

מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי • לו (תשפ"ד)



מחקרי ירושלים
בפולקלור יהודי

לו

עורכים
גלית חזן-רוקם • הגר סלמון
שלום צבר

רכות המערכת
ג'קלין לאזנוב

המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל
הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים
ירושלים תשפ"ד

מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal) היוצא לאור אחת לשנה מטעם המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף, ומורטון מנדל של האוניברסיטה העברית בירושלים בסיועה של הקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן

מועצת המערכת

יורם בילו, דן בן-עמוס, אולגה גולדברג-מולקיביץ', יובל הררי, חיים וייס, צלי יסיף, לואיס לנדא, אדוין סרוסי, שמואל רפאל, דינה שטיין, עליזה שנהר

כתובת המערכת

מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי
המרכז לחקר הפולקלור, בניין רבין, הפקולטה למדעי הרוח
האוניברסיטה העברית בירושלים
הר הצופים, ירושלים 9190501
jsijfolklore@gmail.com

עריכת לשון (עברית): ורדה לנרד
עריכת לשון (אנגלית): ג'פרי גרין

הפצה: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 9139002; טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02)

www.magnesspress.co.il

הפקה: דניאל שפיצר

סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com

הדפסה: 'פרינטיב', ירושלים

ISSN 0333-7030

© כל הזכויות שמורות

ירושלים תשפ"ד / 2024

נדפס בישראל

תוכן העניינים

מוטי בנמלך	1
מן הסמבטיון לטבריה: נוסח לא ידוע של 'מעשה אקדמות'	
רלה קושלבסקי	29
אורליות ואוריינות בסיפורים עממיים מימי הביניים במערב אירופה: זיקות גומלין ב'מעשה בעשיר שהיה יושב תמיד אצל עניים' כמקרה בוחן	
דוד מנריקה	69
יוחנן בן זכאי פוגש באספסיאנוס: עיון במדרש הסיפור ב'מעם לועז' לארגואיטי	
זאב קיציס	119
שכנו של הבעל שם טוב בגן עדן: סיפור מ'איש חסיד היה' בסבך הזהות החסידית-הישראלית	
אפרת ברט	149
מסורת ישנה מול מסורת חדשה: שירי ערש מתקופת היישוב	
עאמר דהאמשה	175
כאשר הישראלים הופכים לילידים: שאילת שמות מקומות מערבית בחברה הישראלית ותפיסת האחר הערבי	
רשימת המשתתפים בכרך	210
תקצירים באנגלית	v



מזן הסמבטיון לטבריה: נוסח לא ידוע של 'מעשה אקדמות'

מוטי בנמלך

'מעשה אקדמות' הוא סיפור אגדי בידיש שנוסחים כתובים ראשונים שלו ידועים לנו מאמצע המאה השש עשרה, מצפון איטליה, והוא זכה שם לתפוצה נרחבת ולפופולריות רבה. הסיפור הודפס בקרימונה בין שנת 1556 לשנת 1567 – השנים שבהן פעל בעיר דפוס עברי – בכותרת 'מגילת ר' מאיר', ושמונה עותקים שלו היו ברשותן של שבע משפחות בעיר מנטובה בסוף המאה השש עשרה.¹ בקהילות האשכנזיות בצפון איטליה נהגו לקרוא את הסיפור בציבור בחג השבועות, כפי שסיפר אברהם יגל (1553–1624).² מהדורות נוספות של הסיפור הודפסו בפירודא (תנ"ד [1694]) ובאמסטרדם (תס"ד [1704]) ובהמשך במחזוריים רבים. גרסאות

- 1 כך עולה מרשימת הספרים שהגישו יהודי מנטובה לצנזורה בשנת 1595. ראו: ש' ברוכסון, ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 156. הרשימה פורסמה לראשונה בידי ש' סימונסון, 'ספרים וספריות של יהודי מנטובה 1595', קרית ספר, לז (תשכ"ב), עמ' 103–122. וראו גם: ח' שמרוק, 'ראשיתה של הפרוזה הסיפורית בידיש ומרכזה באיטליה', א' מילאנו, ד' קארפי וא' רופא (עורכים), ספר זכרון לאריה ליאונה קארפי: קובץ מחקרים לתולדות היהודים באיטליה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 122–126. ר' אליה שפירא (1660–1712) הזכיר חיבור זה והוסיף מידע על המסופר בו: 'גם נמצא נדפס בלשון אשכנז ישן נושן מעשה באריכות דעל מה תיקנו אקדמות וסיים שכיון המעשה היה במדבר לכן תיקנו לומר אחר במדבר סיני [כלומר אחרי הפסוק הראשון בקריאת התורה בשבועות, המסתיים במילים 'במדבר סיני'] וזכר לנס' (אליה רבה, אורח חיים תצד, ה). חיבור זה היה אפוא לפני המחבר בסוף המאה השבע עשרה או בתחילת המאה השמונה עשרה.
- 2 א' נאיבואיר, 'קבוצים על ענייני עשרת השבטים ובני משה', קבץ על יד, ד (תרמ"ח), עמ' 39.

