

מקוה ישראל' לר' ישראל קושטא (1851) – ראשיתו של הסיפור היהודי המעובד לנוער

איתמר דרורי

במאמר זה אסקור ואאפיין תופעה ייחודית של עיבוד סיפורים יהודיים לתלמידי בתי הספר בקובץ 'מקוה ישראל' לרב ישראל קושטא (1819–1897), שחי ופעל בליורנו שבמערב איטליה. על דמותו של הרב קושטא ועל הרקע לפועלו הספרותי לא נכתב הרבה עד היום, ולכן אקדים לדיון הטקסטואלי מבוא היסטורי וביוגרפי קצר, להשלמת מידע בסיסי זה.

הקהילה היהודית בליורנו במאה התשע עשרה

בעיר הנמל ליורנו, השוכנת בחבל טוסקנה שבמערב איטליה, התקיימה קהילה יהודית ספרדית משלהי המאה השש עשרה. הקהילה נוסדה על ידי מגורשי ספרד ויוצאי פורטוגל, חלקם אנוסים. בזכות קשריהם עם יוצאי ספרד ופורטוגל ביתר התפוצות הם פיתחו קשרי מסחר ענפים עם יהודי צפון אפריקה – שם אף יסדו קהילות של יוצאי העיר – ועם יהודי אסיה ואירופה. בני הקהילה נהנו מרווחה כלכלית, וגם מאוטונומיה יחסית.¹ הדפוס העברי בליורנו נוסד במאה השבע עשרה, והיה מעין יורש לדפוס ונציה. פרט ליהודי איטליה הוא שימש דרך קבע את יהודי צפון אפריקה, שעד המאה העשרים לא היה בה דפוס מקומי, וכן רבים מיהודי ארצות האסלאם באסיה:

1 ראו למשל: מ"א שולוואס, בצבת הדורות: מימי הביניים לזמנים החדשים, תל אביב תש"ך, עמ' 342–347; ל' טאס, יהודי איטליה, תרגמה ג' דנון, תל אביב 1978, עמ' 66–67; ח' אברהמי-פואה, 'יהודי ליורנו וקשריהם עם תוניס במאה הי"ז–י"ח', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ט, עמ' 4. בליורנו התקיימה בנפרד קהילה אשכנזית קטנה בהרבה ובה יהודים שנמלטו מפרעות חמלניצקי במאה השבע עשרה. הקהילה הספרדית הייתה רוב מוחלט בקרב יהודי העיר. ראו: C. Ferrara Degli Uberti, 'The "Jewish Nation" of Livorno: A Port Jewry on the Road to Emancipation', *Jewish Culture and History*, 7, 1-2 (2004), pp. 157-170

ספר

מקוה ישראל

והוא ספר ספורי מוסר לחנך את הנערים
בהערכת לשון עברית אל לשון אחרת

חובר מאת

הטשכיל ונכון

כהר ישראל קושטא יצו

*Ad uso delle Piccole Scuole Israelitiche
di Livorno.*

פה ליוורנו יצא

עיי שלמה בילפורטי וחברו היו

ממ יראת ה' טהורה עומדת לעד ^{לפ}

מסוריה, מעיראק ועוד. ליוורנו נחשבה אז למרכז המו"לות הגדול והחשוב ביותר עבור יהדות המזרח. בשל מיקומה של העיר כצומת ימי מרכזי בים התיכון, תיווכה הקהילה המקומית בין קהילות ספרד לקהילות אשכנז ובין העולם המסורתי הישן לתרבות ההשכלה באיטליה ובגרמניה.

במהלך המאה התשע עשרה, עם התקדמות תהליך איחוד איטליה, הריסורג'ימנטו (*il Risorgimento*; מילולית: התעוררות מחדש, 1815–1871), צומצמה האוטונומיה של הקהילה. היחס השוויוני, החילוני-ליברלי באופיו, כלפי היהודים בתקופת הריסורג'ימנטו, שהתגבר מאז ניסיונות ההפיכה של גריבלדי בשנת 1848, גרם מחד גיסא לאדישות של יהודי איטליה לתחייה הלאומית הציונית בשלהי המאה התשע עשרה ואף לשיעורי התבוללות משמעותיים בקהילות שונות באיטליה;² ומאידך גיסא עורר

2 ב' רות, תולדות היהודים באיטליה, תרגמה ג' בת-יהודה, תל אביב 1962, עמ' 294–295.

אצל יהודים אחרים, ובהם קבוצת רבנים ידועים, תסיסה לאומית משמעותית ותמיכה נלהבת ברעיון הציוני.³ באמצע המאה התשע עשרה, שהיא עיקר ענייני, עדיין היו בקהילת יהודי ליוורנו שיעורי התבוללות נמוכים יחסית, ולמרות התערערות מעמדה כמתווכת בין אירופה לצפון אפריקה – בשל הכיבוש הצרפתי בצפון אפריקה – עד שלהי המאה לא הייתה הגירה רבה של יהודים מן העיר.⁴ לעומת מלחמות המשכילים והשמרנים במרכז אירופה התאפיינו רבני ליוורנו בפתירות יחסית, ולהוציא הסתייגותם הכללית מן הרפורמה התייחסו באהדה אל רעיונות ההשכלה ואל תרבות החול, ובד בבד נותרו נאמנים למסורת.⁵ ברוח זו פעל בליוורנו בית המדרש למורים (השני לבית המדרש בפדובה), שהורו בו רבני העיר, שהיו בעלי השכלה רחבה. הידוע שבהם הוא הרב אליהו בן-אמוזג (1823–1900), פילוסוף ומקובל, חברו של הרב קושטא להוראה ולרבנות.

תולדות חייו של הרב ישראל קושטא

הרב ישראל קושטא נולד בליוורנו ב־8 בדצמבר 1819 לאביו עמנואל ולאימו רגינה סופינ⁶, וחי ופעל בעיר עד פטירתו בשנת 1897. מוצאה של משפחתו ממגורשי חצי האי האיברי, והיא הגיעה לאיטליה ככל הנראה בשלהי המאה השש עשרה (costa

- 3 ד' ויטוריו־סגרה, 'גשר בין אירופה לבין הים התיכון – מהרסורג'ימנטו לתנועה הציונית', נ' ברגר וד' די קסטרו (עורכות), איטליה אברייקה: למעלה מאלפיים שנות מפגש בין התרבות האיטלקית ליהדות, תרגמו ג' בקי ואחרים, תל אביב 2008, עמ' 119–121.
- 4 על פי הנתונים הסטטיסטיים שפרסם בקי, בשנת 1808 היה מנינם של יהודי ליוורנו 4,963; בשנת 1832 – 4,941; בשנת 1861 – 4,308; בשנת 1870 – 4,158; בשנת 1881 – 4,049; ובשנת 1901 – 2,487. ראו: ר' בקי, 'ההתפתחות הדמוגרפית של יהודי איטליה משנת 1600 עד שנת 1937', ש"א נכון (עורך), ספר זכרון לשלמה ס' מאיר (תרל"ה–תשי"ג): קובץ לתולדות יהודי איטליה, ירושלים ומילאנו תשט"ז, עמ' 55, הערה 1.
- 5 רות (לעיל הערה 2), עמ' 287–295; מ"ע הרטום, 'על תנועת הרפורמה באיטליה: הפולמוס בדבר צמצום תקופת האבל בשנת 1865', נכון (שם), עמ' 110–114.
- 6 אני מודה לאלהיו זאנה־שניר, צאצא של הרב קושטא, שהמציא לידי את תעודת הלידה ותעודת הנישואין שלו ושייתף אותי במידע שברשותו על אודותיו. במכתב הממוען אליו מאת פרופ' גבריאל בדרידה, לשעבר מנהל הארכיון היהודי בליוורנו, אשר סבו הרב אלפרדו ס' טואף (1880–1963) היה תלמיד של הרב קושטא, נמצא הסבר אפשרי להיעדר הרישום של הרב קושטא והוריו במפקד האוכלוסין שנערך בליוורנו בשנת 1841. אביו של הרב, עמנואל קושטא, היה סבל או שוער במקצועו (איטלקית: facchino) וככל הנראה לא ידע קרוא וכתוב, והבן טרם קיבל או כנראה את הסמכתו הרשמית לרבנות. ראו: G. Bedarida, A Letter to Eli Zaana-Snir, Livorno, 7 June 2002

בספרדית ובפורטוגזית: חוף, כלומר מאזור החוף).⁷ הוא למד אצל הרב אברהם ברוך פיפרנו (1800–1863), שנודע כאיש חינוך, כמשורר,⁸ כחוקר שירה,⁹ כדיין¹⁰ וכמגיה בבית דפוס.¹¹ הרב קושטא היה תלמיד חכם רחב אופקים והכיר גם ספרות לא רבנית, כספרות ההשכלה, כתביו של יוסף בן מתתיהו וכן ספרות עולם. מלבד איטלקית ידע כנראה גם צרפתית ואפשר שאף ערבית.¹²

בשנת 1864, בהיותו בן ארבעים וחמש, התמנה הרב ישראל קושטא למורה צדק ולחבר בית הדין של ליוורנו יחד עם הרב אליהו בן־אמוזג והרב אברהם טולוסא, ושלושתם למעשה היו הרבנים הראשיים (Rabbino Cavaliere) של קהילת ליוורנו.¹³ הרב קושטא החליף את מורו הרב פיפרנו כדיין וכסופר בית הדין,¹⁴ וכיהן בתפקיד זה עד פטירתו.

עם תלמידיו נמנו הרב שמואל יונה בן דוד קולומבו, שכתב ספר זיכרון על אודותיו, הרב יעקב אליהו רקח, שיחד עם הרב קולומבו ההדיר את ספר שירי הרב קושטא, 'כי נער ישראל' (1890), והרב אלפרדו טואף.

על פי השיר הפותח את הקובץ 'שיר ישראל' היו לרב קושטא שלוש בנות ובן מאשתו, מריאנה אַדֶּלְס, שנפטרה בדמי ימיה.¹⁵ על פי דברי תלמידו בספר הזיכרון

7 ראו למשל: י"ד איזונשטיין, אוצר ישראל, ט, ירושלים תשל"א, הערך 'קוסטא, משפחת', עמ' 147–148.

8 שולוואס (לעיל הערה 1), עמ' 347; ראו למשל ספר שיריו: א"ב פיפרנו, שיר מזמור, מודנה תר"ב.

9 ראו למשל: קול עוגב: והוא קיבוץ שירים נבחרים אשר לקט החכם אברהם ברוך פיפרנו מבין ערוגות נטעי שעשועים אשר נטעו באיטליא נעימי זמירות ישראל בדורות שלפנינו, ליוורנו תר"ו. הספר כולל הערות קצרות בעברית ומבוא באיטלקית

10 ראו הסכמתו בתוך: מחזור קטן לימים נוראים, כמנהג ק"ק תלמסאן [...] והוא פירוש על מחזור [...] מעשה ידי [...] ר' אברהם אלנקאר ולה"ה [...] ליוורנו תר"ב. הרב פיפרנו מכונה שם 'סופר הק"ק [קהילת הקודש]', כלומר סופר בית הדין. חבריו לבית הדין ולרבנות בקהילת ליוורנו החתומים לצידו בהסכמה: ר' יצחק חיים נונים אלווארינגה ור' אברהם ב"ר משה קוריאט.

11 ראו הקדמתו לספרו של א' סתהון, מלל לאברהם, ליוורנו תר"ג, עמ' נז.

12 בבית הדפוס של הרב קושטא נדפסו כמה חיבורים בערבית־יהודית (מעשיות, תפסיר ועוד). יש לציין בהקשר זה את הזיקה של הקהילה הספרדית בליוורנו אל יהודי צפון אפריקה ובפרט אל יהודי תוניסיה. למשל בנו עמנואל היגר לתוניסיה וחי שם בקהילת הגראנה הליוורנית.

13 ראו למשל את התואר שנלווה לשמותיהם של הרב קושטא והרב בן־אמוזג (Rabbino Cav.) בתוך: צ' פלאטו, הבלעת הדם, פרנקפורט על נהר מיין תר"ן, עמ' 6.

14 ראו למשל בהסכמתו משנת תרל"ה לספרו של א"ש חמוי, בית שמחה, ירושלים תשכ"א, עמ' [2]; ובהסכמתו לספרו של י' בן־שבת, רוח יעקב, ליוורנו תרמ"א–תרמ"ב.

15 על פי תעודת הנישואין שהנפיק הרשם העירוני בליוורנו, בני הוגג נישא ב־31 במאי 1844. לדברי שארו אליהו ואנה־שניר, מריאנה אדלס נפטרה כנראה מרעלת הריון כשלושה חודשים לאחר לידת בנם. שמות בנותיה של מריאנה אדלס: רגינה אסתר, יהודית (ג'ידיטה) ואלנה. שם הבן: עמנואל,

שנדפס לזכרו נשא אישה שנייה ונולדו לו ממנה עוד שתי בנות.¹⁶ הרב קושטא היה סופר ומשורר עברי ומתרגם מעברית לאיטלקית. הוא חיבר שירים מסוגות שונות, ביניהם קינות, שירי חתונה ושירי הגות, חלקם במתכונת הסונטה הפטררית, שהייתה אהודה על משוררי איטליה היהודים (דוגמת יוסף אלמנצי), ושנקראה בפיהם שיר זה"ב (בגימטרייה 14, כמספר השורות בסונטה).¹⁷ שיריו נדפסו בקבצים 'שירי ישראל' (1853) ו'כי נער ישראל' (1890). בפרוזה פרסם שני קבצים: 'מקוה ישראל' (1851), לקט מעובד של סיפורים חינוכיים ממקורות שונים, הנדון במאמר זה, ו'ערבי"ם בתוכה' (1880), לקט סיפורים, שרובם מתורגמים ומעובדים מספרות המזרח (אפשר שמכלי שני, מתרגום צרפתי או איטלקי), ומיעוטם מקוריים. כמו כן תרגם משלי מוסר מספרות המשלים העולמית (ממשלי אזופוס ואחרים, בתיווך צרפתי או אחר) וכלל אותם בחיבור 'שירי ישראל', שנדפס בספר 'מוסר אב' (1853).¹⁸ נוסף על אלה חיבר פירושים לספר תהילים (1837) ולמגילות רות, איכה ואסתר (1841) וספרי דקדוק עברי לתלמידים (1844, 1856, 1866), ואף השתתף בחיבור מילון מקראי עברי-איטלקי (1853). תרגומו לאיטלקית כוללים את סידור התפילה והמחזור (1854), (1859), הגדה של פסח ותהילים (1866).

בשנת תרכ"ד (1864) רכש הרב קושטא את בית הדפוס של משה יהושע טוביאנה, וניהל אותו עד שנפטר.¹⁹ כעמיתו לכס הרבנות וההוראה הרב בן-אמוזג, שהחזיק גם

על שם אביו של הרב קושטא.

16 S. Colombo, *Alla memoria del Rabb. Cav. Israel Costa*, Livorno 1898, p. 11; תודתי לקלאודיה רוזנצווייג-קופפר על התרגום מאיטלקית. שם האישה השנייה: סול (Sole) לבית גאליגו (Galiigo). שמות הבנות: מריאנה ורוזה, שקרויה על שם אחותו הבכורה של הרב קושטא שנפטרה סמוך ללידתה (על פי אליהו זאנה-שניר).

17 ח' שירמן, מבחר השירה העברית באיטליה, ברלין תרצ"ד, עמ' 26.

18 בספר זה נדפס גם תרגומו של ידידו ר' מרדכי פיורינטינו לנובלה 'אליעזר ונפתלי', שגוררה ועובדה מכתביו של ז'אן-פייר קלארי דה פלוריאן (Jean-Pierre Claris de Florian, 1755–1794). ראו: מוסר אב, ליורנו תרי"ג, עמ' י. הרב קושטא ידע גם הוא צרפתית (כפי שניכר מתרגומו לסיפור שני האחים ומקום המקדש, ראו להלן), וסביר להניח שתרגם ועיבד חלק ממשליו הנזכרים ממשלי דה פלוריאן, שהיה ממשל משלים ידוע בקרב קוראי הצרפתית, ושני רק לז'אן דה לה פונטן.

19 ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי במדינות איטליה, איספמיה-פורטוגליה ותוגרמה שמלפנים, תל אביב תשט"ז, עמ' 87. פרידברג ציין שם שהרב קושטא קנה את בית הדפוס בשנת תרכ"ח (1868), אולם מצינו את שמו כמו"ל כבר בתרכ"ד (1864). בשערי הספרים 'כיום יאר', 'עושה פלא א', 'מעשה עבות', 'מחזור', 'בית תפילה יקרא' ו'שרח הפטרת שמיני של פסח', שנדפסו בשנה זו, צוין המו"ל 'ישראל קושטא וחבריו הי"ו' [ה' ישמרם ויחיים] שקנו דפוס משה יהושע טוביאנה; שם המו"ל משה יהושע טוביאנה אכן מופיע על ספרים שנדפסו עד שנת תרכ"ד, כגון 'מסכת אבות', 'הפטרות תשעה באב' ו'סדר הקפות לשמחת תורה', ותו לא.

הוא בבית דפוס משלו, השתתף הרב קושטא בבנייה מחודשת של ארון הספרים היהודי, כדרכם של המשכילים הראשונים, והעשיר אותו בספרות הגותית ובספרות יפה בת זמנו.²⁰ כמדפיס הוציא לאור ספרי תפילה ומחזורים, קובצי סיפורת (דוגמת 'עושה פלא' ליוסף שבתי פרחי, תרכ"ד-תר"ל, 1864-1870), שירה ופיוט, ספרות פרשנית למקרא, לאגדות חז"ל ולפיוטי האזהרות לשבועות, ספרות דרוש, ספרות הלכתית, איגרות וספרות קבלית.

