



'אגדה והיסטוריה, במחשבה שנייה'

Author(s): עלי יסיף

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ס (תש"ס), חוברת ב (סה), pp. 219-228

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041206>

Accessed: 29/11/2011 07:35

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

'אגדה והיסטוריה' במחשבה שנייה

מאת עלי יסיף

א

לעתים נדירות זוכה חוקר לתגובה מיידית והוגנת על דבריו, שיש בה אף ביקורת בונה ומשכנעת. כזאת היא בעיני רשימת התגובה של משה רוסמן על מאמרי: 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים'.

אני מבקש לפתוח דווקא במה שהפריע לי בתגובתו של רוסמן, כדי שאפשר יהא לגשת אל עיקרם וחשיבותם של דבריו. מי שקורא את דברי התגובה בלא שקרא קודם את מאמרי עלול להתרשם שבמאמרי יש דברי 'ביקורת' ו'תוכחה', שאני 'קובע' וחושף 'ליקויים', וכן שאני נוקט ב'גישה פייסנית' כלפי ההיסטוריונים, אשר 'היו חייבים להתאמץ יותר' – כלומר אני מתנשא כלפי עבודתם. לשון אחר, רק 'מפאת הנימוס' אין אני טוען בפירוש 'שהיסטוריון שאיננו פולקלוריסט מוטב שיניח לאגדות'. מיותר יהא לומר שלא השתמשתי במאמרי באף אחד מביטויים אלה וכגון אלה, ואני מקווה שאין הם עולים או משתמעים מאוירתו ומסגנונו. כוונת המאמר היתה, כפי שתזרת והצהרתי כמה פעמים במהלכו, להצביע על התרומה שיכולה המתודה הפולקלוריסטית להוסיף למחקר ההיסטורי, לא לבוא במקומו. רציתי להפנות את תשומת הלב לעוד כלי מחקר, ולהצביע על אפשרויות נוספות לאינטרפרטציה של אגדות היסטוריות, שהן תוצאה של השימוש בו.

אומר רוסמן: 'אם היסטוריונים לא ניצלו כראוי את המקבילות לאגדות שהם חקרו, הרי שהם היו חייבים להתאמץ יותר. אין בכך כדי לומר שהם אינם רשאים לנצל פולקלור כמקור היסטורי ולשאל את השאלות המאפיינות את ההיסטוריוגרפיה' (עמ' 218). והרי המאמר כולו מנסה לטעון טענה הפוכה: מכיוון שההיסטוריונים הבינו את חשיבותם של הטקסטים הפולקלוריים לעבודתם (מה פירוש המלה 'רשאים' – האם טענתי שעליהם לבקש את רשותי?), אין זה רצוי או נכון מבחינה מתודולוגית שהם ישאלו רק 'את השאלות המאפיינות את ההיסטוריוגרפיה', אלא אף את השאלות המאפיינות את הפולקלוריסטיקה. אחד הכיוונים החשובים הוא העיון ההשוואתי במקבילות לאגדות הללו. מעולם לא עלה על לבי שההיסטוריונים שעם עבודתם אני מתמודד במאמר מוסמכים פחות ממני לאיתור ולזיהוי מקבילות לטקסטים שעמם הם עובדים. היפוכו של דבר: הם יכלו לאתר בקלות ובבקאיות מוכחת את המקבילות שעליהן הצבעתי, אך לא סברו שיש בכך חשיבות למחקרם. במתודה הפולקלוריסטית, הנוסחאות השונות של הטקסטים האגדיים אינן 'עוד נוסח', שאינו מעלה או מוריד, אלא הן לבו ועיקרו של הדיון; הן הראיה לכך שהסיפור הוא אכן סיפור עממי, כלומר שהתקבל על ידי החברה כחלק ממורשתה התרבותית והפך למרכיב בזיכרון הקולקטיבי שלה. ללא ראיה כזאת אין האגדה אלא טקסט מקרי, שהופיע לו פעם אחת ונעלם, ועל כן אינו בעל חשיבות תרבותית מתמשכת. טענה כזאת אינה יכולה שלא להיות בעלת חשיבות למחקר ההיסטורי, ואלה כיוונתי את דברי.

