחות—אגדות גיאוגרפיות ואגדות היסטוריות. הצד השווה שבשתיהן שצביוןן לאומי, אלא שהראשונות מעורות באדמתה-ארצה של האומה, והאחרונות—בדבריימיה ובקורות גדוליה. אצלנו נמצא אגדות-מולדת בנות המשפחה הראשונה, בהרבה מסורות מרוקמות מסביב למקומות הקדושים בארץ. שכם ושלם, בית-אל וחברון—נשמרו בהן, או על-ידיהן, עקבותיהם ממש של האבות. אין תימה איפוא שבמערות המכפלה מצאו להם מקום לעצמותיהם גם אדם וחיה (בבא בתרא נח, א), ובה נעשה נס ליהודים גם על סף זמננו¹³. גלי-עד למיניהם ציינו 'עד היום הזה' את המאורע שגרם להקמתם (יהושע ז, כו ועוד), אשל אברהם¹⁴ ותומר דבורה (שופטים ד, ד)¹⁵—רשרוש ענפיהם ילחש סודם לדורות יבואו. בני-ישראל בפיזוריהם קבעו מסורות כאלה גם בין נדבכי המקלטים הארעיים שאיכסנו את הקהילות. 'בית-הכנסת הישן בעיר פראג נבנה מאבני בית-המקדש...'¹⁶. וכישראל—כן העמים. טבריה—בטיבורה של ארץ-ישראל (בבלי, מגלה ו, א). האולימפוס—מקום שכונת האלים. 'בהררי קיפהויזר, במערה שמה' ישן שנת-הנצח שלו הקיסר פרידריך בארברוסה, והנה מה שאירע לאלה שיצאו לגלות את מקום מנוחתו, להעירו משנתו—¹⁷.

העם מחבב את גיבוריו הלאומיים. המעשים המיוחדים להם הם השארת נפשם. הגאווה הלאומית נאחזת במיוחד במסורות שכאלה. אתם מספרים מעשה זה בשמו של אלכסנדר הגדול, ואנו—בדויד המלך¹⁸. האגדות ההיסטוריות מקשטות את ההיסטוריה, האגדות הגיאוגרפיות—מבארות אותה ומשמשות פירוש לכתיבת הארץ. שונה משתיהן הבדיה ה'חפשית' אשר רק סימן לאומי אחד-יחיד נתון בה: צביון השפה. האחים גרים, בהקדמתם לכרך הראשון של ה'אגדות', הגדירו את ההבדל בין הראשונות ובין האחרונה במלים אלו: 'הבדיה (Märchen) פיוטית יותר, ואילו האגדה (Sage) היסטורית יותר. הבדיה חיה וקיימת כמעט מעצמה, בליבלוב שבטבע ברייתה. מה שאין כן האגדה, שהיא פחות מגוונת מן הבדיה ודרכה להידבק במופר ובידוע, במקום (גיאוגרפי) מסויים, או בשם גיבור שיש עליו אישור מטעם דבריי-הימים. ומתוך זה שהיא (האגדה) מסומכת, נובע הדבר שאין כל העולם ביתה'.

כללו של דבר: קו-גבול אחד מחלק את עולם האגדות והסיפורים העממיים לשתי רשויות—קו השם. אלמוניות מוחלטת כנגד נקיבה בשם (של גיבור, של מקום, של זמן וכו'). סימן היכר חיצוני זה הוא מכשיר-עזר יעיל להבחין בין שני הסוגים הראשיים של אגדת-העמים: המסורת והמעשה.

ד. בטרם נבוא למנות אחד אחד את הסוגים השונים של האגדה הננו רואים להציע עוד דרך אחת לסידורם. הדרך הראשונה שהבאנו בזה היא סידורים לפי התוכן. השניה—לפי רוח הדברים, השלישית—לפי הצורה (ובדרך זו גם נוסיף ללכת בפרק הבא). ואולם ניתן גם להבחין בין הסיפורים לפי הכוונה. יש שהמספר יוצא להזהיר, ויש שאינו אלא חומד לו שעשוע; יש שרצונו להציל נשכחות, ויש שהוא מספר להנאתו הוא.

לפי זה יעלו לנו סדרים אלו: סיפורי-מעשה, הבאים לשמם הם, לשמור על קורות ועובדות שלא יפוג יתנדף זכרם. השומע אותם מקבל אותם כמו שהם. הם מסופרים לך בלי כוונה מיוחדת, ובידך אתה למצוא בהם חיים או מוות. מעשה באמנון בן דויד

השקפה כללית על סוגי הסיפור העממי

שעינה את אחותו תמר, ואחיה אבשלום נקם נקמתה ממנו. כיוצא בו סיפור הפילגש בגבעה וסיפור־ההמשך שלו: כיצד מצאו לסוף בני בנימין את הדרך לקיים את שבטם. בפי הבאים יכולים גם סיפורים אלה לשמש משל ושנינה, אזהרה ומוסר־השכל: ואולם בהם גופם אין מהערכה ולא כלום. המטרה, המגמה מהם והלאה.

סיפורים הבאים ללמד: לאלו יאה לקרוא בשם סיפורי־הדגמה, סיפורי הוכחה. סדר זה כולל כל סיפורי אמונה ומצווה, מעשי הגדולים הבאים לשמש סימן והוראה לקטנים, מופתיהם של שליחי ה', מעשי־קדושים, וכל הליגנדות. בקברו של אלישע בן שפט השליכו איש מת, ויגע המת בעצמות אלישע ויחי. הסיפור בא במקרא בדרך מסירת־עובדה, ואולם עדותו על גדולת הנביא כמוה כמגמה. ביתר בהירות נראית המגמה בסיפור אליהו וכהני הבעל, בסיפור יונה ובריחתו והחזרתו, בסיפורי דניאל ומלכי בבל ופרס. גם סיפור אלכסנדר מוקדון, שגבה מס מגן־עדן, הוא מכלל אלה הבאים להדגים, להפגין; עינו של האדם לא תדע שבע עד־שובו אל האדמה¹⁹.

סדר מיוחד הם סיפורי השעשוע, אשר המספר אותם אינו מתכוון אלא לשמח בהם לב שומעיו. בסדר זה כלולים רוב משלי החכמה (משלי־המוסר—מקומם בסדר הסיפורים הלימודיים), החידה והחידוד, הגומא והבדותה. סיפור טיפוסי מן הסוג הזה הוא למשל, צרור המסורות על בר־הדיא, פותר החלומות (בבלי, ברכות נו, א). אמנם, הסיפור הובא בגמרא בקשר עם המימרה כי כל החלומות הולכים אחרי הפה, ורצוף בו גם מוסר־השכל: המתעלל בא על עונשו, ואולם דרך הסיפור הוא משעשע ורק משעשע: הפתרונות המוצעים על־ידי הפותר בעל הלשון החלקה הם בראש וראשונה—מבדחים את דעת השומע.

היסוד המשעשע שבסיפורים מן הסוג הזה הוא בעיקר בגוף העלילה. ואולם יש גם שהמספר שוקד על שכלול צורת הסיפור. הוא משווה לו צורה, שהיא בעלת ערך לעצמה. מספר כזה אינו יוצר רק לזולתו, אלא גם לעצמו יצירה לשמה. גם בלי שנעמוד כאן על יחס־הגומלין שבין ספרות אמנותית ובין ספרות עממית, נוכל להגדיר את תחומם של סיפורי־עם אמנותיים, שלהם יפים הדברים האמורים בפרק זה. הנה המליצות של עמנואל הרומי, של יהודה אלחריזי, של שִׁמְטוֹב בן פלקירא, של יוסף בן זבארה: אגדות־עם וסיפורי־מעשיות נמסרים בהן בפרוזה חרוזה. סיפורים אלה אינם מוגבלים לא מבחינת התוכן ולא מבחינת הכוונה. זבארה, למשל, מספר לנו גם סיפורים לימודיים, גם סיפורים משעשעים (שם ספרו: ספר שעשועים), ואפילו מעשיות ללא כל כוונה, זכר עובדות.

(2) מונחים

ה. הטרימינולוגיה בשדה הסיפור והאגדה לסוגיהם אינה אחידה, ויש מונחים שהם רב־משמעיים. בטרם נבוא לחזור ולקבוע את הסוגים הראשיים תוך ציון שמותיהם המיוחדים אותם ובטרם נביא דוגמאות לכל אחד מהם, ניטיב איפוא לעשות אם נשקיף תחילה על המונחים וההגדרות המצויים, כפי שהם שגורים בפי הספרות—בישראל ובעמים.

השמות העבריים הכלליים—שהשתמשנו בהם עד כה ללא אבחנה יתרה—הם: אגדה, או הגדה, מעשה, סיפור־מעשה, מעשיה. אף כי הפעלים נגד (בהפעיל) וספר (בפיעל)

חלק ראשון: תורת האגדה

הם מאוצר לשון התנ"ך²⁰, מופיעים ראשונה השמות אגדה וסיפור, הנגזרים מהם, בתורה שבעל-פה, ומעשה אינו מציין במקרא אלא עשייה או דבר העשוי²¹. המקרא אינו מציין את הדבר המסופר בו כסיפור. המונח היחידי ששימושו מצוי בתנ"ך הוא משל, מונח רב-משמעי, ואף הוא אינו מיוחד בשכבה קדומה זו לציון סיפור-המשל²². חידה, הנרדפת לרוב למשל²³, מציינת גם את סיפור החידה (שופטים יד, יב ואילך). ואולם גם משל וגם חידה וגם מליצה (חבקוק ב, ו) ושנינה (דברים כח, לז), כוונתם הראשונה—אימרה, מעין הפתגם והמימרה שהרוח נושא אותם ועושה להם כנפיים. מצד שני, יש ומונחים שהם פיוטיים בעיקר מציינים גם יחידות סיפוריות: הנה שירה, למשל ('שירת דודי לכרמו'²⁴). רק פעם אחת יחידה משתמש המקרא במונח מספר לציון סיפור: 'ויהי כשמוע גדעון את מספר החלום ואת שברו וגו'' (שופטים ז, טו). אוצר לשון המקרא כולל גם שמות העשויים לשמש שמות כלליים או פרטיים לסיפורי-משל ולדברי-מסורת, כגון שיחה²⁵, שמועה²⁶, בשורה²⁷. מערכה אחת של חומר סיפורי זכתה בתנ"ך לשמות משלה: ההיסטוריה. השם תולדות (תולדת), המציין, ביחוד בספר בראשית ב, ד; ה, א; ועוד, סיפורי-ראשית. מעשי הגדולים, הרשומים בספר נקראים דברים²⁸. המונח המשמש שם לאחרון בסדרת ספרי התנ"ך, דברי-הימים, מצוי בגוף לשון המקרא כציון למקור היסטורי.

בלשון החכמים מתרבים, וגם מתדייקים, המונחים. השם אגדה (אגדתא), מקיף את החלק הסיפורי-ספרותי שבתלמוד ובמדרש, הכולל גם משלים, גם מעשים ומעשיות וגם דברי-ימים. משל (מתלא) מציין לרוב בספרי התורה שבעל-פה סיפור-משל ('אמשול לך משל, למה הדבר דומה'), אליגוריה, ולצדו נמצא התידוש ממשל, גם משלה, מונח מיוחד, לדעת הבלשנים, לפאבולה-משל ממשלי השועלים; המונח סיפור כבר מציין כנראה את הוראתה הרגילה של המלה, אלא שכמעט לא השתמשו בו. לעומת זאת רב בכתבי-התנאים השימוש במונח מעשה, שכמעט דחה בישראל כל ציון אחר של סיפור-אגדה. משמעותו הראשונה: עובדה, Factum (המעשה משמש נושא לסיפור-המעשה). מונח זה נתקבל בעם גם בפיזוריו ונשתמר גם בימי אבדן לשונו: עבר כמות-שהוא גם ללשון היהודית ('מעשה-בוך').

בספרי המושלים והפייטנים שבימי-הביניים מופיע המונח מעשיות בלשון רבים. יתכן שזו היא צורה שניה למלה מעשים (המצויה בתלמוד, ולא פסקה מן השימוש אחרי התלמוד), ואולי היא מלה חדשה, אשר לשון-היחיד שלה, מעשיה, הגיעה לכלל שימוש רווח בעיקר בעברית החדשה. מסיפור-המעשה יצא ונתאזרח שם כללי, מצוי לרוב בלשון רבים אף הוא: סיפורי-מעשיות (בשם זה נקראו, למשל, סיפורי רבי נחמן מברצלוב). נעלה עוד את זכר המלה פדים, שבמקרא, בדיה (בדיאה), שבלשון הפילוסוף פים הוראתה דבר שאין בו אמת, וממנה בא השם בדיה, כינוי לסיפור בדוי, סיפור-דמיון, אשר מיטב שירו כזבו.

המונחים האלה—מלבד אולי 'משל'—לא הוגדרו, כאמור, ומשמשים לרוב שמות נרדפים אלה לאלה, שמות כלליים למה שנקרא בפינו סיפור-עם, אגדת-עם. יש וניו-אנסים מסויימים מבוטאים על-ידי הוספת תואר מתאים לשם: מעשה נורא, מעשה נסים (יש שהתואר המציין את המיוחד שבסיפורים אלה נעשה שם עצם להם. הנה שמות של ספרי מעשיות: 'מוראים גדולים', 'נפלאות גדולות', 'עושה פלא'²⁹), או על-

השקפה כללית על סוגי הסיפור העממי

ידי ציון מיוחד של טיב הגיבורים: 'מעשי הגדולים', 'מעשי צדיקים', 'מעשי הקדושים', 'ספורי אנשי שם'³⁰ (וכיון שדברים עשויים להעיד על יקרו של האיש הגדול, יש ועדות זו עצמה מציינת את טיב הסיפור: שבחי האר"י, 'שבחי הבעש"ט' וכו'³¹).

בספרות העברית החדשה, אשר בעלי-האגדה שלה (לבנר, יעבץ, פרישמאן, ברדי-צ'בסקי, ביאליק) היתה להם לרוב כוונה ספרותית, ולא מדעית, נוספו ציונים חדשים וגם חודשו נשכחים, ואולם טרמינולוגיה מכוונת לא נוצרה. בשירו של אבא שפירא, 'זכרונות מימי ילדותי', נזכרים סיפורי מלמדו בשמות: 'נפלאות מקדושי מעלה', 'חידות', 'נסתרות', 'סודות נשגבים', 'אותות ומופתים', 'נסים'. יעבץ קרא לשני אוספי אגדותיו: 'שיחות מני קדם' ו'שמועות מני קדם'³². אגדות אנדרסן מצויינות בתרגומו המלא של פרישמאן בשם 'הגדות וסיפורים'. את מחזור אגדות המקרא מיצירתו הוא קרא בשם 'מעשיות ביבליות'. בשם 'מסיפורי-עם' הופיעו בזמנם יחד 'יום הששי הקצר' (של ביאליק) ו'מעשה כשפים' (של שלום-עליכם). 'אגדות-עם' קרא מ. י. בן-גריון לחלק השני של ספרו 'מאוצר האגדה'. אצלו גם נמצא את השם המפרט 'סיפורי הדמיון' (כציון למשלי רבי נחמן מברצלוב) ושני נסיונות להגדיר את הסיפור המיתולוגי: 'צפונות' (מלשון המדרש) ו'אגדות בני-אֵלים' (מצירופו הוא). בסדר א"ב יצאו לנו איפוא מונחים ובני-מונחים עבריים אלה:

אגדה (ספור-אגדה)—מן הפועל 'הגד': סיפור שבעל-פה, כינוי ישראלי כולל (המקיף גם את המדרש וגם את סיפור המעשה). 'ספר האגדה' (ביאליק ורבינצקי); 'מאוצר האגדה' (מ. י. בן-גריון); 'אגדות ישראל' (לבנר); 'אגדות הארץ' (א. בן-ישראל).—ובפרט: א) סיפור שבקדושה, ליגנדה בלע"ז; ב) מסורת מיוחסת לגבורי התולדה, Sage בלע"ז.

אגדת-בני-אֵלים—מסורת מיתולוגית-אלילית.

אגדת-עם—האגדה ה'חפשית', שמוצאה אינו מן הספר (באגדת-ישראל: אגדה, שלאחר התלמוד והמדרשים).

בדיה (סיפור בדים)—משורש בדה: אגדת דמיון, בחינת 'לא היה ולא נברא', בלע"ז Märchen. דבר—משורש דבר בצירופים: דבריימים (כרוניקה), דבריי-אגדה (אגדה), דבריי-חכמה (סיפורי חכמה, משלים). אחד מספרי-עם של החסידים נקרא בשם 'דברים ערבים'³³. אחד הקראים הוציא ספר אגדות בשם 'דבר דבור'³⁴.

הגדה, אגדה—לוי גינצברג הוציא צרור מעשיות בשם 'הגדות קטועות'³⁵. חזיון—באחד מהוראותיו החדשות: יצירה מדמיונו של הסופר, לאמור בדיה, אך ללא ציון-לווי של ביטול.

חידה—גם סיפור-חידה, גם משל.

מאורע—מעשה שהיה, סיפור היסטורי. 'מאורעות עולם' (דבריימים), 'מאורעות צבי' (אגדות ומסורות שבתי צבי)³⁶.

מדרש—מלשון דרש. מציין: א) רשות מיוחדת, בלתי-סיפורית, של האגדה בניגוד למעשה (ואינה מעניינה הישר של הספר הזה), שכבה בספרות ישראל, המהווה אחד המקורות הראשיים של האגדה; ב) אגדה סיפורית על גיבור מקראי או על מעמד מקראי³⁷; ג) שם נרדף, תוך שיגרה, לאגדה סיפורית.

מדרשה—שימושה בלשון רבים—מדרשות: מופיעה פעם בכותרת אחד מספרי-המעשיות הראשונים אשר בעברית: 'מדרשות ומעשיות'³⁸, כנרדף לאגדה סיפורית.

ממשל—משל, סיפור-משל, Fabula בלע"ז.

מספר—סיפור.

מעשה (סיפור-מעשה)—מלשון עשה: מעשה שהיה, סיפור קצר, עלילה לדוגמה. בתלמוד הוא מציין במיוחד את הסיפור התמציתי בצורתו ובתוכנו. מעשה הוא איפוא גם Exemplum בלע"ז, גם אניקדוטה. אך סקירה מלאה על המעשה שבתלמוד תלמדנו, כי המונח מקיף גם ליגנדות,

חלק ראשון: תורת האגדה

ואפילו בדיות, אף-על-פי שמשמעותו הראשונית שוללת מאליה את אשר מחוץ למציאות. צירופים: מעשי-גוזלים; מעשי נסים וכו' 39. נוהג לשוני: מעשה שהיה (כך היה). לשון-רבים מעשים (מעשים שהיו).

מעשיה—(א) מעשה; (ב) אגדה, בדיה, להבדיל מן ה'מעשה'. מצויה ביותר בלשון-רבים—מעשיות. ציון מקובל לאוסף סיפורי-אגדה: ספר מעשיות.

משל—(א) סיפור-רמז, אליגוריה; (ב) סיפור חידה, פאראבולה; (ג) ממשל, פאבולה. (ר' שם ספר 'משל הקדמוני', לר' יצחק בן סהולה 40). צירוף: משלי שועלים, ממשלים מוסבים על בעלי-חיים.

משלה—משל שועלים, מצויה רק בלשון-רבים ('שלש מאות משלות היו לו לרבי מאיר' [סנהדרין לה, א]). וראה בן-יהודה, עמ' 3391; טורטשינר, 'משלי שלמה' תש"ז, עמ' 14.

סיפור—מן הפעל ספר: כינוי כללי לכל מסופר, ובפרט למסופר בטעם ובאמנות; בא נסמך למונחים הנזכרים כאן לשם הדגשת האופי העלילתי שלהם (סיפור-אגדה, סיפור-מעשה, סיפור-משל, סיפור-בדים וכו'). סיפורי-עם, להבדיל מן הסיפורים האמנותיים, מעשי ידי יוצרים. לשם סיפור מחברים לפי הצורך, כל מיני שמות מפרטים. סיפורי-מוסר, סיפורי-חכמה וכו'; סיפורי הטבע וכו'; סיפורי אליהו, סיפורי ארץ-ישראל וכו'.

צפונות—אגדות-סתרים, מיתוס.

שבחים—סיפורים בשבחם של צדיקים.

שיחה—משורש שיח, אגדה ומשל Sage 41.

שמועה—בדיה. על חידוש מונחי 'שיחה' ו'שמועה' ר' הקדמת זאב יעבץ לשיחות מני קדם, תרמ"ח. שעשועים—מליצות ואגדות מרחיבות ומבדחות את הדעת. ספר השעשועים לר' יוסף בן זבארה.

ו. המונחים הלועזיים המצויים—חלקם מהלשונות הקלאסיות וחלקם מלשונות המערב. המלה היוונית מיתוס *Mythos, μῦθος*, פירושה הראשוני: דבר, קול, וממנו יצאה לציון סיפור-דברים, אגדה; ואחר—אגדת קדומים, אגדת גיבורי קדם, אגדת אלים ובני-אלים. מונח-יסוד שני שמוצאו מן הלשון היוונית הוא היסטוריה, לפי שרשו: דרישה וחקירה למען חשיפת האמת 42, מדרש האמת; היה מציין בתחילה דברי-ימים, חקירתם והר-צאתם, ואחרי-כן גם סיפור תולדותי וגם אגדה 43. כרוניקה, מלשון *Χρόνος* (=זמן), בלשון-רבים, פירושה: דברי-זמנים, דברי-ימים, רשימת קורות הימים. המונח פארא-בולה (יו' *παράβολή*) במובנו היסודי: העמדת דבר לעומת דבר, השוואה, התאזרח ביוון כציון למשל על כל צורותיו (לרבות הפתגם, כמובנה הרב-משמעי של המלה משל בעברית), ובעולם כולו—לציון סיפור-המשל. אופן הדיבור בדרך משל, בדרך הסמל, מצויין ביוונית בשם אליגוריה (הגדת דבר במלים המציניות דבר אחר). המונח מציין במיוחד את שירת המשל (שבכללה גם סיפור-המשל). משורש יווני נוצר המונח המערבי אניקדוטה (במקור לשון-רבים: [דברים] שלא נתפרסמו מקודם), המזדהה במידה רבה ב'מעשה' ומתכוון במיוחד לסיפור היסטורי קצר, בעל עוקץ.

מן השפה הלטינית העתיקה באו מונחים אלה: פאבולה (*Fabula*); מובנה השרשי שיחה. אצל הלטינים עצמם היתה מציינת תחילה את הסיפור בכלל ואת המעשיה בפרט, אגדות ומשלים ואף יצירות אמנותיות, ובמיוחד—את הדראמה; אחר נתקבל גם ככינוי מיוחד למשל-השועלים (משלי אסופוס החכם נקראים בהוצאותיהם הלטי-ניות: פאבולות אשר לאסופוס. גם המלה אכסימפלוס *Exemplum* היא כללית ופשוטה מיסודה: דבר הבא להדגים, סיפור הבא להדגים, מעשה למופת. המונח ליגנדה *Legenda* (משורש: *Legere* לקט [אותיות], הגה [בספר], לשון-רבים: דברים [ראויים] לקריאה).

השקפה כללית על סוגי הסיפור העממי

הוא חידוש ניאו-לטיני מלשון-הכנסיה שציננה בו את סיפור-הקדושים ששימש לכוהן חומר לקריאה באזני אנשי כנסייתו, את המעשיה המוסרית הנאָה בפי הדרשן. נזכיר בזה גם את השם פאציטיה (לשון-רבים: דברים מבדחים את הדעת), שציין סיפור-בדיחה והיה אף הוא שגור בפי הדרשנים-המוכיחים, אם כי תחילתו חילונית, לשם שעשוע.

הלשונות הרומאניות תרמו למלון מונחי האגדות והמעשים את המלה נובילה (באיטלקית Novella), פירושה חידוש, סיפור דבר חדש. הנובילה האיטלקית, הספרדית והצרפתית, משלהי ימי-הביניים ואילך, כללה אף היא אגדות וסיפורים ממינים שונים, ואולם בעיקר נתאזרח המונח כציון לסיפור הריאלי, אשר לא רק עוקצו מפתיע אלא גם דרך סיפורו. המונח רומאן, לפי שורש המלה המציין שיר-עלילה וגם סיפורי-עלילה שנכתבו בלשון הרומאנית-צרפתית, יפה לפעמים גם לסיפור עממי, הבא למסור לנו מערכת חיים שלמה על כל כלליה ופרטיה. משהחלו המאספים להבדיל ביודעים מתוך כלל הספרות היפה את שלל הבדיות העממיות כרשות-ביניים מיוחדת, נוצרו והלכו והתאזרחו המונחים לסיפור-הבדים. ה-Märchen הגרמני הוא הקטנה של Märe, ביטוי עתיק לציון השמועה (ומסירת השמועה): שמעתתא, אגדון. בצרפתית ובאנגלית משתמשים לכך במלה מורכבת: סיפורי פיות (Fairy Tales או Contes des fées) על-שם אלו יצורי-דמיון, ספק אלות ספק רוחות, המטיבות עם הטובים. את ה-Sage הגרמנית, שהגדרנוה לעיל, יש להבדיל מן ה-Saga הסקאנדינבית העתיקה, שהיא סתם סיפור-עלילה, היסטוריה, רומן.