אחד מעיסוקיו המרכזיים של הרב קושטא היה החינוך. את מרבית כתיבתו ייעד לנוער היהודי המקומי ולקירובו אל הלשון העברית, כאמצעי לחיזוק הזהות היהודית וכאמצעי להנחלת ערכי המוסר היהודיים לדור הצעיר שהלך ורחק מהם. הרב קושטא שימש כמחנך עוד קודם חתונתו בשנת 1844, ובהמשך, עם הקמת רשת 'אליאנס', נתמנה לנציגה הרשמי בליורנו.²¹ שימש כמורה בבית המדרש לרבנים בליורנו (The Collegio Rabbinico of Livorno), יחד עם חברו לבית הדין הרב בן-אמוזג, שנחשב לגדול הרבנים וההוגים בליורנו במחצית השנייה של המאה התשע עשרה.²² שלא כמו הרב בן-אמוזג, שעסק בלימוד קבלה, הרב קושטא נמנע מכך לדברי תלמידו הרב אלפרדו טואף (1880-1963), והרב טואף נימק זאת בקרבתו של הרב קושטא לאסכולת שד"ל (שמואל דוד לוצאטו, 1800-1865).²³

שיריו של הרב קושטא זכו לפופולריות בקרב תלמידי בתי הספר היהודיים באיטליה. הם הולחנו והושרו בהם עד מלחמת העולם השנייה, ושניים מהם נכללו באסופה של שירת יהודי איטליה בעריכת חיים שירמן.²⁴

אפשר לאפיין את דתיותו של הרב קושטא כליברלית וסובלנית, בדומה לחבריו לבית הדין ולסגל ההוראה בבית המדרש לרבנים המקומי. שמו מופיע בין המתנגדים לרפורמה בהלכה בעניין אבלות בשנת 1865,²⁵ ומנגד בשנת 1878 נטל חלק מרכזי

20 על מגמה משכילית זו ראו: ש' פיינר, משה מנדלסון, ירושלים תשס"ו, עמ' 33. שנים לא רבות לאחר מכן אפינה הקמת בתי דפוס גם משכילים בני ארצות המזרח כר' שלמה בכור חוצין ור' שלמה תווניה.

21 על היותו נציג אליאנס בליורנו העיד תלמידו הרב טואף. ראו: בדרידה (לעיל הערה 6).

22 A. Paggi and J. Roumani, 'From Pitigliano to Tripoli, via Livorno: The Pedagogical Odyssey of Giannetto Paggi', *Sephardic Horizons*, 2, 4 (Fall 2012) <http://sephardichorizons.org/Volume2/Issue4/paggi.html> sthsh.hpGN2bFP.dpuf (נצפה ב-17 ביוני 2013).

23 נראה כי אין מדובר בהתנגדות גורפת לעיסוק בחוכמת הקבלה אלא יותר בנטייה אישית. על כך תעיד העובדה שהרב קושטא שיווק בבית המסחר שלו את ספר ה'זוהר' ו'זוהר חדש'. ראו ברשימת הספרים שהציע למכירה בשנת 1886: ר"י קושטא, מוד"ע לבינה, ליוורנו תרמ"ו.

24 שירמן (לעיל הערה 17), עמ' תקי-תקיב.

25 הרטום (לעיל הערה 5).

בפולמוס מול חכמי תוניסיה בעניין שאלת קיום צוואה של אחד מעשירי ליורנו, ובמסגרתו הואשם בליברליות יתרה;²⁶ אולם הביקורת עליו לא השתוותה בחומרתה לפולמוס סביב הספר 'אם למקרא' (1862–1863), מאת עמיתו הרב בן-אמוזג, שרבני חלב הורו לשורפו.²⁷

הרב קושטא היה בונה חופשי, והגיע לדרגה הבכירה ביותר במסדר (דרגה 33),²⁸ מה שמורה על ממד אוניוורסליסטי פעיל ומתקדם בתודעתו, מעבר לזיקותיו הלאומיות המקומיות כרב הקהילה היהודית בליורנו.

החיבור 'מקוה ישראל'

נתוני הספר

'מקוה ישראל' ראה אור בשנת תרי"א (1851) בבית הדפוס של 'שלמה בילפורטי וחברו' בליורנו. מדובר בספרון באורך 19 ס"מ – כמקובל בקובצי מעשיות בזמנו²⁹ – ובו נז דפים ג–ד נדפסה 'הקדמת המגיה' שאינו אלא רבו הנזכר של הרב קושטא, הרב פיפרנו, ששימש כנראה כעורך בבית הדפוס של בילפורטי;³⁰ בסוף הספר

26 י' ג'רמון, ספר נחלת אבות, ליורנו תרל"ז; א' אלמליח, ספר משפט הירושה, ליורנו תרל"ח; הנ"ל, מגלה עמיקתא, ליורנו תרל"ח; י' קושטא, ידע מה בחשוכא: והוא פירוש והשגות לספר מגלה עמיקתא, ליורנו תרל"ח; א' אלמליח, קונטרס מגלה עמוקות מני חושך: והוא משיב נכוחות על דברי הר' ישראל קושטא באו בקונטרס [...] וקורא לו ידע מה בחשוכא [...], ליורנו תרל"ח; י' קושטא, ויוצא לאור צלמות: תשובה לקונטרס מגלה עמוקות מני חושך, שחבר כה"ר אליהו אלמליח, ליורנו תרל"ח; א' בלעיש, קונטרס צלמות ולא סדרים: והוא תשובה [...] על דברי [...] ישראל קושטא [...], ליורנו תרל"ט; הנ"ל וי' ג'רמון, קונטרס ישראל לא ידע: שתי תשובות [...] אל ישראל קושטא [...] על אשר הדפיס שנית [...] ויוצא לאור צלמות [...], ליורנו תר"ם. על הקשרה הכולל של פרשייה זו ראו: ד' הכהן, 'שליח לעצמו: קווים לדמותו של ר' אברהם חמוי (1838–1886)', פעמים, 141 (תשע"ה), עמ' 46 והערות 219–222 ובהפניות שם.

27 י' הראל, 'העלאת "אם למקרא" על המוקד: חלב 1865', *Hebrew Union College Annual* 64, (1993), עמ' כז–לו.

28 I. Singer et al. (eds.), *Jewish Encyclopedia*, IV, New York and London 1916, 'Costa, Israele di Emanuele', pp. 291-292

29 לשם השוואה, שלושת כרכי 'עושה פלא', שנדפסו בעשור הבא בבית הדפוס של הרב קושטא, הם באורך 18 ס"מ. ראו: י"ש פרחי, עשה פלא, ליורנו תרכ"ד–תר"ל. השו"ג גם לקובץ הסיפורים מימי ראשית הדפוס באיטליה, חיבור המעשיות, המדרשות וההגדות, פרהה שי"ד (1554), שעל פי הנתונים שהביאה טוהר אורכו 15 ס"מ ורוחבו 10 ס"מ. ראו: ו' טוהר, חיבור המעשיות המדרשות וההגדות (פיראה שי"ד): קובץ סיפורים עברי בן תקופת הדפוס: מהדורה מוערת, תל אביב תשע"ו, עמ' 45.

30 קשה לדעת בבירור אם אכן שימש מגיה במובן המקצועי הרווח כיום בבתי הוצאה לאור. על פי

הדפיס הרב קושטא שלושה משלים דידקטיים בשורות קצוצות, במבנה סטרופי, מאת ידידו הגביר יוסף בן פורת; לאחריהם הובא שיר שבח ארוך מפרי עטו לכבוד חתונת הגביר יהודה פיאנו. לא מן הנמנע כי שני הגבירים תמכו בהוצאת הספר או במפעליו האחרים – הספרותיים, החינוכיים או הקהילתיים – של הרב קושטא.

מבנה הקובץ וכותרתו

הקובץ 'מקוה ישראל' הוא מקראה ספרותית המונה 100 סיפורים. הבחירה בטיפולוגיה המספרית של 100 סיפורים מוכרת לקורא האירופי מ'הדקאמרון' (*Il Decamerone*) מאת ג'ובאני בוקאצ'ו (איטליה, 1348–1353), שנכתב כסיפור מסגרת הכולל בתוכו 100 סיפורים, ומקובץ הנובלות הצרפתי 'מאה נובלות חדשות' (*Les Cent Nouvelles nouvelles*, המאה החמש עשרה).³¹ חיבורים אלה רחוקים מ'מקוה ישראל' כרחוק מזרח ממערב בכל הנוגע לימרה פדגוגית או לניקיון השפה. במובן זה נראה כי קובץ הפרווה של הרב קושטא נועד להיות מעין תחליף יהודי 'כשר' עבור תלמידיו, שלא הכירו כלל ספרות עברית, ולעורר את סקרנותם להיכרות נוספת עם ארון הספרים היהודי-העברי. מצבם הלשוני של בני הקהילה היהודית הספרדית בליוורנו בעת הזו היה דיגלוסיווי או טרגלוסיווי: שפת המדינה ומנגנוניה הביורוקרטיים הייתה איטלקית; שפת התרבות, ירושה מבית ההורים, הייתה ספרדית ופורטוגלית; ושפת הדיבור היום-יומי הייתה באז'יטו (*bagitto*), הניב היהודי העממי המקומי,³² בצד לאדינו. כדברי הרב פיפרנו בהקדמה, חלק מהתלמידים המקומיים שעבורם נכתב הספר קראו בוודאי ספרות יפה

השכלתו הרחבה ומעמדו כאחד הרבנים הראשיים של ליוורנו (הרב קושטא החליפו לימים בתפקיד זה כאמור), אפשר שזהו כינוי לתפקיד עורך לשוני או עורך תוכן או אולי לשילוב של כמה מן התפקידים.

31 *Les Cent nouvelles nouvelles: Recueil licencieux du XVe siècle*. Texte établi en français moderne et présenté par R. H. Guérard, Paris 1963; ג' בוקאצ'ו, דקאמרון, תרגם ג' שילוני, ירושלים תש"ס. יש להעיר כי המבנה הספרותי של 100 חלקים חוצה סוגות: גם 'הקומדיה האלוהית' (*La Divina Commedia*), שחיבר דנטה במאה הארבע עשרה, מורכבת מ-100 בתי שיר.

32 לדברי פורנצ'רי הבאז'יטו היא בבסיסה איטלקית של מערב טוסקנה בשילוב פונטיקה ואוצר מילים קרובים ללאדינו. ראו: P. E. Fornaciari, 'Aspetti dell'uso del "Bagitto" da parte dei Gentili', *La Rassegna Mensile di Israel*, terza serie, 49, 5-8 [La Cultura Sefardita] (Maggio-Agosto 1983), p. 432. בדרידה סבור כי הבאז'יטו היא עגה (סלנג) יותר מאשר דיאלקט. ראו: G. Bedarida, 'The Judeo-Livornese (Bagitto) Dialect' (trans. J. Roumani), *Sephardic Horizons*, 2, 4 (Fall 2012) in <http://sephardichorizons.org/Volume2/Issue4/bedarida.html> (נצפה ב-9 במאי 2017).

קנונית וספרות פופולרית (מקור ותרגום) בספרדית או באיטלקית.³³ עם זאת אפשר שלחלקם לא היו הרגלי קריאה כלל.³⁴ על כל פנים ספק רב אם אכן היה בכוחה של אנתולוגיה שנכללה בתכנית הלימודים להתחרות בספרות זו. כותרתו של הקובץ 'מקוה ישראל' מחוכמת למדי ואפשר להבינה בשלושה משמעיים שונים. ברובד אחד סיפורים אלה הם אסופה שנקוותה, נאספה, אל מקום אחד, על ידי ישראל, הוא הרב קושטא. ברובד שני הכותרת מעידה על תפיסתו של המחבר את הקובץ – קובץ אלוהי, שנשמתו הפנימית היא התורה האלוהית, ושככוח סיפוריו לטהר את האדם כמו מקווה ולהחזירו בתשובה אל בוראו. כלומר זהו קובץ חינוכי במובן הדתי של מילה זו, מעין ספר קודש בלבוש של ספרות יפה. עניין זה נרמז בביטוי הידוע מן ההפטרה בירמיה: 'מקוה ישראל ה' (יר' יד 8) – ה' (באמצעות תורתו) הוא מקווה הטוהרה של עמו. ברובד שלישי הקובץ נועד לקבץ את ילדי ישראל הנידחים, הנוטים להתבוללות, ולסייע להם להיקוות אל צור מחצבתם העברי-יהודי, כלומר זהו אמצעי לחיזוק הזהות הלאומית.³⁵ כותרת המשנה של הספר מורה גם היא על שני הייעודים הרמוזים בכותרת: 'והוא ספר ספרי מוסר לחנך את הנערים בהעתקת לשון עברית אל לשון אחרת', כלומר פרט לייעודו החינוכי של הקובץ, הסיפורים בו מתפקדים גם ככלי ללימוד עברית עבור מי ששפת אימם היא כאמור ספרדית, באז'וטו או לאדינו – לימוד שהוא בוודאי תוספת ללימוד המסורתי, ושיש בו משום חיזוק הזהות הלאומית. המתודה המתוארת כאן היא של תרגיל בקריאת עברית, כנראה בהנחיית מורה, והתקנת תרגום על ידי התלמידים לשפתם שלהם. קהל היעד של הקובץ מתפרש גם הוא בעמוד השער: Ad uso delle Pie scuole israelitiche di Livorno, כלומר

33 מעין הרומן 'מסתרי פריז' מאת איז'ן סו, שנדפס בתרגום לאיטלקית בליוורנו בשנת 1845 (E. Sue, *I Misteri di Parigi*, trans. A. Orvieto, Livorno 1845), ומעין ספרוני החכא'את, שהיו נפוצים מאוד בעשורים הבאים בצפון אפריקה ובכלל זה בקהילה הליוורנזית בתוניסיה. ספרות החכא'את, שתורגמה ברובה מערבית לערבית-יהודית, הייתה נפוצה מאוד בקרב גברים ונשים בצפון אפריקה משנות השבעים של המאה התשע עשרה ואילך. מדובר בספרונים דקים או חוברות המכילים על פי רוב סיפורי אהבה, מעין רומנים למשרתות. ראו: 'וצ' טובי, הספרות הערבית-היהודית בתוניסיה: 1850–1950, תל אביב תש"ס, עמ' 233–237.

34 ראו בהקשר זה דבריו של עוזיאלי על הצורך בתמיכה כלכלית בתלמידים מהשכבות החלשות בליוורנו: S. Uzielli, 'Discorso Letto il 1° Maggio 1842, per la Distribuzione dei Premj Nelle Scuole Pie Israelitiche di Livorno', *Dell' Educatore*, 7 (1842), pp. 109-115

35 פירוש המילה מקווה כמקווה טבילה מקורו בבבלי, יומא פה ע"ב. על פי בעל ה'מצודות' פירושו תקווה, פירוש ההולם את הרובד הפרשני השלישי – אסופה זו היא מקור לתקווה ולאופטימיות באשר להישדרותו ואולי אף לתחייתו העתידית של העם. תודתי ליוסי במברגר, שהביא פירוש זה לידיעת.

לשימוש בתי הספר היהודיים האדוקים בליוורנו. מכלול המידע הזה משמעותי להבנת אפיוניו הפואטיים והאסתטיים של הקובץ.

קובצי ספרות דידקטית לילדים

הסוגה הדידקטית של סיפורי מוסר לילדים ולנוער הייתה מוכרת באירופה בתקופה הנדונה. למשל הקובץ המאויר בצרפתית 'המעשה המוסרי או הדוגמאות הטובות' (*La morale en action ou Les bons exemples*), שזכה להדפסות רבות בפרוץ למן 1842 ואילך, שייך לסוגה זו. קרוב לוודאי שהרב קושטא הכיר את הקובץ הזה, שכן אחד מסיפוריו הובא ב'מקוה ישראל'.³⁶

ראשוניותו של הקובץ

על פי אוריאל אופק, ההיסטוריוגרף של ספרות הילדים העברית, 'מקוה ישראל' הוא קובץ הסיפורים המקורי השני בתולדות ספרות הילדים העברית.³⁷ קדמו לו מאות ספרי לימוד בעברית שראו אור עד אמצע המאה התשע עשרה, כפי שניתן להיווכח מרשימתם המקיפה של שמחה אסף וראובן גולדברג,³⁸ ועל כן אין הוא ספר לימוד עברי ראשון לבתי הספר; וגם אין הוא מקראה ספרותית ראשונה – אופק מנה בסקירתו הביבליוגרפית שש מקראות שראו אור במרכז אירופה ובמזרח קודם ל'מקוה ישראל'.³⁹ ייחודו של 'מקוה ישראל' לדברי אופק בהיותו המקראה העברית השנייה שחלק משמעותי ממנה הוא יצירה מקורית; המקראה הראשונה מסוג זה היא:

36 הכוונה למעשה ביוסף פליג' הלוליינ שהציל משפחה משרפה (סיפור ל). ראו במקור, בשינויים והוספות: B. Delessert and J. M. de Baron Gérard, *La morale en action ou Les bons exemples*, Illustrations by Jules David, Paris 1842, 'Le Funambule Bienfaisant, Joseph-Nicolas Plege', pp. 148-150. על דמות זו ועל השאלה אם גוירה על ידי הרב קושטא ראו: מ' פרידה, 'אגדת האחים ומקום המקדש', 17 באוקטובר 2015, <http://arzi.co.il/article.php?id=132> (נצפה ב־1 במאי 2017).