לאחר ציטוט כמה מדברי על הטעות שבייחוס מושגים כמו 'מחבר' ו'העתקה' לז'אנר האגדה, שהיא ביסודה מסורת בעל-פה ויצירתה היא חברתית וקולקטיבית, מייחס לי רוסמן את הדברים הבאים: 'יסיף מניח שמי שרשם את האגדה בפועל לא היה מעורב בתהליך היצירה ולא השפיע על תוכן הדברים, אלא העביר את מכלול הנרטיב העממי המסורתי בלבד'. לעומת זאת 'היסטוריון... יקבל את ההנחה שבכל מקרה ומקרה עשה רושם הדברים עבודה מכנית בלבד' (עמ' 214). לו כך אמרתי או חשבתי, הייתי צריך להעניק לעצמי ציון 'נכשל' במבוא לתורת הפולקלור לשנה א'. כבר חוקרי הפולקלור במאה הי"ט הצביעו על כך שכל רושם של טקסטים עממיים – מיתוסים, אגדות, משלים וכיוצא באלה – משנה ומעבד אותם בהתאם לאינטרסים דתיים, מעמדיים, אמנותיים או אידיאולוגיים. כך עשו ראשוני המיסיונרים, שרשמו את המיתוסים של תרבויות האינדיאנים בדרום אמריקה במאה ה'ט"ז, וכך עשו האחים גרים, שרשמו את מעשיות העם הגרמניות בראשית המאה הי"ט.¹ עם זאת, אי אפשר להתייחס אל כל הרושמים כאילו הם עשויים מקשה אחת, כפי שאי אפשר להתייחס אל כל התייעוד ההיסטורי כבעל דרגת מהימנות שווה. למן המיסיונרים, ששינו באופן מודע ובוטה את המיתוסים האינדיאניים כדי שישמשו 'ראיה' נוספת לדוגמה הנוצרית, ועד לרושמים מהימנים, המשנים כמה מילים או משפטים אחדים, כדי שאלה יובנו על ידי קהל קוראים רחב ומודרני, המרחק רב ובעל משמעות.

במאמרי התייחסתי לאגדה שמספר בנימין מטודילה על מערת המלך דוד. אני מביא שם ארבעה מאפיינים שיש להתחשב בהם: הסיפור הוא ארוך (יחסית), שלם ומפורט מכל התיאורים האחרים שמשלב בנימין מטודילה בספר המסע שלו; הסיפור עושה שימוש אינטנסיבי באמצעי הגד ישרים של גיבורי הסיפור – אחד האמצעים המובהקים של הסיפור שבעל-פה, כי הם מאפשרים שינוי קול, מימיקה ואינטונציה; השימוש בעברית תת-קנית, הנשמעת ממש כשפת דיבור יומיומית ברחוב או בשוק; והעובדה שזהו הטקסט היחיד שאותו מייחס בנימין ישירות לאינפורמנט שממנו שמע – אברהם אלקונסטנטני החסיד, המספרו בגוף ראשון, בבחינת 'בידי הווה עובדא'. כל אלה מלמדים אותנו שזהו טקסט שהועלה על הכתב קרוב ככל האפשר לנוסח האוראלי, החי של הסיפור, כנראה בדרגת עיבוד קטנה או מינימלית. אבל אני חוזר ומדגיש שם, ממש במקום שממנו מצטט רוסמן: 'הסיפור הוא מה ששרד בזיכרוננו של אברהם החסיד, חמש-עשרה שנה לאחר האירוע. אין ספק שזיכרון זה מסונן ומעוצב על פי גורמים ואינטרסים של המספר ושל הקהילה היהודית בזמן הסיפור' (עמ' 214).

נדמה לי שהדברים מדברים בעד עצמם.

מוסיף רוסמן:

קנאתו של יסיף לשימוש של היסטוריונים בחומר של מקצועו יכולה לחזור על עצמה אצל משפטנים, לכלכלנים, חוקרי ספרות, סוציולוגים ואחרים. אם יסיף מאמין שהיסטוריונים, בחובבנותם, אינם יכולים להשתמש כראוי בחומר הפולקלורי, מן הסתם מומחים במקצועות אחרים חושבים בדיוק כמוהו (עמ' 214).

1 R.A. Georges & M.O. Jones, *People Studying People: The Human Element in Fieldwork*, Berkeley-Los Angeles 1980; C. Geertz, "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding', *Local Knowledge*, New York 1983, pp. 55-72

אף אם תיאור דברי 'כנא' למקצוע יש בו הגזמה מסוימת, אפשר להסביר במישור העקרוני, ואף במצבו האובייקטיבי של המקצוע. כאשר אמרתי שיש חשיבות עקרונית להכרה בכך שהאגדה אינה 'תעודה היסטורית רגילה', לא היתה כוונתי לכך שהיא טובה או אמינה פחות או יותר, אלא שהיא נזקקת לכלים אחרים לניתוחה ולפרשנותה. להבדיל מתעודות משפטיות, כלכליות, משפחתיות וכיוצא באלה, האגדה היא תמיד נרטיבית, היא טווה עלילה סיפורית. כמו כן, היא שונה בכך שהיא כוללת בעלילתה מוטיבים על-טבעיים. היא אף היחידה מבין כל התעודות המוזכרות המקיימת באופן מהותי את התנאי של 'הקיום המרובה' (multiple existence): כלומר הנוסחאות והמקבילות. כל אלה מעמידים את האגדה במישור אונטולוגי ואפיסטמולוגי שונה, ועל כן יש לטפל בה בכלים אחרים. איני רואה מדוע יש להסתייג מדברי דווקא בנקודה זו, שהוכרה ויושמה כבר בידי היסטוריונים לא מעטים – כולל רוסמן בספרו החשוב על הבעש"ט.²