למען השלימות יש להוסיף, כי סוגים או צירופים מסויימים לא זכו מעולם להגדרה מסוימת. 'אגדות-הפיות' מהוות בעצם רשות מיוחדת בכלל הבדיות, הראויה לשם משלה (כיוצא בזה הצירוף 'סיפורי-אליהו' שייזכר להלן). הצורה הארדיכלית שניתנה לאוספי סיפורי-עם קלאסיים (פאנטשאטאנטרא, אלף לילה ולילה, ספר עשרת הימים וכו')—סיפורים שונים הבאים חוליות חוליות בתוך סיפור אחד כולל ומקיף—נקראת בכל לשון בשם מורכב: סיפור-מסגרת.

בסיכומו של דבר ניתן להבליט שלושה גושים ראשיים של אגדות וסיפורי-עם: (א) סיפורי-מעשה, בהם היסטוריות ואניקדוטות, נובילות ורומאנים; (ב) סיפורי-אגדה, ילדי-המיתוס, מסורות-עם, ליגנדות, בדיות; (ג) סיפורי-משל, היינו ממשלים ופאראבולות, חידות ואליגוריות.

לפי סדר זה נשקיף עליהם להלן.

פרק שלישי: מעשה, אגדה,

משל — אבות ותולדות

(1) סיפורי-מעשה

א. סיפורי-מעשה ניכרים בשלושה סימנים, שנים חיוביים ואחד שלילי, השנים: יתרון העלילה וסגולת המציאות; והשלישי: חוסר המגמה. סיפור-המעשה בא למסור מעשה שהיה. מקורו הישר: החיים כמו שהם, על שליטת שני היצרים בהם. אין לו, בדרך כלל, כל כוונה ללמד או להדריך. את המסקנות מוציא השומע בעצמו, וגם במקום שהמספר יש לו כוונה מסויימת, אין זו אחוזה ודבוקה בגוף העובדות. ושלושה ראשים לסיפור-המעשה. הראש האחד—דבריימיים ממש, פרקי היסטוריה, קטעי קורות העמים ואישיהם; השני—מאורעות ומעשים מחיי איש אחד הראויים להיות נזכרים; והשלישי—סיפורי-עלילה אשר שם הגיבור וזמן התרחשותם אינם מעלים ואינם מורידים בהם, מעשי אלמונים, גורלות אלמונים.

לסיפור מעשה מדבריי-הימים אנו קוראים היסטוריה. הדוגמאות החשובות ביותר של סיפור-מעשה זה אצורות בספרי ההיסטוריונים הקלאסיים מימי-קדם. להיסטוריונים אלה היתה ההיסטוריה גם סיפור, ולעתים אין היא נפרדת אצלם גם מרשות האגדה. הירודוטוס, 'אבי ההיסטוריה', הוא גם אבי המעשה ההיסטורי. בדברי ימי ישראל שבתנ"ך באות היסטוריה ואגדה במשולב. ההיסטוריות הרבות אשר בכתבי יוסף בן מתתיהו ובספרי-עם של ה'היסטוריוגרפיה' העברית אשר בתחום ספרות-הקודש—בשבט יהודה, בשארית ישראל, בעמק הבכא וכו'—הן צירוף של קורות ומעשים הבאים ברציפות. את המעשה הבודד ניתן להוציא מכלל הבניין ההיסטורי ולראותו עומד ברשותו הוא. ההיסטוריון אף אינו נותן דעתו לצד האמנותי של הסיפור אלא במידה הדרושה לצורך הבלטת העלילה שנבין אותה אל נכון.

נביא בזה לשם דוגמה קיצור נוסחת ר' אברהם בן דאוד בעל ספר 'סדר הקבלה'¹ על מיתת קליאופאטרה:

מרקוס אנטוניוס גבור רומי, שני לאוקטבינוס אבגוסטוס מלך מלכים, הסיתה אותו קליאוס פטרה אשתו להרים יד באוקטבינוס אבגוסטוס. ומפני שארץ-מצרים קרובה לארץ-ישראל, היה הורדוס נסמך על מרקוס אנטוניוס, וכאשר קשר מרקוס אנטוניוס על אדוניו, עזרו הורדוס בחיל ובפרשים ובאניות.

וישמע הורדוס, כי מרקוס אנטוניוס נפל בחרב, וירפו ידיו. אחרי כן התחזק ועשה מנחה גדולה לעבור על פניו ויבוא גם הוא אל אוקטבינוס אבגוסטוס.

כשמוע אוקטבינוס אבגוסטוס את דברי הורדוס, אמר לו: כמוך יאות להיות משנה ורע למלך. ואני ידעתי כי מרקוס אנטוניוס אשתו הסיתה אותו ולא שמע לעצתך; כי אם היה שומע לעצתך לא היה קושר.

ויצאו שניהם לבוא אל ארץ מצרים להינקם מקליאופטרה. והיא, המרשעת, כאשר ראתה כי נכבשה העיר, לבשה בגדי תפארתה וישבה על כסא מלכותה וקראה והביאו לה אפעה, והכניסו תחת דדיה וישוך אותה ותמת.

ויבוא אוקטבינוס אבגוסטוס אל היכל המלכות ויראו אותה יושבת וישמח להינקם ממנה. ויאמר להורידה מעל הכסא וימצאה מתה. וירע הדבר לאוקטבינוס אבגוסטוס מאד².

מעשה, אגדה, משל — אבות ותולדות

המקור הוא אחד המאוחרים לפי זמן רישומו; יוספוס, הקרוב למעשים, אינו מזכיר את מיתת המלכה אלא דרך אגב (מלחמות א כ, ג). התיאור המפורט אצל פלוטרכוס הוא פרי חקירה ודרישה, אף נרשמות על-ידו מסורות סותרות זו את זו³; הראב"ד בחר במקובלת ביותר. ואולם מכל מקום מלמדנו הנוסח הפשוט הזה על טיב ה'היסטוריה'. הסיפור הוא חלק בלתי-נפרד מדברי הימים. בתיאורו של יוספוס (ושל הראב"ד בעקבותיו) אין מאורע מות המלכה אלא פרט זעיר בסיפור התפייסות הורדוס עם אוקטביה נוס קיסר, אם אמנם במהלך תיאורו של יוספוס ניתן מקום כבוד גם לפרט זה, שכן הקדים לספר, כמה התעללה קליאופטרה בהורדוס, הגדילה תחום שלטונה על חשבון מדינתו, אף ניסתה, כאשה משתוללת באהבתה, לפתותו לזנונים⁴. עוקץ ה'היסטוריה' הוא עצם מיתת-הגבורה של המלכה, אך הסופר היהודי, כשהוא מדבר על אשה שנזאת נפש עמו, קורא לה 'מרשעת', שם-גנאי שאינו יאה למלכה כלל.

והנה דוגמה מתוך ההיסטוריוגרפיה היהודית המאוחרת, מיתת דויד אל-ראי, זה האיש מעיר עמדיה אשר 'עלה בדעתו... לצאת ולהילחם בכל הגויים וללכת ולתפוס את ירושלים' ואחיו בני-הגולה הפחד אחזם וסילקוהו למען פייס את שליטי הארץ:

אז כתבו אליו ראש הגולה וראשי הישיבות: דע לך, כי לא הגיע זמן הגאולה עדיין. אנו אומרים לך, שתמנע עצמך מעשות עוד כדברים האלו, ואם לא, תהיה מנודה מכל ישראל!— ולא קיבל ולא שב מדרכו הרעה. עד שקם מלך תוגרמים, עבד מלך פרס, ושלח בשביל חמיו של דוד אל-ראי ונתן לו שוחד עשרת אלפים זהובים להרוג את דוד אל-ראי בסתר. וכן עשה: בא אל ביתו, והוא ישן, והרגו על מטתו.— ונתבטלו עצתו ותחבולותיו⁵.

הסיפור חתום בחותמת האמת, ואולם לפי מיטב הכרתנו המוסרית אמת זו מגונה מאד. אין אנו מקבלים כיום את עצם ההגדרה 'משיח שקר', ואין אנו מטילים דופי באל-ראי. את ה'היסטוריה' על מותו אנו מקבלים מתוך נקודת-ראות חדשה, שונה לחלוטין מזו של ההיסטוריון, המתאימה לעמדתם הגלותית של רוצחי הגואל. ואולם ה'היסטוריה' כשהיא לעצמה היא קודם כל פרשה בלתי-נפרדת ממגילת חיי האיש ומותו. אמנם ניתן לספר אותה לחוד, ללא ביאור אף ללא אזהרה לדורות—ואולם רק כמעשה שהיה בפלוני בן פלוני. העלילה מרעישה אותנו מהיותה קשורה באיש נודע בשם אשר דורו לא הכיר בו. מצד שני יכולה לשמש ה'היסטוריה' גרעין לעלילה רבתה, מעשה יוצר להתפאר.

כללו של דבר: ה'היסטוריה' היא בחינת אבן מאסו בה ה'בונים' את דברי-הימים, ועם זאת היא נעשית, לא אחת, ראש-פינה לבני-העם, אשר דברי-הימים אינם נקלטים על-ידם אלא סיפורים סיפורים.

ב. מן ה'היסטוריה' נבדיל את הסוג אניקדוטה, הוא הסיפור הקצר הבא להעיד על מאורע מאלף, אופייני לאישיות היסטורית או לתקופה מסויימת—מקרה ועוקצו בו. אחרי מערכה מכריעה ביקש המלך המנצח להאכיל את אנשי צבאו. נמצאו ביצים כמספר חייליו ועוד אחת יתירה עליו. פקד לתת ביצה לגולגולת, ולהוסיף למפקד על הצבא, לאיש התרומי שהנחיל אותו את הנצחון את היתירה⁶. במלחמת יפתח את בני אפרים הופרו הפליטים, המתכחשים למוצאם, על-ידי החליפם 'שיבולת' ב'סיבולת' (שופטים יב, ה—ו). הצורר ברינוס, שכבש את רומא בראשיתה, שם חרבו על כף המאז-

חלק ראשון: תורת האגדה

נים לשקול את הקנס שהוטל על המנוצחים, וליווה את אכזריותו במימרה: 'אבוי למוכרע בקרב!' שלוש הסיפורים ה'חד-ממדיים' האלה אינם באים אלא להנציח מעמד מסויים. לא תמצא בהם וגם לא תכניס לתוכם מן ה'מוסר-השכל' ולא כלום. ואולם הביצה של המציאות, דרך ביטויים של בני-אפרים, מימרתו השחצנית של ברינוס נעשו 'שמות-דבר' כשהם לעצמם. תוסיף עוד ממד אחד על האניקדוטה, ויצא לך מעשה שיש עמו מוסר השכל. פריקלס איש אתונה חקק חוק, אשר שלל את האזרחות מכל מי שלא נתברך בשני הורים ילידי העיר. חוק זה פגע בו בעצמו: שני בניו אשר ילדה לו אשת נעוריו מתו באבם, והיחידי שנשאר בחיים היה—בן פילגשו ילידת-חוץ⁸... אשה אחת מנשי הפרסים כל בני משפחתה נידונו למוות, אך נאמר לה כי לאחד מהם תינתן חנינה, ובידה לבחור את האחד. בחרה—את אחיה. המספר את הסיפור, הירודו-טוס⁹, נותן גם את הנימוק בפי האשה: 'אם בעלי יומת, אוכל למצוא לי בעל אחר; אם יערפו את בני, אוכל להעמיד ולדות חדשים; ואולם אחי אם ייהרג—שני לא יהיה לי עוד'. לסיפור זה אנו מסמיכים את סיפור התנהגותו של המלך דויד בימי גסיסת ילדו הראשון מבת-שבע ובמותו: בעוד הילד חי צם ובכה, ואילו משמת ואפסה תקוה קם ואכל לחם (שמואל ב יב, טו—כג). הסיפורים הקצרים האלה מלמדים גם באין המספר מתכוון לכך; כיוצא בהם אניקדוטות-צחוק, סיפורי חכמה זעירים, כמעשה ביצת קולומבוס הידועה, וכדומה. האניקדוטה קרובה איפוא מצד אחד אל האכסימפלוס, הוא המופת המוסרי, ומצד שני אל המשל, הוא דבר החכמה. התחומים יונקים זה מזה, אך עם זאת ניתן גם ניתן לתחום תחומים.

ועוד זאת בין האניקדוטה ובין ה'היסטוריה': הסיפור ההיסטורי דבוק בהיסטוריה יותר ממה שהאניקדוטה דבוקה בגיבורה; את עלילת האניקדוטה, או את עוקצה, אפשר להעביר מגיבור לגיבור, מאיש-השם לאיש-בלי-שם. ואולם גם סימן-הבדל זה אינו אלא יחסי. זה הכלל: כשם שה'היסטוריה' משמשת אבן-זכרון של דברי-הימים, כן עשויה האניקדוטה לשמש סימן-דרך מזהיר של חיי אנשים ואומות.

ג. סתם סיפור עלילתו היא הקובעת בו, ואין הוא תלוי בשמו וזכרו של הגיבור. ה'היסטוריה' היא, לרוב, סיפור-מלכים, וסתם סיפור—סיפור-אזרחים. סוג אחד אנו מציינים במונח הלועזי נובילה, שתחילתו בימי התחיה באירופה. סיפור זה מוסב לרוב על עלילת-אהבה (בעוד שב'היסטוריה' תתבלט יותר הגבורה, ובאניקדוטה—החכמה). העלילה נמסרת בו לא לשם הוצאת משפט עליה. הפורענות שבאה על ראש זולתך יכו-לה להכריע גם אותך. אין חקר ליצר, אין גבול לגורל. וכנגד זה: עולם חסד ייבנה.

בימי הביניים היו שני אבירים, אחים לקרב. התלקחה אהבה בין אשת האחד ובין ידידו. היו הנאהבים עושים בסתר, ורואים אושר בארץ. אך הנה נודע הדבר לבעל המרומה. ארב לידיד הבוגד וימיתהו, הוציא מגוף המת את הלב, עשה אותו מטעמים על-ידי טבח המנוסה, והגישו לאשתו לאכול. אכלה האשה ולא ניחשה ולא ידעה מה הוא הבא אל פיה. משכלתה לאכול, גילה לה את הדבר ואמר: אין כל פלא בדבר, כי את אשר חיבבת בהיותו חי נעם לחיכך גם—שחוט. אף היא השיבה ואמרה: מהיום והלאה לא יבוא עוד אוכל אל פי. קפצה מהגג ונתרסקה. —הסיפור, מסיפורי-המופת של בוקאצ'ו¹⁰, הוא דוגמה בולטת של נובילה על גורמיה והלך-רוחה. הגיבורים—במקור

מעשה, אגדה, משל — אבות ותולדות

נקובים בשמם—באים מיוחדים כל אחד ברגשותיו, ונושאים את גורל חייהם. השלושה הפועלים בסיפור-המעשה עושים כל אחד כפי צו-אופיו. הגוון התקופתי המיוחד לסיפור—ההשקפה שלפיה מלאה היא זכות האהבה, ואין בה משום 'בגידה' כלל, אינה אלא לבוש לסיפור. ועוד סימן אחד למרחק העצום אשר בין מציאות הסיפור ובין האמונה: לב האשה לא הגיד לה על טיבו של הבשר, אין חרדת-נפש נסתרת מזהירה בעוד מועד. ה'מוסר' הוא איפוא כאן מטיב אחר—נצח האהבה שאינה נכנעת לחוקים. לא האשה הבוגדת השיגה גבולות-עולם, כי אם בעלה הקנאי, שהתנקם במעשה-אכזריות אשר לא נשמע כמוהו¹¹.

דוגמה שניה, אף היא מפי בוקאצ'12: עלם פלורנטיני אהב אשת-איש אהבה נלהבת. בגללה פיזר כל הונו. אך היא לא נענתה לו, ולא משום שלבה לא רחש אהבה אליו אלא משום שהיתה שומרת אמונים למי שנקרא בעלה כדת וכדין. לאבי הילד שלה. מש-נחרוש אותו עלם, עבר לגור באחוזה קטנה שנשארה לו מכל עושרו, והתמכר לצייד, בו היה עוזר על ידו עוף-טרף מאומן. בז, השריד היחיד מכל המותרות שהיו לו. בינתיים נתאלמנה האשה, ועברה לגור עם בנה בחבל ההוא. הנער והעלם קשרו ידידות; אך האשה הוסיפה להתנכר לעלם, וגם הוא לא העיז להתקרב אליה מפני הבושה ומחמת מצבו הירוד. והנה חלה הילד מחלה אנושה, ואחת בקשתו מאת אמו, שתמציא לידו את הבז של חברו. אם הבז יהיה לו—יבריא. מאהבה לבן מחלה האשה על כבודה. ביקורה הפתאומי שימח את העלם שמחה גדולה, ומאין יכולת בידו להגיש לה כיבוד ראוי, שחט את הבז ועשה אותו מטעמים לה...—עוקץ הסיפור: האירוניה של הגורל; האשה היססה לבקש ממנו דבר שנראה לה קרבן גדול מנשוא, לא עמדה על עוצם אהבתו אליה, אשר בעבורה גם לא נחשבו לו חייו, מכל שכן קניינו. ואם אמנם מבצבץ כאן, ב'עוקץ' העלילתי, יסוד עממי אשר אפשר גם לספר אותו כחידוד (וגם נשתמרו גוססאות שכאלה)¹³—הרי מכריע בנובילה האנושי. הנובילה גם אינה נגמרת ב'עוקץ' זה; הוא משמש בה רקע לתאר עליו את טיב הרגש של שני האנשים. בנוסחתו של בוקאצ'1 יכול ויפליאך-ידהימך פרט אחד: היית סבור, כי גם האלהים יקבל את קרבנו של הצייד, והילד, אשר למענו הלכה אמו לחלות פני העלם, יקום מחליו, אך, המספר את סיפור-החיים אכזרי הוא כחיים עצמם. הילד מת. אמנם, אהבת העלם באה על שכרה: האשה השכולה נתרצתה לו.

באחת הנובילות היהודיות שנוצרו בזמנן לפי הדוגמה של האיטלקים מסופר על נוכל שהתחפש כבנו-יורשו של אחד זקן עשיר, אשר מת בנכר ומשפחתו נשארה במו-לדתו. באבל הגדול שהתאבל הנוכל על המת הטעה את הממונים על הירושה. והם נתנו לו את נחלת אביו המדומה, בלי חקור למוצאו. הסיפור הזה¹⁴ כמעט חסר את העוקץ; ערכו—בתיאורו. העלילה אם תמצא לומר, נטולה מוסריות: הרי הנוכל נמצא משקר וזוכה; ולא זו בלבד, אלא גם לבו של המספר ושל השומע אתו. אמנם יש גם לקח נסתר לסיפור: הבן האמיתי, המרומה, לא היה כלל ראוי לירושה, ונמצא כי המרמה והמרומה שווים, זה כזה. כשני הסיפורים הקודמים, כן תקוי גם משקלו של זה באופן הסיפור. הנובילה, שאין לה אחיזה בתולדות, חיה בחסד המספר אותה. אמת-החיים צריכה מסגרת.

בשולי הנובילה נזכיר גם את הרומאן. הנובילה מרוכזת מסביב לפרשה נבחרת

חלק ראשון: תורת האגדה

מחיי גיבוריה, והרומאן מעביר לפנינו מהלך-חיים שלם, ראשית ואחרית. לדוגמה נביא סיפור, הנתון, לכאורה, במסגרת היסטורית וגם אינו 'נקי' כולו מגורמים אגדיים, ואולם קובעים בו פלאי החיים והמזל ולפיכך אין הוא תלוי בזמן: סיפור יוסף ואחיו. סיפור מורכב הוא, מצורף חוליות חוליות, ואולם כל החוליות דרושות כדי שהעלילה תתפתח בעקיבות, אין אחת מהן עומדת לעצמה. המעבדים המאוחרים של הסיפור¹⁵ הרחיבו במיוחד את פרשת האהבה הכלולה בו ועשוה (את תיאור אהבת אשת פוטיפר וצניעות יוסף) לציר העלילה. לפי השגתם אין יסודות הסיפור אלוהיים-אמונתיים בלבד. הרומאן העממי, כנזבילה העממית הוא סיפור-חיים.

(2) סיפורי-אגדה

יסוד משותף לסיפורי-האגדה—לאגדות היסטוריות, לליגנדות ולבדיות—הוא הגורם הפלאי-דמיוני, שפעולתו באה כאחת עם פעולת גורמים מציאותיים. סיפורי-האגדה ההיסטוריים אינם דבוקים וקשורים בהיסטוריה; הליגנדות אינן עצם מעצמי גיבוריהן הדתיים; הבדיות אינן מאירות את החיים כסיפור הלקוח מתוך החיים, ובשלושתן רב החלק השירי. האגדה והליגנדה הן מגמתיות: האגדה ההיסטורית קושרת כתרים לגיבור הלאומי ולקדשי המולדת; הליגנדה שני נרות לה—האמונה והמוסר. ואילו הבדיה חסרה כל מגמה: אין היא באה אלא לשעשע.

בטרם נברר את טיבה המיוחד של כל אחת מהשלוש, נעמוד על מוצאן, המשותף לכולן. כולן קרובות קירבה משפחתית אל אבי-יסוד אחד גדול וסתום, המכונה מיתוס. את אגדת-האלים האלילית, מהיצירות הקדומות ביותר של הדמיון והפחד האנושיים, מציינים: הפלא, יראת כבוד מפני כוחות על-אנושיים, זכרון מנהגים ומחשבות מהימים שלפני ההיסטוריה. בין המיתוס והאגדה ההיסטורית ניתן לשרטט סולם-התפתחות: אגדת-אלים, אגדת-בני-אלים, אגדת גיבורים אנושי-שם, אישי ההיסטוריה הדגולים, אשר שמינית שבשמינית ממה שעטף את הראשונים נשתמר גם בהילת כבודם. בין המיתוס והליגנדה רב יותר המשותף: הגיבור הדתי-כנסייתי כאילו ירש את כל הסגולות של בן-האלים הקדמון, אף כי (ואולי—באשר) אלוהיו, האחד-יחיד, הבלתי-נראה, לא שם לו ולא תואר, ועצם פולחנו סותר את המיתולוגיה כולה. על המשותף שבין המיתוס והבדיה מעידים שרידים אליליים-פרימיטיביים, שנקל לגלותם גם בסיפורי-הבדים של זמננו.

המיתוס, כרשות אמונית, אינו מעניינו הישר של ספר זה. הסיפורים המיתולוגיים מצטרפים כולם לחטיבה כוללת אחת: סיפורי-אגדה (סיפורי אגדה היסטוריים, ליגנדות, בדיות).

ד. נחזור ונתבונן עתה בטיב האגדה ההיסטורית, שקבענו בה שני ראשים: אגדות אישים ואגדות מקומות. הצד השווה בשתיהן שהן לאומיות, ומעין מדרש להיסטוריה. יש שהמדרש הוא עיקר בהן, ואולם משול הוא לאותו צמח המטפס על גזעו של האילן הגדול. אין קירבת-דם ביניהם: בני שתי משפחות הם, וכל אחד יונק בשרשיו הוא, אבל סמוכים הם זה אל זה ואחוזים זה בזה. בספר 'סבוב רבי פתחיה'¹⁶ אנו קוראים:

מעשה, אגדה, משל — אבות ותולדות

בירושלים יש שער וקורין לו שער הרחמים. ואותו השער ממולא אבנים וסיד. ואין שום יהודי רשאי לבוא שמה, וכל שכן גוי. ופעם אחת רצו הגויים להסיר את האבנים ולפתוח השער, ונתרעשה ארץ־ישראל, והיתה מהומה בעיר, עד שחדלו. ויש מסורת ביד היהודים שדרך אותו שער גלתה השכינה ובו עתידה לשוב. והוא מכוון כנגד הר הזיתים. והר הזיתים נמוך ממנו. והעומד בהר הזיתים רואהו. וְעָמְדוּ רַגְלֵי בְּיָוֶם הַהוּא עַל הָרֵי הַזֵּיתִים (זכריה יד, ד): עין בעין יראו בשוב יי ציון דרך אותו שער. ומתפללים שם.