37 א' אופק, ספרות הילדים העברית: ההתחלה, תל אביב תשל"ט, עמ' 186.

38 ש' אסף ור' גולדברג, 'רשימת ספרי לימוד עד שנת ת"ר', ש' אסף (עורך), מקורות לתולדות החינוך בישראל, ד, תל אביב תש"ג, נספח, עמ' רנד-שכט.

39 א' וולפסון-האלה, אבטליון: מבוא הלימוד לנערי בני ישראל ולכל החפצים בלשון עבר, ברלין תק"ן (1790); י"ל בן־זאב, בית-הספר: חינוך הנערים בקריאת האותיות והמילות בלשון עברית [...] בתוספות שירים ומשלים, א-ב, וינה תקס"ב-תקס"ו (1802-1806); מ' פיליפון, מודע לבני בינה (עם תרגום גרמני), א-ב, ליפציג ודסאו תקס"ח-תק"ע (1808-1810); ש' זיסקינד סג"ל ראשקוב, טל ילדות, ברסלאו 1835; ו' מאייר, לשון למודים: כולל משלים וספורים מיוסדים על אדני מוסר השכל [...] לתועלת ילדי עם ישרון (עם תרגום גרמני), פראג ת"ר (1840); א"ל מנדלשטם, אל"ף ב"ת, א-ב, וילנה תר"ט-תר"י (1849-1850).

'טל ילדות', שראתה אור בברסלאו בשנת 1835. אולם לענייני נודעה לספר חשיבות גדולה מזו: 'מקוה ישראל' הוא ככל הנראה המקראה הראשונה המעובדת לנוער שחלק משמעותי מתוכה, כ־30 אחוז מן הסיפורים, הוא סיפורת יהודית ידועה, רב גרסאית, שמקורותיה בספרות היהודית לדורותיה, מהמקרא ועד הספרות הרבנית המאוחרת.⁴⁰ עד שיצא הספר לאור יכול היה תלמיד יהודי צעיר שחפץ לקרוא ספרות זו למצוא את מבוקשו רק באסופות ובקובצי סיפורת שמוענו לקהל המבוגרים – למעט חיבור יוצא דופן אחד, 'גירסת הנערים' לר' יצחק מלאך, רב ומורה צדק בעיר רג'יו, שראה אור בליוורנו בשנת תר"ד (1844), ושהוא לקט מ'עין יעקב', ללא עיבוד, בעברית חז"לית בלולה בארמית. הרב קושטא הניח לראשונה לפני התלמיד היהודי הצעיר קובץ סיפורים שחלק לא מבוטל ממנו הוא סיפורים יהודיים מעובדים שמוענו במיוחד אליו, ושהתאמו לכישוריו המנטליים, הפסיכולוגיים והלשוניים.

הרכב הקובץ

מיון סוגתי. הקובץ מורכב מסיפורים קצרים, שמבחינה סוגתית פונקציונלית שייכים כולם לכותרת העל של הסיפור הדידקטי, ומרביתם, 60 סיפורים, הם מסוגת האקסמפלום (exemplum). יתר הסיפורים מתמיינים כדלקמן: 26 אגדות היסטוריות, שמונה משלים, ארבעה סיפורי פולמוס ושלושה סיפורי חוכמה.⁴¹ כפי שאראה בהמשך, דרכו של המחבר לשוות לסיפורים נופך ריאליסטי באמצעות עיבוי מסוים של תיאורי רגשות ותיאור הסביבה החומרית בעלילה, אך למרות זאת סיפורי הקובץ מתאפיינים בעלילות קצרות ותמציתיות ובנטייה לפישוט רעיוני. מבחינה צורנית 33 מכלל הסיפורים הם אנקדוטות (anecdotes). אומנם הגדרת האנקדוטה אינה חד־משמעית – במקורו ציין המונח קטע ביוגרפי ממשי, לא בדיוני, שלא נועד לפרסום משום שהצנעה

40 במקראות הספרותיות שקדמו ל'מקוה ישראל' (ראו בהערה קודמת) כמות הסיפורים היהודיים הרב גרסאיים קטנה בהרבה, וחלקם היחסי שולי.

41 האגדות ההיסטוריות (ובהן סיפורים היסטוריים, ביוגרפיים והגיוגרפיים): סיפורים ד, ה, ה, י, יב, יז, יח, מא, מט, נב, נג, סח, סט, עא, עג, עז, עז, פה, פז, פח, פט, צב, צד, צה, צט, ק; המשלים (חלקם באים כסיפור פנימי בתוך סיפור מסגרת, ומכאן הכפילות): סיפורים ד, ה, מט, עא, עג, צב, צד, צה; סיפורי הפולמוס: סיפורים לד, לו, פד, צו; סיפורי החוכמה: א, ב, צא. המיון הסוגתי כאן הוא ביסודו קטגוריות אנליטיות שאני מחיל על הסיפורים, אך יש לו אחיזה מסוימת בתודעת המחבר והמו"ל, כאמור ב'הקדמת המגיה': 'ומקצתם [...] מעשים אשר היו בימי קדם [...] אולי יש תקוה לקרב הילדים [...] אל לימוד תורתנו בקוראם הסיפורים הנזכרים'. על הפער בין מעמדה האנליטי של הסוגה לבין קיומה ה'טבעי' בתרבות ראו: ד' שטיין, 'מחקריו של דן בן עמוס על הספרות העממית במדרש – הגדרת הסוגות האתניות בהקשר התרבות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 19–20 (תשנ"א–תשנ"ח), עמ' 25–32, בפרט עמ' 27–28.

יפה לו;⁴² במשך הזמן הושאל מונח זה לפרוזה בדיונית בעלת זיקה אל ההיסטורי או הביוגרפי המתאפיינת בצמצום לכדי אירוע בודד ובפיתוח אומנותי וסיפורי-עלילתי דל – ובמשמעות זו אשתמש בו כאן.⁴³

סדר הסיפורים. למעט קשרים אקראיים בין סיפורים בודדים, סיפורי הקובץ אינם מסודרים על פי סדר עקיב כלשהו הנראה לעין – לא מבחינה תמטית, לא מבחינה סוגתית ולא מבחינת המקורות שמהם נלקטו. כך למשל באים זה אחר זה אגדה היסטורית תלמודית על המתת ר' עקיבא, המעלה על נס את ערך מסירות הנפש על מצוות לימוד התורה (סיפור נג), משל תלמודי על בגדי המלך שניתנו במתנה לעבדיו – בגדים שהם כנשמת האדם – סיפור המחנך לשמירה על טוהרת הנשמה (נד), סיפור חינוכי מקומי על הצלת כלב מהתעללות ששכרה בצידה, שעניינו פיתוח יחס חמלה לבעלי חיים (נה), סיפור נחמה אלגורי על מות בן כאי היקלטות של עץ תאנה בקרקע והצורך בשתילתו המחודשת (נו), אקסמפלום מדרשי על מות בניו של ר' מאיר, הכולל את משל הפיקדון, שעניינו גם הוא נחמה על שכילת בנים (נז) – וכאן יש עקיבות תמטית, אקסמפלום תלמודי על שמעון בן שטח, שלא נשא פנים לינאי המלך בבית הדין (נח), ואגדה עממית ידועה על שני אחים ומקום המקדש, המחנכת סולידריות חברתית ולחסד (נט).

מקורות הסיפורים. נראה כי רבים מסיפורי הקובץ הם סיפורים מקוריים מאת המחבר או למצער עיבודים חופשיים שלו לסיפורים ולאנקדוטות שקלט מקרוב

42 במקור אנקדוטה (Anecdota) היא כותרת ספרו של ההיסטוריון הביזנטי פרוקופיוס מקיסריה (500–565 לסה"נ), שהכיל זיכרונות בעלי אופי רכילותי ופוגעני מחיי הארמון של יוסיטיניאנוס ותיאודורה, שלא נועדו לפרסום בזמנו (תורגם: 'ההיסטוריה הסודית'). ראו: Procopius of Caesarea, *The Secret History*, trans. G. A. Williamson, Harmondsworth 1983; וראו: 'לפי משמעותה המקורית: סיפור גנוז, סיפור שבצינעה, ספר שלא נועד לפרסום משום דברי הרכילות שהוא מכיל על איש-שם וכד' [...] האנקדוטה מצטיינת בחריפות-הביטוי, בעוקץ' (ע' אוכמני, תכנים וצורות, א, תל אביב תשל"ז, הערך 'אנקדוטה', עמ' 64–65).

43 'אירוע מוגבל ואישי; סיפור קצר, בלא יומרה ספרותית-אמנותית, עצמאי או משולב בתוך עלילה רחבה יותר. מעט המכיל את המרובה; לעתים בנעימה של הומור וכמעט תמיד עם לקח ומוסר השכל. "סיפור של מאורע בודד, המאיר גורל שלם" (בובר) (א"א רבלין, מונחון לספרות, תל אביב תשמ"ד, הערך 'אנקדוטה', עמ' 12); השו': 'האנקדוטה [...] כסיפר של אירוע יחיד ומיוחד, היא הצורה הספרותית או הסוגה המתייחסת באופן ייחודי אל האמיתי [...] יש באנקדוטה דבר מה הגורם לה לחרוג ממעמד של ספרות יפה' (J. Fineman, 'The History of the Anecdote', H. A. Veese [ed.], *The New Historicism*, New York and London 1989, p. 56). השו' גם להגדרתה של מוור, המתייחסת לספרות העתיקה והמודרנית במרחבי תרבות שונים: M. C. Moeser, *The Anecdote in Mark, Classical World and the Rabbis*, London 2002, pp. 19-31

ומרחוק, מן הספרות ומן העיתונות, במהלך חייו בליוורנו.⁴⁴ סיפורים רבים אחרים מקורם בספרות הצרפתית.⁴⁵ 16 מסיפורי הקובץ מקורם בספרות חז"ל: ר' מאיר ושכנו הרע (יג),⁴⁶ אדריאנוס והזקן שנטע תאנה (לג),⁴⁷ מעשה בקיסר שביקש מר' יהושע לראות את אלוהים (לו),⁴⁸ אברהם והפסילים (מא),⁴⁹ מי האיש החפץ חיים' (מז),⁵⁰ הריגת ר' עקיבא (נג),⁵¹ משל למלך שנתן לעבדיו בגדי פאר (נד),⁵² הפיקדון (מות בניו של ר' מאיר) (נו),⁵³ מעשה בינאי המלך שנקרא להעיד (נח),⁵⁴ דמה בן נתינה וכיבוד הורים (סב),⁵⁵ מעשה בכוהן גדול שעייב את קורבנות אגריפס מפני קורבן העני (סג),⁵⁶ דוד, העכביש והזבוב (עט),⁵⁷ ר' עקיבא, טורנוסרופוס

- 44 כוהו למשל סיפור לב, על אליהו מונטלטו (לשעבר פילוסוף-פיליפה רודריגו, 1567–1616), שהתגורר שנים בליוורנו, ושנחשב לאחת הדמויות הידועות בזמנו בצרפת ובאיטליה. קורותיו הובאו במקורות יהודיים רבים (כתבי עת, לקסיקונים ועוד) לאחר אמצע המאה התשע עשרה, אך סביר להניח שהיו ידועים ברבים כבר בימי חייו. ראו למשל אזכור שלו אצל: מ"ש גירונדי, תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליאה, טריאסטה 1853, עמ' 13. גם כאן היה הרב קושטא נאמן לעקרונות העריכה של 'מקוה ישראל' שישורטטו להלן והשמיט מן העלילה כמה עובדות חשובות, כגון התנגדותו של מלך צרפת אנרי הרביעי למינוי מונטלטו ומאבקה של רעייתו מארי דה מדיצי' למנותו, מאבק שבמהלכו השיגה את אישור האפיפיור לעמדתה. ראו: F. Heynick, *Jews and Medicine: An Epic Saga*, Hoboken, NJ 2002, pp. 186-187. עוד הוא הסתיר את הנטייה של משפחת דה מדיצי' למלנכוליה ואת המוניטין של מונטלטו בתחום הטיפול במלנכוליה, מה שכנראה הגביר את עניינה של רעיית המלך בשירותיו. ראו: P. J. Smith, *Bibliographia Burtoniana: A Study of Robert Burton's The Anatomy of melancholy*, Stanford, CA 1931, p. 48
- 45 דוגמת סיפור ל הנזכר, על יוסף הלולייין (לעיל הערה 36), וסיפור נט, על שני האחים ומקום המקדש, הנדון להלן.
- 46 בבלי, ברכות י ע"א.
- 47 ויקרא רבה כה, ה (מהדורת מרגליות, עמ' תקעו-תקעח).
- 48 בבלי, חולין נט ע"ב – ס ע"א.
- 49 בראשית רבה לח, יג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 361–364).
- 50 ויקרא רבה טז, ב (מהדורת מרגליות, עמ' שמט-שנא).
- 51 בבלי, ברכות סא ע"ב.
- 52 בבלי, שבת קנב ע"ב.
- 53 מדרש משלי לא (מהדורת בובר, דף נד ע"ב – נה ע"א; מהדורת ויסוצקי, עמ' 190–192). יוער כי אין ודאות שסיפור זה אכן התקיים בתקופת חז"ל. ראשיתו לכל המאוחר במאה התשיעית לערך.
- 54 בבלי, סנהדרין יט ע"א-ע"ב.
- 55 ירושלמי, פאה א, א (טו ע"ג; טורים 79–80) ועוד.
- 56 ויקרא רבה ג, ה (מהדורת מרגליות, עמ' סו-סז).
- 57 מדרש תהילים שוחר טוב לד, א (מהדורת בובר, דף קכג ע"א-ע"ב) ועוד. ראו: תרגום התהילים נו 3 (מ' כהן [מהדיר], מקראות גדולות: הכתר, רמת גן תשס"ג, עמ' 174); תולדות בן סירא, כ"י אוקספורד בודליאנה Or. 135 (צפון צרפת, המאה השלוש עשרה), דף א244-ב (ע' יסיף [מהדיר], סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 237–238, סעיף יב, נוסח א; המאות

ההכלבים (פד),⁵⁸ ר' ישמעאל ור' עקיבא ועצתם לחולָה (צו),⁵⁹ מעשה ברועה יפה תואר שקיבל עליו נזירות (צח),⁶⁰ ראשיתו של הלל (ק).⁶¹ שני סיפורים עוסקים בדמויות ידועות מספרות חז"ל, אך מקורם לא אותר: מעשה בנוכרי ששח לר' נתן על חפצו לבנות מזבח לה' (א) ומעשה בר' חייא שערכו לכבודו משתה (לו). שני סיפורים עובדו על פי המקרא: קורות דוד ואהבתו ליהונתן (סח); על פי שמ"א יז – שמ"ב א) וקורות נעמי חמותה של רות (סט); עובד על פי מגילת רות ורות רבה). שלושה סיפורים שאובים מן הספרות החיצונית: מות אלעזר החשמונאי תחת הפיל (יב),⁶² סיפור האם ושבעת בניה (יז)⁶³ ומעשה אלעזר הזקן שמת על קידוש ה' (פז).⁶⁴ שלושה סיפורים מקורם בכתבי יוסף בן מתתיהו: מעשה באלכסנדר מוקדון ובכוהן הגדול (ח),⁶⁵ מעשה בקיסר קליגולה שביקש להיות אל (י)⁶⁶ ומעשה ביהודים שסירבו להשתחוות לתמונת הקיסר טיבריוס (נב).⁶⁷ שלושה סיפורים מקורם בספרות הרבנית הימי ביניימית: מעשה בר' מאיר (מהר"ם) מרוטנבורג שנכלא ובר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) שביקש לפדותו (עז),⁶⁸ קורות ר' יצחק אברבנאל (פח)⁶⁹ ולידת ר' יהודה הנשיא (צט).⁷⁰ ושני סיפורים מבוססים על ספרות הכרוניקות היהודית: ראשיתו של הרמב"ם (צב)⁷¹ וקורותיו של רש"י (צד).⁷²

- התשיעית-העשירית); ר' שמעון הדרשן מפרנקפורט, ילקוט שמעוני, שמואל א קלא (מהדורת שילוני, עמ' 268–270) ועוד.
- 58 תנחומא, תרומה ג.
- 59 מדרש שמואל ד (מהדורת בובר, דף כז ע"ב); ספר הפרדס לרש"י, תמורה ב (קושטא תקס"ב, דף נב ע"ד).
- 60 בבלי, נזיר ד ע"ב.
- 61 בבלי, יומא לה ע"ב.
- 62 מקבים א ו 46 (תרגום א' רפפורט, ירושלים תשס"ד, עמ' 199).
- 63 מקבים ב ז (תרגום ד' שוורץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 165–176); מקבים ד ה-יח (תרגום א' שור, הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, ב, א, תל אביב תרצ"ז, עמ' רעא-רפו) ועוד.
- 64 מקבים ב ו 21–38 (תרגום שוורץ [שם], עמ' 159–164).
- 65 יוספוס פלוויוס, קדמוניות היהודים, יא, ח, ה (תרגום א' שליט, ירושלים תש"ד, עמ' 30); ובשניו: בבלי, יומא סט ע"ב; ויקרא רבה יג, ה (מהדורת מרגליות, עמ' רצד).
- 66 יוספוס פלוויוס, קדמוניות היהודים, יח, ח, ה (תרגום שליט [שם], עמ' 309).
- 67 יוספוס פלוויוס, מלחמת היהודים, ב, ט, ב-ג (תרגום ל' אולמן, ירושלים תש"ע, עמ' 236–237).
- 68 ר"ש יוריא (מהרש"ל), ים של שלמה, גיטין, פרק ד, אות סו (ללא אזכור הרא"ש).
- 69 ב"ע חזקיהו, 'דבר המוציא לאור', ר"י אברבנאל, מעייני הישועה, פרהר שיי"א, דף ב ע"ב – ד ע"א. תוספות על הבבלי, עבודה זרה י ע"ב.
- 71 ג' אבן יחיא, שלשלת הקבלה, ונציה שמ"ו, 'הרמב"ם ורש"י', דף מה ע"ב – מז ע"א.
- 72 שם, דף מח ע"ב; וכן: י' הלפרין, סדר הדורות א, בני ברק תשס"ג, שנת ד' אלפים תתס"ה, עמ' שכו, ומקורות שונים.

