

## פרק שני : האגדה היהודית בלשון היוונית

א. הספרות היהודית-הליניסטית הממלאה את החלל שבין המקרא ובין התלמוד, ודומה כגושרת ביניהם, אינה למעשה אלא המשכה-אחריתה של הספרות המקראית; סגנונה סגנון התנ"ך ורוחה ניזונה מרוחו. הדברים אמורים ביחוד לגבי ספרי-הקודש האלמוניים, המרוכזים בשני גושים, אחד בתחילתה של ספרות זו ואחד בסופה, ושניהם רוב עניינה—הספרים החיצוניים, החל ב'כתובים האחרונים' של תרגום השבעים, הקשורים קשר ישר במקרא או מתייחסים עליו, וספרי ה'ברית החדשה', מקראם של הנוצרים, הערוכים בידי הכנסייה כהשלמה לתנ"ך. הכתבים החילוניים של יוסיפוס נראים לפי סגולתם הלשונית-אישית כרשות מיוחדת, ואולם רק לפי סגולה זו בלבד, שכן ספרו הגדול, ה'קדמוניות', מחציתו הראשונה קיצור המקרא, ומחציתו השנייה—דבריימי הבית השני—נתונה כהמשך וכמקבילה לדבריימי הבית הראשון. אף זו: גם כל מה שיצר יוספוס ומסר, אין אתה מוצא לו הד כלשהו בספרות התלמוד והמדרש—כאילו 'לא ידעה את יוסף'. רק אי אלו סיפורי-עם וספרי-עם, שנוצרו-נערכו בתקופה הרבנית, שמרו על מיטב סיפורי-העלילה אשר בכתובים האחרונים וגם על זה שבספרי יוספוס. כנגד זה אנו מוצאים דמיון בין משלי הברית החדשה, שגם לפי לשונם הם מקראיים, ובין משלי החכמים, בעלי התלמוד והמדרש, וכבר עמדו על הדבר כל החוקרים. את תולדות הסיפור העממי בספרות היהודית-הליניסטית נרצה להלן לפי סדר החטיבות של ספרות זו: כתובים אחרונים וספרים חיצוניים, הם הספרים הבלתי-רשמיים של התנ"ך היווני, ודומיהם; ספרי יוספוס, שהם בחלקם חזרה על המקרא ובחלקם המשך של דבריימי המקרא; ספרי הברית-החדשה המתייחסים על המקרא. בכל שלוש החטיבות האלה אנו מוצאים את הסיפור העממי לסוגיו השונים, ואולם בכל אחת מהן מתבלט סוג מיוחד האופייני לו. בספרים החיצוניים—הליגנדה הדתית; בספרי יוספוס—ההיסטוריה, המעשה למופת; בברית החדשה—המשל.

במידה מרובה ביותר בא הסיפור העממי בספרים החיצוניים, הנקראים בלועזית 'אפוקריפים' (גנוזים) ו'פסיכודו-אפיגראפים' (מיוחסים יחס מדומה לאנשי-שם). אף כי הקדומים שבספרים אלו קשורים בתנ"ך קשר אורגאני מסוים, ותרגום השבעים גם מביא אותם בכלל הנביאים והכתובים—נקל לנו להבין מדוע הוצאו מכלל כתבי הקודש: הם אינם מוסיפים על המקרא אלא בחומר בלבד. סיפורי-המעשיות אשר בתנ"ך, שהוא כולו ספרי-יצירה, באים בו במובלע; אולם בספרות זו, שאין בה מבחינה ספרותית משום מעשה יצירה, הם מתבלטים ביותר. האגדות, המעשיות, המשלים הם מיטב הספרות הזאת וחלקה הקיים.

יוסיפוס הוא עניין מיוחד לעצמו. לא רק עלילתו כובשת לבבות אלא גם אופיו הסיפורי, בו מורגשת אישיות בעלת חותם משלה. הסיפורים והמעשיות המסוגרים בהרצאתו נבדלים מתוכה על-ידי אלמוניותם, ויש מהם שכוּחם העלילתי מכריע, וגם משכיח את שם המחבר וחשבון עולמו.

## חלק שלישי: אגדות ישראל

'הברית החדשה' תיאולוגית הרבה יותר מהתנ"ך, המכונה 'הברית הישנה'. גם ספריה הסיפוריים-ביוגרפיים באים לשרת ולאמת את התורה הנוצרית. ואולם המשלים שלה, עם היותם עצם מעצמי תורה זו, מדברים ללב כלל המאמינים בחסד הבורא והברואים. כי סוד כוחו של המשל המוסרי, המיוחס לישו הנוצרי, שהוא שאוב מפי העם ושואף אל העם.

ב. כבר העלינו לעיל, כי ספר דניאל, אחרון ספרי הנבואה והחזון במקרא, יש בו מתכונות 'אפוקריפיות', וראוי איפוא לשמש לנו דוגמה למעבר מן הכתובים הראשונים שבתוך מערכת המקרא אל ה'כתובים האחרונים' שמחוץ למקרא. חלקו הסיפורי גם נכתב בלשון תרגום (ארמית), ובתרגום השבעים נשתמרו ממנו שלושה סיפורים נוספים על אלו שבמקרא. שניים מהם—סיפורי היתול יהודיים הבאים להראות את אפסותה של האלילות: (א) מעשה הבל (בעל) בבבל (דניאל מוכיח, כי אין הפסל בולע את התרומות המוקדשות לו, אלא כוהני האלילות<sup>2</sup>); (ב) התנין (דרקון) בבבל (דניאל מוכיח, כי המפלצת שהבבלים חושבים אותה לאל אינה אלא חיה רעה, בת-תמותה<sup>3</sup>). בסיפור השלישי—אגדת שושנה הנאמנה לבעלה ומשפט דניאל על שני הזקנים הנזאפים<sup>4</sup>—מצטלבים שני קווים אגדיים, אחד יהודי-דתי ואחד כלל-מזרחי. הסיפור על נאמנות שושנה ועלילת-השוא שמעלילים עליה שני עדי-שקר קשור בחוקי התורה ('על פי שנים עדים וגו'—דברים יט, טו) ובמנהג ישראל עתיק (משפט שושנה דומה בראשיתו למשפט תמר בת-שם<sup>5</sup>); ואילו התרת הקשר, משפט-החכמה של דניאל, מעבירה את המעשה מרשות הליגנדה לסוג סיפור-החכמה, ויש רגליים להשערה כי סוג זה—משפטי-אמת מחוכמים—אין מכורתו מישראל. אופייני הדבר, שהמספר סטה בכוונה מקו המציאות, במציאות מפתה גבר אחד את האשה, כדי שהדבר יקום 'על פי שנים עדים'; גם משפט החכמה, הבנוי לכאורה על הסתירה שבין דברי שני העדים המופתעים, אינו מחייב דווקא שני עדים, כי יתכן שגם עד אחד יציין מתוך מבוכה אילן שאינו נמצא בגן<sup>6</sup>. נזכיר עוד, כי חוקרי האגדה מצאו קשר בין סיפור זה ובין האגדה התלמודית על שני נביאי השקר אחאב וצדקיהו (ירמיהו כט, כא), שניסו להכשיל את אשתו של מלך בבל<sup>7</sup>.

כספר דניאל כן גם ספר עזרא הוא מן המאוחרים שבכתבי הקודש, כתוב חלקו בארמית, ומשנה-נוסח לו בתרגום השבעים. בספר עזרא האפוקריפי, המכונה עזרא השלישי, כלול מעשה—ספק סיפור חכמה ספק ליגנדה—בשלושת שומרי ראש המלך דריוש המתווכחים בשאלה, מהו החזק בעולם<sup>8</sup>. אחד אומר—אין חזק מן המלך, אחד—אין חזק מן היין, ואחד—אין חזק מן האשה. הדעה השלישית מכרעת (מיוחסת לזרובבל, שבסיפור זה הוא תלמידו של דניאל ויורש חכמתו), וניתן להניח, כי הסיפור אינו ממוצא יהודי, אלא 'יוהד' באופן מיוחד: זרובבל המנצח בוויכוח מבטל את משפטו במו-פיו, ומכריז כי האמת היא החזקה בעולם. אמנם ניכר שאין זו אלא הוספה, שכן אין שתי תשובות בפי אדם אחד, ואולם הוספה זו הופכת את סיפור-החכמה לסיפור-מוסר.

באוסף הספרים החיצוניים אנו מוצאים שני סיפורי-עם שלכל אחד מהם נועד ספר מיוחד. אחד מהם הוא מעשה יהודית, אגדה לאומית בלבוש סיפור היסטורי<sup>9</sup>. כיעל שהמיתה את סיסרה, כן המיתה יהודית את הולופרנש שר-צבא-האויב, ולא עוד אלא



## האגדה היהודית בלשון היוונית

שהצטיינה גם כגיבורה לוחמת, גואלת עמה ומולדתה, כדבורה אשת לפידות שהכריעה את סיסרא במלחמה. (הספר גם נגמר ב'שירת יהודית', דוגמת שירת דבורה). מקובל כי ספר יהודית הוא סיפור לימודי, שבא להטיף ליהודי זמנו (תקופת המכבים?) את אהבת המולדת ושמירת המצוות; אך יש גם המצינים אותו כ'נובילה היסטורית'. העלילה היא מכל מקום מעלילות המופת, שמוצאן מספרות ישראל, ונתקבלו בספרות העולם.

השני הוא מעשה טוביה (שכבר נגענו בו)—סיפור-מוסר מובהק, שעניינו הוכחת ערכן של יראת-שמים וגמילות-חסדים—מצווה ושכרה. ואולם מצטלבים בו הרבה מוטיבים. אמרו גם למצוא בו גילגול קדום של מוטיב ה'מת המכיר טובה' (טוביה האב דאג לקבורתו של מת-מצווה, והנה קם לבנו, בשעת דחק, מציל אלמוני בלתי-צפוי, ועם זאת ידוע ומופר מוכר). בעצם מקובלים ומקושרים בספר טוביה שני אבות-עלילה: מעשה טוביה האב ומעשה טוביה הבן. גורלו של האב דומה לגורל איוב<sup>10</sup>, אלא שלאחר שהוא מצדיק עליו את הדין שולח אלוהים את מלאכו רפאל לרפאו. טוביה הבן הוא גיבור סביל בעלילת תוגת הבתולה 'מרצחת-אנשים', שרה בת רעואל, אשר אשמדאי המית את כל חתניה ערב החופה, והוא, בן הצדיק, הנתמך בידי המלאך הטוב, מגרש את המלאך הרע וגואל אותה. למוטיב הזה היו המשכים בספרות המאוחרת, אך במקום האשה, העומדת חסרת-אונים מול המוות שאינו יודע רחם (שרה בת רעואל היא, במידת-מה, אחות לגורל של תמר כלת יהודה, שמתו עליה ער ואונן), מופיעה בנוסחה מאוחרת אשה אמיצה המתנצחת עם סמאל, ויכולה לו (כלתו של ראובן הלבדר יש בה גם ניצוץ של ציפורה אשת משה, אשר הצילה את בעלה מיד המלאך שעמד להמיתו). סיפור טוביה הוא הראשון בספרות ישראל, בו מופיע המלאך הטוב, שליח האלוהים, בדמות בשר ודם, למען היטיב לצדיק ולשמור עליו<sup>11</sup> (תפקיד זה נוטל עליו אחר כך אליהו הנביא, ובאגדה הנוצרית—ישו, הבא בלויית תלמידו שמעון כיפא). בסיפור מעורבים גם גורמים בדייתיים-דמיוניים (כוחם הרפואי של לב הדג, מרתו וכבדו) וגורם המקרה הקשה של המציאות: טוביה האב נתעוור, כשהטילו צפרים את צואתן לתוך עיניו<sup>12</sup>.

אחד מאבות-הנושאים של אגדת-ישראל, מופת המתים על קידוש השם, מוצאו מימי הבית השני ומקורו בספרים החיצוניים. על גזירת אנטיוכוס, הראשונה בדברי ימי השמד והמרת-דת בישראל, מסופר בשני ספרי המכבים, בראשון בקיצור היסטורי, ובשני — בצורה ליגנדארית; בזה האחרון נמסרות שתי ליגנדות על עמידת-הגבורה של מייחדי השם: מיתת אלעזר (פרק ו, פסוק יח ואילך), ומיתת שבעת האחים בני אשה בלתי-נקובה בשם, שלא רצו להפר את הברית, והאם עוד חיזקה את לבם, ולסוף נערפה אף היא (פרק ז כולו)<sup>13</sup>. המסובב את שני הסיפורים הוא סירובם של הקדושים לאכול בשר חזיר, ושניהם קשורים זה בזה ומשלימים זה את זה: כאן ישיש, בן תשעים שנה, העומד בנאמנותו לחוקי המאכלים האסורים, וכאן הצעיר מבני האשה, והוא עוד נער, מוסר נפשו על קידוש התורה. וגורם אחד חוזר בשני הסיפורים: התליינים נכמרו רחמיהם על המעונה, ומדברים על לבו, אך לשוא. שני הסיפורים זכו לעיבוד רחב בספרות היהודית-הליניסטית גופא—בספר המפכים המאוחר המכונה ה'רביעי' (מעשה אלעזר: פרק ה—ז; האשה ושבעת בניה: ח—יז); ההוספות במעשה מעטות כאן (מלבד

## חלק שלישי: אגדות ישראל

מה שהאשה התאבדה לסוף), אך נכונותם של הקדושים למות על חוקי התורה, באה כאן לאמת עיקר פילוסופי: התבונה שולטת על היצר. סיפור אלעזר לא הוסיף לחיות ביהדות המאוחרת (מלבד בפרק מפרקי ספר יוסיפון)<sup>14</sup>, ואילו מעשה אִם־הבנים עברו עליו מאז הספרות התלמודית<sup>15</sup> גילגולים שונים (השינוי היסודי: במקום כפיה לעבור על חוק מחוקי התורה באה הכפיה לכפור בעיקר).

ספרי־החכמה של הכתובים האחרונים, 'משלי בן־סירא' ו'חכמת שלמה', מכילים אי־אלו שרידים ורמזים של סיפורי־משל מהדומם, מהצומח ומהחי. ואולם אין בהם משום הוספה על מה שהוצאנו מתוך אבטיפוסי הספרים הללו—משלי וקוהלת. בספר 'חכמת־שלמה' מספר מלך בלשון 'מדבר' על דרכו בקניין החכמה האלוהית (פרק ז—ט), אך הסיפור חסר כל עלילה. זכר־מה למשל הידיד הנאמן, העומד לצדך ביום הפורענות, בעוד אשר הידיד המדומה עוזב אותך בצר לך<sup>16</sup> נמצא אולי בדברי בן־סירא: 'קנית אוהב בנסיון קנהו... יש אוהב חבר־שולחן ולא יימצא ביום רעה' (פרק ו, ז—י). מתוך סידרת ההשוואות של אנשים שוני מעמד או תכונה, שלעולם לא יתחברו—משתקפים אי־אלו משלי־שועלים מקוטעים:

... מה יחובר זאב אל כבש—  
כך רשע לצדיק.  
... מאין שלום צבוע אל כלב—  
מאין שלום עשיר אל רשע<sup>17</sup>.

במשל־דומם, המוסב על אותו נמשל ממש, נשתמרה גם שלד עלילתו:

מה יתחבר פארור אל סיר  
אשר הוא נוקש בו והוא נשבר,  
או מה יתחבר עשיר אל דל<sup>18</sup>.

בספר החיצוני עזרא הרביעי נשתמר קיצור משל שלם, הוא משל מלחמת היער עם הים:

הלוך הלכו עצי היער ויחעצו עצה, ויאמרו: לכו ונלכה ונלחמה בים, למען יסוג אחור מלפנינו ונטענו לנו יערות. וגלי הים גם הם חשבו מחשבות ויאמרו: באו ונעלה ונלחמה ביערי השדה ונכבשה לנו שם ארץ אחרת. ותהי מחשבת היער לריק, כי יצאה האש ותאכל אותו; וכן הופרו מחשבות גלי הים, כי עמד החול ויעצור בפניהם<sup>19</sup>.

המתרגם הדגיש בלשונו את ההשפעה התנ"כית, אך גם בלאו הכי ברורה השפעתו על עיצוב המשל הזה, אשר אמנם ערך עצמאי של חידוש לא ניכר בו.

לסיום הפרשה נציין עוד אגדת תרגום השבעים, שהיא כעין עדות הספרות הזאת עצמה על התהוותה. לנושא הוקדש אחד הספרים הפסיבדו־אפיגרפיים במלואו, הוא ספר אגרת אריסטאס<sup>20</sup>. ספר זה אינו יודע על נס־התרגום ולא כלום: 72 המתרגמים, אשר כל אחד מהם תירגם שיעורו לחוד, הישוו נוסחאותיהם זו לזו והגיעו לכלל דעה אחת ומחייבת<sup>21</sup>. נוסח הנס, המקובל ביהדות<sup>22</sup>—שהמתרגמים היו מובדלים אחד מחברו, 'והנה כולם דעה אחת ופרוש אחד לכל המליצים' (יוסיפון), או '...ושרתה עליהם רוח הקודש וכתבו לו שבעים ספרים וכולם נוסחא אחת בלי תוספת ובלי מגרעת' (ספר הישר, הקדמה),—בא ראשונה אצל פילון (חיי משה): 'ויתנבאו כולם בסגנון אחד, כאילו שמעו מפי עצם הבלתי־נראה את כל הדברים עתיקים'—המביע



## האגדה היהודית בלשון היוונית

גם השתוממות על הדבר: 'וכל איש יודע שתכונת והוראת המליך היא סגולת כל לשון ולשון, וביחוד נתפשטה לרוב בלשון יווני, אשר באמצעותם יפורש עניין אחד על אופנים שונים, זה בכה וזה בכה'<sup>23</sup>.

ג. ספרי יוסף בן מתתיהו הם בית-מקורות ורשות-ספרות בפני עצמם. סיפורי-נסים מובאים בהם בהסתייגות-מה—לאמור, שהקורא מבני האומות זכותו לקבלם או לדחותם. החזרה על התנ"ך מחייבת את המחבר לדרוש דרשות ולכלול מדרשי-אגדה. בתוך אלה אנו מוצאים גם אגדות-טבע, המיוחסות למקומות שונים בארץ הקדושה ושגורות בפי בניה. גם הרצאת דבריימי הבית השני, אשר בפי יוסף—המקבילים בחלקם (בראשיתם) לכתבי ההיסטוריה של הכתובים האחרונים—יש בהם מנוסח זה. ואולם רוב מניין ורוב בניין של הסיפור הוא עדות על מאורעות ומעשים בפרשה היסטורית רבה ומכרעת. הרצאת הדברים שוטפת, אך פה ושם היא משובצת 'מופתים' למיניהם. על עצמותם של אלו מעידים עיבודיהם השונים, שנעשו בידי אלמונים ובידי משוררים. (1) סיפורי מקרא חיצונים: בשם זה אנו קוראים למעשים המיוחסים לגיבורי המקרא, אך במקרא לא בא זכרם. דוגמאות אצל יוסף: מלחמת משה, בהיותו עדיין 'איש מצרי', עם הכושים צוררי מצרים; התגברותו על הנחשים, שחסמו לצבאו את הדרך, על-ידי ינשופים; כיבוש בשלום של בירת-אויב בצורה, על-ידי נישואי שר הצבא החונה עליה, משה, עם בת המלך שלה (קדמוניות ב י)<sup>24</sup>.

(2) אגדות ארץ-ישראל: במרחק ששה ריס מחברון העיר נראה אלה גדולה, ולדברי אנשי המקום היא עומדת 'מראשית בריאת העולם ועד עתה' (מלחמות, ד ט, ז).— מקום מוצא הירדן, ליד פניאס, שם 'תהום עמוקה מאד, והיא מלאה מי-מנוחות, והוקרי עומק-המים לא יכלו להגיע עד תחתית המצולה' (שם א כא, ג). ים-המלח, 'עד עתה נשארו עקבות אש האלוהים, ויש לראות שם (מבעד לפני המים) צללי חמש ערים' (שם ד ח, ד).

(3) נוסחאות (מראשית ימי הבית השני עד לפני הורדוס). לדוגמא נביא את האניקדוטה על מותו של אלעזר, אחיו הצעיר של יהודה המקבי. לשון הכתובים האחרונים—מקראית-שירית, מפארת-מאדירה, גם מרחיקה מן המאורע ומשווה לו צביון מעשה שהיה בירכתי קדם; לשון יוסף—עשירה יותר בפרטים, מצומצמת בסגנון וביקורת מפורשת לצדה:

לשון מכבים א'<sup>25</sup>.

וירא אלעזר חורן אחת החיות משורינת בשריונות המלך, והיא היתה גבוהה מכל החיות ונראה כי עליה המלך. ויתן את נפשו להרשיע את עמו ולעשות לו שם עולם. וירץ אליו בגבורה אל-תוך הגדוד, ויהרוג על ימין ועל שמאל, ויפרדו ממנו הנה והנה. ויבוא אל תחת הפיל ויתקע לו וימיתהו, ויפול ארצה עליו, וימת שם. ויראו את גבורת-המלכות ועברת הצבאות ויסו מעליהם.

לשון יוסיפוס<sup>26</sup>:

עוד טרם יצאו שתי המערכות לקרב, ראה אלעזר אחי יהודה את הגדול מכל הפילים המקושט במגדל גבוה ובצינות מצופות-זהב, וחשב כי הרוכב על הפיל הוא המלך אנטיוכוס. ועל-כן מיהר לרוץ מתוך מחנה אחיו, ובקע לו דרך בין שורות האויב והגיע עד הפיל. כראות אלעזר, כי נבצר ממנו, מפני גובה הפיל, להשיג את האיש... דקר את החיה בבטנה, עד אשר נהפכה עליו, והוא נחנק תחת משאה ומת. ושכר לא היה למעשהו, מלבד זכרו הטוב כי נשא את לבו לגדולות ובחר בשם תהילה מחיים. כי המפגיע את הפיל היה הדיוט. ואילו היה זה אנטיוכוס בעצמו, גם אז לא הצליח אלעזר בעד נפשו רק להראות, כי בחר לו דרך מוות מתקוה קלה לנצחון גדול. והדבר הזה היה אות מבשר רעה לאחיו...

## חלק שלישי: אגדות ישראל

זכר עמום לסיפור הזה בדברי רש"י לדברים לג, יא: 'מחץ מתניים קמיו'—'ברך ה' חילו' (...לפי שהיו מועטים י"ב בני חשמונאי ואלעזר כנגד כמה רבבות...).

(4) מקור ומופת: אנו מביאים כאן דוגמאות אופייניות לסוגיה הראשיים של ההיסטוריה העממית, הקשורה בחיי אישים; ההיסטוריון מזכירן בגלל קשר זה, ואולם עלילתן חיה את חייה היא, ונשמעת לחוק ה'גילגולים'.

הורדוס ומרים, סיפור אהבה<sup>27</sup>. עדיפה מפרשת הקנאה והשנאה, שגרמו להמתת מרים על-ידי בעלה, ועדיפה גם מפרשת מותה, מות-גבורה, יאות לבת-מלכים, היא פרשת אהבת הבעל אל המתה—אהבה עזה מן המוות. לא מקרה הוא, שהתלמוד מציין עוז אהבה זו בנסיון לשמור את גויית האהובה<sup>28</sup>, נושא האהבה הגשמית. אהבה זו, התלויה בדבר, שהיא הדרגה הקדומה של האהבה הנעלה הבלתי תלויה בדבר, אינה נתפסת אלא כמעשה-כשפים<sup>29</sup>. מעין זה נמסר על-ידי פיטרארקה על אהבת קארל הגדול אל אשת-עם יפה; גם מגויית המרקיבה לא רצה להיפרד עד שמצאו תחת לשונה סגולת-קסם (טבעת) שעוררה במלך את הרגש המוזר<sup>30</sup>.

מות גלאפירה, סיפור אהבה<sup>31</sup>. גלאפירה היתה לאשה לאחי בעלה המת, שהיו לה בנים ממנו. הוכיח אותה המת בחלום על בגידתה ובישרה את דבר מותה הקרוב. כאן נתבעים אמונים רוחניים-נפשיים, יראת-כבוד האהבה שהיתה. מקבילה גמורה לסיפור זה באגדת החסידים המאוחרת<sup>32</sup>.—ארכילאוס וגלאפירה הפרו בנישואיהם חוק כתוב בתורה (ויקרא יח, טז), ואולם 'נמשלו' של הסיפור הוא חיצוני יותר ומזכיר את לשון הברית החדשה (מתי ה, לב; האגרת הראשונה אל הקורинתיים, ז).

אריסטובולוס ואנטיגונוס, מעשה רצח את, ועונשו<sup>33</sup>. המלך ציוה להרוג את אחיו שהלשינו עליו לפניו. בא עליו עונש מן השמים; מחלה ממארת, ולא הוציא את שנתו. וסיפור בתוך סיפור: יהודה האיסי ראה באיצטגוניות לא רק את יום מות אנטיגונוס כי אם גם את מקום מותו, הוא מגדל-סטראטון (קיסריה) וחשב כי נתבדה, ואולם גם המרתף בירושלים בו בוצע הרצח נקרא בשם זה.

אגריפס והינשוף<sup>34</sup>. פעמיים הופיע הינשוף לפני אגריפס: ראשונה, בהיותו עור בכלא ברומא—לבשרו את דבר שיחרורו ועלייתו לגדולה; ושנית, כשהגיע למרום הגדולה ושריו החלו לקרוא לו אלהים, והוא לא נזף בהם,—להודיע לו כי קצו ממשמש ובא. ספור-אגדה במגמה מוסרית-דתית (נגד האלהת המלכים), משולב גם הוא בפרשת נבואה.

מותו של חוני המעגל, אגדת קדושים<sup>35</sup>. בימי מלחמת-האחים בישראל לא אבה האיש, שתפילתו היתה נשמעת, לקלל את המחנה האחד לטובת השני, כי אם ביקש רחמים על שניהם. שישכחו ריבם, ורגמוהו באבנים. הסיפור יש לו מקבילה בדברי ימי הבית הראשון: מות זכריה בן יהוידע (דברי הימים ב כד, כ). אך דמו של זכריה לא נתן מנוח<sup>36</sup>, ומיתת חוני לא השאירה הד. יתכן כי האגדה התלמודית על 'שנת השבעים של חוני המעגל' באה במקום סיפור נקמת-דם חוני, שלא נמסר. העם לא רצה להשלים עם הדבר שהצדיק סולק בידי רוצחים, ובדמיונו הוסיף לחיות, אך נגזז.

התאבדותו של שמעון בן שאול, מעשה שהיה<sup>37</sup>, אבטיפוס הוא לגורל היהודי ה'גולה' וה'מת-בולל'. אחד גיבור מתושביה היהודיים של בית-שאן המאוכלסת רובה גויים, עזר לאזרחי-העיר להדוף מסע-נקם של יהודי-חוץ. הוא התכחש לעמו, ואולם בשעת גירוש ושמד לא רוחם, וביאשו שחט במו ידיו את כל בני משפחתו, ואיבד את עצמו לדעת.

לעיל הזכרנו את אגדת כניסתו של הורדוס אל קבר דויד כנוסח יהודי של נושא בינלאומי עתיק, ואת האניקדוטה על-מעשה חכמתו של היהודי משולם, שהוכיח לידעונים תיפלות אמונותיהם, כסיפור יהודי מובהק, פרי ההתנצחות הדתית. כסופר יווני-רומי, מביא יוסף לפרקים גם סיפורים 'זרים', ללא כל קשר עם היהדות, כגון 'מעשה נבלה שהיה בהיכל ברומי', שבספרות הרומית לא נשמר זכרו. (אמנם יתכן



## האגדה היהודית בלשון היוונית

מאד, כי כוונתו של יוסף היא אפולוגטית אף היא: רק במקדשים אלייליים ייתכנו תועבות שכאלה). באחרונה נפנה עוד אל פרשה אחת אגדית בחיי יוסף עצמו: מעשה שהיה במערת יודפת בארבעים איש שכולם הומתו על-פי גורל איש בחרב רעהו, ועליו, על יוסף, פסח הגורל<sup>38</sup>. הערתו של יוסף: 'אולי היה זה מקרה ואולי אצבע אלוהים'— היא רמז ברור על הגורם האגדי שהסתייע בו, אם בסיפור ואם בחיים: אין הגורל פוגע בצדיק (יונה א, ז; יהושע ז, כו). וגם בסיפור מעשה-נסים זה (הפירוש הרציונליסטי אומר, כי יוסף עשה בערמה, בדעתו את סוד המספרים<sup>39</sup>) קשור סיפור-נבואה: יוסף ניבא לשר-צבא-רומי שיזכה לקיסרות, ומשנתאמתה נבואתו, יצא משעבוד לגאולה<sup>40</sup>.— גילגול לשני הסיפורים—באגדת יוחנן בן זכאי: אף הוא הטעה את הקנאים בערמה (התחפש כמת), וניבא אותה נבואה לאותו האיש<sup>41</sup>.

ד. ספרי ה'ברית החדשה', הכתובים בסגנון המקרא, מציינים את הפגישה-המזיגה של יוון ויהודה ומהווים גם נקודת-סיום של הספרות היהודית-הליניסטית. החלק הסיפורי-אגדי שבספרי-קודש אלה אינו מוסיף נושאים ועלילות עצמאיים-מקוריים על המובאים לעיל מתוך מקורות שקדמו להם. וסיפור חיי ישו מגלה טפחים מסוד גילגולי מוטיבים אגדיים. כמעט אין בו בסיפור זה אב-נושא או תולדה שלא נמצא כדוגמתם (או אב-טיפוסם) בכתבי-הקודש. כנגד הבשורה על לידת ישו אנו מוצאים בשורה על לידת שמשון; כנגד רציחת ילדי בית-לחם—גזירת פרעה על כל הילוד (ההשוואה האחרונה יכולה להיות גם השוואה יוצרת; הנוסח הנוצרי המלא עשוי להשלים את הנוסח היהודי המקוטע, לאמור, גם לגזירת פרעה קדמה איזו נבואה-אזהרה על מושיע ישראל העתיד להיוולד,—פרט שנוסף באגדה היהודית המאוחרת<sup>42</sup>); כנגד אותותיו ומופתיו של ישו—האותות והמופתים של נביאי ישראל בעלי-הנסים (יונה<sup>43</sup>, אליהו<sup>44</sup>, אלישע<sup>45</sup>). גם הפחדים שאפפוהו בעת התבודותו בגת-שמני (מתי כו, לו)—יש כנגדם ברגש היאוש שפקד את אליהו בשבתו תחת הרוותם (מלכים א יט, ד). כנגד בגידת יהודה בישו—מעשה מכירת יוסף על ידי אחיו בכסף<sup>46</sup>; כנגד עלייתו השמימה—עליית אליהו וכו' וכו'. יש גם שנושא אגדי אשר הופיע תחילה בברית-החדשה מיוחס על-ידי היהדות המאוחרת לימי המקרא: נשווה נא את הכוכב שבישר את לידת ישו (מתי ב, ב) לכוכב שציין את לידת אברהם<sup>47</sup>. במקבילות של סיפורי הברית-החדשה וסיפורי-התלמוד אין בידנו להכריע לאיזו מהן זכות בכורה, ואולם יש לציין אותן (נשווה, למשל, את סיפור שיחרור פטרוס מבית-האסורים [מעשי השליחים יב, ו ואילך]—לסיפור על הוצאת גוויית עקיבא מן הכלא על-ידי הנביא אליהו<sup>48</sup>). מן הסיפורים העצמאיים של הברית-החדשה המצטרפים לסיפורי-המלכים אשר בפי יוסיפוס נזכיר את אגדת מות יוחנן המטביל, אשר שלומית בת הורדיה שאלה את ראשו מידי המלך, בעל אמה, והוא עשה את שאלתה כדי לקיים את שבועתו, אך שלא מרצונו<sup>49</sup>.

המשלים שבפי ישו יש בהם משום חידוש לגבי אלו שבספרי המשל אשר במקרא ובכתובים האחרונים, וקשר פנימי להם במשלי חכמי התלמוד. אנו מבחינים במשלי ישו בין שלושה טיפוסים, שהם גם שלוש דרגות בפאראבולה כסוג ספרותי-מחשבתי. טיפוס ראשון: הממשל נושא את משלו תוך התבוננות ישרה במעשה-חידושו של

## חלק שלישי: אגדות ישראל

היום, והנמשל אינו אלא פירושו השמימי של מעשה זה, שהיו עדים לו. דוגמה לכך משל האלמנה העניה. נביא בזה משל זה וגם את מקבילתו היהודית, שכבר התעצמה ונעשתה לליגנדה:

|   |   |
|---|---|
| <p>וישוע ישב ממול ארון האוצר והוא רואה את העם משימים מעות בארון האוצר ועשירים רבים נתנו הרבה. ותבוא אלמנה עניה ותתן שתי פרוטות אשר הן רבע איסר. ויקרא את תלמידיו ויאמר אליהם: אמן אני אומר לכם, כי האלמנה העניה הזאת נתנה יותר מכל הנותנים אל ארון האוצר; כי כולם נתנו מן העודף שלהם והיא ממחסורה.</p> <p>(מרקוס יב, מא—מד; לוקס כא, א—ד)</p> | <p>מעשה באשה אחת שהביאה קומץ של סולת. והיה כהן מבזה עליה ואמר: ראו מה הן מקריבות! מה בזה לאכול? מה בזה להקריב? נראה לכהן בחלום: אל תבז עליה; כאילו את נפשה הקריבה.</p> <p>(מדרש ויקרא רבה ג, ד)</p> |
|---|---|

טיפוס שני: המשל מופיע מלכתחילה כסיפור, וגורמים ארציים ושמימיים מעורבים בו. הנה מעשה העשיר האלמוני והעני בעל-היסורים לעזר. העשיר היה אחרי מותו במכאובות בשאול, ואילו לעזר—בחקיקו של אברהם אבינו (לוקס טז, יט, [החוקרים הוכיחו את הקשר שבין המשל הזה ובין אגדת הצדיק ובן-המוכס שבספרות התלמודית-רבנית<sup>50</sup>]).—טיפוס שלישי: סיפור-משל, אשר עלילתו חזקה מכוח משלו, וחיה את חייה ללא קשר במוסר-השכל ולא בשם אומרו; הדוגמא הקלאסית: סיפור הבן האובד (לוקס טו). המקבילות לזה האחרון ('משל לבן אכיאטוס שפגע בסמדרקוס וכו'<sup>51</sup>; 'לבן-מלך שיצא לתרבות רעה וכו'<sup>52</sup>) אינן אלא כעין טיוטאות לסיפור-משל, בו יש לראות את גולת-הכותרת של הליגנדה הנוצרית הראשונה.

בתוך משלי ישו יש הממשיכים את הקו המקראי. משל ה'זורע יצא לזרוע', ורוב הזרע נפל על מקומות רעים ולא הכה שורש, ומיעוטו נפל על האדמה הטובה ויצמח ויעש פרי (מתי יג; מרקוס ד; לוקס ח)—נראה כגזור מלשון משל-צמחים תנ"כי, ובפסוק 'ויש אשר נפל בין הקוצים ויעלו קוצים וימעכוהו' (מתי יג, ז, מקבילות) עוד נכיר את האטד והחוח המדגימים במשל התנ"כי את הכוח ההורס. כיוצא בזה נכיר במשל 'בעל-הבית אשר נטע כרם ויעש גדר מסביב וכו' (מתי כא, לג; מרקוס יב, א; לוקס כ, ט)—הדים ישרים מ'שירת דודי לכרמו' אשר לישעיה. למעלה הזכרנו את הנוסח הנוצרי של משל-הוויכוח בין אברי הגוף. יש לציין עוד, כי גם כמה מפתגמי המוסר אשר בברית-החדשה נראים כתמציות של סיפורי-עלילה. עם דברי ישו ב'משא על ההר' כנגד החומד אשת-איש בלבד: 'ואם תכשילך עין ימינך—נקר אותה והשלך ממך' (מתי ה, כט), אתה נזכר בלי משים באגדת מתיא בן חרש אשר בתלמוד (שעיוור את עיניו כדי שלא לראות את האשה המפתה, וניצח את השטן)<sup>53</sup>, ודומה כאילו רמז המוכיח על סיפור זה או מעין זה, שהיה שגור בפי שומעי.



## פרק שלישי: האגדה בתלמוד ובמדרש

### (1) אגדה ומדרש

א. אגדת ישראל ניתנה מתן שני בספרות התלמוד והמדרש ואם תמצא לומר, הרי זה מתן ראשון של אגדת ישראל. גם עצם השם אגדה נוצר בגוף הספרות הזאת (אמנם שם זה כולל גם משלים וסיפורי-עם, גם דרשות ופירושים, גם קטעי-היסטוריה וגם חכמות חיצוניות).

האגדה במובנה המצומצם והמרוכז כוללת שתי רשויות: רשות הסיפור העממי, הנקרא בלשון הגמרא בשם מעשה, ורשות המדרש. כדי לייחד להלן את הדיבור על המעשה והמעשיה או על הסיפור העממי, שהוא נושא ספרנו, עלינו לברר איפוא מה בין מעשה למדרש, להבהיר ולציין את מהות המדרש ותפקידו.

המדרש בא לבאר את המקרא. מדרש-האגדה, או המדרש הסיפורי, משמש גם הוא לכך, ונמצא איפוא שהוא יצירה 'תלויה בדבר'. מן המקרא מוצאו ואילו ישאף. רוב המדרשים אחוזים במקרא ומהווים גוף אחד עמו, חלקם מתעצמים עד כדי מקבילה למקרא, מעין נוסח חיצוני שלו, ורק מיעוט שבמיעוט מן המדרשים ניתן להוציא מתוך הקשר המקראי ולהעריך כשירה עממית בת קיום עצמאי. כדי להקל את תפיסת ההבדלים הללו, נביא בזה דוגמאות לטיפוסים השונים של המדרש. ה' אלוהים נטע בגן-עדן עץ החיים. בא המדרש ודורש: 'עץ שהוא פוסה על פני כל החיים', ור' יהודה בר אלעאי מוסיף: 'עץ חיים מהלך חמש מאות שנה' (כי מן הארץ ועד הרקיע מהלך ת"ק וכן מקצה העולם ועד קצהו). הדרש וההוספה יכול שהם זכר לשריד-קדומים, החזרת עטרת מיתוס עתיק ליושנו, ויכול שאינם אלא פרי דמיונו של הדורש, — מכל מקום הפסוק כשהוא לעצמו אינו מחייב אותם, אינם אלא מקשטים אותו, מצטמדים אליו ומתאחדים עמו. אל הנחש אמר: על גחונך תלך. מוסיף המדרש ומספר לנו: 'ירדו מהשמים וקצצו ידיו ורגליו'<sup>2</sup>, שכן לפני הקללה היה 'מהלך קוממיות כאדם'. מדרש זה מבאר את לשון המקרא, מרחיב את דיבורו ומשלים את סיפורו (ואם תבוא לספר את סיפור-הנחש מחדש, ותשתמש גם בחידושו של המדרש, יצא לך נוסח מקראי מורחב ומושלם). — ויאמר (קין) אל הבל אחיו... סתם הכתוב ולא פירש. מה אמר? התרגום-המדרש הקצר מוסיף שתי מלים הממלאות את החלל וגושרות את הגשר אל העלילה בהתפתחותה: 'נלכה השדה' (כדי להעביר אל האמור מיד: ויהי בהיותם בשדה)<sup>3</sup>. ואולם המדרש נאחז בנקודה זו ומוסר לנו ויכוח ארצי-שמימי שהתלקח בין שני האחים<sup>4</sup>. גם הדוגמה הכפולה הזאת מראה לנו את שני הטיפוסים הללו של המדרש: את המשלים מה שטעון השלמה ואת המשלים ללא הכרח עלילתי. והנה דוגמה של דרש בפרשה שהחסר בה מרובה על היש, והשלמתה צריכה רקמת עלילה שלמה. למך אמר לנשיו: 'כי איש הרגתי לפצעי וילד-לחבורתי'. הדברים סתומים. בא המדרש ומוסר לנו עלילה אשר בלעדיה לא יובן הפסוק: למך היה גיבור ציד. כהו עיניו, ובנו הצעיר היה מוליך אותו ויהי לו ל'עיניים'. פעם אחת טעה בקביעת המטרה, ולמך הרג, בשגגה, את

קין הישיש (הוא האיש שבפסוק), ומשנודע לו את מי הרג, פרש כפיו ומעך את הילד... (הוא הילד שבפסוק)<sup>5</sup>. סיפור-תוגה הוא, נראה כעצמאי, וגם עדיף מן המקור לא רק בבהירותו, כי אם גם במשקלו. ואולם אפילו נקבל אותו כיצירה לעצמה, אין הוא יוצא מכלל הקשר המקראי. זהו איפוא כעין מדרש 'משיב אבידה' לתנ"ך.

'וייצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה'. אחד הדרשנים, בעל פלפול דק ומשורר כאחת, דרש את הפסוק בזו הלשון: 'התחיל (הקב"ה) לקבץ את עפרו של האדם הראשון מארבע פינות הארץ... אמר הקב"ה: אם יבוא אדם ממזרח למערב או ממערב למזרח או בכל מקום שילך ובא קצו להיפטר מן העולם, שלא תאמר הארץ שבאותו מקום: אין עפר גופך משלי ואיני מקבל אותך, חזור למקום שנבראת משם! אלא ללמדך שכל מקום שילך אדם ובא קצו להיפטר מן העולם משם הוא עפר גופו ולשם הוא חוזר ואותו עפר ירים קולו, שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב'<sup>6</sup>. קשר הדרשן שני הפסוקים זה בזה והכליל בתוך דבריו לקח נעלה. ואולם הפסוקים כשהם לעצמם לא היו טעונים באור זה. המדרש הוא כאן בבחינת יצירה, שיר בפרוזה, שיר מחשבתי, והפסוק שימש לו רק אסמכתא קלה.—'ויעש אלוהים את שני המאורות הגדולים, את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה'. סתירה גלויה כאן: אמרת שני המאורות הגדולים, ותוך כדי דיבור אתה חוזר ואומר: הגדול, הקטן. מה עושה המדרש? מכניס בין שני חצאי הפסוק, הסותרים זה את זה, סיפור-משל שלם, אגדת המעטת דמותו של הירח<sup>8</sup>. האגדה הזאת, אגדת-משל, אגדת-עלילה, אין קיומה תלוי במקרא, אם אמנם היא מבארת אותו. כאן מתקרב המדרש לגבול הסיפור: אגדת הירח שייכת לשתי רשויות: לרשות המדרש ולרשות הסיפור העממי.