האגדה הפשוטה והלבבית הזאת היא אחת הנוסחאות של המסורת הרקומה מסביב לכותל המערבי¹⁷. 'אגדת־מקום' אופיינית היא: ה'נתון' הארצי הוא המקום גופו — הכותל, שריד היסטורי מקודש ומכובד, או השער ה'ממולא' —; עובדה, בת מסורת מקודשת מימים רבים היא שהמקום נועד לתפילה ולהשתפכות הנפש; והנה קיצורו של סיפור, סיפור־פלא, של נס שהתרחש שם לאישור קדושתו של המקום. וסיפור הנס כשלעצמו אינו מיוחד דווקא למקום זה; אין לך כמעט מקום מקודש שאינם מספרים עליו כהנה וכהנה.

ומן המזרח אל המערב. הנה קיצור אגדה מאגדות־המופת של האשכנזים, מנוסח עברית בידי אחד מסופרי זמננו¹⁸:

מעשה באדם מוזר, לבוש צבעונין, שבא להאמלן ואמר לאבות העיר: רבותי, שמעתי צרתכם, היא צרת־העכברים, המשחיתים בעירכם כל חלקה טובה ואין מהם מנוס; אם אתם מעלים לי שכר של כך וכך, אני פוטרם מאותה צרה. שמעו אבות העיר ולאחר שעמדו על המקח, אמרו: אם אתה פוטרנו מאותה צרה שכרך כך וכך. יצא אותו אדם, לבוש צבעונין, לרחובה של עיר, הוציא חלילו ופתח בניגוניו; מיד הגיחו העכברים מחוריהם ומסדקיהם ונתקבצו סיעות סיעות סביבו, הוא מחלל והם מתכנסים והולכים אחריו, עד שהביאם לנהר המוליך מימיו בעיר הזאת, הוא נהר ויזר, וטיבעם בגליו.

אולם כשאותו מצודד־העכברים המופלא בא לפני אבות־העיר ותבע שכרו, התחילו דוחים אותו בלך ושוב ובדו אמתלאות ותואנות ובלבד שלא לקיים הבטחתם ושלא לפסוק לו שכרו. מה עשה אותו אדם במר־נפשו ובחמת־רוחו — ביום שבת שלהם, כשכל אזרחי־העיר הלכו לבתי־התפילה, והילדים נשארו בבית, יצא לבוש כדרך הציידים, במגבעת אדומה ומשונה, לרחובה של עיר, הוציא חלילו והתחיל משמיע ניגונו. מיד יצאו כל הילדים, החל בבן ארבע וכלה בבתו המגודלת של ראש־האזרחים, הוא מחלל והם מתכנסים והולכים אחריו, עד שיצאו מעיבורה של העיר ונעלמו בסביבי הגבעה הנקראת קופנברג.

כשחזרו הוריהם מבית־התפילה ולא מצאו ילדיהם, נבהלו והלכו לבקשם. אך כל טרחתם טרחת־שוא; הילדים, מאה ושלושים מנינם, לא נמצאו עוד. שכלה העיר את ילדיה; לא נשארו אלא שנים: אחד עיוור ואחד חרש, שלא היה בכוחם להדביק את התהלוכה.

האגדה מיוחדת למקום מסויים. העיר האמלן, עיר מחוז שבפלך האנובר, אין לה בכל דברי ימיה הארוכים מעשה מפורסם ממעשה־פלא זה. במקור נמסר גם תאריך המאורע, שנת 1284. ההר בו נכלאו הילדים, הוא הר ממש; הנהר, בו טבעו העכברים, הוא אחד הראשים המשתפכים לים הצפון. ה'לבוש' ההיסטורי־גיאוגרפי שלם, אין פגם בו. ואילו סיפור־המעשה אגדי כולו ויסודותיו מיסודות הצפונות. הפורענות היא מעין פור־ענויות מצרים: טביעה כללית מכאן ומכת־הבכורים מכאן. הילדים נסגרו בהר, ולא טבעו בנהר; הם נגנזו איפוא, ויש בזה משום קורטוב של נגיעה במעשה הישנים

חלק ראשון: תורת האגדה

במערות ועתידים ליראות שוב. נושא אגדי מצוי ומקובל הוא חליל-הקסם¹⁹. הסיפור מתעלה גם למוסר-השכל—מראה בעליל את עונשו של כפוי-הטובה. אם תסית דעתך מן המסגרת הגיאוגרפית-היסטורית ותספר כי מעשה-הפלא היה במחוז-פלאים בלתי-מסומן על מפת-הארץ—תעלה חרס בידך: המסגרת ההיסטורית-גיאוגרפית היא המח-זיקה את התמונה ובלעדיה לא תעמוד.

והוא הדבר באגדות-האישים. לדוגמא נביא את צרור אגדות בוסתנאי²⁰. האישיות היא היסטורית; בוסתנאי, הראשון לראשי-הגולה בבבל אחרי כיבוש ערב, ואב לשלשלת גדולה ונכבדה, חי במאה השביעית למנינם (שנת מותו: 670)²¹. ואולם כל המסופר עליו חתום בחותם האגדה. לפי אגדה אחת נשאר, בעודנו בבטן אמו, הנצר האחרון מכל בית-אביו, שהתייחש על המלך דוד; מלך פרס, שגזר שמד על המשפחה, נמנע ברגע האחרון על-ידי חלום-אזהרה מלפגוע בשריד, ואף ריחם אותו; ועל שם הגינה (פרסית: בוסתאן) אשר המלך עשה בה שמות בחלומה, בא לו, לאוד המוצל, שמו הבלתי-רגיל זכר לנס. אגדת בוסתנאי השניה: בעמוד העלם לפני המלך לשרתו, לא נע ולא זע, יום אחד בא זבוב ועקץ אותו במצחו עד זוב דם, ולא נע ולא גרש אותו. אותו יום מינה המלך את העלם הנאמן לראש-גולה. 'ולכן יש בכל חותם של ראשי-גלויות זבוב חתום בחותמיהם'²². האגדה השלישית, המקוטעת, מספרת על אשת זקוניו, בת-מלך שבויה, שלא מזרע היהודים, ועל הריב שהיה אחרי מותו בין בני ה'גבירה' ובין בני ה'שפחה'—אגדה זו מעורבים בה יותר שרידים היסטוריים ממש. מעין זה מסופר במסורת הישראלית גם על מר זוטרא השני, ריש-גלותא תחת מלכות פרס, שחי מאה וחמישים שנה לפני בוסתנאי²³. בנוסחה זו, המצורפת מגורמים היסטוריים ואגדיים במידה שווה, מסופר דבר אגדת-החלום ושברו, לא על מלך זר, כי אם על יהודי שהיה תובע את עלבונו מאביו של הנצר האחרון אשר נשאר בחיים. כאן גם משנה-אגדת הזבוב בשינוי-גירסה: '... וכאשר היה מר זוטרא בן חמש-עשרה שנה, הלך הוא וראש הישיבה למלך ולקחו הנשיאות מרב פחרא. ולרב פחרא נכנס זבוב בחטמו, עד שמת ממנו. ולכן חותמין בבית דוד זבוב על חותמיו'²⁴. עוד נוסחה שלישית נשתמרה בכרו-ניקות ישראל: מעשה בנטירא, מחשובי יהודי בגדד, ובכליף מעתצד, שחי יותר משלש מאות שנים אחרי בוסתנאי, ואילולא הוזהר על-ידי חלום היה משמיד את כל ישראל²⁵. כל הסימנים מעידים על קדמות נוסחת בוסתנאי, שהוא, לפי התאריכים, האמצעי בין שלושת הגיבורים, והסימן המכריע: השם הקשור במראה החלום. אכן, עלילות האגדה ההיסטורית אינן כלל וכלל עצם מעצמי גשמיותו ההיסטורית של גיבורן, ועם זאת דרכן להתקשר בשם גיבורן קשר בל יינתק.

ה. גם הליגנדה, היא האגדה הדתית, אופניה שנים, אם אמנם כוונתה אחת. בשם ליגנדה אנו קוראים את האגדות והמופתים מחיי הקדושים, המעבירים את לשונה המופ-שטת של האמונה ללשון המעשה המוכיח. הגורמים המצויים באגדות הקדושים מצורפים לפי דוגמת הסיפורים על חיי אבות הנביאים—משה, אליהו, אפולוניוס איש תיאנה, ישו הנוצרי. חייו של גיבור-האמונה, מלידתו ועד הסתלקותו, שבכל צורותיהם תמיד הם 'על פי יי',—אינם אלא שלשלת של ליגנדות. אנו מוצאים כאן גם קירבה יתירה אל האגדה האלילית, אגדת האלים ובני-האלים של היוונים, למשל, אשר גם היא באה

מעשה, אגדה, משל אבות ותולדות

להוכיח את דבר נצחון הטוב על הרע, ושלטון המזל על הטובים והרעים כאחת. בת-המיתוס היא הליגנדה הדתית ולשונה לשון-מופתים כלשון המיתוס²⁶.

לענין קירבה זו שבין הסיפור האלילי והסיפור הדתי עוד נחזור, ועתה נעמוד עוד על האופן השני של הליגנדה: היא הליגנדה העממית. עניינה — המוסר המוכח בכוח הצו המוסרי עצמו. מעשה בעשיר שמנע גמילות-חסד מאיש עני, והלה גווע מרעב; נגזר על העשיר לחיות חיי פושט-יד, עד שנתייסרה נפשו היטב היטב²⁷. גם זאת היא ליגנדה, אך לא אגדת-קדושים, אלא אגדת-קדושה.

אגדת הקדושים, היא לרוב ביוגרפית. הליגנדה מלווה את חייהם של כל גדולי ישראל, מימי התלמוד ועד ימי החסידות. ומאחר שדבריי-ימי-ישראל מן החורבן ועד תקופת התחיה רובם ככולם דבריי-ימי-רוח הם, דבריי-ימי-האמונה. באה הליגנדה אצל היהודים לרוב במקום ההיסטוריה (ובמקום יתר סוגי סיפור-המעשה); דרך אנשי-האלהים נעשה ליהודים הנושא העיקרי של הסיפור העממי. חיי האבות, חיי הנביאים, חיי הסופרים והחכמים, חיי הגאונים והפוסקים, חיי המקובלים והחסידים — השארת החיים האלה היא לרוב ליגנדה. האגדה היהודית תשמש לנו איפוא דוגמה מאלפת לסוג הליגנדה.

ישמעאל בן אלישע נולד בזכות הטהרה היתרה שנהגה בה אמו — בדמות המלאך גבריאל²⁸. הלל²⁹, אליעזר בן הורקנוס³⁰, עקיבא בן יוסף³¹ התגברו על העניות וזכו לכתר התורה. מתיא בן חרש נתנסה על-ידי השטן, שאמר לפתותו בדמות אשה, וסינוור את עצמו למען לא יכשל³². ברוריה אשת רבי מאיר מתו בניה, וצידקה עליה את הדין באמרה, כי מתנת החיים אינה אלא פקדון³³. ומאיר בעלה לקח עליו בזיונות משפילים, כדי לעשות שלום בין בעל ואשתו³⁴. על רבי יהודה הנשיא באה מחלה ממארת, משום שלא רחם בהמה אחת מובלת לשחיטה, ורק משלמד לחמול גם על עכבר נמאס סר הפגע ממנו³⁵. כוח התשובה נראה מדוגמתו של רבי שמעון בן לקיש, שהיה שודד וחומס, ונפרד מבני חבורתו ועשה לשם שמים, ומעשיו נתקבלו³⁶. אנשי-המופת מתוארים אלה בלכתם בדרכם הישרה ואלה בסטותם מני דרך, ומזה ומזה נלמד מוסר השכל.

עיקרה של הליגנדה — בשליחותה. על כן אין הבדל מהותי בין הליגנדה הביוגרפית ובין האלמונית. באגדה היהודית אנו רואים את אליהו הנביא, ה'משולח' של הליגנדה, נלווה גם לאנשי-שם³⁷ וגם לסתם אדם³⁸. המוסר הוא הקובע. הליגנדה מסתייעת בנס למען הוכיח את תוקף הצו המוסרי, אך אינה זקוקה לו. במעשי-נסים ברורה ביותר הקירבה למיתוס העתיק; האגדה הדתית הולכת בעקבותיה של האגדה האלילית, ובמוסר-ההשכל שלה היא קרובה אל המשל. וגם לזה עוד נחזור.

במסגרת הכללית של הליגנדה אנו מכירים עוד רשות מיוחדת, נבדלת בסימניה הספרותיים. כוונתנו — למכונה אפסימפלום, לסיפור הקצר הבא לשמש מופת. לשם דוגמה נביא בזה אחד מסיפורי-המוסר הקצרים אשר בספר החסידים. 'אחד צוה לקברו בבית-קברות קצת רחוק משאר מתים, לקברו לבד; ובזמן קרוב קברו מזרעו סביבותיו, שמתו זה אחר זה'³⁹. מקרה שקרה, ומוסרו הפשוט אתו, והוא גם חומר ביד הדרשן לדרוש בו תלי-תלים. עוון יהירות האב נפקד על הבנים. מי שיעץ רעה אין תוקף לעצתו. מחשבת ערומים תופר. הפגיעה בחוק אלוהי תמיט רעה על הפוגע ועל זרעו.

חלק ראשון: תורת האגדה

הליגנדה והאפסימפלוס, — סיפורי-אגדה מגמתיים המשרתים את יסודות התורה הכתובה והבלתי-כתובה.

ו. שלישית במערכות סיפורי-האגדה היא הבדיה. הבדיה הטהורה היא אגדת-נסים בלי כוונות לימודיות. בת-המיתוס היא במהותה, אבל אינה ממשרתי האמונה. גיבוריה אלמונים בני אלמונים; זמנה רחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב. הדמיון הוא הכוח השולט בה ועם זאת עולמה פשוט בתכלית, מובן מאליו, וכנתינתו כן קבלתו. הנה סיפור המלך-הצפרדע, בו פותחים האחים גרים את אוסף סיפורי-הבדים שלהם. בת-המלך היפה נפל לה כדור-שעשועיה לתוך באר עמוקה. בא בן-צפרדע והשיג לה את הכדור, על מנת שתתן לו לאכול ולשתות עמה ולשכב עמה כאילו הוא בן-מינה. היא הבטיחה בהן-צדקה לקיים את דברו, אך בלבה אמרה להפירו. ואולם בשעת סעודתה בבית-אביה הופיע בן-הצפרדע ותבע את שלו. הכריח המלך את בתו לקיים את כל הבטחתה. בן-הצפרדע הוכנס למטתה, והיא לקחה אותו ברוגזה ותשליכהו אל דופני המטה—ופתאום נהפך היצור המכוער לבן-מלך יפה ועדין. היא גאלה בן מלך מכושף, והוא נעשה גואלה⁴⁰. היסודות המיתיים-אמונתיים ברורים ובולטים כאן. כל עניין הגלגול הוא שריד של דת קדומה. יש כאן גם שמינית שבשמינית של כוונה אתית: למטיבך תטיב. ואולם לפאר הרגש אין כל זכר בעלילת-אהבה זו. המספר רואה כטבעי את שתי תגובותיה של בת-המלך: את תיעוב היצור המכוער ואת ההתאהבות בבן-מינה-ומעמדה היפה. הבדיה היא איפוא מחוץ למוסר, ואינה באה אלא לשעשע. לא מקרה הוא הדבר, שהגבורה מופיעה מלכתחילה כילדה שמחה בצעצוע שלה, ונכונה לכל קרבן למען השיבו לידה. בציוריות מתאר בעל-הסיפור את מעמד בן-הצפרדע בארמון המלך: הוא אוכל לתיאבון, בעוד אשר בת-המלך אינה טועמת אלא כזית מן האוכל. יהיה מוצאה של הבדיה אשר יהיה—כנתינתה עתה אינה באה אלא לשעשע, לשמח את לב הילד.

ומן המערב אל המזרח.

באוסף 'ים הבדיות', אחד מספרי-המופת של ההודים, מסופר על אשה אחת שהיו לה שלושה דדים. השיאו אותה הוריה האומללים לאיש עיוור, ואולם היא בגדה בו, באוסף חרפתה, והיתה נואפת עם אחד גיבן... יום אחד החליטו הנואפים להרעיל את העיוור. עשתה לו האשה מטעמים מבשר נחש ארסי והגישה לו, למען יאכל וימות. התבשיל עודנו חם ומהביל, וההבל עולה וחודר לתוך עיני סגי-הנהור—וראה זה פלא: הן נפקחו! ראה מי שהיה עיוור את ידידו הגיבן מנשק לה לאשתו, מלא חמת-גבר, תפש את יריבו, נאבק עמו ויזרקו לאחוריו כזרוק אבן על גוף אשתו השכובה. והנה קרה נס כפול: מעוצם המכה שקע הדד השלישי של האשה ונמחק כליל, וחטוטרת הגיבן, משנגעה ברך מכל רך נעלמה⁴¹. גם בסיפור-צחוק זה, שהוא משחק הדמיון החפשי, עוד ניכרים עקבות אמונות ודעות שעל פיהן יוסבר לנו ענין הנס המשולש. ואולם שים נא לב לדבר—שהסיפור כשהוא לעצמו נטול כל מוסר. סם-המוות נהפך לו לאותו עיוור לסם-חיים; נקמת הבעל בשני המנאפים היתה לטובתם. גם בממלכת הבדיה יש להבחין בין שני סוגים, ואולם הללו נבדלים זה מזה רק הבדל 'לימודי' בלבד: יש בדיה המופנית למבוגר ויש הכשרה גם לילד. סיפור הצפרדע הוא מן הסוג

מעשה, אגדה, משל—אבות ותולדות

השני, וסיפור שלושת בעלי-המום מן הראשון. אך הבדל זה אינו אלא חיצוני: כל בדיה משעשעת את כל מי שתום ילדות בנפשו.

(3) סיפורי-משל

ז. סיפורי-המשל עומדים בראש וראשונה על ה'מוסר-השכל' הכלול בהם. הם סיפורי-מגמה הבאים ללמדך בינה. המספר מסתיר כוונתו בלבוש המשל, אך בזאת הוא גם מבליט אותה יותר. אנו מבחינים בין שני סוגים ראשיים של המשל (והשם העברי מביע את שניהם): האחד—המשל הלקוח לרוב מעולם בעלי-החיים, פאבולה בלע"ז, 'משל-שועלים' לפי ההגדרה העברית המצויה; והשני—המשל הלקוח לרוב מחיי האדם—פאראבולה בלע"ז. ואולם לפי התוצאה, הנמשל, נוכל להגדיר הגדרה מדעית יותר: הפאבולה מלמדת חכמה ארצית, הפאראבולה—חכמה פילוסופית. סיפורי-המשל מס-תייעים גם בגורמים אגדיים-פלאיים. הרי הנחה ראשונה בכל משל-השועלים היא, כי ה'חי' מדבר בלשון בני-אדם. ואולם המציין ביותר את המשל והמבדיל אותו הבדל מכריע מרשויות המעשה והאגדה—היא מלאכת המחשבת במעשה צירופו ורקמתו. כל 'מושל' הוא משורר. ה'משלים' הם אלמוניים-פחות מכל סיפור עממי. הנה משלי אסף, משלי ברכיהו. לסינג, במאמרו על המשל⁴², מגדיר את מהות המשל במלים אלה: 'כלל מוסרי, היוצא ממקרה מיוחד, והנך מייחס למקרה ההוא את המציאות ועושה אותו סיפור אשר משתבונן בעלילתו ותכיר שוב מתוכו את הכלל המוסרי ההוא—שירתך זו משל תיקרא'.

תחילה נתבונן במשלי-השועלים. גם כאן נסתייע בהערה של לסינג. תוך ניתוח השאלה, מדוע נרבה לבחור לגיבורי-משלים בבעלי-חיים, העלה לסינג את הרעיון היוצר, כי בעלי-החיים הם הסמלים החיים למינוי השונים של האופי האנושי. הסיפור העממי אינו מבחין לרוב בין תכונותיו-סגולותיו השונות של גיבוריו האנשים, כי עיקרו העלילה או המוסר. בעלי-החיים הם במשל הנציגים הטבעיים של תכונות בני-האדם. המשל האסופי על הזאב שהתעלל בכבש, אשר נמשלו—העריצים המבקשים תואנות להרע לנתיניהם—כאילו מחליף את נציגי שני המעמדים, את האדון האכזרי ואת העבד הנכנע, ואת תכונותיהם, תקיפות וכניעה—בבעלי-חיים אשר שמם מציין את אופיים. המשל המושלם הוא זה שאינו צריך נמשל, שנמשלו כאילו כלול בו. 'שועל אחד היה רעב וראה גפן צומחת ועולה בעץ, ובה ענבים בשלים. התאוה תאוה לענבים וקצרה ידו מהשיגם. אמר אל נפשו: אך ענבי-בסר הם, וילך לו'⁴³. 'ארי וחמור ושועל עשו שותפות ויצאו לצוד ציד. אחרי שאספו שלל רב, ציווה הארי על החמור לחלקו ביניהם. עמד החמור ועשהו שלוש ידות, חלק כחלק, והזמין את חבריו לבחור כל אחד חלקו. חרה אף הארי ויטרף את החמור. אחר הטיל את החלוקה על השועל. צבר השועל הכל ציבור אחד, ורק מעט מזער השאיר לעצמו. אמר לו הארי: מי לימדך לחלק כך? אמר לו: [המקרה הרע אשר קרה את] החמור'⁴⁴. הדברים הפשוטים הללו הם לא רק עתיקים וידועים, כי אם גם נהירים ומובנים. אמנם, הממשל, וביחוד המשורר-הממשל, החוזר על המשל העתיק וטובע בו מטבעו, נוהג להדגיש את המוסר-השפל בצורת נספח לגוף המשל, ויש גם שהוא מעביר את משל-השועל לסיפור-נמשל מחיי בני-אדם⁴⁵, ועושה בזה—ושוב לפי לשונו של לסינג—את המשל ה'פשוט' למשל 'מורכב'.

חלק ראשון: תורת האגדה

המשל מתכוון למציאות ומשמש מעשה-נרדף למציאות. לפיכך הוא גם ריאלי יותר משני הראשים הסיפוריים הקודמים. כוונתו אינה לימודית תמיד, כל שכן שאינה מוס-רית תמיד. לעתים קרובות אין המשל אלא סאטירי-היתולי, ופעולתו על השומע קרובה לרוב לזו של הבדיחה, השעשוע. נמצא איפוא כי ישנן נקודות מגע גם בין משלי השועלים ובין סיפורי-הבדים.

גיבורי המשל יכולים להיות גם בני-אדם, גם מלאכים ובני-אֱלִים, וגם—צמחים, אבנים, ואפילו כלים וחפצים. ממהותו של המשל לא ישתנה על-ידי כך דבר וחצי-דבר. ואולם סיפורי-משל אלו זורעים אור על מוצאו של המשל בכלל, שהוא—גם הוא—מן המיתוס, אבי האגדה. המשל על הזקן, הכורע תחת משא כבד וקורא למוות שיבוא ויגאלנו מעמל החיים, ומשמופיע הלה, הוא מעמיד פנים כאילו קראו לעזור לו במלאכתו⁴⁶—ודאי וודאי יש בו יסוד מיתולוגי, אם אמנם נמשלו הוא ארצי בלבד. גבעה עצומה הרתה ללדת, ויצא ממנה יצור קטנטן, עכבר נמאס⁴⁷; המשל הזה, המפתיע בבלתי-משוער שבו, משנן לנו אמת מרה אף מוכחת. הנה משל שני הסירים, סיר החרש וסיר הנחושת; הראשון—השביר, לא היה לו להתחבר אל השני, הקשה, אך לא שם לב לדבר, וסופו שנופץ⁴⁸; בעצם ההנחה, כי החפץ יהגה מחשבות וירגיש רגשות, נשמר לנו שריד של תפיסה קדומה, שלפיה שוכנים החיים בכל, ובכל רצון ויצר,—ואולם המוסר-השכל ברור ופשוט ואינו צריך עיון כלל. לא כל המשלים מן הסוג הזה מקורם אגדי-אלהי; ודאי יש בתוכם גם מן השאוב מתוך החיים היום-יומיים. מכל מקום נראה נמשלם כפרי טבעי של ההתבוננות בחיים, כתגליתו הבלתי-מחוכמת של השכל הישר.