הפולקלור, וחקר הספרות העממית בכלל זה, הוא המקצוע היחיד מבין כל אלה המוזכרים בביקורת של רוסמן שאיננו מקובל עדיין על דעת רבים – כולל המערכת האקדמית – כדיסציפלינה או כהתמחות לגיטימית.³ והרי כל מי ששמע אי פעם מעשייה מפי סבתו הוא פולקלוריסט בכוח (או בפועל). מעולם לא התייחסו בדרך דומה למשפטים, לסוציולוגים, לכלכלנים או להיסטוריונים. מקובל על הכל, שכדי לומר במקצועות אלה דבר בעל חשיבות יש ללמוד שנים רבות, להתמחות, להתנסות. אף כאשר אדם חיצוני למקצועות אלה אומר בהם דבר, הוא נזהר, מסתייג, מתייעץ, לומד קודם שאמר. לצערי (ואיני מתייחס עתה כלל אל נשואי מאמרי), לא כך קורה בדרך כלל במקצוע הפולקלור. רוסמן מדבר על 'משבר של זהות' בהיסטוריוגרפיה, על הצורך להשתמש במתודות כמותיות, דמוגרפיות, תרבותיות, פילולוגיות, סוציולוגיות, פמיניסטיות וכיוצא באלה. ואולם, משבר זהות כזה מתקיים קודם כל וראשית כל בחקר הפולקלור, שהיה מאז ומתמיד מקצוע בין-דיסציפלינרי מובהק. אפשר שאחת הסיבות לכך שלא ראו בחקר הפולקלור דיסציפלינה מובהקת היא מכיוון שהוא עשה, עוד במאה הקודמת, שימוש בכלים ובשאלות שנשאלו במקצועות אחרים, עד שניטשטשה משהו 'זהותו' שלו. שאלות אלה ואחרות עולות ממש בתקופה האחרונה בקרב חוקרי הפולקלור.⁴

2 קינתו של רוסמן על ש'קשה להעלות שם של היסטוריון של תולדות ישראל ששיטותיו שימשו מודל להיסטוריונים העוסקים בתחומים אחרים, ההיסטוריוגרפיה היהודית הוסיפה ידיעות רבות בתחום זה, אך לא חידשה במישור המתודולוגי המובהק' חוץ מגרשם שלום (הערה 19), אפשר להחילה בלא קושי אף על תחומים אחרים במדעי היהדות, כמו חקר הספרות והלשון העברית, ואפילו חקר המקרא. דווקא בתחום ההיסטוריוגרפיה אפשר להוסיף עוד שני שמות שתרומתם המתודולוגית מחוץ למדעי היהדות הוכחה בעליל: משה שטיינשניידר ומחקריו המופתיים בשאלת המעבר התרבותי בין האסלאם לאירופה (M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893), ומפעלו המונומנטלי של שלמה דב גויטיין על החברה הים תיכונית, ששינה בעליל את פניו של חקר החברה והתרבות הכללית של ימי הביניים (S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, I–VI, Berkeley–Los Angeles 1967–1994).

3 ארשה לעצמי להביא רק דוגמה אחת: כמה היסטוריונים, משפטים, כלכלנים, סוציולוגים וחוקרי ספרות זכו עד עתה בפרס ישראל? העובדה הכואבת היא שבמשך חמישים שנות המדינה לא זכה עדיין חוקר פולקלור אחד בהכרה האקדמית הגבוהה ביותר בישראל.

4 ראו את מאמרה הפרוגרמטי של: B. Kirshenblatt-Gimblett, 'Folklore's Crisis', *Journal of American Folklore*, CXI (1998), pp. 281–327; R. Bendix, 'Of Folklore's Crisis', *American Folklore*, CXI (1998), pp. 281–327.