לשון וסגנון בסיפורי הקובץ לשון הקובץ היא עברית פסידו־מקראית מנוקדת, בדומה ללשון השירה המשכילית מימי נפתלי הרץ וייזל, ובדומה למקראות שקדמו לזו של קושטא, דוגמת 'אבטליון' ו'מודע לבני בינה'⁷³. כמו במקראות אלה עיצב קושטא את משפטיו מבחינה חזותית כפסוקים בספרי תנ"ך, הנחתמים בסימן נקודתיים. כמתבקש מן השימוש בלשון זו נקל למצוא בסיפורים ארמוזים למקרא, המבוססים על צירופים קצרים ואף משפטים שלמים השאולים מן המקרא, והיוצרים קשרים אסוציאטיביים לאירועים המסופרים בו.

מגמות עריכה ועיבוד של הקובץ – עיון בשבעה מקרי בוחן

התבוננות במקומם המיוחד של אחדים מסיפורי הקובץ היהודיים הרב גרסאיים על ציר תמטולוגי־דיאכרוני שלהם חושפת מספר מגמות עריכה ועיבוד, המסייעות בהבנת ייחודו הפואטי והתרבותי של הקובץ. בחינה זו אפשרית רק בסיפורים שאותרו גרסאות קודמות שלהם שניתן לשער כי אכן היו לנגד עיניו של הרב קושטא בעת הכתיבה. להלן אבחן ארבע מגמות עריכה ועיבוד ספרותי בשבעה סיפורים מדגמיים שאותרו להם גרסאות רבות, שמרביתן נחקרו: מגמת העיבוד החופשי – כנגד הכבילות הטקסטואלית; מגמת הרציונליות – כנגד כתיבה על המופלא; מגמת הכתיבה על הלאומי – כנגד כתיבה על האוניוורסלי; מגמת החתירה אל הפשטות ואל תכלית חד־רעיונית – כנגד השאיפה להציג מורכבות ולהעלות דילמות מוסריות. במדגם מיוצגים סיפורים מסוגות שונות, ונכללה בו אף דוגמה אחת לסיפור הנשען על מקור לא יהודי.

1. סיפור נז – הפיקדון⁷⁴

וַיְהִי יוֹם הַשְּׁבִיט וַיִּלֶךְ רַבִּי מֵאִיר לְעֵת עֶרֶב אֶל בֵּית הַתְּפִלָּה: וַיְהִי עוֹדְנוּ שָׁם וַיִּמְתּוּ בְּבֵית שְׁנֵי בָנָיו בְּפֶתַע פְּתָאם בְּאֵין חוֹלֵי לָהֶם: וַיִּמְתּוּ לְבָב אֲשֵׁיתוּ בְּקִרְבָּה וַתִּבְרַךְ אִךְ בְּאַהֲבָתָה אֶת אִישָׁה וּבִירְאָתָה אֶת יְיָ תִזְקֶה וְאִמְצָה אֶת לְבָהּ וַתִּגְבֵר חֵיל וַתִּקַּח הַשְּׁמֶלָה וַתַּכֵּס אֶת שְׁנֵי בָנֶיהָ: וַיָּבֵא רַבִּי מֵאִיר אֶל בֵּיתוֹ וַתִּתְאַפֵּק הָאִשָּׁה וַתֵּצֵא לְקִרְאָתוֹ: וַיְהִי בְּבֹאוֹ לְבֵית וַיֹּאמֶר אָנָּה הִלְכוּ הַנְּעָרִים וַתֹּאמֶר הִלְכוּ לְבֵית הַתְּפִלָּה:

73 ראו לעיל הערה 39.

74 כותרות הסיפורים ניתנו על ידי ואינן מופיעות במקור. ניקוד הסיפורים מופיע במקור, כולל המתגים (טעם המעמיד מתחת לאות). במקום שבו הושמט ניקוד או נפלה טעות לא תיקנתי זאת. במקומות חריגים במיוחד ציינתי זאת בסוגריים מרובעים [כך!].

וַיֹּאמֶר אֲנִי לֹא רֵאִיתִים בְּכָל־עֵת הַתְּפִלָּה וְהָאִשָּׁה לֹא הִשִּׁיבָה דְבַר: וַתִּלְךָ וַתִּקַּח כּוֹס יַיִן וַתִּתֵּן לְאִישָׁה לְהַבְדִּילָהּ: וְלֹא אָבָה רַבִּי מֵאִיר לְהַבְדִּיל כִּי אָמַר אַחֲכָה עַד אֲשֶׁר יָשׁוּבוּ בְּנֵי לְמַעַן יִשְׁמְעוּ גַם הֵם וְאַחַר אִתָּן לָהֶם אֶת בְּרַכְתִּי כְּפַעַם כְּפַעַם: וְלֹא יָכְלָה עוֹד הָאִשָּׁה לְהִתְאַפֵּק וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁה שְׂאֵלָה אַחַת אֲנִי שׂוֹאֵלֶת מֵעַמְּךָ: אִשָּׁה אַחַת נִתְּנָה לִי פִקְדוֹן אֲבִנִי חֲפִץ וַתְּבֹא הַיּוֹם לְדְרוֹשׁ הָאֲבָנִים הַהֵם הַהֵשֵׁב אֲשִׁיב אוֹתָם לָהּ: וַיֹּאמֶר כֵּן הוּא וְלָמָּה לֹא תָשִׁיב לָהּ: וַתֹּאמֶר וְלֹא אֶלֶיךָ עָלֶיךָ וַיֹּאמֶר לֹא כִּי בְּפִקְדוֹן נִתְּנָתָם לָךְ וְאַתָּה יְדַעְתָּ כִּי הַיּוֹם אוֹ מָחָר תְּבֹא לְקַחַת אוֹתָם מִיָּדְךָ: וַתֹּאמֶר הַאֲמַת אֲתָךְ אֵךְ הָיָה אֲתִי תְּמִיד וְחִשְׁקִתִּי בָהֶם כְּאֵלוֹ הָיוּ חֲלָקִי וְגוֹרְלִי וְקִלְקִלְתִּי אֶת פְּנֵיהֶם בְּכָל־חֲפִץ לְבָבִי: וַיֹּאמֶר וְזֶה שְׂכָרְךָ לְהִשִּׁיב אוֹתָם לָהּ יָפִים וְטוֹבִים: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה כֵּן דְּבַרְתָּ וַתִּלְךָ וַתִּסַּר אֶת הַשְּׂמֵלָה מֵעַל פְּנֵי הַנְּעָרִים וַתִּרְאֶה אוֹתָם אֶת אִישָׁה: בְּרֹאוֹת רַבִּי מֵאִיר אֶת שְׁנֵי בְּנָיו כִּי מֵתוֹ רָעְדָה אַחֲזַתְהוּ וְחִיל כִּיּוֹלָדָה: וַיַּחֲבֹק אוֹתָם וַיִּנְשֹׁק אוֹתָם וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר בְּנֵי בְנֵי מִי יִתֵּן מוֹתִי אֲנִי תַחֲתֵיכֶם בְּנֵי בְנֵי: וַיִּכְּבוּ הָאִישׁ וְאִשְׁתּוֹ עֲלֵיהֶם וַיִּמְאֵן הָאִישׁ לְהִנָּחֵם: וַתִּקֶּם הָאִשָּׁה בְּלֵב חֲזָק וַאֲמִיץ וּבִנְפֹשׁ יְרֵאת יְיָ וַתֹּאמֶר אֲדֹנָי אֲתָה צְוִית אוֹתִי לְהִשִּׁיב הַפִּקְדוֹן אֲשֶׁר פָּקַד בְּיָדִי: יְיָ נָתַן לָנוּ לְפִקְדוֹן אֶת שְׁנֵי הַבָּנִים הַיְקָרִים הָאֵלֶּה וְהוּא בָּא וַיִּקַּח הַפִּקְדוֹן מִיָּדֵינוּ יְיָ נָתַן וַיְיָ לָקַח יְהִי שֵׁם יְיָ מְבוֹרָךְ: אֲשֶׁת חֵיל זֹאת חִשְׁבָה בְּלִבָּהּ כִּי יוֹעִילוּ לְנַפְשׁ צְדִיק דְּבָרֵי נַחֲמָה הַכְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַחַיִּים וַיִּשְׁקוֹט וַיִּגְוַח וְכֵן הָיָה: וַיִּזְכּוֹר רַבִּי מֵאִיר כ־לִּגְיָל וְשִׁמְחָה אֲשֶׁר שָׂמַח עִם בְּנָיו כְּאֲשֶׁר הָיוּ קְטָנִים: וַיַּחֲשׁוּב בְּלִבּוֹ כִּי אִם יַחֲיוּ עוֹד עַל עֵמֶק הַכֶּכָּא הַזֶּה וְהוּא הַתְּבִיל יִקְרָה לָהֶם אֶסוֹן אוֹ יִרְשְׁעוּ דְרָכָם וַיְיָ יִסּוֹר מֵעֲלֵיהֶם וַיְהִי אוֹיְבָם: וַיִּשְׂא עֵינָיו אֶל הַשָּׁמַיִם וַיִּבְךְ וַיֹּאמֶר גַּם הוּא יְיָ נָתַן וַיְיָ לָקַח יְהִי שֵׁם יְיָ מְבוֹרָךְ:

מקור הסיפור במדרש משלי, מן המאה התשיעית.⁷⁵ גרסה שונה שלו וידועה לא פחות הופיעה בספר 'חיבור יפה מהישועה' מאת ר' נסים מקירואן, מן המאה האחת עשרה. הרב קושטא בחר בקו העלילתי הטרגי של גרסת מדרש משלי, שבו, שלא כבגרסת 'חיבור יפה מהישועה', הבנים המתים אינם קמים לתחייה בשכר צידוק הדין של הוריהם, ובכך סתם את הגולל על היתכנותו של נס בעלילת הסיפור ולמעשה ביכר את המגמה הרציונלית. לדברי עליזה שנהר הבחירה שלא לסיים את הסיפור בטוב – בגרסת מדרש משלי ובאלו שהלכו בעקבותיה – מפחיתה ממידת העממיות שבו, לא רק בשל היעדר היסוד הפלאי אלא מפאת הנופך הדידקטי והרצינות היתרה הנסוכה עליו.⁷⁶

75 מדרש משלי לא (מהדורת בובר, דף נד ע"ב – נה ע"א).

76 ע' שנהר, 'לעממיותה של אגדת ברוריה אשת רבי מאיר', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ג (תשלי"ג), עמ' רכג–רכז; הנ"ל, הסיפור העממי של עדות ישראל, תל אביב 1982, עמ' 48–52.

שלא כגרסת מדרש משלי, ר' מאיר אינו מתרצה כאן להמשיך בשגרת טקסי השבת – בהבדלה ובסעודה הרביעית – בלי בניו. הרב קושטא מיאן להעמיד כאן דילמה מוסרית והתנגשות בין ערכי שמירת השבת – ה'קביעא וקיימא' מימי בראשית – ללכידות המשפחה, שעשויה להתברר כפגיעה וארעית,⁷⁷ ומיקד את קוראיו בהתמודדות עם אובדן הבנים.

בגרסת הרב קושטא הרובד המסמן במשל יצא מסתמיותו – 'פיקדון' בשני המקורות – והפך ל'פִּקְדוֹן אֲבְנֵי חֶפְצֵי', אבנים יקרות, שהאישה חשקה בהן עד כי 'קִלְקַלְתִּי אֶת פְּנֵיהֶם בְּכָל־חֶפֶץ לְבָבִי', כלומר מראן נשתנה בעיניה למראה אחר, ובדמיונה השתייכו לה. הביטוי 'קִלְקַלְתִּי' כאן נושא גם קונוטציה מוסרית, ורומז כבר בשלב זה לצידוק הדין שמובא בסוף הסיפור בפי ר' מאיר. לדבריו מות הבנים בעודם כשרים וצדיקים יש בו משום נחמה פורתא – שלא יתאפשר להם עוד לקלקל את דרכיהם. המשל האוניוורסלי והידוע לחיי האדם כפיקדון⁷⁸ מקבל כאן אפוא תוספת משמעות בהתאם לדברי הניחומים הידועים של ר' אלעזר בן ערך לרבו, רבן יוחנן בן זכאי, על פטירת בנו.⁷⁹ הפקעה מובהקת יותר מחוסר המוגדרות הדתית נלווית לכפילת הפסוק הידוע 'ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך' (איוב א 21). המספר לא הסתפק ברעיון הכללי של הפסוק, שהפך במרוצת הזמן לאוניוורסלי ורב דתי,⁸⁰ אלא טען כי האישה בחוכמתה השמיעה פסוק זה באוזני בעלה בידעה ש'דְּבָרֵי נְחֻמָּה הַפְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַחַיִּים' ינחמהו. 'ספר החיים' הוא דימוי שגור לתורה היהודית (מש' ג 18 ועוד), שר' מאיר מוקיריה.

בהתאם לכך בתשע גרסאות אסעי" מצפון אפריקה (1816, 3942, 5097, 6626, 6727, 6945, 13383, 15981, 16449) העלילה מסתיימת בהצלחת הילדים, ורק בגרסה אחת מגרוויה (13704) הם אינם קמים לתחייה כבגרסת מדרש משלי. ביבליוגרפיה מחקרית נוספת ראו: ע' שפירא, מדרש עשרת הדברות: טקסט, מקורות ופירוש, ירושלים תשס"ה, עמ' 60–61 ובהערותיה שם; וראו מחקר תמטולוגי של גרסאות הסיפור: ע' עסיס, 'הפיקדון', י' אלשטיין וא' ליפסקר-אלבק (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, ג, רמת גן תשע"ג, עמ' 83–114.

77 עסיס (שם), עמ' 103–104.

78 כדברי אפיקטטוס: 'מת ילדך? הוא הוחזר' (אנכירידיון 11), וכדברי אבן סעד בסיפור על אבו טולה, ב'כתאב אלטבקאת'. ראו הפניות עסיס (שם), עמ' 101–102.

79 'נכנס וישב לפניו ואמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לאדם שהפקיד אצלו המלך פקדון. בכל יום ויום היה בוכה וצוועק ואומר אי לי אימתי אצא מן הפקדון הזה בשלום. אף אתה רבי היה לך בן קרא תורה מקרא נביאים וכתובים משנה הלכות ואגדות ונפטר מן העולם בלא חטא ויש לקבל עליך תנחומין כשהחזרת פקדונך שלם. אמר לו רבי אלעזר בני נחמתי כדרך שבני אדם מנחמין' (אבות דרבי נתן, נוסח א, יד [מהדורת שכטר, דף ל ע"א]).

80 ראו למשל את דברי תומס קרלייל (משנת 1840) על הרלוונטיות של הפסוק ותוכנו לנצרות ולאסלאם: ת' קרלייל, על גיבורים, עבודת גיבורים, ומידת הגבורה בדברי הימים, תרגם א"י איינהורן, ורשה תר"ף, שיעור שני: הגיבור בתור נביא, <http://benyehuda.org/einhorn/> (נצפה ב־4 במאי 2017). carlyle2.html

אם כן הנימוק לכך שהדברים מתקבלים על ליבו של ר' מאיר ונוסכים בו רוגע הוא שמקורם בתורה היהודית.⁸¹

2. סיפור נח – מעשה בינאי המלך שנקרא להעיד

ויהי היום ויקראו חכמי סנהדרין גדולה את המלך ינאי [כר'] להעיד לפניו על עבדו אשר הרג את הנפש: ויכינו עבדי המלך אליו כסא מלכות במקום המשפט וילך המלך לשבת שמה: ויאמר לו רבי שמעון בן שטח אשר היה אחד מן הסנהדרין לאמר: דע המלך כי משה צוה לנו בתורתנו כי בבא עדים להעיד על דבר לפני השופטים יעמדו על רגליהם ולא ישבו: ונאנחנו לא נוכל לישא פניך כי לא לפנינו אתה יושב כי אם לפני מלך מלכי המלכים האל השופט בצדק ומישרים חוקר לב ובוהן פליות: וישמע המלך לקול דברי רבי שמעון ויעמוד על רגליו כאחד העם להעיד על עבדו:

מקורה של אגדה זו בתלמוד הבבלי ובמדרש תנחומא.⁸² במקרה זה בחר הרב קושטא להשמיט כליל את עיקרו הטרגי של הסיפור – התנגשות טיטנים בין סמכויות המלך ובית המשפט, שבמהלכה ערער ינאי על סמכותו של שמעון בן שטח כשופט, והלה לא זכה לגיבוי מאת עמיתיו הדיינים. בן שטח הקפיד על עמיתיו בשל כך והם הומתו על אתר בידי שמייים.