רבות של הסיפור נמצאות בכתבי יד, וגרסה עברית ראשונה שלו ידועה משנת ש"ץ (1630).³

'מעשה אקדמות' מגולל את נסיבות חיבורו של הפיוט 'אקדמות מילין' – רשות למתורגמן של הקריאה בתורה לארמית בחג השבועות,⁴ רשות שחיבר מאיר בר' יצחק ש"ץ, פייטן אשכנזי בן המאה האחת עשרה. בסיפור זה הועתקה כתיבת הפיוט למחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, תקופה שבה הורע מצבם של יהודי גרמניה וצרפת.⁵ על פי הסיפור בשנת קכ"א (1361) הותקפו יהודי וורמייזא על ידי נזיר־מכשף רב עוצמה ונאלצו לחפש מי שיוכל להתמודד עימו בתחרות כישוף. לאחר שלא הצליחו למצוא בסביבתם הקרובה מועמד מתאים, שלחו בני הקהילה את ר' מאיר ש"ץ אל עשרת השבטים, השוכנים מעבר לנהר הסמבטיון, על מנת לחפש בקרבם יריב שיוכל להתמודד עם המכשף הנוצרי. בדרכו לשם חצה ר' מאיר את נהר הסמבטיון ביום השבת, היום היחיד בשבוע שבו נהגה שבת ואפשר לחצותו, ובכך חילל בידועין את השבת.⁶ הוא הצדיק זאת בכך שמדובר במקרה של פיקוח

3 נוסח זה פורסם בידי ע' יסיף, 'תרגום קדמון ונוסח עברי של מעשה אקדמות', ביקורת ופרשנות, 9–10 (תשל"ו), עמ' 215–228.

4 אף שהמנהג לתרגם את הקריאה בתורה לארמית פסק עוד בתקופת הגאונים, באשכנז הוסיפו לתרגם לארמית את הקריאה בתורה לפחות עד המאה השלוש עשרה בשני מועדים: שביעי של פסח וחג השבועות – כך עולה מדברי החוקוני בפירושו לשמות כ 14. דיון נרחב בעניין זה ראו: א' בראדט, 'אמירת פיוטי "אקדמות" ו"ציב פתגם" בחג השבועות', ירושנתו, י (תשע"ט), עמ' תקכה–תקכו.

5 בשנים אלו פרצה מגפת הדבר המכונה המוות השחור, והיהודים הואשמו שהם גרמו למגפה והפיצו את המחלה. על השפעות מגפת המוות השחור והשינויים החברתיים, הכלכליים והתודעתיים שגרמה על היהודים ראו: מ' ברויאר, 'המוות השחור ושנאת ישראל', ש' אלמוג (עורך), שנאת ישראל לדורותיה, ירושלים תש"ם, עמ' 159–171; A. Foa, *The Jews of Europe after the Black Death*, Berkeley, CA 2000. לדיון בפרעות עצמן ראו: S. K. Cohn, 'The Black Death and the Burning of Jews', *Past and Present*, 196 (2007), pp. 3–36. וראה את הדיון בגישות השונות לפרעות ולהשפעתן על היהודים: שם, עמ' 6, הערות 6–7. ראו גם: י"א דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 271–286.

6 האיסור לשוט ביום השבת מופיע במשנה, ביצה ה, ב. על הזיקה העמוקה בין נהר הסמבטיון ליום השבת ועל גלגוליה של מסורת זו ראו: D. Stein-Kokin, 'Toward the Source of the Sambatyon: Shabbat Discourse and the Origins of the Sabbatical River Legend', *AJS Review*, 37 (2013), pp. 1–28. במקורות מן המחצית השנייה של המאה השש עשרה ואילך נזכרו צנצנות שבהן מים מנהר הסמבטיון המוסיפים לגעוש גם

נפש, שכן הצלת כל הקהילה תלויה בחציית הנהר. ר' מאיר מצא בין בני השבטים מי שיוכל להתמודד עם המכשף הנוצרי, וגם הוא חצה את הנהר, בכיוון ההפוך, ביום השבת, ובכך חילל גם הוא את השבת מאותה הסיבה. מאחר שהשיבה הביתה אינה מוגדרת פיקוח נפש, נאלץ ר' מאיר להישאר מעבר לסמבטיון בארצם של בני השבטים, וכמוהו לא יוכל השליח מארצם של בני השבטים לחזור לביתו. ר' מאיר ביקש מהשליח לקחת איתו פיוט שחיבר, פיוט ה'אקדמות', על מנת שייאמר מדי שנה בחג השבועות וכך הוא ייזכר. השליח אכן הביס את המכשף הנוצרי, מנע את השמדת הקהילה, והפיץ את פיוט ה'אקדמות'.⁷

יוסף דן עמד על כך ש'מעשה אקדמות' מבוסס על דגם סיפורי שהופיע לראשונה כבר בראשית המאה השלוש עשרה, בסיפורים אשכנזיים מחוגו של ר' יהודה החסיד, ושב והופיע בסיפורים נוספים בתקופות מאוחרות יותר. אלו סיפורים על הצלה פלאית של יחיד או של קהילה יהודית הנתונה בצרה בידי מציל הבא מרחוק ומנצח בתחרות כישוף את מי שביקש לפגוע בבני הקהילה.⁸ דן פירט עשרה רכיבים