הצבעתו של רוסמן על הפונקציה ההתנהגותית של האגדות ההיסטוריות, כלומר על אפשרות השימוש בהן כקובעת את סדר היום של המחקר, היא חדשנית, מעניינת וחשובה. היא משתמשת בהכרה שהאגדה, זו ששרדה מבין עשרות ומאות טקסטים שאבדו במהלך השנים ולא הגיעו אלינו, היא בעלת חשיבות דווקא מכיוון ששרדה, מכיוון שהחברה ששימרה אותה ראתה בה שריד וביטוי לאירוע, לרעיון ולתחושה שראוי שיישמרו בזיכרון הקיבוצי של הקהילה. מכיוון שכך, ראוי שאף המחקר ההיסטורי יבדוק אחרי המסופר כאן. דומה הדבר לאותם תלים שהם בסך הכל ערימות עפר, ועל כן חסרי חשיבות 'היסטורית', אך הם מורים לארכיאולוג היכן לתפור וקובעים את סדר יומו המחקרי. ואולם, באף אחד מן המחקרים שבהם עסקתי לא זה היה סדר הדברים. איבן מרקס מוכיח במאמרו, תוך כדי ניתוח האגדה על אמנון ממגנצא, שהיא משקפת את השינוי המנטלי שעברה יהדות אשכנז לאחר גזרות תתנ"ז. אך ההכרה בשינוי חברתי ומנטלי זה היתה מוסכמת ומקובלת עוד קודם למאמרו של מרקס, ואגדת אמנון ממגנצא לא שימשה אלא תוספת לכך, בבחינת אישור ממקום נוסף למה שהיה ידוע ומקובל בין כך ובין כך. כן ידוע ומקובל היה בהיסטוריוגרפיה של ימי הביניים היהודיים שהתחולל מאבק על סמכות בין המרכז הרוחני העתיק שבארץ ישראל לבין מרכזי התורה המבוססים בבבל, ובין אלה לבין הקהילות החדשות באירופה. האגדה על ר' אהרן המכניע את הארי ורתם אותו לריחיים, שראובן בונפיל מנתח, מאשרת ומחזקת במישור הסמינטי את מה שכבר היה ידוע ומקובל במחקר זה זמן. אף כך, מאבקה של הקהילה היהודית בירושלים עם הממסד הנוצרי בתקופת מסעי הצלב על שליטה ולגיטימציה של המקומות הקדושים היתה ידועה ומוכרת במחקר ההיסטורי מימים ימימה. ניתוח האגדה על מערת דוד בעבודתו של אלחנן ריינר מאשרת ומאירה את הידוע לנו אף במישור הנרטיבי. באף אחד מן המחקרים הללו לא קבעה האגדה את סדר היום המחקרי. על כן יש לראות את דברי רוסמן יותר בגדר המלצה מאשר כשיטת מחקר שהיתה נקוטה בהיסטוריוגרפיה היהודית עד עתה. יש אפוא לקבלה בברכה, וליישמה אף על תחומים אחרים במדעי היהדות (כמו חקר ההיסטוריה המקראית).

אביא לכך דוגמה מתחומן של האגדות העבריות מימי הביניים. האגדה המאוחרת מעט על רש"י וגודפריד מביוון, המתועדת לראשונה בשלשלת הקבלה לגדליהן י' יחיא בשלהי המאה הט"ז, יכולה לשמש לכך דוגמה מייצגת.⁵ מקובל היה שהאגדה מבקשת 'לנקום' במנהיג הצלבנים הפורעים וכובש ירושלים, ולו באמצעי בדיוני כמו האגדה. ואולם, הוכחש כל קשר היסטורי ממשי בין האגדה לבין אירועים שרש"י או גודפריד היו קשורים בהם. אם כך, אפשר להציב כאן במקום רש"י כל רב יהודי היושב בבית המדרש עם תלמידיו, ומשמעות האגדה, כאגדת תמיכה בקהילות היהודיות הפגועות, לא תתערער כהוא זה. מדוע בחרה המסורת הסיפורית היהודית דווקא ברש"י כגיבור של הסיפור? לכאורה, התשובה על כך מובנת מאליה: רש"י הלך לעולמו בשנת 1105 והיה נוכח כאשר עברו

Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures', *ibid.*, pp. 235–246; D. Ben-Amos, 'The Name is the Thing', *ibid.*, pp. 257–280

5 גדליה בן יחיא, שלשלת הקבלה, לבוב תרכ"ז, כג ע"א; י' ברגר, 'רש"י באגדת העם', רש"י – תורתו ואישיותו, בעריכת ש' פדרבוש, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 169–171. ואת דיוני: 'Rashi Legends and Medieval Popular Culture', *Rashi 1040–1990: Hommage à Ephraim E. Urbach*, ed. G. Sed-Rajna, Paris 1993, pp. 483–492