ח. הפאראבולה ניכרת בנמשל השמימי שלה, בלקח הפילוסופי, או במוסר-השכל האלוהי. משלי ישו, שרובם ככולם שאובים מן המציאות הרגילה, מפתיעים בכוונה הנסתרת, אשר הדרשן מגלה אותה בין נדבכי החיים. הנה משל-המופת שלו, סיפור הבן-האובד (לוקס טו). שני בנים היו לאיש אחד. הצעיר אכל את נחלתו בחיי אביו, ובוש לבוא לפניו והתענה בנכר. אך לבסוף שב אליו, להיות הקטן והשפל שבין שכיריו,—והלה הרימו מן האשפה וזיכה אותו שנית באהבתו, אף הראה לו אותות אהבה, שהבן הבכור, ההולך בדרכיו, לא זכה להם מעולם. הסיפור הפשוט הזה, כשהוא לעצמו, נוגע בלב. נמשלו, אם תמצא לומר, נכלל בו בעצמו: עולם חסד ייבנה; כרחם אב על בנים וכו'. הממשל הדתי מעמיק ומוצא עוד כאן: 'במקום שבעלי-תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד'. אם נשתמש בסיפור זה לשם דוגמה קלאסית של סוג הפאראבולה, נמצא, כי ה'משל' בפאראבולה הוא סיפור מושלם, ופועלים בו דווקא בני-אדם, ואולם ה'נמשל' הוא—אחד ה'עיקרים' המשתכחים מן הלב, ולא מעיקרי החכמה אשר בעזרתם יפלס לו אדם נתיבה בים-החיים, כי אם מאלו ש'למעלה מן החכמה', ואשר רק למענם יחיה האדם על הארץ.

אל תוצאה זו נגיע גם אם נקח לדוגמה את הפאראבולה ההודית, אשר מסגרתה כולה מעולם הדמיון והפלא—היא אגדת שלושת הנזירים⁴⁹:

שלושה אנשים קדושים חיו יחד חיי עבודת-אלהים על שפת הנהר הקדוש, רחוק מאדם העיר, והיו מתעמקים בתורתם ומרבים תעניות וסיגופים. העניק להם אלוהים סגולה מיוחדת: בפרשם את טליתם אחרי הכביסה, היתה תלויה ועומדת באוויר בלי חבל ובלי הדק.

מעשה, אגדה, משל — אבות ותולדות

יום אחד, כשתלו טליותיהם בדרך נפלא זה, נשאו עיניהם ויראו והנה עוף דורס שולה דג מן הים, ואומר לבלעו חיים.
נכמרו רחמי האחד על הדג, נזף בטורף ויקרא בקול: הרף ממנו!—הדבר יצא מפיו, וטליתו נפלה ארצה.
השני ראה רק ללבו של העוף, אשר הרעב אילצוהו לאכול את היצור שנוצר להיוף טרף לפיו, ויפן אליו ויקרא: ברשותך הוא! שלך הוא!—גם טליתו נפלה לארץ.
השלישי הסתכל במחזה ולא אמר דבר. טליתו הוסיפה להיות תלויה באויר.

הסיפור הזה, הנראה כהמצאה שכלית מותאמת, יסודו בשלוש תכונות אנושיות, המודגות מות כאן בשלושה דרכי תגובה. היפה בכולן היא—הסתכל ודום. משל 'הבן האובד' הוא סיפור-מעשה, משל 'שלושת הנזירים'—סיפור-אגדה, והנמשל עושה את שתיהן לפאראבולות—חידות החיים ופתרון האלוהי בצדן.

פרק רביעי: שער המוטיבים

(1) מניעים וגורמים

א. מספר האגדות וסיפורי-המעשיות מגיע לרבבות. לא תהיה כל הפרזה בדבר, אם נעריך את הסך הכולל של אגדות ישראל כדי רבוא. ואולם מספר הנושאים מוגבל, ואם נכיר את אבות-הנושאים הכלליים, יהיו רוב המסורות העממיות נראות לנו כנוסחאות, כוואריאציות. העלילות סובבות על מספר מצומצם של מוטיבים, החוזרים ונישנים בצי-רופים שונים ובשינויי-גוף בלתי-מכריעים. מתבלטים אילו יסודי אגדה, עליהם מושת-תות המעשיות לצורותיהן ולגווניהן השונים. את היסודות הללו (שהם, בעצם גם יסודות הסיפור האמנותי) ניתן להכיר ולמנות אחד אחד.

אנו פותחים בכללי ביותר, במשותף לכל מסורת עממית באשר היא—בשרשי החיים. ארבעה הם הכוחות השותפים במעגל חיי אנוש: הטבע, הנשמע לחוקי בראשית; המנהג המקובל מדורות האבות, אשר הבנים לא יסורו ממנו ימין ושמאל; התכונה הנטועה בלב האדם מבדילה בינו ובין בני מינו; והגורל הכל-יכול, אשר אין לדעתו מראש ואין לערער עליו ולהרהר אחריו. סיפור סיפור וגיבורו, ואולם צירים לכל העלילות העממיות משמשות הסגולות המצויות ביותר, המזג והטיב, המידה הטובה והיפוכה. החכם והכסיל, בר-מזל וביש-גדא, העשיר והעני, יפה-התואר והמכוער, החרוץ והעצל, אמיץ-הלב ומוג-הלב, היודע לשתוק והפטפטן, גלוי-הלב והצבוע, איש-האמת והאדם הכוזב, —אלה וכיוצא באלה מופיעים באגדה לפי הערכתם המקובלת (אשר לפיה יתרון לחכם על הכסיל, לחרוץ—על העצל, וכו') או לשם הדגשת הצד החיובי בתכונה הנח-שבת כנפסדת: יש וה'תם' מצליח במקום שהחכם נכשל, כי התמימות לפעמים מכריעה. לגיבור יוגד 'אל יתהלל', ולהיפוכו—אשרי אדם מפחד תמיד...

חשיבות נודעת גם למשלח-היד, כאילו גם הוא טיב וטבע. העבד עובד את אדוניו בנאמנות, ועל שכרו לא יבוא. בעל-המלאכה רב עמלו, וכבודו מועט. החייל האמיץ מסכן נפשו, וכעבור ימי הזעם משלחים אותו. הנה שלוות-נפש רועה-הצאן, והוא גם רועה-צדק. 'עובד אדמתו ישבע לחם'. פזיז הוא החייט, קל-משקל, קל-תנועה, וגם קל-דעת; וכנגדו הסנדלר—מיושב בדעתו ואת נעליו יתפור כאילו עליהן לעמוד לעדי-עד. אל תבט אל מראה פניהם המפוחמים של הפחמי והנפת; הנה המחשל את הברזל החזק—לבו רך. יש ערמומים בין הסוחרים, עושים עושר ביד קלה, ויש גם נאמני-רוח, שומרים על פקדון; וכללם—עולים ויורדים, גופלים וקמים. יש רופא לכל התחלואים ויש גם רופא-אליל. סובב סובב עולם-האדם בין פושט-היד, גדול חקרי-הלב, ובין המלך הנישא אשר לבו אין חקר.

שלוש תחנות בחיי אנוש: לידה, נישואין, מוות, ושלוש רשויות לחייו: רשות היחיד, רשות המשפחה ורשות החברה. שלושה שערים נפתחים לו אל מה שלמעלה הימנו, מעבר להשגתו: שער האמונה, שער התשובה, שער הנזירות. את מחצית שנותיו הוציא בנעימים, ופתאום נתקל בקו-גבול: ותחסרהו מעט... כל אלה—גופי-חיים

שער המוטיבים

ונשמות-חיים—נפלו בחלקו של האדם ומצאו את רישומם בסיפורו הפשוט. גם סבל ההגות ועינויי הספק מגופי-החיים הם ומסיפורי-החיים.

עתה נעבור מן החד-תאי אל המורכב. הסיפור העממי מספר לך על 'שבת אחים' גם יחד' ועל ריב אשר 'בין אחים יפריא'. הנה אהבת רע אל רעיתו עזה כמוות וקשה כשאול. והנה 'גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה'. המזווג זיווגים מבקיע יבשות וקורע ימים למען זמן את המיועדים זה לזה, את בן-המזרח ובת-המערב. העין המסנוורת לא תכיר את המזומנת האמיתית, אך הכלה הכוזבת סופה תילכד בפח טמנה לו. אין כיפורים למי שהפר נדר, ואוי לו למי שלא עמד בברית. זוג זה מופה בפורענות השכול; וכנגדו האיש האביון רבים בנים לו, והם צועקים ללחם, ופורס אין להם. זה העולל, נטשוהו במדבר אין אדם בו, עוד יחזור באחרית הימים ויפדה את אבותיו ממס עובד. גם שמענו גם ראינו כי יש ומורידים את המלך מכסאו, וברבות הימים תוחזר לו העטרה. מר נבכה על מוות שלא בעתו; ויש ואדם אשר עדיין לא הגיע אל 'מידת ימיו' מבקש מנוחת-עולם. ואולם יש לה לעלילה העממית דפוסים קבועים; שלושה דברי-אמת מתאשרים בכל עמוד ועמוד של ספר תולדות אדם: (א) שלח לחמך על-פני המים; (ב) גלגל חוזר בעולם; (ג) עולם חסד ייבנה.

ב. מן הדין הוא, שלסדר-המוטיבים ולמניינם נקדים את הנתונים הפשוטים, את המצוי והידוע, את הבלתי-טעון, לכאורה, לא הסבר ולא פירוש. נקודת-המוצא ומרכז-ההת-ענינות היתה ותהיה לנו תמיד—ישותו של האדם, על היאבקות הרצון והגורל בכללי מציאותו ובפרטית. כמובן, יודעים אף יודעים אנו, כי במערכות אלהים, בסולם היצירה, אין האדם ועולמו אלא שלב, דרגה. מקומו בין אבן לכוכב. ואולם בעולמו הוא—'עולם קטן', 'עולם גדול'—הוא היוצר, הוא המחולל, הכל-יכול. גם חידושיו, המצאותיו, קנייניו מתעצמים ורב ערכם, וגם בהם יתאחו הגורל. גרעין החיטה—תולדותיו וגילגול-ליו לא ישתנו בכוח מעשיו של איש האדמה. הפנינה שלווה מני ים, אך מאז נגעה בה יד-אדם יקרה. ידי אדם כוננו את האֵת, וחישלו וחידדו את החרב—אלה מכשירי החיים והמוות, אשר כוחם הגשמי אף ישתלט על האדם. ומה רב כוחה של מטבע זו, של שקל הכסף ושקל הזהב, וגם של פרוטת הנחושת, אשר טבעו ידי האדם. אף מעשה-ידי-אמן וחזונו של פייטן-נביא רשום עלי גליון, התמונה¹ והספר², ערכים חיים הם.

בהיסח-הדעת אתה מגיע שוב אל גבולות המופלא, ומכיר לדעת עד כמה התחומים יונקים זה מזה ועד כמה הם מזדהים. הקסם והכישוף, הופעת מלאכים ושטנים, בני שתי הכיתות-ה'סיטראות', כמסייעים את בני האדם וכמנסים להכשילם, כל עולם הרוחות והשדים מכאן, ומכאן—חסדיו-סגולותיו של האדם הנעלה, אשר מאווייו יתגשמו בכוח ובתוקף חפצו בלבד, ועם השתלטו על כוחות טמירים אף יעשה את עצמו רואה ובלתי-נראה וכו'; ושוב התבוננות באיתני הטבע ובמערכותיו, מערכת הדומם והצומח, החי והמדבר, אך הפעם כמתגלגלות זו בזו, כעוברות זו אל זו, על-פי צו הלחש (ברכה או קללה)—סוד התמורות. לא יקשה למצוא לכל אלה שרשים טמונים בקרקע וגם לחשוף אותם, אלא שיפה להם להיות חבויים. רק על גורם פלאי אחד נעמוד בזה: על עניין הסגולה להיות רואה ואינו-נראה. מסתבר, כי מקורו בחלום-חזונו של האדם. מאד יחפץ האדם בסגולה זו, ואם אמנם בממש לא ישיגנה, היא לובשת צורת חלום-בהקיץ,

חלק ראשון: תורת האגדה

מוחשי בתכלית. ואולם דרך הסברה זו אינה אלא קפנדריה. שורש הדבר הוא בנסים המתרוזשים בחיי אדם בכל יום. האויב ביקש את נפשך, רודפך סבבך ממש, אך החטיאו את המטרה—כאילו הוכו בסנוורים. יצאת למלא שליחות ועברת לבדך את מחנה שונאיך, אך צדקך שמר עליך, ולא הרגישו בך. בספרך את הדבר אתה מוסיף: כאילו מלאך טוב גלוה אלי, והצילני. והכוזב הוא ב'כאילו' זה. כי הנס הארצי נס-מן-השמים הוא. רשימת המוטיבים הפלאיים-דמיוניים היא משנה רשימת המוטיבים הריאליים.

מאחר שאנו נמנעים מלהתפלפל בשאלות שאינן בגדר שאלה, ניתן לנו לדון על המוטיבים הפלאיים—שהם רוב מניינם של מוטיבי האגדה—ביתר חופש, לאמור לקבלם בתמימות הלב כמסירתם. כננסים כענקים נבראו או נולדו ממש. אף האצבעוני ואף אותה 'ציפור' אשר רגליה בים וראשה מגיע עד הרקיע³, הם ממש שבממש. בעלי-חיים חוננו אף הם בשפה, ומי שאזנו נפקחה שומע אותה. הוא ישמע גם שיחת דקלים. דג בולע אדם ומקיאו חי; ארז פותח חלל-גזעו וממלט את נפש הבורח מכף רודפיו. גם לאבן ייהפך אדם, וברבות הימים ישוב ויופיע בדמות אדם. המים ייהפכו לדם; הלחם—לזהב. רוחות טובות ורעות סובבות סובבות את האדם, שני היצרים מוצאים להם עוזרים, הטוב—בטובות, והרע ברעות. קשה להבדיל ולהבחין בין חזות דבר לחזיון דבר, בין מראה-עיניים ובין הלך-נפש. דוק ותמצא, כי הגדול בנסים הוא—כשלב-האבן של הקמצן והאכזר נהפך ללב-בשר, צמא-הדם המעורה בחטא חוזר בתשובה.

את המוטיבים הפלאיים יש לראות כגופי אמונה עממית. מה שנאמר במקרא, כי ה'במות' ופולחנן הוסיפו להתקיים גם לאחר ריכוז הפולחן בבית-המקדש של האל האחד, יוצא ללמד גם על הדורות שלאחרי המקרא. המכונה 'אלילי' בלשון המאמינים באל יחיד ו'מיתי' או 'מיתולוגי' בטרמינולוגיה של המלומדים, הוא בכל מקום ובכל זמן אמונת-יום-יום של בן-העם. במצוקה שאין מוצא ממנה, צעוק יצעק האדם אל אלהים בורא-כל, ואולם בדאגות יום-יום אין הוא נזקק לגאולה שבאמונה הצרופה. בצר לו לאדם מאוד הוא עוזב כל אמונה 'תפלה' ונושא עיניו אל העיקר (או כופר בעיקר); אבל בשעות שאינן שעות-הכרעה הוא מסתפק גם בתפל, משעשע נפשו ומזין לבו בדמיונות מוחשיים מאד. גם אלוהיו הרחוק מכל רחוק ונעלה מכל נעלה יצר לויתן זה לשחק בו...

עם הראייה האופייקטיבית בטלה המחיצה בין 'חזון' ל'אמת': כזה כן זו גופי חיים הם. בהכירנו כי יסוד ה'מופלא' הוא האמונה-העממית, נוכל לומר: כחזון כאמת הם בחינת שאלה ותשובה, חידה ופתרון. החיים הארציים הם בגדר בלתי-מושג, והאמונה העממית מתירה את הסבך.

ג. את המוטיבים של האגדה נחלק לפי מקורות התהוותם ולפי אזורי השפעתם. עד עתה העלינו רשות גדולה ומקיפה, וקראנו לה: אמונה עממית. קרובה לה, אך נמוכה ממנה, רשות החלום, אשר גורמיה יתפרשו להלן. משני אלה נבדיל זכרם של מנהגים קדומים, שבטלו מעולם העשייה ונשתמרו בעולם המעשיות, ואחרון אחרון יצויין התלוי וקשור באופיו של האדם, שלא נשתנה מעולם ולא ישתנה לעולם⁴.

[א] גורמי האמונה העממית. הנחת-הרגשת היסוד היא, כי כאדם כן גם כל הנמצאים כולם נבראו גוף ונשמה. אין יתרון לאדם משלוש הדרגות שלמטה הימנו (דומם, צומח,

שער המוטיבים

חי); כל הנמצאים שווי-תכונה הם, אם אמנם לא שווי-זכויות. הנחה-הרגשה זו יסודה בהסתכלות ובהתבוננות: גויית המת נטמנת באדמה, 'שבה אל עפרה', ומתוך חיק האדמה בוקע ועולה הצומח—התאמר כי אין נשמה בקרבו?! 'אני מאמין' זה ניתן לו ביטוי עילאי בשירת אחד ממשוררי פרס⁵:

אבן הייתי ומתי, וקמתי ניצבתי כצמח;
צמח הייתי ומתי, וקמתי סָהָה והלכתי;
מתי כבעל-חיים, וקמתי מדבר בעל-נפש.
בן-אדם הנני, ועתה אם אמותה,
בן-אלים מכונף אחזור ואָסוב השמים;
אך גם כבוד מלאך עוֹלָה יעלה במזבח.
מה אהיה אז? את אשר לא אשיג: הבל-פיו של אלוה.

גם החומר הפשוט רוח בו; האדם הוא אחד הנמצאים שבטבע; וגם אשר למעלה ממנו, המלאך, אינו אלא זרגת-ביניים. הנחה-הרגשה זו היא היסוד לאמונת הגילגולים. האמונה העממית נאחזת בפלאי שבחיים, במוצאם ובמבואם הטמירים. החיים אינם פְּלִים עם המוות; המת מוסיף קיום, סובל, וסופו נשפט לשבט או לחסד. הנה סיפורי גן-עדן וגיהנום, חיבוט הקבר, נדודי המתים, העולם הבא של הצדיקים. מלאך המוות חרבו שלופה, אך צדקה תציל ממוות, אפשר גם להערים על מלאך המוות ולגנוב את דעתו⁶. החיים אינם מתחילים ברגע הלידה. התינוקות מוחבאים מתחת לאדמה, ומתוך בארות מים תשלה אותם. פיות, נושאות הטוב והרע, נותנות לרך הנולד את הסגולה הקובעת את חייו בעולם; מלאכים טובים ורעים מלווים את האדם משחר הילדות. כיצד ימצא את בת-זוגו, אם לא יפלס לו מלווהו הטוב את הנתיב?⁷ ואולם הכוחות שכנגד יודעים היטב היטב להסתיר דרכו, להטרידו, להטעותו. גיבור העלילה, שואף הטוב, יוצא לקראת משא-נפשו, ויושרו יעמוד לו; ואולם ה'אויב' שולט במכמני הקסם⁸ ופועל בכוח סגולות על-טבעיות. המכשף והמכשפה פועלים בבדיה עממית בכוח השטן ובני סיעתו. גם התמורה והגלגול הם אחד מיסודות הכישוף. הנה משתנית צורת האדם פלאים, והנה היא שוב כבראשונה. ואולם גם מתנגדו גדול-המעש פושט צורה ולובש צורה, מתחפש בדמות אדם או בדמות חיה. בן-אדם לא היה נכשל, אילולא 'פתח פתח לשטן', ואולם גם המצוייד בשפע כוחות נכשל בעטיו של איזה 'ותחסרהו' ונופל אין אונים⁹. נושא מקובל הם נישואי-תערובת מדומים של בני-אדם ובעל-חיים¹⁰. גילגול חוזר בעולם.

[ב] גורמים מעולם החלומות. בחלום יוסר הגבול השכלי שבין מציאות ובין דמיון. החלום הוא איפוא גם מקור אגדה, וגם אישור לה. החיים בנוסחת סיפורי-האגדות הם מעין חלום בהקיץ. חלומות האגדה לא שוא ידברון. אחד הגורמים האגדיים המצויים ביותר—קפיצת הדרך—מוצאו מן החלום, כי היא היא דרכו. בחלומך אתה עולה שמים ויורד תהומות, עובר אורחות ומגיע לאזורים נעלמים, הם עולמות האגדה. חלומך הגידך עתידות, הזכירך נשכחות. נגזר עליך לישון עד-בלי-הקיץ; קפיצת-זמנים באה לך בחלום; התעוררת, והעולם שינה פניו¹¹.

יש מן החוקרים הסבורים, כי האמונה ה'תפלה' יניקתה ממעינות החלום. מכל מקום מביאים הפחדים של חלומות-בלהה את האדם לידי אמונה בכוחותיהם של רוחות מרו-

חלק ראשון: תורת האגדה

חות שונות. בחלום חזיון לילה ייפגש האדם עם חיות בראשית, אשר בהקיץ הוא רואה את עצמו עליון עליהן, והנה הוא רפה-אונים. האגדה יונקת לא אחת מן הסתירה שבין 'בחלום' ובין 'בהקיץ'. כל עוד השטן גובר הנך שרוי כבחלום; התגברת עליו—הקיצות, והרע נגוז ואיננו.

נציין בזה גם—בלי לתפוש עמדה בעד או נגד—את התפקיד אשר הפסיכואנליזה מאסכולת פרויד מייחסת לחלום. לא חינוך מכנה אבי-השיטה הזאת מצבי-נפש שונים, אשר החלום מגלה אותם, בשם אגדות.

[ג] זכר קדמוניות. כשם שכל אדם, ואפילו ה'תרבותי' ביותר, מקיים בקרבו את ה'פרימיטיב', המתפרץ לעת-מצוא, כן מקיימת האנושות כולה, על כל פנים בחזון, מנהגים והרגלים מימי ילדותה-בורותה, בעוד לא טעמה מפרי עץ האמונות והדעות. באגדה חוזרים ומופיעים אוכלי בשר-אדם. קרבן אדם ייזכר בה לא אחת, אם בצורתו האכזרית (בן-מישע [מלכים ב ג, כז], בת-יפתח), ואם דרך רמז בלבד, מחוק על-ידי מידת הרחמים המתגברים (עקידת יצחק, עקידת איפיגניה). מין מיוחד של קרבן-אדם לא היה נשמר גם זכרו, אילולא שמרה עליו האגדה: יסוד בניין על בשר ודם. על חיאל אשר 'קם ובנה' את יריחו מסופר כי 'בבכורו יסדה ובצעירו הציב דלתיה' (מלכים א טז, לד). על רחל בת בן שותלח מסופר כי העובר נמלט מבטנה ונעשה לבנה—סמל לשעבוד מצרים¹².

האגדה מסתייעת במקובל בזמנים עברו שהמלך, או השליט, היה זוכה בבתוליה של כל נערה שנתארסה. סיפור המעשה שהרומאים חטפו את בנות הספינים ובני בנימין את בנותיהם של יתר שבטי ישראל,—סיפור שמקורו נעוץ בתנאי-חיים בתקופה מסוימת, השפיע על עולם האגדה. גם מנהגים אחרים וחוקים בדברים ש'בינו לבינה' נעשו אבות למוטיבים מנהגיים: הנדרים והתרתם¹³, קידושין וגירושין, בחינת הסוטה. [ד] תכונות. אלה נזכרו על ידינו במניין יסודות-החיים. דרכה של האגדה להפריז. גם החכם גם הכסיל, וכיוצא בהם בעלי יתרונות והיפוכם, מתוארים בסיפור העממי בצורה מופרזת. האגדה מעבירה את הגורמים על ארבעת יסודותיהם לעולם מיוחד, אחיד-הקו. להדגמת האמור נזכיר בזה את סיפור יוסף ואחיו. באבטיפוסו המקראי ובנוסחתו המדרשית אנו מוצאים גורמים מכל ארבע הרשויות שמנינו. בגוף המקרא אנו מוצאים: יסודות החלום, פשוטם כמשמעם (שלושה חלומות כפולים, המנבאים עתידות); מוטיב-בית השייכים למערכת התכונות—לצדו של יוסף, החכם-הפיקח, היודע לדאוג ליום מחר וגם להערים על קרוביו, מתגלה יוסף הצדיק, הכובש את יצרו, דוגמה חיה של האדם הצנוע ושומר אמונים, והמעמיק חדור יראה בסיפור גם מיסוד הקדמוניות. קנאת האחים נתעוררה לרגל מנהג ממצאות קדומה: לצעיר הבנים ניתן שכם אחד על אחיו הגדולים (בתנאים כפריים-פשוטים יורש גם כיום 'בן-הזקונים' את הנחלה, ונמצא מגרש את אחיו הגדולים מבית אביהם). היסודות המיתיים, אשר בגוף סיפור יוסף במקרא, ניתן לראותם רק בעניין צבא-השמים המשתחווים לו, ובעניין הגביע אשר 'נחש' ינחש בו, מרובים ברומן האגדה המאוחרת. הזאב, אשר אחי יוסף העלילו עליו שטרף את אחיהם, דיבר בלשון בן-אדם וגילה ליעקב את האמת¹⁴, וכשאשת פוטיפר העלילה על יוסף, פתח את פיו והעיד לטובת הנאשם תינוק בן-יומו¹⁵. כשנתמנה יוסף משנה למלך מצרים, ירד אחד ממלאכי-מרום לארץ ולימדהו שבעים לשונות¹⁶.