בגרסת הרב קושטא ינאי מוחל על כבודו וממלא אחר דברי השופט, והסיפור כולו הופך לאקסמפלום שעניינו כבוד החוק וכבוד הדיינים כמייצגי התורה האלוהית. כך הומר מעשה הנס של המתת הדיינים בריאליזם, והריאליה המסוכסכת הומרה בריאליה אידילית ומופתית.⁸³ אין צריך לומר שההקשר הגורמטיווי המקורי ממסכת סנהדרין

81 לנוכח עיבוי אפיוודת הנחמה ושילוב המונולוג הפנימי האישי של האב, קשה להתעלם מקרבתו האישית של הרב קושטא לשכול. בגיל 13 התייתם מאביו (קולומבו [לעיל הערה 16], עמ' 7), בשנת 1851 (שבה נדפס 'מקווה ישראל') התאלמן מאשתו הראשונה, ובשנת 1857 שכל את אחותו הבכורה רוזה. ראו לעיל הערות 15 ו-16.

82 בבלי, סנהדרין יט ע"א–ע"ב; תנחומא שופטים ז. הסדרה התמטית של גרסאות הסיפור טרם נחקרה או מופתה, ונבדקה באופן ראשוני בלבד. הגרסאות שאותרו ונבדקו מלבד השתיים הנזכרות הן: ילקוט שמעוני, משפטים שמ (מהדורת הימן–שילוני, כרך ד, עמ' 544–545); ירמיה שב (מהדורת הימן–שילוני, עמ' 451); ר' ישראל אלנקאווה, מנורת המאור יג (מהדורת ה"ג ענלאו, ד, ניו יורק תרצ"ב, עמ' 213). לחקר הסיפור ראו לעת עתה: צ' כפיר, 'ינאי המלך ושמעון בן שטח, סנהדרין יט ע"א–ע"ב': אגדה אמוראית בתחפושת היסטורית', טורא, ג (1994), עמ' 85–97; ביבליוגרפיה מקיפה לחקר הסיפור מוויית היסטורית-פוליטית ראו: י' לוברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן תשס"ח, עמ' 107–113 ובהערותיו שם.

83 גם כאן קשה להתעלם מזיקתו האישית של הרב קושטא כדיין בבית הדין בליוורנו אל הערך

הושמט והועלם כאן לגמרי: הסיפור הובא שם כאירוע תקדימי מצער שבגיננו נמנעו מלדון את מלכי ישראל בבתי הדין. הרב קושטא נשאר אם כן בתחום הרצינונלי ונמנע ממורכבות ערכית, ובתוך כך נטל לו חירות פואטית מרובה.

3. סיפור נט – שני האחים ומקום המקדש

המקום אשר נבנה שם בית קדשנו ותפארתנו היה מאז שדה ירושה לשני אחים: ויהי לאחד מהם אשה ובנים, ולאחיו אין לו אשה ובנים: וישבו יחדיו בבית אחד שלמים שקטים ושמחים בחלקתם אשר ירשו מאביהם ויעבדו את השדה בזעת אפיהם: ויהי בימי קציר חטים ויאלמו אלומים בתוף השדה ויחבטו את השבלים: ויעשו שני עמרים שוים מן התבואה אשר לקטו עומר אחד לכל אחד מהם ויניחום שם בשדה: בלילה ההוא פשכב על מטתו האח אשר אין לו אשה ובנים אמר בלבו אני יושב לבדי ואין איש אתי להטריפו לחם חקו לא כן אחי כי יש לו אשה ובנים ולמה יהיה חלקי בחלקו: ויקם בעוד לילה וילך בסתר כנגב ויקח אלומים מן העומר אשר לו ויתן אותם על עומר אחיו: וגם אחיו אמר אל אשתו לא טוב לחלק לשני חלקים שוים הדגן אשר בשדה חציו לי וחציו לאחי כי מנת חלקי טובה ממנו אשר נתן לי יי אשה ובנים: והוא הלך עירי ואין לו גילה ורגן כי אם בתבואה אשר ילקוט בשדה: לכן באי עמי אשתי ובסתר נוסף מחלקנו על חלקו ויעשו כן: ויהי בבוקר ויתמהו האנשים בראות העמרים שוים פאשר בראשונה ולא דברו מאומה ביום ההוא: ויוסיפו לעשות כדבר הזה גם בלילה השני גם בלילה השלישי והרביעי ובבקר בבקר ימצאו העמרים שוים: ויחשוב כל אחד בלבו לחקור הדבר וילך כל אחד בלילה לעשות מעשהו ויקר איש אל אחיו ואלומותיו בידו: ויודע הדבר ויחבקו איש אל אחיו וישקו איש אל רעהו ויודו ליי אשר נתן לכל אחד מהם אח טוב מעללים הולך צדק ומישרים והנה חפץ יי במקום ההוא אשר חשבו בו שני האחים המחשבה הטובה בו עשו המעשה הטוב: לכן פרכוהו [כך!] אנשי תבל ויבחרוהו בני ישראל לבנות בית ליי:

זוהי הגרסה העברית הכתובה הקדומה ביותר שהגיעה לידינו לאגדה זו.⁸⁴ הסיפור

החינוכי שהוא ביקש להנחיל לקוראיו.

84 לחקר הסיפור ראו: ו' טוהר 'של מי הסיפור הזה? הבניית אתוס לאומי באמצעות סיפור עממי במקראות ללימוד עברית', הד האולפן החדש, 103 (חורף תשע"ה), עמ' 129-120; ומחקר תמטולוגי של גרסאות הסיפור ראו: הנ"ל, 'שני האחים ומקום המקדש', א' ליפסקר (עורך), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, ד, רמת גן תשע"ח, עמ' 59-79. תודתי לוורד טוהר, שהראתה לי את טיוטת הערך לפני הדפסתו. וראו גם: פדידה (לעיל הערה 36); פדידה הטעים את פונקציית

נמסר בעל פה מדור לדור לכל המאוחר מראשית המאה התשע עשרה, וגרסאות שונות שלו הועלו על הכתב על ידי כותבים אירופים: בספרות המסעות של הנוסע הצרפתי אלפונס דה למרטין (1832), בשיר של המשורר והצייר הגרמני אוגוסט קופיש (1836) ובתיעוד של המלומד הנוצרי הגרמני ברטהולד אוירבך (1881), שרשם את הסיפור מפי אימו, ששמעה אותו בנעוריה, בראשית המאה התשע עשרה, מפי רב יהודי.⁸⁵

נוסח 'מקוה ישראל' עוקב אחר גרסתו הצרפתית של דה למרטין בשינויים קלים.⁸⁶ בגרסת דה למרטין נפתחת המסירה כך: 'Voici comment ils racontent que Salomon choisit le sol de la mosquée

(הנה כך מספרים ששלמה בחר את קרקע המסגד). מבלי להיכנס לאנכרוניזציה שכאן ולהנמקותיה במסורת המוסלמית, התבקש שהרב קושטא 'יתקן' את אזכור המסגד כאן (mosquée) וימירו בטקסט העברי בבית המקדש ('בית קדשנו וְתִפְאֶרְתֵּנוּ'), בהתאם למסורת המקרא, ובהתאם למונח – הכללי אומנם – temple, שנקט דה למרטין במשפט שלאחר מכן.⁸⁷ שינוי מפורש יותר בא באחרית הדבר לסיפור, ששם כתב דה למרטין: 'et les hommes la bénirent et la choisirent pour y bâtir une maison de Dieu' (והאנשים בירכוהו [את המקום] ובחרוהו לבנות בו את בית אלוהים). והרב קושטא כתב: 'לְכֵן פְּרָכוּהוּ [כך!] אֲנָשֵׁי תֵבֵל וַיִּבְחָרוּהוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְבִנוֹת בַּיִת לַיהוָה'. בנוסח דה למרטין נרמזה גם אפשרות שערמות התבואה נראו שוות לגמרי כל לילה בדרך נס, ושבלילה האחרון ביקש כל אחד מן האחים לחקור את פשר הנס הזה (pour 'approfondir la cause de ce miracle'), בעוד הרב קושטא, כדרכו בקובץ זה, נמנע מלרמוז על אפשרות זו והסתפק במינוח ריאליסטי יותר: 'וַיִּתְמְהוּ הָאֲנָשִׁים [...] וַיִּחְשׁוּב פְּלִאֲתוֹת בְּלִבָּבוֹ לַחֲקוֹר הַדְּבָר'. אם כן גם כאן נטל לו המעבד חירות פואטית, ביכר לכתוב על בני עמו ונמנע מלספר על הפלאי.

ההיגוד של הסיפור כפונקצייה חינוכית, וראה בו סיפור תיקון לסיפור המדרשי (בראשית רבה כב, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 213]) על הריב בין קין להבל בחלקו של מי ייבנה המקדש.
85 לחקר מקורותיה של אגדה זו ראו: א' שייבר, 'אגדה על מקום בית-המקדש בירושלים', ירושלים: רבעון לחקר ירושלים ותולדותיה, ב, ד (תשי"ב), עמ' רצא-רצט.
86 A. de Lamartine, *Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages, Pendant un Voyage en Orient (1832-1833)*², Paris 1835, pp. 203-205
87 'Jérusalem était un champ labouré; deux frères possédaient la partie de terrain où s'élève aujourd'hui le temple' (ירושלים הייתה שדה חרוש; שני אחים החזיקו בחלקת הקרקע שבה המקדש עומד היום; שם, עמ' 203-204). נראה כי דה למרטין נקט כאן את המונח הכללי temple לתיאור המסגד המקומי שראה במסעו לירושלים.

4. סיפור סב – דמה בן נתינה וכיבוד הורים

דָּמָה בֶּן נֵתִינָא [כך!] הָיָה צוֹרֵף בְּאַשְׁקְלוֹן וְהָיָה הָאִישׁ יָרָא אֶת יְיָ וְשׁוֹמֵר מִצְוֹתָיו: וַיָּבֹאוּ אֵלָיו זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל לְקִנּוּת מִמֶּנּוּ שְׂתִים עֶשְׂרֵה אַבְנִים לְשׁוּמֵם בְּחֹשֶׁן הָאֶפֶד כְּאִשֶׁר צִוָּה יְיָ: וַיֹּאמֶר לָהֶם דָּמָא [כך!] שׁוּבוּ [כך!] אֵלַי כִּי לֹא אוֹכַל עֲתָה הָרְאוֹת אֶתְכֶם הָאֲבָנִים וְהֵמָּה חָשְׁבוּ בְלָבָם כִּי לְמַעַן הִרְבוֹת שְׂכַר הָאֲבָנִים אָמַר הָאִישׁ שְׂשִׁיבוּ: לָכֵן הוֹסִיפוּ עַל מַחִיר הָאֲבָנִים כֶּסֶף הִרְבָּה אֲךָ הַצּוֹרֵף לֹא הִרְאָה אוֹתָם לָהֶם וַיִּלְכוּ הַחֲכָמִים מֵאִתּוֹ בְּחָרִי אָף: וּבַיּוֹם הַהוּא הִבִּיא הַצּוֹרֵף אֶת הָאֲבָנִים לְבֵית לְמוֹד הַחֲכָמִים וַיֹּאמֶר לָהֶם הִנֵּה לָכֶם הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בְּקִשְׁתֶּם מִמֶּנִּי: וַיִּזְצִיאוּ לוֹ לְשַׁלְּמוֹ כָּל־הַכֶּסֶף אֲשֶׁר אָמְרוּ אֵלָיו בְּאַחֲרוֹנָה וַיֹּאמֶר הַצּוֹרֵף אֲנִי לֹא אֶקַח מִכֶּם כִּי אִם מַחִיר הָאֲבָנִים וְהִשָּׂאֵר יְהִי לָכֶם: וַיֹּאמְרוּ לוֹ וְלָמָּה לֹא הִרְאָתָ לָנוּ הָאֲבָנִים עַתָּה בּוֹאֲנוּ אֵלֶיךָ: וַיֹּאמֶר לָהֶם כִּי מִפְתַּח תַּבַּת הָאֲבָנִים הִיְתָה בְּיַד אָבִי וְהוּא הָיָה יֹשֵׁן [כך!] עַל מִשְׁתּוֹ וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם מַה תּוֹעִיל הַשְּׁנָה לְאִישׁ זְקֵן: לָכֵן יִרְאֵתִי פֶן יִרַע לוֹ אִם אֶקְיָצְהוּ וְלֹא חִפְצָתִי לְהַקְיָצוֹ וְאַמְרָתִי אֲלִיכֶם לְשׁוּב אֵלַי [כך!]: וַיִּשְׁטְבוּ דְבָרָיו בְּעֵינֵי הַחֲכָמִים וַיִּשְׂמְרוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל רֵאשׁוֹ וַיִּבְרַכּוּהוּ לְאָמֹר: יִבְרַכְךָ יְיָ וַיִּשְׁמְרֶךָ: הוּא אֲשֶׁר צִוָּה בְּתוֹרָתוֹ לְאָמֹר כִּפֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ: וְכֵן יַעֲשׂוּ בְּיָדְךָ עִמָּךְ כְּאִשֶׁר עֲשִׂיתָ עִם אָבִיךָ וַיְיָ יִשְׁלַם לְךָ גְמוּלָה כְּמַעֲשֵׂי יְדִידְךָ:

מקור הסיפור בתלמוד הירושלמי, בתלמוד הבבלי ובמדרשים.⁸⁸ במכלול הגרסאות של סיפור אקסמפלרי זה הגיבור הוא גוי המכבד את אביו או את הוריו ומוותר על עסקה הכרוכה בהערתם משנתם. בגרסת הירושלמי ובאלה העוקבות אחר נוסחה מופיעה מוטיפמה מיוחדת המאפיינת את הגיבור כעובד אלילים, הסוגד לכיסאו של אביו לאחר פטירתו, ואף על פי כן קורא ר' אליעזר לתלמידיו ללמוד דווקא ממנו כיצד יש לקיים את מצוות כיבוד הורים. הקריאה ללמוד את גדריה של מצווה חשובה ומרכזית כל כך בתורה מגוי נדירה ביותר בספרות חז"ל והיא מעידה על מחשבה דתית אוניוורסלית – לכל הפחות בהבנת מצוות כיבוד הורים. והינה דווקא גרסת 'מקוה ישראל', שנתחברה

88 ירושלמי, פאה (לעיל הערה 55); בבלי, קידושין ל ע"א. לעת עתה ראו: ש"י פרידמן, 'דמא בן נתינה – לדמותו ההיסטורית: פרק בחקר האגדה התלמודית', 'לוינסון', 'אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 83-130; N. Levine, 'Dama ben Netinah's Weighted Transaction in Ashkelon', *Jewish Studies Quarterly*, 20, 2 (June 2013), pp. 182-196; וראו מחקר תמטולוגי על סדרת הגרסאות של הסיפור: א' דרורי, 'דמה בן נתינה וכיבוד הורים', 'אלשטיין, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, ב, רמת גן תשס"ט, עמ' 183-214. ב'מקוה ישראל' מובאת גרסה של מה שמכונה שם הסיפור העיקרי (מוטיפמות H-E).

בידי משורר משכיל ובונה חופשי בכיר, שהאוניוורסליות, ההכלה והסובלנות הדתית היו ערכים חשובים בעיניו ובעיני הסובבים אותו⁸⁹ – היא היחידה מביין עשרות הגרסאות של הסיפור שגייירה את הגיבור גיור מלא. דמותו של דמה בן נתינה הפכה כאן מפקיד פוליטי רם מעלה לדמות טיפוסית לתקופה – צורף יהודי ירא שמיים; מרחב ההתרחשות בשלב התרת העלילה הוא בית המדרש – מרחב יהודי קהילתי מובהק; והשכר הוא ברכה אלוהית ולא גמול חומרי הניתן מיידית. היבט נוסף בשכרו של הגיבור הוא המרתו בגרסת 'מקוה ישראל' משכר פלאי (או לפחות המוצג כפלאי בתלמוד הירושלמי)⁹⁰ מאת ההשגחה העליונה – היוולדות פרה אדומה בעדרו באותו הלילה – לשכר רוחני יהודי ריאליסטי: החכמים היהודים, לקוחותיו של דמה בן נתינה, מעניקים לו את ברכתם בלשון הידועה מברכת כוהנים. תחת טקסי הטוהרה הכהנניים הקדומים בבית המקדש שנעשה בהם שימוש באפר פרה אדומה, העדיף הרב קושטא את הטקס היהודי האקטואלי של ברכת הכוהנים הנערך בבתי הכנסת, ושילב בו מחווה רישואלית פמיליארית הנהוגה בקהילות שונות: הנחת הידיים על ראש המתברך, כדרך שהורים מברכים את ילדיהם לאחר הקידוש בליל שבת וכדרך שהאב מניח את ידיו על ראשי בניו בעת ברכת הכוהנים בבית הכנסת.