לאחר שניטלו מהנהר ושובתים רק עם כניסת השבת ולמשך יום השבת; כלים כאלו יכלו לשמש לידיעת שעת כניסת השבת. ראו: מנשה בן ישראל, מקווה ישראל, אמסטרדם תנ"ח, דף לח ע"ב – לט ע"א; נויבאוור (לעיל הערה 2), עמ' 39. וראו גם: E. Carlebach, 'Jews, Christians, and the Endtime in Early Modern Germany', *Jewish History*, 14 (2000), pp. 331–333

7 על 'מעשה אקדמות' ומהדורותיו ראו: א' לאנדסהוטה, עמודי העבודה, ברלין תרנ"ז, עמ' 165; מ' שטיינשניידער, ספרות ישראל, ורשה תרנ"ז, עמ' 417 והערה 1; י' ריבקינד, די היסטארישע אלעגאריע פון ר' מאיר ש"ץ, פילאלאגישע שריפטן, ג (תרפ"ט), עמ' 1–42; הנ"ל, 'מגלת ר' מאיר ש"ץ', הדואר, 9 (1930) עמ' 507–509; י' צינברג, תולדות ספרות ישראל, ד, תל אביב תשי"ח, עמ' 90–92; J. Dan, 'An Early Hebrew Source of the Yiddish "Aqdamoth" Story', *Hebrew University Studies in Literature*, 1 (1973), pp. 39–46; ופרשנות, 9–10 (תשל"ז), עמ' 197–213; ע' יסיף, תרגום קדמון, לעיל הערה 3; הנ"ל, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 384, 659; J. Hoffman, 'Akdmut: History, Folklore, and Meaning', *Jewish Quarterly Review*, 99 (2009), pp. 161–183; R. Voß, 'Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore', *AJS Review*, 36 (2012), pp. 1–41 המופיעה אצל א"י בראדט, 'פרשנות השולחן ערוך לאורח חיים ע"י חכמי פולין במאה ה"ז', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ה, עמ' 341, הערה 36.

8 דן, מקור עברי מוקדם (שם). דן העריך שהסיפור היה מוכר בחוגו של ר' יהודה החסיד לכל המאוחר בסוף המאה השנים עשרה. ראו: שם, עמ' 359.

החוזרים, במלואם או בחלקם, בנוסחים השונים של סיפורים אלו. הוא ציין שגיבורי סיפורים אלו אינם מבני עשרת השבטים ואינם באים מעבר לסמבטיון, אלא הם דמויות מופת יהודיות דוגמת ר' יהודה החסיד, הרמב"ם או בנוסחים מאוחרים יותר הבעש"ט.⁹ 'מעשה אקדמות' המוכר לנו מן המאה השש עשרה הוא אפוא גלגול של סיפור הצלה ימי ביניים שגיבורו השתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. בנוסחי הסיפור מן המאה השש עשרה הוצג המושיע לראשונה כבן עשרת השבטים.

מעשה היה במלך אחד שהיה ארמי ומושל בעיר אחד ישראלים

במאמר זה אני מבקש לפרסם לראשונה סיפור נוסף מקבוצת סיפורי ההצלה הפלאית ש'מעשה אקדמות' שייך אליה, סיפור הקרוב ברבים מפרטיו ל'מעשה אקדמות'. נוסח הסיפור המתפרסם כאן לראשונה הוא מתוך כ"י מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה 66 Gaster, הכולל כמה קובצי מעשיות, מהם קבצים מוכרים, כמו 'חיבור יפה מהישועה' ו'מעשים [כך!]' על עשרת הדברות, ומהם קבצים שאינם מוכרים, כמו הקובץ הפותח את כתב היד (דף א ע"א – כו ע"ב), שבו חמישה סיפורים שאינם ידועים ממקורות אחרים. הסיפור המתפרסם כאן הוא השני מביניהם (דף ז ע"א – יד ע"ב).¹⁰ כתב היד כתוב בכתיבה פרסית בידיים שונות, ובכמה מקומות לאורכו רשומים תאריכים משנת תצ"א (1731) עד תק"ף (1820).¹¹ כתב היד של מעתיק קובץ המעשיות הראשון דומה מאוד לכתב ידו של בנימין בן אליהו, שכמה חיבורים שהעתיק נמצאים בכתב היד, ושלפחות אחד מהם הועתק בשנת תק"ף.¹² לקראת סוף קובץ זה כתב היד נעשה רהוט פחות, בשל החלפת הקולמוס

9 דן, תולדותיו (לעיל הערה 7).

10 גסטר, שלא עמד על שיוכו של הסיפור למשפחת סיפורי האקדמות ר' מה שכתבתי לעיל, דן בו בקצרה. ראו: M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis: Being a Collection of Exempla, Apologues and Tales Culled from Hebrew Manuscripts and Rare Hebrew Books*, New York 1968 (London 1924), p. 123, no. 340

11 בדף קעה ע"א רשומים שם הבעלים וקללה למי שיגנוב את הספר בציון שנת תצ"א (1731); בהקדשה שבדף קעד ע"א נזכרת השנה תקל"ו (1776); בדף ל ע"ב מופיע התאריך סיוון תקכ"ב (1762); ובדף נח ע"א מופיע התאריך תק"ף (1820).