אדם הראשון הוקצבו לו אלף שנות חיים, ויתר על שבעים לטובת דויד, שנגזר עליו כי לא יוציא גם שנתו הראשונה. ויתר וחתם על כתב-ויתור. משהגיע המועד ומלאך-המוות בא אליו, מיאן להיענות לו, ואולם חתימתו הכריעה והוא מת בן 930. הסיפור שלם לפי תכנון ובניינו, גם אין צורך הכרחי בו להשלמת עלילת-אדם התנ"כית, אף-על-פי-כן הוא תלוי בגיבור התנ"כי, ובלעדיו גם לא יהיה מובן די הצורך, וכשנעמיק בדבר נראה עוד, כי העלילה כולה מורכבת ממדרשי-פסוקים, בנויה עליהם וחיה בכוחם. ה' אמר אל האדם: ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב, יז). והרי לא מת בו ביום. אלא שיומו של הקב"ה הוא אלף שנים, ככתוב: כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ, ד). אבל בסיפור תולדותיו כתוב: כל ימי אדם אשר חי—תשע מאות ושלושים שנה (בראשית ה, ה), אדם לא הוציא איפוא את האלף, אלא החסיר שבעים. והנה באותו מזמור נאמר: ימי שנותינו בהם שבעים שנה (תהלים צ, י), וימי דויד, אשר בכלל מזמוריו נכלל גם מזמור זה, המיוחס למשה, אמנם היו שבעים שנה (שמואל ב, ה, ד). גם עצם מעשה ה'העברה' מרומז, בפסוק ממזמורי דויד: 'ימים על ימי מלך תוסיף, שנותיו כמו דור ודור'<sup>10</sup>. ושוב, הדבר, שהקב"ה הראה לו לאדם הראשון כל הדורות שעתידין לצאת ממנו מרומז במלים: זה ספר תולדות אדם<sup>11</sup>, והפרט המוזר, כי למלך דויד נועדו בתחילה לא יותר משלוש שעות חיים, יתכן כי 'מקורו' באותו המזמור שהובא לעיל: 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה', והאשמורה היא, לפי דעה אחת, שלוש שעות<sup>12</sup>.

המשותף לכל הסיפורים המדרשיים הוא—היותם קשורים בגיבורי המקרא או



## האגדה בתלמוד ובמדרש

בעלילות המקרא ובנויים על פסוק, שלרוב הם באים לפרש אותו, ולפעמים הם גם מפרשים אותו למעשה. רוב הסיפורים המדרשיים אין להם קיום לעצמם. באגדה שמורה לנו, למשל, סידרה שלמה של סיפורי סדום, צירוף כל מיני מקרים של עיוות-דין והתעללות אדם באדם, ואפילו נוכח, כי עלילתם אינה ישראלית, או כנענית, לא נוכל לקיימם מחוץ לרשות התורה. כיוצא בזה נושא מיתת משה, הוואריאציות המרובות של סיפור תוגת אדון-הנביאים, אשר נגזר עליו למות קודם הגאולה. המקרא אינו כאן אלא גורם מניע, נקודת-מוצא לשירה גדולה ואולם הוא המאציל מהודו על שירה זו. שונים מאלה סיפורי-עם חיצוניים, מחבריהם-מעבדיהם מבני-ישראל תלו אותם ב'אילן גדול', ייחסו את עלילתם לגיבורים מקראיים בדרך הדרש. סיפורי שלמה המלך אשר באגדה רובם ככולם אינם מדרש במובנו המצומצם, או אינם תלויים במקרא. עם היות 'אני קוהלת הייתי מלך' כתוב בשער אגדת הדחת שלמה מעל כסאו על-ידי אשמדאי<sup>13</sup>, אין מקורה מן הפסוק ואין היא תלויה בו. שמו של אשמדאי רומז על סביבות אחרות, זרות למקרא.

## (2) סדר המקורות וטיבם

ב. לפי סדר-הזמנים המקובל שייכים ספרי התורה שבעל-פה לשתי תקופות. בתקופת התנאים, שלשונם עברית, נוצרו ונערכו המשנה והתוספתא, מדרשי ההלכה (מכילתא, ספרא, ספרי), מסכת 'אבות דרבי נתן', הכרוניקה 'סדר עולם'. לתקופת האמוראים, שספרותם דו-לשונית, שייכים הירושלמי והבבלי, המסכתות הקטנות, ה'רבה' לבראשית, ויקרא ואיכה, התנחומא והפסיקתא דרב כהנא. כינוסם של יתר הספרים המדרשיים—ה'רבה' לשמות, במדבר, דברים והמגילות (חוץ מ'איכה'), הפסיקתא הרבתי, המדרשים המיוחדים לתהלים (שוחר טוב), משלי, שמואל ועוד, אגדת בראשית ותנא דבי אליהו—נעשה בזמן הגאונים. גם רוב ה'מדרשים הקטנים' (כגון מדרש עשרת הדיברות, מדרש אל-יתהלל) הם מימי הגאונים. המאוחר ביותר הוא הספר 'פרקי דרבי אליעזר'. סיומה של הספרות המדרשית בא עם ספרי-הכינוס: ה'מדרש הגדול' לתורה, ו'ילקוט שמעוני' למקרא כולו, שתי יצירות של התקופה הרבנית.

הכרונולוגיה המקובלת הזאת, הנשענת בחלקה על המסורת ובחלקה על מחקרים, אינה מדויקת לכל פרטיה. ביחוד לא נתברר עדיין סדר זמנם של חיבורים בני תקופה אחת<sup>14</sup>. ואולם שאלת 'מוקדם ומאוחר' אינה מכריעה באגדה, ובעצם הדבר יש לראות בכל הספרות של התנאים והאמוראים כלי-קיבול גדול אחד לאלפי מדרשים ומשלים, מעשים ומעשיות. וזאת לדעת, כי החומר ה'סיפורי' מעורב וחבוי בספרי התלמוד בתוך תוכו של הוויכוח ההלכי, ובספרי המדרש—בשלל הדרשות והפירושים האגדיים. אין סדר לאגדה. ושאלה היא אם הגרעינים השונים האלה, הפזורים בשדות התלמוד והמדרש, שהכינוס ודאי יאה להם, כי הוא יראה ויבליט את כוחם היוצר—אם בזמן מן הזמנים, לפני התרקמות ספרי התורה שבעל-פה, לא היו מאוחדים, מרוכזים בספרי-אגדה מיוחדים, שלא הגיעו עדינו. שאלה זו, אשר עצם ניסוחה עושה אותה להשערה, אינה סתם שאלה. אחדות הסגנון של האגדות (אשר עליה עוד נתעכב להלן) מעידה על הקשר הלשוני שביניהן, ויש שבמקום סיפור בודד, מובלע כולו בים ה'שקלא וטריא', מופיעה בתלמוד סידרה של סיפורים, מאוחדת בנושא<sup>15</sup>, והדין נותן איפוא, כי כולה,

## חלק שלישי: אגדות ישראל

כמו שהיא, שאובה מתוך מקור מסויים, מקור שבכתב, אשר בעלי-התלמוד השתמשו בו. יש גם שבעלי-הגמרא מזכירים סיפור בשמו, ואת גוף הסיפור אינם מוסרים; גם זו היא עדות בעקיפין על מציאות מקורות שמחוץ לתלמוד, טרום-תלמודיים<sup>16</sup>. ומתוך דברי רבי יוחנן המעיד: 'שלוש מאות משלות שועלים היו לו לרבי מאיר ואנו אין לנו אלא שלוש'<sup>17</sup>, עולה, כי היה קיים גם ספר משלות, מיוחס לרבי מאיר, אך לא שמרו עליו ואבד<sup>18</sup>. פיליפ בלוך<sup>19</sup> מעיר על המדרש: 'ועל ישעו בדברי שקר (שמות ה, ט). שהיה להם מגילות שהיו משתעשעים בהם משבת לשבת'<sup>20</sup>; כי החכמים, שהתנגדו לספרים חיצוניים אשר בימיהם, העבירו הערכת-הגנאי שלהם לזמנים אגדיים של שעבוד מצרים. בלוך גם משער (ומוכיח על-ידי ניתוח החומר המובא בפסיקתא), כי היו קיימים ספרי-עם בארמית, לשון-העם, ומתוכם לקוחים המעשים והמשלים הארמיים שבתלמוד ובמדרש, ובזאת יובן, לדעתו, דבר הבאת הסיפורים הארמיים בלשונם בתוך שיחה או משא ומתן עברי. מעבר זה, מלשון-הספר ללשון-העם, האופייני כל-כך לתלמוד ולמדרש, אין לו הסברה אלא זו. ואולם לשוב ולצרף את ספרי-העם האבודים האלה, מתוך הקטעים המפוזרים בתלמוד ובמדרש אי אפשר, ואין לנו איפוא אלא לבנות על פיהם ספר-עם חדש.

ג. 'דרש ר' שמלאי: מאי דכתיב: הוי המתאווים את יום ה', למה זה לכם יום ה', הוא חושך ולא אור (עמוס ה, יח)—משל לתרגול ועטלף, שהיו מצפין לאור. אמר לו התרגול לעטלף: אני מצפה לאורה, שאורה שלי היא, ואתה—למה לך האורה? !'<sup>21</sup>. המשל הקצר והנמרץ הזה (אגב אחד מאותם 'משלי-שועלים' שבתלמוד, אשר החוקרים קבעו אותם כיהודיים-מקוריים<sup>22</sup>, והוא גם כתוב בעברית), אשר כולו אינו אלא משפט אחד בלבד, אינו קצר ומצומצם ביותר, וההסבר כי התרגול יש לו עיניים לראות ונמצא נהנה בה באורה, מה שאין כן העטלף אשר אין לו עיניים,—אינה השלמת החסר, כי אם הדגשת-יתירה של המבדיל בין השתיים, והעוקץ מובן בשלמותו גם בלעדית. ובלשון תמציתית זו, שאין לגרוע ממנה ואין להוסיף עליה, מוסרים בעלי-התלמוד גם סיפורי-מעשיות מורכבי עלילה. הנה לשון אחד מסיפורי-המופת של הגמרא, סיפור אהבה, שנכתב בארמית (ליד מקורו נביא את התרגום של ביאליק ורבינצקי):

|                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| רב רחומי הוה שכיח קמיה דרבא במחוזא.   | רב רחומי היה לומד בתורה לפני רבא        |
| הוה רגיל דהוה אתי לביתיה כל מעלי יומא | במחוזא.                                 |
| דכיפורי.                              | והיה רגיל לבוא לביתו בערב יום הכיפורים. |
| יומא חד משכתיא שמעתא.                 | פעם אחת משכו תלמודו.                    |
| הוה מסכיא דביתהו השתא אתי השתא אתי.   | היתה אשתו מצפה לו עתה יבוא עתה יבוא.    |
| לא אתא.                               | ולא בא.                                 |
| חלש דעתה אחית דמעתא מעינה.            | חלשה דעתה ונשרה דמעה מעינה.             |
| הוה יתיב באיגרא אפחית איגרא מתותיה    | היה יושב על הגג, נשבר הגג תחתיו ומת.    |
| ונח נפשיה.                            | (כתובות סב, ב)                          |

אפשר להראות את החסר בסיפור על-ידי ניתוח, ואולם אנו רואים לעשות זאת על-ידי השוואה לעיבודו בידי מ. י. בן-גריון, אשר ב'צפונות ואגדות' התאים למעשי הגדולים לבוש של סיפור עממי רגיל, שאף בו לא תמצא מלה מיותרת:



## האגדה בתלמוד ובמדרש

בימי חכמי התלמוד היה תלמיד אחד בבבל ושמו רב רחומי. וישא אשה ושמה רוחמה. ותאהב האשה אותו מאד ותשרתהו ותכבדהו כאח מלידה. ויהי היום ותחשק נפש התלמיד הזה בתורה ושמע כי במחוז אחד יושב רב גדול וחכם. ויאמר לשמוע לקח מפיו.

ויגלה לאשתו את הדבר במיצר לבו, כי ידע כי קשה יהיה עליה לשאת את פרידתו. ותעז האשה ותאמר: ידעת, מה אתה לי ואיך חיי בלעדיך אינם חיים. בכל זאת לא אבוא לבטלך מלמד דעת ולעשות את אשר תתאו נפשך. הנני נותנת לך רשות ללכת, אבל השבעה לי, כי פעם בשנה, במעלי יומא דכיפורי, תבוא לביתך ושמחנו בימי החגים, ואז תשוב לבית-מדרשך לשבת שם עוד שנה. ויישבע לה על הדבר הזה. ותעש לו האשה חליפות בגדים ויפרד ממנה בשלום ותישקהו. ויצא למחוזו ללמוד ולהשתכלל בחדרי התורה; והיא נשארה לבדה, כי בנים אין להם, ותשא בעוז-רוח את ימי הבדידות. והיה התלמיד הלז מתמיד בלימודיו. לא איבד טיפה מכל שלמד מרביתו והשכים והעריב לבית-מדרשו. אבל שמר את דברו לרעתו: בבוא המועד נטל רשות מרבו לחזור לביתו; ויהי בערב יום-הכיפורים הבא בעלות הבוקר, ויבוא במקלו ובתרמילו לעירו וידפוק על דלת אהלו ותצא אשתו מקושטת ותפול על צוארו והיתה השמחה גדולה. כן היה שנה שנה: במעלי יומא דכיפורי היה בא אותו תלמיד לביתו, ובמוצאי החג האחרון היה שב לבית-מדרשו. ולא אחר אף שעה אחת. ויחכם מאד בתורה ובחכמה ויאסוף דעת הרבה יותר מכל התלמידים. וכל יודעיו אמרו: זה יהיה למורה גדול בישראל!

ויהי היום והנה עמדו בבית-המדרש בראשית השנה בשמעתתא עמוקה וקשה, והמורה דרש בה ארבעים ותשעה טעמים לכאן ולכאן. חידוד התלמידים היה אז מאין כמוהו; ובהגיע המועד לרב רחומי לשוב לביתו, לא יכול להפסיק באמצע. אמנם בסתרי נפשו התעורר בו רעיון הקורא לו: קום ולך לעירך ופקדת את נווץ! והוא כמעט אמר לקום, אבל אהבת-התורה גברה בו ויישאר על מקומו להקשיב ולא זו מבי-מדרשא עד הערב.

ביום ההוא ישבה אשתו בביתה וחיכתה לביאת אישה בכליון עיניים. באשמורת הבוקר אמרה: אולי התאחר בעלי בדרך. בעלות השחר חשבה: שמא בא לו עיכוב ועוד יבוא בצהריים. השמש כבר עמד במרום הרקיע, בעד החלון נשקפה ותאמר: מדוע בושש אישי לבוא ויאחר? השעות היו לשנים תמימות, הרגעים לימים. בין תקווה ופחד ישבה וחיכתה לו כל היום. ובבוא הערב, ואפסה כל תקווה לבוא בעלה, זלגו עיניה דמעות ותבך חרש. נעשה רעש במרום, וקדמו דמעות האשה לתורת האיש. גזרו עליו להסתלק ויהי כן<sup>23</sup>.

ההשוואה מראה, כי בעלי-הגמרא לא מסרו לנו אלא ראשי-תיבות של סיפור. מה שנרשם על ידם, אינו אלא שלד העלילה, בלי בשר ובלי עור. בהערה זו אנו אומרים רק לקבוע עובדה, בלי מתוח ביקורת. גם ה'סטינוגראמה' התלמודית יופיה אתה; מכל מקום הוכח בזה, כי הקיצור הוא מלאכת-מחשבת, מעשה אמנות מכוונת, יצירת מורה-הוראה—ולא יצירה תמימה, ללא מטרות וכוונות אמנותיות יתרות, של איש-העם. עם זאת דומה כי לחז"ל, רושמי המעשים, לא היתה המגמה הלשונית עיקר אלא המגמה הכינוסית; עיקר רצונם היה לשמור על הערכים. בתלמוד שמורים במפוזר קטעי אגדה לאין ספור ואם תרכז אותם בבית-אוצר אחד לא יהיה בידך אלא בית-נכות. אישור נוסף לדברינו ישמש לנו הקטע התלמודי על הורדוס ומרים<sup>24</sup>, קיצור סיפורי-היסטורי, שניתן להקבילו למקור אשר קדם לתלמוד<sup>25</sup>.

### תרגום

הורדוס עבד בית-החשמונאים היה.  
נשא עיניו אל אותה הנערה.  
יום אחד שמע אותו האיש בת-קול שאמר:  
כל עבד אשר ימרוד השנה—יצליח.

### מקור

הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה.  
נתן עיניו באותה תינוקת.  
יומא חד שמע ההוא גברא בת-קלא, דאמר:  
כל עבדא דמריר השתא מצלח.

## הלך שלישי: אגדות ישראל

### מקור

### תרגום

קם קטלינהו לכולהו מרותיה ושיירה לההיא ינוקתא.  
 כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה, סליקא לאיגרא ורמא קלא אמרה:  
 כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קא אתינא—עבדא הוא; דלא אישתיירא מניהו אלא ההיא ינוקתא וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעה.  
 טמנה שבע שנין בדובשא. איכא דאמרי בא עליה.  
 איכא דאמרי לא בא עליה.  
 דאמרי לה בא עליה—האי דטמנה ליתוביה ליצריה.  
 ודאמרי לה לא בא עליה האי דטמנא כי היכי דיאמרו: בת־מלך נסב.

קם והרג לכל אדוניו והשאיר בחיים רק אותה נערה.  
 כשראתה אותה נערה שהוא רוצה לשאתה לאשה, עלתה על הגג והרימה קולה ואמרה: כל מי שיבוא ויגיד כי מבית החשמונאים מוצאו—עבד הוא; כי לא נשארה מהם בחיים אלא אותה הנערה; ואותה הנערה נפלה מהגג לארץ.  
 טמן אותה שבע שנים בדבש.  
 יש אומרים בא עליה.  
 יש אומרים לא בא עליה.  
 לפי האומרים בא עליה—טמן אותה כדי להשיב את יצרו.  
 ולפי האומרים לא בא עליה—טמן אותה, כדי שיאמרו: בת־מלך נשא לאשה!

אם נאמר להציל מפי השורות הקטועות האלה את כל אשר מסר לנו יוספוס על גאוונו ושברו של הורדוס, נעלה חרס בידנו. דבר זה מראה איפוא בעליל, מה אבד לנו בעטיו של הקיצור התלמודי. ואולם כנגד זה נמסר לנו בחלק הראשון של הקטע התלמודי הלקח ההיסטורי מפרשת מלחמות הורדוס עם בית החשמונאים, ענין 'רצחת וגם ירשת'; ובחלקו השני, בפרשת הורדוס ומרים המסובכת, נשמר גורם אחד חשוב: סבך האהבה התולנית והמופלאה של האיש השפל וגדול כאחד. לתשומת־לב מיוחדת ראויים דברי 'איכא דאמרי'. שתי הגירסאות על ה'אחרי־מות' של מרים והנמקתן מגלות טפחים מסוד התהוותן של אגדות התלמוד וזרעות אור על אופיין הספרותי. חז"ל הוציאו את התמצית שבתמצית ממה שמסרו עדי־ראיה של מעשים שהיו, ולמעשה אמנות־הסיפור של הבאים אחריהם לא הניחו אלא רמזים ונקודות־אחיזה.

ה'איכא דאמרי' מציין עוד סגולה אחרת, כללית, של האגדה התלמודית־מדרשית: את ריבוי הנוסחאות והגירסאות שלה. יש ששינוי הנוסחה אינו אלא במלה אחת, ויש והוא הופך את הקערה על פיה. יש שמקורו יחסי לשונות: יחס הנוסח העברי אל הנוסח הארמי אינו זה של מקרא ותרגום. מכל מקום יש בו בריבוי הוואריאציות—המעיד עדות ישרה על אופייה השוטף של האגדה, עם היותה קבועה בדפוסים קיימים—כדי למלא את הפגם שמצאנו בסיפור התלמודי: הנוסחאות השונות משלימות זו את זו. סיפור רבי עקיבא ואשתו, למשל, נמסר בשתי נוסחאות ראשיות, שתיהן ארמיות, בגמרא הבבלי. במסכת כתובות (דף סב—סג) נמסר לנו קיצור הרומן על ד' תחנוניו:

הקידושין שבסתר וגירושי הבת מבית אביה;  
 שיבתו הראשונה של עקיבא וחזרתו על עקביו;  
 שיבתו השנייה ושכרה הרב של אשתו;  
 התרת נדר חותנו וההתפייסות עמו.

בנוסח השני, במסכת נדרים (נ, א), נמסרים שלב ההתחלה, הקידושין, ושלב הסיום,



## האגדה בתלמוד ובמדרש

התרת הנדר, בקיצור נמרץ; שתי האפיזודות התיכוניות, השיבה הראשונה והשיבה השנייה, חוזרות בשינויי-לשון והרצאה קלים; ואולם בין השלב הראשון והשני הוכנסה כאן אפיזודה נוספת, מראשית ימי נשואיהם: בעניותם היו ישנים על התבן. בא עני אחד (הוא אליהו הנביא) שלא היה לו אפילו תבן, ונתנו לו מחלקם הדל. האפיזודה המיוחדת הזאת מתחילה באימרה מקוטעת, שאין לה המשך: בעודם בעניותם אומר עקיבא: 'אי הוא לי, רמינא לך ירושלים דדהבא' (רש"י: אם יהיה לי סיפוק שאתעשר אעשה לך ירושלים של זהב—בתי-נפש שמצוירת בכל ענייני ירושלים וכו'). הקטע הזה שייך, כפי שאנו לומדים מנוסח אחר, עברי-ארמי, אשר בגמרא הירושלמית, למשנה-עלילת הנאמנות של אשת עקיבא: היא גזזה שערותיה כדי להמציא לעקיבא דמי-נסיעה למקום תורה, וכשעלה לגדולה קנה לה 'עיר של זהב'—מה שעורר קנאתה של אשת הנשיא<sup>26</sup>. ביתר הנוסחאות הירושלמיות-עבריות<sup>27</sup> כאילו הושמט הרומאן של עקיבא ואשתו, ודרכו הקשה אל התורה (במקביל לשנות לימודיהם של הלל ואליעזר בן הורקנוס) תואר במספר אפיזודות חותכות. את הסיפור הכולל על עקיבא ואשתו, על דרכו אל התורה ועל ימי עוניים וימי אושרם יש איפוא לצרף על-סמך שלושה, ארבעה מקורות תלמודיים נפרדים שאינם חדורים רוח אחד. ואולם לאיחוד זה לא זכה הסיפור מעולם, אף לא בגילגוליו המאוחרים; שלש הוואריאציות העיקריות שלו בספרות שלאחר התלמוד<sup>28</sup> עומדות על שלוש מסורות שונות זו מזו.

### (3) המשל

ד. הביטוי משלי-שועלים הוא תלמודי; ועל רבי מאיר ובר קפרא<sup>29</sup> נאמר כי ידעו לספר שלוש מאות משלות-שועלים. ואמנם בכמה ממשלי התלמוד והמדרש מופיע השועל כגיבור, אם כחכם וערום (משל לב-החמור<sup>30</sup>) ואם כחכם בעיניו שמוכיחים לו את אוילותו (משל הדגים והשועל אשר בפי עקיבא<sup>31</sup>); הדוגמה המפורסמת ביותר אשר במדרש, משל השועל והכרם ('...ערום יצאתי'<sup>32</sup>), אינה ישראלית-מקורית ויש לה מקבילות במשלי היוונים (אסף, בבריוס). השועל מופיע גם כמחבר של משלים<sup>33</sup>.—סוג אחר של משלים, אשר שמו בלבד נשמר לנו ואין אנו יודעים עניינו,—הם אלו הנקראים 'משלות כובסין'. אם המדובר הוא בכובסים ממש, יתכן כי הביטוי מציין את הסוג 'משלים מחיי האדם', שהכובס היה בין גיבוריו המצויים<sup>34</sup> (אולי משום שמשלח-ידו היה בלתי-מכובד ואופייני לעם-הארץ<sup>35</sup>), אך יתכן שהביטוי משובש<sup>36</sup>. כל ה'חומר' על סוג משלים זה נמצא בדברי התלמוד על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא ומשנה, גמרא, הלכות ואגדות, דיקדוקי-תורה ודיקדוקי-סופרים, קלים וחמורים וגזירות-שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי-השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין ומשלות שועלים<sup>37</sup>. על שני האחרונים מעיר רש"י: '...שיסדו קדמונים לתת אמתלא לתוכחתם, ותולים אותן בכובסים ובשועלים'; ואילו על ה'שיחות', שיחת מלאכי-השרת, שיחת-דקלים—הוא אומר: 'לא ידענא מאי היא'. במסכת סופרים (טז, ט) אנו מוצאים מקבילה לזו על הלל, 'שלא עזב דברי-חכמה שלא למדה, אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות, שיחת עצים ועשבים, שיחת חיות ובהמות, שיחת שדים'<sup>38</sup> וממשלות-שועלים, והכוונה כנראה לציון שני דברים: בקיאות החכם עצמו בלשונות הטבע<sup>39</sup> וידיעתו סוגי משלים שונים, המצויינים על-ידי דרגתם השונה של הגיבורים החל בדומם ובצומח

## חלק שלישי: אגדות ישראל

וכלה בשד ובמלאך. הביטוי 'שיחת דקלים' הוא אולי מונח המציין את משלי-הצמחים השגורים בישראל. נזכיר כאן, למשל, את אגדת התמר והתמרה<sup>40</sup>.

את משלי הצמחים אשר בתלמוד ובמדרש נדגים במימרה המקובלת: 'לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז' (תענית כ, א), שהוא קיצור המשל האסופי על האלון והקנה: הקנה כפף גבו ולא נעקר והאלון שעמד בזקיפותו הסופה שברה אותו<sup>41</sup>. גם המשל המפורסם על האילנות ש'כיון שנברא הברזל התחילו... מרתתים' מפני הברזל, והוא אמר להם: 'עץ מכם אל יכנס בי ואין אחד מכם ניזוק'<sup>42</sup>, אינו קניינו של המדרש בלבד<sup>43</sup>. עם החומר התלמודי-מקורי<sup>44</sup> נמנה 'משל התבן והקש והמוץ': כל אחד מהם טען כי לא נזרע השדה אלא בשבילו, אמרו החטים: המתינו עד שתבוא הגורן. בגורן הלך המוץ ברוח, התבן הושלך על הארץ והקש נשרף, ואילו החטים נעשו כרי<sup>45</sup>.— דוגמה מקורית למשלים תלמודיים מעולם החי: שני כלבים שומרי עדר צאן היו רבים זה עם זה; בא הזאב והתנפל על האחד, חזר בו השני מאיבתו לבן-מינו ותקף אף הוא את הזאב<sup>46</sup>. משל שועלים מובהק, שיאה לו בעצם השם סיפור-שועלים, מיוחס לרבי מאיר ונשמט מתוך התלמוד, ואולם רש"י<sup>47</sup> שמר עליו במלואו: השועל רימה את הזאב הטיפש פעמיים (נוסח אחר, של רב האי גאון<sup>48</sup>: השועל מרמה את האריה)—מעשה ידוע אף הוא ממשלי אסף.—למעלה העירונו על הנוסח הישראלי הראשון של התנצחות אברי-הגוף על היתרון והמרות (ויכוח הפה והכרס<sup>49</sup>, המקביל ביחוד למשל הלטיני הקשור בשמו של מניגיוס אגריפס).

ה. אחד מאמצעיו הסיפוריים של המדרש הוא המשל המשווה: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? הדרשן יוצא ממעמד מקראי אשר גיבוריו הם האלוהים בעצמו ויצוריו, אנשי המקרא, ומקביל את הסיטואציה למצב ממסיבות הארציות של זמנו, ולעתים קרובות—בדרך סיפור-משל או סיפור-מעשה. הגיבור הראשי של המשל הוא לרוב 'מלך בשר ודם'. החוקר איגנאץ ציגלר, שהקדיש ספר-יסוד למשלי המלכים אשר במדרש<sup>50</sup>, אסף וחקר קרוב לאלף משלים כאלה מתוך כל ספרי ספרות התלמוד והמדרש. משלי-המלכים מאוחדים לא רק בנושא ובצורה, אלא גם בלשון—לשון עברית משובצת מלים לועזיות לציון המונחים ה'קיסריים' וה'משטריים' השונים. במכונס (בספרו הנ"ל של ציגלר) הם עושים בך את הרושם, כי אמנם היו פעם מכונסים בספר-משלים שלם ומושלם. מאידך גיסא אתה מכיר לא אחת, כי המשל אינו תלוי בנמשל, לאמר, שהמשל היה קיים בתחילה כסיפור נפרד ועצמאי, וקישורו בנמשל הוא מעשה-יצירתו של הדרשן. גם במקום שקיימת התאמה גמורה בין שני החלקים, של המעמד ה'מלכי-לועזי והמעמד המקראי-ישראלי, אפשר לך לעמוד על הגורם הארצי לעצמו, בלי הפסיד עם זאת מיופיו. לדוגמא נביא בזה את משל-המופת אשר במדרש, בלשונו המלאה<sup>51</sup>:

ויאמר אלהים יקוו המים... .

רבי אבא בר כהנא בשם רבי לוי אמר: אמר הקדוש ברוך הוא יקוו לי המים, מה שאני עתיד לעשות בהם.

משל למלך שבנה פלטין והושיב בתוכה [משרתים] אלמים, והיו משכימין ושואלים בשלומו של מלך ברמיוה ובאצבע ובמנולין<sup>52</sup>. אמר המלך: אילו היו פקחין, על אחת כמה וכמה [שהיו משכימין ושואלים בשלומי]. אתמהא! הושיב בה המלך דיורין<sup>53</sup> פקחין. עמדו



## האגדה בתלמוד ובמדרש

והחזיקו בפלטיין; אמרו: אין פלטיין זו של מלך, שלנו היא!—אמר המלך: תחזור פלטיין לכמו שהיתה [וישבו בתוכה אלמים].

כך מתחילת ברייתו של עולם לא היה קילוסו של הקדוש־ברוך־הוא עולה אלא מן המים. הוא הוא דכתיב 'מקולות מים רבים אדירים משברי ים' (תהלים צג, ג). ומה היו אומרים: 'אדיר במרום ה' ' (שם שם, ד). אמר הקדוש־ברוך־הוא: מה אם אלו שאין להן לא פה ולא אמירה ילא דיבור והרי הן מקלסין אותי—כשאברא אדם, על אחת כמה וכמה! עמד דור המבול ומרד בו; עמד דור אנוש ומרד בו; דור הפלגה<sup>54</sup> ומרד בו. אמר הקדוש־ברוך־הוא: יפנו אלו ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם! הוא הוא דכתיב: 'ויהי גשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה' (בראשית ז, יב).

המשל כשהוא לעצמו כוחו יפה בכלל ללמד בינה, וה'נמשל', המעלה אותו, עם הכניסו בו רעיון תיאולוגי עמוק, אינו אלא מצמצמו.

במשלי־המלכים אנו מוצאים דרגות שונות של עלילות־בהתפתחותן. הדוגמאות המובאות להלן מראות את המקורות השונים של המשל וגם זורעות אור על דרך התהוותו.

1. העץ המצל. האריסים, עבדי המלך, ביקשו לקצץ את עץ התפוח, אך אימת המלך מנעה אותם מעשות זאת, והוא שנתן להם אחר־כך לשבת בצלו ולאכול מפירותיו<sup>55</sup>.
2. הצבי ועדר הכבשים. אחד הצבאים גלוה לעדר כבשים, היה רועה אתם ונותן עצמו תחת מרותו של הרועה; נתחבב על המלך, בעל העדר, מכל הצאן שלו<sup>56</sup>.
3. תרומת העני. העני נתן חלקו עם יתר האזרחים לעשות עטרה למלך. נתחבבה העטרה על המלך ביותר<sup>57</sup>.
4. מקום יפה לבריחה. ציפור ברחת מן הצייד, וישבה על איקונין של המלך. היה הצייד מקלסה ואומר: כמה נאה בריחה שברחת<sup>58</sup>.
5. מתנה שהיתה כלי משחת לגותנה. אחד הביא דורון למלך—חרב חדה; אמר המלך: התינו את ראשו בה<sup>59</sup>. אמר אותו האיש: אדוני המלך, במה שכיבדתיך בה, אתה מתין את ראשי?
6. קול ההכנעה. בת־מלכים שבויה בידי ליסטים צעקה מרה. שמע מלך קולה והציל אותה. לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, וסירבה לו. הביא עליה לסטים, צעקה כבראשונה. אמר לה: לכך הייתי מתאוה, לשמוע קולך!<sup>60</sup>
7. הבן האובד. בן־מלך שיצא לתרבות רעה חזר בתשובה, אך בוש להיראות לפני אביו; שלח המלך לומר לו: יש בן מתבייש לחזור אצל אביו?<sup>61</sup>
8. עונש משולש על חטא אחד. העבד קנה דג מבאיש. אמר לו אדוני, המלך, כי יבחר אחד משלושה: לאכול את הדג, לספוג מאה מכות או לשלם את ערכו. כדי שלא לשלם, קיבל העבד עונש ראשון, ולא עמד בו, שני, ולא עמד בו, עד שסוף הצטרך לשלם את המחיר המלא<sup>62</sup>.—כאן לפנינו סיפור חכמה וחידוד שיש בידנו עדות על בינלאומיותו; מעין זה מסופר באגדות הודו על גונב בצלים<sup>63</sup>.
9. החיגר והסומא. חיגר וסומא, הופקרו לשמור על פרדס המלך. רכב החיגר על גבי הסומא, גנב מן הפירות, ונהנו שניהם, ושניהם גם נענשו יחד על עונם המשותף<sup>64</sup>.—גם עלילה זו בינלאומית<sup>65</sup> ואינה מסופרת לגנאי דווקא, אדרבה, המוסר הוא: שניים, הלקויים כל אחד במום אחר, ישלימו זה את זה לטובה.
10. המלך, בנו בכורו, ועבדו הנאמן. המלך התקצף על בנו בכורו ופקד על עבדו להמיתו; אך הלה החביא אותו. משפג זעמו של המלך, הודה העבד על מעשהו, ונמצא המלך מודה לו שלא שמר את פקודתו<sup>66</sup>.—הנושא שגור בפי הבדיה הבינלאומית, אלא ששם הוא משמש לרוב פתיחה לסיפור, והעלילה הרבתי שבין הצלת הילד ובין גילוי דבר הצלתו היא המכרעת והחשובה.
11. האשה הסקרנית. המלך פתח לפני אשתו את כל אוצרותיו, ורק על חבית אחת אמר לה שלא תפתחנה כי היא מלאה עקרבים. אך היא נשמעה לפיתויי שכנתה, שאמרה לה כי בחבית

## חלק שלישי: אגדות ישראל

צפונים תכשיטים שהמלך הכינם בשביל אשה אחרת. שלחה יד לתוכה ונעקצה<sup>67</sup>. גם משל זה שאול מתוך פתיחה לבדיה: לשומר—או לשומרת—נאמר: לכל חורי הארמון תכנס, פרט לאחד, אך יצר הסקרנות התגבר עליו, ונמצא מפסיד את הכל<sup>68</sup>.

12. החפץ היקר ביותר. המלך רצה לגרש את אשתו העקרה, והרשה אותה ליטול אתה לבית אביה כל חפץ טוב שיש לו. ערכה משתה, והמלך נתבשם, ומשנרדם העבירה אותו לבית אביה. אמרה לו: 'אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך'<sup>69</sup>.—זהו סיפור מעשה שלם ומושלם, אחד מנושאי-המופת של אגדת העמים<sup>70</sup>; וברור מאד, שאינו משל בתחילתו. ואכן בנוסח מדרשי אחר<sup>71</sup> הוא בא כסיפור מעשה.

משלי-המלכים אשר במדרש אינם איפוא סיפורי-מלכים אלא בחלקם (דוגמה 4 ו-5, גם 3, ואולי גם 6 ו-10). לרוב אין ה'מלך' שבמשל אלא סתם אדם: 'אדון' המצווה את עבדו (דוגמה 8; אי מלך ישלח עבדו אל השוק?), בעל רכוש שיש לו נכסי-דלא-ניידי (1 ו-9) ונכסי-דניידי (2), סתם אב (7), סתם בעל-אשה (12). דומה, כי הממשל נזכר ונאחז בסיפורי-אגדות ומעשיות מן המצוי והמוכן (אך מהיות הנמשל לרוב הקב"ה, מלכו של עולם, מן היאה הוא כי גם הגיבור שבמשל יהיה מלך). רוב המשלים המדרשיים הם איפוא סיפורי מעשה, ולא סיפורי-סמל. והוא הדבר גם באותם משלים תלמודיים, והם המיעוט, אשר גיבורם לא נקרא מלך. הפתגם: 'צרות אחרונות משכחות את הראשונות' הוסב על-ידי בעל האגדה על ישראל והודגם בסיפור-משל ('...לאדם, שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב וכו', פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש'<sup>72</sup>), ואף-על-פי-כן אין הוא יוצא מידי פשוטו היום-יומי. וכנגד זה אתה מוצא, כי סיפור-החכמה הידוע על המסקל משדהו לרשות הרבים<sup>73</sup>, שהמעשה ופירושו דבוקים וקשורים בו ללא היפרד, הוא בעיקרו אליגוריה, אף כי אינו קרוי כלל בשם 'משל'.

### (4) המעשים והמעשיות

ו. רוב סיפורי התלמוד והמדרש הם מעשים ומעשיות. מהם מצויינים במפורש בשם 'מעשה' (והמלה 'מעשה' משמשת פתיחה לסיפור), ומהם מסופרים בלי כל כותרת ופותרת, אך גופם מעיד עליהם. השם מעשה, כללי הוא לסיפורי-עלילה, ואינו מציין סוג מיוחד. על שורש השם אולי ניתן לעמוד מתוך הביטויים השגורים בגמרא—'מעשה עגל'<sup>74</sup>, 'מעשה פילגש בגבעה' ועוד, שכנראה אין כוונתם לסיפור המעשה שבמקרא, אלא למעשה עצמו. מעשה נקרא גם מאורע יום-יומי הראוי לציון משום ששמו של איש חשוב קשור בו ('מעשה ובאו בניו—של רבן גמליאל—מבית-המשתה; אמרו לו: לא קרינו את 'שמע' וכו'<sup>75</sup>), והחומר ה'מעשי' שבו הוא דק מן הדק, ויש בו משום עניין להלכה. גם מאורע בלתי-רגיל, חידוש שיש בו משום חשיבות לקביעת הלכה, יצוין בשם מעשה ('מעשה ובלעו זאבים שני תינוקות והקיאום דרך בית הרעי וכו'<sup>76</sup>). יש שה'מעשה' מציין דבר רגיל שנתנסו בו רבים, והוא מובא לצורך הסברה כמשל ('מעשה באחד שהיה לו דין וכו'<sup>77</sup>, סיפור-משל המובא להסברת הלאו שבתורה 'אלוהים לא תקלל'<sup>78</sup>). ואולם ביותר שגור השם לציון כל מיני אגדות וסיפורי-עם. בשם מעשה צוינו: סיפור אלכסנדר מוקדון בממלכת נשים<sup>79</sup>; אגדת תרגום השבעים ('מעשה בחמשה זקנים, שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית וכו'<sup>80</sup>); הבדיה על החסיד שלן בבית-הקברות ונודע לו מה פורענות תבוא לעולם<sup>81</sup>; הליגנדה על בנו



הקמצן של האיש אשר הוציא מעשרותיו<sup>82</sup>, סיפור החכמה על האיש שהתערב להקניט את הלל, ולא עלה בידו<sup>83</sup>, סיפור הגוזמה על בעלה של הגידמת שלא הרגיש במום אשתו עד מותה<sup>84</sup>, ועוד ועוד. לשון הפתיחה היא לרוב: מעשה בפלוני ('מעשה בר' עקיבא שעשה לאשתו עיר של זהב'<sup>85</sup>; 'מעשה באדם אחד שירד מגליל העליון'<sup>86</sup>), מעשה היה בפלוני ('מעשה היה בישראל אחד, שהיתה לו פרה אחת חורשת וכו'<sup>87</sup>) או סתם 'מעשה היה' ('מעשה היה שנצטרכו ישראל לפרה אדומה'<sup>88</sup>). רוב המעשים המצויינים כ'מעשה' נרשמו בעברית, ומיעוטם—בארמית. הפתיחה המקבילה ל'מעשה שהיה' בלשון ארמית היא: 'עובדא הוי'<sup>89</sup>.