המחבר נטל לו חירות פואטית רבה בגרסה זו, שכן כל כולה עיבוד מקורי בכל רמות הסיפור – בעיצוב החומר המוטיפי, בעיצוב המוטיפמות ובבחירתן, בדפוסי העומק ובתכלית הרעיונית (טלוס). יש להדגיש כי אין כאן תהליך איטי ומדורג של 'הסתגלות מסורתית' מורפולוגית – כלשונה של תמר אלכסנדר בעקבות לאורי הונקו – במעבר של סיפור בין קבוצות מספרים וקהלים,⁹¹ אלא מספר מעבד יחיד שביקש לעצב את תודעת קוראיו תלמידיו בכיוון מסוים, ולשם כך שינה לבליל הכר כמעט ובבת אחת את העלילה ואת הדמויות – לא בהתאם ליכולת הקליטה וההטמעה של קהלו אלא בהתאם

89 זו הייתה למשל תפיסתו של עמיתו להוראה ולכס הרבנות הרב בן-אמוג, שבספרו 'ישראל והאנושות' הבחין בין תורת משה הלאומית, המתבטאת בתרי"ג מצוות, לבין היהדות כדת שמהותה אוניוורסלית. ראו: E. Benamozegh, *Israël et l'humanité: Étude sur le problème de la religion universelle et sa solution*, Paris 1914

90 גם אם צירוף מקרים כזה עשוי להתרחש בדרך הטבע, מוטיפמה זו מנוסחת בפי המספר כהתערבות אלוהית בסדרים המציאות: 'מה פרע לו הקב"ה שכר? אמר רבי יוסי בי רבי בון: בו בלילה ילדה פרתו פרה אדומה, ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב, ונטלוה' (ירושלמי, פאה [לעיל הערה 55]). התערבות גלויה זו מצטמצמת בגרסת הבבלי: 'לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו' (קידושין לא ע"א).

91 ת' אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס, עמ' 198–206; ל' הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 144–148.

ליעדיהו החינוכיים. פרט לחירות הפואטית המרובה מצינו כי המחבר ביכר את הרציונלי על פני הפלאי והעדיף להיצמד במידת האפשר לריאליה המוכרת לקורא, והקרובה אל תמונת עולמו. הבחנתו הסוגתית של עלי יסיף שסיפור זה בגרסתו התלמודית הוא סיפור מופת קיצוני, המשרטט אופן נעלה של התנהגות שאינו דרך הרבים, נראית אפוא רלוונטית פחות לגרסה זו.⁹² עוד ניכר בגרסה זו כי המחבר היה מעוניין להסיט את המבט מהעולם הנוכרי כמושא הערצה והערכה אל תוך העולם היהודי פנימה, ולהציב בו את גילומי המופת. היסט זה עצמו מסייע להימנע מן ההתנגשות הערכית העלולה להתעורר עם הפניית מבטי ההערצה אל התנהגותו האלטרואיסטית של גוי פגני, זר ואחר (כבגרסת הירושלמי), ולהתמקד בערך כיבוד ההורים.

5. סיפור עט – דוד, העכביש והזבוב

דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בְּכָל־הַמּוֹצְאוֹת אוֹתוֹ אִם לְטוֹבָה אִם לְרָעָה הָיָה מְזוּמָר וּמְשַׁבֵּחַ לַיְיָ כִּי גָמַל עִמּוֹ חֶסֶד: או הָיָה מִתְפַּלֵּל לוֹ שִׁסְיִיר מִמֶּנּוּ הַרְעָה הַהֵיא: וְהֵם הֵם הַמְזוּמָרִים אֲשֶׁר אָנְחָנוּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה נִשְׁיִיר בְּבֵית תְּפִלְתָּנוּ וּבְכַתִּינּוּ יוֹם יוֹם גַּם בְּעַת שְׁמֻחָה גַּם בְּעַת צָרָה: הִנֵּה אֲנֹכִי אֶסְפֵּר לָכֶם עַל מַה חָבַר דָּוִד מְזוּמָר מֵאָה וּשְׁנַיִם: וַיְהִי הַיּוֹם וְדָוִד בּוֹרַח מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ שְׁאוּל הַמְּבַקֵּשׁ לְהַמִּיתוֹ וַיִּתְחַבֵּא דָּוִד בְּמַעְרָה וַיֵּשֶׁב שָׁם: וַיְהִי מִמְחֶרֶת וַיָּבֹא שְׁאוּל לְבַקֵּשׁ אֶת דָּוִד וַיִּגַּשׁ אֶל פֶּתַח הַמַּעְרָה לְבֹא שְׁמָה וַיִּרְא וְהִנֵּה עַל כָּל־הַפֶּתַח קוֹרֵי עַכְבִּישׁ: וַיֹּאמֶר הֵן פֹּה לֹא נִחַבֵּא דָּוִד יַעַן כִּי קוֹרֵי עַכְבִּישׁ לֹא נִשְׁבְּרוּ: וַיִּלֶךְ אֶל מְקוֹם אַחַר אוֹלֵי יַמְצָאנוּ שָׁם: אֹי יֵצֵא דָּוִד מִן הַמַּעְרָה וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ כַּאֲשֶׁר אֲמָצָא מְנוּחַ לְכַף רַגְלִי [כך!] אֲזַמֵּר לַיְיָ כִּי נִפְלְאוֹת עָשָׂה לְהַצִּילֵנִי בְיַד הַקָּטָן בְּבְרוּאֵיו: אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּשֶׁב דָּוִד עֵיף וַיִּגַע עַל שְׁפַת מַעְיָן אֶחָד אֲשֶׁר מָצָא בַדְּרֵךְ: וּבְחֻשְׁבוֹ אֶת תְּלֹאוֹתָיו כִּי רָבוּ וְאֵת ד' יי עֲלָיו לְטוֹבָה לְהַצִּילוֹ מִיַּד אוֹיְבָיו נִפְל עֲלָיו תְּרִדְמָה וַיִּישָׁן: וַיָּבֹא זָבֹוב וַיִּפּוֹל עַל אָפוֹ וַיִּקְצֶהוּ: אֹי שָׁמַע דָּוִד קוֹל גְּבוּרִים בָּאִים עֲלָיו גַּם שָׁמַע קוֹל שְׁאוּל הַמֶּלֶךְ אוֹיְבוֹ וַחִישׁ מְהֵרָה נִס מִפְּנֵי שְׁאוּל וַיִּמְלֹט עַל נַפְשׁוֹ: אַחֲרָי כֵּן כְּשֶׁבַת דָּוִד שׁוֹקֵט וּבוֹטֵחַ שׁוֹר לַיְיָ כִּי גָאָה גָאָה כִּי רָבוּ מַעֲשָׂיו עַד מָאֵד וַיִּבְרָא אֶת כָּל־סְבָבוֹ בְּחֻכְמָה וּלְתַכְלִית טוֹב וְנֶאֱדָר לְעֹזֵר וּלְהוֹעִיל: וְאֵף הַקָּטָן מְבְרוּאֵיו אֵף הַנְּבִזָּה וְשִׁפְלָה גַּם הוּא נִבְרָא בְּחֻכְמָה נִפְלְאָה גְדוּלָּה וְעִמּוּקָה:

92 ראו דברי יסיף על סיפור דמה בן נתינה: 'על אף היותם סיפורים ריאליסטיים – עיגונם בדמויות ומקומות ידועים, דומה שהם סיפורים שעל גבול הבדיון: קשה להאמין שיש בהם תביעה נורמטיבית לנהוג כגיבוריהם [...] כיבוד אב, לדוגמה [...] היא מצווה [...] אישית ואינדיבידואלית עד מאוד [...] לכן מתווים הסיפורים את האידיאל, את המידה הנעלה ביותר, אך אינם תובעים להתנהג על פיה' (ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 145). וראו על כך בהרחבה: דרורי (לעיל הערה 88), עמ' 195–199.

מקוה ישראל

כֹּה יַעֲשֶׂה הַמֶּלֶךְ לְאִסּוּר כָּל־הַחֲכָמִים לְהַרְבוֹת
הוֹן עַל כֵּן מֵת בְּבֵית הָאִסּוּרִים : וַיְצַו הַמֶּלֶךְ
אֲשֶׁר לֹא יִקְבְּרוּהוּ בְּקִבְרוֹ אִם לֹא יִשְׁלְמוּ לוֹ
כֶּסֶף הַמָּס : וַיִּתְּנוּ רִבֵּי אֲשֶׁר אֵת כָּל־אֲשֶׁר לוֹ
וַיִּקְבְּרוּ אֵת רִבֵּי מְאִיר בְּקִבְרוֹת אָבִיו : וְלֹאֹת
אֶהְבֵּחַ כֹּזֵב כְּתִבּוּ רֵאשֵׁי הַקְּהָל עַל קִבְרֵי רִבֵּי
מְאִיר אֱלֹהֵי הַדְּרָכִים : הֲבֵנוּ נָא כְבוֹד לְלוֹמֵד
אֲשֶׁר הוֹצִיא כָּל־הוֹנֵנוּ לְכְבוֹד מְלַמְדוֹ וְהֵנּוּ כְבוֹד
לְמַלְמֵד אֲשֶׁר יִדַע דֶּרֶךְ לַקְּנוֹת אֶהְבֵּחַ הַלּוֹמֵד
מִמֶּנּוּ :

—(עט)—

דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בְּכָל־הַמּוֹצְאוֹת אוֹתוֹ אִם
לְטוֹבָה אִם לְרָעָה הָיָה מוֹמֵר וּמִשְׁבַּח לֵוִי
כִּי נִטַּל עִמּוֹ חֶסֶד : אוֹ הָיָה מִהַפְּלִל לוֹ שְׂיִסִּיר
מִמֶּנּוּ הַרְעָה הַהִיא : וְהֵם הֵם הַמְּזַמְּרִים אֲשֶׁר
אֲנַחְנוּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה נִשְׁיִיר בְּבֵית תְּפִלְחָנוּ
וּבְכִתְיֵנוּ יוֹם יוֹם גַּם בְּעַת שְׂמֵחָה גַם בְּעַת צָרָה:
הִנֵּה אֲנִי אֲסַפֵּר לְכֶם עַל־מַה חִבַּר דָּוִד מְזַמְּרֵי
מָאָה וּשְׁנָיִם : וַיְהִי הַיּוֹם וְדָוִד בֹּרַח מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ
שְׂאוֹר הַמִּכְבָּשׁ לְהִמָּיֵתוֹ וַיִּהְיֶהבֹא דָוִד בְּמַעְרַה
וַיִּשְׁכַּח שֵׁם : וַיְהִי מִפְּתוּחַת וַיִּבֹא שְׂאוֹל לְבַקֵּשׁ אֵת
דָּוִד וַיִּגַּשׁ אֶל פֶּתַח הַמַּעְרַה לְבֹא שְׂמָה וַיִּרְא
וְהִגִּיד עַל כָּל־הַפֶּתַח קוֹרֵי עֵבְכִישׁ : וַיֹּאמֶר הֵן
פֹּה לֹא נִחְבֵּא דָוִד יַעַן כִּי קוֹרֵי עֵבְכִישׁ לֹא
נִשְׁכְּרוּ : וַיִּלְךְ אֶל מְקוֹם אַחֵר אוֹרֵי יִמְצְאוּנוּ שֵׁם :

אז

גרעין הסיפור מופיע בתרגום הארמי לתה' נז 93. הפיתוח הנרטיבי הרחב מופיע לראשונה בחיבור הימי ביניימי 'תולדות בן סירא'.⁹⁴ המסגרת לעלילת הסיפור בכל גרסאותיו המלאות⁹⁵ היא דיאלוג בין דוד המלך לבין הקב"ה, שבו תוהה דוד לשם מה נבראו יצורים שלכאורה אין בהם כל תועלת (הצרעה, העכביש והשוטה). הקב"ה

93 תרגום תהילים (לעיל הערה 57). לחקר הסיפור ראו: יסיף (לעיל הערה 57), עמ' 71–76. וראו מחקר תמטולוגי של סדרת הגרסאות של סיפור זה: א' ליפסקר, 'דוד, השוטה, הצרעה והעכביש', ליפסקר (לעיל הערה 84), עמ' 35–58. תודתי לאבידיב ליפסקר, שהראה לי את טיוטת הערך לפני הדפסתו.

94 תולדות בן סירא (לעיל הערה 57).

95 למעט גרסת 'איומה כנדגלות', המופיעה במתכונת חלקית וגרעינית בשל שייכותה לסוגת החידה, וגרסת 'שבילי דירושלים', הממירה את זהות הגיבור בדמות התנא נחום איש גמזו, והמובאת גם היא בצמצום. ראו: ליפסקר (לעיל הערה 93).

משיבו כי בבוא היום יזדקק להם וייווכח בנחיצותם, ואכן דוד ניצל ממוות בזכות כל אחת מן הבריות שפקפק בנחיצותן לעולם. הצלה זו גם היא מעוצבת בגרסאות התמה השונות כהתערבות ההשגחה האלוהית, כחלק מהלקח שביקש הקב"ה ללמד את דוד. בגרסת 'מקוה ישראל' הושמטה מסגרת הדיאלוג של דוד עם בוראו, ובמקומה הוצב מצג קדמי חד-צדדי של דוד – אזכור שיריו ותפילותיו שהגה בכל המוצאות אותו, ושהיו למזמורי תהלים. המספר ביקש לבאר מדוע חיבר דוד את מזמור 102 (צריך לומר: 104),⁹⁶ שבו הוא משבח את מעשי הבורא.⁹⁷ לשם כך הביא שתי אפיוזות המוצגות כסיפורים אטיולוגיים על אודות הינצלות דוד מיד שאול בזכות העכביש והזבוב. בשתי האפיוזות הללו, כמו בפתחת הסיפור, הקב"ה אינו מעורב בנעשה, לא בדיבור ישיר ולא בתיאור עקיף מפי המספר. בדומה לכך, טוויית העכביש את האַרְג שלו על פי המערה שבה הסתתר דוד מעוצבת כאן לא כמעשה פלאי שנעשה במהירות שלא כדרך הטבע, אלא כמעשה שנמשך לילה שלם או אף יותר.⁹⁸ דברי דוד 'אֶזְמַר לִי כִּי נִפְלְאוֹת עָשָׂה לְהַצִּילֵנִי בְּיַד הַקָּטָן בְּרֹאֵי' נאמרים כאן כשגרת לשון המתפלל המביע התפעלותו ממעשה הבריאה (הטבע עצמו הוא נפלא), ולא כמציינים אירוע פלאי שנחוה כְּנֶס. בתיאוריו המועצמים של הרב קושטא את העמידה המשתאה של דוד מול הטבע – תיאורים שאינם בגרסאות התמה שקדמו לו – ניתן להבחין במתח או בשניות בין תודעת הנאורות הרציונלית, המתבוננת בעניין מדעי במורכבות המנגנון של עולם החי, לבין התודעה הרומנטית, הניצבת משתאה מול חידת העולם הפלאית, המונומנטלית, הנתפסת כדבר מה עצום וכאין-סוף שאינו בר הכלה:

אחר הדברים האלה וַיִּשָּׁב דָּוִד עֵינָיו וַיִּגַע עַל שֵׁפֶת מַעְיָן אֶחָד אֲשֶׁר מֵצָא בְּדַרְבָּי:
וּבְחֻשְׁבוֹ אֵת תְּלֹאוֹתָיו כִּי רָבוּ וְאֵת יַד יְיָ עָלָיו לְטוֹבָה לְהַצִּילוֹ מִיַּד אוֹיְבָיו נִפְלַעְלֵיו
תְּרַדְמָה וַיִּישָׁן [...] אַחֲרַי כֵּן כְּשֶׁבֶת דָּוִד שׁוֹקֵט וּבוֹטֵחַ שֶׁר לִי כִּי גָּאָה גָּאָה כִּי רָבוּ

96 אין להסביר טעות זו במהדורה שאולי עמדה לנגד עיניו, ושחלוקת פרקי ספר תהלים בה הייתה שונה מן החלוקה הנוצרית המקובלת. גם במהדורתו המבוארת של הרב קושטא לתהלים משנת 1866 מזמור זה ממוספר קד (104). ראו: תהלים: עם פירוש רש"י וביאור הרב ישראל קושטא, ליוורנו תרכ"ו, עמ' 316.

97 כך נאמר בסופה של גרסת 'מקוה ישראל': 'אַחֲרַי כֵּן כְּשֶׁבֶת דָּוִד שׁוֹקֵט וּבוֹטֵחַ שֶׁר לִי כִּי גָּאָה גָּאָה כִּי רָבוּ מַעֲשָׂיו עַד מְאֹד'. השוו: 'מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית' (תה' קד 24). הקישור למזמור תהלים קד מקורו בגרסת מדרש תהלים (לא יאחר מהמאה האחת עשרה). ראו: מדרש תהלים לעיל הערה 57.

98 אַרְג ממוצע של עכביש נטווה במשך כשעה. ביתר גרסאות התמה יש יסוד סביר לפרש את מעשה הטווייה, שנעשה בהתערבות אלוהית, כמעשה פלאי שאירע בשניות או דקות ספורות, כאשר שאול, שהיה בקרבת מקום, כבר החל לחפש אחר מקום המסתור של דוד.