12 בקולופון לקובץ המעשיות המתחיל בדף מ ע"א ומסתיים בדף נח ע"א מופיע שם המעתיק: בנימין בן אליהו, ותאריך סיום ההעתקה – כ"א אדר תק"ף (7 במרס 1820). שמו של בנימין בן אליהו מופיע כמעתיק של חיבור נוסף בקובץ זה, תרגום שני למגילת אסתר (דף קצא ע"ב – ריח ע"א), ואפשר שהוא גם המעתיק של קובץ המעשיות האחרון

לקולמוס דק יותר והקפדה פחותה על עיצוב הכתב. בעמודים אלו הדמיון לכתב ידו של בנימין בן אליהו מתגבר.¹³ קשה לקבוע באופן חד-משמעי אם הכתבים זהים. עם זאת הדמיון בעיצוב האותיות, בעימוד ובצבע הנייר והשוני ביניהם לבין העיצוב והעימוד בקבצים אחרים בכתב היד, ובהם כאלו המתוארכים לזמנים אחרים, מלמדים כי מדובר בכתיבה בת אותו הזמן. לפיכך אני מציע לתארך את העתקת קובץ המעשיות הראשון לזמן הסמוך להעתקת הקבצים בידי בנימין בן אליהו בשנת תק"ף. אף שהקובץ הועתק בכתיבה פרסית, הסיפורים בו מתרחשים בסביבה נוצרית מערבית.¹⁴

על פי הסיפור מלך ארמי (!) דרש מיהודי עירו להוכיח בתוך עשרים ימים כי משה גדול מישו. אם יצליחו להוכיח זאת הוא יתגייר, ואם לא יצליחו – הם יאלצו להתנצר או שיוצאו להורג. יהודי העיר לא הצליחו למצוא מי שיוכל לעמוד באתגר, וכשנותרו רק שלושה ימים למועד שקבע המלך, בא לעיר יהודי זקן וסיפר לתושבים, שהיו על סף ייאוש, כי בטבריה נמצא חכם בשם מאיר היודע להשיב למינים, וכי הוא יוכל לסייע להם. אנשי העיר מיהרו ושלחו שליח לטבריה, והוא גילה לאכזבתו כי מאיר הוא ילד שטרם הגיע לגיל מצוות. אולם הילד הרגיע את השליח והבטיח לו שישפיק להגיע לעירו בזמן הקצר שנותר, ושיוכיח למלך כי משה גדול מישו. הוא השתמש בשם המפורש ובעזרתו הגיע בקפיצת הדרך לעיר המדוברת, שיתק את השליחים ששלח המלך ובא בעצמו לחצר המלך, ולמקום התקבצו אנשים רבים, כדי לחזות בעימות בין הילד למלך. בדרך פלאית הצליח הילד להביא את ישו מן המדרגה הרביעית של הגיהנום, וכל הנוכחים בחצר המלך עמדו על מדרגתו השפלה. אחר כך אפשר לצופים לראות 'אחד מני אלה' ממדרגתו של משה. המלך, שריו וכל הקהל הכירו בעליונותו של משה על ישו, ומקצתם אף התגיירו. המלך חזר בו ואסר על נתיניו לפגוע ביהודים, נתן למאיר ממון רב, ושלח אותו בחזרה לביתו.

סיפור זה שייך בבירור לקבוצת סיפורי ההצלה הפלאית שגם סיפור האקדמות משתייך אליה מבחינת המסגרת הסיפורית הכללית שלו – הצלת קהילה בידי

בכתב היד (דף רכו ע"א – רמג ע"א).

13 מהשורה השביעית בדף כה ע"ב.

14 גיבורו של הסיפור הראשון הוא יהודי שהתנצר למראית עין על מנת להציל את הקהילה; הסיפור השני עוסק כאמור בהשוואה בין ישו למשה; ובסיפור השלישי יש אציל הנושא את התואר דוכס. בסיפור השלישי גם מופיעה דרשה הלקוחה מספרו של אפרים לונטשיץ, מרבני פראג בראשית המאה השבע עשרה, 'עוללות אפרים'.

מושיע שבא מרחוק, ושמנצח בתחרות כישוף את מי שביקש לפגוע בבני הקהילה – ומופיעים בו כמעט כל הרכיבים המאפיינים לדברי דן את משפחת הסיפורים הזו: קהילה יהודית הנדרשת להמיר את דתה אלא אם כן תצליח להתמודד עם דרישותיו של הצורך; מושיע שבא ממקום מרוחק ברגע האחרון שבו הדבר אפשרי; המושיע בא במסע פלאי או בקפיצת הדרך; המושיע משתמש בשמות קדושים הן על מנת להגיע למקום, הן על מנת להיאבק ביריבו; המושיע הוא אנטי-גיבור, שנראה כמי שאינו מסוגל לגבור על יריבו רב העוצמה; העימות ביניהם פומבי ובמהלכו המושיע משתק את יריבו; הסיפור נושא אופי של תחרות – אם כי שלא כבמרבית הסיפורים התחרות אינה בין המכשף הנוצרי ליהודי אלא בין ישו למשה; בסיפור נעשה שימוש מאגי בחיות.¹⁵