חיילות מסע הצלב הראשון בראשות גודפריד את טרואה בשנת 1096. ודאי שהמשכו של הסיפור (הצלבנים אחזו בירושלים במשך שלושה ימים בלבד, גודפריד חזר אל טרואה עם שלושה פרשים בלבד, ואכן כבדה נפלה משער העיר והמיתה אחד מהם, כדי לקיים את נבואת רש"י, שרק שלושה פרשים יחזרו מארץ הקודש) מופרך לחלוטין מבחינת 'העובדות' ההיסטוריות, אך אולי די היה בעובדה זו כדי לקשור את האגדה דווקא לדמותו של רש"י, ולא לכל גיבור יהודי אחר בימי הביניים. עם זאת, דומה שאין בכך די כדי להסביר את הקשר שבין רש"י לאגדה. בתודעה היהודית של ימי הביניים היו גזרות תתנ"י אחד האסונות הגדולים והמזעזעים ביותר והם עיצבו את התודעה היהודית של התקופה. מאז חורבן הבית השני לא ייחסה החברה היהודית משמעות כה קטסטרופלית לאירוע כלשהו כמו לפרעות מסעי הצלב. הגיבור היהודי אשר היה בשיא כוחו ופרסומו בדיוק כאשר עברו הפרעות על צרפת ואשכנז, ואשר נכח ממש במקום, היה רש"י. השאלה הטבעית המתבקשת היא: כיצד הוא הגיב? האם השתמש בכוחו הרוחני כדי למנוע את האירועים או להתנגדם בפורעים? ואם כן – כיצד עשה זאת? בעבור יהודי התקופה לא היתה זו שאלה קנטרנית (כפי שנהוג לשאול כיום לגבי רבנים בתקופת השואה), אלא שאלה קיומית: כוחם הרוחני-הכריזמטי של המנהיגים הדתיים היה אחד הכוחות העיקריים שעליהם נשענו הקהילות. בעצם המחשבה שמנהיג במדרגתו של רש"י נכח ממש באירוע, אך לא עשה דבר כדי להציל את בני עמו, היתה הודאה בלתי אפשרית בחולשתו של כוח מגן עיקרי של הקהילות היהודיות. לכן לא יכול הסיפור להיות קשור אלא לרש"י, ומן הבחינה הזאת יש קשר הדוק בין האגדה לבין האירועים ההיסטוריים שעליהם היא מספרת. ואף זאת: לא ידועה עד עתה מעורבות או התייחסות ישירה של רש"י אל אירועי תתנ"י.⁶ אולי ראוי שאגדה חשובה זו תקבע את סדר היום המחקרי? אפשר שהיא רומזת על לאקונה בולטת בחקר רש"י ותקופתו, שרצוי שהמחקר ההיסטורי יבדוק שוב?

ב

הנושא שלכאורה שנוי במחלוקת ביותר בין רוסמן לביני הוא סוגיית 'הגרעין ההיסטורי'. אמנם, אף אני לא טענתי במאמרי שאין באגדות ההיסטוריות שרידי עובדות שמקורן בתקופה שעליה מספרת האגדה, והתיאוריה הפולקלוריסטית על התהוות האגדה, מן האירוע ההיסטורי דרך הממורט והכרוניקט תשמש ראיה לכך. ואולם, ראיתי את הניסיון לאתר 'גרעין' כזה כמסופק וחסר תועלת ממשית. כלומר, המחלוקת ביני לבין רוסמן ושאר התומכים בשיטת הגרעין ההיסטורי אינה על עצם העניין אלא על תכליתו: האם יש בחשיפה מעין זו כדי לתרום להבנה ההיסטורית של האירועים שעליהם מספרת האגדה? זה זמן מה שאני מתלבט בסוגיה זו, ומאמרו של רוסמן רק הוסיף וחזק את התלבטותי. אם צודקת התיאוריה הפולקלוריסטית על התהוות האגדה מ'גרעין היסטורי' כלשהו, הרי בכל זאת אי אפשר לראות באגדות רק ביטוי לזמן שבו הן סופרו, וחייב להיות קשר כלשהו בין האגדות לבין האירועים שעליהם הן מספרות. אביא לכך שתי דוגמאות קצרות מן האגדות על אחת הדמויות המעניינות בתולדות עם ישראל בימי הביניים – ר' יהודה החסיד.

בנו של ר' יהודה החסיד, ר' זלטמן, מוסר מפי אביו את הסיפור הבא:

6 ראו: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 143–147.

כשלמדתי בשפאייר לפני הרב ר' ידידיה ז"ל מצאת בבית המדר' שלו כתיבת ידו של הרב ר' זלמן וזו היא: א"ל אבא מורי החסיד שבימי היה מעשה בעשיר באשפיאר שהיה מגלח זקנו במספריים והיה אבא מורי בא ומיחה בו ולא השגיח על דבריו כי אמ' העשיר אסטני' [ס] אני ואיני יכול לסבול הזקן. אמר לו אבא מורי: ידוע תדע מרה כי אחרייך כי לאחר מותך שדים הדומין לפרות דרוסים על פאת זקנך. זה חלק משחיתים פאת זקנ'. ותדע שכן הוא, 'לא תקפו פאת ראשיכם ולא תשחיתו' (ויקרא יט, כז) ר"ת פרות. וכשנפטר אותו העשיר היו יושבין אצלו כל הגדולים שבשפיא' ואבא מורי היה שם והיה כותב שם אחד זורק על אותו עש' המת ועמד, וברחו מפניו כל היושבי' שם. והתחיל אותו המת למרוט את ראשו ותולש בשער'. אמר לו אבא מורי: מה לך? אמר לו: אוי שלא שמעתי לך. אמר לו אבא מורי: הגידה נא מה נעשה לנשמתך? א"ל: שיצאתה נשמתי בא שד אחד ודומה לפרה גדולה והביאה כלי אחד מלא זפת וגפרית ומלח וקבל נשמתי ולא היתה יכולה לצאת משם ויצאתה מדת הדין ונטל מאותו השד אותו הכלי עם הנשמה והביא אותו לפני יוצר נשמות. יצאה בת קול ואמר לי: קרית ושנתי? אמרתי לו: קריתי ושנתי. מיד צוה להביא ספר ואמ' לי: קרא בו. מיד כשפתחתי הספר מצאתי כתוב 'לא תשחית את פאת זקנך' ולא ידעתי מה להשיב. מיד שמעתי קול אחד שהיה מכריז: תנו נשמתו של זה במדרג' התחתונה. בעוד שהיו נושאים נשמתי להביא במדר' התחתונה יצאה בת קול: המתינו לזה מעט, יודא בני צדיק ממנו ועתה בקש רחמים ולא תרד נפשו שאולה. עכ"ל (ספר הגן, ויניציאה שס"ו, ט ע"ב-י ע"א).