ז. לאחר שהגדרנו את אופי המעשה התלמודי בכלל (תמציתו של סיפור-עלילה), נערוך אותו עתה לפי נושאים וסוגים. מציאות המעשה במסכת זו או אחרת של התלמוד, במדרש זה או אחר אינה אלא דבר שבמקרה, ועל כל פנים אין בה משום הוראה למכנס. נכון מזה הוא—לעשות את שמות הגיבורים (החכמים ואנשי התורה) הנזכרים בסיפורי המעשה מרכזים לכינוס. אמנם, יש אשר סיפור-עלילה אחד מסופר בשם כמה חכמים או יש שפעם מוסב הסיפור על חכם אחד ופעם על אחר, ואין אתה יודע אל נכון למי יש לייחס אותו<sup>90</sup>; מלבד זאת אנו מוצאים, כי העלילה היא הקובעת לרוב, ולא הגיבור, או שהגיבור הוא אלמוני. אך עם זאת יש בהם בסיפורי המעשה שבתלמוד, לכל הפחות בחלקם, כדי לשמש אבני-גזית לבנין סדר חיהם של התנאים והאמוראים. הביוגרפיה של חכם-התלמוד נמסרת לנו על-פי-רוב מעשים ומעשיות, פזורים על פני התלמודים והמדרשים, ויש להוציאם משם ולצרפם ליחידות שלמות. בדרך זו ניתן לצרף, למשל, את מעגל חיהם של הלל ועקיבא, של רבן יוחנן בן זכאי ורבי יהודה הנשיא. ואולם כל אגדה ביוגרפית כזאת תהיה סוף סוף סיפור-עלילה קשור במעמד מסויים של חיי אחד גדול; ואם רצוננו להגיע לצירופים כוללים, אולי מן היאות הוא יותר לבנות מכל אבני-החן היחידות את הפסיפס של חיי אחד חכם כולל אשר יציג את החכמה ואת המוסר התלמודיים. בצירוף כזה היינו מדגימים, למשל, את אגדות הלידה ואגדות המוות בדמותו של 'רבי', אשר בהיותו תינוק, החליפה אותו מטרוניתא רומאית בתינוק גוי, כדי להצילו ממוות שנגזר על המולים<sup>91</sup>, ומיתתו עוכבה על-ידי תפילתם הממושכת של תלמידיו עד ש'נצחו האראלים את המצוקים'<sup>92</sup>; את דרכם הקשה של החכמים אל התורה—במופתם של הלל<sup>93</sup>, אליעזר בן הורקנוס<sup>94</sup> ורבי עקיבא<sup>95</sup>; את דרך חיהם, צדקתם וסבלם—במה שמסופר על ר' חנינא בן דוסא ואשתו<sup>96</sup>; את תכונותיהם הגופניות, תארם והופעתם—במה שנמסר על יופיו של ר' יוחנן בן נפחא<sup>97</sup> או על כיעורו של ר' יהושע בן חנניה<sup>98</sup>; את מידותיהם, גבורה וחכמה, התמדה וקנאות וכו'—בענוותנותו של הלל ובקפדנותו של שמאי, כפי שהן מודגמות על ידי שלושה סיפורים בגרים, שהאחד דחה אותם והשני קירב אותם<sup>99</sup>—ובדרך זו יתחוו לנו כי האישים בשמותיהם אינם אלא סמלים, והסיפור, כנושא למוסר-השכל מסויים, התעצם ונעשה דבר בלתי-תלוי בשם גיבורו. גם את הסיפורים הביוגרפיים המובהקים נעמיד בעיקר על עלילתם: במעשה רבי עקיבא ואשתו, למשל, נראה בראש וראשונה סיפור-אהבה. מיכה יוסף בן-גריון ערך את סיפורי התלמוד<sup>100</sup> רשויות רשויות (אף כי התחומים יונקים זה מזה): 'גדולים ואנשי מעשה', 'בחייהם ובמותם' (הגיבורים הם אותם

## חלק שלישי: אגדות ישראל

'גדולים', אף כאן הם תלמידי חכמים בצורה האידיאלית—גיבורי התלמוד), 'דרכים וארחות' (כאן ודאי ששמו של הגיבור אינו אלא שם בעלמא), ולסוף ערך מחזור מיוחד של 'סיפורים' (סיפורי אהבה) ושל 'דברי חכמה וחזון'. את הרשות הראשונה, סיפורי הגדולים, חילק עוד לכמה מדורות: 'בני תורה' (הדוגמה: אליעזר בן הורקנוס קונה תורה<sup>101</sup>); 'צדיקים' (נחום איש גמזו לא מיהר לרחם על איש עני, והביא על עצמו יסורים בכוח תפילתו<sup>102</sup>); 'חסידים ראשונים' (ר' טרפון השתמש בכתרה של תורה כדי להציל נפשו<sup>103</sup>, ועל זאת היה מתענה כל ימיו); 'חסידים אחרונים' (מר עוקבא קפץ לתוך כבשן-אש, כדי שלא לבייש אדם עני לקבל נדבה<sup>104</sup>); 'חביבים' (חסיד אלמוני הגה כל ימיו במסכת אחת, מסכת חגיגה, והיא הספידה אותו אחרי מותו ודאגה לקבורתו בכבוד<sup>105</sup>); 'חסידים ובהמות של צדיקים' (חמורו של ר' פינחס בן יאיר היה שומר מצוות<sup>106</sup>). — את רשות ה'סיפורים' חילק למדורות אלה: 'סיפורי אהבה' (אשת עקיבא; בתו של ר' עקיבא ואהבתה האומללה לבן עזאי<sup>107</sup>; אשת ר' רחומי); 'קרבן נפשות' (סידרת הסיפורים על הכלה שנלחמה עם מלאך-המוות על נפש חתנה וניצחה אותו); 'אמונת-אומן' (קדושת הברית, מודגמת בסיפור 'חולדה ובור'); 'כובשי היצר' (נתן צוציתא); 'חוטאים ושבים' (מצות ציצית, או: התלמיד והזונה<sup>108</sup>); 'נזהרים' (ר' כהנא מוכר סלים, אשר מטרוניתא אמרה לפתותו לעבירה והוא קפץ מן העליה וניצל<sup>109</sup>). — הפרדת שתי הרשויות הללו עומדת על הקו המאחד שבדברים שוים, לכאורה: מר עוקבא הקופץ לתוך האש הבוערת, כדי שלא להלבין פני עני, הוא הגיבור היחיד בסיפור, ואותו עני אינו אלא כעין רקע לסיפור; ואולם רב כהנא, שקפץ מעליית הגג ומילט נפשו מן העבירה, אינו הגיבור היחיד בסיפור. יש כאן עוד נפש אחת פועלת: אותה אשה.

המשורר התעורר לחדש את נעורי האגדה וגם סידר את הסיפורים הקדמונים סידור שירי, ואולם ממנו אפשר ללמוד כללים גם לסידור מדעי; אך זאת לדעת כי סידור מדעי-שיטתי לכל פרטיו לא יתכן כאן. ניתן להבחין בין שלוש רשויות כלליות: אהבה, מוסר, חכמה, אך גם האהבה בתלמוד וגם החכמה הן רשויות-אחיות למוסר. אפשר להעמיד את דרך האדם המושלם, התלמיד-חכם, במרכז ולצרף שלושה גושי סיפורים: הנהגת החכם, מצוות, בין שני עולמות, — ואולם בסידור זה יהיה מן המועיל רק אם נזכיר, כי הקווים המפרידים בין גוש לגוש אינם אלא קווי-עזר. יש גם לעשות את ההפרש בין מציאות לדמיון לקנה-מידה, ויצאו לנו שוב שלושה סדרים: צפונות, אגדות, מעשים, — ואולם חלוקה כזאת מופרכת על-ידי עצם מושגו של הסיפור העממי, כפי שכבר העירונו כאן כמה פעמים.

כדי להעלות ככל האפשר יותר מן הגנוז באוצרות האגדה, אנו רואים בכל זאת להסתייע בשלושה אופני הסדרה אלו.

### אופן ראשון: הסדרה לפי עיקרים

סידרה ראשונה: סיפורי אהבה. הדוגמה: רבי אליעזר בן הורקנוס ובת-אחותו. רבי אליעזר הגדול... שגדל את בת-אחותו שלוש-עשרה שנה עמו במטה עד שבאו לה סימנין. אמר לה: צאי והתנשאי לאיש. אמרה לו: הלא אמתך אנוכי לשפחה לרחוץ רגלי תלמידיך. אמר לה: בתי, כבר זקנתי, צאי והתנשאי לבהור שכמותך. אמרה לו: לא



## האגדה בתלמוד ובמדרש

כך אמרתי לפניך הלא אמתך וכו'. כיון ששמע את דבריה, נטל ממנה רשות וקדשה ובא עליה<sup>110</sup>. אהבת הילדה אל הזקן, שגידל אותה אחרי מות אשתו, שרשיה בהכרת-טובה, ביראת-כבוד ובמורא-התורה, שהם יסודות מוסריים. ביחוד אופייני הגורם האחרון לסיפור היהודי. כל המעמדים האנושיים נתונים ברשות התורה, ולא ייתכנו רגשות ומחשבות אלא על רקע זה.

סידרה שנייה: סיפורי מוסר. הדוגמה: הדין לכף זכות. מעשה בעבד שנשתכר לשלוש שנים, וכתום המועד טען אדוניו שאין לו לא מעות, לא פירות ולא קרקע וכו' לשלם לו שכרו; הלך העבד, ולא התאונן. משעברו ימי החג נסע אותו עשיר אל אותו עבד, נתן לו הרבה יותר מכפי שהיה מגיע לו, ושאל לו, במה היה חושד אותו. והנה נמצא שאותו עבד היה דן אותו לכף זכות, ודינו גם היה דין אמת (את המעות השקיע העשיר בעסק, את הקרקע החכיר, את הפירות טרם עישר וכו')<sup>111</sup>.

סידרה שלישית: סיפורי חכמה. הדוגמה: ר' יהושע בן חנניה ובת-הקיסר. בת הקיסר ליגלגה עליו על כיעורו ('חכמה מפוארה בכלי מכוער'). אמר לה לשים יין-מלכים משובח בכלי-מלכים, בכלי-זהב; החמיץ היין, ואילו בכלי-חרס נעשה יין משומר<sup>112</sup>.—סיפור-חכמה כאן, ויש עמו גם מוסר השכל. והתלמוד מוסיף עוד: שאל הקיסר לר' יהושע בן חנניה: והלא היו גם חכמים והם יפי-תואר?! השיב: אילו הם מכוערים, היו חכמים יותר,—שאי אפשר לנאה להשפיל דעתו, ובא לידי שיכחה' (רש"י). בזאת הגיענו אפוא המספר לכלל מוסרי-אמוני.

### אופן שני: דרכים

סידרה ראשונה: הנהגת החכם. הדוגמה: ר' מאיר והקנאי. אשתו של זה נמשכה אחרי דרשותיו של ר' מאיר. נשבע שלא תבוא לביתו עד שתרוק בפני הדרשן. שמע רבי מאיר את הדבר ומצא אמתלה לתת לה לירוק בפניו שבע פעמים, וכל זה 'כדי לעשות שלום בין איש לאשתו'<sup>113</sup>.

סידרה שנייה: מצוות. הדוגמה: קידוש היום. 'שאלו תלמידיו את רבי זכאי: במה הארכת ימים? אמר להם: מימי... לא ביטלתי קידוש היום. אמא זקנה היתה לי; פעם אחת מכרה כיפה שבראשה והביאה לי קידוש היום. תנא: כשמתה, הניחה לו שלוש מאות גרבי יין. כשמת הוא, הניח לבניו שלושת אלפים גרבי יין'<sup>114</sup>.—הקטעים מצטרפים לסיפור, אם אמנם לא נמסרו כסיפור<sup>115</sup>.

סידרה שלישית: בין שני עולמות. הדוגמה: ר' יהושע בן לוי ומלאך המוות. המלאך המשחית לא יכול לו, לר' יהושע בן לוי. לסוף הסכים הצדיק ללכת אחריו, אך בתנאי שיפקיד חרבו בידו ויראהו תחילה את גן-העדן; הערים על המלאך ונכנס חי בעדן, ואת החרב החזיר לו בתנאי שיחדל לשחוט את בני האדם<sup>116</sup>.

### אופן שלישי: בין דמיון למציאות

סידרה ראשונה: צפונות. הדוגמה: ר' פינחס בן יאיר והנהר גינאי. הרב הזה יצא לדרך לפדות שבויים. הגיע לשפת הנהר גינאי, והימים ימי גשמים, והנהר מלא על גדותיו. קרא: 'גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך!' ענה הנהר: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני; אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני

## חלק שלישי: אגדות ישראל

ודאי עושה! 117—שריד קדומים הוא על מים מדברים בלשון האדם, ולא עוד אלא שהם גם מתנצחים עם האדם בוויכוח, ויכולים לו. אך הלקח יפה לכל הזמנים: אל יתהלל צדיק בצדקתו; הנה צדק ממנו הדומם הממלא רצון יוצרו בהווייתו בלבד.

סידרה שניה: בדיות. הדוגמה: 'מאחורי הפרגוד'. חסיד אחד לן בבית-הקברות ושמע שתי רוחות, של נערות מתות, מתלחשות. מפי האחת שמע, כי כל שמקדים השנה לזרוע, תבואתו לא תתקיים בידו; דחה את מועד הזריעה, ותבואתו נתקיימה בידו. לתקופת השנה שמע מפי אותה הרוח נבואה הפוכה ועשה שוב כאזהרתה, ונמצא שוב מקיים תבואת שדהו. ואולם הוא לא שמר סוד, והרוחות הרגישו שדבריהן נשמעו בין החיים, ולא הוסיפו להגיד עתידות<sup>118</sup>.

סידרה שלישית: מעשים. הדוגמה: שמעון הצדיק והנוזיר. 'אמר רבי שמעון הצדיק: ...פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך הנאה? אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחו עלי יצרי וביקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו: רשע, למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רימה ותולעה?! העבודה, שאגלחך לשמים!—מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו...'<sup>119</sup>.

ח. ציר המעשה התלמודי ונשמתו: המוסר בכלל, והמוסר הדתי בפרט. על אלה סובבים חיי החכמים, התנהגותם וקורותיהם. אפילו סיפורי-אהבה וסיפורי חכמה—סיפורי מוסר הם. צפונות ובדיות ומעשים מדברים כולם בלשון אחת. גם המסורות מוסר ידברון. בית-המקדש חרב על קמצא ובר קמצא, לאמור על מעשה הלבנת פני אדם ברבים<sup>120</sup>. צורת הסיפורים התלמודיים מפולפלת מטבעה: הקיצור מצריך את השנינות, וזו גובלת בחידוד. בלשון מודרנית: הסיפור התלמודי יש בו הומור. יש שהדברים נמסרים בדרך הגזמה. רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון היו שמנים מאד וכרסתנים; כשנפגשו וכרסיהם נגעו זו בזו היה צמד בקר יכול לעבור ביניהם בלי נגוע ברגליהם...<sup>121</sup>—'מעשה באדם אחד שנשא אשה גידמת ולא הכיר בה (כלומר: לא הבחין במומה) עד יום מותה'<sup>122</sup>. לשני המעשים, שנמסרו לכאורה כעובדות, נוספו סיומים מוסריים, ואף הם בכלל סיפורי-האמונה, בעוד שלשונם היא לשון סיפורי חכמה. כבר נגענו בשאלת הקיצור המציין את לשון הסיפור התלמודי. מרובים הסיפורים הנראים כתמצית עלילה מפותחת, שנרשמה לזכרון, ואלה שבאו אחרי התלמוד השיבו לה את הנשימה הארוכה של סיפור. סיפורים רבים נראים, לכאורה, שלמים ומושלמים בקיצורם, ואולם משנטפל אליהם המשורר וחידשם פנים, אתה רואה אותם כגרעינים של צמחים ופרחים שעלו והציצו להפליא. ואולם יש גם סיפורים ששלימותם—בקיצורם. אלה הם ביחוד אותם סיפורים המצורפים ממשפטי שיחה, משאלות ותשובות. צורת הדיאלוג המציינת את ההלכה התלמודית מצויה גם באגדה התלמודית. על אגדות-שיחות אלה אין להוסיף וגם אין להעבירן כלל לצורה אחרת. הנה אחד מסיפורי המופת של הגמרא. מעשה-שיחה (במקור—בארמית):

רבי אלעזר חלה. נכנס אצלו רבי יוחנן וראהו שהוא ישן בבית אפל. גילה רבי יוחנן זרועו ונפלה אורה. ראה את רבי אלעזר שהוא בוכה.



## האגדה בתלמוד ובמדרש

אמר לו (ר' יוחנן לרבי אלעזר): למה אתה בוכה? אם משום תורה שלא הרבית? שנינו: 'אחד המרבה ואחד הממעיט—ובלבד שיכוון לבו לשמים'. ואם משום מזונות? 'לא כל אדם זוכה לשני שולחנות'. ואם משום בנים? זו היא העצם של בני העשירי (אשר מתו עלי זה אחר זה)!

אמר לו: על אותו יופי שיבלה בעפר אני בוכה.

אמר לו: על זו ודאי יש לך לבכות.

ובכו שניהם<sup>123</sup>.

במשפטים ספורים אלה נמסר לנו עולם ומלואו של התבוננות, הרגשה, הכרעת השכל והלב. כל מלה נוספת היתה ממעיטה את דמות הדברים, ושום צורה אחרת לא תהא יפה להם. המספר יוצא כאן ממעמד יום-יומי, —אדם מבקר את ידידו החולה, —מזכיר שלשה דרכי תנחומים: דתיים, פילוסופיים, אנושיים, ומגיע לסוף לידי הפיכת היוצרות: החולה בוכה על סופו של הבריא, ועל זה אין תנחומין. יצירות מעין זו, נדירות מאד בתלמוד גופו, ודומה כי אין כדוגמתן מחוץ לתלמוד. גם העלילה, גם המחשבה, גם הצורה—כולן מקור.

## פרק רביעי: סיפורי עם ישראל

### מימי הביניים ואילך

א. אחרי חתימת הגמרא וכינוס המדרשים הראשונים התחילה להתרקם בישראל מעין תורה שלישית, תורת הרבנות. היא נסמכה על התורה שבעל-פה, ואולם יסוד מוסדה התורה שבכתב, ויעודה—לחזור על השתיים גם יחד ולעשות אזניים להן. תמה התקופה האלוהית של ספרות המקרא, נחתמה גם התקופה הקלאסית של התלמוד. ואם אמנם גם בשמי הספרות הרבנית הופיעו כוכבים מזהירים, פסקה יצירה גדולה ראשונית בישראל לזמן ארוך-ארוך, לתקופת ימי-הביניים (שבדבריי-ימי-ישראל נמשכה כאלף שנים רצופות), ושיגשגה היצירה המתווכת, המוסרת מורשת אבות לבנים. העדר היצירה הגאונית המחדשת בתקופה ממושכת זו ניכר גם בשטח הלשון. נתהוותה לשון שימושית, שינקה מלשון הנביאים והחכמים גם יחד, אך עם זאת התקרבה יותר לתפיסתו של 'בשר ודם' רגיל, לתפיסת רוח העם. מחברים למאות ולאלפים לקחו חלק בבניין הספרות הרבנית, רבו בה הקומות, החדרים והתאים, וכמעט בכל חדר ובכל תא יוחדה פינה לאגדה. האגדה ה'רבנית', שהיא היא האגדה העממית, לא זכתה לכינוס מקיף במשך כל ימי גידולה, ורק עמל המאספים אשר בימינו העלה, כי, לפחות, אלף סיפורי-עם ראויים לגאולה ולקיבוץ פזורים בכל השכבות של הספרות הרבנית. גם אלה, כקודמים להם, רובם ככולם סיפורי-מוסר הם, ליגודות דתיות (מכל מקום אלה אשר התואר יהודי-מקורי יאה להם). ולשונם, כאמור, פשטנית, לשון-דיבור, כביכול, של דורות שלא נזקקו לדיבור עברי חי. יוצאות מכלל זה רק יצירות הפייטנים, אשר הלבשו גם את סיפור-העלילה בגדי-מליצה.

תולדות הסיפור העממי בישראל מתחילות איפוא בימי הגאונים, יורשי חכמי התלמוד, ומסתיימות עם שקיעת כוחה של התנועה הדתית היוצרת-החסידית. סיפור זה מפוזר בספרי פירושים ובספרי מצוות, ורק בספרי מוסר זכה לריכוז מעט. גם הפילוסופיה הדתית וביחוד ספרות המסתורין השתמשו בסיפור העממי. גם ההיסטוריוגרפיה הישראלית של ימי-הביניים, היא בחלקה הרב אגדה. עם זאת נכתבו, או נערכו, גם ספרי-עם, בהם נמסרו עלילות מקראיות ועלילות הבית השני בלשון יפה לנפש היהודי הפשוט; ספרות המדרש נמשכה עוד בראשיתה של תקופה זו בצורת ילקוטי-מדרשים ובצורת מדרשים ובני-מדרשים קטנים שחוברו או נערכו ברוח קודמיהם ובסגנון קודמיהם, והיו גם הם כלי-קיבול למעשים ולמעשיות. תרומתם המיוחדת של הפייטנים כבר הזכרנו בזה. עם הופעת החסידות זכו האגדה והמשל לחידוש נעורים, ועם שקיעתה הגיעה עת כנוס.

בספרי העם נמסרה הנחלה הסיפורית של ימי-הקדם בצורה עממית חדשה. מיטב האגדה התלמודית הועתק מחדש ללשון העם.

האגדה הרבנית בכללותה הושפעה גם מן המזרח וגם מן המערב. בחלק ממנה ניכרת קירבה אל התרבות הערבית וגם תלות בה, ובחלק אחר ניכר דבר היווצרה בתחום



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

שלטונה של הנצרות האירופית. מדור מיוחד הם תרגומים ועיבודים, מיצירת שני המחנות האלה גם יחד. כל האוצרות האלה, רבי הגוונים וגם רבי הסתירות, לא לוכדו בשעתם, ואילולא דאגו להם מאספים בני זמננו, עמדו בפיזורם עד היום.

### (1) ספרי-עם

ב. במאה הי"א, כנראה, כתב מחבר עברי אלמוני את הספר העממי 'ספר הישר', הוא משנה סיפורי המקרא מאדם הראשון ועד ראשית ימי השופטים. המחבר השתמש בחומר מדרשי מתוך התלמוד והמדרש, גם באגדות ישמעאליות וגם בעיבוד עברי של כתבי יוספוס. ועם הפכו את לשון החכמים ללשון המקרא הלביש את הקטעים התלמודיים צורה של סיפורים מקראיים. שם הספר כשם אחד המקורות האבודים של התנ"ך (יהושע י, יג; שמואל ב א, יח); המחבר עלום-השם ביקש איפוא שספרו יראה כאילו הוא הוא הספר האבוד. לפי סיפור אגדי המשמש פתיחה לספר, הציל חייל רומאי את כתב-היד מתוך חורבות הבית השני והעביר אותו לעיר סוויליה אשר בספרד<sup>1</sup>. על יסוד זה משער צונץ<sup>2</sup> שהספר נכתב על אדמת ספרד. רוב הספר הוקדש לימי האבות, למשנה ספר בראשית. מתוך ההרצאה השוטפת מתבלטים כמה מחזורים סיפוריים שלמים ומושלמים בפני עצמם, כגון מעשה אברהם ונמרוד, סיפור מלחמות יעקב אחרי מעשה דינה ושכם, ומשנה הרומן של יוסף ואחיו, ועוד אי-אלו סיפורים שניתן לראותם כחטיבות עצמאיות:

1. אברהם ונשי ישמעאל. פעמיים מבקר אברהם אצל ישמעאל במדבר ואינו מוצא את בנו באהלו. בפעם הראשונה מקבלת את פניו אשה רעה, והוא מוסר לה אימרת-סתר אשר מתוכה ילמד ישמעאל, כי היא אינה לרצון לאביו. ואמנם מגרש אותה ישמעאל. בפעם השנייה מקבלת את פניו האשה הטובה, אשר נשא ישמעאל תחת הרעה<sup>3</sup>.
2. הידור ובן-עילם. סיפור על בני-סדום, המתאכזרים באורח. הסיפור אינו נמצא בשום מדרש. המספר השתמש במוטיבים שאולים מסיפור יוסף (פתרון חלומות) ומסיפור פילגש בגבעה (הפצרת המארח, שאורחו לא יעזבנו) ויצר יצירה חדשה<sup>4</sup>.
3. רקיון ופרעה. על סיפור יהודי-מצרי זה כבר עמדנו לעיל<sup>5</sup>.
4. נוסח אגדת תרגום השבעים. בתחילה לא שלחו היהודים לתלמי המלך את התורה הקדושה כי אם את 'ספר תולדות אדם הוא ספר הישר', אך הוא עמד על הדבר והוציא מידם את התורה האמיתית. מאז נשארה העתקת ספר הישר במצרים...<sup>6</sup>.

מחבר אלמוני אחר, כנראה בן המאה הי' או המאה הט', חיבר על פי יוספוס—כפי שמשערים: על אדמת דרום-איטליה—את הספר העממי יוסיפון (יוסף הקטן?), קיצור דברי ימי הבית השני; הספר נקרא גם בשם 'ספר יוסף בן גוריון'. המחבר ביקש איפוא כי ספרו ייחשב כיצירתו המקורית של יוספוס, אך טעה, ונחלף לו יוסף בן מתתיהו ביוסף בן גוריון, ממצביאי המרד אף הוא<sup>7</sup>. לשונו מקראית, אך אינו מחקה את סגנון המקרא. מלבד ספרי יוספוס שימשו לו מקורות גם הכתובים האחרונים וסיפורי אלכסנדר מוקדון. הספר נשתמר בשתי נוסחאות, אחת רחבה<sup>8</sup> ואחת קצרה<sup>9</sup>, וזכה לתרגומים ללשונות ישראל (לאדינו, אידיש) וללשונות בני שם ויפת (לטינית, ערבית, כושית). צונץ הוכיח, כי ספר זה כבר השפיע על מחברו-עורכו של ספר הישר<sup>10</sup>. פרשת התהוות הספר אינה ברורה, וניתן לשער כי המחבר קיבל את שיטתו, וגם את שם הספר, מנוסח לטיני-נוצרי, עיבוד קדום של ספרי יוספוס, הנקרא בשם 'הגסיפוס'<sup>11</sup>.

## חלק שלישי: אגדות ישראל

ביוסיפון מרובה היסוד האגדי מאשר באבטיפוס שלו. כלולים בו גושים סיפוריים שלמים, כגון סיפורי דניאל ומלכי בבל ופרס, אגדות אלכסנדר, מעשי המכבים, הורדוס וביתו, מלחמת יהודה ורומי. להלן נציין מתוך גושים אלה אי-אלו סיפורים בודדים, שהם הנוסח העברי המושלם ביותר של נושא היסטורי או אגדי מסויים:

1. דרייוש ושלשה שומרי-ראשו. עיבוד הנובילה המפורסמת שבספר עזרא השלישי<sup>12</sup>.
2. אלכסנדר בן החרטום המצרי. אגדת לידת אלכסנדר ותעתועי אביו נקטניבוס שפיתה את המלכה—פרק מרומאן אלכסנדר<sup>13</sup>.
3. אלכסנדר בירושלים. כובש העולם נותן כבוד לאל עליון ולכהנו הנאמן. האגדה היהודית הזאת עדיין לא נכללה בכתבי יוספוס, ונשתמרה ביוסיפון<sup>14</sup> וגם במקורות אחרים<sup>15</sup>.
4. מיתת חוני המעגל. נוסח הליגנדה ההיסטורית—מפי יוספוס<sup>16</sup>.
5. הורדוס ומרים. סיפור אהבה וקנאה, כנ"ל<sup>17</sup>.
6. ארקילאוס וגלאפירה. סיפור חטא ועונש, כנ"ל<sup>18</sup>.
7. מעשה נבלה בהיכל (פאולינה). הסיפור הרומאניאלי כפי שהוא מובא אצל יוספוס, ומקומו לא יכירנו במסגרת יהודית זו<sup>19</sup>.

ג. ספר הישר וספר יוסיפון נעשו שני ספרי-העם, בה"א הידיעה, בישראל וסיפקו את הדרישה לחומר סיפורי. שניהם מתייחסים על התקופה הטרומ-תלמודית, שניהם נכתבו מאות שנים אחרי חתימת התלמוד, ובשניהם אין זכר לתלמוד, לא ברוח וגם לא בלשון. לצדם יש לפקוד ספר עממי קטן, פטיבדונימי אף הוא, ומלא מעשיות ומשלים כרימון. זהו 'ספר אלפא-ביתא דבן סירא', שנוצר, כנראה, בתחום שלטונה של התרבות הישמעאלית<sup>20</sup>, ולא מאוחר מן המאה ה"א. הוא שונה משני ספרי-העם הגדולים בני-זמנו גם באופיו (אוסף סיפורים ומשלים) וגם בלשונו (לשון התורה שבעל פה, אך מגומגמת, לקויה, פשוטה עד מאד וחסרת מעוף). ספר קטן זה מתחלק לשתי מערכות: האחת, ה'אלפא-ביתא' ה'פשוט', מכילה כ"ב פתגמים בלשון ארמית, חלקם מתוך ספר בן-סירא האפוקריפי (יש גם אחד מתוך ספר קוהלת?), וחלקם רק מתייחסים עליו, וכ"ב סיפורים, או דרושים, קצרים בעברית, הבאים להוכיח כל אחד את אמיתו של הפתגם המשמש לו כותרת. האלפא-ביתא השני, ה'מורכב', כולל אף הוא כ"ב פתגמים, לפי מספר אותיות האלפא-ביתא, אך אינם קשורים אלא בסיפור אחד: משלמד בן-סירא, ילד-פלא, את אותיות הא"ב, ידע מיד כנגד כל אחת מהן פתגם מלא. הא"ב השני הוא איפוא מיסודו סיפור אחד עצמאי, לידתו הפלאית של בן-סירא וחכמתו המופלגת, שהראה בעודו נער בפני נבוכדנאצר וגדולי בבל; הסיפור הביוגרפי משמש גם סיפור-מסגרת למספר מדרשים ומשלוח ומשלי-שועלים. את סיפורי-המופת אשר בקונטרס זה, נחלק לפי ענייניהם לשלשה ראשים:

א) משלי שאלה ותשובה: מפני מה אין לו לשור שער בחטמו? (מעשה ביהושע בן נון, שרכב על-גבי שור, כי שום סוס לא יכול לשאת את האביר, ונשק אותו תחת חוטמו<sup>21</sup>).— מפני מה נמצא תפר בפי העכבר? (החתול פצע אותו, בהיותם שניהם בתיבת נוח, ואיש האלהים תפר את הפצע<sup>22</sup>).—מה מקור השנאה בין הכלב לחתול? (הכלב לא שמר הבטחתו, שנתן לחתול, כי לעולם לא יימצא אתו אצל אדון אחד<sup>23</sup>).—המשותף לסיפורי שאלה אלה: מקורם בטבע, פותחים בשאלה, שהיא אשר הולידה את התשובה. מפני מה מלאך המוות שולט בכל הבריות חוץ מדורו של מלחם העוף? (ציפור-פלאים יצירת המיתוס, אשר חייה חיי עד<sup>24</sup>).—מפני מה כל הדמויות שבעולם בימ, חוץ מדמויות השועל



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

והחולדה? (משל השועל והדגים והלויתן: החכם נכשל, ושוב תיקן את טעותו ונחלץ מצרה<sup>25</sup>).—המשותף לסיפורי-שאלה אלה: התשובה הולידה את השאלה, כי הרי הצפונות הללו אינן ידועות מראש לא גופן ולא סיבתן.

חמשת הסיפורים הנזכרים, ודומיהם, נכללים באלפא-ביתא ה'גדול': הנער בן-סירא מספר משיב למלך נבוכדנאצר השואל אותו.

(ב) סיפורי חכמה ומוסר, בדיה ומשל, מוסבים על פתגמים. 'שלח לחמך על-פני המים' (העלם שפירגס את הדגים מלחמו, חננו הלויתן הבנת לשון-החי, ובזאת גילה מטמון<sup>26</sup>).—אסור לגמול טובה לרע מטבעו (אחד החיה, בעשב-פלא, אריה מת; קם האריה לתחיה וטרף אותו<sup>27</sup>).—מוות וחיים, עוני ועושר ביד המזל (מעשה בארוס וארוסה שמתו ביום חופתם<sup>28</sup>; מעשה בעשיר שנתרושש על שבטח בעושרו, ושוב נתעשר משהודה בכוח רצון האלהים<sup>29</sup>).

הסיפורים האלה, ודומיהם, נכללים בא"ב הפשוט, הקצר.

(ג) אגדות משיחיות, קשורות בדמותו של בן-סירא. בן סירא הוא בן-בתו של ירמיה הנביא, שנתעברה מבלי היות לאיש<sup>30</sup> (האגדה המוזרה, מקבילה יהודית אל המיתוס הנוצרי על 'עלמה הרה', ספק באה למען האדיר מוצאו של הגיבור היהודי, ספק כזוהתה פולמוסית ואינה אלא מהתלה על המיתוס הנוצרי).—בן שבע שנים, מנצח בן-סירא את חכמי-בבל (מקבילה עצמאית למופתי דניאל בבבל ובפרס<sup>31</sup>).

אגדות אלו הן עצם מעצמי סיפור-המסגרת אשר לא"ב ה'גדול'.

### (2) ספרי מעשיות

ד. החומר הסיפורי הרב שנאגר בתלמוד היה קניינם של תלמידי חכמים, והללו לא עמדו על עושרו הרוחני-מוסרי, שכן מעיניהם היו בעיקר בהלכה. הכוח השירי העצום אשר במעשי הגמרא ובמשליה היה איפוא כעין אוצר הגנוז, והעם כמעט לא טעם את טעמו. הנסיונות להוציא את האגדה מתוך התורה שבעל-פה ולהציגה לחוד (ספר 'יפה מראה', אגדות הירושלמי, ו'עין יעקב', אגדות הבבלי), לא שינו את מצב הדברים: לא הובדל כל עיקר בין המדרש ובין המעשה, ולא נוצרה איפוא אלא מקבילה לתורה שבעל-פה, אשר עם העדרה הגמור של ההלכה הוסיפה זו בכל זאת לשלוט בה. מאידך גיסא הרי מן הנמנע היה כי האגדה הסיפורית לא תפלוט לה נתיב ללב העם. יודעי-ח"ן זכרו את המעשיות המסורתיות והיו מחבבים עלילות נבחרות. הארמית, שבה ניתנו כל הסיפורים הקצרים האלה, פינתה מקום לעברית, הקדומה והחדשה ממנה גם יחד; גירסאות תלמודיות שונות התאחדו; החזר על הסיפורים הקלאסיים, בעקבות לשון החכמים, היה מוסיף מלה או חצי משפט, ו'נחלץ' במידה מסויימת מתוך כבלי הקיצור הרשמי. באופן 'בלתי-רשמי', כביכול, נתהווה איפוא אוצר מתוך אוצר, מבחר מעשי התנאים והאמוראים, אשר יאה לו השם הכללי: סיפורי התלמוד בפי הבאים אחריו. בפי אלה חיו חיים לאומיים-עממיים בסך הכל כמאה מעשים ומעשיות (מתוך המספר הכללי של אלף, בערך, בתלמוד בלבד, חוץ מן המדרשים והמשלים) שיסודם ומקורם בתורה שבעל-פה. ואולם תהליך זה היה דבר שבהכרח, בא כאילו מעצמו וגם בניגוד לרצון אלה הממונים על האוצר הגדול.

נזכיר בזה שני ספרי-מעשיות ראשיים, שנתחברו בתקופת הרבנות. ראשונה נזכיר את המאוחר והשלם פחות, שלא נכתב בתחילתו עברית, אך נתקבל ונעתק ונדפס הרבה פעמים—הוא ספרו של רבי נסים בן יעקב; והשני—מקיף יותר, עברי מיסודו, וגם קשור עזיין קשר ישר באבטיפוסים התלמודיים, אך היה גנוז בכתב-ידו (מהמאה

## חלק שלישי: אגדות ישראל

הי"ב או הי"ג) עד שנגאל בימינו בידי חוקר—זהו 'ספר המעשיות', בהוצאת החכם משה גאסטר.

האוסף של רבי נסים בן יעקב, בן המאה הי"א<sup>32</sup>, ידוע הוא בשם 'ספר מעשיות', אך שמו המדויק הוא 'חיבור יפה מהישועה'<sup>33</sup>. (החוקרים הוכיחו כי הספר נכתב על-ידי מחברו בערבית<sup>34</sup>, גם אינו יוצא מכלל ספרי-התנחומין המהווים סוג ספרותי מיוחד בספרות הפילוסופית-מוסרית של האישלאם). הוא כולל כששים דברי סיפור ודרש (מספר המעשיות העצמאיות—כחמישים), ערוכים במסגרת הרצאה אחידה לפי סדר פנימי<sup>35</sup>. הרוב המכריע שלהם—מסיפורי התלמוד והמדרש, בעיבוד קל, המשווה להם צביון עממי. נקביל בזה את האבטיפוס התלמודי של סיפור ראשיתו של הלל (שנכתב בעברית) לנוסחתו העברית של ר' נסים:

ר' נסים, דפ' ויניציאה, יז:

גמרא, יומא, לה, ב :

וכן היה הלל הזקן דל ואביון והיה משתכר במלאכתו חצי זון.

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעי<sup>36</sup>.

והיה מפרנס עצמו מחצי; והחצי היה גותן אותו לשומר פתח בית-המדרש, כדי לבוא לשמוע דברי-תורה ודברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון.

חציו היה גותן לשומר בית-המדרש וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.

ויהי היום בימי התורף לא היה לו מה שיתן לשומר הפתח ולא הניח אותו לבוא לבית-המדרש. ויעל על גג המדרש והכניס ראשו כנגד החלון לשמוע דברי תורה.

פעם אחת לא מצא להשתכר ולא הניחו שומר בית-המדרש להכנס. עלה ונתלה וישב על פי ארובה, כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון.

וירד עליו שלג גדול כל היום, עד שנתכסה כולו מן השלג, ולא חשש מרוב תאוותו לשמוע דברי-תורה.

אמרו: אותו היום ערב שבת היה ותקופת סבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים.

ויהי בערב ולא יכול לקום מרוב הקור ויהי שם כל הלילה.

ויהי בבוקר ויבאו שמעיה ואבטליון לבית-המדרש וישקיפו אל החלון שהיה נכנס בו האור קודם זה, ואותו היום אפל ואין נוגה לו.

כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון: אבטליון אחי! בכל יום הבית מאור, והיום אפל; שמא יום מעונן הוא?

ויחפשו וימצאו את הלל כמו מת מוטל.

הציצו עיניהן וראו דמות אדם בארובה. עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג.

ויפשיטוהו בגדיו וילבישוהו בגדים אחרים ויעשו לו מדורה גדולה סביבו. ותשב רוחו עליו.

פרקוהו והרחיצוהו וסיכוהו והושיבוהו כנגד המדורה.

ומהיום ההוא והלאה נתנו לו רשות להכנס למדרש בלא שכר.

אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת!



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

ברור כי נוסחת ר' נסים מוסבת על נוסחת הגמרא ואין לה מקור אחר להסתמך עליו. ואולם השלמת הדברים על-ידי ר' נסים במקומות מתאימים הוסיפה לאגדה לבביות, נטלה מחומרתה והבליטה את מוסרה.

נציין בזה את המעשים התלמודיים (והמדרשיים) הידועים לפי סדרם בספר ר' נסים :

|                                  |                                |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 1. רבי ברוקא ואליהו הנביא        | ד"ו דף ב—ג (ממקור ישראל ג, צא) |
| 2. החסיד ובן המוכס               | ג—ד פא                         |
| 3. נחום איש גמזו                 | ח לה                           |
| 4. גמזו לטובה                    | ח—ט קט                         |
| 5. צער בעלי חיים                 | ט לו                           |
| 6. יוסף מוקיר שבי                | י סג                           |
| 7. הקצב מוקיר שבת                | י סד                           |
| 8. מצוות ציצית                   | י—יא עב                        |
| 9. חנינא בן דוסא ובת-זוגו        | יא—יב יט                       |
| 10. אלהי רבי מאיר                | יג—יד ל                        |
| 11. אשת רבי עקיבא                | טז—יז יא                       |
| 12. הגרים שמעיה ואבטליון         | יז כג                          |
| 13. ראשיתו של הלל                | יז 37ח                         |
| 14. אונקלוס הגר                  | יז—יח לו                       |
| 15. אורח רוז                     | יח—יט טז                       |
| 16. נקדימון בן גוריון            | יט—כ לו                        |
| 17. אביי והספר חברו בגן-עדן      | כא צב                          |
| 18. ספר בראשית                   | כא—כב 37ג                      |
| 19. מעשה המתחסד ומועל בפקדון     | כה קג                          |
| 20. מים הראשונים האכילו בשר הזיר | כו עד 37ד                      |
| 21. מים האחרונים הרגו נפש        | כו עד                          |
| 22. הביקור (אנטונינוס ורבי)      | כו—כז לח                       |
| 23. החשוד בדבר שאין בו           | כח פא                          |
| 24. אלעזר בן תרדאי               | לב מז                          |
| 25. אלעזר איש בירתא בעל-צדקה     | לד לט                          |
| 26. אבא יודן בעל-צדקה            | לד לט                          |
| 27. האתרוגים (מעשה בשני אחים)    | לד צו 37ז                      |
| 28. יהושע בן לוי ומלאך המות      | לח—לט קלא                      |

והנה עשרה סיפורי-מופת מאוספו של ר' נסים, שאין להם מקור מפורש בתלמוד :

1. עור מבטן (דף ד; ממקור ישראל ג, קב). סיפור-שאלה על צדקת אלהים. על שום מה אדם נולד עיוור? על פי תכונתו היה עתיד להיות גנב ומועל בפקדון, ועונשו הוקדם לחטאו. מעשה ברבי יהושע בן חנניה וקיסר רומי.—הסיפור הועתק בכמה ספרי מעשיות. מקורו הראשון: תנא דבי אליהו זוטא (סימן כג).
2. יהושע בן לוי והנביא אליהו (דף ד—ו; ממקור ישראל ג, פה—פו). פעולות הנביא—כמעשי אלהים עצמם— נראות כשרירותיות, בלתי-צודקות; ואולם כולן, גם המוזרות למראית העין, מכוונות לגמול לצדיק כצדקתו ולרשע כרשעתו.—באוספו של ר' נסים נשתמר בזה הנוסח העברי של אגדה מזרחית-מערבית ידועה בשם 'המלאך והמתבודד': איש האלהים נעשה עד למעשיו המוזרים של המלאך ולמד לדעת, כי הם הם הצדק העליון. שתי הנוסחאות הראשיות מחוץ לתחומי ישראל: א) קוראן, פרק יח (הגיבורים: משה רבינו ומלאך אלמוני<sup>38</sup>); ב) Gesta Romanorum, סימן פ' (על תחבולות השטן ומסתרי משפטי האלוהים). לנוסח

## חלק שלישי: אגדות ישראל

ה'גיסטה' מקביל אחד מסיפורי 'צמח צדיק' העברי-איטלקי<sup>39</sup>.—המוטיב חוזר עוד באגדה התלמודית על אשמדאי ובניה בן יהודה.

3. יוסף הגנן איש אשקלון ואשתו (דף יב—יג; ממקור ישראל ג, צג—צה). החלוק הלבן, אשר יוסף הגנן עתיד לזכות בו בגן-עדן, חסר עדיין את השפה; ואולם בעניותו לא יכול להוסיף על זכותו במתן צדקה יתרה. נמלך איפוא עם אשתו ומכר אותה בשוק, ואת הכסף שקיבל במחירה פיזר בין העניים; אך האשה, ששמרה בשעבודה אמונים גמורים לבעלה, זכתה לחלוק טוב מחלוקו של האיש.—הסיפור הועתק מתוך אוספו של ר' נסים לכמה ילקוטים.

4. יוחנה בת רטיבי (דף טז; ממ"י ג, קיז). קטע ממעשה האלמנה המתחסדת, מכשפה שדרכה להתעלל בנשים הרות. בגמרא יש רק רמז לסיפור (סוטה כב, א), ורש"י מפרש אותו כפירוש ר' נסים.

5. נדיבות לב, או: החכם החסיד ופלוגי הקצב חברו בעולם הבא (דף כ—כא; ממ"י ג, פט—צא). הקצב פדה שבויים משבויי ישראל ויעד אחת המשוחררות לבנו יחידו; והנה נודע, כי היא מאורסת לאחד מחבריה השבויים לשעבר, והוא ובנו מוותרים עליה.—ואריאציה מיוחדת של הנושא 'החבר בגן-עדן' ונוסח שכנגד לסיפור ר' יהושע בן אילם ונינוס הקצב<sup>40</sup>. הסיפור הועתק לכמה ספרי-מעשיות; נוסח אחר מובא על-ידי שלמה בופר במבוא לתנחומא<sup>41</sup>.