נוסף על המאפיינים הקושרים את הסיפור לקבוצה הרחבה של סיפורי ההצלה הפלאית ש'מעשה אקדמות' שייך אליה, פרטים בולטים בסיפור קושרים אותו ל'מעשה אקדמות' עצמו. הבולט שבהם הוא כמובן שמו של המושיע, מאיר, הוזה לשמו של גיבור 'מעשה אקדמות', ר' מאיר ש"ץ.¹⁶ פרטים נוספים המופיעים בשני הסיפורים הם: התענית, לבישת השק ושימת האפר על הראש, שעליהם מכריזים בני הקהילה המותקפת על מנת להינצל מן הגזרה, ההכרה בצורך לשלוח שליח אל מושיע הנמצא במקום מסוים, איגרת הנמסרת לשליח, והמיועדת למושיע, והדגש על המקום המסוים שממנו בא המושיע – הארץ שמעבר לסמבטיון או העיר טבריה.

שני פרטים בולטים בסיפור מבדילים אותו מ'מעשה אקדמות': עשרת השבטים נעדרים ממנו לגמרי, ומושם בו דגש מיוחד על גילו הצעיר של המושיע, שאינו דמות מוכרת. פרט זה מעניין במיוחד, שכן אחד המאפיינים הבולטים של קבוצת סיפורי הצלה אלו הוא היות הגיבור דמות רבנית ידועה, דוגמת ר' יהודה החסיד, הרמב"ם או הבעש"ט.¹⁷ עם זאת מאחר שדן כבר ציין שזהותו של המושיע בסיפורים

15 זהו המאפיין השני שציין דן. ראו: דן, תולדותיו (לעיל הערה 7), עמ' 199. מאפיינים שאינם קיימים בסיפור הם: איום של מלך – ולא של מכשף בעל כוחות מאגיים – על היהודים, וסיום הסיפור בחזרתו של היריב בתשובה ולא במותו האכזרי.

16 בסיפור זה מאיר הוא שמו של המושיע, בעוד שב'מעשה אקדמות' מאיר הוא שמו של השליח שנשלח להביא את המושיע, אולם בשני הסיפורים מאיר הוא הגיבור האמיתי של הסיפור.

17 דן ציין מאפיין זה כמאפיין העשירי של קבוצת סיפורים זו. ראו: דן, תולדותיו (לעיל הערה 7), עמ' 200.

אלו משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן, ומאחר שבן עשרת השבטים החליף את ר' יהודה החסיד בתפקיד גיבור הסיפור בנסיבות היסטוריות מסוימות, כלומר בזמן ובמקום שבהם נתפסו בני עשרת השבטים כמושיעים,¹⁸ נראה שאין לתמוה על השינוי בזהותו של המושיע בסיפור שלפנינו. שינוי זה הוא חלק מתהליך עיצובו של הסיפור העממי, והוא נובע מכך שבזמן ובמקום שבהם התעצב נוסח זה של הסיפור, לא נתפסו עוד בני עשרת השבטים כמושיעים שאליהם נושאת הקהילה היהודית את עיניה.

בן י"ב שנה יש בישראל

גילו הצעיר של המושיע תופס מקום בולט בסיפור, והוא עומד במרכז הפרק המגשר בין חלקו הראשון של הסיפור, המפרט את השתלשלות האירועים מגזרת המלך ועד השליחות לטבריה להביא משם את המושיע, לבין חלקו השני – תיאור העימות בין מאיר הקטן למלך ולמשרתיו; היקפו של פרק זה כחמישית מן הסיפור כולו.¹⁹ אפשר לפטור את העיסוק בגילו הצעיר של ר' מאיר כביטוי להיותו אנטי-גיבור, כלומר מי שניצחוננו אינו צפוי ונובע לפיכך מהתערבות פלאית, אך פרק זה אינו עוסק רק בהיותו של הגיבור נער צעיר אלא בגילו המדויק – שתים עשרה שנה. האורח שהציע לבני העיר לפנות אל ר' מאיר כינה אותו 'בן קטן', וכך עשה גם השליח, שחיפש את 'מאיר בן הקטן'. אולם בקטע הארוך המוקדש לתיאור המפגש של השליח ומאיר הקטן, ובחלקו השני של הסיפור, המתאר את עימותיו של מאיר הקטן עם המלך ועם שליחיו, הנער עצמו מדגיש את היותו בן י"ב שנה: 'דע לך שאני בן שנים עשר שנים ולא בי"ג'; 'לכו לפני אדוניכם ותאמרו לו, בן י"ב שנה יש

18 בקהילות האשכנזיות באיטליה באמצע המאה השש עשרה הפך הסיפור המודפס (!) לטקסט ליטורגי עצמאי שנקרא בחג השבועות. על ציפיות משיחיות שנתלו בעשרת השבטים בשנים אלו ראו: מ' בנמלך, 'מעבר לסמבטיון – תמורות בדימוים של עשרת השבטים והציפייה לשובם בראשית העת החדשה', ציון, עז (תשע"ב), עמ' 491–527.