מַעֲשֵׂיוֹ עַד מֵאֵד וּבָרָא אֶת כָּל־מַחְכְּמָה וְלִתְכַלִּית טוֹב וְנֶאֱדָר לְעֶזֶר וְלַהוֹעִיל: וְאִף הַקְּטוֹן מִבְּרוֹאֵיו אִף הַנְּבִזָּה וְשִׁפְלָה גַם הוּא נִבְרָא בְּחֻכְמָה נִפְלְאָה גְדוֹלָה וְעִמּוּקָה:

גם בעריכת סיפור זה ניכרות שלוש מגמות ברורות. הראשונה היא נטילת חירות פואטית מרובה, יותר מאשר בכל גרסה מלאה אחרת של התמה; חירות זו מתבטאת בהשמטת דיאלוג המסגרת עם הקב"ה – המחוללת שינוי מהותי בכל רמות הסיפר – ובהמרת העיצוב המוטיפי של ההינצלות באמצעות צרעה הנטפלת לאויבי דוד בנחיתת זבוב על אפו של דוד עצמו, המעירה אותו משינה בדיוק כאשר עמדו לתופסו. המגמה השנייה היא הסתת מוקד ההתרחשויות העיקרי בסיפור מהמישור הניסי או הפלאי של התערבות ההשגחה העליונה במציאות אל המישור הקיומי-הרומנטי, שבו האדם עומד נפעם אל מול הקוסמוס ומתפלא על עוצמת החיים המפכה בו, והמתגלה אף בקטון שבברואיו. והמגמה השלישית, המעוררת עניין לא פחות מקודמותיה, היא ניסיונו של המספר לשוות לסיפור ממד יהודי-לאומי. אף שמדובר כאמור בתמה אנושית קיומית, העדיף המספר להטעים כבר בפתיחה את יהודיותו של הסיפור באמצעות מחוות ניכוס גלויה: 'דוד מִלְךְ יִשְׂרָאֵל בְּכָל־הַמוֹצָאוֹת אוֹתוֹ [...] הָיָה מְזַמֵּר וּמְשַׁבֵּחַ לַיהוָה [...] וְהֵם הֵם הַמְזַמְּרִים אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה נֹשְׂרִים בְּבֵית תְּפִלְתָּנוּ וּבְכַתְּיָנוּ יוֹם יוֹם גַּם בְּעַת שְׁמִחָה גַם בְּעַת צָרָה'. מזמורי תהילים כידוע אינם בשימוש יהודים בלבד. הפרשנות הנוצרית המסורתית פירשה את מכלול מזמורי תהילים כנבואות על הופעתו של ישו ועל הכנסייה, ומשום כך יש להם מקום חשוב בטקסים ליטורגיים רבים בכנסייה הנוצרית לענפיה ולפלגיה.⁹⁹ ובכל זאת חחר המספר שלא להזכיר ולו במילה אחת את הממד האוניוורסלי שלהם. מעניינת במיוחד השמטתו את הפסוק 'אלי אלי למה עזבתני?' (תה' כב 20), שהושם בפי דוד בגרסת המקור ב'תולדות בן סירא' לפני הצלתו בעזרת הצרעה (המקבילה לזבוב כאן).¹⁰⁰ על פי האמור בברית החדשה אלו היו מילותיו האחרונות של ישו קודם שנפח את נשמתו על הצלב.¹⁰¹ מבחינה תיאולוגית ניתן היה להשתמש באופן רמוז באנלוגיה – הישרה או הניגודית – הזו בין המשיח הנוצרי הצלוב לבין דוד, המשיח היהודי, המגלם כאן את אביר האמונה המובהק, אך נראה כי הרב קושטא בחר למחוק ולטשטש במידת האפשר כל זיקה בין סיפור זה לבין התודעה הלא-

99 W. Drum, 'Psalms', *The Catholic Encyclopedia*, XII, New York 1911 <http://www.newadvent.org/cathen/12533a.htm> (נצפה ב-9 ביולי 2013).

100 'הקים אבנר [שר צבא שאול] רגליו כשני עמודים ותפסו בין ירכיו ונסגר דוד והיה צועק ובוכה ואמר 'אלי אלי למה עזבתני' (תה' כב 2). מיד נעשה לו נס ובאה צירעה אחת ושכנה על אחת מרגליו, והעמיד אבנר רגליו ועבר דוד' (תולדות בן סירא [לעיל הערה 57]).

101 'וכעת השעה התשיעית ויצעק ישוע בקול גדול אלי אלי למה שבקתני, ותרגומו אלי אלי למה עזבתני [...] וישוע הוסיף לקרא בקול גדול ותצא רוחו' (הבשורה על פי מתי כו 46, 50).

יהודית, וביכר לכוונן בקרב קוראיו תחושת הזדהות לאומית מובהקת ומבודלת או אולי מבודדת מסביבתם.

6. סיפור פה – מרד בר כוכבא וחורבן ביתר

אחר אשר נשרף בית מקדשנו ותפארתנו על ידי טיטוס [כך!] ¹⁰² אחינו בני ישראל אשר דבקו ביי ובאמונתו ובעיר אשר נקרא שמו עליה לא יוכלו לשבת על אדמת נכר: ורבים מהם בחרו לשבת בארצם התרבה והנשמה אף כי עול ברזל הרומיים על צואריהם מלכת בין הגוים לשבת שם: ובמשך שנים שנה אשר אחינו ישבו שם הרעו להם הרומיים רעות אין מספר בלי משפט וצדקה ויכנעו [כך!] אותם בנורע נחושה ובנד ברזל ועופרת: והמה יתנחמו מכל-הרעות האלה באמונתם באלהים בעבודתו וביראתו: אך במלוך אדריאנוס [כך!] על כסא המלוכה צוה ויבנו שם בית לשם ג'יווי אלהי הרומיים ויצו את בני ישראל לזבוח גם הם על מזבח האליל: וימאנו בני ישראל לעשות כדבר הזה אשר לא צוה יי ובר כוכבא אחד מהם איש אביר לב וחזק חשב בלבו כי בא העת לפרק מעל היהודים עול מלכי רומא: כי אמר כל-הרעות אשר יוכל לעשות איש אכזר אל שונאו סבלנו אותן ולא מרדנו במלך אשר עונותינו המליכו עלינו: אך עתה הוא מבקש להסיר מלבנו כל-מחמדנו הדבר אשר עד עתה חזק ואמץ את לבבנו והוא עבודת אלהינו ולא נקום: ויקומו כלם כאיש אחד ויבאו לקראת הרומיים וילחמו בם: ותהי המלחמה חזקה שלש שנים ויפלו חללים מישראל חמש מאות ושמונים אלף: והנשאים מתי מספר ועמהם בר כוכבא נסו על נפשם: ויבאו אל עיר ביתר עיר קרובה לירושלים ויסגרו בעדם דלת העיר וישבו שם: וישלח להם שר המלך מלאך לאמר כה אמר המלך עשו אתי ברכה ובאו אלי ויחי נפשכם [כך!] ולא אעשה עמכם רעה: ובני ישראל ידעו כי בחלקקות ידבר וכי הוא חפץ להמיתם או לשום עליהם עול כבד ולצוות אליהם להשתחוות לאלילים: וישבו אותו דבר לאמר נמות כלנו ולא נעזוב תורת אלהינו: ויצומו שם לפני יי ויתפללו אליו בלב נשבר ונדכה באהבה ביראה וברעדה: וכמו השחר עלה ביום המחרת ויבא שר המלך וצבאו וילחם בם: ויבא ביד רמה בתוף העיר והנה כלם פגרים מתים לא נשאר עד אחד כי מתו לפאר את שם יי:

מקורה של אגדה היסטורית זו בתלמוד הירושלמי ובמדרש איכה רבה. ¹⁰³ בגרסאות

102 כנראה בהשפעת ההגייה האיטלקית והספרדית של שמות הקיסרים טיטוס (Tito) ואדריאנוס (Adriano).

103 ירושלמי, תענית ד, ו (סח ע"ד-סט ע"א; טורים 733-734); איכה רבה ב, ד. על דמותו של

שנבדקו מתוארים כישלון מרד בר כוכבא וחורבן העיר ביתר כמספר בעל ממדים מיתיים: צבאו של בר כוכבא מנה 400,000 לוחמים בעלי כוח פלאי, שמחציתם עמדו בכאב של כריתת אצבעים בעצמם ומחציתם יכלו לעקור ארז תוך כדי דהרה על סוס, ולמרות זאת נחלו מפלה מיד הרומאים; העיר ביתר מנתה 80,000 ריבוא תושבים, כלומר 800,000,000, והיו בה 500 בתי ספר, שבקטן שבהם למדו 500 'תינוקות', שהם תלמידים בגילאי חמש עד שלוש עשרה לערך, כלומר הרבה יותר מ-250,000 תלמידים בגילאים אלו;¹⁰⁴ דמם של הרוגי ביתר זרם פנחל עד הים, מרחק 40 מיל (מיל שווה אלפיים אמה, בערך קילומטר אחד), והעמיק זרם אל תוך הים ארבעה מילים נוספים. ההנמקה התיאולוגית למפלת בר כוכבא בגרסאות התלמוד והמדרש היא התרסתו כלפי שמיא: 'וכד דהוה נפק לקרבא הוה אמר: "ריבוניה דעלמא! לא תסעוד ולא תכסוף!" [כאשר היה יוצא לקרב היה אומר: "ריבוננו של עולם! אל תעזור ואל תבייש (אותנו)!"] (כמאמר הפסוק:)) "הלא אתה אלהים זנחתנו ולא תצא [אלהים] בצבאותינו" (תה' ס' 12).

מחבר 'מקוה ישראל' בחר לאמץ את התיעוד של ההיסטוריון הרומאי דיו קסיוס (Dio Cassius, המאה השנייה–השלישית) לתוצאות הכלליות של מרד בר כוכבא: 'ויפלו חללים מישראל חמש מאות ושמונים אלף'.¹⁰⁵ מבחינה מספרית דבריו אינם

בר כוכבא בספרות חז"ל ובתרבות היהודית ראו: י' אפרון, 'מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלית', א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47–105; ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל: מדרש האגדה הארץ-ישראלית איכה רבה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 172–181; P. Schäfer, 'Bar Kokhba and the Rabbis', idem (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen 2003, pp. 1–22; H. Weiss, 'There Was a Man in Israel – Bar-Kosibah Was his Name!', *Jewish Studies Quarterly* 21, 2 (2014), pp. 99–115. הסיפור טרם נחקר במלואו. במסגרת זו אותרו ונבדקו מלבד שתי הגרסאות הנזכרות לעיל: אבן יחיא (לעיל הערה 71), כט ע"ב – ל ע"א; ד' גאנו, צמח דוד, א, אלף רביעי, ד"ה 'בן כוזיבא' (למברג 1847, דף כח ע"ב); הלפרין (לעיל הערה 72), ג' אלפים תת"פ, עמ' רנג-רנה. 104 במקבילה בבבלי, גיטין נח ע"א מוזכרים מספרים גדולים עוד יותר: 400×400×400 = 64 מיליון תינוקות של בית רבן שנספו עם חורבן ביתר.

105 מקוה ישראל, דף מה ע"א. השוו': 'Five hundred and eighty thousand men were slain in the various raids and battles, and the number of those that perished by famine, disease and fire was past finding out' (Dio Cassius, *Roman History*, Epitome of Book LXIX, 14, 1 [trans. E. Cary (LCL), Cambridge, MA 1925, p. 451]) ותיאורו ראו גם: א' אופנהיימר, 'מרד בר כוכבא', צ' ברס ואחרים (עורכים), ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי: היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 40–74.

רחוקים כל כך מהתיאורים הנזכרים במדרש, אולם באופן מהותי הם מאויכים אחרת, כתיאור רציונלי של מפלה צבאית ולא כתיאור אסון בממדים מיתיים. הסיפור כולו כתוב למעשה כעין כרוניקה של חורבן ושעבוד, אולם בסופו נכונה לקורא הפתעה: המוטיפמה המסיימת אגדה היסטורית זו מעוצבת באורח מקורי ביותר כאפותיאווה, שאין לה שחר בכתבי ההיסטוריונים, ואף לא בספרות המדרשית. נאמר כי מגיני ביתר האחרונים ובר כוכבא ביניהם, בהבינם כי המצור עומד להכריע את הגנת העיר, צמו והתפללו לה', ולאחר מכן התאבדו כולם יחד לבל ייפלו בשבי האויב ויאולצו להשתחוות לאלילים: 'וַיָּבֵא שׁוֹר הַמֶּלֶךְ וַצְבָּאוֹ [...] בְּתוֹךְ הָעִיר וְהִנֵּה כָּלֶם פְּגָרִים מִתִּים לֹא נִשְׂאָר עַד אֶחָד כִּי מָתוּ לְפָאֵר אֶת שֵׁם יי' (שם).

אותו דפוס עריכה מופיע אפוא גם כאן. ראשית, המחבר נטל לו חירות פואטית בלתי מצויה בעיבוד הטקסטים המוכרים של סיפור זה וטווה שלד עלילתי מקורי ביותר, שבו הגיבור אינו נתון בעימות עם ההשגחה אלא יראתו קודמת לגבורתו והוא מוסר את נפשו לבל יחטא. בהקשר זה מתבארת היטב העדפתו של הרב קושטא את השם המיתי בר כוכבא, הנקוט בכתבי היסטוריונים לא יהודים, על פני השם בר כוסבה/כושבה, המופיע בתלמודים ובכתבי היסטוריונים היהודים, וכן על פני הכינוי בר כוזיבא – בחירה רבת משמעות בסימון מגמת העיבוד כאן, כפי שהראו חיים וייס וגלית חזן-רוקם. לעומת היחס לכישלוננו של בר כוכבא בהיסטוריוגרפיה היהודית הטרום-ציונית, שקשרה את המרד לשיכרון הכוח ולתודעת המשיחיות של בר כוכבא, בחר הרב קושטא לתקן את דמותו ולעצבה כגיבור גלולי מרטירי. במובן זה מגמתו הפוכה מהמגמה הציונית, שהעלתה מאוחר יותר על נס את הסמלים של בר כוכבא ומצדה כביטויים לגבורה אנושית אוטונומית, מנותקת משאלת עבודת האלילים או קידוש ה'.¹⁰⁶ שנית, המחבר העדיף את הרציונלי על פני המיתי או העל־טבעי כפי שניכר לאורך הסיפור, מתיאור המרד הריאליסטי באופיו ועד תיאורי ההריגה והיקפה. ושלישית, המחבר השקיע מאמץ מרובה, בלתי טבעי ממש בהקשר זה, לייחד את הסיפור ולהפקיעו מכלל מאבק אוניוורסלי לחירות הפרט והקולקטיב. לשם כך שאל מוטיפמה הידועה במרחב היהודי מסיפורי מצדה ויודפת, שאירעו כשבעים שנה קודם לכן, ושבהם מיוצג באופן דומה העיקרון היהודי של מסירות הנפש על קידוש השם, עיקרון יסודי בסיפורי החורבן, השעבוד והגלות. שתילת המוטיפמה הזו או הדבקתה בסיפור על מרד בר כוכבא כמוה כראיית עצם המרידה ברומאים כמעשה יהודי־מרטירי של התנגדות סבילה מצד הנשלט והמדוכא, המכיר בעליונותו הרוחנית על משעבדו האלים.

106 וייס (לעיל הערה 103); חזן-רוקם (לעיל הערה 103), עמ' 175–177 והפניותיה שם.

7. סיפור ק – ראשיתו של הלל

מאת שנה טרם יחרב בית מקדשנו היה בבבל כחור [כר'!] אחד ממשפחת בית דוד הלל שמו והיה האיש ההוא עני ודל ולהחיות את נפשו יחטוב עצים: והוא שמח בחלקו אך זה עצב לב היה אתו כי בעניו לא יוכל ללמוד ולהבין כחפץ לבבו: ויחטוב עצים חנם על החכמים העניים למען ילמדו אליו חכמה ודעת: וישמע הלל כי בירושלים יגדילו ויאדירו התורה הרבנים הגדולים שמעיה ואבטליון ושם תפרח החכמה ותעשה פרי טוב ונחמד להשפיל: וישם לדרך פעמיו ויבא שמה ויעש מלאכתו להחיות את נפשו ומן המעט אשר יותר יתן כסף אל שוער בית הלמוד לבא שמה לשמוע תורה מפי הרבנים ההם: ויבאו ימי החורף והימים קצרו ולא ישיג ידו עוד במלאכתו להחיות את נפשו ולתת כסף ביד השוער ולא יכול הלל ללמוד עוד: ויחל עד הלילה ויעל כגנב על גג הלמוד ויגש אל החלון אשר היה שם וישמע את כל-דברי החכמים לא היה דבר אשר לא שמע: ושם תאכלנו הקרח שם יכסנו השלג היורד כצמר על הארץ ויתעלה הלל ולא נותרה בו נשמה ואיש לא ידע עד הבוקר: והיה ממחרת ויבאו שם ויראו את עלית הבית חשוכה כי צל הלל והשלג אשר עליו יחשיכוה: ויבקשו הדבר וימצאו את הלל כאיש מת ויבוננו בו ויחממוהו ותחי רוחו וירפא: וכאשר ידעו כי למען ללמוד תורה שם נפשו בכפו ויקרב למות צו החכמים ויאמרו הלל יבא חנם אל בית למודנו: ויגדל הלל בחכמה ויצא שמעו בכל-הארץ וילמד תורה לאחרים ויתנהו בין הסנהדרין ויעל לגדולה רמה והיה לנשיא כרבנו הקדוש: ובמקום הגדולה והכבוד הזה למד תורה הרבה לכל-ישראל: והיה אהוב ונחמד בעיני כל-אנשי ירושלים ובעיני הלומדים תורה מפיו:

מקורה של אגדת ראשית ביוגרפית זו בתלמוד הבבלי.¹⁰⁷ בגרסת הבבלי הלל אינו מוצא פרנסה בליל שבת חורפי אחד, ותחת לשוב אל בני ביתו ולהיות עימם, הוא מתגנב אל גג בית המדרש ומאזין לשיעור. הרב קושטא הלך בעקבות הנוסח הימי ביניימי של

107 בבלי, יומא לה ע"ב. לחקר הסיפור ראו לעת עתה: י' פרנקל, מדרש ואגדה, ב, תל אביב 1996, עמ' 364–361; R. Kushelevsky, 'Hillel as the "Image of a Man in the Skylight": An Hermeneutic Perspective', *Revue des Études Juives*, 165, 3-4 (2006), pp. 363-381. יסיף ראה בסיפור זה ובדומים לו, כגון סיפור ראשיתו של ר' עקיבא, דוגמאות לסיפורים שמקורם בתרבות הלמדנים של בית המדרש, ואשר הפכו לסיפורי עם מכוח אישיותו של הגיבור ומכוח התבנית הסיפורית התואמת סיפורי ראשית של גיבורים עממיים. ראו: יסיף (לעיל הערה 92), עמ' 124–125. וראו מחקר תמטולוגי על סדרת הגרסאות של הסיפור: א' שי, 'ראשיתו של הלל', ליפסקר (לעיל הערה 84), עמ' 81–120. תודתי לאליהו שי, שהראה לי את טיוטת הערך לפני הדפסתו.