אגדה זו נשתמרה במסורת משפחתית שראשיתה בבנו של ר' יהודה החסיד, ועל פי עדותו, שאין כל סיבה לפקפק בה, סופרה מפי ר' יהודה החסיד בעצמו. בצד חשיבותה של האגדה כמסמך חברתי מרתק, יש לראות בה גם עדות אישית בעלת ערך. לכאורה, היא נכנסת לאותה קטגוריה של אגדות שיש ללמוד מהן על המנטליות ועל המתחים החברתיים ששררו באותה קהילה בתקופה שבה סיפרו את האגדה (למשל, בין המנהיגות הרוחניות לבין עשירי הקהילה, שהיו מקורבים לשלטון ולאצולה הנוצרית ורצו להידמות להם).⁷ ואולם מחקרים אחרים, ובלתי תלויים באגדה, על דמותו ואישיותו של ר' יהודה החסיד, מצביעים על שאלה נוספת. מתוך סיפוריו שלו בספר חסידים, ומתוך עדויות אחרות של בני זמנו ותלמידיו, ידוע שר' יהודה החסיד היה דמות תקיפה, קנאית מאוד. הוא היה מעורב היטב בענייני קהילתו, והפך כל התנהגות של בני הקהילה – אפילו בתחום האישי והאינטימי ביותר – לעניינו שלו ועילה למעורבותו בחיי חבריה.⁸ זה היה כמוכחן חלק מן התפיסה המוסרית שאותה ביקש להנחיל בתנועת חסידות אשכנז – הקפדה על כללי המוסר שקבע המנהיג הדתי בכל פרט בחיי היומיום, קהילתי ובעיקר אישי. השאלה אם וכיצד קיבלו בני הקהילה מעורבות כזו בחייהם הפרטיים אף היא שאלה מעניינת, והתשובה עליה אינה ברורה. אני הצעתי בעבר, שייחכן שאי התפשטותה של חסידות אשכנז כתנועה חברתית רחבה נבעה, בין השאר, מן המעורבות והחדירה לחיי הפרט בקהילה

7 ראו: ע' יסף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 364-366.

8 ע' יסף, 'הסיפור האקסמפלרי ב"ספר חסידים"', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 236-246; י' דן, 'לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים. קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 389-398.

פתוחה (כי הרי לא היה מדובר בשום מקרה על כת סגורה, הסוגדת למנהיג, כפי שידוע לנו במקרים אחרים).⁹

דומה שהאגדה שהבאנו כאן עשויה להעיד על שני הנושאים גם יחד. מצד אחד – אישיותו ומעורבותו של ר' יהודה החסיד. באגדה מתקיימת התאמה מלאה לעדויות השונות על התנהגותו של החכם: המעורבות הבוטה, הקנאות הקיצונית, והרצון להשליט את רצונו ודרכו אפילו באמצעות הטלת אימה. מצד שני – תגובתה של החברה: אנו רואים כאן בבירור כיצד העשיר דוחה בנימה מזלזלת את דרישתו של הקדוש וממשיך לנהוג לפי ראות עיניו. בוודאי לא היתה זו אלא דוגמה אחת מני רבות, והיא היתה אופיינית לשכבה החברתית שאליה השתייך. אפשר לומר כאן במידה סבירה של ודאות, שלא רק שאין אגדה זו מנותקת מן המציאות החברתית וההיסטורית שעליה היא מספרת, ועל כן אינה יכולה ללמד עליה דבר, אלא בדיוק היפוכו של דבר. מה שהיה ידוע מעדויות רבות על אישיותו של הקדוש באופן כללי ומשוער, מקבל באגדה ממשות ופירוט. וחשוב לא פחות, שמה שנשאר עלום במקורות האחרים – למשל תגובתה של החברה על התנהגותו ואישיותו של הקדוש – נחשף כאן באופן ברור ומפורש.