19 ש' צפתמן, 'אגרת ביידיש מסוף המאה הט"ז בעניין עשרת השבטים', קבץ על יד, י [כ] (תשמ"ב), עמ' 215–252. אולם כפי שהראתה צפתמן דמותם של גיבורים אלו ופרטים רבים נוספים בסיפור עוצבו בהשפעת הידיעות על עשרת השבטים שפרסם יצחק עקריש בספרו 'קול מבשר' (קונשטנטינא רל"ז), והסיפור אינו קשור ל'מעשה אקדמות'. וראו: צפתמן (שם), עמ' 218, הערה 6, עמ' 220–221.

בישראל'; 'בן י"ב שנה נער וקטן שבישראל משיב לך תשובה'. נראה אפוא כי לגיל מסוים זה יש חשיבות מיוחדת בסיפור.

נער יהודי מתחייב במצוות והופך לחבר פעיל בקהילה הדתית בגיל שלוש עשרה,²⁰ אך בתחומים מסוימים חל שינוי במעמדו של הנער כבר בגיל שתים עשרה. למשל נער בן שתים עשרה שנדר נדר, ושמטברר כי הוא מודע למשמעות דבריו, מחויב למלא את נדרו, ואילו נדרים של בני פחות משתים עשרה שנה הם חסרי משמעות ובטלים גם אם הנערים מבינים את משמעותם.²¹ בדומה לכך סימני הבגרות המינית של נער ('הביא שתי שערות') הם בעלי משמעות כבר מגיל שתים עשרה, ולפיכך בן שתים עשרה שהתגלו אצלו סימני בגרות הרי הוא 'כאיש לכל דבר', בעוד שסימני בגרות המתגלים בגופם של נערים בני פחות משתים עשרה אינם מעידים על בגרותם.²²

גיל שתים עשרה מצטייר כאן כגיל סיפי (לימינלי). בן גיל זה עדיין אינו בוגר המחויב במצוות, אך כבר אינו קטן שלמעשיו אין כל ערך דתי, והוא נמצא אפוא בשלב מעבר בין הילדות לבגרות. הסיפיות היא תקופת מעבר המתאפיינת בגבולות בלתי ברורים ובהתנהגות שאינה בהכרח תואמת לנורמות ולכללים החברתיים המקובלים.²³ למצבים ולתפקידים סיפיים ניתנים כמעט תמיד מאפיינים מאגיים-דתיים, והם נתפסים כמסוכנים, טמאים ואפילו אנרכיים.²⁴ ויקטור טרנר עמד על כך שדמות האנטי-גיבור בספרות העממית, אשר במקרים רבים באה מן החוץ ומחזירה למערכת החברתית את שיווי המשקל האתי והחוקי – כמו התפקיד שממלא מאיר הקטן בסיפור זה – היא למעשה דמות סיפית.

כאמור גילו המדויק של מאיר הקטן נזכר לראשונה בעת המפגש שלו עם השליח

20 'בן שלוש עשרה למצוות' (משנה, אבות ה, כא). לדיון בגיבושו של גיל זה כגיל הבגרות הדתית ראו י"ד שילת, 'בן שלוש עשרה למצוות?', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 39–53.

21 משנה, נידה ה, ו.

22 תוספתא, נידה ו, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 647). סימני בגרות לפני גיל שתים עשרה נתפסים כשומא, כלומר כנובעים מגורם חיצוני ולא כביטוי לבגרות.

23 המצב הסיפי מתאפיין גם בכיבוש היצר המיני ובצמצום או בטשטוש של ההבחנות המיניות. בהקשר זה יש לציין שגיל הבגרות הדתית של נערות יהודיות הוא שתים עשרה.

24 ו' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה, תרגום נ' רחמילביץ, תל אביב 2004, עמ' 98–99. עוד על המשמעות הסיפית של גילים במסורת היהודית ראו: נ' רובין, 'גיל הנישואין במקורות חז"ל – עיון אנתרופולוגי', י' פרידלנדר, ע' שביט וא' שגיא (עורכים), הישן יתחדש והחדש יתקדש: על זהות תרבות ויהדות, תל אביב תשס"ה, עמ' 159–160.

בבית המדרש, שבמהלכו מבין השליח כי הנער שראה משחק בחוץ בכידור (!) הוא המושיע שלשמו בא לטבריה. בתחילת המפגש תוהה השליח על התנהגותו של מאיר הקטן: 'ויאמר לר"מ [לר' מאיר]: לא אתה הוא שהיית משחק עם הילדים בכידור? ואמר אני. וא"ל [ואמר לו]: אתה שיש לך כל זה התורה וכל אלו החכמה וכל אלו התלמידים למה אתה הולך לשחוק עם הילדים והנערים האלו?'. שאלה זו מבטאת את חוסר יכולתו של השליח להתמודד עם דמות שאי אפשר לסווגה על פי אמות המידה המקובלות, שלפיהן הרבצת תורה בבית המדרש ומשחק ברחוב הם קטגוריות מוגדרות ונפרדות, ומה שנופל בין גבולות הסיווג הוא טמא ומסוכן.²⁵ מציינות זו מולידה את פקפוקו של השליח ביכולתו של מאיר הקטן להציל את הקהילה: 'ועוד אתה ילד קטן וכל החכמים הרבנים והגדולים שיש בערינו ובמדינותינו אינם יכולים להשיב להם שום דבר ואתה מה אומר ומה עושה ומה משיב להם?'. גם שאלה זו מבוססת על הנחה מקדימה הקשורה לסיווג: 'החכמים הרבנים והגדולים' הם שאמורים להתמודד עם בעיה מסוג זה ולא מי שמשווג כ'ילד קטן' אשר 'הולך לשחוק עם הילדים והנערים האלו'. תשובתו של מאיר הקטן על שתי השאלות מתמקדת במשמעות המיוחדת של גילו ובמצבו הסיפי שאינו ניתן לסיווג:

דע לך שאני בן שנים עשר שנים ולא בי"ג. אדם משנולד עד י"ג שנה הוא ברשות של שטן ויצה"ר [ויצר הרע] הוא.²⁶ כשם שנכנס לי"ג שנים צריך למרוד ביצה"ר ולהשתעבד ביצה"ט [ביצר הטוב]. ואני מנעורי עד הלום בכל יום ויום שעה אחת עוסק אני בצחוק ובטיול בשביל חלק שטן ויצה"ר, וי"א אחרים אני עוסק בתורה כדי שלא יתגרה בי שטן. והראיה 'שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעומר ושלוש עשרה שנה מרדו' (בר' יד 4).²⁷

תשובתו של מאיר הקטן נוגעת לכאורה רק לשאלה הראשונה, מדוע הוא מקדיש זמן לשחוק ומשחק, אך נראה כי היא עונה גם על השאלה השנייה: כיצד יצליח בגילו הצעיר במשימה שנכשלו בה 'החכמים הרבנים והגדולים'. שעת המשחק

25 על סיווגים ועל ההתמודדות עם חריגות מהן ראו את חיבורה הקלסי של מ' דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה י' סלע, תל אביב 2004.

26 ראו: בבלי, נדרים לב ע"ב ובפירוש הרא"ש שם.

27 ראו: שם. והרא"ש כתב שם: 'טוב ילד מסכן וחכם וזהו יצ"ט שהוא ילד בשנים כנגד יצה"ר שהוא פחות ממנו י"ג שנה'. על היווצרותו של יצר הטוב באדם רק בגיל שלוש עשרה ראו: אבות דר' נתן, נו"א טז (מהדרת שכטר, דף לא ע"ב); קוהלת רבה ט, טו.

היומית מבטאת את המצב הסיפי שבו נתון מאיר הקטן ואת העובדה שהוא נמצא בין גבולות הסיווג. ככלל נערים צעירים משועבדים לגמרי לשטן וליצר הרע, ובוגרים כמו 'החכמים הרבנים והגדולים' משועבדים רק ליצר הטוב, אך מאיר בן השתים עשרה משלב שעבוד לשטן וליצר הרע, הנובע מהיותו בן פחות משלוש עשרה, לשעבוד ליצר הטוב – אף שהוא אמור להשתעבד לו רק בהגיעו לגיל שלוש עשרה הוא הקדים ועשה זאת לפני כן. גם הפסוק שהוא דורש כדי להוכיח את דבריו: 'שתים עשרה שנה עבדו [...] ושלוש עשרה שנה מרדו' – המנוסח במקורו בצורה עמומה²⁸ – מדגיש את הניתוק בין השנה השתים עשרה לשנה השלוש עשרה ואת היות השנה השתים עשרה נקודת מפנה.

אכן השעבוד לשטן וליצר הרע בא לידי ביטוי בהמשך הסיפור, שכן על מנת להוכיח את עליונותו של משה על פני ישו ולנצח בוויכוח נזקק מאיר הקטן לעזרתו של מי שנמצא בעולם הטומאה. במהלך העימות עם המלך הוא זימן 'תנין גדול כמו גמל גדול' כדי להביא את ישו מן המדרגה הרביעית של הגיהנום ולהמחיש את מעמדו הירוד.²⁹ יצור זה מתואר במדרשים וב'רעיא מהימנא' כשותפו של סמאל וכמי שהוא רוכב עליו.³⁰ כדי לנצח בוויכוח נזקק מאיר הקטן לעזרתו של יצור

28 הפרשנים עמדו על עמימות זו וציינו במפורש כי המילים 'ושלוש עשרה שנה' ממשיות את חלקו הראשון של הפסוק. ראו למשל את דברי אברהם אבן עזרא: 'וטעם ושלוש עשרה – בשלוש עשרה, כמו כי ששת ימים עשה ה'; או ר' בחיי בן אשר: 'שלוש עשרה שנה מרדו. שיעורו ובשלוש עשרה, כלומר בשנת י"ג מרדו'. לעומת זאת בילקוט שמעוני לספר בראשית עב (מהדורת הימן-לרר-שילוני, עמ' 278), מופיעה דעה המיוחסת לר' יוסי ולפיה המלכים עבדו את כדרלעומר שתים עשרה שנה ומרדו בו במשך שלוש עשרה שנה, ובסך הכול נמשכו האירועים עשרים וחמש שנה.

29 בנוסח העברי של 'מעשה אקדמות' משנת ש"ץ (1630) המכשף שתקף את הקהילה היהודית הציג את עצמו כתנין. ראו: יסיף, תרגום קדמון (לעיל הערה 7), עמ' 223.