6. גבורת-אם (דף כב; ממ"י ג, מג—מד). נוסח עצמאי של מעשה ברוריה אשת ר' מאיר, שהבליגה על צערה במות עליה שני בנים וניחמה את בעלה במשל הפקדון האלהי. המציין את נוסחת ר' נסים ומבדילו מן הנוסח העתיק והמקובל<sup>42</sup>—הסוף המכפר: מות הבנים שמועת-שוא היתה, כי קרה נס ונשארו בחיים.

7. העני והעשיר (דף כג—כד; ממ"י ה, קלא). העשיר אמר כי כל תקווה היא תקוות שוא, ונשבע לעשות צדקה רק למי שנתיימש מבטחונו בעולם הזה; אך באמרו להיטיב לאיש עני כזה, סירב הלה לקבל טובה מידו. לאחר ימים נתרשש העשיר, והעני עלה לגדולה, וגם גודמן לו לגול מעל העשיר לשעבר אשמדת-שוא.

8. רבי מאיר ואשת רעהו (דף כח; ממ"י ג, לג—לד). אשת יהודה מטבריה אמרה לפתות את ר' מאיר לעבירה, גם השכילה להביא בלבו, כי חטא עמה בשכרונו. ואולם בחלום לילה אושרה לו צדקתו מן השמים.—הסיפור הזה, שלא נודע ממקור אחר, בא לתקן נוסח עתיק יותר, אשר לפיו אמנם חטא רבי מאיר שלא מדעת, וזופה לאחר שעשה תשובה<sup>43</sup>. אין מקור תלמודי לסיפור, ואולם קטע תלמודי אחד הוא כוזר לו<sup>44</sup>.

9. ירושת הצעיר בבנים (דף כז—כח; ממ"י ו, ז). האב לא יכול להניח לצעיר בעשרת בניו כסכום שחלק לתשעת אחיו; הוריש אותו את ידידו—כי בעזרתם יתעלה על יתר אחיו. סיפור-מעשה החוזר בכמה ילקוטים.

10. נתן דצוציתא (דף כט—ל; ממ"י ג, כה—כו). נתן 'רועה-זונות' כובש את יצרו ואינו נוגע באשת-איש אהובה עליו, בהיותה תלויה בו ונתונה בידו. הוא נותן לה דמי פדיון בעלה מבית-הסוהר, ואינו דורש תגמול; אף הוא נעשה מתלמידיו של רבי עקיבא, וזכה לקרינת-פנים. מקור הסיפור היה בתלמוד<sup>45</sup>, אך אבד.

ה. 'ספר המעשיות', בהוצאתו המדעית של משה גאסטר<sup>46</sup>, הועתק מתוך כתב-יד, אשר המו"ל ייחסו למאה הי"ב או הי"ג. זהו אוסף מעשים ומעשיות שנערך מלכתחילה כאוסף, ללא הקדמות, ללא סיפור-מסגרת וללא מעברים דרשניים מסיפור לסיפור. מספר המעשיות—298, והחכם גאסטר שיער כי המאסף אמר להגיע למספר ה'עגול' שלוש מאות, כמספר משלי-השועלים המיוחסים לרבי מאיר. כל סיפור וסיפור מתחיל במלים אלו: 'מעשה. תנו רבנן'. לשון האגדות—עברית או ארמית. הסגנון קרוב לסגנון המדרש והתלמוד ולעיתים מזדהה אתו. הדרגה הסיפורית קדומה מזו של אוסף רבנו נסים, ויש לראות איפוא את הספר כעין חוליית-המעבר מאגדות התלמוד לאגדות



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

שלאחריו<sup>47</sup>. ספר-אוסף זה הוא יחיד בימי-הביניים מבחינת ההיקף והשלמות, אך מאחר שנשאר בגנוזים עד לפני כחמישים שנה לא יכול להיות ענין אלא לחוקרים בלבד<sup>48</sup>. ב'ספר-המעשיות' מרוכזים סיפורים מדרשיים, שנעשו סיפורי-עם, כגון אגדות שתי נשי ישמעאל, הרעה והטובה, ואיך קיבלו פני אברהם בשעת היעדר הבעל<sup>49</sup>; סיפורי גבורה וחכמה, מוסבים על מלכי ישראל, מאגדות דוד ושלמה המצויות<sup>50</sup>; אגדות אלכסנדר מוקדון<sup>51</sup>; נוסחאות לסיפורי הכתובים האחרונים, ביניהן הקדומה בנוסחאות יהודית אשר בעברית<sup>52</sup>; עשרות מסיפורי התלמוד (אגדות-התנאים, מעשים, משלים וכו') השונים שינויים קלים או גם מכריעים מהנוסח המסורתי. בין אלה ולצד אלה גם מספר עלילות, אשר האבטיפוס התלמודי שלהם לא נמצא או לא הוכח עדיין. כללו של דבר, לפנינו מעין 'כל-בו', כינוס דברים הנחשבים לנכסי-צאן-ברזל של האגדה; אלא שכמעט אין סדר ומשטר בעריכת הסיפורים. סיפורי רבי עקיבא למשל, מובאים במקומות שונים של האוסף:

|  |          |
|--|----------|
| 1. סיפור חייו; אשת עקיבא.                | מעשה 147 |
| 2. לימודי עקיבא.                         | — 147    |
| 3. עקיבא ורבי אליעזר בן הורקנוס.         | — 125    |
| 4. גם זו לטובה (מחכמת עקיבא).            | — 150    |
| 5. עקיבא והמת הנודד. סיפור-עם.           | — 134    |
| 6. עקיבא גיצל מאניה טרופה. מסיפורי חייו. | — 262    |
| 7. עקיבא ואשת טורנוס רופוס. מסיפורי חייו | — 63     |
| 8. יסורי עקיבא; משל הדגים.               | — 20     |
| 9. עקיבא בבית-האסורים.                   | — 160    |
| 10. מות עקיבא וקבורתו.                   | — 245    |

מניין זה של סיפורי תנא אחד (באוסף נמצאים סמוך לארבעים מעשיות על עקיבא) מראה גם את פיזור קטעי הביאגראפיה באוסף, גם את שיטת 'אין מוקדם ומאוחר' הנהוגה בו, ומעיד על ההרכב כולו, שנעשה בלי תכנית, ועם זאת גם—על מידת השלימות היחסית שהושגה בו.

בדוגמאות הבאות נפקדים שלושה מן המעשים, שאין להם לא מקור בתלמוד ובמדרש ולא המשך בספרות המאוחרת, ושבע 'נוסחאות' עצמאיות, העולות על אחיותיהן הידועות ממקורות אחרים.

1. ההגמון הפלאי (סימן 161; ממקור ישראל ג, יח). ליגנדה על אורך-רוחו של רבי חנינא בן דוסא. אורך-רוחו של הלל מודגם בסיפור-צחוק<sup>53</sup>, ושל רבי חנינא בן דוסא—בסיפור של כובד-ראש, היאה ללקחו.
2. נפש תחת נפש (סימן 139; ממקור ישראל ג, קכה). סיפור ראובן הבלר וכלתו, המצילה את בעלה מידי מלאך-המוות מתוך נכונות לתת נפשה תחת נפשו (בעוד שהוריה הישישים פוחדים מפני חרבו של מלאך-המוות)—ה'אלקסטיס העברית' לפי כינויו של מ. י. בן-גריון. יש אגדות הדומות לסיפור זה (מעשה מתניה; מעשה ראובן הבלר), ואולם בקיצוניותו הוא עומד לחוד.
3. לא תשא (סימן 124; ממקור ישראל ג, נה). אשה חשדה בגיסה, אחי בעלה, שגנב את תכשיטיה אשר נעלמו,—ולמעשה 'גנז' אותם אחד העופות אשר טבעם בכך. עד כאן (וגם דבר גילוי ה'גנב' האמיתי והוכחת יושרו של החף מפשע) אין הסיפור יוצא מכלל המקבילות הלועזיות<sup>54</sup>. ואולם מרומז בו (במשפטים קטועים) כי הנאשם על-לא-דבר נשבע על נקיון-

## חלק שלישי: אגדות ישראל

כפיו, ובגלל שבועתו נענש. במוסר־השכל זה יש לו לסיפור מגע עם הסיפורים על הגזירות מלהישבע, המצויים באגדת ישראל<sup>55</sup>.

4. **חולדה ובור** (סימן 89; ממקור ישראל ג, נח). סיפור־מופת זה על הדומם והחי העדים לברית ותובעים את שמירת הברית, נרמז בתלמוד (נדרים ת, א), ובעלי־התוספות ורש"י מביאים את קיצורו. במלואו הוא מובא ב'ערוך' (ערוך השלם ג, 404) ומשם עבר לאוספים שונים. נוסחת ספר המעשיות (החזרת במדרש הגדול לבראשית טו, ט) היא איפוא הקדומה מאלה שנשתמרו.

5. **בן־סבר ושפיפון בן ליש** (סימן 137; ממקור ישראל ג, קכח). מעשה בשני צדיקים, אשר על האחד מהם נגזר דין מוות, והשני הציל אותו. ביסוד הסיפור ניכרים גורמים מיתיים: התנין שהיה אורב לעוברים ושבים, נושך ושורף אותם, עשה את עצמו גשר לפני הצדיק. המעשה, השייך למחזור סיפורים על הניצולים מחרבו של מלאך־המוות<sup>56</sup>, חוזר באוספים המאוחרים, ומקורו כאן.

6. **מתיא בן חרש** (סימן 136; ממקור ישראל ג, כד). ליגנדה חיצונית על אחד התנאים, אשר השטן, בדמות אשה, בא לפתותו, והוא סינור את עצמו. הסיפור נכלל גם בילקוט שמעוני כקטע מתוך מדרש אבכיר (והמשכים וגלגולים לו הרבה); בגמרא אין לו זכר.

7. **המת הנודד** (סימן 134; ממקור ישראל ג, קיח). רבי עקיבא עושה תיקון לנשמת הרשע המת, אשר מלאכי החבלה רודפים אחריו, — בלמדו את בנו־יתומו לומר קדיש. הסיפור המצוי מבוסס על מקור ארמי שבמסכת כלה<sup>57</sup>.

8. **חיי בשרים** (סימן 175; ממקור ישראל ג, קיט), או: ר' נחמן והמת החי. אגדת הקבור בתל שנתעורר בשעה שפועלים חפרו במקום, וסבר כי זמן תחיית המתים הגיע. נוסחת ספר המעשיות היא עיבוד עברי של אגדה ארמית אשר בתלמוד<sup>58</sup>.

9. **ברוריה** (סימן 146; ממקור ישראל ג, מב). משנה־נוסח לאגדת אשת רבי מאיר שהבליגה על צערה במות עליה בניה, כדי שלא לחלל את השבת, כרשומתה במדרש משלי (לא, י), המובאה גם בילקוט.

10. **רבי חנינא בן דוסא ואשתו** (סימן 163). אחד מסיפורי־הנסים—אגדת לחם־עוני מתנה השמים—המקביל לנוסחת רבנו נסים; מקור האגדה בתלמוד (תענית כד—כה), ורבנו נסים נסמך עליו, אך משתמש בלשון סיפור־עממי, כדרכו; ואולם נוסחת ספר המעשיות, הכתובה בלשונם של החכמים ממש, כוללת חומר נוסף חיצוני. נביא בזה את כל שלוש הנוסחאות.

נוסחת התלמוד (מקור):

(תרגום):

הות רגילא דביתהו למיחמא תנורא כל מעלי דשבתא ושדייא אקטרתא משום כיסופא. הוה לה הך שיבתא בישתא, אמרה: מכדי ידענא דלית להו ולא מידי, מאי כולי האי? אזלא וטרפא אבבא. איכספא ועיילא לאינדרונא. איתעביד לה ניסא דחזיא לתנורא מלא לחמא ואגנא מלא לישא. אמרה לה פלניתא פלניתא, אייתי מסא דקא חריך לחמין. אמרה לה: אף אנא להכי עיילי.

כל ערב־שבת היתה אשתו (של ר' חנינא) רגילה להסיק את התנור והטילה בו אוד עשן מחמת בושח. היתה לה שכנה רעה, אמרה: הרי יודעת אני שאין להם ולא כלום—(אלך ואראה) כל כך מהוז הלכה וטפחה על הדלת. נתביישה ונכנסה לחדר. נעשה לה נס ומצאה (השכנה) את התנור מלא ככרות והערבה מלאה עיסה. אמרה לה: פלונית, פלונית, הביאי מרדה, שפיתך נת־חרכה. אמרה לה: אף אני נכנסתי לכך.

נוסחת רבי נסים:

נוסחת ספר המעשיות:

ואשתו של חסיד זה כשהיתה רואה את הנשים ערב שבת אופות ומבשלות לכבוד השבת, ולה לא היה כלום ולא מאומה לא־פות ולא לבשל, היתה מתביישת משכנותיה והיתה מסקת אש בתנור ומשימה את הקדרות עם מים לבד בשביל להראות לשכנותיה שהיא אופה ומבשלת כמותן.



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

ובבא אליה שכנתה ותאמר לה: הסקת התנור ואני יודעת שאין לך כלום לאפות ולא לבשל. והלכה היא לבדוק ולראות התנור ומצאה אותו מלא לחם ומצאה מש־ ארתה מלאה בצק.

באת אחת משכנותיה לשאול האור. אמרה לה טלי מן התנור שכבר הסקתיו. הלכה ליטול אור. מצאה פת כשהיא חרקה.

ותקרא לה ותאמר לה צאי והוציאי הלחם כי כבר הוא אפוי והבצק חמוץ במשאת. וצוהה אליה ואמרה לה: אשת אדונינו בואי וראי פתך שכבר חרקה. חשבה בלבה שהיא משחקת עליה. אמרה לה: אף אני רוצה בכך.

ותצא ותאסוף הלחם ותאפה את הבצק. כיון שיצאה ההיא השואלת, עמדה להציץ בתנור והנה הוא מלא פת. הביאה סל גדול ומלאה אותו. וקראה לרבי חנינא ואמרה לו: בוא סעוד וסמוך. אמר לה אקדש עליו קדוש היום. אמרה לו: ואם קדשת מתנת שמים היא, ולא מתנת בשר ודם וכו'.

‘ספר המעשיות’ הוא מעין מדרש חיצוני לאגדות התלמוד; ספרו של רבי נסים—העברת לשון החכמים ללשון העם, ושניהם יחד משמשים יסוד ל’סיפורי התלמוד בפי הבאים אחריו’.

ו. מתוך נסיונות כינוס ראשונים קובעים להם מקום מיוחד מחזורי אגדות סדורים לפי נושאים. אופייני בניהול זה אחד המדרשים ה’קטנים’ המאוחרים, ‘מדרש עשרת הדברות’<sup>59</sup>. בדרשותיו הוכנסו כעשרים מעשיות וסיפורי־מוסר, חלקן תלמודיות וחלקן עממיות, לשם הדגמת הדיברות. הדיבר השביעי למשל, ‘לא תנאף’, מודגם בחמישה סיפורי־עם אלה:

1. סיפור המת הנודד, מאגדות עקיבא הנזכרות למעלה, מובא במחזור זה רק בגלל פתיחתו: המת הזה נידון על בעילת נערה מאורסה ביום־הכיפורים. מקור הסיפור בתלמוד (מסכת כלה); יש נוסחאות שונות ממנו, והראשונה בספר המעשיות.
2. מתיא בן חרש, האגדה הנזכרת למעלה על הצדיק, שעמד בנסיון והכשיל את השטן המפתה; מן האגדות החיצוניות של התלמוד, שהובאה ראשונה ב’ספר המעשיות’ של גאסטר, וחוזרת בהרבה מקורות.
3. רבי מאיר ואשת רעהו, אותו סיפור חיצוני, אך בנוסחתו העתיקה, האכזרית: האשה הביאה את רבי מאיר לידי עבירה בשכרונו, ולא ידע בשכבה ובקומה. הסיפור מצטרף לסיפור הראשון (מקורו, לפי השערתו של פרלס, בקטע תלמודי: השטן בדמות אשה ביקש לפתות את רבי מאיר—קידושין פא א), אך מחמיר ממנו באזהרתו: הנה נכשול נכשל זה הצדיק.
4. מתניה, אחת הנוסחאות העצמאיות של אגדת הכלה אשר התנצחה עם מלאך־המוות שבא לקחת נפש חתנה ביום החופה—ויכלה לו. הקשר בין הסיפור ובין נושא הדיבר נראה רופף מאד; אך דומה, כי החתן הביא על עצמו גזירת־מוות לא משום שלא ידע לכבד את המלאך אשר בא בדמות עני להיות בין האורחים, אלא משום ששמח בכלה מתחת לחופה, ומתוך כך גדחק המלאך ובא ועמד לפני מסתו כעמוד אש.
5. עבד לשבע שנים, בדיה עממית<sup>60</sup>: אליהו תומך בבחור עני וישר ומוצא לו בת־זוג; אך ביום השביעי לנשואיהם, ‘בא אליהו ומצאו יושב ומשחק עם הכלה. אמר לו אליהו הנחת ושכחת את חייך, לשבע שנים תמכר לעבד תחת שבעת ימי המשתה וכו’’. יתכן שהמוטיב הזה—הוא אותו גורם חיצוני אשר בסיפור הקודם,—הגיע את המסדר לכלול את הסיפור

## חלק שלישי: אגדות ישראל

במחזור זה של 'לא תנאף', אך יתכן גם שסיום הסיפור היה כאן המכריע: האשה שמרה לבעלה אמונים כל שבע שנות שעבודו בנכר, וכשבמקרה נודמנו יחד, וימי העבדות לא תמו עדיין, כבשה את רגשותיה והחזירה אותו אל אדוניו.

בחירת הדברים וצירופם מראים, כי אין כאן עקיבות ורחוק הסדר מן השלמות (הרי הסיפור, בה"א הידיעה, הבא להדגים את ה'לאו' ההוא, אגדת שתי האחיות התאומות אשר התמה בהן ניסתה לכסות על ניאופי אחותה ולשווא<sup>61</sup>, לא נכלל בו), ואולם הנסיון הצנוע מראה, כי בעלי שני ספרי המעשיות הנזכרים עשו את מלאכתם כמעט בלי כל עריכה מכוונת, ובזאת היה בו איפוא מעין ציון דרך למאחרים.

### (3) הסיפורים הבודדים בפיוזורים

ז. בספרי-העם הראשיים שנערכו בימי-הביניים על אדמת-המערב, חודש החומר המקראי (ספר הישר) וה'יוסיפי' (ספר יוסיפון), ובספרי-המעשיות, שכינוסם באותם הימים במזרח, הובא לקט מתוך אוצרות התלמוד. ואולם מה שהעידה תקופת ימי-הביניים על עצמה, נשאר גנוז ומפוזר רובו ככולו בספרות הרשמית של התקופה, ורק מיעוט דמיוני ממנו נתגלגל לספרות הרבנית המאוחרת. הנידחים האלה חבויים איפוא בספרי דברי-ימים ובספרי מסעות, גם בספרי חוקה ומצוה, בספרי פילוסופיה ועיון, וביותר בספרי מוסר והנהגה, ומקומם יכירם בכל מיני 'אזניים' שנעשו לספרות הרבנית ולנושאייה. החומר הזורם לידי המאסף דרך צינורות שונים, מתוך מקורות שוני הוותק, הדרגה, המגמה והערך, מתחלק לשני גושים ראשיים: כלל הסיפורים הלאומיים וכלל הסיפורים הדתיים, אשר פירוטם מן הדין שיהיה קודם להשקפה על המקורות עצמם. כי המקורות הם הצד המקרי והארעי שבדבר, מה שאין כן הסיפורים עצמם: סיפור סיפור ושליחותו, והמחזורים, אליהם נגיע על-ידי עריכת החטיבות מחדש, מחזורים מוסבים על פרק היסטורי-לאומי ומחזורים מוסבים על איש היסטורי-דתי, ודאי וודאי שהם העיקר והקבע שבדבר.

הסיפורים הלאומיים מימי הגלות מתחלקים לארבעה ראשים: עשרת השבטים; גואלים; גזירות; סיפורי ארץ-ישראל<sup>62</sup>. שני הראשונים הם שרידים של היסטוריה לאומית, שלא נכחדה אף על-פי שהתנאים החיצוניים שללו אותה. הם הגיעונו קטעים קטעים בלבד. המסורות על עשרת השבטים שגלו לאשור (ובתוכן גם שקדמו לגלות זו) ניזונות ממציאות שבטי יהודים שונים מחוץ ל'אשכנזים' ו'ספרדים', ביחוד בגלות ערב ואפריקה, ואליהן מצטרפים הסיפורים על שבטי זרים שהתגירו והיתה להם עצמאות ממלכתית עד שבא הכורת גם עליהם. מחזור סיפורי הגואלים, המכונים 'משיחי שקר', מעלה בצירופו הופעות מקבילות של מספר אנשי חזון ומעשה אשר קמו בעידנים שונים להביא את הגאולה, ונכשלו או הוכשלו, ואות ומופת הופעתם היו לאגדה. מתוך שני המחזורים האלה, מסורת עשרת השבטים וזכרון הגואלים, משתקפת השארת נפש עממית של היסטוריה לאומית גנוזה, אחרונה לימי גבורה שהיו, ובשורה לימי גבורה יבואו. אך רוב מניין הסיפורים הלאומיים של ימי הגלות הם סיפורי חבלי-גלות: אגדות ומסורות קשורות בימי גזירה וגירוש, עלילת-דם ושמד. כמחצית ממספר 160 סיפורים לאומיים-גלתיים, שנכללו ב'ממקור ישראל', מצטרפת לסידרת סיפורי הסבל. בתוכם אנו מוצאים הזכרת נשמות המתים על קידוש השם,



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

הקמת מצבות-כבוד לקהילות שהוכחדו, וגם כל מיני מקרים מופלאים: כיצד סוכלו גזירות, וכיצד הוכיחו לרודף, מי בחכמה ומי באומץ-לב, את עוולתו. מחזור 'סיפורי ארץ-ישראל', רובו סיפורי-נסים: אותות ומופתים שנראו ליד חורבות המקומות הקדושים וליד קברי הצדיקים באדמת האבות. גם כאן זוכרת האגדה בחיבה מיוחדת מעשה שהיה בפלוני הצורר שאמר להשמיד את ישראל, והושמד הוא עצמו, או נזקק לעזרתם של ישראל בעת צרה לו. גם בסיפורים אלה עוברת נעימת תוגה חרישית; ביטוי הם לתוחלת הממושכה, ומצטרפים למניין סיפורי הסבל.

גוש מיוחד הם, כאמור, הסיפורים הדתיים. גיבוריהם הם גיבורי ההיסטוריה הדתית-רוחנית של ימי-הביניים למקומות פיזורי ישראל. האגדה הלאומית נאחזה באיש התולדה, במאורעות שהיו ובמקומות שצויינו בשמותיהם, ואילו הדתית נרקמה מסביב לאנשי רוח ומפעלים, חכמי הדור וצדיקיו. סדרם הוא איפוא סדר זמן חיי האישים הגדולים מימי הגאונים ואילך<sup>63</sup>. במידה מסויימת הם המשך האגדה הביוגראפית של חכמי התלמוד, התנאים והאמוראים, ואולם, אם מתוך ליקוי שבמסורת, ואם מתוך אופייה המיוחד של אגדה זו, לא כל אלה שעשו להם שם בתולדות רוח ישראל זכו גם לזיו פנים של האגדה. האגדה מפארת את ר' אברהם בן עזרא יותר מרש"י, ואחד האהובים עליה במיוחד הוא ר' יהודה חסיד. כדרך כל אגדת אנשי שם, כן אוהבת גם אגדת הגדולים האלה לספר על תקופת בורות שקדמה לחכמתו של החכם, ועל הנסים שפארו את לידתו ואת מותו. יש שנמסרים לנו על איש מאנשי השם גם סיפורים לאומיים וגם סיפורים דתיים. האגדה 'רש"י וגואיפרידו'<sup>64</sup> היא מסורת תולדתית, ואילו הסיפור על האבן היקרה אשר אביו של רש"י איבד אותה כדי לעשות רצון קונו, ובזכות זו נתברך בבן גאון<sup>65</sup>, היא ליגנדה. מסורת מותו של ר' יהודה הלוי היא אגדה לאומית<sup>66</sup>; המעשה ברבי אברהם בן עזרא שהתחכם ונשא בתו של ר' יהודה הלוי לאשה, היא בדיה עממית על רקע דתי<sup>67</sup>.

האגדות על הגדולים הללו, רובן ככולן קטועות הן. שונות מהן אגדות המקובלים והחסידים, שנרקמו צורות צורות מסביב לצדיקים ראשונים ואחרונים (כגון האר"י והבעש"ט). אל אלה ואל מקורותיהן עוד נחזור.

ח. במקורות שהם בני זמנם של המעשים ועושיהם באים לרוב המעשה או האגדה כתעודה. לאמור, לא ספרי מעשיות לפנינו, כי אם ספרי קודש, מוקדשים כל אחד לנושא שלו. אגדת בולאן מלך הכוזרים—מקורה במבוא לספר הכוזרי לר' יהודה הלוי הספרדי<sup>68</sup>. עד 'הכתר' על הראשון למשיחי תימן, הופעתו ומותו, הוא בן-זמנו ושוללו הגמור, הרמב"ם<sup>69</sup>. רבי בנימין איש טודילא הוא הראשון שמסר לנו בספר מסעותיו את הסיפור על דויד אלראי שחי ונרצח סמוך לזמנו<sup>70</sup>. סיפור-אהבים פשוט שאירע בשנה מסויימת בעיר וירמייזא שבאשכנז נרשם לזכרון בשאלות ותשובות של ר' יאיר חיים בכרך, אשר לפניו הובא הענין להכרעה<sup>71</sup>. רבי יעקב עמדין באבטוביוגראפיה שלו 'מגילת ספר'<sup>72</sup> ורבי יהודה אריה די-מודינא בספר חייו 'חיי יהודה'<sup>73</sup> מעידים כל אחד בלשון מדבר על סיפור-אהבה מוסב עליהם גופם, ואם תעבירם ללשון הוא יהיו לפניך שני רומנים נושנים<sup>74</sup>.

כבר נזכר כי כמה השלמות לרמזי מעשיות תלמודיות מובאות אגב פירוש ופירוט

## חלק שלישי: אגדות ישראל

גוף הגמרא בביאורי רש"י ודברי בעלי התוספות. אל המקורות האלה מצטרף גם ספר השרשים 'ערוך' לרבי נתן בן יחיאל. רבי יצחק אבוהב, בעל ספר 'מנורת המאור', נתן מעין משנה-אגדת-המוסר התלמודי, מסודר לפי ראשים, והעתיק מעשיות הרבה<sup>75</sup>. חומר חשוב נכלל בכל מפתח-אגדות, כגון בספר 'כפתור ופרח' לרבי יעקב לוצאטו<sup>76</sup>. כל אלה עוסקים, מעט או הרבה, במעשים שמוצאם מן התלמוד. כנגד זה הובא בספרי המוסר וההנהגה הגדולים לרוב חומר חדש, ליגדות בנות זמנם. ב'ספר החסידים' העממי, המיוחס לר' יהודה חסיד, על אלפי סעיפיו כלולות גם עשרות מעשיות קצרות ביותר הראויות לחידוש זכרן<sup>77</sup>. כיוצא בזה ניתנים סיפורי מוסר ואזהרה בין פרקי ה'יש נוחלין' לאברהם הורביץ<sup>78</sup> ו'ראשית חכמה' לאלהו וידאש<sup>79</sup>. מעגל המקורות המקריים-לא-מקריים רחב עד מאד; גם בספר התיאוסופי 'נשמת חיים' לר' מנשה בן ישראל כלול חומר חשוב וראשוני<sup>80</sup>. האגדות ההיסטוריות מפוזרות בחלקן בספרי תולדה ודברי ימים, כגון 'ספר הקבלה' לר' אברהם בן דאוד<sup>81</sup>, 'עמק הבכא' לר' יוסף הכהן<sup>82</sup>, 'שבט יהודה' לר' שלמה בן וירגא<sup>83</sup>, 'שלשלת הקבלה' לר' גדליה בן יחיא<sup>84</sup>. רבי חיים יוסף דוד אזולאי מחבר ספר השמות של נציגי הרבנות, 'שם הגדולים'<sup>85</sup>, הביא זעיר פה זעיר שם גם ליקוטים ביוגראפיים-אגדיים על פי מקורות או מפי השמועה, ופעולתו זו כמעט שנעשתה 'ביודעים', מתוך כוונה כינוסית.

לשון המקורות האלה מצטיינת, לרוב, בפשטותה וגם בבהירותה. האגדות המקוטעות בצירופן נראות לנו כראשית סגנון עממי עברי. הסיפורים שלמים מסיפורי הגמרא, שלעתיים הם מבליעים גם את העיקר, —ועם זאת אינם מתעסקים בנחשב כטפל ואינם מפרטים אותו—, וקיצורם אינו אלא קיצור במלים. כמופת נביא בזה קטע מתוך 'שבט יהודה', באחד מסיפוריו מימי גירוש ספרד:

שמעתי מפי זקנים יוצאי ספרד כי באניה אחת באה מכת הדבר ובעל-האניה השליכם אל היבשה מקום שאין ישוב.

ושם מתו רובם ברעב וקצתם נתאמצו ללכת ברגליהם עד ימצאו ישוב.

יהודי אחד הוא ואשתו ושני בניו היו בין ההולכים. והאשה לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ נתעלפה ומתה. והאיש היה נושא הבנים ונתעלף גם הוא ושני בניו מפני הרעב. וכי הקיץ מן העילוף מצא שני בניו מתים.

ומרוב הדאגה קם על רגליו ואמר: רבון העולמים! הרבה אתה עושה שאעזוב את דתי. תדע נאמנה שעל כרחם של יושבי שמים יהודי אני ויהודי אהיה ולא יועיל כל מה שהבאת עלי. ואסף מן העפר ומן העשבים וכיסה את הנערים<sup>86</sup>.

אין כאן מלה מיותרת. אך גם מלה אינה חסרה. במידה זו נתברכה המסורת העממית בראשיתה, תחת אשר לברכת ה'בעל-פה' לא זכתה.

### (4) סיפורי-חכמה וספרי-חכמה

ט. הסיפורים הלאומיים והדתיים של ישראל בימי-הביניים הם החלק המקורי אשר באגדת ישראל שלאחרי התלמוד. אמנם המוטיבים ברובם משותפים לליגדה העולמית, ואולם נקבע אופיים בעיקר על-ידי היסוד הלאומי והשורש הדתי. אמנותם של סיפורים וקטעים אלה מועטה, וכנגד זה רב ערכם התעודתי. מהם נבדלים בחומר וברוח סיפורי החכמה הבאים בספרי החכמה של פייטנים ומליצים. עשירה היא ספרות החכמה בישראל והיא כוללת גם כמה ספרי מעשיות ומשלים מחידושם ומניסוחם של משוררים.



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

ואולם כשירה העברית בכלל בספרד ובאיטליה, היא מושפעת מאמנותם של מליצי ישמעאל ומהווה נוסח יהודי של חכמת עמי המזרח בכלל והפרסים והערבים בפרט. אל ספרי המחברות המיוחדות יש לצרף עוד סיפורי-חכמה-ומשל בודדים הפזורים ביחוד בתוך ספרי הפילוסופים. שיכבה זו שבאגדת ישראל עברית היא לפי לשונה, ולא לפי סגנונה. הנושאים והלך-הרוח כלל-מזרחיים הם. המעבר מן התרגום אל העיבוד, מן העיבוד אל החיקוי, מן החיקוי אל הלימוד אינו מסומן בהם.

ואולם גדול עד לאין מידה ערכה של שיכבת-ביניים זו כממלאת חלל באגדת ישראל. כי האגדה היהודית-מקורית מצומצמת בתוך תחומי הדת, עיקריה ומצוותיה. הדמיון היוצר אסור עליו שיסיג גבולות גבלו כהנים ורבנים. 'היצר החילוני' מצא לו איפוא מקום להתגדר בו—בשטח המליצה. גדולי שירת ישראל בספרד הם משוררים דו-פרצופיים, הפייטן הדתי והמשורר החילוני הם, כביכול, שתי נשמות שנוזדמנו באקראי בגוף אחד, לפיכך גם נוצרה והסתעפה אגדת-חול לצד אגדת-הקודש, ואין השתיים מאוחדות אלא בלשונן בלבד.

זאת, אף זאת. ישראל בפיזוריו קלט תרבויות מתרבויות שונות, נעשה בעולם כעין מתווך בין התרבויות, ובקרב עולמו הוא—מלקט מכל התרבויות ומעבירן דרך המסננת של תרבותו. הודים ופרסים, יוונים וערבים, וגם מנוצרי המערב התחילו נושאים משלם בלשון המקרא.

י. שני פנים לחכמה: הנאת החיים מזה והכרת חזון-השוא של החיים מזה. הממשל לוקח לבנו בחידודו ומלמדנו להכיר את כבוד החכם ושבחו: בחינת שכר חכמה—חכמה; והוא גם מערטל את ערכי המציאות הארצית ומלמדנו להבין, כי רק מי שבורח מתענוגות העולם מצוא ימצא את עולמו. ואולם בזה כבזה אין הוא מצומצם בתחומי הדת. מידותיו—מידת שיר השירים מכאן ומידת קוהלת מכאן, וחכמי התלמוד הרי ביקשו לגנוז את שתי המגילות הללו גם יחד.

'יהוד' הנושאים נעשה לפרקים על-ידי העברת העלילות על גיבורים יהודיים. אופיינית לדרך זו—אגדת שלמה המלך. וכאן ראוי להבחין בין אגדת שלמה ואשמדאי התלמודית, שגילו בה גילגול של אגדה הודית, ובין ה'משלים של שלמה המלך', כפי שנקראו בצירוף עברי מאוחר<sup>87</sup>. הראשונה אינה באמת אלא גילגול בלבד, לא הועברה ולא הותאמה (כשם שגם משלי החכמה הפזורים בתלמוד ובמדרש אינם אלא גילגול). ואילו האחרונים, אם אמנם אינם קשורים אלא קשר חיצוני במי שנחשב החכם במלכי ישראל, הותאמו לסביבה היהודית למען ייקלטו בה. גם דמות משה נעשתה נושא של אגדות ממוצא כלל-מזרחי<sup>88</sup>. תהליך זה לא היה בו מן המאונס: קדמה בנידון זה את אגדת-ישראל אגדת-ערב, הקרובה קירבה משפחתית לעולם המזרח, שאימצה לה לבנים גם את גיבורי המקרא.

לא רחוק היה איפוא מן האגדה היהודית ללכת בדרך אגדת ישמעאל גם ב'גיוור' גיבורים ממוצא עם אחר. סיפורי אלכסנדר מוקדון, שנעשה מבחירי האגדה היהודית-מזרחית, הועברו אליה ממקורות מזרחיים, ולא דווקא מדפוסים יוניים באו אליה. אלכסנדר ושלמה כאילו היו לבני עם אחד, ומה שהחסיר הגדול במלכי-השלום כאילו השלים הגדול במלכי-מלחמה. חכמי יוון, שזכרם חודש באגדת ישראל, סוקרטס ודיוגנס,

## חלק שלישי: אגדות ישראל

אֶפְלָטוֹן וְאַרִיסְטוֹ, ומהם שהאגדה היהודית גם ייחסה להם מוצא יהודי, חדלו להיות יוונים והפכו אנשים אחים לחכמי המזרח הקדמונים ומורי-הוראה לחכמי-המזרח המאוחרים. יפיותו של יפת משהוכנסה לאהלי שם ועבר, היתה ליפיותו של נוח, של אדם הראשון.

רוב מניין ורוב בניין של סיפורי החכמה הכלל-מזרחיים שבאו במלבוש יהודי, מרשות החידה הם ומרשות המשל. במקום המלך והחכם הידועים בשם ובכינוי שולטים כאן מלכים ממלכות הדמיון ומנצחים פילוסופים, אשר חכמתם תעיד עליהם יותר מכל שם וכינוי. כאן מלמדים אותך להכיר את יתרון התבונה ושיקול-הדעת מההתמכרות לחיי-בשרים, ומוכיחים איפוא בדרך החכמה את אשר האמונה פוקדת עליך לשמור בלי שאול ובלי חקור—המוסר, כתוב בשער האמונה, הוא סוף החכמה ותכליתה. אך יש גם שהדרך, דרך החכם בחכמתו, נחשב כמטרה. כל זה הוא מנת-חלקה של האגדה היהודית-מזרחית במיוחד. על רקע אמונת ישראל מופיעה חכמת האומות כמאמתת וכמשלימה.

יא. המקורות לסיפורי-החכמה הפזורים והמשלים הבודדים הם, כמקורות רוב הסיפורים הלאומיים והדתיים, הספרות של התקופה. לדוגמה נזכיר בזה את 'חובות הלבבות' לר' בחיי אבן פקודא, ספר פילוסופי-מוסרי שנכתב במקורו בערבית ותרגומו לעברית עשאו לאחד מספרי היסוד של הפילוסופיה הדתית בישראל<sup>89</sup>. אולם המציינים את השיכבה הזאת והמדגימים את סגנונה המיוחד, הם ספרי המחברות, הכתובים בפרוזה חרוזה, ומהם ספרי-משלים ומעשיות, מקורות ועיבודים, אשר בתולדות אגדת ישראל יכירם מקומם מיד אחרי ספרי-העם וספרי-המעשיות הקלאסיים, שנזכרו למעלה. נעמוד בזה על ארבעה מהם, החשובים ביותר:

1. 'ספר השעשועים' לרבי יוסף בן-מאיר בן זבארה (ספרד, 1140—1200 בערך).
2. 'משל הקדמוני', לרבי יצחק בן שלמה בן סהולה (ספרד, 1244—1300 בערך).
3. 'משלי שועלים', לרבי ברכיה בן נטרונאי הנקדן (צרפת, 1200 בערך).
4. 'בן המלך והנזיר', לרבי אברהם חסדאי הלוי (ספרד, 1225 בערך).

1. ספר השעשועים<sup>90</sup>, ספר 'מחברות' טיפוסי, חזר, לפי דוגמת 'מחברות איתא'ל הערביות, כספר מסעות של אחד משורר נודד, המספר קורותיו בגוף ראשון ומכליל בתאורו גם אגדות וסיפורים, משלים וחידות שסיפר או שמע בדרך נדודיו. מתוך ט"ו הסיפורים שבספר נציין כאן את העיקריים:

טוביה (ממקור ישראל א, קלו), הליגנדה הידועה מהכתובים האחרונים עם כמה שינויים (ביניהם—שורה בת רעואל רק שלושה חתנים מתו עליה, ולא שבעה, ובמקום המלאך, המדריך את הבחור, מופיע אליהו הנביא).

האלמנה הבוגדת (ממקור ישראל ה, פה), הבדיה הבינלאומית אשר מוצאה מסין והספרות העברית העממית נזקקה לה לא אחת.

בת כפר חכמה (ממקור ישראל ו, יט). נוסח עצמאי של נושא בינלאומי ממוצא מזרחי: בת-איפרים פשוטה נמצאת בקיאה בחידות ובחידודים, וגם יודעת לפתור חלומות, והמלך נושא אותה לאשה; סיפור-חכמה מובהק.

הרשע המדומה והצדיק המדומה (ממקור ישראל ה, צו). נוסח עצמאי של אגדת הצדיק ובן המוכס: מי שנחשב רשע היה מכבד את אביו למופת, ומי שנחשב ירא-שמים היה נוצרי מתחפש כיהודי.

משפטי השופט הנבון (ממקור ישראל ו, טו—יח), שלושת סיפורי-חכמה: השופט מגלה בחזן המוחזק



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

איש ישר—פורץ גדר וגנב; מחזיר לסרסור יהודי את הענק שהוציא מידו אחד הגדולים במרמה; מכיר מתוך שניים הטוענים שהם יורשיו של פלוני הסוחר את היורש האמיתי. שלושה סיפורי חכמה טיפוסיים.

2. משל הקדמוני<sup>91</sup>. אף הוא ספר מחברות, אך בניגוד לקודם הוא מחובר ומפויט מתוך כוונה מפורשת לתת את הדברים ברוח המשל הישראלי הקדום, המקורי. ואולם גם בין סיפוריו יש המיוסדים על מסורות קיימות ומקבילות לאגדות עולמיות.

הזריו והעצל (ממקור ישראל ו, ס). עיבוד פיוטי של משל תלמודי (שבת קנב ב): הזריו עשה עבודתו לילה, ושמר על בגדיו, והעצל היה מתחיל לעבוד בחום היום, וקילקל את בגדיו. מעשה בחנף (ממקור ישראל ה, צג). נוסח עצמאי של מעשה המתחסד (מקורו בתלמוד ירושלמי, ברכות ב, דף ד, א): ירא-השמים המדומה מועל בפקדון, ונלכד בפח טמן לזולתו. עובד-האדמה והסופר המהיר (ממקור ישראל ו, כב). מעשה של צחוק וכובד ראש כאחד: עובד-האדמה בבורותו עושה עושר, ואילו נשמע לעצותיו הנבונות של הסופר החכם, היה מפסיד את עשרו. סיפור חכמה מקורי.

מקרה המשכיל (ממקור ישראל ו, כד), או לא לחכמים לחם. אחד משכיל לקה ברוחו, ונתקבל מיד כבדחן בבית-המלך; ומשנרפא וחכמתו חזרה אליו, גורש בחרפה. סיפור חכמה מקורי. בעל-התשובה ואשתו העוגבת (ממקור ישראל ה, צח), נובילה סאטירית: אחד מרבה בקיום מצוות, ואשתו בוגדת בו ומרמה אותו, וסופו נשאר עצוב ועזוב, שחוק לזולתו.

3. משלי שועלים לר' ברכיה<sup>92</sup>, הוא הספר הקלאסי של משלי בעלי-חיים בעברית, חזרה עצמאית על החומר ה'איסופי', שנחשבה בתולדות המשל האיסופי כחוליה מקשרת בין המזרח ובין המערב. מספר המשלים 107, ביניהם קומץ סיפורי-צחוק מוסבים על בשר ודם. מתוכם נזכיר נוסח מיוחד של משל ה'עכבר והעכברת' ההודי<sup>93</sup> ונוסח-משנה של סיפור האלמנה הבוגדת<sup>94</sup>.

4. בן-המלך והנזיר<sup>95</sup>, הוא, כנזכר במקומו, הנוסח העברי של רומאן הודי (סיפור מסגרת לצרור משלים ומעשיות), שהפרה מאד את ספרות המעשיות ונגזר ממנו גם נוסח נוצרי מצוי. המציין את המהדורה העברית הוא 'יהוד' מסויים שחל בו. הנה נמצא בו קטע של אגדת דויד חיצוני (הכתובת: 'ממקור ישראל א, פו) ואחד ממשלי שלמה המלך החיצוניים ('שיחת הבהמות': שם א, קיט).