אחת האגדות המעניינות ביותר בין 'שבחי' ר' יהודה החסיד היא זו על העברת הסודות מר' יהודה החסיד אל ר' אלעזר מוורמס. אביו של ר' אלעזר, מורו בהלכה וקרובו של ר' יהודה החסיד, ציווה לבנו שלא לחצות את הדנובה. אלעזר, שרצה 'לשמש לפניו', הפר את צו אביו, חצה את הדנובה ובא למקומו של ר' יהודה. הרב נזף באלעזר על שהפר את הצו של אביו, סירב ללמדו את הסודות ואלעזר ישב בטל במשך חצי שנה. לבסוף, בערב פסח ממש, הוא הבטיח לו שהוא יערוך את הסדר עם משפחתו במגנצה. הוא יצא עם אלעזר אל השדה הפתוח, מחוץ לחומות העיר, כתב על האדמה כמה שמות ומחקם מיד, ואלעזר שכחם; כך היה שלוש פעמים. בפעם הרביעית התחכם אלעזר ובלע את העפר שעליו נכתבו השמות, 'יידע מה למעלה ומה למטה', ומיד לאחר מכן מצא עצמו במגנצה בבית משפחתו.¹⁰

כבכל אגדה של 'העברת חכמה' (translatio scientiae), ההתפתחות הסיפורית היא ביוגרפית וגיאוגרפית כאחד. העובדה שר' אלעזר מוורמס נחשב ממשיכו של ר' יהודה החסיד בתורת המוסר והסוד של חסידות אשכנז היתה מוסכמה ידועה בתרבות היהודית של ימי הביניים. הכרה זו מתגשמת ביסודות הדרמטיים והסימבוליים של האגדה. המעבר בין מגנצה לרגנסבורג, מקום משכנו של ר' יהודה החסיד, ובין בית מדרשו לבין השדה הפתוח, ששם הוא מורה לאלעזר מוורמס את הסודות, הוא הביטוי הסמלי למערכת היחסים הסבוכה בין מרכזי התורה הוותיקים והממסדיים לדרכו החדשה והמהפכנית של ר' יהודה החסיד.¹¹ מה משמעותו של האיסור הגורף שהטיל אביו של ר' אלעזר על

9 שם, שם.

10 כתב יד ירושלים 8^o3182, סי' לד. פורסם לראשונה (בתרגום לגרמנית) אצל: N. Brüll, 'Beiträge zur jüdischen Sagen- und Spruchkunde im Mittelalter', *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, IX (1889), pp. 31–32; ת' אלכסנדר, הסיפור החסידי-אשכנזי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79–80; וביידיש: י' מייטליס, די שבחים פון רבי שמואל און רבי יודא חסיד, לאנדאן 1961, עמ' 66–68.

11 י"ג שמחוני, 'החסידות האשכנזית בימי הביניים', דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, בעריכת א' מרקוס, ירושלים תשמ"ז, עמ' 47–80; I.G. Marcus, 'The Politics and Ethics of Pietism', עמ' 47–80.

בנו לחצות את הדנובה? בוודאי אין זה טאבו או צוואת־אב שנוצרה רק כדי לפתוח את עלילת הסיפור באמצעות עימות, כבאגדות אחרות. אלעזר הרי לא רצה לחצות את הדנובה, אלא להגיע אל ר' יהודה החסיד, וזאת בדיוק ביקש אביו למנוע. עזיבת ר' יהודה את מרכזי התורה שעל הריינוס ומעברו לעיר נידחת יחסית, רגנסבורג, היתה מאז ומתמיד בגדר תעלומה שלא ניתן לה הסבר מפורש. על פי האגדה, ברור שמנהיגי הקהילות שעל הריינוס, כולל בני משפחתו של ר' יהודה החסיד, משפחת קלוינימוס המיוחסת, לא ראו בעין יפה, ואולי אף אסרו בפירוש, את יציאתם של תלמידיהם ללמוד אצל ר' יהודה החסיד ברגנסבורג. פרט זה מלמד על כך שאולי כבר קודם שעזב ר' יהודה החסיד את איזור הריינוס לא אפשרו לו מנהיגי הקהילה ללמד את תורתו לתלמידים, וזו אולי היתה הסיבה העיקרית להתרחקותו מגבול השפעתם של מרכזים אלה.