שער המוטיבים

(2) צירופים ועלילות

ד. מוטיב אגדי אנו קוראים לגורם החוזר ונשנה בעולם המעשיות. המוטיב האגדי מוסב ביחוד על חיי אחד מאנשי השם. אין לך גיבור אלילי, מנהיג מדיני או מוכיח דתי, אשר האגדה לא פיארה את לידתו ואת הופעתו, את מותו ואת השארת-נפשו באותות ומופתים מדפוסים מוכנים קבועים. אמור מעתה כי במסגרת הביאוגרפיה האגדית של כל בחיר-אומה ובחיר-אמונה, ניתן לראות שלבים מסולם המוטיבים השונים. כדי להקל את תפיסת הדבר, נקיים את הדיון בתחום מסורת ישראל ואגדתה, ואולם עם זאת אנו רואים להדגיש כי כל אשר ייאמר ויודגם בזה הוא עניין לכל מסורת לאומית ודתית שהיא. ואף זאת: אין מספר לגווי המוטיבים השונים, וכמה שאתה מעלה ומונה אותם לא יהיה בידך אלא מבחר וליקוט.

בשלושה דרכים ניתן להתבונן בסוד המוטיבים ולהקיפו: בניתוח סיפור-אגדה אחד; בצמצום הדיון בצרור מוטיבים מיוחדים לדרגת-חיים אחת-יחידה; בכינוס אגדות ומסורות שאינן אלא גירסאות ונוסחאות של מוטיב אחד-יחיד.

נתחיל בדרך הראשונה—נביא סיפור אחד, ונציין את המוטיבים הכלולים בו. הנה, לדוגמה, הסיפור על הופעתו של הגואל דויד אל-ראי, כפי שנרשם במקור חד-צדדי, שולל, מפי עד שמיצה, אשר בעקבותיו הלכו כרוניסטים ובעלי-אגדה עד היום הזה¹⁶. על טיב דויד אל-ראי ועל גורלו מסופרים במקור ההוא כמה דברים מציאותיים-ארציים, סימנים ביאוגרפיים: המשיח בקי בלשונות ובחכמות (1); קורא לעצמו מלך היהודים (2); מתייצב בלא פחד לפני השליט הזר, מלך המדינה (3); בני עמו מנסים לשדלו כי יחזור בו ויחדל להטיף את דבריו, אך לשוא (4); אחד קרוב לו מקבל דמי-שוחד, וממית אותו בשנתו (5). ובאלה משולבים גורמים פלאיים שונים: דויד קנה לו בקיאות גם בספרי החרטומים והמכשפים (6); היה גותן ליהודים סימנים 'באותות שקר' (7); הושם בבית-האסורים והתיר עצמו ממנו בחכמתו (8); עשה את עצמו רואה ואינו-נראה, והאיש אשר דיבר עמו פנים אל פנים לא היה אלא שומע קולו (9); 'לקח סודרו ופרש על פני המים ועבר עליו' על הנהר (10); הלך ביום אחד מהלך עשרים יום, בכוח השם המפורש (11).

ידיעת השפות והמדעים (1) היא קניינם של הגדולים: יוסף למד שבעים לשון מפי מלאך¹⁷; שלמה המלך היה החכם מכל אדם (מלכים א ה, ט); אין חכמה כחכמת דניאל (דניאל ב, מח), וגם כחכמת זרובבל, יורש חסדו ורוחו¹⁸; הרמב"ם נישא מעל כל השרים 'מרוב חכמתו שהיה בקי בכל החכמות ובפרט בחכמת הרפואות'¹⁹, וכו'. מוטיב זה מורחב לרוב על-ידי מוטיב שכנגד: גיבור-הרוח עולה ומגיע לחכמתו ממדרגה של בורות. כגון זה מסופר על רבי עקיבא²⁰, גם על הרמב"ם²¹, על רבי יהודה החסיד²² ועוד.

אלראי אמר על עצמו, כי הוא מלך היהודים (2). פרט זה ידוע מאגדת הנוצרים, מסיפור חיי ישו (מתי כז, יא ומקבילות), וחוזר גם בסיפורי יתר המשיחים שקמו בישראל²³. גם כאן בא הצירוף עם מוטיב הפוך; האיש הדגול הוא בתחילה אלמוני נחבא אל הכלים, נראה כתם וגם כשוטה²⁴, ורק לאחר שהוסר הלוט, הוא מודה בשליחותו.

פגישתו של אלראי עם מלך פרס ועמידתו התקיפה לפניו (3) מזכירה את עמידת משה לפני פרעה (שמות י, ג). גם אברהם של האגדה המאוחרת דיבר עם נמרוד ללא חת²⁵, וגם יחזקאל עם המלך חירם²⁶, דניאל—עם מלכי בבל²⁷, שמעיה—עם הורדוס²⁸. יש קשר בין מוטיב גיבורי-שליחי זה ובין עמדת-הגבורה הנואשת האחרונה של המוסרים נפשם על קידוש השם, אשר באגדת מיתת כל הקדושים²⁹.

חלק ראשון: תורת האגדה

נסיון העדה, קטנת-האמונה, להחזיר את המנהיג מדרכו המוטעה בעיניה (4), יש בו משום הקבלה לרצון יוצאי מצרים לשוב לתנאי שעבוד וגלות (שמות יד, יא ומקבילות), ובמיוחד לעמדה הפחדנית של העם בזמן שלפני היציאה ממצרים, הרגשת ה'הבאשתם את ריחוני'³⁰. עניין המתתו של אל-ראי (5) מתחלק לשני מוטיבים: ההסגרה על-ידי הקרוב, שמכרו בכסף, מזכירה את עניין ישו ויהודה לפי נוסחת האיבנגליונים³¹—, ורציחת האיש הישן שנת שלווה בחסות מארחו—את מעשה יעל אשת חבר הקיני (שופטים ד, ה). יש כאן סמוכין בלתי-מפורשים גם לרצח גדליה (ירמיה מא, א—ב) ולרצח אנטיפטר אבי הורדוס³². בקיאותו של אלראי בספרי המכשפים (6) והאותות שעשה (7)—סימנים כלליים-סתמיים הם לדברים מפורטים בפרשת גדולים שקדמוהו³³. מוטיב מפורש נראה באגדת המתיר את עצמו מבית האסורים (8), שהוא בניגוד גמור למימרה המקובלת³⁴, והמקבילות (שחרור אברהם³⁵ ופטרוס³⁶ מבית האסורים, הוצאת גווית עקיבא מתוך הכלא³⁷) מדברות על עוזר למעשה שליח או וביא, מה שאינו גומל מפלאיותו של הנס. ויתכן מאד כי המסופר על אלראי אינו אלא קיצור אותה אגדה מצויה. גם בסגולה להיות רואה ואינו נראה (9) חוזרת תכונה אגדית מצויה מאד, המשותפת למסורת העממית של כל העמים. על הליכת איש-הפלא על המים (10) יש בידנו מקבילות יהודיות ונוצריות באגדות אליהו (מלכים ב ב, ח) וישו (מתי יד, כב ומקבילות). קפיצת הדרך שעשה (11) מצויה אף היא באגדת-ישראל³⁸, ובשם המפורש השתמשו חכמים ורבנים, ולפי האגדה המקראית—גם גיבורי המקרא³⁹.

כל הפרטים בסיפור דויד אל-ראי הם איפוא מוטיבים אגדיים, מצויים ומקובלים, אם מעט ואם הרבה. דבר זה אינו ממעט לא את דמות הגיבור ולא את ערך הסיפור; עם היות הסיפור כולו צירוף דברים נושנים, דברים שמחוץ למציאותו ההיסטורית של הגיבור, הריהו חטיבה עצמאית מקורית. יש מן המוטיבים המשולים לאותיות האלפא-ביתא, ויש—להברות ולמלים, הן אבני הבנין של המשפט, ואולם נשמתו היא כולה שלו.

ה. לשם הכרת סולם המוטיבים המצטרפים לאגדת חיי איש, נחבונן באחד מן השלבים שבסולם זה. לדוגמה נעלה את מוטיב הלידה. המיתוס האלילי והליגנדה הדתית אינם מסתפקים בסיפור מעשי הגדול לאחר שכבר היה לאיש ונתגלה בגדולתו. הם באים לפאר גם את גיל נעוריו, ילדותו, ינקותו וגם מה שקדם ללידתו.

הנחת-היסוד היא, כי הופעתו של האיש הגדול, בחיר האומה, בחיר הדת—או חביבו של המספר—באה בדרך נס, שתחילתו עוד בעצם לידתו בעולם, וגם בהורתו, ואפילו קודם לזו. אביו ואמו של המיועד להיות גואל עמו לא פיללו עוד, כי יהיה להם זרע אנשים, וברכת הרחם באה להם פתאום. סכנות ארבו להורים, פגעים ועיכובים ומעצורים עמדו להם בדרך זיווגם, אך הם גברו על כל אלה, כל המחיצות נפלו. עוד התינוק בעריסתו וכבר אימת הגורל והגזירה עליו, אך הוא נצל בנס. ויש שעל לידתו נתבשרו ההורים מראש: חלומות הודיעו עליה, כוכבי שמים סיפרו, חוזים חזו, אותות ומופתים בגוף האב ובגוף האם רמזו, מלאכים ירדו מן השמים והביאו את הבשורה, גם עמדו לעזור להורים במלחמתם עם הקמים עליהם ועל הילוד, גם ברכו את הילוד ודאגו לשלומו. כל אלה הכללים, היוצאים לפרטי מוטיבים חוזרים, נקל לנו לעמוד על סוד התהוותם: לידת אדם בעולם היא בכלל מעשה-פלא; כל נולד מעוטר עטרת התקווה הגדולה, כי עמו תבוא הגאולה; ופלא זה ונס זה שבחיים הרגילים נעשים מאליהם אותות וסימנים בסיפור חיי הגדולים ואנשי השם, אשר אמנם הביאו גאולה לאנושות, אם לימים רבים ואם לזמן קצר.

שער המוטיבים

והנה הצירופים המצויים, אחד אחד:

[א] ערירות ההורים. אופו ראשון: ערירות מעקרות: ה' סגר את רחמן של שרה, רבקה, רחל ורחל. אופו שני: ערירות של פורענות: 'רבי אלישע אביו של ר' ישמעאל, לא היו מתקיימים לו בניו: בשעה שאשתו היתה יולדת לו בן, היה מת אותו ילד' 40.

[ב] זיווג ההורים, המרוחקים אלו מאלו ריחוק-מקום או ריחוק-הלב. 'אבנה דשמואל' עשה בלילה המזומן להורתו של הבן קפיצת-דרך ממדי לארץ-ישראל, ונזדווג עם אשתו 41. ישי סבור היה שבא אל פלוגית השפחה אהובת נפשו, וחבק באש תשוקה לזהות—את אשתו השנואה, ונתעברה, וילדה את דוד האדמוני 42.

[ג] נישואי ההורים הם בחינת 'חסד' 43. אברהם נשא לאשה את אחותו בת אביו (בראשית כ, יב) 44. מצאצאי בנות לוט ותמר יצא המלך המשיח 45. 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי' (שמות ב, ב). אופו אחר: אמו של הגיבור היא נהיית-דרגה מאביו. 'ויפחח הגלעדי היה גיבור חיל, והוא בן אשה זונה' (שופטים יא, א). איצטס היה בן אחות המלכה ונתברד מבטן להיות מלך על אחיו 46. ומאותו נוסח: לא האם מגדלת את הילד (מקרהו של משה).

[ד] התכונות ההורים. אמו של שמשון מצויה לנהוג נזירות, ואחריה—גם בעלה (שופטים יג, ד, יד). הורי ישמעאל בן אלישע למדו לנהוג בטהרה יתרה 47.

[ה] אוחות. אופו ראשון: אות האור. כוכבים גראו ובישרו לידתם של אברהם 48 ושל ישו 49. בהיוולד משה, נמלא הבית אור 50. אופו שני: החלום המזהיר. לפרעה הוגד בחלום, כי ילד יוולד וכו' 51. אופו שלישי: אות בגוף האב: זכריה, אבי יוחנן המטביל, נאלם, לאות כי יוולד לו הבן הגדול (לוקס א, כ, סד). אופו רביעי: המלאך המבשר (בסי' פורי לידת שמשון, לידת יוחנן המטביל, ישו (שופטים יג, ג: לוקס א, יא, כו). גבריאל, המכשר במיתוס יוחנן-ישו, הוא גם המופיע לפני אמו של ישמעאל בן אלישע, ובדמותו נולד הילד, והוא הסנדק של הילד 52.

[ו] הגזירה. נמרוד והורדוס גזרו להמית את כל הילדים כדי שיומת גם הילד הגואל 53; גזירת פרעה מיוממת במקרא נימוק אחר, באה האגדה ושילבה גם כאן את המוטיבים: מוזהר על-ידי חלום, גזר את גזירתו 54.

[ז] גניזת הילד. אברהם נולד במערה, שאליה נמלטה אמו 55; ישו נולד באורות, והוריו ברחו עמו למצרים (לוקס ב, ז; מתי א, יד); משה הוצפן שלושה ירחים (שמות ב, ב), ואחר הופקד לרחמי שמים. נזכיר את הסתרת הילד יואש, מזרע המלכים (מלכים ב יא; דברי הימים ב כב).

[ח] התינוק ניזון בדרך פלא. הדוגמה היהודית (או, ביתר דיוק, היהודית-ישמעאלית) היא שוב—אגדת אברהם הילד 57; באגדת משה מוסב המוטיב על כל ילדי העברים 58, בעוד שמשו עצמו הוחזר, לפי האגדה המורכבת, לשדי אמו 59. כאן אנו נזכרים גם בשריד המקראי על המוצאות את ישמעאל לאחר שאברהם שלח את אמו ואותו מעל פניו (בראשית כא, יט). ובאגדת האומות: רומולוס ורימוס ינקו חלב זאבה 60.

[ט] התינוק ניכר בחכמתו היתרה: אברהם במסורת היהודית-ישמעאלית 61, ומשה—במדרש 62.

אפשר עוד להאריך את השלשלת, וגם להשלים כל חוליה וחוליה. ואולם מה שניתן בה יש בו כדי ללמד גם על אשר לא ניתן בה. אגדת היראקלס התינוק שהמית את שני

חלק ראשון: תורת האגדה

הנחשים אשר תקפוהו בעריסתו⁶³, היא נוסח מיוחד של מוטיב הסכנות האורבות לילד הנבחר, וגבורתו הגדולה. באגדה התלמודית על לידת רבי יהודה הנשיא ועל החלפת התינוק 'רבי' בתינוק 'אנטונינוס' כדי להציל את מי שעתיד להיות מורה גדול ביש-ראל⁶⁴, חוזרים מוטיב הגזירה ומוטיב הגניזה. בכלל הלידה הפלאית היא המסורת המוזר-רה, שעל פיה היה בן-סירא נכדו של ירמיהו ובנו כאחת, ואמו לא היתה בעולת בעל⁶⁵, והמסורת הנוצרית על הריון אם ישו מרוח הקודש (מתי א, כ). לזה אנו מצרפים גם את המוטיב הארצי של המיותם מבטן, כגון ר' יוחנן ואביו, עליהם מספרים: 'רבי יוחנן, כשעברתו אמו מת אביו, ילדתו—מתה; וכן אביו'⁶⁶.—כללו של דבר: המוטיבים האלה באים לבאר ולפאר את ראשיתו של הגיבור האהוב על סביבתו, ואינם תלויים כלל באישיותו של גיבור מסויים. אגדות-לידה הם, ולא דווקא אגדות לידה של אחד-יחיד נקוב בשמו.

ו. בדומה לאגדות-הלידה ניתן להרכיב ולצרף גם מוטיבים אחרים היוצאים משורש אחד צרורות צרורות. לאגדות הלידה מקבילות אגדות-המוות: המוות על פי ה', מיתה בנשיקה, עלייה בסערה השמימה, תחיית המת, גניזת המת והקבר גם יחד. במעמדים הפרטיים-אנושיים של הנביא ובעל-הנס (המסרב לקבל עליו את שליחותו; המובא לידי נסיון, ועומד בו; הנרדף על צוואר, ובורח מפני המבקשים את נפשו, מתייחד ומתבודד הרחק מבני האדם; המסגף את גופו, מתקדש ומתטהר), אנו מבחינים בין פרקים מספר חיי נפשו, ובין תכונות פלאיות, שמייחסים לו באשר הוא נביא בעל-נס (ראיית הנולד, החכמה העילאה, הסגולה לפשוט צורה וללבוש צורה, להיות רואה ובלתי נראה, להר-אות אותות ולחולל תמורות). מן התכונות האלה נובעות פעולות מסוימות, ומהן—מעשי-נסים. גם באלו האחרונים נבחין בין שתי רשויות: מעשה-הנס, הבא לאמת את שליחותו של הנביא, להוכיח את אמיתות בשורתו, להראות את יתרון אמונתו מאמונות-שוא; ומעשה-הנס, הבא לעזור לבני-האדם המיספנים הנתונים בצרה. אליהו המייסר את אחאב באימרות-פיו, המוריד אש מן השמים לכבודו של אלהיו ולקלונו של הבעל, שונה מזה המיטיב עם הבריות, זן את הרעבים, מחיה את הנער המת. וכאן לפנינו הדרך לעבור מן הכללים אל הפרטים, ומאלו—אל פרטי הפרטים. נחזור לדוגמת אליהו הנביא שבסיפורי המקרא:

הבחנו בין המעמדים, בהם הוא מופיע ב'שברו'⁶⁷ ובין המעמדים בהם הוא מופיע בגאווה⁶⁸, בין בעל-הנס הבא להוכיח, ובין בעל-הנס הבא להיטיב. עתה נבחין בין מפעלי בעל-הנס המיטיב המעידים על שליטתו על החיים ועל המות (נס החיאת בנה של האלמנה) ובין אלו המעידים על כוחו לפרנס בני אדם בדרך פלא, וגם ברשות אחרונה זו, נבדיל בין הטבה לכלל, שיש בה גם מן ההפגנה (נס הגשם, שבא אחרי הבצורת הממושכת), ובין הטבה לפרט (עניין הקמח והשמן). 'כד הקמח לא תכלה וצפת השמן לא תחסר'⁶⁹—שני אופנים הם של נס אחד, אשר עניינו יבוטא בהכללה זו: המעט יהיה להרבה, או—המוגבל יהיה לאין-סוף.

משני האופנים האחרונים של פרודה מוטיבית זו, נשקיף על נס השמן, החוזר בסיפורי הנסים של ישראל בצורות שונות. נס השמן היה בימי אליהו, בימי אלישע, בימי המכבים, וקרה גם לרבי חנינא בן דוסא.

שער המוטיבים

נס אליהו: (מלכים א יז, יב—טז): 'צפחת השמן לא חסר'. השמן והקמח היו נחוצים בשביל לעשות עוגה לנביא, ובשביל להציל בית האשה האלמנה מרעב. הנס היה מוגבל בזמן, עד אשר ירד גשם.

נס אלישע (מלכים ב ד, א, ז): כאן מדובר רק על שמן, ואולם השמן לא נועד לשימוש ישר, כי אם למכירה, כדי לשלם במחירו את החוב ולחיות 'בנותר' את האשה ואת בניה. אסוך שמן אחד היה בו כדי למלא כלים הרבה. הנס היה חד-פעמי, לא ממושך, וכוחו מוגבל במספר כלי-הקיבול הריקים.

נס חנוכה (שבת כא, ב, מגילת תענית): כאן מדובר על שמן למאור, להזנת הנר. פך השמן לא היה בו אלא כדי לשמש את המנורה יום אחד, ושימש אותה שמונה ימי חנוכה-הבית. הנס—לפי הצורך. עם תום ימי החנוכה, תם הנס.

נס חנינא ואשתו (בבלי, תענית כה, א), אף הוא נס המנורה. האשה מילאה בטעות את המנורה חומץ תחת שמן,—אך 'מי שאמר לשמן וידלק, הוא יאמר לחומץ וידלק'. גם כאן נס לפי הצורך; ערב שבת היה ונתקיים עד מוצאי השבת. ואולם כשם שלאשה נתחלפו הכלים כן נתחלפו כאן, בעצם, למספר-המוטיבים, עניין העברת סגולות חומר אחד לחומר שני, שונה מעניין הנס החל בחומר אחד. אלא שביסודו של הסיפור עמד בכל זאת מוטיב השמן: לא היה שמן, ודלק החומץ כשמן.

המחקר המשווה ילמדנו כי נס אלישע הוא עיבודו של נס אליהו, ונס חנינא נשען על השניים ומסתייע, נוסף עליהם, גם בנס חנוכה. על ההבדלים הדקים שבכיווני המוטיב עמדנו, והמעמדים ודאי שהם שונים בארבעת הסיפורים הללו, ואולם המשותף מכריע, ונמצא—ארבעה שהם אחד. מכאן אתה למד, כי הכרת המוטיב לחוד, והערכת הסיפור לחוד. אפילו האופנים קרובים עוד יותר זה לזה, ואפילו עד כדי הזדהות, היו ארבעת השמות של הגיבורים וארבעת הזמנים השונים של ההתרחשות שומרים על עצמאות כל יחידה.

מספר המוטיבים מצומצם, ואולם השימוש בהם—אין קץ וגבול לו.

פרק חמישי: מענייני המחקר המשווה

(1) נוסחאות ומקבילות

א. העלינו מספר מוטיבים מן המצויים ביותר. דיברנו גם על מעמדים החוזרים ונשנים בסיפורי-העם של כל העמים. נדון עתה בעניין עלילות שלמות, סיפורים גמורים. תחילה נעמוד על שתי תופעות, שהן כשני צדדים של מטבע אחד. בכל עם ועם רווח הסיפור החביב על המספר ומקובל על השומע בנוסחאות שונות. עלילות שצמחו, לכאורה, מקרקע עם אחד, נמצאות צומחות ועולות גם מקרקע עמים אחרים, המרוחקים ממנו, וזה מזה מרחקים גיאוגרפיים, היסטוריים, תרבותיים. שתי התופעות הללו הן ענין אחד—ענין המקבילות.

נתבונן תחילה בצד האחד—בעניין הנוסחאות. סיבת התהוותן פשוטה ומובנת: היצירה האמנותית הגדולה על נושא מסויים דוחקת-משכיחה כל נסיון-יצירה אחר לכבוש נושא זה. מה שאין כן המעשיה העממית. מספריה לא יבקשו גדולות, אינם שואפים למצוא דווקא את המכריע שבנושא. בשדה האמנות קיים חוק הסילקציה, ואילו ביצירת-עם אין ברור. כל נוסחה ומעלותיה וחסרונותיה. החוקר, וגם המשורר-החוקר, משווה את הנוסחאות אלו לאלו, יש שהוא מוצא את האבטיפוס, ויש שהוא בונה על יסוד הגורמים השונים, המגוונים את הנוסחאות השונות, את הטיפוס האידיאלי, מגיע עד תכליתו של הסיפור.

מתוך האמור יתברר לנו דבר מציאותם של השינויים הלשוניים-סגנוניים. שינויים אלו מרובים ביותר באגדה שבעל-פה, ואולם גם באגדה שבכתב אינם מועטים. גם בשכבה אחת שבספרות ישראל, למשל, אנו מוצאים באגדה אחת שלל גירסאות. אין לשון הבבלי כלשונו הירושלמי², אין לשון ה'רבה' כלשון ה'זוטא'³, אין לשונו של רש"י כלשון בעלי התוספות⁴. ואם נשווה נוסחת אגדה שנרשמה בתחילת ימי-הביניים לזו שנרשמה בסופם, נראה ברור את ההבדל בין תפיסתם של דורות ובין חותמות של דורות. אתה מוצא באגדת ישראל את הנוסח הקצר, שמימי חז"ל, וכנגדו את הנוסח הרחב, שמימי 'ראשונים ואחרונים'⁵. והדברים אמורים בעלילה אחת, אשר קוויה ככלליים כפרטיים עומדים בה בכל התקופות, ורק הלשון ודרך ההרצאה משתנים בה. דוגמה מפורטת ראשונה של סיפור אשר בשכבה ספרותית אחת נמסר באופנים שונים ישמש לנו תיאור המעמד הבלתי-נשכח: שאול המלך ניתן ביד דויד המנודה, וזה נמנע מלשלוח ידו ב'משיח ה''. בספר שמואל א, בפרק כד ובפרק כו, נמסר הסיפור בשתי נוסחאות הבאות כמעט זו על-יד זו. נציין את הקווים המשותפים בשתי הנוסחאות, שהם גם עיקרי הסיפור.