ספרות ה'מחברות' עניפה מאד. גם בספרי המשוררים יהודה אלחריזי<sup>96</sup> ועמנואל הרומי<sup>97</sup> נמצאים סיפורים ומשלים, ובראשית התקופה נרשמו גם דברי היסטוריה ואגדות רבנים בזה האופן (הדוגמה: 'מגילת אחימעץ' הנלבבת<sup>98</sup>). את הסגנון של הפרוזה החרוזה קיבלה גם הבדיה המאוחרת, אלא שמידת אמנותה ירדה פלאים.

יב. את אגדת-החכמה הישראלית מציינת ומשווה לה את מקורותיה מידת הלשון המסוגגנת. וראוי להעיר, כי העממיות אינה נפגמת, לרוב, על-ידי מעשה-המליצה והסיגנון. נביא בזה לשם השוואה סיפור 'האלמנה הבוגדת' בנוסח פרזאי אחד ובשתי נוסחאות מוחרזות. ראשונה נמסר הסיפור בעברית בתוספות למסכת קידושין (בשם ר' חננאל), בקיצור נמרץ:

מעשה באשה אחת שהיתה בוכה ומתאוננת על קבר בעלה. והיה שם אדם אחד שהיה שומר תלוי אחד וציווה לו המלך לשמרו; ובא אצל האשה ופיתה אותה ושמעה לו. וכשחזר אצל התלוי לא מצאו. והיה מצטער מאד מפחד המלך. אמרה לו האשה: אל תירא! קח בעלי מקברו ותלהו במקומו!

## חלק שלישי: אגדות ישראל

והנה משפט הסיום השחצני בניסוחם של בן-זבארה וברכיה הנקדן:

ספר השעשועים:

אדוני, אל תירא ואל תחת—  
לכה נא אתי ונעלה אישי מן  
השחת—ונתלהו תחתיו!

משלי שועלים:

אל תחת—בעלי הנקבר נתלה תחת—התלוי על העץ ההוא—  
בטרם יכיר איש את רעהו—ומי ידע אשר נעשה במס-  
תרים—אין אומר ואין דברים—עתה תשמע לעצתי—כי  
על כן באת בצל קורתי.

### (5) סיפורים מימי הקבלה והחסידות

יג. ימי שלטון סיפורי המזרח בספרות אגדת ישראל כאילו פלחו את ימי-הביניים. שעה קלה נשבה רוח של תחיה, ולאחריה שבה התקופה ליושנה. הדת שוב עטפה את נידחי ישראל, ובמרכז ההתעניינות חזרו ועמדו יראי-אל גדולים המתייחדים עם המסורת, משאת נפשם. חזון הגאולה הגשמית כמעט פג לחלוטין; שעשועי העולם הזה חדלו לנחם, הנפש התחילה עורגת לטיהורה מחטא קדמון, שואפת לטבול במעיינות מזוקקים-מזככים. דרך תענית וסיגוף ביקשו לזכות לפתיחת שערי שמים. —עולים ויורדים. גדול ומכריע כוח הטומאה. מתגלגלת הנשמה גילגולים גילגולים, ואינה זוכה לתיקון. אמנם יחידים יתפשו, כביכול, את הסוד בקרניו, ידעו להשתמש בשמות אשר כוחם אתם לשנות סדרי בראשית, ואולם בשעה הרת גאולה תחלש דעתם פתאום, ויחמיצו את השעה. רחקה אף רחקה התקווה להשבת אבידת ציון בכוח הזרוע. איש לנידחיו ישראל ישוב ירבץ בין משפתי הגויים. והנפשות צמאות למופת ארצי. החכם אמונתו אומנותו, ועם-הארץ על מה יחיה? נאחות אמונת העם בצדיק הנסתר, שחיזם חיי-גאולה.

אגדת המקובלים ומעשי-הצדיקים אף הם מקור הם, מסורת עממית, מושרשים בקרקע האמונה. ואפילו השתיל לקוח מרחוק, הרי אדמת צמיחתו תעיד עליו. הסיפורים על חיי אנשי המסתורין הדגולים מצטרפים אל סיפורי חיי הרבנים שקדמו להם. ואולם צמחי האגדה המטפסים ועולים בחומת ההלכה קלושים הם, מטבע תנאי גידולם, מאחיהם הרובצים בצל עצי-החיים של הקבלה. ומזו—מהקבלה—שמתוכה צמח ספר שבחים כ'שבחי האר"י<sup>99</sup>, קיבלו ולמדו החסידים. ספר 'שבחי הבעש"ט'<sup>100</sup> מוסר לך—אם אמנם ללא סדר ומשטר כלשהם, —חיוו ומופתיו של אבי החסידות ליגנדות ליגנדות. ואולם הקבלה היתה נחלת יחידים, וספרותה רחקה מן העם, מה שאין כן החסידות. מעשיות הצדיקים הן הן תורת החיים של החסידות, לחם חוקם של ההמונים. בימי-הביניים היתה האגדה העממית גנוזה ופזורה, ובימי החסידות התגלתה לעיני העם.

יד. ספרי המעשיות של התקופה החסידית נוצרו והורכבו קונטרסים קטנים וגדולים למאות. מספר המעשיות החסידיות (מיצירתה או מחידושה של החסידות) מגיע לאלפים רבים. בכללן גם חלק מאגדות ישראל קדומות, השארת נפשן של סיפורי ראשונים, כרבנים כמקובלים, נוסחאות-משנה של כמה ערכים ששרדו מן התקופה המזרחית. ספרי החסידים ספרים נפתחים הם, ואין צורך לסקור אותם אחד אחד (אינם נבדלים הבדלים מהותיים אחד ממשנהו). ואולם החומר הרב האצור בהם טעון ליבון ובחינה.



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

העם לא הבחין בין ערך ל'ערך'; כל חבורה וחבורה שמרה אמונים לצדיק שלה וביכרה מופתיו על מופתי זולתו, גם לא שקטה עד אשר נרקמה סביבו מסורת הוגנת ראויה להתכבד בה. הבא לקרוא גאולה לאגדות הגאונים והבאים אחריהם עד לפני ימי החסידות, מחפש את החומר בפנס וצוהל לקראת כל מציאה ומציאה לעשותה אבן-חן בפסיפס שלו. לא כן הדבר באגדת החסידות. החומר נמסר בשפע, אך ללא בירור כלשהו. ערך וחצי-ערך וחסר-ערך נמסרים בערבוביה. מבחינת הכמות כמעט שקולה ספרות האגדה החסידית כנגד כל שאר ספרות האגדה בישראל ואולם באוצר אגדות ישראל יהיה חלקה הרבה קטן מזה.

עוד ליקוי נוסף לקויה זו הצעירה שבספרויות האגדה בישראל, — ליקוי לשון. הדברים נכתבו או לוקטו בידי הדיוטות. כללי הדקדוק כאילו הלכו ובטלו, ולא עוד אלא שמבעד לטיח העברי נראה בליל-לשון השגור בפי העם. הדברים אמורים גם ביחס ליצירה החסידית היחידה שנמסרה לנו בשם אחד גדול, — ביחס לספר סיפורי המעשיות לר' נחמן מברצל'ב<sup>101</sup>. המחזור נחשב בכלל סיפורי החסידים רק בזכות מחברו (כי רוב הנושאים שלו שאולים מספרות-העמים, ביתר דיוק: הושפעו ממנה), ורב בו, עד כדי להפליא, השיבוש הלשוני. קביעת עובדה היא, ולא הוצאת משפט, ואולם היא היא המונעת אותנו מלהיתפש להערכה מופרזת. כוחם של סיפורי החסידים ביחסיותם. חוליה אחרונה הם בשלשלת אגדות ישראל, חוליה משלימה, ולא דוקא משנה פנים.

טו. ברם, הוצאת המובחר מתוך השיכבה (ואין אנו מבחינים כאן ביותר בין ערכים קבליים ובין ערכים חסידיים) עשויה להעשיר את אוצר סיפורי-המופת של אגדת ישראל במספר עלילות שאינן נופלות מן הקודמות אותן, וכוחן יפה לזרוע אור על אלו. יצירה אופיינית ביותר לדרכיה המתפתלים של הקבלה היא, כפי הנראה לנו, אגדת יוסף דילה ריינה<sup>102</sup>. אין לה אחיזה בהיסטוריה, אף לא בהיסטוריה הדתית, ועלילתה מסובכת מאד ומגובבת מוטיבים, ואולם כוחה הסמלי רב: היחיד בישראל, משיתקומם לגזירת גורל עמו, רצונו יגיענו עד לגבול ההגשמה, ואולם רחמיו יכשילוהו... אמנם, גם סיפור המעשה וגם מוסר ההשכל לא לרבים הם. העם נאחז בסמלים מוחשיים יותר, — ומכאן נצחון דמותו של הגולם מפראג<sup>103</sup>. היא שרירה וקיימת לפני עיני רוחנו, ואפילו לא נזכור פרטי צרור העלילות המיוחדות לה, וגם העיבוד הספרותי לא יטול מכוחה העממי. ערך עממי מובהק, אשר דווקא בעיבוד הספרותי נשמר לנו בטהרתו יותר מאשר במסורת העממית היא עלילת הדיבוק<sup>104</sup>, בה קשורים זה בזה קשר בל יינתק יסודי האמונה ושרשי-הרגש. באחת מאגדות חיי הצדיקים קמה לתחיה עלילה מן הימים שלאחרי המקרא: אגדת אלמנתו של רבי אברהם מלאך<sup>105</sup>, המקבילה הקבלה גמורה לסיפור חלום גלאפירה מהמאה הראשונה לספה"נ. כיוצא בזה נמצא באחד מסיפורי הנסים, המסופרים על החוזה רבי יעקב יצחק מלובלין ('משנה מעשה חולדה ובור'<sup>106</sup>), גילגול אגדת 'חולדה ובור' שמימי התלמוד. המהדורות החסידיות של מסורות-קדומים אלה עממיותן, המיוחדת להן, אינה נוטלת מנשגבותן. דרכה של אגדת-עם, הנשענת על המוני מאמינים, לתת לעם את צדקו. הבעל-שם בכבודו ובעצמו — מתוך אחיו יצא, משפל המדרגה<sup>107</sup>, וגם משנעשה בעל-שם-טוב, זכותו היתרה של פלוני שיכור אשר מפתח הגשמים בידו גדולה מזכותו<sup>108</sup>. ראה כיצד

## חלק שלישי: אגדות ישראל

הושפל עד דכא פלוני הדרשן, בן-זמנו ומקומו של ר' יצחק לוריא, כשאמר לפקוח עיני אותו גר תם, שהגיש בתומו לחם-פנים לאלהיו-יוצרו, והשמש אכלו<sup>109</sup>. פעם היתה שעת זעם על ישראל, ועינויי נפשותיהם ביום-הכיפורים לא מוטטו את המחיצה שבין האל הפוקד עוון ובין בניו המתחסדים, וכשנער בור בבית-הכנסת החל מחלל בחליל, נהיתה שעת-רצון<sup>110</sup>.

### (6) ספרי ילקוט וכינוס

טז. האוסף של רבנו נסים נתקבל ברצון אך לא היה לו המשך. העובדה שספר המעשיות הגדול נשאר מאות על מאות שנים גנוז ולא נודע אלא מאז הוצא על-ידי גאסטר, היא עדות, שלא הורגש צורך בכינוס האגדה בלשון החכמים גופה. כנגד זה זכה להתקבל כספר עממי כינוס מעשיות ישראל אחד יחיד, שנערך בימי הגלות, — בלשון יהודית-מדוברת, הוא ה'מעשה-בן' (ספר המעשיות) מעיבודו-עריכתו של מחבר יהודי בן המאה הט"ז. זהו אוסף של מאתיים וחמשים אגדות וסיפורי-עם<sup>111</sup>, בערך, שאובים מהתלמוד, וממקורות שלאחר-התלמוד ומסורת שבעל-פה, ומוסבים על הזמן שמימי חכמי התלמוד עד לימי הקבלה. אוצר הסיפורים התלמודיים שב'מעשה-בן' מגיע עד כדי שני-שלישים של החומר המכונס בו. הוא עשיר איפוא הרבה מאוסף רבנו נסים ורב מאותו חלק מנחלת חז"ל, שהופך כנכס עממי חי. ואמנם הנוסח ביהודית משמש איפוא מליץ-יושר בפני פשוטי תפישה ואמונה גם לחומר המיוחד בתלמוד שלא נחשב כספרות-עם. במעשה-בן נשתמר פה ושם גם נוסח חיצוני, לא נודע מהו מקורו העברי. כספרי-המעשיות הקדומים שבעברית כן גם ספר-מעשיות מאוחר זה אשר ביהודית כמעט אין בו סדר ומשטר. הסיפורים התלמודיים באים בו כבאקראי, לא לפי נושאים ולא לפי מקורות. חודשו בו גם מעט מדרשים ואגדות מוסבות על גיבורי המקרא, ואף אלה נתונים במפוזר. מן החומר שמימי-הביניים סודר בו במיוחד ומהווה מעין חטיבה מיוחדת מחזור של כ"ה סיפורים מחייו ומעשיו של רבי יהודה חסיד איש רגנשבורג ובני-זמנו. אם נשווה את המסורות האלה למה שנשתמר בעברית (שבעת הסיפורים המצויים נמסרו ב'מקור ישראל' ד, כא ואילך), נמצא, כי המחבר-העורך שאב כאן ממקור עשיר וקרוב לו; בכלל מקורותיו נמצא גם ספר החסידים המיוחד לר' יהודה חסיד. האחרון, לפי זמן חיבורו, בספרי המקור אשר העורך השתמש בהם, הוא 'כפתור ופרח' לרבי יעקב לוצאטו. ב'מעשה-בן' נכללו גם מאגדות הרמב"ם ורש"י, ר' יחיאל ור' אמנון, שהם מנכסי צאן ברזל של הכרוניקה העברית, ומספר בדיות, סיפורי אליהו, שהיו מאז ומכבר שגורים בפי העם. גם נמצא בו מספר קטן של אגדות גרמניות, שהועברו לתוכו ישר ממקורות-מסורות לועזיים (מעשה ברבי שהיה פושט צורתו ולובש צורת זאב טורף—מוטיב שגור בפי הבדיה המערבית). מאידך נכללה בו גם אגדת 'דיבוק' אחת, אשר גאסטר<sup>112</sup> חושב אותה לקדומה שבנוסחאות המוטיב הזה. האוסף נפתח ב'מעשה בתלמיד אחד' (סימן א'), ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה ומת בחצי ימיו (על שלא דיקדק במצוות נידה). בחירת אכסימפלום תלמודי זה (שבת יג, עברית) לסיפור-פתיחה מראה, כי העורך ביכר את המוסר המצוותי על היופי הסיפורי ועל שמחת דמיון-יוצרו. כסיפור-סיום (סימן רנד) קבע העורך אכסימפלום לא פחות קצר ונמרץ מתוך ספר החסידים: מעשה במאסף-



## סיפורי עם ישראל מימי הביניים ואילך

ספרים צדיק שלא היה משאיל מספריו לאיש, ומת, ויורשיו פיזרו את ספריו לארבעה הרוחות<sup>113</sup>. מתוך הסיפורים החיצוניים נזכיר בזה שניים: 'משחק המלך', מעשה-חכמה בשלמה ובניהו בן יהוידע (שלמה המציא את משחק האשקוקי ובניהו הערים עליו וניצחו, והמלך התנקם בו בהטילו עליו פחד-שוא)<sup>114</sup>, אשר יתכן שאינו אלא בדיה מערבית בלבוש עברי; ומשנה-נוסח 'סיפור רבי יוסי הגלילי' (שהיה בא אחרי מותו לביתו בכל ערב שבת, עד שחשדו באשתו שהיא עוברת עבירה, ותבע המנוח את עלבון אשתו בפרהסיה, אך לא הוסיף לבקר עוד בביתו), שנמסר בעברית רק בצורת קטע<sup>115</sup>, ואילו ב'מעשה-בון' (סימן 202) הוא מסופר בפרוטרוט (הרב כמעט שניצח את מלאך-המוות, אך משוויתר לו, הבטיח לאשתו שיוסיף ויעשה אצלה את הקידוש מדי שבת בשבתו; וכשקרה מה שקרה הודיע לחושדים את רעיתו כי לא יוסיפו לראות לא אותו ולא את אשתו, ואמנם סמוך לזה מתה גם היא). ילינק הכניס לתוך 'בית-המדרש' שלו שתי בדיות מתוך ה'מעשה-בון' בתרגום עברי חדש: את 'משחק המלך' הנזכר, ונוסח מיוחד של 'מעשה אלחנן האפיפיור'<sup>116</sup>. בצרור 'מעשיות' שהוציא ישראל לוי לאור מתוך כתב-יד של המאה ה'א'<sup>117</sup> נכללה אגדת 'העקרב שהיה בנו של אדם הראשון', בדיה מערבית מיסודה, ודומה כי ב'מעשה-בון' (סימן 143) נשמר האבטיפוס היהודי שלה (בעל-החיים הוא כאן צפרדע, וקירבתו לבני-אדם מוסברת יותר).

יז. לכינוס האגדות והסיפורים העממיים בזמן החדש קדמו כמה נסיונות בלתי-מכוונים מאת מלקטים ומחדשים שונים, שהלכו בעקבות ר' נסים והשתמשו במדרשים חיצוניים, אף למדו מספרות המחברות, ואט-אט הרחיבו את הגבולות, וצירפו גם סיפורי-עם מאוחרים. איש מהם לא הגיע לעושרו של ה'מעשה-בון' היהודי, ואולם מציאותם תעיד כי המסורת של ספרי אגדה לא נותקה כליל. נזכיר בזה אחדים מהם:

1. מדרשות ומעשיות (נכלל בצרור ספרים שנדפסו יחד בשם הכולל 'מעשיות', ויניציאה ש"ד). נוסח משנה של 'חיבור יפה' לר' נסים: אוסף אגדות תלמודיות-מדרשיות פנימיות גם חיצוניות בנוסח עברי-עממי. לדוגמה: סיפור מצוות ציצית, מעשה בתלמיד-חכם וזונה, כיבוש יצר וזיכוי השניים, —עיבוד מקור תלמודי-מדרשי (ספרי, במדבר, קטו; בבלי, מנחות מד, א)<sup>118</sup>.
2. חיבור מעשיות, או: ספר המעשיות (ויניציאה ש"א). כנ"ל, צרור ליגדות תלמודיות פנימיות וחיצוניות, הובאו לדפוס בידי ר' שמואל אבן עטר ורבי יצחק ליאון. שיטת סידור הסיפורים (לא בעקביות) לפי דוגמת מדרש הדברות. השפעת רבי נסים מתגלית גם בשם הכולל. אף כי 'חיבור' זה נערך מאות שנים אחרי אוספו של ר' נסים, הוא כעין המשכו. דוגמה ישמש לנו סיפור-הפתיחה: מעשה רבי ראובן, שנגזרה מיתה על בנו ונתבטלה בזכות כלתו האמיצה (ממקור ישראל ג, קכג), סיפור ממחזור סיפורי ההתנצחות עם מלאך המוות, בהם מצטלבים מוטיב סאוטרי ומוטיב אלקסטיס, כמפורש לעיל.
3. ספר המעשיות של ר' אלעזר עראקי הכהן (חי בכלכותה, שם הדפיס את המהדורה הראשונה בשנת תר"ב), כולל כמאה סיפורים (מספר היחידות—112, אך ביניהן גם כמה דרשות). בחלקו הראשון אין הספר כי אם מהדורה בתרא של 'חיבור מעשיות', וכפתיחתו של זה (מעשה ר' ראובן) כן פתיחתו, אלא שר' אלעזר עראקי הוסיף על המעשים הראשונים, מימי התלמוד ומימי המקרא ועל המיוחסים לשתי תקופות אלו ממעשי הגאונים והרבנים וגם ממעשי המקובלים, החל בבוסתנאי וגמר באר"י. יש גם מספר סיפורים אלמונים באוסף, סיפורי-מוסר, ומסתיים הוא במעשה רבי יוסף דילה ריינה.
4. עושה פלא, ילקוט סיפורי מעשיות ממקורות שונים, מצירופו ועיבודו של יוסף שבתאי פרחי

## חלק שלישי: אגדות ישראל

(ישפ"ה), יליד ירושלים (תקס"ב—תרמ"ב) שהשתקע בליוורנו, שם הדפיס את ספרו בשלושה כרכים (א: תר"ה; ג: תרל"א)<sup>119</sup>. הילקוט כולל כתשעים סיפורים, ויתרונו על הקודמים לו—שהוא מביא מיבול כל התקופות וכל הסגנונים. ישפ"ה פתח בחזרה על סיפור גס פורים ומגילת אנטיוכוס ואגדת כסא שלמה, הוסיף על אלה מחזור המשלים על שלמה המלך וצירף לזה ממעשיותיו של רבנו נסים וההולכים אחריו, סיפורים תלמודיים חדשים מעיבודו-חידושו הוא, מעט מאגדת ימיהביניים, אך בהארכת הקו אל מעבר לימי הקבלה עד לימי החסידות ועד בכלל. ובין אלה ולצדם של אלה מספר מעשיות סתם, בדיות, סיפורי-מוסר ורומאנים קצרים. פרחי גם העתיק גם סיגנון מחדש (בהשתמשו בפרוזה חרוזה פרימיטיבית למדי); הרחיב גבולות הסיפור על-ידי הקדמות-דרשות וסיומים-מוסריים. אצלו נשתמרו כמה ערכים יקרים, שממקורות עבריים אחרים לא נודעו, ביניהם 'מעשה באשה שחציה העליון היה בצורת בהמה'<sup>120</sup>, שנמצאה לו מקבילה טיפסית, אחד מסיפורי-המופת.

5. מעשה נסים, נדפס על-ידי שלמה בכור חוצין (בבגדד?)<sup>121</sup> וכולל צרור סיפורי ארץ-ישראל, מעשי נסים שהיו במקומות הקדושים; ביניהם 'מעשה בית-המקדש', אגדה ממוצא ישמעאלי—מעשה שהיה בימים קדומים בשני אחים שהיטיבו זה לזה להפליא, עד שבני ישראל בחרו את מקום המעשה הטוב שעשו להקים בו את בית-המקדש<sup>122</sup>—אחד מסיפורי המופת.

יח. אסיפת אגדות ישראל, המדרשים והמעשיות, סיפורי-עם ומשלי-עם מהזמן החדש, ראשיתה בתחילת המאה העשרים. האגדה התלמודית, במובנה הרחב, כונסה ב'ספר האגדה', של י. ח. רבניצקי וח. נ. ביאליק, וסודרה בו ראשים ראשים; בספר זה הוחזרו פעם ראשונה מאות מדרשים ומעשיות מלשון ארמית ללשון עברית. שני המאספים העתיקו גם מתוך המדרשים המאוחרים, העלו בילקוטם גם מן האוצר שלאחר התלמוד. מ. י. בן-גריון ב'ספר המעשיות' שלו, שהופיע מתוך עזבונו בשם 'ממקור ישראל', שם לו לקו לכנס אך ורק סיפורי-עלילה עממיים מן הימים שלאחר חתימת התלמוד עד לימי החסידות ועד בכלל. המקורות—רובם ככולם עבריים-עממיים.—הועתקו על-ידו כנתינתם (ורק שיפר נוסחת הטפסטים החסידיים, שהם המשובשים ביותר). הוא כינס יותר מאלף מעשיות וסיפורי-עם, מבחר החומר הרב שהיה מצוי תחת ידו. אמנם יש לשער כי אוצרות רבים גנוזים עדיין בכתבי-יד ומחכים לשעתם.

עניין לעצמם הם העיבודים. הללו שייכים לתולדות השירה יותר מאשר לתולדות האגדה. רק המעבד שכוונתו היתה לימודית, ראוי להימנות עם בעלי הכינוס (כגון י. ב. לבנר, בעל ספר 'כל אגדות ישראל', שנערך לפי סדר התולדות עם ציון המקורות). 'שיחות מני קדם' ו'שמועות מני קדם' לזאב יעבץ שייכות למערכות היצירה. והוא הדין גם ב'אוצר האגדה' ו'צפונות ואגדות' של מ. י. בן-גריון, אם אמנם הוא לא הכניס לתוך המקורות מתפיסתו הוא. 'ויהי היום' לח. נ. ביאליק—עצם מעצמי יצירתו.



## מחקר משווה במקום אחרית דבר

א. תולדות אגדת העמים נכתבו כאן כתולדות ספרות-האגדה של העמים, ובהתאם לכך נרשמו גם דברי ימי אגדת ישראל לפי הסדר הכרונולוגי של מקורות האגדה. הלכנו בדרך זאת מתוך הנחה, כי סימני מקוריותו של המקור, היינו סימניו הלשוניים-סגנוניים, הם בדרך כלל עדות בלתי-כוזבת על ייחוסו של הערך היצירי. אילו ערכנו את תולדות האגדה לפי נושאים ועלילות, לא היה בידנו קנה-מידה נאמן כזה, כי אין לך אגדה שאתה יכול לייחסה בוודאות מוחלטת לאומה אחת. ההרצאה התולדתית שימשה ותשמש לנו איפוא מסגרת, בה נוכל לציין ולחזור ולציין גם את המשותף ליצירות תקופה אחת וגם את האופייני להלך-רוחו ולחשבון-עולמו של לאום נקוב בשמו.

באגדת ישראל ביררנו, כי שני הגושים התיכוניים של הספרות היהודית, השיכבה התלמודית והשיכבה הרבנית שבלשונם ובסגנונם אמנם שונים הם זה מזה, מאוחדים ברוחם ובדתם, ויצא לנו כי הלך-הרוח הכללי של הסיפור העממי בשתי שכבות אלה הוא דתי-אמונתי, מצוותי-מוסרי. הלך רוח זה יסודו בגורל העם בגזירת-גלותו: הדת באה להם לבני ישראל במקום ארץ-ישראל שממנה נותקו, והסימן הדתי היה להם הסימן הלאומי בה"א הידיעה. להלך רוח זה טבעיים מוטיבים, השקפות ועלילות אלו:

- (א) מופתו של איש הרוח, החכם, הצדיק, ירא-השמים, גדול-הדור;  
(ב) הופעתו של איש-ביניים, שליח-מרומים, אליהו הנביא, כמקשר בין הזמנים וכמיישר נתיבות;  
(ג) חשבון-עולם כפול, חשבון העולם הזה וחשבון העולם הבא. על עיון בעולם זה ענוש תיענוש שם, ועל המעשה הטוב תבוא שם על שכרך.  
ואולם שלושה אלה אתה מוצא להם דוגמה בכל הדתות, ונמצא איפוא כי לחוקר המשווה הם יחסיים בתכלית.

לעומת זאת יש בידנו לקבוע, איזו היא העלילה החביבה על העם. מהעלילות המצויות באגדת ישראל וחזרות ונשנות בה נזכיר בזה אחת אופיינית, ובה גם נדגים את שלושת הסימנים שהזכרנו זה עתה. אנו מתכוונים למוטיב 'החבר בגן-עדן'. שלד העלילה פשוטה עד מאד, אם אמנם יש בה מן המפתיע. פלוני חכם המחזיק טובה לעצמו על רוב חכמתו וצדקתו ובטוח כי מושבו יהיה בגן-עדן, תאב לדעת מי נועד להיות שכנו שם. והנה מודיעים לו ממרום: פלוני עס-הארץ יהיה שכנך בגן-עדן. החכם נדהם, אץ למקום מושבו של האיש, וחוקר ודורש אותו. מתברר, כי הלה עושה מעשים טובים בהצנע ונוהג בדרך המוסר לפני משורת הרגיל בין הבריות. החכם נרגע; יתר-על כן, הוא ראה את עצמו מאושר שבעולם הבא יזכה לשבת במחיצתו של צדיק כזה!— בשתי נוסחאות הסיפור, שהבאנו למעלה—מעשה 'נדיבות-לב' ומעשה 'ר' יהושע בן אילם ונינוס הקצב'—מקצועו של נציג העממיות הוא מלאכת הקצבות הבזויה; פעם נמצא האיש הפשוט הזה מפליג במצוות כיבוד אב ואם, ופעם הראה נדיבות-לב גדולה

## חלק שלישי: אגדות ישראל

עם ותרן על כלה שבחר לבנו לאחר שנמצא ארוסה, ודאג לה ולארוס זה כאילו הם בניו. בסיפור ר' יהושע בן אילם אליהו הנביא הוא המודיע לחכם את הדבר, ויש שהוא זוכה לידיעה המפליאה בחלום, ולא מפי המשולח הכל-יודע. אך הנה נמצא עוד מוטיב דומה לזה: פלוני, אשר לפי כל הסימנים הארציים אתה חושב אותו למפר ברית, לרשע מרושע—מיורשי גן-העדן הוא, ואליהו הנביא מעיד על הדבר (סיפור ר' ברוקא). ניתן עוד למצוא קירבה משפחתית בין הסיפור הזה ובין אגדת ה'צדיק ובן המוכס', שכבר בחרנו בה כבדוגמה אופיינית לנושא חביב על ישראל אשר רבו נוסחאותיו. כללו של דבר, ריבוי הנוסחאות של שלושת הסיפורים הללו ודומיהם, יש בו משום עדות, ואם יהיה עלינו להדגים את העלילות העולמיות האלה נדגימן בנוסח יהודי, שהוא העשיר והאופייני ביותר; ואולם את מקוריותה הישראלית של עלילה זו החביבה על מקורות ישראל אין בידנו להוכיח. הוא שאמרנו: את תולדות הסיפור העממי של כל עם יש לערוך לפי תולדות ספרותו.

ב. לענין קביעת היסוד היהודי בסיפור עברי עממי אנו רואים להביא בזה דוגמה מיוחדת של הרכבת סגנונות ובליל מוטיבים וכיוונים בגוף מעשיה אחת: 'מעשה ירושלמי'. בהרצאת תולדות אגדת ישראל, פסחנו על מעשה זה, מהיותו יוצא דופן, אחד ואין שני לו: נציג יחיד, של הבדיה העברית, אשר הליגנדה הדתית, הישראלית, מכאן וסיפור החכמה, הכלל-מזרחי, מכאן הסיגו את גבולותיה וקיפחו את עצמאותה. לסוג 'מעשה ירושלמי' יאה אולי בתחום ישראל השם 'סיפור חיצוני', כי בדרך המלך של האגדה לא יכירו מקומו.

'מעשה ירושלמי' מיוחס לר' אברהם בן משה בן מיימון. מאז הדפסתו הראשונה (כנספח לס' 'חיבור מעשיות') בא פעמים רבות, וגם שימש נושא למחקר<sup>1</sup>. על מוצאו רוחות דעות שונות. היו שחשבו אותו לתרגום ממקור ערבי. דעתו של הרב יהודה ליב זלוטניק, שהקדיש לו זה מקרוב מונוגרפיה מיוחדת, כי לפנינו סיפור-מעשה עברי מקורי, שנתחבר עוד בימי הגאונים, על אדמת בבל. הנה קיצור העלילה:

דיהון היה בנו של סוחר אחד גדול, שלמון. שלמון ציוה על בנו לפני מותו 'שלא ילך בים לעולם', והבן נשבע לו על הדבר. מקץ ימים באו סוחרים מעבר לים, מסרו לדיהון חלק מאוצרות אביו שנשארו במקום (על מציאותם לא סיפר לו אביו ולא כלום) ושידלו אותו להפר את השבועה, להפליג אתם ולקחת את העזבון כולו. דיהון, שהיו לו אשה ובנים, נפרד מעל בני-ביתו ונצטרף אל המלחים. האניה נטרפה, ודיהון נמלט יחידי אל חוף אי שומם, מצא שם עוף-פלאים, 'קיפופא', רכב על גבו והגיע לארץ מיושבת, שממנה הגיעו לאוזניו מלים עבריות. אך ברדתו שם נוכח לדעת כי יושבי הארץ הם שדים שקיבלו את דת ישראל וראשם—אשמדאי.

אמרו לענשו על עוון 'מקלה אביו', אך המלך אשמדאי רצה אותו ולימד זכות עליו. ויהי בצאת אשמדאי למלחמה, ויפקד בידי דיהון את המפתחות לבתי-גנזיו וירשהו לפתוח את כל החדרים, חוץ מ'בית' אחד. הבית ההוא היה חדר-הסתר של בת-אשמדאי.

דיהון נכנס גם לחדר זה, והתחייב בנפשו, אך מצא חן בעיני בת-אשמדאי והיא הצילה אותו. על-פי עצתה ביקש מאביה כי יתננה לו לאשה. כן עשה, ואשמדאי נתרצה לו ולא המיתו.

דיהון אף נשבע לה לבת-אשמדאי 'שבועת-אהבה ו'כתב השבועה בשטר'. עברו שנתיים ימים והוא נכסף לשוב אל מולדתו, אל אשתו הראשונה ואל ילדיו; קבעה לו בת-אשמדאי זמן שנה אחת לבלות עם בני-ביתו בעירו. נשבע לה שישוב למועד, וגם את השבועה הזאת כתב בשטר. אחד מעבדי בת-אשמדאי, שד חיגר וסומא בעין אחת, העביר את דיהון מהלך



## מחקר משווה במקום אחרית דבר

עשרים שנה ביום אחד ויביאהו אל עירו. מיד הכריז דיהון, כי לא ישוב אל השדה לעולם, אף העליב את פני השליח ברבים. המתינה לו בת-אשמדאי לבעלה הבוגד עד תום השנה. משלא בא במועד, שלחה אליו אותו עבד, אך דיהון לא נענה לו. יצאה בת-אשמדאי בעצמה אל אישה בראש חיילותיה להחזירו למוטב, ולפניה שלחה את בנה, שילדה לו, את שלמה בן דיהון, להזכיר לו שבועתו, אך הוא השיב ריקם גם את פני בנו. הלכה עם שריה ועם נכבידה לבית-הכנסת, ובטרם יתפלל החזן, קמה וסיפרה באזני כל הציבור את דבר שבועת האיש ובגידתו. הובא דיהון לפני הדיונים ויצא משפטו לכתוב לה ספר-כריתות ולפרוע את כתובתה. אך היא לא בקשה ממנו אלא שינשק לה נשיקת-פרידה. ויהי בנשקו אותה, ותחניקה, וימות. אילצה את הקהל, שיקימו את בנה, שלמה בן דיהון, לנשיא עליהם, וחזרה למקומה.

סיפור רחב-מידות זה מזכיר, בהיקפו ובדרך עריכתו, פרשיות פרשיות, את הסיפורים הרומנים של אלף לילה ולילה; ואולם הגורמים כאן הם אלו של הבדיה העממית: הרכיבה-טיסה על גבי עוף-פלאים, מסע מהיר על גבו של שד קופץ-דרכים; מראהו המשונה של זה האחרון, אשר מומיו הם כעין סתר לכוחותיו היתירים; האיסור לפתוח דלת לחדר סודי, שמאחוריה רובץ הגורל, העבירה על האיסור הזה; עצם קיום עיר של שדים עם מלך ובת-מלך מבין השדים; נשואי-התערובת בין שדים ובין בשר ודם, שריד-קדומים מיתולוגי; גם הוצאת הנפש אגב נשיקה, או בנשיקה, היא מעין שארית של אמונה עממית. הפתיחה—ענין הסוחר, שעשה עושר מעבר לים, ואינו רוצה שבנו יחידו יתנסה בנסיונו—טיפוסית לסוג סיפורים זה, ואף בה אין מן הסימנים הלאומיים, או הדתיים, העשויים לייחד את הסיפור לאומה מיוחדת. על הסימנים הכלליים האלה נוסיף עוד אחד, בלתי מפורש, המצוי בבנין הבדיה הבין-לאומית: הנסיונות בהם עומד הגיבור או אינו עומד בהם, הם שלושה. דיהון הפר את שבועתו שלוש פעמים: בלכתו בים (הפרת שבועתו לאביו), בפתחו את הדלת של חדר-הסתרים (בניגוד להבטחתו לאשמדאי), במיאונו לחזור אל אשתו השדה.

בתוך המסכת הכללית של הסיפור, שיש לראותה כיסוד, שזורים חוטי מסורת ישראל המשנים את פניה עד שאין לאל-ידך להכריע, מה כאן מקור, ומה כאן עיבוד, ואם יש בכלל לראות בסימנים היהודיים את ה'מאחר', ובכלליים—את ה'מוקדם'. ברור, כי הצביון היהודי-דתי אין בו כדי להכריע בשאלה זו. אנו מקבלים את עדות המספר, כי השדים נוהגים לפי חוקי ישראל, מתפללים כדת, פסוקי המקרא שגורים בפיהם, הם תובעים ונתבעים לדין-תורה, ובנותיהם מקבלות כתובות וגיטין.—יש בכל זה מן המושך והדוחה גם יחד. אבל הסיפור משתלב גם במחזור הסיפורים היהודיים, הבאים לאמת ולאשר את הדיברות: דיהון עבר על מצוות כיבוד אב ועל 'לא תשא' ולפיכך בא על עונשו. הסיפור, בנוסחא שלפנינו, בנוי איפוא על עקרון דתי שהוא מאבני היסוד של אמונת ישראל: קדושת השבועה, פחד השבועה. ומאחורי העלילה הגלויה שלו מסתתר לקח ישראלי עתיק: מכל דבר-שבועה תרחק.

יש לציין, כי הגיבור המצוי בבדיה העולמית צודק בתוקף מזלו. הבדיה נגמרת על-פי-רוב בכי טוב. ואולם דיהון—אחריתו רעה.

ג. לכאורה ניתן להכיר את יהדותם של הערכים בקרב אגדת ישראל על פי סימניהם היהודיים המובהקים, כגון הטלית, התפילין, הציצית, איסור אכילת טרפות וטמאות;

## הלק שלישי: אגדות ישראל

מצוות השבת וכדומה. ואולם דוק ותמצא, כי אין אלה וכיוצא בהם אלא גיוון ולבוש בלבד של הסיפור, ורק לעתים רחוקות ביותר הם גם נפש נפשו. באי-אלו גורמים דתיים כאלה נגענו עם השוואתנו את הנוסחאות השונות של אגדת ה'צדיק ובן-המוכס' וראינו, כי אינם מכריעים והוא הדין ב'מעשה ירושלמי'; עבריות הסיפור מוכחת מה שאין כן—יהדותו. דומה איפוא, כי יצירה יהודית מקורית אנו יכולים לראות רק באגדה, שנוצרה מתוך תנאיה המיוחדים של המציאות היהודית, ומשקפת את התנאים הללו. נקודת המוצא תהיה לנו נקודת הצטלבות השניים: העיקרון הדתי והגורל הלאומי—כי להיות לאום ודת כאחת, ונוסף על זאת דת ניצחת ולאום מושפל—מגורלו המיוחד של ישראל הוא. לפי זה אנו יכולים לקבוע, כי 'משל שתי האבנים הטובות', הוא הנוסח היהודי של 'משל שלוש הטבעות', ממקור ישראל הוא, והעובדה שנוסח יהודי זה נמסר לנו מפי סופר שחי במאה ה'ט"ו וה'ט"ז, בעוד אשר הנוסח הלועזי הראשון, שנודע עד עתה, נשמר במקור של סוף המאה ה'י"ג, או של ראשית המאה ה'י"ד, אין כוחה לסתור את הנחתנו, שכן אין מוקדם ומאוחר באגדה.

לכאורה, מה צורך עוד להוכיח כאן? הרי הממשל את משל הדתות יהודי הוא בנוסח ה'גוי' כבנוסח היהודי, ונמצא כי הגיבור עצמו הוא עדות על מוצאו של הסיפור? ואולם יהדותו של הגיבור אינה מוכיחה את יהדותו של הסיפור. כדי להסביר את הדבר, נברר תחילה, מה טיבו של היהודי באגדת העמים. וננתח בזה שישה סיפורים:

- (1) היהודי בין החוחים;
- (2) נקמת דם יהודי נרצח;
- (3) אגדת יהודה איש קריות;
- (4) אגדת אחשוורוש, היהודי הנצחי;
- (5) עלילת שיילוק;
- (6) משלו של נתן החכם.

מהם בדיות (2,1), מהם מסורות דתיות (4,3), מהם נובילות (6,5) ביסודם; בכל סיפור נעמוד על עצם העלילה המקורית, בלי התחשב ביותר בעיבודיו השיריים-דראמטיים.

1. היהודי בין החוחים (מאגדות האחים גרים<sup>2</sup>). מעשה בעבד צעיר לימים שעבד את אדוניו העשיר באמונה שלוש שנים רצופות, ושכרו זעום, פרוטה לשנה. עזב את אדוניו, והלך לשוט בארץ. נזדמן לו בדרכו בר-נש גוי, וביקש ממנו מתנת כסף. נתן לו הבחור טוב-הלב לגמד את שלוש פרוטותיו, שכר עבודת שלוש שנים. ואותו גמד בעל-נס נסתר היה, וכוונתו לא היתה אלא לבחון לבבו של זה; ומשמצא אותו רחמן, העניק לו מתנת פלא: כינור קסמים, אשר כל אימת שינגן בו—יהיו כל שומעיו מרקדים, אם מרצונם ואם שלא מרצונם. נפרדו השניים איש מעל אחיו, ובעבור האיש הצעיר דרך יער עבות נזדמן לו סוחר יהודי עובר אורח. היהודי נמצא אותה שעה על-יד סבך של חוחים, והבחור החליט לבחון בו את כוח כינורו. התחיל מנגן, והיהודי התחיל מרקד, מסתבך בחוחים ובגדיו הולכים ונקרעים, וגופו נפצע, ואין אונים ביקש רחמים. קיבל בעל-הכינור מידיו פדיון-נפש מלא: כיס מלא זהובים, ויתן לו להמשיך את דרכו. בעיר הקרובה, ביריד, נפגשו שוב ה'פנר' והיהודי. האשים היהודי את הצעיר במעשה גזילה, ושניהם הובאו לפני השופט. ובמדינה ההיא דין גזלן לתליה, אך נוהגים היו



## מחקר משווה במקום אחרית דבר

למלא את בקשתו האחרונה של הנידון למוות. ביקש הצעיר הנידון, כי יתנו אותו לנגן בכינורו. סוף דבר: הכינור הצילו ממוות. כל העולם יצא במחול—הדיינים, העדים, הקהל וגם היהודי האומלל. הכריחו את היהודי להודות כי הוציא דיבה על האיש, ובעות זה תלו אותו, את החף מפשע, על העץ.