רבנו נסים מקירואן ב'חיבור יפה מהישועה' והשמיט כליל את אזכור המשפחה.¹⁰⁸ הוא הציג את גיבורו כמי שאין לו משפחה, ושבעמות שהשתכר פרנס את עצמו בלבד. בכך שוב נמנע מתסבוכת חינוכית ומהתנגשות בין ערכים – בין ערך הדבקות בלימוד התורה לבין ערך האחרייות והדאגה למשפחה. על מנת להתרחק עוד יותר מעימות בין ערכים חברתיים לבין ערך לימוד התורה, השתמש הרב קושטא במינוח משכילי שלפיו התורה היא בראש ובראשונה לא פרקטיקה דתית אלא חוכמה, ותשוקת הלימוד היא אהבת החוכמה והרצון לידע: 'וַיִּהְיֶה טוֹב עֲצִים חָנָם עַל הַחֲכָמִים הָעֲנִיִּים לְמַעַן יִלְמְדוּ אֵלָיו חֲכָמָה וְדַעַת: וַיִּשְׁמַע הַלֵּל כִּי בִירוּשָׁלַיִם יִגְדְּלוּ וַיֵּאדְּירוּ הַתּוֹרָה [...] וְשֵׁם תִּפְרַח הַחֲכָמָה וְתַעֲשֶׂה פְרִי טוֹב וְנַחֲמֵד לְהַשְׁפִּיל: [...] וַיֵּאמְרוּ הַלֵּל יְבֵא חָנָם אֶל בֵּית לְמוֹדְנֵנו: וַיִּגְדֵּל הַלֵּל בְּחֲכָמָה וַיֵּצֵא שְׁמָעוֹ בְּכָל־הָאָרֶץ'. בשיח המשכילי הזה המטפורה ללימוד היא האכילה מעץ הדעת, הנרמז במילים 'פרי טוב ונחמד להשכיל' (על פי בר' ג' 6), במשמעות רכה ומהופכת ובקונוטציה לא של חטא אלא של צמיחה והעצמה. ברוח מפויסת זו קשיי הלומד הם קשיים סטודנטיאליים ידועים של צעירים רווקים ולא סימן של בן מעמד חברתי ומשפחתי הסובל מעוני מחפיר. גם הביקורת החברתית המובלעת כבר אצל חז"ל כנגד שומר בית המדרש שהדיר ממנו את העניים מרוככת ומטושטשת בכוונה תחילה בגרסת הרב קושטא. כל זאת כדי לא לפגוע במוסר ההשכל המרכזי – ערך הדבקות בחוכמה – שהיה כאן לאחד עם הערך הדתי של מצוות לימוד תורה, שאין צורך לומר שאינו מתנגש בו או סותר אותו על פי רוח דברי המספר.¹⁰⁹

התעלמות ממסורות הסיפור הספרדי־היהודי של 'מעם לוֹעֵז'

החירות הפואטית הנקוטה בעיבודיו של הרב קושטא מתבטאת בין היתר בהתעלמות גורפת ממסורות הסיפור הספרדי־היהודי של ילקוט 'מעם לוֹעֵז', שבאמצע המאה התשע עשרה כבר היה לו מעמד מרכזי בקהילות יוצאי ספרד ופורטוגל, כקהילתו של הרב קושטא. אין ספק שהרב קושטא הכיר חיבור זה, גם אם לא מבית הוריו (אביו כאמור לא היה בר אוריין), ואף על פי כן בחר להתעלם באופן שיטתי ממסורות הסיפור שבו. ארבעה מתוך שבעת סיפורי המדגם הופיעו כבר במאה השמונה עשרה ב'מעם

108 ר' נסים מקירואן, חיבור יפה מהישועה, תרגם ח"ו הירשברג, ירושלים תשי"ד, עמ' לח–לט.

109 גם כאן אי אפשר להתעלם מהזיקה האישית של הרב קושטא אל גיבורו – גם הוא התחיל את דרכו כתלמיד עני, בן לאב סבל או שוער (ראו לעיל הערה 6), התייתם מאב מפרנס בגיל 13 (ראו לעיל הערה 81), ובהשקעה ובהתמדה בלימודיו הפך בעצמו לרב עיר, מורה בבית המדרש לרבנים ומשורר.

לועז', בלאדינו – סיפורי ינאי, דמה בן נתינה, בר כוכבא והלל¹¹⁰ – ומשמרים את מתווי העלילה שבגרסאות המקור. עם זאת הרב קושטא לא היסט לשכתב את עלילותיהם, בלי לחשוש שתלמידיו יחושו באי התאמה צורמת בין סיפורי המקרא לבין הסיפורים הידועים. דומני כי אין מנוס מלהסיק שבני הנוער בקהילתו ובזמנו לא הכירו את הטקסט של 'מעם לועז' בכתב או בעל פה ואף לא את החומר הסיפורי שבו.

סיכום

ארבע מגמות העריכה שנתגלו בסיפורי המדגם: נטילת חירות פואטית ונטייה אל יהודיות, רציונליות וחד-רעיוניות ערכית, זוקקות הסבר. דומני כי יקל להבין את משמעותן מתוך השוואה לדרכי העיבוד והעריכה שנקט הרב קושטא בקובץ 'ערבי'ם בתוכה' (1880),¹¹¹ שרובו מעשיות ונובלות ערביות שתרגם ועיבד¹¹² ומיעוטו יצירה מקורית שלו. קובץ זה אינו מתאפיין במגמה רציונלית: כבר בסיפור הראשון מופיעים שדים המסיתים את הגיבור לעזוב את ביתו ולצאת למסע חיפוש אחר האושר ובעלי חיים מדברים; וכן אין בו מגמת ייחוד, לכל הפחות ברובד הגלוי של סיפוריו. הדמויות, המקומות, תוארי הדת וכן הנורמות החברתיות וההתייחסויות אל טקסטים תרבותיים הם נוכריים במובהק.¹¹³ כדי כך שהמחבר טורח להזכיר לקוראיו במהלך אחד הסיפורים בהערת שוליים: 'זכור הקורא ואל תשכח כי המדבר הוא ישמעאל ומדבר בלשון דתו ואמונתו'.¹¹⁴ נראה כי המפתח להבנת הפער הזה בין שני הקבצים הוא ייעודיהם השונים. 'מקוה ישראל' הוא קובץ מנוקד של סיפורים קצרים ואנקדוטות שנועד ללימוד עברית ולהקניית ערכים יהודיים לתלמידי בתי הספר הצעירים, ואילו 'ערבי'ם בתוכה' נועד לקוראי עברית מתקדמים, וממילא בוגרים יותר ברובם, וייעודו המוצהר אינו חינוך

110 מעם לועז, ויקרא יט, טו (כרך ו, עמ' רד–רה); שמות כ, יב (כרך ד, עמ' תרמ–תרמב); דברים ד, כה (כרך ה, עמ' רנט–ס); בראשית לט, י (כרך ב, עמ' תשב).

111 ר"י קושטא, ספר ערבי"ם בתוכה: כולל סיפורים ומעשים שהיו בארץ קדם מהם נעתקו מלשונות העמים אשר סביבותנו ומהם רוח המחבר הוציאם לשמח לבב אנוש ולתת לפתאים ערמה לנער דעת ומוזיה ובהם גם החכם ישעשע אחר יגיעו ועמלו בתורה ובחכמה, ליוורנו תר"ם. הגרשיים במילה ערבי"ם מציינים לא ראשי תיבות אלא כמקובל בתקופה זו את תחילת המילה במירכאות, להורות על כפל משמעים: עצי ערבה (כמשמעות הפסוק בתה' קלז 2) וכן אנשי ארצות ערב, הערבים.

112 לדברי טובי המקור העיקרי שממנו שאב הרב קושטא את סיפורי הקובץ הזה הוא סיפורי 'אלף לילה ולילה', אך הוא הקפיד שלא להביא סיפורים שיש בהם פריצות מינית. ראו: י' טובי, 'מעשי צדיקים לעומת סיפורי עגבים', צפון, ה (תשנ"ח), עמ' 245.

113 סומן היהוד היחיד שנקט הרב קושטא בקובץ זה הוא שם הכינוי של האל – ה' ולא אללה – אולי מחשש למראית עין של הטפה מוסלמית.

114 קושטא (לעיל הערה 111), דף יז ע"א

אלא בידור, כנאמר בכותרת המשנה לספר: 'לשמח לבב אנוש ולתת לפתאים ערמה לנער דעת ומזימה ובהם גם החכם ישעשע אחר יגיעו ועמלו בתורה ובחכמה'. על פי זה יובן גם ההבדל הסוגתי בין הקבצים: 'מקוה ישראל', בשל אופיו המחנך ומשום שאיפתו לחיזוק הזהות היהודית, נוטה אל הסיפור האקסמפלרי החדר-רעיוני התמציתי ואל האנקדוטה, הנמצאת על קו התפר שבין היסטוריה לבדין; לעומת זאת 'ערבי'ם בתוכה', שנועד להסב לקוראיו הנאה אסתטית, נתון כולו בתחומי הבדין האומנותי ובולטת בו הנטייה אל צורות בעלות אורך נשימה אפי, המעשייה והנובלה, המאפשרות הבניה מסועפת יותר של העלילה ואפיון מורכב ומרובד יותר של הדמויות.

את מגמת החירות הפואטית קשה להסביר באמצעות אנלוגיה אל 'ערבי'ם בתוכה', שמקורותיו המדויקים אינם נגישים עבורנו.¹¹⁵ אולם דומני כי די בעלעול חטוף בקובצי סיפורת שראו אור בסמוך ל'מקוה ישראל' – דוגמת 'ספר המעשיות' לר' אלעזר עראקי (כלכותה 1842) וספרי הרב שלמה בכור חוצין 'מעשים טובים', 'מעשים מפוארים' ו'מעשה נסים' (בגדאד 1890) – ואפילו בעיבודים העשירים, ה'נובליסטיים-עממיים' במינוח של יסף, שעשה יוסף שבתי פרחי באסופתו 'עושה פלא', שראתה אור בבית הדפוס של הרב קושטא בעשור הבא (ליוורנו 1864–1870),¹¹⁶ על מנת להבין כי החירות הפואטית שנטל לו הרב קושטא ב'מקוה ישראל' חריגה בטיבה ובהיקפה. אין מדובר בהרחבה גרטיבית גרידא, המאפיינת קבצים בעלי אופי עממי, דוגמת 'מעשה בוך' (באזל 1602) או 'עושה פלא'. הרב קושטא עשה שינויים

115 גם אם נקבל את דברי טובי שמרבית הקובץ מקורו בסיפורי 'אלף לילה ולילה' (ראו לעיל הערה 112), בלתי אפשרי כמעט לאתר את נוסחי הסיפור שהיו לנגד עיניו של הרב קושטא, ואף לא את שפתם, שכן לדברי מרצההולף וון לון סיפורי 'אלף לילה ולילה' מצויים בנוסחים ובהרכבים שונים במספר עצום של כתבי יד, דפוסים ותרגומים לשפות שונות. ראו: U. Marzolph and R. van Leeuwen with H. Wassouf (eds.), *The Arabian Nights Encyclopedia*, I, Santa Barbara, CA 2004, pp. xxiii-xxiv; לשם המחשה התרגום הידוע של 'אלף לילה ולילה' לצרפתית מאת אנטואן גלן ראה אור כבר בתחילת המאה השמונה עשרה. ראו: A. Galland, *Les Mille et Une Nuits. Contes arabes, traduits en français*, I-XII, Paris 1704-1717

116 על שנת ייסודו, 1864, ראו לעיל הערה 19. במאמרו החלוצי והחשוב של ע' יסף, 'תרומתו של ספר עושה פלא לסיפורת העממית היהודית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 47–66 (ובשינוי קל: הנ"ל, 'הנובלה העממית ומאבקה במודרנה: ספר עושה פלא', הנ"ל, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל אביב תשס"ד, עמ' 254–263) נפלה טעות בחישוב הפרט של העותק המצוי בספריית הבודליאנה: את שנת למען דעת צ'ד'ק'ות' ה' הנוכרת שם יש לחשב (כמקרים אחרים) באופן שהאות ה"א מסמנת את שם הוי"ה (26) ולא את המספר 5. לפיכך יש להוסיף 21 שנים לחשבון של 1845 (תר"ה), כלומר 1866 (תרכ"ו). בעותק זה אכן נכתב: 'נדפס פעם שנית'. תודתי לד"ר סוזר מרשן-המאן, אוצר ספרי היהדות בספריית הבודליאנה באוקספורד, שבדק עבורי עותק זה. העותק המצוי בספרייה הלאומית (רנ"י) ו'ש'מ'חי' – תרכ"ד) הוא אפוא הדפוס הראשון של כרך א.

מהותיים בכל רמות הסיפר – מרמת החומר המוטיפי ועד היסטים רעיוניים רבי משמעות – ואף נהג בחופשיות בלתי מצויה באשר לרובדי המשמעות של הטקסט, לרבות שכתוב היסטורי (בר כוכבא, ינאי) או ערכי (הלל) בולט ביותר. נראה כי ההסבר לחירות הפואטית הרבה נעוץ בהבחנה ההיסטוריוגרפית שנוכרה בראשית דבריי, ש'מקוה ישראל' הוא הקובץ המעובד הראשון של הסיפור היהודי שנועד לנוער – ליתר דיוק, הראשון שחלק משמעותי ממנו הוא סיפורים יהודיים רב גרסאיים. מאחר שקהל היעד היה בני נוער שזהותם היהודית נחלשה עד כדי סכנת התבוללות,¹¹⁷ ושלא קראו עברית וממילא לא הכירו את המקורות העבריים, נוצרה כאן קהילת קוראים ייחודית, שספק אם נוצרה כמותה במקומות ובזמנים אחרים עד שלב זה. המרחב התרבותי שבו התקיים הטקסט עבור אותם נערים היה מעין מצע מנותק ללא שורשים בטקסט קדום כלשהו שהיה מוכר לקוראים, וייתכן מאוד שגם ללא פארות וענפים שישתרגו ממנו בהמשך וינביעו ממנו טקסט נוסף, המשכי. לשון אחר, תנאי היסוד שהציבה ז'וליה קריסטבה להתהוותה של אינטרטקסטואליות, שכל טקסט נובע מטקסט שקדם לו,¹¹⁸ לא התקיים כאן. בתוך ריק מרחבי זה, על לוח כמעט חלק, כתב הרב קושטא את סיפורי האסופה 'מקוה ישראל' מתוך תחושת שליחות בהולה לחזק את הזהות היהודית של תלמידיו בד בבד עם חינוכם לערכים רציונליים ברוח ההשכלה, ובהנחה שדיוק בגרסה ושימור נוסחים קנוניים הם משניים בחשיבותם בשעה זו או אף בגדר מותרות שאין השעה צריכה להם.

ואכן במבחן הזמן התבררו חששותיהם של ר' ישראל קושטא ומורו הרב פיפרנו כמוצדקים. לדברי אופק, המקראה 'מקוה ישראל' היא תופעה חד-פעמית בספרות הילדים העברית באיטליה ולא היה לה המשך. מסורות הסיפור המעובדות – או שמא המשוכתבות – שביקש הרב קושטא להנחיל לתלמידיו לא נקלטו בקהילה המקומית. ספרות הילדים המאוחרת יותר נכתבה איטלקית על ידי סופרים כג'וזפה מורפורגו וג'וליה קאסוטו-ארטום, וזכתה לפופולריות רבה בקרב הנוער היהודי.¹¹⁹

ד"ר איתמר דרורי, המחלקה לספרות עם ישראל ע"ש יוסף ונחום ברמן, אוניברסיטת ברא"ל, רמת גן 5290002
itamar.drori@biu.ac.il

117 ראו דברי רבו של הרב קושטא, הרב פיפרנו, בהקדמה ל'מקוה ישראל': 'רוב קריאתם והגיונם בספרי לשונות העמים הכתובים בלשון צח ונקל היא הגורמת להרחיק מלמוד תורתנו התמימה עד כי יגדלו ולא יבינו במקרא ובשאר ספרי הקודש [...] ומוזה נולדה עויבת שמירת חמדת כתב הדת ומצוותיה' (מקוה ישראל, דף ג ע"ב).

118 J. Kristeva, 'Problèmes de la structuration du texte', M. Foucault et al. (eds.), *Théorie d'ensemble*, Paris 1968, pp. 298-317
119 אופק (לעיל הערה 37), עמ' 188.