(א) לשאול הוגד, כי דויד נמצא במקום פלוני אלמוני, והוא יוצא לבקשו;

(ב) שאול בא למקום, אך אינו נזהר, ונמצא נתון ביד דויד;

(ג) דויד אינו שולח ידו במלך, אך לוקח בלאט דבר משלו;

(ד) דויד עומד מרחוק ומוכיח למלך, כי אינו מבקש רעתו, והמלך מודה כי אמנם צדק ממנו.

מענייני המחקר המשווה

וכנגדם—השינויים, שאינם נוגעים אלא בפרטים, לא בכלל העלילה ולא ברוחה-מוסרה :

- (א) לפי נוסחה ראשונה נפל הדבר במערה ודרך מקרה, ושאל היה לבדו; לפי השניה—היה שאל שוכב במעגל והעם חונים סביבותיו, ודויד ירד אליו אל המחנה.
 (ב) לפי הראשונה כרת דויד את כנף מעילו של שאל ולפי השניה—לקח את חניתו של המלך ואת צפחת-המים אשר למראשותיו.
 (ג) מקום הפעולה: לפי הראשונה—בדרך למדבר עין-גדי, ולפי השניה—בגבעת החכילה.
 (ד) הראשונה מספרת, כי דויד היה עם אנשיו, והשניה מפרשת בשמות שני מלוויו, אחימלך ואבישי, וגם מזכירה את אבנר שהיה שוכב ליד שאל.

ביחוד נראה היטב שניגוי הצורה תוך ההזדהות הרעיונית במימרה המכונפת, אשר דוד אמר אותה עם הוכיחו את רודפו על פניו :

אחרי מי יצא מלך ישראל?	כי יצא מלך ישראל
אחרי מי אתה רודף?	לבקש את פרעוש אחד,
אחרי כלב מת,	כאשר ירדוף הקורא
אחרי פרעוש אחד.	בהרים.
(כז, יד)	(כו, כ) ⁶

יש וסיפור-עלילה חוזר, ברוחו או בלשונו ממש, פעמיים ויותר, אך בכל פעם על גיבורים אחרים, וגם כאן אתה מוצא לפעמים, שלפניך סיפור אחד—אשר במקרה נשתמרו נוסחותיו השונות, וכוחן יפה לזרוע אור אחת על השניה ולהשלים אחת את השניה. גם לכך יש לנו דוגמה תנכ"ית: מעשה אברם ושרי ופרעה מלך מצרים (בראשית יב, י), מעשה אברהם ושרה ואבימלך מלך גרר (שם כ), מעשה יצחק ורבקה ואבימלך מלך פלשתים (שם כו, ו),—שלוש נוסחאות של סיפור אחד על אח ואחות, בני אב אחד, או דודן ודודנית, נשואים זה לזה, ובארץ נכריה הם מספרים, לשם הבטחון, רק את דבר קירבת הדם שביניהם, ולא את דבר קירבת-בריתם; עד שהמלך של אותה ארץ חומד את האשה, וכמעט מסיג גבול, מתערבים בדבר מן השמים, והכל בא על מקומו בשלום. סיפור אברהם ושרה ואבימלך הוא השלם והמלא בשלתם; סיפור אברם ושרי ופרעה נראה כנגדו כקיצור אך קרוב לו מאוד; הקטע שנשתמר מסיפור יצחק ורבקה ואבימלך שונה במקצת מאלו, ואולם העלילה על יסודה ושרשה אחת היא בכולן, אלא שפעמיים ייחסו אותה המספרים לראשון שבאבות האומה ופעם אחת לשני. המשותף בשלוש הנוסחאות הוא מעמד-המוצא והנמקתו: על אדמת נכר אומר האיש על אשתו כי אחותו היא, למען לא ימיתוהו בגללה, כי יפה היא. ואולם בשתי הנוסחאות על אברם-אברהם, נלקחת הרעיה כתוצאה הצפויה או הבלתי-צפויה של מעשה-הערמה, אל בית המלך הזר, וההשגחה האלהית היא המתקנת את המעוות; ואילו בנוסח יצחק ורבקה מגלה המלך, בעוד מועד, על-פי התנהגות השניים, כי אמנם איש ואשה הם, ודואג מעצמו לדבר שגבול בריתם לא יוסג. כאן מצאנו איפוא גם שינויים עלילתיים בין נוסח לנוסח, והגענו אל המעבר מסיפורים שוני-נוסחה אל סיפורים מקבילים.

ב. דוגמה בולטת למעבר זה ישמש לנו אחד מסיפורי המוסר האופייניים ביותר של אגדת ישראל—הוא סיפור הצדיק ובן-המוכס אשר בספרות התלמודית והרבנית⁷. גרעין העלילה: יום אחד נפטרו בעיר אחת צדיק ורשע. אחרי ארונו של הרשע הלך כל העם,

חלק ראשון: תורת האגדה

ואילו לצדיק המת לא חלקו כבוד. אחד מידידי הצדיק הצטער והתרעם על הסתירה הכפולה הזאת שבענייני שכר ועונש. גילו לו מן השמים, כי הצדיק נכשל פעם אחת בימי חייו בעבירה קלה, ואת עונשו נשא בשעת הקבורה, למען יירש גן-עדן כיאה לצדיק; ואילו הרשע נזדמנה לו פעם בחייו מצווה שעשה אותה בהיסח הדעת, ושכר מצווה זו קיבל בשעת הקבורה, למען יירש גיהנום. הסיפור נמסר בהרבה נוסחאות⁸, כולן שוות זו לזו בקווים היסודיים. והנה השינויים העיקריים:

(1) חטאו של הצדיק לפי הנוסח המקובל: פעם אחת הקדים תפילין של ראש לתפילין של יד⁹. לפי נוסח אחר, הבא לשון לשומעים את חשיבות דיני האישות: פעם אחת 'משי' בגדיו בבגדי נידה, ולא ידע¹⁰. לפי נוסח שלישי, כללי-אנושי: פעם אחת שמע בגנות תלמידי-חכמים ולא מחה¹¹.

(2) מצוותו של הרשע. לפי הנוסח המקובל: פעם עשה 'אריסטון' לנכבדי-העיר, ולא הופיעו; נתן את הסעודה לעניים¹². וראי-אציה עממית: 'פעם לקח צנון למכס, 'גל' ונפל צנון אחד, והלך אחריו עני אחד ולקח הצנון, והיה [המוכס] רואה ועשה כלא היה רואה וכו'¹³. נוסח הלכי מחמיר, ומקביל לשלון הצדיק בהילכות נידה: דרס ברוקה של נידה והלך וטבל¹⁴.

(3) עניין הקבורה. הנוסח המקובל הוא כאמור לעיל: אחרי ארונו של הצדיק לא הלך איש, אחרי ארונו של הרשע הלך כל העם. לפי אינטרפרטאציה אחרת היה כאן מעשה החלפה: בעוד הקרובים של שני המתים מתעסקים במיטותיהם של השנים, קפצו אויבים על העיר, הקרובים הניחו את המיטות וברחו. משעבר הזעם 'חזרו גדולי העיר לקבור את החכם, ונתחלפה להם מטתו בשל המוכס'¹⁵. לפי נוסח שלישי חל רק איחור בקבורת הצדיק; כל העם הקדימו ללוות את ארונו של המוכס, ובעוד קרובו של הצדיק מצטער ששכחו את החסיד המת, חזרו כל העם וליווהו בכבוד יתיר¹⁶.

לסיפור הצדיק והמוכס נספח עוד המשך, הבא להשלים את מעגל העלילה. אותו חבר הנושא צער בלבו על אי-צדקתו המדומה של דיין-האמת, מראים לו בחזון לילה את מנת גורלם של השניים בעולם האמת. תענוגי הצדיק בגן-עדן ויסורי הרשע בגיהנום. חזון זה חוזר בכל הנוסחאות. המספרים מפליגים ביותר בפירוט יסוריו ועינוייו של החוטא, אשר אין תיקון לנשמתו. והנה העלה המחקר המשווה, כי יש קשר בין סיפור זה ובין אחד המשלים המיוחסים לישו: מעשה בעשיר לבוש ארגמן ואיש אביון ושמו לעזר מושכב פתח שער ביתו [של העשיר] והוא מלא אבעבועות, ויתאוה לשבוע מן הפרורים הנופלים מעל שלחן העשיר וכו'; 'ויהי כאשר מת האביון וישאוהו המלאכים אל חיק אברהם; וגם העשיר מת ויקבר ויהי בשאול וכאבו גדול מאד', עד כי לא יכול לשאת את מוקדי גיהנום¹⁷. אם אמנם הדמיון בלקחם של שני סיפורי-המשל, היהודי והנוצרי (נקודת-המוצא אינה כלל וכלל אחת בשניהם, ואולי גם ה'תכלית' אינה אחת אצלם) אינו מראה את זהותם המוחלטת, הרי ברור מכל מקום כי צד משותף להם. ואמנם, שלושה יסודות נראים כחוזרים ונשנים בשתי היצירות:

(1) בעולם הזה סובל הצדיק, והרשע מתענג על רוב טוב;

(2) בעולם הבא, יהיו—כאמרת חז"ל—'עליונים למטה ותחתונים למעלה'¹⁸, הרשע מתענה, והצדיק יהיה רואה אושר אין קץ.

(3) יישוב הסתירה המדומה נעשה חזיון, אם בחזון עד-ראייה, כמו באגדה היהודית, אם על-ידי חזונו של המספר, כמו במשל הנוצרי.

התחומים יונקים איפוא זה מזה, וניתן גם לראות במסורת הנוצרית פלג של המסורת

מענייני המחקר המשווה

היהודית. ואולם עם זאת ברור, כי אין כאן עניין של נוסח בלבד. נקבע, לפי שעה, רק זאת: יש שמשמרים דפוסים שונים של דיוקן אחד, ויש שסימנים משפחתיים חוזרים אצל הקרובים קירבת משפחה.

ג. כל מי שבדק מעשיותיהן העממיות של שתי-שלוש אומות, ואפילו מי שחוקר רק את אוצר סיפורי-העם של עם אחד בלבד, נתקל בעובדה שעלילות שלמות, מורכבות, אשר ראית אותן כנובעות ממקור אחד-יחיד, או כצומחות מאדמת ארץ מסוימת—חוזרות ונשנות בפי מספרים אלמונים, רחוקים אלה מאלה מרחקי זמן ומרחקי מקום, ללא גשר בין תחום לתחום וללא שלשלת-יוחסין בין תקופה לתקופה. עובדה היא—וחידה, ורבים הפתרונים.

באחד הספרים הלימודיים של הסינים הקדמונים—'דבריימי נשים מפורסמות' (מוסרים, שהמחבר חי במאה החמישית לסה"נ, ואילו גיבוריו—במאה הראשונה או השניה),—מובא סיפור על אשה אחת פיקחת וצנועה ורבת-חסד, שבזכותה נעשה בעלה האביון ועם-הארץ חכם מופלג ובעל-שם בעמו. ומעשה שהיה כך היה: בעוד האיש בבורותו, מצא ברחוב חפץ של כסף או שווה כסף, נטלו והביאו בשמחה לאשתו. הוכיחה אותו האשה בדברי החכם: מי שתלמודו אתו והוא גם בעל-רצון טוב, לא ישתה מים גנובים. בדברים אלה עוררה בו גם רגש בושה על מעשהו הבלתי-הוגן (ואכן, מיד החזיר את האבידה למקום שמצא אותה), וגם את היצר לעמוד ולהיות מלומד אף הוא. שהה שנה תמימה אצל מורה-חכמה וחזר אל אשתו מרוב געגועיו עליה. הוכיחה אותו שנית; גזרה במספריים מה שטוותה במשך ירחים בפלך ואמרה: המטווה נעשה פתילים פתילים, והמעט בתחילתו הולך ורב. ואולם אם אתה חותך אותו בעוד לא השלמת עבודתך, יאבד ערכו והיה כלא היה... שמע לקחה והלך, והתמיד בלימודו ולא שב אל ביתו אלא לאחר שבע שנים. ואשתו היתה כל אותן השנים בביתה מפרנסת מיגיע כפיה את עצמה ואת אמו, וגם שולחת לו כדי מחייתו. עד כאן לשון הסיפור¹⁹, המזכירנו (אמנם בקווים כלליים, כי בפרטים שונות הן המסורות) את מעשה עקיבא ואשתו, שחיו, לפי המסורת, גם הם במאה השנית והסיפור נערך גם הוא במאה החמישית²⁰. הסיפור הסיני כולו ארצי וגם מוסרו כן: הביטו וראו, איך עלה האיש לגדולה משפל המדרגה ולאיזה מעמד חברתי הגיע בעזרת אשתו החרוזה והנבונה! ואילו אשת עקיבא—כתר התורה שרכשה לו לבעלה יקר מפז, ואף 'ירושלים של זהב' זו שהעניק לה משזכה אף הוא לזהב²¹, לא בזהבה ערכה כי אם באותה סגולה הנקראת 'ירושלים'. ואולם שני הסיפורים דומים זה לזה גם בשלד העלילה וגם בתיאור אופי הגיבורה, המבורכת בחכמה שמוצאה מההתבוננות הישרה בחיים. יש רגלים להשערה, כי מה שעקיבא ראה, והסבירו לו: מה מי הבאר חקקו את האבן, דברי התורה הקשים כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבו הרך,—חכמת אשתו היא, בה לימדה אותו לבחור בדרך התורה בלי שים לב לעניותו ולגילו²². הן התבוננות זו והן ה'קל וחומר' מתאימים גם לאותה אשה סינית, האחות לאשת עקיבא בתכונת הנפש ובחריצות. וראוי לציין במיוחד פרט בלתי-מכריע אחד משותף לשני הסיפורים: האשה העובדת למען תורת בעלה שוכנת בית חמותה.

על דוגמה פשוטה זו של שני סיפורים עממיים דומים זה לזה ביסודם ורחוקים זה מזה

חלק ראשון: תורת האגדה

כרחוק זו מזו שתי קצוות של יבשת אחת, יש בידנו להוסיף כהנה וכהנה. אמנם, שבעים פנים למידת המשותף שבסיפורים מקבילים, ושבעים פנים למידת המפריד ביניהם והמייחד אותם. יש וקוי העלילות מזדהים, אך הרוח המחיה אותן אינה אחת, ויש—להיפך: רוח אחת מהלכת בהן, וקויהן שונים. האופן השני הוא המפתיע ביותר. דוגמה לכך אנו מוצאים בשני סיפורים שאחד מהם מקומו המזרח הרחוק והשני המזרח הקרוב. מעשה במלך טיבטי שהתעצם בשלטונו והוציא חוק שכל כלה בתולה תהיה לו בערב כלולותיה. החוק עמד בתוקפו ימים רבים, עד אשר, אור ליום אחד, הופיעה בשוק במעמד עם רב, אנשים ונשים, אשה אחת שהציגה עצמה ערומה ועשתה צרכיה לעיני כל. נזפו בה, וביקשו לשפוט אותה, אך תשובתה ביישה אותם: אין אשה מתביישת מאשה, והרי כולכם, כל בני המדינה כולה, נשים אתם, ורק גבר אחד בארץ, הוא המלך, וזמתעלל בכם! דבריה הציתו את אש המרד, והעם הותקומם כאיש אחד למלך והאכזר²³. לסיפור הזה, אחד מסיפורי-המופת של ארצות המזרח הרחוק, נמצא סיפור מקביל יהודי—עברי—מעשה חנה בת מתתיהו הכוהן הגדול, שנישאה לאלעזר בן חשמונאי. כחוק הרע הזה חקקו גם היוונים בארץ יהודה, ובת-אצילים זו, בפני כל המסובים שבאו ליום שמחתה, '...עמדה מעל האפריון וספקה כפיה זו על זו וקרעה פורפוריון שלה ועמדה לפני כל ישראל כשהיא מגולה. עמדו עליה להרגה, אמרה להם: אם בשביל שעמדתי לפני צדיקים ערומה בלי שום עברה אתם מתקנאים בי, ואין אתם מתקנאים למסרני ביד ערל להתעלל בי!²⁴ ואחרית המעשה היהודי כאחרית המעשה הטיבטי: התמרדות ואבדן אותו רשע.

הנה כי כן: יש ולא דמיון בלבד, אלא גם זהות מפתיעה, ואם תמצא לומר, מטרידה, אנו מוצאים ביצירות שני עמים אשר שום קשר טבעי ביניהם לא ישוער ולא יתואר²⁵. ושתי הספרות לדבר: האחת סדנא דארעא חד הוא; תנאים שווים מולידיהם בכל זמן ובכל מקום מעמדים שווים ותוצאות שוות. והוא הדין, יש להוסיף, בדמיון היוצר: מספר הוואריאציות והאפשרויות מוגבל ומסויים, ותלוי הוא במספר גורמים ממשיים, שאף הוא מוגבל ומסויים. וההסברה השניה: אחד הוא המקור, אך רבים הצינורות בהם הוא שופע, ומהם—סמויים מן העין. כל הנושאים (את מספרם הכללי אולי אין להקיף) מוצאם אחד. הזרם עובר דרך מחילות תת-קרקעיות וכשהוא בוקע ועולה פתאום במקום מן המקומות, המרוחק ומנותק מארץ מוצאו, נדמה הדבר כי זה מקום מוצאו, ולא הוא. שתי ההסברות הללו אינן מספיקות. לפי ההסברה הראשונה אמנם מובן דבר הזדהותם של הקווים הכלליים באגדות עמים שונים: טבעו של האדם אחד הוא בכל העולם. ואולם מניין באה ההתאמה, המצויה לעתים קרובות מאד, בפרטים ובפרטי פרטים? ולפי ההסברה השניה, כי הכל יצא ממקור אחד, הרי נמצא כי אין מקוריות בעולם האגדה, ומה עניין לנו לדבר על סיפורי-עם של הסינים לחוד, של היוונים ושל היהודים לחוד?

ד. בטרם נמשיך את דיוננו, אנו רואים להעמיד את הקורא על כל עומק הבעיה על-ידי הבאת שלשלת-מקבילות אחת, אשר כמעט כל הספרויות העממיות 'תרמו' חלקן לה. דוגמה אחת מעשרות היא—סיפור המת המחזיק טובה למי שגמל לו חסד של אמת. קיצור המעשה, לפי צורתו המקובלת: על מת אחד נגזר שלא ייקבר, כל עוד לא יסולק

מענייני המחקר המשווה

החוב שנשאר חייב בעודנו בחיים; והנה נמצא עלם תם, שלא מבני המדינה, אשר התעורר לחמלה, והקריב את כל הונו לפדיון הגוויה המעוקלת. לעלם זה ארבו בדרכו בחיים סכנות מסכנות שונות, והוא נחלץ מכולן על-ידי איש פלאי, שנלווה אליו, וישמרהו ויצילהו מכל צרה; ביותר הסתכן בנפשו, וגם ניצל בעזרת האיש הפלאי, במעשה שיחרור נערה, שהיתה נתונה בצרה גדולה, ולסוף זכה לאהבתה ונשא אותה לאשה. והאיש הפלאי, המופיע בצורות שונות, הוא—אותו מת, שבא להיטיב למיטיבו. לסיפור הזה, בנוסחותיו ובגלגוליו השונים, כבר הוקדשו כמה מחקרים, והוא מעסיק את החוקרים זה דורות²⁶. את הקווים הכלליים של העלילה, המשותפים לרוב הנוסחאות, ציין-סיכם יוהאנס בולטה בספר הערותיו לאגדות האחים גרים²⁷:

- (1) לבו הטוב של הגיבור, העלם היקר, מתגלה: (א) במעשה פדיון הגוויה אשר הנושים האכזריים התעללו בה, ובקבורתה; (ב) בשחרור בתולה תמה מן השבי; או (ג) בהחזרת הארוסה ששחררה מן השבי לידי חתנה.
- (2) נפשו נבחנה בכור יסורים: (א) אביו העביר אותו מנחלתו על היותו בזבון קל־דעת; (ב) אחיו הבוגדים עזבוהו; (ג) אחד עויין אותו הפילו לים והפריד בינו ובין אשתו.
- (3) רוחו של המת, הלוכש צורת זקן, צורת משרת או צורת שועל, מביאו על שכרו: (א) בעזרתו הוא זוכה לעושר ולזיווג עם בחירת לבו; (ב) הוא מוציאו מן הים ומחזירו אל אשתו.
- (4) לפני התגלותו מבקש המת מן העלם קרבן—שיחלקו את האשה לשתיים, ושתי סיבות לדבר: (א) כדי להוסיף ולהיטיב עמו—כי על-ידי הניתוח יוציא רעל מגופה ויציל גם אותה; (ב) בחינה שניה וסופית של נאמנות-הנאמן. ואכן הלה עומד בנסיון.

בצורה זו נשתמרה המעשיה אצל כל העמים והעממים של המערב ואצל רוב עמי המזרח²⁸. יש גם נוסחה עברית מאוחרת, אם אמנם מקוטעת²⁹: עלם ירושלמי נסע לקושטא ופודה שם את גוויתו של חלפן יהודי, אשר השולטאן עיקל אותה; לאחר זמן, משחזר לביתו דרך הים, נטרפה ספינתו, ובעזרת שיט מוזר, 'כנציב-אבן גדול', הגיע לחוף בלתי-ידוע, ומשם העלה והעביר אותו נשר 'לבן כשלג' אל בית-מולדתו; והאבן והנשר היו צורות, שלבש אותו מת ובא להיטיב לאותו עלם כטובתו. המחצית השניה של העלילה נשתמרה אף היא בנוסחה יהודית, קדומה יותר³⁰: מעשה בפלוני הקצב, שפדה פעם, בסכום כסף עצום, שבויי ישראל שנדונו להיות מושלכים לים, ובתוכם ילדה, שאמר לתתה לאשה לבנו יחידו; והנה נמצא שהיא ארוסה לאחד השבויים; עורר את לב בנו לוותר על האהובה לטובת חתנה האמיתי.

עתיקות הנושא מוכחת מתוך נוסחתו היהודית הקדומה ביותר: היא—מעשה טוביה. המלאך רפאל שנלווה לו לטוביה הצעיר, נשלח ממרום להציל שני נידחים, את אביו האומלל של העלם ואת הנערה האומללה אשר אשמדאי המית את כל חתניה³¹. ואולם שתי החוליות הסיפוריות האלה, שהן מזדהות בנקודות ההמשך והסיום של הסיפור הכללי, זורעות אור על פרט אחד, כמעט נשכח, אשר בראש מעשה טוביה: החסד, שעשה טוביה, האב, עם המתים מבני עמו המושלכים בחוצות³².

המעשה 'חסד עם המת' היא אחת ההוכחות על מציאות עלילות מסויימות מפורטות מאד, בכל רחבי תבל. הקשר בין הנוסחאות השונות ניכר בעליל (אילולא כן, לא היינו יכולים, כפי שעשינו, לזהות נוסחאות וקטעי נוסחאות ולקבוע בוודאות את השתייכותן למשפחה אחת), ואולם מקורה ומוצאה—מי יגידנו? קדמות הסיפור³³ ניכרת מן הפרט, המשמש נקודת מוצא בנוסח המקובל שלו, מן החוק, אשר על-פיו ניתן לעקל גופו של

חלק ראשון: תורת האגדה

מת, —שכפי הנראה מלשון המקורות היה נהוג גם במצרים העתיקה³⁴ וגם באתונה הנאורה³⁵. ואולם, אפילו נקבע את הזמן בו היה חוק זה בתוקפו (את השארת-נפשו אפשר עוד להכיר מתוך עלילת שיילוק, המסתמכת על חוק ממש), הרי נוכל להגיד בוודאות, כי הרעיון המוסרי, שאת גופו של מת צריך לטמון בעפר, כדי לתת לו מנוחה וגאולה, —קדם לחוק זה, ושוב אין לדעת לא שורש דבר ולא מוצא דבר.