כדי להעריך את הסיפור הערכה אובייקטיבית, נסית דעתנו רגע מיהדותו של הגיבור השני ונחשוב אותו כסתם בן-אדם אורח. הסיפור כמו שהוא אינו אחיד במבנהו ואינו מוסרי ביסודו (אולי יאות לקרוא לו: סיפור שמחוז' לגדר המוסר). הגיבור הראשי, העבד לשעבר, שזכה למתנת הפלא, מתואר במחציתה הראשונה של העלילה כאיש תם (נותן את אדוניו לנצלו) וטוב-לב (נותן לגמד בעל-הנס המבקש ממנו נדבה את כל הונו). ואדם זה האהוב על הקורא (ועל המספר) בעבור תכונותיו הטובות, נמצא בסוף הסיפור מבקש לעצמו זכויות של אהוב-המזל אשר מעשיו לא יערכו עוד לפי ערכם המוחלט. הקו המאחד שבסיפור זה אינו אלא המשעשע, לאמור לפנינו סיפור משעשע. ולא חשוב לו למספר אם גיבורו זכאי או חייב—העיקר שיזכה בזירת-החיים. אגב, גם הנוער רואה בסיפור רק בדיה מבדחת, ואינו מהרהר אחרי מוסרו וגם אינו מושפע ממנו לרעה. אמנם, מידה מסויימת של אכזריות היא מסגולת הבדיה מראשיתה, ובעלילה שלנו דומה כי אין ברכת הנס—מתת הכינור המרקיד—עשויה לבוא אלא על-ידי הרעה שתיגרם לזולת.

יהדותו של הקרבן אינה תנאי הכרחי בעלילה. היינו יכולים להפוך את היוצרות. ליהד את הבחור ולהוציא את בעל-דברו מכלל יהדותו. אמנם, הסיפור הוא, על-פי המצאתו, מערבי, והחוקרים גילו נוסחאות שלו כמעט אצל כל עם ושבת מעמי אירופה<sup>3</sup>. ואולם בנוסח הקדום ביותר שנמצא עד כה, נוסח אנגלי מן המאה ה-11, בא במקום היהודי—כומר, וכן גם בעשרות מתוך מאות הנוסחאות שנמצאו עד כה. לפיכך נקרא הסיפור גם בחקר המשווה של בדיות בשם 'הבדיה של ריקוד הכומר בין החוחים'<sup>4</sup>, וביד החוקר ניתן כאן לברר, באיזה זמן ובאיזו שיכבה הוחלף הכומר ביהודי. מה הניע את המספרים העממיים להכניס לעלילה המצויה את השינוי הזה—אינו מענייננו כאן.

2. נקמת דם יהודי נרצח. לפנינו שתי נוסחאות ראשיות, ושתיהן מהבדיה הגרמנית: 'אור השמש יגלה את הדבר' (מאגדות האחים גרים)<sup>5</sup>, ו'עוף השמים יוליך את הקול' (מאוספו של לודוויג בכשטיין)<sup>6</sup>.

'אור השמש יגלה את הדבר'—מעשה בשוליה של חייט, שסבל מחסור וקם בדרך על הלך יהודי לגזול את כספו ולהרגו. היהודי ביקש רחמים, אך לשוא. ויהי בצאת נשמתו ויאמר: אור השמש יגלה את הרצח!—והאיש שהכה את רעהו בסתר, המשיך דרכו. מזלו שיחק לו, והוא שכח את אשר עשה. נשא אשה, הוליד בנים, וזכה למעמד מכובד. יום אחד שתה חמין מתוך קערית, והשמש שלח קרניו ישר אל הקערית ובבואתה נראתה על הקיר. הצטחק והפליט לפי תומו: אכן, היא מבקשת לגלות את הדבר, אך הצלח לא תצליח! אשתו שהיתה באותו מעמד, נתעוררה סקרנותה לשמע הדברים המוזרים והציקה לו, ולא הרפתה ממנו, עד שגילה לה את סודו. שמעה האשה, והבטיחה שלא לגלות את הדבר, אך לא יכלה להתאפק ותספר אותו בסודי-סודות לשכנתה-דידתה, וזו סיפרה לשכנתה, עד שהמתה כל העיר. הובא האיש למשפט וידונו אותו דין מוות. אכן, אור השמש גילה את הדבר.

'עוף השמים יוליך את הקול'—מעשה ביהודי עשיר שעבר דרך יער עבות עם שומר נוצרי. המלך ציווה על השומר לשמור על היהודי, ואולם הוא הפך את מצוות המלך, קם על האיש הבלתי-מוגן וירצחהו נפש. ולפני מותו אמר היהודי: 'עוף השמים יוליך את קול דמי הנשפכים'. אותה שעה עף תרנגול-בר מעל לראשיהם. לעג הרוצח ליהודי ואמר: התרנגול הזה יקום את נקמתך?!—עברו שנים, יום אחד היה השומר סועד על שולחן המלך. הוגשו לשולחן תרנגולות-בר מטוגנות. ויהי בראות האיש את המאכל ויזכור את המעשה שהיה לפני שנים ויצחק. שאלו המלך: על מה צחקת? נבהל—והודה על האמת. מיד הוציאוהו וערפוהו. אכן, 'בעל הכנפיים הגיד דבר'.

כאן לפנינו עלילה מצויה מאד. יהדותו של הקרבן אינה אלא מקרה, שאינו משנה ממוסרו העליון ומפלאו של הסיפור. יתכן מאד כי איזה אבטיפוס של הסיפור, בנוסחאתו השנייה, נרמז בפסוק מספר קוהלת שהתאמנו לו לכותרת (קהלת י, כ), מכל מקום יש בידנו נוסח קלאסי שאין בו זכר ליהודי: עלילת איביקוס המשורר אשר העגורים הוליכו את קול דמו. עניין העופות בנוסח השני כעניין השמש בנוסח הראשון: מעשה רצח בסתר, באין עד אדם, יוגד על-ידי החי נטול-הדיבור, וגם על-ידי הדומם. הסיפור מחזירנו לימים עתיקים מאד, לימי 'חולדה ובור', בהם טרם היה יהודי בכלל בארץ. דבר בחירת היהודי לקרבן בשתי הנוסחאות הגרמניות הוא נושא למחקר מיוחד, שאינו במעגל דיוננו כאן.

3. יהודה איש קריות (לפי ספרי הבשורות וספר מעשי השליחים)<sup>8</sup>. לישו שנים-עשר תלמידים. אחד מהם, יהודה איש קריות, קבל מאת הכוהנים שלושים שקל, על מנת שימסור את רבו לידם. אחרי סעודת ליל-הסדר במסיבת הרב והתלמידים קם יהודה והלך לו, אך כעבור זמן-מה חזר עם אנשי הכוהן הגדול, שבאו לאסור את ישו. יהודה נושק לו לרבו, ובזאת הוא נותן סימן לחטפנים. ואולם לאחר שיהודה ראה כי ישו נידון בגללו למיתה, התחרט על מעשהו, השליך את שלושים השקל לתוך ההיכל והתאבד.

לסיפור הזה נועד תפקיד כפול במסורת הנוצרית: מצד אחד היה יהודה, ביחוד אצל המאחרים, לסמל היהדות שהסגירה את ישו, לאבטיפוס של איש בוגד ועיקש, ומצד שני משמשת בגידת יהודה תנאי ראשון (או אחרון) ליסורי ישו המכפרים על האנושות, והבגידה היא איפוא הכרח דתי, ולפי המסופר באיוונגליונים—ידע ישו מראש שיהודה יבגוד בו (מתי כו כ—כה). ואולם נבחן נא קודם כל את הגורמים הסיפוריים של המעשה ואת הגיונו הפנימי. המספר או המספרים מסתייעים במוטיבים תנ"כיים. האחים מכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף (בראשית לו, כח [אגב גם חטא-קדום זה לא כופר לישראל: עשרת הרוגי מלכות נשאו, לפי האגדה המאוחרת, עוון אחי יוסף<sup>9</sup>]). עמוס מוכיח את בני ישראל, 'על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים' (עמוס ב, ו). המוטיב של הנשיקה הכוזבת, המתה תוך נשיקה, גם הוא לקוח מהמקרא. על יואב ועמשא איש ריבו מסופר (שמואל ב כ, ט—ז): 'ויאמר יואב לעמשא: השלום אתה, אחי? ותוחז יד ימין יואב בזקן עמשא לנשק לו. ועמשא לא נשמר בחרב אשר ביד יואב ויכהו בה אל החומש וישפך מעיו ארצה ולא שנה לו וימת'. מוטיב ההתאבדות—יהודה תלה עצמו על עץ—הועבר אף הוא מן התנ"ך. על אחיתופל היועץ הרע, סופר (שמואל ב



## מחקר משווה במקום אחרית דבר

יז, כג): 'ויחנק וימת'. ואולם שלושת המעמדות התנ"כיים: יוסף ואחיו, יואב ועמשא, אחרית אחיתופל—מובנים הם והגיוניים. ואילו צירוף כל המוטיבים האלה בסיפור ישו ויהודה אינו מובן ואינו הגיוני. הלא נשיקתו של יהודה מיותרת בהחלט, שכן מוכר היה ישו לרודפיו. כאן טושטש משהו או הוחסר משהו.

ההיסטוריון גרץ סבור, כי על יהודה הוטל תפקיד אחר: לשוחח עם רבו ולהביאו תוך כדי שיחה לידי הבעת דעות אפיקורסיות, למען ישמעו דבריו שני עדים. השערה אחרת משער בעל הספר העממי-היהודי 'תולדות-ישו'. אמנם ספר זה נכתב מתוך שנאה קשה לנצרות, אבל המוטיבים העממיים הגנוזים בו—עניינם אתם. שם מסופר, כי ישו ותלמידיו התחפשו, מחשש רדיפות. בא יהודה ונשק לו לרבו, ועל-ידי כך ציין אותו והסגירו.

בין אם נחזיר לסיפור את הגיונו לפי השערתו של החוקר ובין אם נקבל את נוסח האגדה היהודית המאוחרת—בידינו סיפור עממי שערכו לא ישתנה גם אם ישתנו השמות של שני הגיבורים: סיפור-עם בלתי-מגמתי, אך אנושי מציאותי. מובן, שאין שחר לאינטרפרטאציה הדתית המאוחרת, הרואה את יהודה כסמל העם היהודי. הרי ישו עצמו וכל השליחים יהודים הם, לפי המסורת הנוצרית עצמה.

ואולם תפיסה בלתי נכונה זאת גרמה, שגם יהודים באו לידי אינטרפרטאציה מטעה: גם בס' 'תולדות ישו' מתואר יהודה כנציג היהדות, ודווקא כגיבור חיובי, התובע את עלבון היהדות מן הנצרות ומנצח במלחמתו. למעשה אין בגרעין הסיפור שום זכר לכל הדברים האלה. מיטב האגדה—תמימותה<sup>10</sup>.

4. אגדת היהודי הנווד. שמה המקובל—אהסוור (אחשורוש). גם אגדה זו קשורה בישו, אבל זמנה בתקופה מאוחרת, בימי-הביניים<sup>11</sup>, ומקומה באירופה. והנה קיצור המעשה: כשהובילו את ישו לצליבה עבר על-יד ביתו של סנדלר אחד, אחשורוש, ואמר להינפש שם קצת. אך הסנדלר האכזרי לא נתנו לנוח ליד ביתו וגירשו. ויאמר ישו: יען לא נתתני לנוח, תבוא עליך קללת אי-המנוחה הנצחית. נע-ונד תהיה עד אחרית כל הדורות. ישו מת. האיש ההוא לא טעם טעם מיתה, המביאה עמה את המנוחה לאדם. הוא עזב את עבודתו ויצא לנווד בעולם. לסבלו אין גבול וליסוריו אין קץ. נצח יחיה נצח ידוד.

גם האגדה המוזרה הזאת אינה אחידה, לא במבנה ולא במגמה. כבר הודגש, ששמו של הגיבור אחשורוש אינו הולם איש יהודי, וענשו דומה לענשו של קין, אף-על-פי שלא רצח נפש, וגם לא גרם בעקיפין למותו של ישו, כיהודה איש-קריות. הפשע שלו—אנו מקבלים את הסיפור כנתינתו בתמימות—קל מפשעיהם של קין ויהודה, ואינו מצדיק בשום פנים עונש כה חמור. זאת ועוד אחרת: כלום חיי-נצח עונש הם? הרי לכך זוכים רק יחידי-סגולה, אהובי-אלהים! אין זאת, כי נתערבבו בסיפור הזה יסודות ומוטיבים שונים. מצד אחד יש כאן מגמה לתאר את אהסוור כסמל של עם ישראל, העם הנווד, ומצד שני יש כאן ציור דמיוני, ציור לשם ציור, ודמיון לשם דמיון.

מצד אחד—היהודי הנווד, שהוא טיפוס לגנאי, ומאידך—היהודי הנצחי, שהוא טיפוס לשבת. גם כאן נסיח נא דעתנו מהנקודה היהודית ונעיין במוטיב העממי כמות שהוא: בן-אדם חי לנצח ורואה עולם ומלואו בהשתנותם התמידית.

## חלק שלישי: אגדות ישראל

מיד אנו נזכרים בחוני המעגל, שהגיע בקפיצת הדרך מדורו אל דור נכדו. עוד אנו נזכרים בשבעת ישני-המערה שבאגדה הנוצרית, שהסתתרו בתקופה האלילית והקיצו לאחר שהנצרות השתלטה בעולם, ובאותו קדוש של האגדה המזרחית שהיה בא לבקר אחת בחמש מאות שנה חבל-ארץ מסויים; בא ומצא עיר, חזר ומצא שדה, חזר ומצא ים, חזר ומצא יער, חזר ומצא עיר<sup>12</sup>. אם נחזור עתה אל אהסוור, אל היהודי הנצחי, נראה מיד כי אין זכר עוד ליהדותו וכי אח הוא לאותם אנשי-הפלאים החיים לנצח. המספר הכנסייתי-מגמתי השתמש בעלילה המצויה בידו—להעליל על היהודי, והקונסטרוקציה שלו נתפשת בידיים ממש.

5. שיילוק. הגיבור ידוע לנו מתוך מחזהו של שקספיר, שהוא גם המציא, כנראה, את שמו המוזר, ואילו העלילה, כעלילה עממית, קדמה לשקספיר. ובעלילה העממית אין היהודי גיבור ראשי (אשר יהדותו היא חלק בלתי-נפרד מאישיותו), כי אם גיבור צדדי בתכלית, גורם להתפתחות הסיפור, לקשירת הקשר, אשר יתיר אותו השופט החכם. לפנינו סיפור-חכמה; מצב נואש, שלכאורה אין מוצא ממנו, בא השופט בחכמתו האלוהית ומוצא לו דרך מוצא.

בעלילה טיפוסית זאת לסיפורי-חכמה אין חשיבות כל עיקר לגזעו או לדתו של הנושך. יש רגליים להשערה, כי זמן הסיפור הוא לפני זמן מציאותם של יהודים במערב. החוק אשר עליו מסתמך היהודי בנובילה ובדראמה, הוא מחוקי רומא הקדומה, החרותים על י"ב לוחות-העדות.

6. משל הטבעות. הנוסח הידוע ביותר נכלל במחזהו של לסינג 'נתן החכם'. לסינג הלך בעקבותיו של בוקאצ'ו, שלפניו היה נוסח פשוט יותר, של ספר הסיפורים 'נובילינו'<sup>13</sup>. נחזור עוד פעם על קוויה הכלליים של העלילה, המשותפים לגירסה הקצרה, לסיפור המעולה ולדראמה הנשגבה: השולטן חסר כסף, יעצו לו לבקש תואנה מיהודי עשיר. קרא ליהודי ושאלהו: איזו היא האמונה האמיתית<sup>14</sup>? השיב היהודי במשל: מעשה באב אשר רצה להוריש לאחד משלושת בניו את הטבעת המשפחתית בלי עורר ריב ביניהם. אמר לצורף כי יעשה לו שתי טבעות כדוגמת הטבעת המקורית, ולפני מותו מסר לכל אחד מבניו טבעת, ולא הבחינו ביניהן, וכל אחד חשב כי הטבעת שבידו היא האמיתית. כטבעות הללו כן גם הדתות; היהודי, הנוצרי, הישמעאלי חושבים כל אחד כי הדת שלו היא דת-אמת, ואולם רק האב שבשמים יודע עם מי הצדק.— נחלץ איפוא היהודי מאותה צרה.

בכל הנוסחאות הנוצריות של הסיפור, היהודי הוא הנשאל שאלות הדתות, והמשיב בחכמה. ואמנם אם ננסה גם כאן לצייר לעצמנו במקום היהודי אדם אשר השתייכותו הדתית או הלאומית אינה מסויימת—לא נצליח. ריב הדתות, הוויכוח הישן נושן שבין יצחק וישמעאל ובין יעקב ועשו, הוא נפש נפשו של הנמשל, ודווקא היהודי, הדומה כעומד באמצע בין שתי הדתות השולטות, בין דת ישו ובין דת מוחמד, הוא הגיבור, האמיתי גם לפי הגיונו הפנימי של הסיפור, ואין להמירו באחר. ועל השאלה, כיצד נוצר סיפור כזה בתחום לא יהודי, נשיב תשובה פשוטה: סיפור משל הטבעות לא נוצר אלא בתחום ישראל, והמספרים הנוצרים שאבו ממקור ישראל.



## מהקר משווה במקום אחרית דבר

המקור היהודי הקדום שממנו שאבו האיטלקים, לא נשתמר. לידינו הגיע נוסח יהודי-עברי מאוחר, בספר הגזירות 'שבט יהודה'. נביא בזה את הסיפור ממקור זה בלשונו<sup>15</sup>.

סיפור היה מהמלך דון פידרו הזקן והחכם ניקולאו די וואלינסיא. אמר ניקולאו: שמעתי עליך, מלכנו, שרצון רוממותך לצאת למלחמה על אויבך... ולמה ילך אדוננו אל האויבים אשר מחוץ ויניח אותם שבפנים? והם היהודים אשר גדלה שנאתם אלינו, וכתוב בספריהם, שאסור לתת לנו שלום... השיב המלך: אם שמעת באזניך? השיב ניקולאו: מאחד מהם שבא לדתנו, שמעתי. אמר המלך: אין ראוי להאמינו; כי מי שזמיר דתו, נקל לו להמיר הדברים, ועוד כי השנאה מכאת הדת אינה אלא שנאה מקרית, כי הוא אינו מכון אלא אהבת דתו. אמר ניקולאו: אין אני דואג אלא מעוזותם, אשר על פניך, אדוננו, יאמרו, שדתך דת שקראית!

אמר המלך: נקרא אחד מחכמי היהודים ונשאל! וכשבא אמר לו המלך: מה שמך? אמר לו: אפריט בן שאנגו. אמר המלך: כנראה הרכבה יש בך; ומחציתך ולמטה, שבו אות הברית, יקרא שמך אפרים; ומחציתך ולמעלה נוצרי אתה, שכן יורה שם שאנגו. השיב היהודי: אדוני המלך, שאנגו שם המשפחה הוא, והיא שנאי, אלא שנשתבש בלשון העם. אמר המלך: בתך הייתי מבקש, כי הגדת לי משפחתך? השיב היהודי: אדוני המלך, אמרתי שאנגו להבדיל, כי כמה אפרים יש בחוצות, ואדוני המלך מבקש היה להכירני, כיון ששאל את שמי. אמר המלך: נניח זה, כי למה הביאותך לפני? הלא לשתייב, איוו משתי הדתות טובה, דת ישו או דתך? השיב החכם: דתי יותר טובה לי כפי ענייני, אשר הייתי במצרים עבד לעבדים והוציאני האל משם בנסים ואותות; ודתך טובה לך, כפי ממשלתה התמידית. אמר המלך: על הדתות מצד עצמן אני שואל, לא בבחינת המקבלים. אמר החכם: אחר עיון שלושה ימים אשיב לאדוני, אם ייראה בעיניו. השיב המלך: יהי כן.

אחר שלושת הימים בא החכם והראה עצמו כעוס ובפנים זועפות. אמר המלך: מדוע פניך רעים? השיב ואמר: כי קללונני היום על לא חמס עשיתי, ועליך אדוננו לריב את ריבני. והעניין הוא: כי זה חודש ימים שהלך שכני למרחוק, ולשני בניו, כדי לפייסם, הניח שתי אבנים יקרות; ועתה באו שני האחים אלי וביקשו ממני, שאודיעם סגולת האבנים וההבדל שבין זו לזו. ואמרתי להם: מי היודע בזה יותר מאביכם? הנה הוא אומן גדול בהכרת האבנים וצירוף, הנקרא לאפידארי (סוחר אבנים יקרות); שלחו אליו והוא יגיד לכם האמת! ועל תשובה זו הכוני וחרפוני. אמר המלך: שלא כדין חירפוך; והם ראויים לעונש.

השיב החכם: וישמעו אזניך, מלכנו, היוצא מפיה! הנה עשו ויעקב אחים היו, וניתנה לכל אחד אבן אחת, ואדוננו שואל איוו יותר טובה? ישלח מלכנו ציר לאבינו שבשמים, כי הוא הלאפידארי הגדול, והוא יאמר הבדל האבנים.

אמר המלך: הראית, ניקולאו, פיקחות היהודים? וחכם זה ראוי לדורון וכבוד; ואתה יספיק לך לעונש, כי שקר דברת על עדת היהודים.

מה בין הנוסח היהודי לנוסחאות הנוצריים? קודם כל מדובר בנוסח היהודי רק בשתי דתות, מה שמוכיח כי הנוסח הזה ראשון הוא, מקור, אשר מעבדיו הרחיבוהו כפי צרכם הסיפוריים<sup>16</sup>. אבל ההבדל היסודי בין הנוסחאות הוא במסגרת הסיפור. מה גורם לבחינת היהודי על-ידי מלכם של גויים? בנוסח העברי—הגורם שמימי-מוסרי: המלך רוצה לעמוד על טיבו של ישראל; ואילו בנוסח הלועזי—הגורם ארצי-חמרי: המלך רוצה להתעשר, להכשיל את היהודי כדי לזכות מן ההפקר, ואין לו עניין כלל לעצם השאלה הדתית הנעלה. אף זאת: בנוסח הנוצרי סתירה קשה בין רוח המשל עצמו ובין רוח סיפור-המסגרת. אין זאת כי המחברים הנוצרים העבירו את המשל מתחום ישראל לתחומם הם, והתאימו לו סיפור-מסגרת, בהשתדלם לאזרחו בספרותנו הם. אפילו לסינג, שהעלה את היהודי שבסיפור העממי לדרגת נביא ממש, לא יכול לגאול את מסגרת-הסיפור, כי אין לה תיקון, ואת הנוסח העברי לא ידע.

### חלק שלישי: אגדות ישראל

כללו של דבר: לא מעטים הם בספרות העממית של העמים הסיפורים והמעשיות, בהם מופיע כגיבור איש יהודי, המתואר מתוך חיבה או מתוך שנאה. הסיפור העממי הוא ביסודו בינלאומי, והגוון הלאומי מקרי הוא. אפילו סיפור כה דתי, למראית-עין, כסיפור ישו ויהודה—הוא אנושי כללי: ריב בין רב לתלמיד; כפיית-טובה; הסגת-גבול ועונש. סיפור היהודי הנצחי—הוא סיפור האיש הנצחי, שאכל מעץ החיים, אשר נטיעתו קדמה להתהוות שבט העברים. סיפור הסוחר מוויניציאה אינו אלא סיפור על הסתבכות משפטית, המצויה בין אנשים הנושאים-ונותנים זה עם זה בשוק החיים, וחכמת השופט גם היא אינה טבועה בחותמה של דת מסויימת או של עם מסויים. מעשה ביהודי שנרצח, והשמש או עוף השמים או עצי היער נוקמים נקמתו—מעשה ברוצח ונרצח, מעין סיפור קין והבל שהתרחש בטרם הופיע היהודי על במת ההיסטוריה. ואולם במשל הטבעות נראית יהדותו של הגיבור כשרשית. וטעמו של דבר—שמקורו של הסיפור יהודי הוא.



## נספח ראשון: מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

הפרקים הכלליים על תורת האגדה שבספר זה נכתבו, בכוונה מפורשת, על סמך המקורות האגדיים גופם ותוך הסחת הדעת משיטות המחקר השונות של נציגי הענף הזה, שבדורנו נעשה מקצוע מדעי מיוחד. ספרי היסוד של המחקר המשווה נזכרו כאן בעיקר כאסמכתאות לעיונים מסויימים. ואולם דברי ימי הרשות הלימודית הזאת ראויים להיכתב גם כפרשה בפני עצמה. כאן נצטמצם במספר שמות ומעשים, שיציגו את המדע הזה בכללותו. המחקר הבינלאומי של האגדות, נקודת-המוצא שלו היא הבדיה הכללית, לרוב המערבית: אליה הוא שואף, ועליה הוא מוסב. מחקרי הסיפור העממי בישראל יונקים מן המחקר הכללי, וגם אינם זקוקים לשיטה מיוחדת להם.

(א) מעין הקדמה—דברי פתיחה מאת פלוטארך

כותבי דברי ימי הבדיה העולמית מצאו עדויות ראשונות על הבדלת הרשות הזאת משאר רשויות הסיפור—אצל היוונים העתיקים. אריסטופאנס, אבריפידס, אפלטון מזכירים את המיתוס בכלל ואת הבדיה אשר בפי האומנת בפרט, כרשות סיפורית מצויה ומוגדרת. יתר על כן, אצל היוונים אנו מוצאים גם מעין ראשית-מחקר של הסיפור העממי. בסיום 'תורת האגדה' הבאנו את דברי אפלטון אשר בפי סוקרטס—הכרעה ראשונה וקיימת בריב שבין האמונה ובין האמת שבמסורת. עתה נביא קטע יקר מאת פלוטארכוס, הנוגע בפתיחה לפרקי חיי המצביא סרטוריוס בסוד ההתאמות המפליאות שבין מקרים ומעשים שונים. דבריו בקטע זה משמשים מושפל ראשון במחקר המשווה של האגדה, ויפה להם השם: על הכפילות שבמקרה.

תחום הזמן אין לו שיעור. המזל פונה, לסירוגין, פעם לכאן ופעם לכאן. אין איפוא פלא בדבר, שהמקרה מוליד לעתים קרובות מעשים דומים זה לזה ושונים זה לזה. יתכן שאין מספר לנתונים; שפע החומר הוא המקנה למזל את האפשרות הבלתי-מוגבלת לחזור על עצמו. ויתכן, שכל הדברים בעולם מקושרים זה בזה לפי חשבון מספרי מסויים; הרי כמעט הכרח הוא שסיבות שוות תבאנה לידי תוצאות שוות. ואולם ישנם בני-אדם המתענגים שהם מעמידים זה לעומת זה מקרי-כפילות כאלה, אשר דומה כי התבונה וההשגחה גם יחד יד להן בהם.

המקורות—דברי-הימים ואגדות-קדם.

הנה היו בין אנשי-השם שניים בשם אַטיס, אחד סורי ואחד אַרקאדי, וכמקרה-המוות של האחד כן זה של השני: חזיר-בר טרף אותם. היו שניים בשם אַקטיאון: את האחד קרעו כלביו לגזרים, ואת השני—מאהביו. שניים המכונים סקיפיאן היו: האחד ניצח את אנשי קרת-חדשה, והשני החריב את עירם. איליאון (טרויה) נכבשה שלוש פעמים (ובכל פעם הכריע מעשה בסוס): בראשונה על-ידי היראקלס, בגלל סוסו של לאומידון<sup>1</sup>; בשנייה על-ידי אַגאמינון, בעזרת סוס-העץ הנודע; בשלישית—על-ידי הארימידוס, שהתגבר על העיר גם הוא על-ידי סוס שכרע נפל בשער, ולפיכך לא הספיקו התושבים לסגור את השערים, והאויב חדר לתוך העיר. שתי ערים אשר שמותיהן באו להן משמות צמחים ריחניים, הערים איאוס וסמירנה, זכורות לנו לטוב בגלל הומירוס: הראשונה היתה עיר-לידתו, והשנייה—עיר פטירתו.

על כל אלה ברצוני להוסיף התבוננות זו: דווקא אלה מבין המצביאים, שהצטיינו ברוח-מלחמה, שהיו רבי-מעש, ערמה ותחבולה,—היו עיוורים בעין אחת; הלא הם פיליפוס, אנטיגונוס, חניבעל, וזה שהגני לתאר בבא את חייו: סרטוריוס.

(ב) המעבר מן השירה אל המחקר—מדברי הרדר

ההכרה בצורך אסיפת החומר הסיפורי אשר במסורות העמים בת-הזמן החדש היא, מדרישותיה של ההשכלה ומהישגיה הראשונים. ההתייחסות הביקורתית אל תעודות-הקודש סייעה גם להכרת היצירה השירית-עממית שבהן. מכאן היה רק צעד להערכת היצירות העממיות, הבלתי-ספרותיות, כנכס שירי הראוי לתשומת-לב, לטיפוח, לגאולה. ידוע חלקו החלוצי של המשכיל-הקלאסיקן הגרמני יוהאן גוטפריד הרדר במעשה הכפול הזה: המלצה על טיב החומר וחידושו. הוא גם הקיף במשנת-האגדה שלו את המזרח לא פחות מן המערב.

מדברי הרדר על האגדה בכלל ועל הבדיה בפרט נביא שתי ציטאטות, שגם אחרים כבר הביאון כדבריו האופייניים ביותר לתפיסתו את הרשות הזאת ולהערכתו אותה:

'שיחות-עם, בדיות, צפונות—פרי האמונה העממית הן, פרי כוחות-הדמיון החושיים, בהן יחלום לו אדם—מאחר שאינו יודע, ומאמין—מאחר שאינו רואה; ואמנם נושא גדול הן (היצירות הללו) להיסטוריון של דברי ימי האנושות, לפייטן ולפילוסוף... הנה האגדות הנפוצות בהרבה ארצות וגם בגרמניה—מהיכן באו? האמונה בפיות, בדרקונים, בגמדים, ענייני מעיל-הקסם וקרן-הקסם, בתולת-המים וכיוצא בהן כהנה וכהנה—מנין באו? איפה מוצא הבדיות, כיצד התפשטו, באיזה אופן נשתנו?'

'הבדיה... אמנם חלום-האמת היא, ואולם חלום קסמים, והגנו מקיצים מתוכו בלא רצון וכמבקשים להגיד לנפשנו: הוסיפי לחלום! כי בדיות אמיתיות מוציאות אותנו מרשות הזמן והמקום, ולא עוד אלא שאנו נעשים על-ידן כבני-אלמוות; אנו עוברים על-ידן לעולם הרוחות... שירה זו של בדיה וחלום, איזה כוח-פלאים היא בכך-האדם! היא באה מאלה, ועם זאת היא קיימת קיום תקין לעצמה!'

בהקדמתו למחזור ה'ליגנדות' שלו, אגדות דתיות שכתב אותן בצורה שירית, נכלל ביאור מלא מיוחד של הרשות האגדתית הזאת, ומתוכו נביא כאן כמה קטעים מלמדים-מגדירים:

'בשם ליגנדה היה נקרא תחילה אותו ספר, שכלל כל מה שקראו לפני העם (בכנסיות) במשך השנה, וגיתן לעם כמעט כחומר קריאה ביתית לעילוי נפשו. וכיון שבעיקר נכתבו בו בספר זה חיי הקדושים, וכל אשר נכתב בזמנים ההם היה חדור נעימת הכוונה-שבלב והפלא, נעשה השם ליגנדה ציון מיוחד לסיפור הפלאי-החסידי, כינוי לדרכי-חיים ומעשיות, המראים מה רב כוחה של יראת-אלוהים, ומלמדים ללכת בדרכים אלה. הם כוללים איפוא, כספרי-האצילים בתקופה ההיא, ציצים ופרחים של הלימוד האנושי: ספרי האצילים נועדו לאיש-היחש, והליגנדות—לכל אדם, בן כל מעמד, אשר לב-אמונים לו ושואף למעלות טובות.

'מאיוה מקור לוקחו הליגנדות? הן לוקחו מפיהם של מספרים, לרוב תלמידים ותלמידות של הקדוש המתואר בהן, ומלאים יראת-כבודו; לפרקים לוקחו גם מתוך רשימות שבכתב של הקדוש עצמו, וביתוד של ידידיו. כל אלה דיברו וכתבו לפי כלל אחד-יחיד, לשם מטרה אחת-יחידה, ולפי רוח זמנם. הם לא התכוונו להטפת אמונה ומוסר, ולא היו כעדים העומדים לפני בית-הדין. עד היום כמעט לא נכתבו עוד דברים של קיימא על מידת-האמת שיש לייחס להיסטוריה, ובפרט על מה שחשבו בתקופות שונות ואצל עמים שונים כאמיתי ומאומת;



## מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

הרי כמעט לא טיפלו עדיין בליגנדה של ימי־הביניים, שהיא חומר הכרחי לידיעת דברי הימים עצמם... עדיין בגדר משאלה הוא, שתינתן לנו ביקורת שלימה של הכרוניקות והליגנות מימי־הביניים, כתובה ללא משוא פנים וביראת כבוד גמורה, רשומה על צד האמת ומוכתבת מפיה־האמת...

זהרי לא יקשה לכתוב את התולדות האלה, ובמיוחד במה שנוגע למופלא. כי מושג־ה'פלאי', לפי טיבו בימי־הביניים, היה מוגבל וניתן להקיפו. מקורו בסיפור המקראי ובמסורות לאומיות, פרי דמיון של האומות שמתוכן יצא ולמענן הוגה, ונמצא איפוא כי מוצאו ומשמעותו כאילו קשורים ודבוקים בו. מאחר שהדברים היו מכוונים לעם, הרי ברור כי נוחים הם להבנה; והואיל והכמורה לא נטתה למלאכת־מחשבת וגם לא שיוותה לסיפורי־נסים אלה שום מידה אִמְנֹתִית יתירה, הרי גם צורתם אינה נסתרת מהשגתנו. כללו של דבר: מי שקרא את המקרא ומי ששאל לטיב הלך־המחשבה של אותו הזמן ואותם המקומות שלמענם סופרו הסיפורים, —הבן יבין את הפלאי באותה דרך פשוטה, שבה הבין אותו גיבור סיפור־הפלאים עצמו...

ההיסטוריה של ימי־הביניים אינה יכולה לוותר על לימוד הליגנות והכרוניקות: שתיהן זורמות אחת לתוך השנייה, קודמות לכל התעודות ומלוות את התעודות זמן רב מאד. צריך איפוא לחקור את הלשון והלבוש המיתולוגיים של הליגנות באותה מידה עצמה, שבה חוקרים את שפתן ותגיהן של התעודות. כי הן לנו בימי־הביניים—מה שהיו אגדות־הגיבורים הקדומות של היוונים והרומאים, אגדות שמתוכן עלו בזמנן השירה וההיסטוריה כולה. את הלך־רוחן הנסתר, הפנימי, של האומות שהתנצרו, את דמיון, אמונתן התפלה, תולשותיהן, בקיצור: את היסוד העמום של נשמתן — את כל אלה תכיר מתוך ליגנות מסוימות הכרה ברורה יותר מאשר מתוך ההיסטוריה המדינית של אומות אלה באותם הימים. אכן דרוש פרשן לדבר, אשר ידע לחשוף את השורש של הפלאי—לפי הגות־האנשים הפשוטה.

לספר "עלי־תומר" (Palmbblätter) של א. י. ליבסקינד, אוסף של פאראבולות וסיפורי־מוסר ממקורות מזרחיים (ביחוד ערב ופרס), כתב הרדר הקדמה על טיב סיפור־המוסר בכלל והפאראבולה בפרט. הוא מסביר, בין השאר, מה מבדיל את המשל הלקוח מחיי האדם ממשל־השועלים ומדוע היה הכרח בדבר שיווצר כרשות מיוחדת, וגם מעלה את חומר־היסוד אשר בסיפורי־מוסר:

לא כל מוסר־השכל המכוון לבני־הנעורים אפשר לשימו בפיו של בעל־חיים או להמשילו בהתנהגותו של בעל־חיים. אני גם רוצה להגיד, כי לא יתכן כדבר הזה כלל לגבי משפטי־המוסר העיקריים והנעלים של ההנהגה האנושית הטובה. אפשר ואפשר להדגים במשלים מעולם הפאבולה כללי־חכמה ופסוקי־נסיון, כגון זה שהחזק מדכא את החלש ממנו, ואילו החלש מגן על עצמו בערמה ובתחבולה, וכדומה; ואולם נדיבות־לב וברירת הטוב בדרך בחירה וקביעה עצמית־מוסרית, המגיעה עד לידי כיבוש־היצר, —אינה מתאימה כלל לאופי של בעל־החיים. מן הצורך היה איפוא להעלות את מחשבתם ולשוות להתנהגויותיהם מידות אנושיות גמורות, כדי שידגימו דברי־מוסר כאלה; ואולם במידה שתהיה הפאבולה מתוך כך אנושית יותר, יהיה בה פחות מן הפאבולה, ובסוף ייפסק כלל כוחה המושך והמחדיר. כי הרי כולה עומדת על התמימות, על האמת הטבעית של הדוגמה המיוצגת. השועל, האריה, הנמר—אין דבריהם מוכיחים לי, אם הם פוסקים לדבר ולהתנהג בהתאם לאופיים, כי אז אין הם אלא המוראליסטן המתחפש כבעל־חיים, בלי שייראה עם זאת כבעל־חיים. ומוטב היה אילו אמר לי אותו מוסר בלי להתחפש.

בהמשך דבריו אלה מציין הרדר את ההיסטוריה כמקור לדוגמאות מאליפות־מחנכות, ולא דווקא את ההיסטוריה הרשמית, מעשי מלכים ורוזנים הערוכים לפי תאריכים, אלא גם את ה'מעשה' כמו שהוא, השווה לכל זמן.

מהו, סוף סוף, הדבר, שהגורם הכרונולוגי של ההיסטוריה מוסיף אותו לחינוך הלב? כלום מעשה נדיב וזכה למשמעות לימודית יתירה, אם ידוע כי פיליפוס ממקדוניה עשה אותו, הוא ולא אחר? בעוד שקורא-הזמנים מונה איפוא מועדים, שנים וימים, המבקר מתקן את התעודות, המדינאי מסדר אותן לפי חשבון מאורעות העולם שלו, והפילוסוף חוקר לקשרם הכללי אלו באלו—אין המוראליסטן רואה כאן אלא מעשים בלבד. הוא מוציא אותם מתוך שלל כל הגמסר ומספר אותם כדרך שמספרים משל או בדיה—כדוגמה אנושית העשויה להמחיש כלל לימודי. אילו המעשה שהוא מספר התארע לגמרי מחוץ לזמן ובארץ בדויה לחלוטין, אך מבחינה אנושית היה אמיתי, מאלף, נראה לעין, נוגע ללב,—היה טוב יותר לתכליתו, פועל ביתר צלילות על שומעו—.

(ג) יצירת המקצוע: מפעלם הכינוסי והחקרי של האחים גרים

ספר-הכינוס היסודי של האחים גרים לסיפור העממי, אשר מקורו 'בעל-פה', שימש דוגמה למאספים ולחוקרים, לאלה—ללכת בדרכו, ולאלה—להתאחז בו. לעיל עמדנו ביחוד על חומר הבדיות המכונסות בספר זה, וכאן נייחד את הדיבור על הצד היצירי בהגשתן ובצירופן. האחים גרים שמעו נוסחאות הרבה כמעט מכל סיפור וסיפור, ויצקו את אשר שמעו בדפוסים עממיים טהורים ושלמים גם יחד. עבודתם זו נעשתה שלבים שלבים, שניתן להכירם מתוך המהדורות השונות של האוסף; ויש שנוסחת המהדורה הראשונה אינה אלא כעין טיוטה של הנוסחה האחרונה. שני האחים היו משוררים, וביותר היו יודעי נפש הלשון במידה שכמעט לא היה כמותה בתוך סופרי בני-עמם. בסגולותיהם אלה שרתו את רוח העם, ומה שהוציאו לסוף מתחת ידם היה שירת-עם בתיקונה. אחריהם באו מאספים, ששמו להם את הנאמנות ל'נשמע', ואפילו הוא מקוטע ולקוי, לקנה-מידת עבודתם. אך דומה, כי דווקא החופש, כביכול, בו נהגו האחים בחומר שהופקד בידם, נמצא כנאמנות אמיתית לרוח העם: דרך שירתם היתה דרך גאולה לרוח העם.