הרעיון שכדי ללכת בדרך הנכונה, כדי למלא את אחר 'רצון הבורא' במשמעותו החסידית, יש להפר לעתים גורמות מקובלות של הקהילה היהודית, היה עיקרון חשוב ומרכזי של התורה החסידית.¹² זה מה שמתרחש באופן מפורש בעלילת הסיפור. ר' יהודה החסיד אינו שמח שר' אלעזר הפר את צו אביו, אך מבין ומקבל את המעשה כאמצעי להגשמת 'רצון הבורא' – לימוד הסודות והעברתם לדורות הבאים. המסע ממגנצה לרגנסבורג מתואר בסיפור כקשה ורב מכשולים ואיסורים. הדרך חזרה היא פלאית, קלה ומיידית. כאילו מבקש הסיפור לומר באופן סמלי, שחציית הקווים מן הגורמות והמוסכמות הישנות היא קשה וכרוכה בקרבנות ובויתורים אישיים קשים, אך השכר על כך יהיה גדול ורב תהילה.

כדי לקבל על עצמו את הדרך החסידית נדרש התלמיד ללכת אל ר' יהודה החסיד. הוא בעצמו לא יצאה את הדנובה לעבר מרכזי התורה הוותיקים כדי להפיץ את תורתו ולאסוף סביבו תלמידים ומאמינים. יודעים אנו, כפי שכבר נאמר קודם לכן, שר' יהודה החסיד היה דמות תקיפה מאוד וקנאית לאמונותיה ולדרכה. הוא היה ונשאר אריסטוקרט, הן במוצאו והן באופיו. הוא הסתגר ב'מגדל השן' שלו ומשם בחן את המציאות באור אמונותיו ותפיסותיו. כדי לצאת אל המרחב, אל הקהילות האחרות, לשכנע ולהפיץ את דרכו ברבים, היה עליו להתפשר, לקבל מנהגים ואמונות שנפוצו בקהילות אחרות, ולכן, כנראה, הוא לא היה ערוך, לא מבחינה נפשית ולא מבחינה אידיאולוגית. דומה שאגדה זו מאירה פן חשוב ומעניין באישיותו של ר' יהודה החסיד וביחסו אל החברה היהודית, שעשוי להסביר, מזווית ראייה אחרת, את הסיבות שבעטיין לא הפכה חסידות אשכנז לתנועה חברתית ממשית.

אם כן, אני מציע להרחיב את תחולתה של האגדה ההיסטורית מעבר למקובל עד עתה במחקר ולטעון, במה שעלול להיראות כגישה ריאקציונית משהו, שאל לנו לשפוך את התינוק יחד עם המים. אגדות ימי הביניים הן טקסטים יקרים ונדירים, שאם נייחס להם רק חשיבות בזמן ובמקום שבהם הן סופרו, אנו עלולים להחמיץ את חשיבותם העיקרית. תפיסת התהוותה של האגדה מן הגרעין ההיסטורי, שיש בה מידה לא מבוטלת של נאיביות, מציעה אף אמת רבת חשיבות. העובדה שכה קשה להבחין בין

in Judaism: The Hasidim of Medieval Germany', *The Journal of Religious Ethics*, VIII (1980), pp. 227–258

ראו: H. Soloveitchik, 'Three Themes in the Sefer Hasidim', *AJS Review*, I (1976), pp. 311–357

ה'גרעין' ההיסטורי לבין היסודות הסיפוריים שנוספו עליו בתהליך התהוותה של האגדה אינה אומרת שעלינו להתעלם מכך שהגרעין נוכח שם; דווקא משום כך יש לחושפו ולפרשו.

לבסוף, אי אפשר שלא להוסיף מילת אזהרה. אין אני מנסה להטיף לריאקציה ולטעון שהאגדות הן תעודות היסטוריות. האגדות הן ראשית כל טקסטים בדיוניים. קצתן נוצרו בידי הדמיון העממי וקצתן בידי העילית המלומדת. הן משקפות צרכים, חרדות או אינטרסים של הקבוצות שיצרן. עם זאת, ביקשתי לסייג את הקיצוניות מן הצד השני, שהתפתחה במחקר אגדות ימי הביניים בעשרות השנים האחרונות, ואשר אף אני נטלתי בה חלק. לא ייתכן, ואף לא רצוי, להתעלם מן ההתאמה הברורה בין מרכיבים שונים של האגדות לבין עובדות היסטוריות רבות. חקר ההתאמה הזאת מורכב ורב פנים הרבה יותר ממה שסברו בתפיסות הנאיביות של המאה ה־19: או שהאגדה היא עובדה היסטורית או שהיא חסרת ערך. אני מציע לבחון התאמה בין האגדות למציאות ההיסטורית בתחומים מגוונים: מן הביוגרפיה והאישיות של הגיבור, דרך המבנה המנטלי של החברה, ועד התגובות האמוטיביות של יחידים וקבוצות לאירועים ההיסטוריים הגדולים. אם נלך בדרך מפוכחת וזהירה כזאת, לא נבקש עוד באגדה ההיסטורית את מה שלא יכול להיות בה, אך לא נחמיץ עוד את המשקעים יקרי הערך והייחודיים שהיא שימרה והעבירה מדור לדור במשך מאות שנים רבות.