ה. ליתר הבהרת מושג המקבילה נעמוד בזה על עלילה, שלכאורה היא חד-פעמית, יוצאת דופן, אשר בידנו למצוא כדוגמתה גם במקורות אחרים. אנו מתכוונים לאגדת אדיפוס, שעניינה הוא—אין מנוס מן הגורל. נביא בזה את האגדה הקלאסית, שריד של מיתוס אלילי, ולצדה שלוש מקבילות מתוך הליגנדה היהודית והנוצרית.

1. אדיפוס³⁶: ללאיוס מלך תיבי ניבאו, כי בנו העתיד להיוולד ירצח אותו. כדי לשים את הגזרה לא, שילח המלך את הנולד למקום נידח, ואולם בזאת אך סייע לקיום גזר-הדין, כי על כן גדל הילד רחוק מביתו ולא הכיר את הוריו פנים. והבן, אדיפוס, שמע בבחרותו נבואה מקבילה, ועוד הוסיפו והודיעו לו, כי אחרי רצחו את אביו ישא את אמו הורתו לאשה. אף הוא ביקש להימלט מיד הגורל, ברח מיד אפיטרופסיו, שחשב, כי הם הוריו, ובזאת אך קירב את גזר-הדין. שלא מדעת, הגיע אל מכורתו האמיתית, נפגש עם אביו, דרך מקרה, והתלקח ריב בין שניהם, והצעיר המית את הזקן. והנבואה השנייה נתקיימה דרך התגלות מקרה שני: אמו המלכה שנתאלמנה ניתנה לאשה לאיש שחילץ את הממלכה המיותמת מסכנה גדולה, והאיש היה—הוא, אדיפוס, עצמו. משנתגלה הדבר סינור את עצמו, ואמו התאבדה. היתה עוד עקיבות גורלית אחרת בהשתלשלות העניינים: אדיפוס זכה בדרך משונה זו להיות יושב אחרי אביו על כסא המלכות.

2. יהושע בן נון³⁷: האגדה היהודית המאוחרת מספרת סיפור זה עצמו על יהושע בן נון. ואלה ההבדלים בין נוסחתו לזו של האגדה היוונית: א) החזות הקשה הוגדה רק לאב בלבד, ולא מלך הוא, כי אם אזרח מאזרחי ירושלים; ב) שילוח הנולד נעשה כדוגמת שילוח הילד משה, והצלתו—כהצלת יונה: דג בולע את התיבה עם הרך הנולד; ג) הבן ממית את האב בתוקף פקודה שהוטלה עליו: הוא נתמנה תליין, ונצטווה לערוף את אביו שנמצא אשם למלך; ד) הני-שואים עם האם מתקיימים כתוצאה ישירה מעריפת האב: לפי חוק אותה מדינה, חוק קדום, נעשית אלמנת כל ערוף אשת-חיקו של התליין; ה) ההבדל המכריע, בין שתי המקבילות: לידי גילוי ערוות האם לא הגיע הבן. באמרו לבוא עליה היו שדיה נוטפים חלב, ומתוך כך הכירו זה את זה: החלב שנועד לו בהיותו תינוק, נשתמר למען שמור אותו מעבירה שאין לה כפרה; ו) יהושע חזר בתשובה, ותשובתו נתקבלה; על אף עברו זכה להיות מנהיג-גואלם של בני ישראל.

3. יהודה איש קריות³⁸: בעלילה זו—ליגנדה נוצרית מימי הביניים—מצטלבים גורמים משני הסיפורים הקודמים, גם מופיעים גורמים חדשים. הנה הפרטים: א) לאמו של הגיבור מודיעים בחלום, כי בנה העתיד להיוולד יהיה רוצח, ועמו ייפסק בית-אביו; מה יהיה מעשה הרצח שיעשה לא הוגד לה; ב) ההורים שמים את התינוק בתיבת גומא במים, והעלילה נמשכת גם להלן כדוגמת עלילת משה: מלכה זרה מוצאת את העוזב ומאמצת אותו לבן; ג) המלכה זוכה גם היא לזרע אנשים; האסופי ובן-המלך נצים ויהודה ממית את בן-המלך ובורח; ד) הוא מגיע לירושלים, עיר מולדתו, ונספח לאנשיו של הנציב פילאטוס; הלה שולח אותו לקטוף תפוחים בגינתו של אחד האזרחים; יהודה נתפש בגנבתו על-ידי בעל-הגינה, אך הוא הורג אותו, וההרוג היה אביו..; ה) פילאטוס נותן בכוח סמכותו כשליט את אלמנת ההרוג אשה לבחור החביב עליו; ו) לפני ההזדווגות נאנחת האשה ומספרת לבעלה החדש את כל המוצאות אותה, ועל-ידי כך נודע לו בעוד מועד כי אמו היא; ז) לשם תיקון-נשמתו נספח יהודה אל תלמידי ישו, אך מזלו הרע וטיבו הרע אינם עוזבים אותו, וסופו יורש גיהנום, כמסופר בספרי הברית החדשה.

מענייני המחקר המשווה

מסתבר מאוד, כי האגדה היהודית והאגדה הנוצרית אינן אלא עיבודים של האגדה היוונית, ואולם השוואת המשותף ביניהן ובין זו והכרת המפריד ביניהן אינן מאשרות סברה זו. אדיפוס ויהודה רצחו כל אחד את אביו תוך קטטה מקרית, בהתגבר עליהם מזגם הפוחז, ואילו יהושע—על-פי פקודה. נישואי יהושע ויהודה עם האם היו תוצאה ישירה מהתאלמנותה על-ידי המעשה שהם עשו, ואילו במקרהו של אדיפוס—בתוקף הסתבכות גורלית שניה, שאין לה קשר ישיר עם חטאו הראשון. תאמר: סיפור אדיפוס וסיפור יהושע הם סיפורי-יסוד, שווי-זכויות, ואילו סיפור יהודה אינו אלא צירוף של השניים; גם בזה לא תצדק, כי הסיפור הנוצרי פותח בניואנסה מפתיעה: אין יודעים מראש, מה בעצם יהיה מעשה הרצח של הבן, והוריו מרחיקים אותו מעל פניהם מתוך רצון מוסרי לשמור על זולתם, ולא מתוך כוונה אנוכית, לשמור על עצמם. נציין דרך אגב, כי בכל אחד משלושת הסיפורים ניתן הסבר עלילתי לשמו של הגיבור או לכינויו. אדיפוס (= מי שנפחו רגליו)—על שם התאכזרות אבותיו עליו, בהיותו תינוק, עד שנפחו רגליו. יהושע נקרא 'בן-נון', כי מצאו אותו במעי דג (נון בארמית—דג)³⁹. יהודה כונה בשם איש-קריות, על שם האי האגדי—קריות, שם נתחנך בבית המלך והמלכה שהוציאוהו מן התיבה.

על שלושה מקבילים אלה נוסף עוד נוסח אחד הקשור בקודמים קשר סיפורי ואידיאלי-מוסרי גם יחד: הליגנדה על יוליאנוס הקדוש⁴⁰. הנה קיצורה:

מעשה בעלם טוב, אך אכזרי במעשה-הצייד, אשר הצבי הנרדף על-ידו ניבא לו גבואה קשה: אתה, הרודף אחרי על-לא-דבר, עתיד להרוג את הורייך! גבהל העלם וברח מהוריו. בנכר מצא לו בת-זוג נאמנה, בנה עמה בית, ויהי מאושר. והוריו חיפשוהו בכל הארצות, ובדרך חיפושם נקלעו לביתו בזמן שהוא לא היה בו. האשה קיבלה את פניהם ביראת-כבוד, פינתה להם את 'מטת-הזוג' ובעצמה לנה במרתף. בשעה מאוחרת חזר האיש לביתו, והרגיש בשניים שוכבים בקובתו, וחשב, כי אשתו בגדה בו. דקר בחניתו את השניים—והם אביו ואמו! סיום הסיפור: יוליאנוס חזר בתשובה, ותשובתו נתקבלה.

הסיפור מצטרף לקודמים במוטיב-היסוד של הנבואה הקשה שנתגשמה על-כרחו של החוטא; הוא נכשל בעבירה שאמר לברוח ממנה. ואולם החטא הוא כאן אחד, ואינו גורר חטא שני.

שלוש-ארבע נוסחאות, יצירות זמנים שונים, ובכל אחת אתה מוצא יחד עם המשותף מן הראשוני והמקורי.

(2) נושאים בגילגוליהם

ו. מאז קיום המחקר המשווה, יליד המאה הקודמת, רבו התיאוריות על מוצא האגדות ועל סוד גילגולן. יש שראו את ההתאמה המפתיעה בין מסורות סיפוריות של עמים שונים, רחוקים זה מזה, כתוצאה ישירה מיצר-לב-האדם, שהוא אחד בכל אדם באשר הוא. ויש שהעמיקו והעלו השערה זו: אמונת-אומן עתיקה מאד, קדומה לכל הדתות המצויות, היתה משותפת למשפחת האדם בימים טרומם-היסטוריים; האגדה היא שריד-קדומים מאותה תקופת-'אבן' ולכן חוזרים קוויה בכל מקום ומצטרפים תמיד לעלילות חוזרות. וילהלם גרים כתב בהשקפתו המסכמת על אוסף האגדות שאסף עם אחיו:

...משותפים לכל הבדיות—שרידי אמונה מהימים העתיקים, וסגולתה של כל בדיה היא, שתופשת [ומבטאת] היא את הנשגב מבינתנו על-ידי תמונות [גשמיות]. זהו היסוד המיתי,

חלק ראשון: תורת האגדה

שיש לדמותו לרסיסי יהלום שנתפזרו על פני שדה בו עלו דשאים ופרחים, ורק העין החודרת תראם... משמעותם המקורית של הדברים אבדה כבר, ואולם עדיין מרגישים בה, והיא היא המקנה לבדיה את ערכה המיוחד.

אמנם גרים מדבר כאן בעיקר על הגורמים, ולא על העלילות עצמן, ואולם הוא ניסה לעמוד גם על סוד גדול זה. יש להניח, לפי דבריו, כי כל העלילות החוזרות ונישנות, מקור משותף אחד להן: 'משותף זה הוא כעין באר, מתוכה ישאב כל אחד לפי צרכו, אך את עומקה לא ידע איש'⁴¹.

הפסיכואנאליזה המודרנית מאספולתו של פרויד ניסתה להגיע עד חקר תהום זה. לדידה—הכל יצר, יצר-המין, לכל—שורש זה ומוצא זה, ואין אחר. שורש זה ומוצא זה אפשר לכנות בשמות ולהגדיר. גם שיטה זו מנסה לבאר בעיקר את המוטיבים, אך גם מן העלילות אין היא מסיחה את דעתה. השימוש המקובל באגדת אדיפוס בתורת כינוי ל'תסביך' מסויים מוצאו מן הנסיון הפרוידיאני להסביר את דרך התהוותה של אגדה זו וגם של אחיה ואחיותיה⁴². כאן אנו רואים להעיר הערת-ביקורת כללית לשיטה זו, שהקימה חסידים ומתנגדים הרבה (ולא במסגרת מחקר האגדה בלבד). נניח, כי המפתח של הפסיכואנאליזה אמנם פותח לנו את השער הנעול ואנו רואים את אשר מעבר לשער; ואולם אם כן, הרי נמצא כי הפסיכואנאליזה אינה אלא מורידה, ואינה מעלה. האגדה, אפילו מוצאה הארצי 'נמוך', 'שפל', 'טבעי' ביותר, הרי היא ספרות, יצירה, ונמצא שהיא למעלה מכל השגה, ואינה ניתנת לביאור, לגילוי סודה—כי עטורת יופי היא, עטורת הוד⁴³.

זמן מה היתה שליטה התיאוריה של תיאודור בנפאי, שלפיה האגדות והבדיות רובן ככולן מכורה אחת להן, והיא—הודו, הודו הבודהיסטית⁴⁴. ואמנם דומה כי תשעה קבים מאוצר האגדה העולמית נטלה הודו: כמעט אין לך נושא מיתולוגי או עלילה סיפורית עממית, שלא תמצא לה לכל הפחות מקבילה באוצר בדיות הודו. בנפאי שיער, כי הנושאים נדדו והגיעו גם מזרחה להודו (על-ידי האמונה, אשר הסינים קיבלוה), וגם מערבה לה, עם נדודי העמים האינדו-גרמניים ועם זרימת התרבות דרך פרס וערב מערבה. היהודים, שהוסיפו להיות עם נודד גם לאחר שנדודי העמים פסקו, הרבו להעביר מסורות ושמועות ושעשועים מן המזרח אל המערב. בין המתנגדים לבנפאי היו חוקרים שהלכו גם הם בדרך חיפושי מולדת גיאוגרפית מסויימת לבדיות העולמיות. היו שהצביעו על מצרים, היו שמצאו את מקור המקורות בבבל⁴⁵. בנפאי עצמו הוציא מכל סוגי האגדות, שמסקנתו יפה להן, את משלי-השועלים, אשר מכורתם היתה לדעתו יוון. ערך השיטה הכל-הודית בפרט והגיאוגרפית בכלל, שהיא פיתחה וקידמה את המחקר המשווה, ובעזרתה נמצא לבסוף שכמעט אין לך סיפור עממי של עם אחד אשר לא תמצא לו אח וקרוב במסורות עמים אחרים וגזעים אחרים. ואולם המעיין הבלתי-משוחד יראה כאן תמונה אחרת: (א) חלק מן הסיפורים העממיים אי-אפשר לך בשום פנים למצוא להם מקור אחד-יחיד על פי סימנים לאומיים-לשוניים מובהקים; (ב) אפילו מצאת כי סיפור אחד מסויים אמנם מוצאו מהודו, הרי תמצא כנגד זה, כי סיפור שני חותם ערב עליו, שלישי—יסודו יהודי, רביעי ספרדי, לאמר שהמקורות הראשיים מתחלקים שוב לפי הארצות בהן היתה שורה בזמן מן הזמנים שכינת-היצירה⁴⁶.

מענייני המחקר המשווה

נזכיר בזה עוד שיטה אחת, שאם אמנם משונה ומוזרה היא, היו ימים שקנתה לבבות. אנו מתכוונים לשיטה ה'פוכבית'. לדידה—אין המסופר באגדה אלא סמל של הכתוב על יריעת השמים. הנה ראשי-קוי הפתרון ה'אסטרלי' של אגדת הכיפה האדומה⁴⁷: הסבתא היא השמש, הילדה—כוכב נוגה, הזאב—הירח, הצייד—כוכב השחר, וכו'⁴⁸. הדוגמה מעמידה אותנו על אופיה של השיטה: אין היא מפענחת, אין היא פותרת—היא רק מדרש אגדה, והמדרש מקומו בגבולותיו ויש מקבלים אותו ויש דוחים. והרי גם חז"ל אמרו, כי משה הוא בבחינת שמש ויהושע בחינת ירח⁴⁹, והקבלת י"ב השבטים לי"ב המזלות גם קרובה לאמת וגם נתקבלה ברצון⁵⁰.

ז. חקר המקבילות וניתוחן אינם מטרה לעצמה. ערכן של כל השיטות כולן, לרבות האפסורדית, הוא ערך-עזר. העיקר, שההשוואה עצמה יהיה בה משום יצירה, שתהיה מאירת-עיניים ומרעננת את הלב. נקל לפרום את המסכת ולמרטת חוטים חוטים, ואולם לא כזו היא תכליתו של המחקר. אנחנו נשווה סיפורים דומים זה לזה, גם נבקש את מוצאם כדי לעמוד יפה על משמעותם היוצרת, על מוסרם, על טיב האמת הכמוסה בהם. להלן יובאו דוגמאות לדרך-השחק ולדרך-הבניין, ובפירוט זה האחרון והאפשרויות הכמוסות בו נמשיך את הדיון, ובזאת גם נסיים.

מן המוסכמות הוא, כי עלילת אורסטס ועלילת האמלט דומות אשה לאחותה, ויש שמדברים גם על נושא משותף לשתי היצירות. בשני המקרים ההיסטוריים-אגדיים נאלץ הבן לנקום נקמת דם אביו מהאם הבוגדה וממאהבה הרוצח. מה שהובלט באכזריות יתירה במסורת היוונים, טושטש במקצת בעלילה הצפונית; ואולם ניתן למתוח את ההקבלה עד תומה ולגזור גזירה-שווה: אשמת אָם האמלט—כאשמת אָם אורסטס. ואולם מה תוסיף לנו ידיעת הקבלה זו, במה תעשיר את הכרתנו או תעמיק אותה? אין צורך להביא הוכחות לדבר, כי ההשוואה עשויה רק למחוק את ההבדלים הפנימיים, שהם העיקר, ולא עוד אלא שהיא עשויה ליטול מערכן של שתי עלילות נשגבות ומחרידות עד תהום. גם מניין פשוט של קווים משותפים, או מנוגדים, של שתי מסורות אשר רק חיצוניות הנושא מאחדת אותן—עשוי להוריד ערכן ולא להעלות.

והנה כנגד זה דוגמה של השוואה יוצרת.

בנפאי, אבי השיטה הכל-הודית, העיר על משל העכבר והעכברת⁵¹ הערה בלתי-נשכחת. העכברת לא רצתה להינשא אלא לאחד כל-יכול, אשר אין שום כוח בעולם יכול לעמוד נגדו. ביקשו ומצאו: השמש הוא אביר האבירים ואין חזק ממנו. אך השמש עצמו הודה ביתרון הענן, הבא ומכסה אותו על-כרחו. הענן—נכנע לרוח, הדוחף אותו מקצה השמים ועד קצהו, והרוח נעצר על-ידי ההר, העומד לו מוצק, מושרש באדמתו, ואפילו כל הרוחות שבעולם באים עליו אין מזיזים אותו ממקומו. ואולם הביטה וראה: בקרב הר זה שוכן מי שעתיד להפיל אותו, הלא הוא עם העכברים שקנה לו אחיזה בתוכו ומכרסם אותו וחופר בו, ויום אחד יתפורר ולא יהיה... כוח העכבר אין איפוא כנגדו בעולם כולו, ובדין הוא כי העכברת המבקשת גדולות, תינשא לבן גזעה, כי הוא אביר האבירים. הסיפור⁵², שמידת הפלפול ומידת האמת שקולות בו, שייך למשפחת סיפורי-החכמה ואמרות-החכמה המצויים בכל אתר ואתר בצביון מיוחד. הנה המימרה התלמודית הנשגבה שבפי ר' יהודה: 'עשרה דברים קשים נבראו בעולם: הר קשה, ברזל מחתכו;

חלק ראשון: תורת האגדה

ברזל קשה, אור מפעפפו; אור קשה, מים מכבין אותו; מים קשים, עבים סובלים אותם; עבים קשים, רוח מפזרתן; רוח קשה, גוף סובלו וכו' 53; הנה גם שלשלת הטורפים והשוחרים שב'חד גדיא' הילדותי-תמים. ומה מעיר בנפאי על סיפור-חכמה זה? הוא מעמיד כנגדו משל יוני-רומי שנעשה שנינה שגורה בפי כל בני המערב והמזרח: 'ההרים—צירים אחזו אותם, וכרעו ללדת, ונולד... עכבר' 54, וקובע כי משל זה (נמשלו— כל שרעש ה'הכרזה' על דבר גדול, התוצאה קטנה ומגוחכת) נגזר מאותו גזע של סיפור העכבר אשר ניצח את ההר. התאמה בלתי-צפויה זו אין ערכה תלוי כלל וכלל בשיטה הגיאוגרפית של בנפאי. קביעת ההקבלה עצמה מפתיעה ומשכנעת אותנו מיד, ויש בה כדי להעשיר את דמיוננו. אין בידנו לקבוע אם המשל הוא גילגולו של סיפור החכמה או להיפך, ואולם כל אחד מהם, כיצירה עממית עצמאית, מוסיף כוח ומשקל וכבוד על-ידי גילוי קירבתם. ההנחה המדעית עצמה היא יצירה. לא המדרש הוא העיקר, אבל יש והוא מאדיר את המעשה, ובנידון שלנו הוא מוסיף ערך לשתי מעשיות.

ח. ההשוואה היוצרת מקרבת ומרחקת, מגלה משותף ברחוקים ומפרידה בין קרובים; יש שהיא מוצאת התאמה פנימית בין שני מעמדים המנוגדים זה לזה, נשמה אחת— בשני גופים.

הנה דוגמה מההיסטוריה: נקודת הסיום במסע פסינפון ורבת החיילים בני עמו, מבבל הרחוקה דרך גלילות הנכר אל המעבר למולדת. משהגיעו אל חוף הים השחור ונתבשרו שהתגברו על סכנות הנכר ומובטחת להם השיבה אל ארצם, חובקת ים אף היא, קראו כולם בשמחה: הים! הים! 55 כי הים היה להם גואל. וכנגד מסע-יבשת זה של איש יוון העתיקה—מסע-הים של קולומבוס ועוזריו; עשרה שבועות עשו באורחות-ימים, ולאחר שכבר אבדה תקוותם למצוא את אשר ביקשו ראו פתאום את החוף הנכסף ויקראו: היבשת! היבשת! 56 כי היבשת היתה להם הגואל.

והנה דוגמה מתחום המיתוס והליגנדה הדתית. הנוצרים מספרים 57: 'ביום מלאת שבעת השבועות שכנו בירושלים יהודים יראי-אלהים מבין כל גוי וגוי אשר תחת כל השמים'. ופתאום שמעו מפי ה'תלמידים', והם כולם בני הגליל, איש איש את שפת ארץ מולדתו, לאמר, דיבורם של אלה יצא לכאורה ארמית, ארמית זו של הגליל, אבל ליוצאי כל ארצות תבל נעשו הדברים מובנים כאילו בלשונם נאמרו... וכנגד מעמד זה—הנס שהיה בדור הפלגה (בראשית יא, ו—ז) עת היתה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, וה' בלל שפת כל הארץ, 'אשר לא ישמעו איש שפת רעהו'. לאמר, כולם דיברו אותה כשדית, אך פתאום לא ידעו לדבר איש בלשון מובנת לחברו... הצד השווה שבשני המעמדים: השפה היא אחת. אך בני דור הפלגה חדלו פתאום לשמוע את שפת דיבורם בצאתה מפי אחרים, וכל אחד היה מדבר ושומע לעצמו... על-ידי השוואת המנוגדים האלו אנו פותחים פתח לליגנדה הנוצרית לחדור לתחום היהדות, גם נוכל למצוא בה רמז להיסטוריה החדשה שלנו—לתקופת קיבוץ הגלויות והחזרת עטרת העברית ליושנה.

ט. ויש ברכה גם בהשוואת הדומים, ביחוד אם נשים לב לאותן מקבילות שאינן למעשה אלא גירסאות שונות של נוסח אחד-יחיד. בדוגמאות כאלה יש אשר ההתבוננות בקווים המשותפים תעמידנו פתאום על שרשי האגדה במציאות הארצית.

מן הידועים ביותר שבסיפורי אלכסנדר מוקדון הוא סיפור המשפט. לפני כס משפטו

מענייני המחקר המשווה

של מלך המזרח הופיעו המוכר והקונה של חלקת אדמה (נוסח אחר : של בית), שנמצא בה אוצר אחרי עברה ליד הקונה, ושניהם לא רצו ליהנות ממנו, כי זה אמר : שלך הוא, וזה אמר : שלך הוא. פסק-דין היה : בנו של זה ישא את בתו של זה, והיה האוצר להם. הסיפור מתייחס על בני יפת ואולם קנה לו אחיזה בקרב היהדות, והריהו עצם מעצמי האגדה התלמודית-מדרשית⁵⁸. ומעניין הדבר, שלא נעשה נסיון ליהדו. אמנם עורכי מדרש יונה⁵⁹ השתמשו בחלק מהמוטיב ועשו את נינוה מקום המעשה, כדי להראות בעליל, מה גדולה היחה תשובת בני העיר החוטאת : לאחר שבני נינוה שבו מדרכם הרעה, תיקנו כל מעוות, ואפילו מעוות של דורות ; וכשהיה על אחד מדייני העיר להכריע במשפט זה של הקונה והמוכר, חקר ודרש—עד שהעלה לסוף את שמו של האיש אשר הקים את הבית לפני ארבעה דורות(!), ולירשיו של זה ניתן האוצר. לפי אגדה ישמעאלית מאוחרת⁶⁰, היה המשפט בירושלים, ובימי המקרא : כשהובא הדבר לפני דויד המלך, פסק : יחלוקו ; ואולם הנער שלמה, החכם גם מכל זקן, ביקש רשות לשפוט, והוציא אותו פסק-דין נעלה. גם הוואריאציה הזאת לא נתקבלה ביהדות, והוסיפו לספר כי אלכסנדר נוקדון כובש-העולם אשר כל ימיו היה מטה משפט, הוא האיש שהשתאה למשפט הצדק. מסורת ישראל העדיפה איפוא את סוף המעשה על עצם מעשה המשפט. אלכסנדר, גדול המלכים, אשר אמר : אני ואפסי עוד—ראה, כי המזרח שהוכנע על-ידו בכוח הזרוע—לו החכמה ולו גם הצדק !