האחים גרים היו גם ראשונים במעשה ביסוסו של מחקר האגדה והבדיה. לשני כרכי ה'בדיות' הוסיפו כרך בשם 'הערות', שבסופו סקרו את ספרות האגדה, ואחרי הסקירה הביאו דברים כלליים ומספמים (החותם על הדברים הוא וילהלם גרים), שהם גם השיטה הראשונה במחקר האגדה. קטעים מסקירה זו כבר הובאו במקומות מתאימים של הספר הזה; כאן נביא את העיקרים כסדרם:

ההתאמה בין בדיות של עמים, הרחוקים זה מזה מרחקי זמן ומקום גדולים, ובין בדיות של עמים השוכנים זה ליד זה, מתגלית לפרקים במחשבה היסודית ובתיאור שנושאים אופי מסויים, ולפרקים—בקישורם המיוחד של המאורעות והתרתם. אמנם, יש מצבים פשוטים וטבעיים החוזרים ונשנים בכל מקום, כשם שיש מחשבות הבאות כאילו מעצמן; יתכן איפוא כי בדיות דומות מאוד זו לזו או גם בדיות מזדהות ממש נוצרו במקומות שונים ללא כל תלות אחת בשנייה; כדרך אותן מלים בודדות, אשר גם לשונות שאינן בנות גזע אחד מוליך דות אותן תוך חיקוי קולות הטבע, עתים בשינויים קלים ועתים בזהות גמורה. ואכן מזדמנות לנו בדיות מן המין הזה, אשר את ההתאמה שביניהן אפשר לייחס למקרה. ואולם לרוב מתברר, כי הרעיון היסודי, המשותף, שבבדיות אלו, לובש על-ידי עיבודו המיוחד, שהוא לפרקים מפתיע וכאילו עקשני, צורה מיוחדת המבטלת כל הנחה בדבר המקריות שבה. אביא דוגמאות מספר. לכאורה מצוי מאוד הוא, שאדם שפנו אליו במשאלה מתנה את דבר מילויה במילוי תפקידים קשים; ואולם, אם החידות שפתרון נדרש מהשואל הן המוזרות שבעולם, כגון בסיפור 'בת-האיכרים החכמה', וחידות אלו עצמן חוזרות אצל עמים



## מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

רחוקים זה מזה, —הרי לא יתכן כי היה כאן מקרה בעלמא. כמעט מובן מאליו הוא, כי במסיבות מסובכות פונים אל שופט-בורר; אבל אם תמיד ובכל מקום מסופר דווקא על שלושה שהתחרו זה בזה, ודווקא על שלושה שהם בעלי כוחות על-טבעיים, והעניין הנדון היא ירושה שצריכים לחלק אותה, והאדם שהוזמן להיות המכריע עושה בערמה ולוקח את הירושה במירמה מאת בעליה החוקיים (על האדם לנצל את ההזדמנות היקרה—לקחת מאוצרותיהם הנפלאים של גמדים ובני-שדים), —הרי ברור הדבר, כי היה כאן קשר בין המסורות. המשותף שבמסורות דומה לבאָר אשר עומקה לא ישוער, וכל אחד שואב מתוכה לפי צרכו. אינני מכחיש כי יכול להיות—ולפרקים גם יתכן מאד—שבדיה תעבור מעם לעם ותכה שרשים חזקים בקרקע נכריה... אבל, מלבד ביוצאים מן הכלל, עדיין אין לבאר את ההיקף הגדול ואת התפוצה הרחבה של הרכוש המשותף: כלום אין מתגלות אותן בדיות עצמן במקומות מרוחקים זה מזה ביותר כדרך מעיין זה, הבוקע ועולה בנקודות-ארץ שונות רחוקות אשה מחברתה? ככל אותם הדברים, אשר בלעדיהם נראים חיי בני אדם כבלתי-אפשריים—כגון החזקת בעלי-חיים ביתיים, גידול תבואות, עבודת אדמה, כלי-מטבח וכלי-בית, נשק וכיוצא בהם, —כן מתגלות גם האגדה והבדיה, הטל המחיה של השירה, בכל מקום, כל כמה שמבט-העין יגיע, בשוויון מפתיע ובאופן בלתי-תלוי כאחד. — משותפים לכל הבדיות—שרידי אמונה מן הימים העתיקים, שסגולתה היא לתפוס (ולבטא) את הנשגב מבינתנו על-ידי תמונות (גשמיות). זהו היסוד המיתי, שניתן לדמותו כאן לרסיסי יהלום, אשר נתפזרו על פני שדה בו עלו דשאים ופרחים, ורק העין המחודדת תשווף אותם... משמעותם המקורית של הדברים אבדה זה כבר, ואולם עדיין מרגישים בה, והיא היא המקנה לבדיה את ערכה, מספקת גם את כיסופי-המופלא הטבעיים שלנו, ולעולם אין הבדיה רק חילוף-גוונים של דמיון חסר-ערך בלבד. כל כמה שאנו שבים לאחור (אל חיק העבר) אנו רואים את היסוד המיתי הזה הולך ורחב, ואמנם דומה שהוא היה התוכן היחיד של השירה הקדומה ביותר.

ההנחה על היסוד המיתי המשותף לבדיות (האחים גרים ראו אותה מובלטת ביותר בבדיות העמים ההודו-גרמניים) לא נתקבלה על-ידי האחרונים, אך גם לא נדחתה כליל. אמיתותה החקרית-שירית נשתמרה לה.

(ד) תגלית בנפיי: מוצא הבדיה ומכורתה—הודו

אבי המחקר המשווה של האגדות והבדיות היה הסאנסקריטיסטן תיאודור בנפיי. על שיטתו, הבנויה על תגלית, כבר דובר לעיל. עם הגישו את תרגום האוסף ההודי 'פאנצ'אטאנטרה' לקורא הגרמני, הקדים לכל סיפור מחקר מיוחד, ציין את מקבילותיו, ולרוב הוכיח שאין הם אלא תולדות. דברים מסכמים את עיוניו אמר בהקדמה לכרך המבוא, ומהם נביא בזה את הפרק העיקרי:

'רוב משלי-השועלים (אשר בפאנצ'אטאנטרה) מוצאם בדרך כלל מן המערב, ויסודם—המשלים המכונים איסופיים אשר בהם חלו שינויים אם מעט ואם הרבה. ואולם יש ביניהם גם אשר חותם המוצא ההודי טבוע בהם; יתר על כן, השפע של המשלים ההודיים, החירות הגמורה שנהגו ההודים במשלים השאולים, ועוד כמה מסיבות אחרות מביאים אותנו לכלל מסקנה, כי עוד לפני הכירם את המשל האיסופי מיצירת היוונים ולפני קבלתו, יצרו ההודים יצירות דומות משלהם, וכנראה במספר גדול. ההבדל בין המשל שלהם ובין האיסופי הוא, לדעתנו, בזה—שבאחרון פועלים בעלי-חיים בהתאם לאופיים הטבעי, ובראשון הם מופיעים כבני-אדם בלבד בעלי-חיים, ללא שימת-לב לטבעם המיוחד. סיבות הדבר: האופי הלימודי של המשל, המשותף לכל משלי הודו, והאמונה בגילגולי-הנשמה של ההודים. כנגד זה אנו מוצאים כי הסיפורים בכלל והבדיות בפרט שבפאנצ'אטאנטרה הודיים הם מיסודם. יותר מזה: הללו באו מיד ההודים למערב—אם כי, לרוב, רק בזמן מאוחר—תמורת

משליהשועלים, כתשלום כפל-כפליים. מחקרי בשדה המשלים, הבדיות והסיפורים של המזרח ושל המערב, הביאוני לכלל הכרה, כי משלים מעטים ובדיות וסיפורים רבים מאוד מוצאם מהודו וממנה נפוצו כמעט בכל העולם כולו. אשר למועד ההפצה הזאת, דומה כי לפני המאה העשירית עברו רק סיפורים מעטים מהודו למערב, וכנראה (מלבד אלה שנתפרסמו על-ידי תרגומי יסוד הפאנצ'אטאנטרה או קלילה ודימנה) דרך מסירה שבעל פה, על-ידי פגישות של גוסעים, סוחרים, וכדומה. ואולם מהמאה העשירית ואילך הולכת ורבה ההיכרות עם הודו, ורבות ומתמידות הפלישות והכיבושים של העמים המושלמיים בהודו. מאז פחתה המסורת שבעל-פה, ורבתה והלכה המסורת שבכתב. אוספי הסיפורים ההודיים תורגמו לפרסית ולערבית, הספרים והסיפורים שבהם התפשטו בקצב מהיר למדי בממלכות האיטלאמיות שבאסיה, אפריקה ואירופה, ועל-ידי המגע המרובה של אלה בעמים הנוצריים— גם במערב הנוצרי. נקודות קשר אל המערב שימשו ביזנטיון, איטליה וספרד.

במידה גדולה יותר, ובחלקן אף בזמן מוקדם יותר, הגיעו היצירות ההודיות, על שלושת סוגיהן הנזכרים, אל הארצות שממזרח ומצפון להודו. מחקרנו לימדנו כי מרכזן היתה הספרות הבודהיסטית. אתה חדרו תחילה, מן המאה הראשונה בערך ואילך— כל עוד נשארה סין בקשר אמיץ לבודהיסטים של הודו— באופן רצוף אל הסינים, שמצאו, כפי שהוכיח זיליאן, עניין רב דווקא בצד זה של הבודהיזם, ראו לאסוף את היצירות האלה לחוד ולטפל בהן. בדרך דומה לזו הגיעו גם לטיבט: מסין— כל עוד נהגה טיבט לקבוע את ענייניה הדתיים על-פי סין, ומהודו— מאז נוצרו קשריה הישרים עם זו. לסוף עברו מטיבט אל המונגולים, ועליהם אנו יודעים בביטחה שתירגמו את ספרי-הסיפורים ההודיים ללשונם, כמובן בעיבודים שונים, אשר פרטיהם עדיין אינם נהירים לנו... ואולם המונגולים שלטו כמאתיים שנה על אירופה, ובדרך זו פתחו גם הם שער נרחב להחדרת היצירות ההודיות אל המערב. עמי האיטלאם מכאן והעמים הבודהיסטיים מכאן היו איפוא הגורמים להפצת הבדיות ההודיות כמעט בכל העולם כולו.

נראה כי סייעה לכך השלימות הפנימית שבאה בבדיות ההודיות עם ספגן לתוכן כל מה שהיה קיים— אם היה קיים— מן הדומה להן אצל העמים השונים שאליהם הגיעו; ביצירות אלה, שבאו לעמים מן החוץ ונתקבלו והולאמו על-ידם מהר, כמעט לא נשתמר אף משהו מן העצמאי והקדום. השינויים שהלכו וחלו בהן ככל שנעשו שגורים יותר ויותר בפי העמים, הם— מלבד 'הלאמתן'— רק מן המיווג הססגוני של צורות, גורמים ונושאים, אשר בתחילה היו נפרדים זה מזה. על-ידי מיווג זה בא להן השפע, שבעצם אינו אלא למראית-עין בלבד; למעשה מצטמצמות הבדיות ברובן, ביחוד אלה של עמי אירופה, במספר לא-גדול של צורות-יסוד, שמתוכן הורכבו ועל-ידן רבו, מהן כמעשה-עם, מהן כיצירת-יחיד. וההרכבה, עתים הצליחה יותר, עתים פחות. מעברות ספרותיות שימשו ביחוד ספר 'תותי-נמה' (ס' התוכי), כתבים ערביים, וקרוב לוודאי גם כתבים יהודיים. בספרויות-אירופה מתאזרחים הסיפורים בעיקר על-ידי פעולת בוקאצ'ו, והבדיות על-ידי— סטראפארולה. מהספרות עברו שוב אל העם, מהעם— לאחר ששונגו— שוב לספרות, וחוזר חלילה, עד שהם מגיעים על-ידי פעולת-סירוגין זו של רוח לאומי ורוח אינדיבידואלי אל אותה דרגה של אמת לאומית ואחדות אינדיבידואלית, המקנות למספר לא-מועט מהן ערך פיוטי כה נאצל.

(ה) בולטה-פוליבקה: סיכום וסיום ראשון

1

בשנת 1932 השלים פרופ' יוהאנס בולטה (יחד עם פרופ' ג. פוליבקה) את הספר הסטאנדארדי 'הערות לאגדות האחים גרים' (Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm). ספר זה, שלכאורה אינו אלא עיבוד והרחבה של ספר ה'הערות' הנזכר מיסודם של האחים עצמם, יש בהערותיו ל-200 הבדיות של האוסף הגרמני משום סיכום של מאה שנות מחקר-משווה. לפי דוגמת וילהלם גרים,



## מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

נתן גם בולטה בסוף ספרו (בפרק הסיום של הכרך החמישי) קיצור התיאוריה של הבדיה, אך קיצור זה היה, על פי עצם טבעו של הדבר, לסקירת ה'תיאוריות על התהוות הבדיות והפצתן'.

בסקירה זו מובאים ראשי-פרקים מהתיאוריות שהושמעו מאז ימי האחים גרים ובנפיי, ולמעשה יוצא — אם כי הדבר אינו מודגש — כי רעיונותיהם, של בנפיי ושל גרים, שימשו גם לאחרים אבני-יסוד של המחקר המשווה, וההנחות והשיטות שנוגדו ונוסחו מאז, אינן אלא ואריאציות המפתחות רעיונות-יסוד אלה. מכאן שיטת אחדות-המוצא הגיאוגרפית (אמנם גם בנפיי ייחס את הבדיות כולן להודו, אך הוא הרי הניח כי משל-השועלים קדמותו מיוון), ומכאן חזון היסוד המיתי המשותף אשר הבדיה תשקף אותו ותשמור על שרידיו (האחים גרים הגבילו את הנחתם על הבדיות של האומות ההודו-גרמניות בלבד). נגשרו גם גשרים בין הקצוות: האצלת המיתוס על הבדיה היתה בזמן טרום-היסטורי, ואין זה מונע נדודי בדיות בזמנים היסטוריים מארץ לארץ. התיאוריה הגואלת בוששה לבוא. היו גם סטיות מן הדרך המדעי הטהור לשדה המדרש והאליגוריה (לרשויות אלו אנו מייחסים, כאמור למעלה, גם את השיטה האסטרטגית וגם את השיטה הפסיכואנאליטית של מחקרי האגדה), ואולם כל חוקר העשיר, תוך ניתוח החומר, את עצם ידיעת הבדיה והאגדה הבודדת. הפוריים במחקרים הם אלה המיוחדים לאגדות מסוימות או לנושאים מסוימים, והמשתדלים להביא ולכנס את כל המקבילות והנוסחאות. יש ומתוך כך יימצא גם האבטיפוס של היצירה, וביתר דיוק — ימצא הנוסח הקדום ביותר שלו; מכל מקום ניתן לדעת קורותיו של סיפור אחד כמעט עד תומו. ומחקרים אלה צריכים, כחומר כשהוא לעצמו, כינוס.

אחרי סקירת התיאוריות השונות, עובר בולטה אל דרישת-השעה. '... בעוד שכל אחת מהתיאוריות המובאות, — ההשערות על התהוות הבדיות, — מבקשת להיות הכוללת והמחייבת, עולה על הדעת כי בעצם אין מוצא (או דרך-מוצא) אחד לבדיות — רעיון אשר עליו כבר רמזו וילהלם גרים. ואם כך הוא הדבר, אין לנו אלא לחקור ולדרוש על תפוצתה וקדמותה של כל אגדה לחוד, תוך תשומת-לב מיוחדת לכל נוסח ונוסח שלה, עד כמה שאפשר למצוא ולהביא אותם... למטרה זו התכוונו בעיבודנו החדש הזה של הערות האחים גרים'.

המישאלה היא בעצם — ליצור קומפנדיות המלוות כל אוסף אגדי לאומי, באשר הוא שם. ואולם מהיות אוספם של האחים גרים אחד המעטים העשויים לייצג, במידה מרובה, את הבדיה כולה, נמצא כי ה'הערות' לאוסף זה כוללות את פרטי המחקר-המשווה, היפה לכל אוסף לאומי שהוא.

## 2

האחים גרים הוסיפו על ספר-ההערות שלהם תשקיף ספרותי, הוא הנסיון הראשון להקיף את ספרי המעשיות והבדיות בסדר כרונולוגי וגיאוגרפי. על סמך תשקיף זה צירפו בולטה ופוליבקה ספר תולדות הספרות האגדית, המהווה את החלק השני של ספרם (כרך ד — ה: תשקיף ספרות האגדות וכו'). נביא בזה את תוכן ענייני ה'תולדות' כצורתו:

## נספח ראשון

לדברי ימי הבדיות:

1. שמות הבדיה וסימניה.
2. עדויות לתולדות הבדיות (אוסף של 204 עדויות, מהמאה החמישית לפסה"נ עד לראשית המאה העשרים לספה"נ).
3. בדיות בימי קדם:
  - א. מצרים.
  - ב. בבל ואשור.
  - ג. ישראל (בדיות התנ"ך, בעקבות גונקל).
  - ד. יוון ורומא.
4. בדיות בימי הביניים:
  - א. הספרות הלטינית התיכונה ('גיסטה רומאנורום').
  - ב. הספרות הקלטית (אגדות איריות, פריטוניות וואליסיות).
  - ג. הספרות הצרפתית.
  - ד. הספרות האיטלקית (גובלינו, דיקאמירונה וכו').
  - ה. הספרות הספרדית.
  - ו. הספרות האנגלית.
  - ז. ספרות ארצות-השפלה.
  - ח. הספרות הגרמנית.
5. בדיות במאות הט"ז—י"ח:
  - א. איטליה (סטראפארולה, באזילה).
  - ב. ספרד ופורטוגליה.
  - ג. צרפת (פרו, אולגואה).
  - ד. גרמניה.
6. הבדיה ההודית (מחקר מיוחד, כתוב בידי אלישבע קוצר).
7. הבדיה העברית והערבית (כנ"ל, כתוב בידי פרנהארד הלר):
  - א. הבדיה העברית.
  - ב. הבדיה הערבית.
8. האוסף של האחים גרים.
9. פעולת מאספים באירופה (26 פרקים, מסודרים לפי עמים).
10. אסיה (11 פרקים מסודרים כנ"ל).
11. אפריקה (13 פרקים, כנ"ל).
12. אמריקה (ששה פרקים, מסודרים לפי לשונות הקולוניאטורים וגזעי הילידים).
13. אוסטרליה ואוקיאניה.
14. תאוריות על התהוות הבדיות ועל הפצתן<sup>3</sup>.

במחצית הראשונה של התשקיף בולט האופי ההיסטורי, ובשנייה—הביבליוגרפי. תשקיפם של האחים גרים החל בסטראפארולה ובאזילה, שבאוספיהם הרבה מן המקדים את הבדיה הגרמנית, ואילו בולטה ופוליבקה הקדימו לפרק הזה ארבעה פרקים היסטוריים משלהם. מתוך סקירתו של הלר על האגדה העברית (פרק 7, א) נביא בנספח האחרון את דברי הסיכום. פרק 9 (מאספים באירופה) מתחיל בגרמניה, ונימנים בו מניין ביבליוגרפי אוספי 35 פרובינציות גרמניות, ומסתיים באוספי 'יהודים-גרמנים' בפולין וברוסיה, שם נפקד גם ה'מעשה-בוך'. הפרק 'אסיה' כולל ערכים ואוספים ישנים (סין ועוד) גם חדשים.



## מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

(1) סדר טיפוסים המעשיות וסיסטימאטיקה של המוטיבים:

מפעל האסכולה הפינית

### 1

את מוצאן הכללי של האגדות—מוצא גיאוגרפי, פסיכולוגי או דתי אחיד—אין בידנו להוכיח בשום פנים על-ידי תיאוריה שווה לכל היצירות העממיות; ואולם יש ויש בידנו להכיר ולסדר ראשי-נושאים, אבות ותולדות, ולציין ולמין את המוטיבים לפי עיקר וטפל, ראשי וצדדי, פשוט ומורכב. התעודה החקרית היא איפוא כללית, בלתי-תלויה באגדות עם ושבת מסויימים, ואולם לא נוכל למלאה אלא אם כן נתרכז ביצירת אומה אחת. כבר ראינו, כי מתוך ה'הערות' שנספחו לאוסף האחים גרים התפתחה אסיפת-חומר שעל-ידיה ניתן להקיף ולבאר גם בדיות ומסורות של עמים אחרים, ואפילו של כל העמים. שיטת מינוי-וסיסודור זו, המניחה ביסוד הדיון המדעי סיפור אחד או יצירת אומה אחת, קרויה שיטה גיאוגרפית-היסטורית. היא התפתחה על-ידי האסכולה הפינית, שנקראה על שם מוצא נציגיה הראשיים—קארלה קרוהן ואנטטי אַרְנֶה, ועל שם מקום מושבה וריכוזה של חברת Folklore Fellows איגוד בינלאומי של חוקרי הפולקלור. רוב מחקריהם של חברי החברה הופיעו בסידרה FFC (ר"ת Folklore Fellows Communications) הכוללת גם ספרי יסוד למיון המוטיבים ולקביעת סדר ומשטר בנושאים ובעלילות.

בספרו המדריך 'שיטת העבודה הפולקלוריסטית' (Die folkloristische Arbeits-methode)<sup>4</sup> מרצה ומסביר קרוהן את עיקרי השיטה הגיאוגרפית-היסטורית. —אותם סיפורים עממיים, שנמצאו משותפים לעמים שונים ייערכו על-ידנו (בלי כל קשר לפתרון חידת מוצאם), תוך תשומת לב מיוחדת לגיוון הלאומי-ארצי של נושאם בסביבות גידולו ומסירתו השונות. עבודת המחקר-המשווה נעשית בהדרגה: תחילה אוספים את הנוסחאות הלאומיות השונות של הסיפור, קובעים את המשותף בהן ומנסים להגיע לידי תחזורת (ריקונסטרוקציה) של האבטיפוס; אחר-כך יש לחזור אל אופני המסורת השונים ולהתבונן בהתפתחות הצורות המקומיות השונות, עד שיתחזר ויתפרש יפה יפה סוד התהוותן של הוואריאציות השונות.

### 2

בשנת 1911 פירסם אנטטי אַרְנֶה, ממייסדי האסכולה הפינית של המחקר-המשווה על בדיות וסיפורי-עם, רשימה בשם 'מפתח טיפוסים הבדיה' (Verzeichnis der Märchentypen) הצעה ושיטה לחלוקת הבדיות לפי העניין, ההרכב והמוצא. המפתח הקיף 2500 בדיות וסיפורי-עם, ערוכים בשלוש מערכות עיקריות: 'סיפורי בעלי-חיים', 'סיפורי-עם רגילים', 'בדיחות ואניקדוטות'. להלן נביא קיצור המערכה האמצעית, עם הדגמות מספר, לפי הנוסח המורחב שבספר אַרְנֶה, שהופיע באנגלית בשנת 1928: The types of the Folk-tale בתרגומו ועריכתו של החוקר האמריקאי Stith Thompson.

שם המערכה: 'סיפורי-עם רגילים' (Ordinary folk-tales). חלוקתה לארבעה סדרים:

## נספח ראשון

- (א) סיפורי קסמים (Tales of Magic);  
 (ב) סיפורי אמונה (Religious Tales);  
 (ג) גובילות, או: סיפורים רומאנטיים;  
 (ד) סיפורים על ה'אוגר' (ענק, אוכל בשר-אדם) האחיל.

### ספר א' מתחלק לשבעה מחזורים:

- (1) אויבים בעלי כוחות על-טבעיים;
- (2) בעל או אשה או קרובים קוסמים או מוקסמים;
- (3) תפקידים על-טבעיים;
- (4) עוזרים על-טבעיים;
- (5) חפצי-קסם;
- (6) כוחות או ידיעות על-טבעיים;
- (7) סיפורים אחרים על מה שמחוץ לגדר הטבע.

הדוגמאות לקוחות לרוב מתוך הבדיה הגרמנית והסקאנדינבית. לשם הבהרת הסכימה נביא כאן מספר דוגמאות מתוך הבדיה היהודית:

- (1) סיפור אברהם, יצחק, שרה והשטן—לפי נוסחת ספר הישר (ממקור ישראל א, מא). השטן משתדל בכל כוח להכשיל את אברהם ואת בנו בנסיון העקדה, וכשאינו מצליח בדבר הוא גורם למותה של שרה;
- (2) מעשה דיהון ובת אשמדאי (שם ה, לו);
- (3) בניהו בן יהוידע נוטל עליו להביא חלב של לביאה (שם א, קי);
- (4) המלאך רפאל עוזר על יד טוביה הבן (א, קלג);
- (5) משה מחייה במטהו את המת (א, נח);
- (6) ידידו של שלמה המלך מבין את לשון העופות (א, קיט).

את יתר הסדרים אין אָאָרנה מחלק למחזורים: הוא מביאם ומסדרם לחוד, וכל סיפור או צרור סיפורים מאוחדים בנושא משותף. עיקר שיטתו—למיון ולסדר סיפורים שלמים זה לצד זה וזה לאחר זה; וכיון שרוב הבדיות מורכבות מגורמים שונים, יש שסיפור אחד בא אצלו בכמה מדורות. על ליקוי זה עמד המחבר עוד בהקדמתו להוצאה הראשונה של החיבור.

## 3

ספר המופת של המחקר-המשווה מאסכולת הפינים הוא 'מפתח המוטיבים של הספרות העממית' (Motif-index of folk-literature), ערוך בידי Stith Thompson. שהזכרנוהו למעלה (הופיע בשישה כרכים, הלסינקי 1932/36). המפתח מונה את המוטיבים ומדגימם על-ידי סיפורים. בספר מובאים כ-25,000 מוטיבים, ערוכים ב-23 מחלקות ראשיות, המצויינות על-ידי אותיות האלף-בית הלועזי:

|                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| (A) מוטיבים מיתיים | (H) עֲדוּיוֹת, משפטים |
| (B) בעלי-חיים      | (J) החכם והכסיל       |
| (C) טאבו           | (K) מרמות             |
| (D) קסם (Magic)    | (L) תמורות הגורל      |
| (E) המת            | (M) קביעת העתיד       |
| (F) נסים           | (N) מקרה וגורל        |
| (G) איגרים         | (P) חברה              |



## מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

|                      |                   |
|----------------------|-------------------|
| (Q) שכר ועונש        | (V) דת            |
| (R) שבויים ובורחים   | (W) קווי אופי     |
| (S) אכזריות אי־טבעית | (X) הומור         |
| (T) מין              | (Z) מוטיבים שונים |
| (U) טיב החיים        |                   |

כל מחלקה ראשית מחולקת לסידרת מחלקות־משנה. והנה חלוקה של מחלקת הנסים (F):

1. נסיעות לעולם האחר
2. פיות ואלפות
3. פיות ובני־תמותה
4. רוחות ושרים
5. אנשים משונים
6. אנשים בעלי כוחות מיוחדים
7. מקומות וחפצים יוצאים מגדר הרגיל
8. מאורעות בלתי רגילים

כל מחלקת־משנה ערוכה במחזורים, והנה לדוגמה סדר המחזורים של 'מאורעות בלתי־רגילים', השמינית במחלקות־המשנה של ה'נסים':

- א. בליעה שלא כרגיל
- ב. מאורעות בלתי־רגילים בים, בנהרות וכו'
- ג. שקיעות באדמה שלא כרגיל
- ד. מקרי ריפוי בלתי רגילים
- ה. תופעות־טבע שלא כדרך הטבע
- ו. תכונות בלתי־רגילות של אילנות וצמחים
- ז. מאורעות בלתי־רגילים בעולם בעלי־חיים
- ח. הדומם נוהג בחינת בעל־חיים
- ט. מקרים אחרים בלתי־רגילים

במחלקת הנסים 1100 מוטיבים. ה'מאורעות הבלתי־רגילים', על תשעה מחזוריהם הנזכרים, כוללים 200 מוטיבים (המספרים מ־900 עד 1099). מהם מחזיק המחזור החמישי, 'תופעות טבע שלא כדרך הטבע', עשרה סיפורים, מ־960 עד 969. והנה ארבעת הראשונים מהם:

960. תופעות טבע שלא כדרך הטבע (כללי)
961. התנהגות בלתי־רגילה של גרמי־שמים
962. משקעים (גשם, שלג וכו') יוצאים מגדר הרגיל
963. התנהגות בלתי־רגילה של הרוח.

פירוט זה כבר נותן אפשרות לסדר את הסיפורים לפי הסכימה הנתונה. ואולם הסידור המדויק והמלא דורש עוד פירוט נוסף. המחזור 'הנהגה בלתי רגילה של גרמי־שמים' (מס' 961) מפורט במפתח:

- 961, 1: 'התנהגות בלתי־רגילה של השמש';
- 961, 2: התנהגות בלתי־רגילה של כוכבים, וכו'—

וגם אלו מתפרטים מצדם הם, והיחידות העולות עם פירוט אחרון מודגמות בסיפורים:

- 961, 1.1: השמש אוסף את אורו למראה רצח (דוגמה: סיפור 'אור השמש מגלה את הרצח'—ראה לעיל, עמ' 207);
- 961, 1.2: השמש עובר מן המערב אל המזרח (נסו של חזקיה: ישעיה לח, ח; סנהדרין צו, א).

או, כיוצא בזה:

- 961, 2.1: הופעת כוכב בהיר מעידה על לידת הקדוש (כוכבו של אברהם—ממקור ישראל א, יז; כוכבו של ישו—מתי ב, ב).

והנה קיצורי שלשלאות אחרות:

המחלקה התשיעית (J): החכם והכסיל, מחולקת לחמישה מחזורים, בהם אחד, השלישי במניין—חכמה מעשית, פיקחות (cleverness). מתוך חמש מאות המוטיבים של מחזור זה מוגדרים ששים במיוחד כ'פיקחות בבית-המשפט', ומתוך אלה עשרה בסימן-אבחנה כללי—משפטי-חכמה. אחד מעשרת אלה מצויין בשם 'הכרעת-משפט על-ידי הבאת האהבה כעד', וכאן מקומו של סיפור משפט שלמה—גזירת הילד.

המחלקה השלישית (C): טאבו. סידרת מאה המוטיבים שלה היא—העונש על הפרת הטאבו. הגדרה מפרטת של עשרים מוטיבים מאלה היא: עונש התמורה בשל הפרת הטאבו. כאן מקומו של סיפור הפיכת אשת לוט לנציב מלח.

המחלקה העשירית (K): מרמות, ובה מדור מיוחד על מרמה קטלנית. וסידרה בתוך סידרה: מרמה קטלנית בעזרת סם מרדים. פירוט עלילה אחת: יהודית והולופרנס.

המערכה החמישית (E): המת. ובה מדור מיוחד על רוחות וחוזרים (מתים) אחרים. בין 300 המוטיבים של המדור מצורפים מאה בציון משותף: המת חוזר כידיד. וסידרה בתוך סידרה: המת שב כדי למלא התחייבות; וחלוקת-משנה: המת מכיר טובה. פירוט נוסף: המת מכיר טובה למי שהביא את גופתו (המושלכת, המוחרמת, המעוקלת) לקבורה כאן מקום סיפור טוביה וכיוצא בזה.

בשליש הראשון של המאה העשרים זכה המחקר המשווה של האגדות לספרים שיטתיים, למפתחות ולאוספי-נוסחאות במידה הקרובה לשלימות. אכן, התיאוריות לא פסקו, וכל דור מוסיף עליהן, אבל אין הן עוד מכלי-זינו ההכרחי של בעל-המקצוע.

(ז) קיצור תולדות הבדיה העברית (ב, הלר)

את המונוגראפיה היחידה על האגדה הסיפורית בישראל כתב המלומד פרופ' ברנהארד הלר, תלמידם של חוקרי הפולקלור הבינלאומי. חיבורו נכתב במיוחד בשביל ספר ה'הערות' של בולטה-פוליבקה (נדפס שם בכרך הרביעי, עמ' 315—364) והוא מחולק לשבעה פרקים: (א) בתלמוד ובמדרש; (ב) אוספים של מחברים ידועי-שם (ס' המעשיות של ר' נסים, ספר השעשועים לר' יוסף בן זבארה, משלי שועלים לר' ברכיה הנקדן, משל הקדמוני ליצחק בן סהולה); (ג) אוספים פסיכודונימיים (אלפא-ביתא דבן סירא; מעשה ירושלמי המיוחס לאברהם בן מיימון); (ד) אוסף אנונימי ממערב-אירופה (סידרת מעשיות מפירסומו של ישראל לוי); (ה) אוספים מאוחרים (סיפורים בודדים, סיפורי ר' נחמן); (ו) תרגומים לעברית (קלילה ודימנה; משלי סינדבאד; בן המלך והנזיר; ס' 'חנוך' שמתוך ה'דיסציפלינה קלריקאליס'; איזופטס; ז) סיכום.



## מתולדות מחקרי האגדה ומהישגיהם

את הפרק האחרון הזה: 'סיכום—תכונותיה המיוחדות של הבדיה העברית' הננו נותנים כאן, בתרגום.

'מוצא הבדיה העברית מגיע עד לימי המקרא. משל יותם (שופטים ט) שייך לרשומותיה הקדומות ביותר של ספרות שפת-עבר. מקורו, כנראה, מן האלף השני שלפני ספה"נ. רק לגבי הבדיה המצרית הוכחה עתיקות גדולה מזו על-ידי תעודות. אין תימה איפוא, שבזמן בו סברו, בעקבות בנפיי, כי לכל הבדיות היתה מולדת אחת-יחידה, חשבו את העברים לאבות-הבדיה. בימינו נראית הנחה זו של כמה חוקרי המשל העברי כזרה. ואמנם, אילולא המציאו את השיטה הגיאוגרפית-היסטורית למחקר הפולקלור הפיני—צריך היה להמציאה בשביל הבדיה העברית. כי הבדיה העברית מלווה את היהדות בדרכה ההיסטורית-כללי דרך כל ארצות הגלות. בארץ-ישראל ובבבל שיגשגה האגדה; אוסף הפתגמים והמשלים של ה'אלפא-ביתא דבן סירה' נוצר, כנראה, אף הוא בארצות-הקדם; באפריקה הצפונית צירף חכם ידוע מספר מעשיות לספר מרומם את הנפש מאה שנים לפני זכות נוצרי המערב לאוסף הנובילות הראשון, הוא ספר 'דיסציפלינה קלריקאליס', מעשה ידיו של יהודי שהתנצר; ובאותה מאה, של חיבור ה'דיסציפלינה', צירף בן זאברה ב'ספר השעשועים' שלו שפע של פתגמים, חידודים, סיפורים קצרים וסיפורי-בדים לכלל סיפור-מסגרת; בחיבורו של בן זאברה זה ניכרת השפעה ערבית, ונגדה נלחם בן-סהולה בספרו 'משל הקדמוני'. מתוך סיפורי ה'חיבור יפה' ניכר המגע עם האיסלאם; יצירות התרבות האירופית-נוצרית נמצאות מעובדות בספר המשלים העשיר של ברכיה ובי'איוזפט' העברי המקוטע; הד הסיפור העממי האירופי מורגש בשיר חד-גדיא וביספוריו המסתוריים של רבי נחמן. תרגום הרומאן 'ברלעם' וסיפור 'שבעת הזקנים החכמים' (משלי סינדבאד), ושני תרגומים של 'קלילה ודימנה', הוכחות הם לחדירת נכסי הבדיה ההודית אל הספרות העברית. בחשיבותו המיוחדת של תרגום 'קלילה ודימנה' ו'שבעת הזקנים החכמים' לעברית הכירו זה כבר. על-כן הגיע בנפיי, בעקבו אחרי הפצת הבדיות ההודיות באירופה, לידי מסקנה זו: 'מעפרות ספרותיות שימשו: ספר 'תותי-נמה' (ס' התוכי), כתבים ערביים, וקרוב לוודאי גם כתבים יהודיים'. אולם לא מתווכת בלבד היתה העברית. היא גם עיצבה וגם יצרה בדיות. האגדה המצרית על שני האחים שייכת למשפחת-סיפורים עניפה, ואילו משלי המקרא של יותם ושל יהואש—אין דומה להם בשום מקום. משלו של עקיבא על השועל והדגים—מקומו רק בתלמוד ובמדרש ובחיבורים ששאבו מתוכם (משלי ברכיה, סימן ו'). רוח העברים נסוכה על כמה נושאים חשובים ביותר של הספרות העולמית. אמנם, יש שהקשר אין בו אלא משום דמיון עמום, כגון הקשר בין ה'קומדיה האלהית' ובין סיפור מסעו של רבי יהושע בן לוי לגיהנום ולגן-עדן. ואולם בנושא 'גיראהרד הטוב מעיר קלן', למשל, של רודולף איש אמס, הוכיחו גאסטר וקהלר כי קדם אותו רבי נסים בסיפורו של השכן בגן-עדן. על הנוסח הסכלני של משל טבעת-האמת, אחד מחשובי המשלים, מאוחדים בדעתם החוקרים (וילהלם שרר, גסטון פריס, אריך שמידט), כי היהודי הספרדי אפרים שאנגו הוא שקבעו. גם הליגנדה על המלאך והמתבודד, שחדרה לאל-קוראן ושימשה גרעין ל'זאדיג' של וולטר,—מוצאה, לפי גאסטון פריס, מן היהודים<sup>6</sup>.

גם את הסיפורים הלקוחים מאחרים שינו היהודים שינוי צורה,—לרוב על-ידי קשירת העלילה בפסוק מקראי, או על-ידי התאמתה אל הפסוק. המשל הכפול על השועל והזאב נשען, בנוסחת האגדה, על שלושה פסוקים. סיפור הדג המחזיק טובה לעלם המאושר שהמציא לו מזון, מסתייע בפסוק: 'שלח לחמך על-פני המים'. בבוא המספר להוכיח את יתרון האהבה האבהית על-ידי אגדה, בא מיד פסוק בפיו: 'כרחם אב על בנים...'. הבדיה הבאה להראות, כי נאמנות האיש עולה על נאמנותה של האשה, הסיפור ה'מיסוגיני', נסמכת על מימרתו של קוהלת (היינו של שלמה המלך, לפי המסורת): 'אדם אחד מאלף מצאתי, ואשה בכל אלה לא מצאתי'. הסיפור על שלמה המתקן משפט מוטעה של דויד, מוצא לו סמוכין בפסוק מתהלים: 'לשלמה—אלהים משפטיך למלך תן, וצדקתך לבן-מלך'. אמנם אין סיפור החכמה מתקשר כאן רק בפסוק, כי אם גם בדמותו המקראית של המלך החכם, שעליו מתייחסים הרבה מסיפורי-חכמה ומשפט עולמיים כ'משפטי-שלמה'. כיוצא

בזה מתקשרת המסורת, המצויה בכל העולם, בדבר השקאת הגפן בדם בעל־חיים שונים, בדמותו של נוח. בשני סיפורים אלה מתאימה הסמיכות לפי העניין. ואולם הסמיכה של בן־סהולה, העושה את הדג החכם שבסיפורו כחוסר מגוע אותו דג שבלע את יונה וכחניטו של אותו הדג, — נראית לנו מלאכותית.

אל הבדיה היהודית חתרו לא רק גורמים מקראיים, כי אם גם של היהדות המאוחרת. העקרב המכיר טובה למגדלו, גדל בכוס של פסח. החונף מתעטף בנוסח המעשיה היהודית בטלית ומניח תפילין. בנוסחה העברית של אגדת 'פרידולין'<sup>6</sup> מוחלפת העבודה שבכנסיה בתפילה יהודית.

לפרקים חלות בבדיה הנעשית לעברית תמורות גדולות מאלה. אגדת אדיפוס האכזרית מתרככת לליגנדה של יהושע בן נון. אגדת המת המכיר־טובה נהפכת בסיפור טוביה שבכתבים החיצוניים לסיפור מוסרי־דתי, אם כי מתוך כך היא מפסידה גם מאחדותה ויופיה המקוריים.

הוראה מוסרית זו אשר אליה מתכוונת הבדיה היהודית, אנו מוצאים החל במשל נתן הנביא (שמואל ב יב) וכלה באבטיפוס משלו של נתן החכם. ביחוד היא אופיינית לחומר־המוטיבים העשיר של האגדה. משל השועל והדגים דומה שנוצר במיוחד כדי להוכיח את עיקר חיי היהדות: תורת אלוהים. במשל הארי (לרוב: הזאב) והעגור משתמשים, כדי להשפיע על העם שלא ימרוד בקיסר שהמיר את דברו. משל הסומא והחיגר בא להמחיש את הערבות ההדדית של הנשמה והגוף. משל השועל והכרם זוכה לקדושה על־ידי הנמשל — 'ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה'. אמנם לא בכל מקום מתגלית הכוונה המוסרית במידה אחת: אצל ברכיה היא מוחלשת, ואצל בן זבארה היא נעלמת כליל. ואולם אפילו 'חד־גדיא' המאוחר (ואין כוונתנו כלל ועיקר לייחס לשיר מידות ופתרונות של 'רמו' ו'סוד', אשר אינם בו) נראה לנו כעין 'צידוק דין אלוה' בצורת בדיה עממית. הבדלנו תחילה בין בדיה עברית ובין בדיה יהודית, והנה מצאנו לסוף את אופייה המיוחד של הבדיה העברית: נושא התפיסה היהודית של יראת־אלהים ומוסר.



## נספח שני: בשולי הנושא

### ערכים והערכות

#### תולדות האגדה ותולדות הספרות

חקר תולדות הספרות, שהוא ענף לעצמו במדעי-הרוח, עוסק דרך-כלל בספרות האמנותית, שיצירותיה הן מפעלי אישים יחידים וידועי-שם. ואולם מפני התגברות ההכרה בחשיבותה של הספרות העממית-האלמונית ובערכי-יצירה הטמונים בה, הולכת וכובשת לה היצירה העממית את מקומה גם היא בחקר תולדות הספרות של כל עם ועם. אם נבוא לערוך את סיפורי-העם לסוגיהם לפי מקומם וזמנם שלפני הסיפור האמנותי ובצדו, ובלבד שיהיו יצירות הראויות לזיכרון, אפשר נהא מופתעים למראה התוצאה: מניינם אינו פחות ממחציתה של כלל 'הסיפורת'. האפיקה הסיפורית בספרות העולם חציה עממית-אלמונית וחציה אמנותית-אישית.

בספר הזה מוצעת שיטה בחלוקת תולדות הסיפור העממי לשלושה גושים גיאוגרפיים-היסטוריים: עמי התרבות הקדמונים, עמי המזרח, עמי המערב הנוצרי. בתולדות הספרות העולמית אין חלוקה זו מקובלת אלא נוהגים להקדים את ספרות המזרח, כמין התחלה ראשונה שמחוץ למניין זמנים, כביכול, למהלך השתלשלותה של הספרות, שהיא מערבית בעיקרה וראשיתה אצל היוונים. אך אם נחזיק בחלוקה המשולשת, המקובלת בהרצאת דברי-ימי האדם שהיא ימי-קדם, ימי-ביניים והזמן החדש, נמצא כי החלוקה המשולשת, שאנו מציעים לתולדות הספרות העממית, ושהיא עשויה לפי קריטריונים גיאוגרפיים-תרבותיים, מקבילה לנוהג שבתולדות הספרות הכוללת, אלא שכאן החלוקה נעשית בעיקר לפי קריטריונים היסטוריים-כרונולוגיים. בדומה לכך ימי-קדם הם גם לנו ימי תרבותם של העמים הקדומים, שהיו ואינם עוד, והם העמים שישבו במצרים ובארם-נהריים, ביוון וברומי; אבל ימי-הביניים אינם לנו עניין כרונולוגי, אלא שם כולל למקומן של תרבויות, שאינן נערכות בסדר של זמן כלל ואינן נמדדות על-פיו: סין, הודו, פרס, ערב. ספרותם של עמי המערב התהוותה חלה כולה בדורות הזמן החדש, שבהם התעוררו הקיבוצים הלאומיים הנוצריים שבאירופה לחיים מדיניים ותרבותיים חדשים, כל עם לעצמו, כלשונו וכדרכו המיוחדת לו בארצו ובפרק זמנו.

בתקופות היסטוריות של ימי-קדם היו כל תחומי התרבות והיישוב מתפתחים בשווה, ועסקי הדת לא היו יוצאים מכלל זה. אבל בתקופות ההיסטוריות של ימי-הביניים חל פילוג, ידה של הדת גברה וכבשה מעמד של שלטון בשאר תחומי התרבות. בזמן החדש אנו רואים את התעצמותה של כלל התרבות ויציאתה משעבודתה של הדת. במקום זה פוסקת ההקבלה שבין תולדות התרבות והספרות בכלל ובין הספרות העממית ולבושה הסיפור העממי בפרט. הספרות פרוחה והתפתחה בימי-קדם ולא פסקה גם בזמן החדש, ואילו הסיפור העממי, שראשיתו בימי-קדם, לא התפתח לאחר ימי-הביניים; וגם מה שאנו מכנים בשם 'המערב הנוצרי' זמנו בעיקר בימי-הביניים, שהיו במזרח ובמערב ימי שלטון הדת בתרבות.

נספח שני

תולדות ספרות העולם

תולדות האגדה

| אגדות ישראל   | אגדות העמים   | חלוקה גיאוגראפית-<br>היסטורית  | חלוקה לפי זרמים   |
|---|---|--|---|
| אגדות המקרא<br>האגדה היהודית<br>בלשון היוונית<br>האגדה בתלמוד<br>ובמדרש | עמי התרבות<br>הקדמונים<br>מצרים, אשור ובבל,<br>כנען, יוון ורומי<br><br>עמי המזרח<br><br>סין<br>הודו<br>פרס<br>ערב<br><br>עמי המערב<br>הנוצרי<br>הליגנדה הנוצרית<br>הנובילה הרומאנית<br><br>הבדיה העממית | ימי-קדם<br><br>מצרים, אשור ובבל,<br>ישראל, יוון ורומי<br><br>ימי-הביניים<br><br>המזרח הרחוק<br>המזרח התיכון<br><br>המזרח הקרוב<br><br>הזמן החדש<br>איטליה<br>ספרד<br>צרפת<br>אנגליה<br>גרמניה<br>רוסיה<br>סקנדינביה<br>ארצות-הברית | מבוא: עמי המזרח<br>הקרוב והרחוק<br><br>הספרות העתיקה<br><br>הספרות<br>בימי-הביניים<br><br><br><br><br><br><br><br>תקופת הרינסאנס<br>תקופת הבארוק<br><br>תקופת ההשכלה<br>תקופת הרומאנטיקה<br>תקופת הריאליזם<br>סוף המאה התשע-<br>עשרה<br>המאה העשרים |



## בשולי הנושא

### האגדה ערכה כפי תוכה

אחד מתפקידיה הראשיים של הביקורת, זו ההבחנה בין ערך ספרותי ואמנותי מוחלט וקיים ובין יחסי וחולף, הוא מן הדברים השנויים במחלוקת ביותר. הזמן פועל כאן דבר והיפוכו. הוא משכיח את מה שהאופנה רוממה אותו בשעתו ומזכיר את הנידח והנשכח; פעמים היצירה הגדולה אינה זוכה בהכרה אלא בדורות שלאחריה. ובזה דין הספרות העממית כדין הספרות האמנותית; אלא שלא כזו אולי אפשר לקבוע בזו סימן-זיכר להבדיל בין הראוי לזיכרון ובין שאינו ראוי לו, ומה גם להכיר על-פיו ולקרוא בשם את החד-פעמי, המיוחד והנשגב.

בספר הזה הובאו עשרות סיפורי-עלילה מסוג בלתי-מוגדר אחד, שנאה לו השם 'סיפורים שאינם משתכחים' <sup>1</sup>. מהו הצד השווה שבסיפור המצרי על שני האחים אנוביס ובאטה (לעיל, עמ' 79), הסיפור המקראי על יוסף ואחיו, המשל ההודי על שלושת החתנים (עמ' 111—112), הסיפור הסיני על העלם שנכנס לתוך תמונה (עמ' 25), המעשה שהיה בכורה השווידית ובארוסתו (עמ' 22), ועוד ועוד? נראה לי שזה צד השווה בכל הסיפורים הללו: גרעין העלילה, הריאלית או הדמיונית, או העוקץ שבסיפור, הממשי או הפלאי, אינם נשכחים מן הלב ונשמרים בזכרון השומע והקורא כחוויה יקרה ביותר. ולשם עמידה על סוד כוחם של הסיפורים היקרים האלה נוכל לציין שתי סגולות, שלמראית-העין מנוגדות הן זו לזו: מצד אחד ההפתעה הגמורה שבהופעת דבר בלתי צפוי בתכלית, וכנגד זה ההרגשה המושלת בלבך לאחר שנודע לך העוקץ המפתיע, שכך צריך לבוא ואין דרך אחרת. זה גילוייה של אמת אחת ויחידה הקיימת לה, מתגלית ומסתתרת וחוזר חלילה, תמיד גילוייה מפתיע בחידושו כדבר שאינו צפוי, ותמיד גילוייה מובן כדבר שכולו הכרת. לאור סתירה מדומה זו בטלים החילוקים שבין המוחש למופשט. בין אם נראה את העלילה הבלתי-משתכחת כשאובה במישרין ממעשים של יום-יום ובין כפריה של מסורת השירה והמשל, הרי אין בזה כדי לשנות מן ההערכה כשהיא לעצמה.

וכבר נאמר ונשנה, שהדברים אמורים כאן בערכים שיריים מובהקים, ואפילו פונים הם לילדים בלבד, יש בהם כדי לשמש מורים ומחנכים לכל נפש, הואיל ותכונת השכלנות, הדורשת הוכחות חותכות כדי לקבל מה 'שלא ייאמן' לכאורה, זרה למהותם בתכלית הזרות. הילד, שהוא היום כמעט שומר יחידי של אוצרות האגדה, והמשורר שבלבו פנימה נשאר ילד — הם-הם השניים שיכולים לתפוס את האמת שלכאורה אין השכל סובלה, ולאשר אותה זה על-ידי הסכמה מתוך קליטה וזה על-ידי מתן צורה לה.

מהו הצד הכובש אותנו במיוחד בסיפורי-עלילה אלה? ודאי, ניכר חלקן של מסיבות מיוחדות, חד-פעמיות, שכוחן בהפתעה; אך גם מנהגו המיוחד של הגיבור, זה תוכו של נושא הסיפור, גם הוא כוחו בהפתעה אינו פחות מן המסיבות המיוחדות. הווה אומר, 'הכיבוש' הספרותי של הנושא, זה מתן צורתו אינו ראשון במעלה בכיבוש הלב, אלא תוכו. וכדין הצורה, שאינה עיקר הצד הכובש, דין הגון הלאומי, הדתי, הזמני, החברתי וכו', של כל סיפור וסיפור. הרומאנים הסיניים, המשלים ההודיים, הנובילות האיטלקיות, הבדיות הגרמניות (אסתפק בארבעה סוגים אלה כדוגמאות של צביון לאומי), יש בהם ייחוד של צורה וייחוד של תוך גם יחד;

ולפיכך דומה, כי 'הנצה' שבסיפור-המופת נחתך ביתר-עוז על הרקע הזמני שבו ולאור מורשת-המסורת הסגולית שבכל מקרה ומקרה. בכל חבילה של סיפורי-מופת מעמים רבים אתה רואה כמעט בכל דוגמה ודוגמה פרטים טפלים, התלויים בעם מוצאה, בחשבון עולמו, בהרגלי חייו, ודווקא משום כך הם מורים ומוכיחים, שתוכם אמת עילאית, שכוחה יפה בכל הזמנים ובכל המקומות.

כללו של דבר: סימן היכר לערכה של אגדה עממית הוא ייחוד עלילתה. בזמן שבהערכת שירה מתקשים לפרקים להגיע לידי דעה אובייקטיבית, למשל במשורר שכוחו גדול בלשון והוא עושה בה בלהטיו, הרי באגדה עומדת לדין העלילה כתוכה, והוא הקובע את ערכה.

#### צורות האגדה לפי משנת ליתי

בשנת 1947 פירסם מאכס ליתי, חוקר-אגדות שווייצר, מונוגראפיה בשם 'אגדת-העם האירופית'<sup>2</sup>, ובה הוא דן על ההבדלים שבין אגדה (במובן של מסורת היסטורית וגיאוגרפית), ליגנדה (אגדה דתית-כנסייתית) ובדיה (סיפור-בדים), ומפתח במיוחד תיאוריה של הבדיה. שלא כחוקרים שקדמוהו, שראו בשלושתן סוג ספרותי אחד, שהשם 'צורה פשוטה' נאה לו, מגיע ליתי לכלל דעה, שהבדיה מבחינה צורנית הריהי 'צורה אחרונה'. הוא בונה על חד-מימדות שבבדיה, על התרחשות עלילתה במישור אחד, הגיבור שלה לעולם נודד הוא בדרך שטוחה זו, וכל הגיבורים ובני לויתם פגישתם אתו היא חד-פעמית, פגישה ופרידה, וכיוצא בהם סימנים מיוחדים ומייחדים שהעלאתם היא בבחינת חידוש. ליתי חיבר כמה ספרים נוספים בסוגיה זו וחזר והוכיח את התיאוריה שלו פעמים הרבה על-ידי עשרות בדיות אירופיות-עולמיות. וסוף דבר כתיבת דף חדש בחקר הספרות, גם מבחינת הצורות וגם מבחינת העימות של דרך הסופר ודרך העם בסיפורם; ויש בבירוריו ובמחקריו כדי להשלים את המחקר העיוני, שפתחו בו בשעתם האחים גרים לרגל עריכת קובצי האגדות שלהם. בפרק על הפונקציה והמשמעות של הבדיה<sup>3</sup> נותן ליתי סימני הבחנה אלו שבין אגדה, ליגנדה ובדיה:

האגדה (Sage בלע"ז) מספרת על מאורעות ואישים חשובים. היא צומחת מתוך חוויה נסערת, ועל דעתה היא מספרת מעשים כהווייתם, היא מדע ושירה כאחת, כלומר: איננה לא זה ולא זה על הצד הנקי, אלא כעין יצירה טרום-מדעית וטרום-שירית, מורכבת ופרימיטיבית. האגדה נוצרת בתוך העם; ועוד היום יש מקום ליצירת אגדות חדשות. דמות יחידה, תופעה יחידה, אלו הם נושאי; אופן תיאורה הוא מיוחד וסמוך למציאות...

כנגד זה חולקת הליגנדה משמעות לכל דבר. היא תולה הכול בנקודה מרכזית אחת, הוא אלוהים. האגדה מבלבלת את האדם, משעשעת, מפחידה, מסעירה אותו; ואילו הליגנדה מיישבת ומחזקת את דעתו. האגדה מעלה שאלות, הליגנדה מחזירה תשובות. אבל תשובותיה הן דוגמאטיות... יתכן שמוצאה [אף היא] מתוך העם, אבל לא מדעת עצמו, אלא בהשפעת הוראה כנסייתית...

נקייה מכבלים כאלה היא הבדיה. היא אינה יודעת שעבוד למציאות ולא לדוגמה. אף היא אינה דבקה במאורע יחיד או בחוויה יחידה; כי כל פרט אינו לה אלא אבן לבניין. הבדיה אינה זקוקה לעזרת הכנסייה; היא יכולה לעמוד גם באיבתה. ואף-על-פי-כן, לפי דרכה שלה גם היא מחזירה תשובות, המביאות לאדם אושר רב, פתרונים לשאלות המטרידות בדבר מהות האדם.



בבדיה נכבש העולם ביד השירה. כל מה שהוא כבד ורב־רבדים בעולם, כל מה שהוא שקשריו מעומעמים, — בבדיה הוא נעשה קל וברור ומשתלב כמשחק בטובתו במעגל הדברים.

באחד מחיבוריו המאוחרים: חוזר ומתבונן ליתי בדרך הסיפור של הבדיה העממית ומדגים את חידושיו בנוגע להבדלים שבין אגדה (Sage) לבדיה במוטיב סינורו של הענק האכזר בעל עין אחת שבאגדת אודיסיאוס והקיקלופ פוליפימוס:

באגדה דר הקיקלופ במערה, בבדיה מעונו בטירה. המערה שמתכונתה אינה מדויקת, 'האובדת' בחשכת האדמה, היא כסמל לאגדת העם. כנגדה הטירה על קווי שתי־וערב המדויקים שלה, מדרגותיה, מגדליה, צריחה וחדריה, היא סמל של בדיה. כמוה כבדיה עצמה הריהי מבנה יליד־הרוח; אם המערה שבאגדה באה לעולם בידי הטבע, והחורבה, החוזרת אף היא תכופות באגדה, דרך של שיבה אל הטבע בידי עצמו, הקווים הברורים מתפוררים ומיטשטשים ובחומות עולה איזוב, הרי טירת הבדיה עומדת לפנינו ברורה ואיתנה, כאילו אין לגלגל הזמן שליטה עליה. הבדיה העממית מסגנת את המציאות. היא אינה חשה את הרבגוניות שבגופו של המוחש כתוכו, אלא נותנת כעין תמציתו של דבר, היא מפשיטה. הבדיה דומה לתבנית מאתימאטית, לגביש שקוף וחד־קווים. היא אינה ריאליסטית. היא כמעט משהו הדומה לאמנות מופשטת.

#### מסורות שבעל־פה

האחים גרים (לעיל, עמ' 136) אסופתם היתה בגדר כתיבת ספר היסוד והמופת של המקצוע, ויחד עם זה הוראת דרך בגופה של מלאכת המקצוע, שעיקרה רישום אגדות מפי העם וכינוסן בספר. כל מה שעשו הבאים אחריהם (ועל אדמת אשכנז לבד קמו במשך הדורות מאות רושמים ואספנים) חידושו היה מעט; רכוש הסיפור לא גדל בשיעור ניכר, ובמקום שהרבו לעשות מן האחים בנאמנות יתירה למסורת ש'גבו' (כמנהג גביית עדות) חזרו ומיעטו מחמת חסרון סגולה מיוחדת, שבה נתברכו שני האחים. עמד להם להללו, חוש פיוטי מיוחד: השניים היו חוקרים־משוררים ועורכים בחסד. נאמנותם לא היתה שעבוד לצורת המלה, אלא חשובה מזו, היתה נאמנות ליצירה, לרוח העם המתלבש בה.

אין בדברים אלה משום זלזול בהישגיהם של הבאים אחריהם. אך חלקם העיקרי של האחרונים הוא במחקר ולא בכינוס אוצר היצירה שבעל־פה. במשך הזמן נתגלה גם קושי, הכרוך בעצם דקות החומר; הדברים צריכים שבע בדיקות, שמא התגנב אל תוך מסורת שבעל־פה משהו מן הכתב, כלומר: הרושם־לפ־תומו מפי מספר־לפ־תומו עלול לגנוב את דעת עצמו בשגגה מחמת העלם דבר, עד שבאמת אין עוד הסיפור הניתן בגדר מקור, אלא גלגולו של מקור ראשון או עיבוד שלא במתכוון. מעשה הרושם ואחריותו דומים לאלה של ארכיאולוג; לא כל מה שנחפר והוצא מתוך האדמה הוא באמת עתיק־ימים.<sup>5</sup>

נתייחדו לעצמן דרכי מסירתן של אגדות־ישראל<sup>6</sup>. סיפורי־עם־ישראל כהווייתם הלאומית נשתמרו לנו במקורות שבכתב מן הזמנים, שדיבור עברי חי כאילו פסק. המעשים והמעשיות המכונסים בספר 'ממקור ישראל' עשויים כמין מקבילה עברית לאוספי האגדות של האחים גרים וחבריהם בסביבות לאומיות אחרות, ספר זה הוא כמין 'בעל־פה שבכתב'.<sup>7</sup> רבים מסיפורים אלה נמסרו ונשתמרו בכמה גוססאות

ש ב כ ת ב, וחילופי נוסחאות הללו (שבכתב) מקבילים לחילופי נוסחאות ש ב ע ל - פה באגדות המערב. ואם במערב יש עד היום, מאה וחמישים שנה לאחר פעולתם של האחים גרים, קושי לגבי 'גביית עדויות' נוספות (מחמת טישטוש המסורת שבעל-פה), על אחת כמה וכמה שקשה הדבר בישראל.

בשנות החמישים נוסד בישראל ארכיון לכינוס סיפורי-עם בידי רושמים, שהתאמנו בכך, בעיקר מפי זקנים וזקנות של עדות-המזרח בקרב העם המתקבץ מגלויותיו<sup>8</sup>. במשך עשור אחד נאספו כריבוא מעשיות-עם מפי אנשי מרבית העדות. חבילת פירסומים מטעם הארכיון או בהשראתו מאפשרת לעמוד מקרוב על טיב החומר והיקפו<sup>9</sup>. אגדות ישראל ממש אינן אלא מיעוט, רובו מקבילות לסיפורים עממיים של האומות השונות שהיהודים חיו בקרבן; והספקות הנ"ל לגבי פעולות דומות במערב חלים גם על פעולה זו: לא נמצאו עד כה יחידות, שיש לראותן כחידוש גמור או כהשלמה ברורה של אוצר אגדות ישראל (שבכתב), המכונס בספרי הכינוס; עדיין מוכיחה 'מסורת שבכתב' של אגדת עם-הספר יתרון ערך ואפילו יתרון צורה מן 'מסורת שבעל-פה' החדשה, שהשפעת הכתב והספר עליה ניכרת לעתים קרובות. ואף-על-פי-כן היה מעשה הכינוס הזה לברכה מבחינה סוציולוגית ודימוגרפית. הקר מסורות העדות וה'מטען' שהביאו אתן לישראל הוא מן התנאים המוקדמים להכרתן. אפילו מסורת סיפורית אשר ערכה ומקורותיה אינם עומדים בפני ביקורת מעידה בעקיפין על הלך-רוח ואופי של חינוך. לחוקרי האגדה הישראלית נותן הארכיון גם אפשרות של קביעה מדוקדקת, אילו אגדות מאגדות ישראל חביבות על העם בתפוצותיו, איזה סוג חביב על גולה זו ואיזה על זו, ואילו השפעות-גומלין יש בין עדה לעדה ובין תרבות הגולה לתרבות הנכר בארצות הפזורה.



ע נ פ י ם

שרידים קדומים שבאגדה

אחד האספקטים המדעיים בחקר האגדות הריהי חפירה, כביכול, שחופרים בהן לשם העלאת שרידים קדומים מתוכן. פעמים המפתח להבנתה של אגדה הוא איזה מנהג קדום או אמונה קמאית, שעברו מן העולם וזכרם נשתמר באגדה.

לעיל (עמ' 38) הובאה להדגמת סוג סיפורי מסוים עלילה בלתי-רגילה, שנשתמרה אצל אחד ההיסטוריונים העתיקים: מעשה בשבויה אחת, שנכמרו עליה רחמי המלך המנצח והוא העמיד אותה בניסיון משולש, כאשר הציע לה לחון, לפי בחירתה, אחד משלושה גברים היקרים לה: הבעל, הבן והאח. היא בחרה באחיה ואמרה: בעל אולי יהיה לי אחר, בן אולי יוולד לי אחר, אח אחר לא יהיה לי עוד. הסיפור המרשים הזה יכול לשמש זכר לנוהג שעבר מן העולם ולבאר את שורש צמיחתו: צורת בית-אב של אשה, היולדת לגברים שונים, אך ראש-המשפחה האחד והיחיד, הדואג לחינוך הילדים ומשמש להם אב, הוא אחי האשה.

והרי דוגמה מסיפורי התורה. בספרו 'פולקלור בברית הישנה' (ראה להלן, עמ' 234) מביא ג'יימס ג'. פרייזר, מחבר 'ענף הזהב', את דעתו של יוסף יעקובס על אודות מנהג קדום, המסתתר מתחת סיפור העברת הבכורה מעשו ליעקב: זכותו היתירה של הצעיר שבבנים לרשת את אביו (אולטימו-גניטורה בלע"ז)<sup>10</sup>. פרייזר מביא לכך עשרות דוגמאות, גם מעמי אסיה ואפריקה וגם מעמי אירופה — מנהגים עתיקים, שמקצתם רווחים עד היום; ואפשר שיסודם בחרדה לשלימותה של אחוזת האיכר, שלא תפוצל, ובדין יורש בן-הזקונים את נחלת אביו, שהולידו בזקנותו.

כדוגמה שלישית לדבר זה אפשר להביא את מעשה 'חולדה ובור' (לעיל עמ' 190), המלמד שעדיף כוחו של הדומם והחי בעדות מכוחו של אדם. סיפור זה מחזיר אותנו לתקופה קדומה מאוד ולחשבון-עולם חמור, תמים ואכזרי כאחד. על-כן אין עוד מקום בסיפור-מופת זה לאותה מידה מוסרית, המצווה להתחשב עם רגשי האשה השנייה, שאינה אשמה בבגידת הבעל בארוסתו הראשונה. שיטת מחקרי-קדומים תשים לב במיוחד לכל הקשור בשבועה, בנדר, בפתיחת פה לשטן, בקדושת ברית ובהפרתה — חטא ללא כפרה. העלילה הבלתי-משתכחת משפיעה עלינו לא רק בכוחה הסיפורי אלא גם בכוחה המאגי, שנשתמר בה מאותם הימים, שבהם הדת עוד לא עמדה במעלתה הצרופה.

אגדה ומסורות-עם (פרייזר)

אחד הספרים הגדולים במחקר המשווה של אמונות-עם ומסורות-עם, הוזן בדרך הטבע גם בסיפורי-עם ואגדות-עם, הוא 'ענף הזהב' לסיר ג'יימס פרייזר<sup>11</sup>. נקודת-המוצא של ספר-ענק זה (המהדורה השלמה היא בת י"ב כרך) היא תמונה של מעמד אגדי. מכאן מפתח המחבר את כל בניינו כולו על מאות תאיו וחדריו, המצטרפים לכעין כול-בו של חקר באמונה העממית, עדיה ושרידיה.

דוגמה לכך, כיצד חורז פרייזר על חוט אחד מסורות-קדומים שונות, ישמשו הדברים

על שאול ודויד, שהוא מביא אחר סיפורי כינראס<sup>12</sup>, אבי הכוהנים-המלכים של פאפוס ואביו של אדוניס :

אם רשאים אנו לדון לפי השם, הרי המלך השמי, ששמו כינראס (Cinyras), היה כמו דויד המלך יודע נגן; כי השם כינראס ברור שהוא קרוב אל המלה היוונית כינירה, שפירושה לירה ומוצאה מהמלה השמית 'כינור', אותה מלה המציינת את הכלי שעליו ניגן דויד לפני שאול. לא נטעה אם נשער, כי גם בפאפוס וגם בירושלים היתה הנגינה בלירה או בכינור לא לשם שעשוע בעלמא, אלא חלק מעבודת האלוהים וכי את ההשפעה המסעירה של המנגינות האלה, כמוה כהשפעת היין, ייחסו אולי לרוח הקודש. מכל מקום התנבא חבר הכוהנים הקבוע של בית-המקדש בירושלים לקולם של כינורות, נבלים ומצלתיים, ואילו החבר הארעי — כך נקרא לנביאים — השתמש כנראה גם באמצעי-השפעה כזה, כדי לעורר את מצב האכסטאזה, שיצרה לדעתם קשר בלתי אמצעי עם האלוהות. כך אנו קוראים למשל על אודות 'חבל נביאים' אשר 'לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור' (שמו"א י, ה). — — — כשם שצעיף המלנכוליה, אשר עטף לעתים את נפשו המדוכאה של שאול המלך, נחשב כרוח אלוהים בעת שביעתה אותו, כך, לעומת זאת, באו הצלילים החגיגיים של הכינור להשקיט את מחשבותיו ולהרגיע אותו, והם היו למלך המתייסר כקול אלוהים בכבודו או כקולו של מלאך טוב, ששר את שירת השלום<sup>13</sup>.

בספרו השני בשיעור, הנקרא 'פולקלור בתנ"ך' (ושמו המבאר אומר 'מחקרים השוואתיים בדת, ליגנדה ומשפט')<sup>14</sup> דן סר ג'יימס פרייזר בסיפורים מקראיים ובדרך השוואתית ניסה לרדת לסוף כוונתם. כך הוא מביא מנהגים קדומים המבארים וחושפים יסודות כאלה בסיפורי המקרא (כגון ירושת צעיר הבנים, כנ"ל)<sup>15</sup>. אך פרייזר משתמש גם בדרך הניתוח הספרותי-רעיוני. כך הוא מעיר לסיפור שמשון ודלילה (לאחר חשיפת המוטיב היסודי: עימות של איש הכוחות המופלגים ובת-אדם זה מול זה), שהסיפור הזה בנוסח ספר שופטים מביע את ההשקפה המגמתית של בני-ישראל; ואילו בנוסח המקביל של הפלשתים, היו בוודאי הללו מפארים את בת-עמם, שהערימה על אויב רב-כוח ואכזרי<sup>16</sup>. הקבלה מפתיעה זו מעוררת אצל הקורא אסוציאציות נוספות: סיפור יעל וסיסרא, סיפור יהודית והולופרנס; והיא דוגמה חותכת לאור הנזרע על עלילה סיפורית-אגדתית מתוך ראיית המוטיבים הבונים אותה.

#### אגדה ומישחק (הויזינגה)

בספרו 'האדם המשחק' מוכיח יוהאן הויזינגה<sup>17</sup>, חוקר תולדות התרבות, את הנחתו שלו, כי התרבות מוצאה מן המישחק. להרצאתו המקורית תוצאות חשובות גם להכרתה של האגדה, אם לא של מהותה הרי לפחות של תפקידה הראשוני. כמה מתחומי האגדה, כגון חידה ומשל ועוד, מישחק מפורש הם; אחרים, בדיות למיניהן, מישחק מכוסה. ויש בספרו קטעים שיפים לעניין הנידון כאן. דוגמה ראשונה: 'ישחקו הנערים לפנינו'<sup>18</sup>.

... אין מישחק אלא קרב ואין קרב אלא מישחק. דעה זו בדבר סמיכות המשמעות ראייה גדולה לסיועה נודמנה לידי מן המקרא, שעה שעסקתי במושג המישחק בשפות השמיות. בספר שמואל ב (ב, יד) אומר אבנר ליואב: 'יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו'. וכאן קמים ועוברים שנים-עשר מכל צד, איש כנגד איש, וממיתים זה את זה עד תומם, ומקום נפילתם נקרא עליו שם גבורים [חלקת הצורים]. ולא חשוב



## ב ש ו ל י ה נ ו ש א

הדבר, אם סיפור זה מעשה היה, או אם אינו אלא אגדה אטימולוגית, שנבראה להסביר את שמו של מקום מסוים. העיקר הוא: גופו של מעשה זה קרוי כאן מישחק... בנוסח העברי משמש השורש 'שחק' שעיקר הוראתו 'צחק', שנייה לה — לעסוק בדבר דרך הלצה, וכן משמעותו — רקד<sup>19</sup>. אין כאן כל סימן להשאלה פיוטית. קרב כזה שמו כפשוטו היה — מישחק.

דוגמה שנייה: מה מתוק מדבש? <sup>20</sup>

חידה זו או בלשון כוללת יותר, זו השאלה הנשאלת, לעולם יש בה חוץ מכוח הקסם תכונה המשמשת צד של אגון נכבד במגע-ומשא שבין אדם לחברו. כמישחק בציבור יפה היא לכל מיני תבניות ספרותיות וצורות ריתמיות, כגון לשלשלת השאלות, שבה מצטרפת שאלה לשאלה בטור המדרגות העולות, או לשאלת היתרון שאין למעלה ממנו מן הסוג הידוע 'מה מתוק מדבש' וגו'. . . דוגמה מובהקת לעיבודו של דבר שבחידת נפשות ביד המסורת המאוחרת, שבו עדיין ניכר רישומה של מסכת פולחנית, אתה מוצא בסיפור על פגישתו של אלכסנדר עם הגימנוסופיסטים — החכמים הערטילאים — ההודיים<sup>21</sup>. . . רובן של השאלות הן מבוכות במעשה בראשית וכו', למשל: מי מרובים ממי — החיים או המתים? מה גדול ממה — הים או היבשה וכו'. התשובות על שאלות אלה — יותר משהן בגדר חכמת נסתר הן שנינות של הגיון וכו'.

קטע מתוך הפרק הראשון <sup>22</sup>:

הכול רואים את המישחק, שהוא מלא עולם החי, ועולם האדם כאחד. לפיכך אי אפשר שיסודו יהיה בהקשר ראציונאלי; שהרי אילו היה שורשו בתבונה, היה מצטמצם בגבולות עולם האדם בלבד. מציאותו של המישחק אינה קשורה בשום דרגות תרבות, בשום צורה של השקפת עולם. כל יצור חושב יכול לשוות מיד לנגדו את ממשותו של מעשה המישחק כדבר שהוא לעצמו ומיוחד במינו, אפילו אין בשפת דיבורו מלה להביע את כלל מושגו. אי אפשר לכפור במישחק וכו'. יכול אתה לכפור ברצינות, אבל לא במישחק. אבל משהודית במישחק, מיד הודית, לרצונך או לאנסך, ברוח וכו'.

הנותן דעתו על תפקיד המישחק בחינת גילוי של תרבות וכו' הוא מוצא את המישחק כערך מסויים, שקיומו קדם לקיומה של התרבות, שהוא מלווה אותה ועובר בה מתחילתה ועד לשלב התרבות שאדם רואהו וחי בו.

המשפט האחרון יפה גם לאגדה, שלעצמה יסוד המישחק שבה אינו מבוטל וראוי לעיון.

### פאראפסיכולוגיה ואגדה

בכמה מקומות בספר הזה (עמ' 22, 24 ואילך, 72 ועוד) הדגשתי, כי האגדה אינה מכירה בגבולות המבדילים בין 'מוכח' ובין 'מופלא', וכי האמת הפנימית שלה אינה צריכה כל התאמה וקירוב של צדי הנסים שבסיפורה למציאות השגורה. הנחה זו היא בשבילי מושכל ראשון בהבנת האגדה ובהערכתה בכלל. היא גם משיבה על השאלה, למה בוחרת הדת (כל דת) את לשון האגדה מכל לשון אחרת, גם בסיפור חיי מחולליה, נביאיה ואישי-המופת שלה, וגם להמחשת תורותיה בהנהגת האדם ובמוסר הליכותיו. אף היא עשויה לבאר תופעה נכבדת אחרת, שדומה עדיין לא נשאלה בכל חריפותה, והיא נוגעת לחומר הפלאי של האגדה עצמה: זה שהיא משמשת כמין מצבר לכלל העדויות על אותה 'מציאות אחרת' (כביטוי של אהרן צייטלין<sup>23</sup>), שהפאראפסיכולוג משתדל למיין, לחקור ולאמת אותן.

כמעט כל חיבור בענפיו המוגדרים של ה'מופלא', למן הטלפתיה ועד לספיריטיזם ואוקולטיזם, מרבה להביא עדויות על ניסויים שנעשו והצליחו ועל מקרים-לא-מקרים שהתרחשו והיו. לאדם שבחוץ, למי שלא היה לו חלק בניסוי ולא היה פועל במעשה שהיה, הרי רוב העדויות האלה אינן אלא בגדר שמועות, שהגיעו אליו מכלי שני או שלישי, וממילא אין קליטתן קליטה של 'גוף ראשון'. והרי הן בגדר תופעות, שיש בהן עניין בשביל השומע הנ"ל, ולא פעם אחת הן אף באות ומטרידות אותו ביותר; אך מעצם טיבן, מהיותן מעיקרן קניינם ונחלתם של אחרים, אינן יכולות לחייב אותו. 'החיצוני' הזה לא ישתכנע, לא מחמת ספק או כפירה שבלבו, אלא משום שלגבי חוויות כאלה לא יספיק לך, כדברי היימן<sup>21</sup>, לדעת ולהאמין, שאמנם קרה המקרה, אלא אם כן קרה המקרה לך בגופך. הווה אומר: מעשים שהיו אינם מספיקים להוכחה, שהרי עם כל חשיבותם לגבי היחיד בעל המעשה, לעולם אינם יוצאים מכלל יחידותם הבדולה.

המקרים המאומתים, הנמסרים על-ידי עדים מהימנים, מספרם רב למדי, אך לרובם ככולם חסר אותו הכוח הכובש, המבקיע אל לבם של אחרים. חשיבותם ודאי (מלבד, כאמור, לנוגעים בדבר בגופם) לעוסקים במקצוע הזה, בגדר מאמינים-הדיוטות או מאמינים-חוקרים; בדומה לרשימות רופא מפי חולה, שיש בהן עניין לרופא וגם לציבור הרופאים. דוברי החוגים, שעסקיהם עם פאראפסיכולוגיה, שרויים, כביכול, תמיד במצב של התגוננות, ומשום כך, דומה, מרבים הם לפרסם ברבים מקרים חדשים המוכיחים את מציאות המופלא בעולם, ולעולם לא יאמרו די.

והנה כל המופתים, שיש בהם כוח שיכנוע בלא שיור, כבר נרשמו זה כבר, עוד קודם שקמה הפאראפסיכולוגיה כחכמה; הלא הם כתובים ומקובצים בספרי האגדה והמעשיות, שמורים בגנזי הסיפור העממי. הייתי אומר, כשם שהאפיקה הספרותית שומרת את מראות המציאות זכר לדורות, כך שומרת האגדה העממית את 'המציאות האחרת', מה שמעבר למציאות העין, את המופלא המשמש אף הוא כאחד מיסודות החיים. האגדה היא גלגולה של המציאות האחרת והוכחתה.

לשם הדגמה אסתפק בציון התפקיד המכריע שיש באגדה לחלום, לנבואה, לדרישה אל המתים ולביטול גדרי הזמן. הסיפור המקובל בספרות, זה הסיפור הריאליסטי, ניתן כחיים עצמם בגבולותיהם של זמן ומקום עינין לעברם. מה שאין כן האגדה (ביתר דיוק: לא כל אגדה, אך האגדה שנקרא לה 'פאראפסיכולוגית'): המעבר מתקופה אחת לשנייה הוא חופשי, וכן בטלה המחיצה בין החיים למוות. יש מת המתהלך עם הבריות ואף אינו יודע שבר-מינן הוא; ישנן נשמות ערטילאיות הפורחות להן באוויר. הצדיק רואה למרחקי מקום, והוא רואה למרחקי הזמן לשני ממדיו, רואה עבר ועתיד, מה שהיה ומה שיהיה. אגדה זו, שלא כמקרים הדומים שאירעו לפלוני וששמע אלמוני, אינה טעונה הוכחה ואימות; כי כאן המעשה המופלא עיקר ולא האיש הגיבור.

סבורני, יפה הפאראפסיכולוגיה לשמש סיוע בחקר האגדה, הואיל ובאגדה לבשה חידת המופלא צורה מוחשית וחזקה. אך דברים אלה חורגים ממסגרת הספר הזה, ולא יהיו אלא כמעירים על צד היוצא למחקר אחר.



## בשולי הנושא

### עיונים בפרטים

עימות יוני-כנעני (גרייבס)

בשנת 1955 נוסף על ספרי-היסוד שבחקר האגדה, בכינוסה ובפרשנותה, ספר 'המיתוסים היווניים', מקורות וביאורים מאת המשורר והחוקר רוברט גרייבס<sup>25</sup>, מיתולוגיה ומיתוגראפיה יוונית, מכונסת מכל המקורות והאיזכורים, המליאה והשלימה מכל מה שהיה לפניו, וחלוקתה שתיים, האחד חלק אופייקטיבי (קיצור עלילות האלים ובני-האלים), והשני חלק סופייקטיבי (הערות מדעיות-ספרותיות בשולי כל אגדה ואגדה), וכולו ספר העומד גם כיצירה לעצמו. הרבה פעמים עומד ומעמיד המחבר על קשרים, גם גלויים ומוכחים וגם נסתרים (כפי השערותו), בין אגדות יוון העתיקה לאגדות ישראל וכנען. לעתים הוא משער דבר שאין לו על מה שיסמוך, אך תמיד יש בו הארת-עיניים; שכן חוקר-פייטן הוא המחבר. והרי שתי דוגמאות לדרך צירופו וניתוחו. דוגמה א: נדרו של אידומניאוס<sup>26</sup>. —

[סיפור המעשה]. כשפרש אידומניאוס (אחד מגיבורי יוון, ששבו למולדתם לאחר הריסת טרויה) בים ויצא לאי כרתים, תפסה אותו סערה בים; נדר נדר, שאם יגיע בשלום לחוף יעלה עולה לפוסידון אל הים את הראשון שיצא לקראתו. הראשון שיצא לקראתו היה בנו, אחרים אומרים: אחת מבנותיו; וכבר אמר למלא את נדרו, אלא שפרצה מגיפה ועיכבה את המעשה.

[ההערות]. בדומה לנדרו של אידומניאוס נדר וקיים מיאנדר כאשר הבטיח להקריב למלכת השמים את הראשון שיצא לברך אותו להסתערותו על פסינוס; היה זה ארכילאוס בנו. מיאנדר הרג את בנו ומוכה-חרטה קפץ לתוך הנהר (פלוטארך, על נהרות, פרק ט, א). נוסח ידוע יותר של אותו מיתוס נמצא בספר שופטים (יא, ל ואילך), והוא נדרו של יפתח להעלות לה' לעולה את בתו<sup>27</sup> אם ינצח במלחמה. נוסח זה מרמז לנו כי אידומניאוס נדר להקריב קרבן זכר, לאֵלה אפרודיטה ולא לפוסידון, כשם שמיאנדר נדר למלכת השמים, ויפתח בלא ספק לאֵלה ענת שתבעה קרבנות כאלה על במות הרי יהודה המקודשים שלה. ואמנם, דומה, היה זה לפניו מנהג מקובל להקריב נסיך מלכותי בתורת תודה על ניצחון במלחמה. שאול המלך היה מקריב את בנו יהונתן אחרי ניצחונו במכמש (שמו"א יד), אלמלא מיחה העם; והפסקת הפעולה אצל אידומניאוס בדומה להפסקת עקידת יצחק וכו' היתה בבחינת הזהרה, שהמנהג שוב אינו רצוי לשמים. החלפת בן-המלך בבת-המלך, כמו בסיפור יפתח ובתו וכמו במסורת שבפי המיתוגראף הראשון על אודות נדרו של אידומניאוס, מציינת את התגובה האנטי-מאטריארכאלית הראשונה, האופיינית לאגדת גיבורים.

דוגמה ב: אוטוליקוס<sup>28</sup>.

[תמצית העלילה]. אוטוליקוס, אחד הגיבורים הקשורים במחרוזת אגדות סיויפוס, היה גנב-אמן. האל הרמס חלק לו את הסגולה, להפוך כל הפרות הגנובות אתו מבעלות-קרניים לחסרות-קרניים, משחורות ללבנות, ולהיפך. סיויפוס, אדוניו של אוטוליקוס, הרגיש שעדריו הולכים ופוחתים ואלה של אוטוליקוס הולכים וגדלים; אך לא יכול להוכיח את מעשה הגניבה. עד אשר יום אחד העלה מחשבה לחרוט בפרסות המקנה את שתי האותיות ס"ס (האות הראשונה והאות האחרונה של שמו) ... ואמנם, למחרת הראו עקבות הבקר את הדרך אל הגנב. [מן ההערות]. הפרט שאוטוליקוס השתמש לשם גניבתו באמצעים מאגיים מזכיר

לנו את סיפור יעקב ולבן (בראשית ל). ליעקב היתה אותה סגולה עצמה שהיתה לאוטוליקוס: היכולת לשנות את צבע המקנה לפי רצונו. בדרך זו שדד את עדריו של לבן. הדמיונות התרבותיים שבין קורינתוס לבין ארץ כנען וכו' ייתכן שמוצאם מארץ החתים וכו'.

הואיל והבהמה היתה מ'מפריסי הפרסה', היתה לעקבות צורת  $\text{ל}$  הוא סימן ס"ס בכתב היווני הקדום ביותר, — כולל כל הקשור בכך: ירח הולך ומתמלא, ירח הולך ומתמעט, ברכה וקללה. הבהמות מפריסות הפרסה היו קודש לירח, והן הנועדות לפי ספר ויקרא לקרבן ראש-החודש.

ועוד דוגמה — מתוך הדוגמאות אשר גרייבס מקדים להרצאתו; דברי הקדמתו:

גם המכונה 'משפטו של פאריס' — הגיבור הנקרא להכריע בדבר יופיין של שלוש אלות ולהועיד את התפוח ליפה שבהן — מתאר, בעצם, סיטואציה פולחנית עתיקה, שבימי הומירוס והסידוס כבר היתה מיושנת. שלוש האלות האלה הן אלוהות משולשת: אתינה הנערה, אפרודיטי הנימפה, הרה האשה הקשישה. וסביר להניח כי אפרודיטי נתנה את התפוח לפאריס, ולא שהיא קיבלה אותו ממנו. התפוח הזה מסמל את האהבה, שהוא קונה לעצמו במחיר חייו; 'כרטיס כניסה' לשדות האליסיאיים, בוסתני התפוחים אשר רק לנשמותיהם של הגיבורים רשות לבוא בהן. . . תפוח הוא מתת שלוש ההספרידות להיראקלס, וכן — של חוה, אם כל חי, לאדם הראשון.

#### עימות נוצרי-בודהיסטי (צימר)

גאוואן (לעיל, עמ' 123 ואילך) הוא אחד האבירים, שהיו סמוכים על שולחנו של המלך ארטוס האגדי. את מלחמותיו של מלך זה שמה הכרונולוגיה האגדתית במאה השישית. המקור הספרותי הראשון המפתח את סיפור האגדה, הוא ממאה י"ד. קרקע גידולן של אגדות ארטוס היא אירית-קלטית, וגיבושן עלה בצורת שירות-גבורים, כאמור, בימי-הביניים המאוחרים. הסיפור המסוים המשמש נושא לדיוניו של החוקר הינריך צימר (אחד המצוינים במחקר-האגדה המשווה) <sup>29</sup> היא אגדת התערבותו של האביר הנוצרי גאוואן עם איש 'סיטרא אחרא', ונצחונו הכפול על החיים והמוות כאחד דווקא בשעה שנדמה, שהוא קרוב להיכשל ולהפסיד.

העלילה עצמה נמסרה בצורה מפותחת מאוד, שהיא כעין רומאן בחרוזים, בשירת אלמוני אחד, ועברה לאחר מכן כמה גלגולי-עיבודים. בנוסח המקורי נושא השטן, שלבש צורת אביר, את הכינוי 'האביר הירוק', והוא גם שם היצירה: 'גאוואן האציל והאביר הירוק'. אחד העיבודים המאוחרים והמרשימים ביותר היא ההמחזה ביד המשורר-המיסטיקן הגרמני אדוארד סטוקן, שבעקבותיה הלכתי בשיחזור העלילה כפי שנתתיה לעיל, אגב ויתור על מתן פירוש נוצרי גלוי לנפשות הפועלות, שכן אצל סטוקן אשתו של המארח (שאינו אלא השטן, המלאך הממית, המתחפש לסירוגין כ'האביר הירוק' וכאציל מארח, שעיסוקו ציד) מתפרשת כ'הבתולה הקדושה' מריה עצמה, אשת הטוב והנאצל, הבאה לנסות את האביר אף היא. פירושה כאשת החיים לעומת פירוש 'בעלה'-מתנגדה, הוא השטן, כאיש המוות, הוא גופו של מוסר-ההשכל המתבקש גם מן המקור וגם מן העיבוד: זוהי יצירה סמלית, אליגורית, שמשמעותה דתית-פילוסופית נסתרה.

במחקרו רואה צימר במסורת נסיונו של גאוואן 'גלגול מחילות' של התנסות בודהה בידי מרא. המיתוס הבודהיסטי מראה ומוכיח את עמידתו האיתנה של גיבורו