בגוף הסיפור יש להבחין בין שני גורמיו : בין עצם המשפט הבלתי-רגיל של שני אנשים אצילים ובין פסק-הדין הנעלה. הקונה טוען : אדמה קניתי, מטמון לא קניתי, ואינו שלי. והמוכר טוען כנגדו, כי מכר 'מתהום ארעא ועד רום רקיעא', וגם המטמון בכלל זה. שני אנשים אצילים אלו אולי עולים במוסרם על השופט. לגבי צדיקים גמורים, שעל כד מתדיינים, יהיה כל פסק-דין, ואף הישר ביותר, רק פשרה.

אך הנה נמצא נוסח ארצי, פשוט, של האגדה הזאת. באחד מספרי-החול של הספרות היוונית האחר-קלאסית, בספר תולדות חיי אפולוניוס איש טיאנה (בן המאה הראשונה לסה"נ), שנכתב בידי פילוסטראטוס (בן המאה השלישית)⁶¹ מסופר : אפולוניוס זה, פילוסוף ובעל-נס, נזדמן עם מלך הודו. סיפר לו הלה על משפט שהובא זה עתה לפניו : פלוגי מכר לאלמוגי חלקת אדמה, ונמצא בה אוצר. טען המוכר כי אילו ידע על מציאות האוצר באדמה, לא מכר אותה, והקונה טען : מה שבא לידו בהיסח הדעת אף הוא קניינו. המלך ביקש איפוא מאפולוניוס שיחווה דעתו בענין זה, כי אמר : יכולתי לפסוק : יחלוקו, ואולם פסק-דין כזה הרי יוציא כל הדיוט, ואין חכמת מלכים בו. תשובתו של אפולוניוס היתה דתית. יד ההשגחה בדבר, אמר. רצון ההשגחה היה כי האיש יפסיד את האוצר שהיה ברשותו, ואין זאת כי חוטא הוא. חקרו בדבר ומצאו, כי אמנם כן הוא, והאוצר היה לקונה, הישר באדם.

נוסח זה יש בו כדי להעמיד אותנו על הגורמים המקוריים של הסכסוך בין שני המתדיינים. כל אחד טען : שלי הוא האוצר. יתכן איפוא כי עלינו להבחין בין כמה דרגות בהתפתחות הסיפור. דרגה ראשונה : הריב כשהוא לעצמו, ריב מצוי בין שניים המבקשים כל אחד את תועלתו הוא. ריב זה נוהגים להכריע על-ידי פשרה מצויה : יחלוקו. דרגה שנייה : הריב מובא לפני כס משפט של משכין-שלום, והוא מכריע : ישא בנו של זה את בתו של זה, והאוצר יהיה להם, לבנים, ואחוזה וקירבת-משפחה יבואו

חלק ראשון: תורת האגדה

במקום הפילוג. דרגה שלישית: השופט הצדיק מכריע בין שניים צדיקים, המתחרים זה עם זה במידת הוויתור על זכותם הממשית או המדומה—סיפור עיוני, מופת מופשט. דבר הנוהג האכזרי שאלכסנדר מספר עליו, הוא סאטירה על המלכות, שכדוגמתה אנו מוצאים בספרות העתיקה⁶² והיא משנה-מוסר של האגדה בנוסחתה המצויה⁶³. הכרעתו של אפולוניוס חורגת גם היא ממסגרת הסיפור, והיא ממשפחת סיפורי-אגדה אחרת שעניינם שאלת 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו'⁶⁴.

י. גילוי מקבילות והשוואתן עשוי לסייע גם בעניין קביעת האמת ההיסטורית הלוטה בצעיף האגדה. משנפקחו עינינו לראות את המשותף שבין שתי עלילות זרות זו לזו, נוכל לעמוד על פיו על הווייתם הראשונית של הדברים. על המשיח מתימן שהופיע בימי הרמב"ם, הגיעה לידנו רק תעודה אחת-יחידה (אם כי בכמה גירסאות)⁶⁵, ולכאורה אין זו אגדה אלא היסטוריה. סיפור-עדות על כסילותו של משיח זה:

...כללו של דבר, לאחר שנה נתפש וברחו ממנו כל הנלווים אליו, ויאמר לו מלך אחד ממלכי הערבים אחר שתפשו: מה זאת עשית? אמר לו: אדוני המלך, אמת אני אומר כי בדבר ה' עשיתי. אמר לו המלך: מה המופת שלך? ענה ואמר לו: אדוני המלך, חתוך ראשי ואחר כן אני אחיה ואקום ואחיה כבראשונה... ויביאו החרב לפני המלך וציוו וחתכו את ראשו. ונהרג אותו העני. תהא מיתתו כפרה עליו ועל כל ישראל⁶⁶!

הרמב"ם, הקורא ל'אותו עני' גם באיגרתו 'הסר דעת', מביא את סיפור אחריתו העלובה להוכחת משפטו עליו. בינתו של זה נסתתרה; בשגעונו המשיחי ייחס לעצמו סגולות של בעל-נס. דינו זה של הרמב"ם נעשה דין ההיסטוריה היהודית על האיש, וכל כותבי דברי ימי ישראל חוזרים עליו.

ואולם אם נתבונן בפרטי התנהגותו של האיש המוזר, כפי שמסר אותם מתנגדו, נמצא כי הם תמימים במידה אשר לא תתואר גם אצל סתם אדם, ומכל שכן אצל אדם שעורר תנועה, עמד בראשה, ואנשים רבים האמינו בו. על כרחנו נאמר איפוא, כי המסורת היא תיאור עויין, מכוון, או סיפור-בדים בעלמא, ואם היא מוסרת לנו מעשים כהווייתם ודברים כאמירתם, אין פירושם אמת, ובהתנהגותו התמוהה של ה'משיח' אמנם היה מן החכמה ומן הגדולה גם יחד, אלא שלמעלה מהשגתנו הוא.

אחד המוטיבים המצויים בספרות העממית של העמים, שנתגלגל גם גלגול עברי מאוחר מן המאה ה'ט"ז (אחת מנוסחותיו הראשונות מתייחסת על אשכנז של המאה ה'ד"ט⁶⁷), הוא עצם ההתאבדות המוסווית, מיתה על קידוש השם של חלש אשר לא רצה ליפול חי בידי אויביו, ועורר אותם להרגו הריגת גוף למען החיותו נפש. הצורה המקובלת של הסיפור הוא מעשה בריבה, שנפלה בידי חייל ממחנה האויב. הנה קיצור הנוסח העברי מימי גזרות ת"ח⁶⁸:

מעשה בריבה אחת יפת-תואר שנשבתה לקאָזאַק אחד. וקודם שבא עליה אמרה לו בערמה, שהיא יכולה לעשות בסגולה שלא יזיק לה שום כלי-זין. ואמרה לו: אם לא תאמין לי, נסני בזה—ירה בי בקנה-השריפה ולא יזיק לי!... והקאָזאַק היה סובר שאמת היא מדברת וירה בה לפי תומו. ונפלה ומתה על קידוש השם, שלא יסמאנה הגוי.

במעשה משיח תימן ובאגדת הריבה מסופר איפוא עניין אחד. אותו איש שולל הגלות נכשל בנסיונו לדחוק את הקץ, וראה כי הכל אבוד. הוא נפל בידי המלכות, והמלך עתיד

מענייני המחקר המשווה

לשפטו משפט קשה ממוות. ביקש לקדש את אמונתו במיתת גבורה—אבל ידיו כבולות. מה עשה ? הערים על התליין שלו. התחפש כחזה אויל—ובזאת הוכיח את אוילותו של אויבו (שהאמין לבדיה שלו). ההשוואה עזרה לנו איפוא לזרוע אור על ההיסטוריה.

סוף-דבר

א. שתי טענות בפי המתנגדים לאגדה: אחת—שאינה אמת (לא אמת היסטורית ולא אמת מציאותית), ושנייה—שאינה מעשה-אמנות. עוד פגם מונים בה, שאין בה לא סימנים לאומיים, לא סימנים דתיים, וגם לא סימנים לשוניים, אשר על-פיהם נוכל לקבוע תחומיה ורשותה. גם האבחנה בין המעשה ובין המעשיה, בין המשל ובין הבדיה וכך-הלאה אינה נראית כיעילה, שכן הגבולות בין אלו מקריים, מלאכותיים, ומכל מקום אינם מציינים ומגדירים את המהות. משעמדת על המוטיבים המשותפים לאגדות, ועל הופעת המקבילות והגילגולים, אתה מגיע לכלל שלילה אחרונה—שלילת המקוריות. אין לך איפוא אלא לקבל אחת התיאוריות על מוצא האגדות ומקורן, ומתוך כך אתה מחליף את הערך (שלא מצאת לו אבני-משקל מתאימות) בשטר-ערך שאין לו משקל כלל.

אנו מגיעים כאן לידי שינוי-ערכין על-ידי שלילת השלילה שבפי מתנגדי האגדה. אנו אומרים: כל אגדה אמיתית—אמת היא. בין המציאות ובין 'אי המציאות' מבחינים על-פי סימנים מובהקים אלו: את הראשונה ניתן לאשר על-ידי עדי ראיה ושמיעה ועל-ידי חקירה ודרישה, והשנייה תלויה באויר; בלשון האמונה קוראים לה פלא, נס, בלשונו השכל הפלגה ודמיון. ואולם למעשה הרי אין לך חידה גדולה מחידת המציאות. מציאות זו שניתן לך להקיף ולמדוד, לתפוש ולהשיג, למסור ולקבל, לדעת ולהוכיח, היא לאמיתו של דבר למעלה מכל השגה, מופלא שבמופלא, פלאי פלאים: ומה ש'מחוץ למציאות', מידת פלאיותו אינה ולא כלום לעומת זו של פלאיות המציאות. גבורת הגיבור, צדקת הצדיק, חכמת החכם, פלאים גדולים הם כשלעצמם, ותכונות מופלאות, כוחות על-טבעיים שמייחסים לגיבור, לצדיק כלחכם אינם אלא משנה-הנס, שאינו מוסיף על הנס הראשון, המקורי, הקדמוני—על המציאות—ולא כלום.

האגדה מבליטה את גס-המציאות, ומראה את פלאו-אמיתו, ובזאת גם שליחותה האמנותית. את הדעה, כי האגדה אין לה חלק ונחלה באמנות, ניתן לסתור על-ידי שינוי גישה והערכה: אגדה ושירה שתי רשויות שוות זכויות הן. הקו המציין את האגדה לטובה ומשמש מודד לערכה, הוא הקו המבדיל אותה מן השירה, מן האמנות: אין שני משוררים שרים בסגנון אחד, ואולם האגדות, לרבבותיהן, לשונן אחת-יחידה. השירה, דרכה חשוב לא פחות ממטרתה, ויש שהוא גם עדיף מזו, ואילו האגדה כל חשיבותה במטרתה. כל אגדת-אמת היא גאולתה הישרה של עלילה אנושית. פשטותה, תמימותה, ישירותה, הן הן המצינונות אותה ומהוות אותה: שורש, גזע וצמרת. מיטב השירה—אמנות, מיטב האגדה—אמת.

בדקנו ומצאנו, כי האגדה בינלאומית היא, בין-לשונית, בין-דתית, בין-זמנית. כל הסימנים הללו, המבדילים בין רשות האגדה ובין כל רשויות היצירה, המחשבה, והמסורת—הם הם המעידים על ראשונותה, על קדמותה ועל מקוריותה. אין הם גורעים מערכה, אלא, אדרבה, מוסיפים על ערכה. הם מעידים, כי מראשית היא—ועד אחרית. כאמנות היא קודמת לשירת המשוררים, כאמונה היא קודמת לעיקרי דת

סוף דבר

מנוסחים, כאבן מאבני התולדה היא קודמת למעשה-הפסיפס של ההיסטוריוגרפיה, כאות ומועד היא קודמת לספירה, למניין זמנים. האגדה היא שם ושארית לרוח אנוש שמלפני דור-הפלגה, מלפני התפרדות משפחות האדמה ומלפני הדיבור. שריד קדומים היא, והקדומים שרדו בה. לכן היא עניין גם לחוקר וגם למי שמבקש רק דברים-שבלב. משעמדת על מהות האגדה ועל ערכה המוחלט, אתה רשאי וגם חייב לעשות לה אזניים. שבעל-פה היא, גם לאחר שהעלו אותה על הכתב, ואולם באגדה 'שבכתב' אנו מבחינים בין סוגים שונים. האגדה כוללת את הסיפור העממי—הם המשל והבדיה—, את הליגנדה והמעשה, ומאחר שמצאנו כי התחומים יונקים זה מזה, נוכל להעריך אותם כמו כל מונח וכל הגדרה. העלילות מצורפות מוטיבים מצויים וחוזרים, וההתבוננות בהן תתן לך לעמוד עוד יותר על סוד יצירת האגדה. כיוצא בזה עניין המקבילות וגילגולי הנושאים. מדעי האגדה עשירים הם ורבגוניים כאגדה עצמה.

ב. תורת האגדה בנויה על הכרת עצמאותה של זו. תפקידה הראשון לערטל את האגדה ולהעמידה על עלילת-חיים וסיפור-מעשה, לראות אותה כתעודה ומקור, כיצירה. כל סיפור-עם לקוח מן החיים ומעיד על החיים. מהיות האגדה קדומה על-פי מוצאה מכל מסורת אחרת, היא מעידה על צורות-חיים שעברו ושומרת בקרבה מחשבות ותורות שלא נשאר להן שום זכר אחר. האגדה היא גם השארת-נפשה של הטרומ-היסטורי וגם נשמתה היתרה של ההיסטוריה. גם המיתוס האילי וגם האמונה הצרופה מצאו באגדה את הצורה הגאוה לדבר אל לב המאמינים, ומיטב האמונות שחלפו מן העולם נשתמר בה, ורק בה. כיצירה שונה היא האגדה מהשירה הספרותית, ודרכים וחוקים לה משלה. על מחקר האגדה שומה לשאת ולתת במיוחד בעולמה היא. שלושה ראשים לאגדה: סיפורי-מעשה, סיפורי-אגדה, סיפורי-משל. בראש הראשון נפגשת האגדה עם ההיסטוריה, בשני—עם הדת, ובשלישי היא משתפת פעולה עם האמנות; ואולם שלושתם כאחד יסודותיהם יסודות-החיים הם. החפקיד של מחקר האגדה הוא להכיר ולמין את עלילות-היסוד, שמצאו את ביטויין באחת משלוש הצורות האלה. העלילות עצמן מצורפות ממוטיבים ידועים ונודעים, הקיימים מאז, וחוזרים ונשנים תמיד, ומתחדשים והולכים על-ידי צירוף הדברים לכלל יחידה אחת. המוטיב כשהוא לעצמו עדיין אין בו משום סיפור. עם היות איפוא הסיפור דבר מורכב מיסודות שונים, יש להעריכו כיחידה שלמה אחת. מסירת האגדה אין עמה כוונה יצירתית, לפיכך היא בלתי-אמצעית ותלויה כולה בעצם המקרה שהיא מוסרת. על-ידי השוואת עלילות בנות מסורות שונות וקביעת הקווים המשותפים בהן נגיע גם לידי ריקונסטרקציה של אותם אבטיפוסים סיפוריים, שהם נכסי-צאן-ברזל של ספרויות האגדה. זהו שכרו העיקרי של המחקר המשווה, הניזון מגילויי המקבילות הרבות בעולם האגדה, ותוך תהיה על היחידה הוא מוצא בה גופה את פתרונה.

תורת האגדה נותנת לנו את המפתח לאוצרות האגדה ומלמדת אותנו את השימוש בהם. האוצרות הללו שמורים, תאים תאים, במסורות העמים השונים, הקדומים גם החדשים.

ההשקפה על כל אחד ואחד מן האוצרות, לפי נתינתו ומסירתו, היא תפקידן של תולדות האגדה.

חלק שני
אגדות העמים

דברים כוללים

א. ספרות-העולם האמנותית מתחילה עם מעשי-הכיבוש של היוונים. היוונים הם העם הראשון שהקים מתוכו סופרים ומשוררים נקובים וידועים בשמותיהם, גאונים יוצרים, קלאסיקנים. מהיוונים קיבלו הרומאים, ואלה ואלה הנחילו למערב את תרבותם החיה. לפרשת-ראשית זו, לפרשת יוון ורומא, נוהגים ההיסטוריונים של הספרות להקדים דברים על היצירה הטרומאמנותית—מפעלם של עמי-המזרח. מן המקובל—וגם מן הצדק ומן ההגיון הוא לערוך הקדמה זו לפי הסדר הגיאוגרפי, להתחילה ביצירת המזרח הרחוק ולסיימה ביצירת המזרח הקרוב. סין משמשת נקודת מוצא, שכן פריחת יצירתה כאילו קדמה בזמן לפריחת עמים אחרים במזרח וגם במערב, ומלבד זאת היתה, ומוסיפה להיות, כולה סגורה ומסוגרת, עומדת ברשותה היא, — יצירתה מתבארת מתוכה גופה. לחוקרים העושים אזניים לתולדות הספרות העולמית יוצא איפוא סדר הרצאה זה: (א) סין (ויאפאן); (ב) הודו ופרס העתיקה; (ג) אשור ובבל ומצרים וישראל; (ד) הספרות האיסלאמית (ערב, פרס של ימי-הביניים, טורקיה), —ורק לאחר סקירת כל אלה הם פונים אל פרשת ספרות יוון ורומא, מהן יונקות כל ספרויות המערב למיניהן, מאחרית ימי הקדם ועד היום הזה.

זהו סדר הרצאתן של תולדות ספרות-העולם האמנותית. תולדות סיפורי-עם אין להרצות בסדר זה. באגדה בכלל אין מוקדם ומאוחר, גם בטלים בעולמה במידה רבה הגבולים שבין מזרח למערב (אם אמנם חלקו היוצר של המזרח באגדה רב לאין ערוך מזה של המערב). זאת, ואף זאת: יוון אינה תופסת מקום מיוחד ביצירה הכלל-עולמית של סיפורי-עם, ועמים שאינם נמנים עם המשתתפים בפועל בספרות-העולם, זכויותיהם בשטח הסיפור העממי שוות לאלו של העמים יוצרי התרבות האמנותית. וזה מחייב כאן חלוקה חדשה, שונה מזו הנהוגה בהיסטוריה של הספרות האמנותית.

ב. אין התפתחות בעולם הסיפור העממי, ואולם ניכרים בו שלבים. אין בו תחומי-יצירה בולטים ומסויימים, ואולם יש בו קבוצות שונות אשה מאחותה. הסקירה הולכת כאן איפוא מן הקרוב אל הרחוק, מן הגלוי אל הגנוז, מן הקרקע המעובדת מדורות אל זו שזכתה לגאולתה במאוחר. לפי סדר זה עולים לנו שלושה גושים אלו:

(1) עמי התרבות הקדמונים: מצרים, אשור-בבל, יוון; (2) העמים המזרחיים שמחוץ לזמן מסויים: סין, הודו, פרס, ערב; (3) עמי המערב הנוצרי.

מהעמים האלייליים של הגוש הראשון קיבלנו את המיתוס, את אגדת בני-אלים ואגדת-גיבורים; מהעמים של הגוש השני באו לנו החכמה והמשל; והעמים של הגוש השלישי עיצבו את הליגנדה והנובילה וגם שמרו על האגדה שבעל-פה, על הבדיה.

יצירתו העממית-סיפורית של ישראל מתחלקת לפי סדר הזמנים לשלושה ראשים אלו: האגדה התנ"כית והיהודית-הילניסטית, שהיא בכלל תרומתם העממית של עמי העולם העתיק; האגדה התלמודית וגם אגדת היהודים הספרדיים, הקשורות ביצירת עמי-המזרח; אגדת היהודים האשכנזים, שאינה יוצאת מכלל האגדה המערבית.

פרק ראשון: עמי התרבות הקדמונים

(1) מצרים

א. מקורות הסיפור המצרי העתיק הם מקורות שבכתב. מהם נרשמו ונשתמרו בכתב-החרטומים מאז המאה העשרים לפסה"נ, מהם הגיעו אלינו דרך גילגולים ללשונות עמים שכני-יבשה או שכני-ים של מצרים—לעברית וליוונית, ויש גם שמתחת לשכבות החדשות אשר הוקמו על קרקע התרבות המצרית העתיקה—ההילניסטית והערבית, אנו מוצאים שריד מהיצירה העתיקה.

בתוך סיפורי-עם המעטים שנמצאו בין שרידי הספרות המצרית העתיקה, יש החשו-בים כנוסחאות, או כאבטיפוסים, של סיפורים עולמיים ידועים, ויש גם סיפור-מופת אחד, 'אגדת שני אחים', שאין דוגמתו, אם כי דמיונו נמצא בספרות-העולם. רובם ככולם הם קטעים, החסרים את ההתחלה או את הסוף או אי-אלו חוליות שבאמצע. מן המקבילים לנושאים כלליים נזכיר כאן שלושה:

1. כיבוש יפו: אגדה היסטורית שבאה לפאר גבורתו ופיקחותו של המצביא תותיאי, מפקד צבא פרעה תותמשה השלישי (במאה ה-18 לפסה"נ); נרשמה במאה ה-1 לפסה"נ. מושל יפו מרד בפרעה; התחפש המצביא המצרי כמתמרד גם הוא, ויקרא למושל לבוא אליו אל המחנה. כשבא תפסו וירצחו נפש. ולאשת הנרצח, שנשארה במבצר, שלח מכתב בשם בעלה: הוא ניצח את האויב ועתה תפתח את שער העיר ותקבל מתן מאתיים שקים (או כדים), מס מהמנוצחים. בשקים (או בכדים) האלה הוחבאו נבחרי צבא תותיאי, על זיונם המלא, ומשהובאו לעיר השתלטו עליה מהר. מעשה הכיבוש-בערמה מזכיר את מעשה כיבוש טרויה באמצעות סוס-העץ החלול, ודבר החבאת החיילים בשקים או בכדים חוזר בסיפור על עצת-הנקמה המסופלת של האורב לנפש עלי-בבא ב'אלף לילה ולילה'.

2. מעשי-המכשפים שסופרו למלך חיאופס. המלך חיאופס שהקים את הגדולה בפיראמידות חי, בערך, כשלושת אלפים שנה לפסה"נ, וכתבי-יד הסיפור הוא מן המאה ה-1 לפסה"נ. כדי לשמח את לב המלך היו מספרים לו מעשי-נסים, אשר גדולי המכשפים, שחיו לפני דורות, או לפני דור, או אפילו בדורו של המלך עצמו, הפליאו לעשות בלהטיהם. ממעשי נסים אלה נביא בזה שניים המקבילים למעשי הנסים שבתורה:

(א) מעשה בבוגדת בבעלה, אשר מאהבה היה נוהג להתרחץ באגם ידוע אחרי השתעשעו אתה; עשה הבעל, הבקי בחכמת הכישוף, תנין משעווה, השליכו לתוך מימי אותו אגם ותנין השעווה היה לתנין ממש, ויבלע את המנאף; לאחר שזה היה כלוא במעי היצור שבעה ימים ושבעה לילות קרא המכשף למלך לבוא אל האגם ולראות את מעשי להטיו. ציווה את התנין להקיא את המנאף וכדי להראות למלך, שאין ממש בתנין, שלח ידו, אחז בזנבו, וישב ויהי תבנית של שעווה.

(ב) אחת מנשי הארמון של פלוני המלך נפל עדיה מראשה לתוך האגם, בו שטה עם חברותיה להנאתה ולהנאת המלך; הובהל למקום מכשף מרמי המעלה, פילג את האגם לשניים, העלה את חציו על חציו והעדי נמצא על קרקע המים החשופה.

מעשה הנס הראשון מקביל לנס מטה משה ואהרן, והשני—לנס קריעת ים-סוף. הקירבה המוטיבית מוסברת עלידי הקירבה הגיאוגרפית: שני הנסים המקראיים קשורים גם הם בפרשת מצרים. אך במסורת המצרית נעשה הנס לצרכים חילוניים, וביהודית הוא אחד מסיפורי-קודש.