30 לזיהוי הנחש שפיתה את חווה כגמל ראו: בראשית רבה יט, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 171). לתיאור סמאל כרוכב על נחש-גמל ראו: פרקי דר' אליעזר יג; רעיא מהימנא, אמור (מהדורת מרגליות, דף ק ע"א – ק ע"ב). חילופים בין תנין לנחש עולים כבר במקרא – משה השליך את מטהו והוא הפך לנחש (שמות ד 3), ואילו אהרון השליך את מטהו והוא הפך לתנין (שם ז 10) – וכן בספרות חז"ל; ראו למשל: 'מלמד ש[נבוכדנצר] רכב על ארי זכר, וקשר תנין בראשו' (בבלי, שבת קן ע"א) – מדובר כאן בבירור נחש שנקשר כאפסר בראשו של הארי שעליו רכב נבוכדנצר, שכן אי אפשר לקשור חיה רחבת גוף כמו תנין כאפסר בראש בהמת רכיבה. ואצל הראשונים ראו למשל: 'הוא תנין הוא נחש שאמר לו הקדוש ברוך הוא בסנה' (מדרש לקח טוב, שמות ז, ט [מהדורת בובר, דף יז ע"ב]).

שהגיהינום הוא סביבתו הטבעית, ושסמאל הוא שותפו. היותם של 'החכמים הרבנים והגדולים' משועבדים אך ורק ליצר הטוב ומנותקים מכוחות הטומאה, מונע מהם להיעזר בכוחות אלו. ואילו מאיר הקטן, המקיים באמצעות שעת המשחק היומית מידה של זיקה ואפילו שעבוד לשטן וליצר הרע, מצליח להיעזר בגורמים הקשורים לעולם הטומאה על מנת להביא את ישו מן המדרגה הרביעית של הגיהינום ולהוכיח את עליונותו של משה על פניו.

נוסח הסיפור שלפנינו עוסק אפוא בסיווגים, בגבולות ובהצטייתם. גבולות בין נערות לבגרות, בין משחק ללימוד, בין שעבוד ליצר הרע לשעבוד ליצר הטוב, בין הגיהינום לבין גן עדן ובין נצרות ליהדות. נקודת המוצא של הסיפור היא הדרישה לחצות גבולות: 'אם יגידו לי מדרגתו ומעלתו של משה טוב ואני מתגייר. ואם לאו אני מגיד לכם מעלתו ומדרגתו של יש'ו ואתם המירו את דתכם'. הדרך להתמודד עם הדרישה הזו היא באמצעות חציית גבולות מצידו של נציג הקהילה היהודית, אולם חציית גבולות היא אסורה ומסוכנת, ולכן 'החכמים הרבנים והגדולים' אינם מסוגלים להתמודד עם האתגר הזה. רק מי שנמצא באזור הסיפי, שבו הגבולות בין הנערות לבגרות, בין השטן והיצר הרע ליצר הטוב מטושטשים, מסוגל להשתמש ביכולתו להיות בו בזמן משני עברי הגבול ולהשתמש בגורמים השייכים לתחומם של השטן והיצר הרע על מנת להוכיח את עליונותו של משה, לנצח בוויכוח ובכך לשמר את הגבולות הקיימים ואף לחזקם.

רכיב זה של הסיפור – גבולות והסכנות שבחצייתם – בולט גם ב'מעשה אקדמות', העוסק בחציית גבול פיזי, נהר הסמבטיון, ובסכנות הטמונות בכך. הסכנה המאיימת על הקהילה היהודית הופכת את חציית הגבולות להכרחית, בהיותה הדרך היחידה להביא את המושיע לקהילה הנרדפת. אך גם במצב זה ההשלכות של חציית הגבול קשות מנשוא, שכן החצייה מנתקת את החוץ, מכל סיבה ובכל כיוון, ממשפחתו ומקהילתו. השליח שיצא לארצם של בני עשרת השבטים לא יוכל לחזור לביתו, והמושיע שיצא אל הקהילה המותקפת גם הוא לא יוכל לשוב לביתו. אמירת הפיוט היא הדרך לזכור את מי שהקריב את עצמו למען הקהילה בכך שחצה את הגבול והתנתק ממנה. 'מעשה אקדמות' הוא לפיכך סיפור המדגיש את הגבול המפריד את עשרת השבטים משאר העם היהודי, את הניתוק מהם ואת המחיר הכבד שמשלמים מי שמנסים לחצות את הגבול אליהם, תפיסה העולה כאמור גם בסיפור שלפנינו.

היעדרם של עשרת השבטים מהסיפור שלפנינו, על אף קווי הדמיון הבולטים שבינו לבין 'מעשה אקדמות', הוא כאמור חלק מתהליך עיצובו של הסיפור העממי, המשתנה בהתאם לזמן ולמקום שבהם הוא מסופר ולמי שנתפס כגיבור מושיע

באותו הזמן והמקום. יתר על כן, היעדר זה מלמד כי תפיסתם של עשרת השבטים כמנותקים מהחברה היהודית, תפיסה העולה כבר ב'מעשה אקדמות', התעצמה עד שהם לא נתפסו עוד כמושיעים רלוונטיים, ואת מקומם תפס מושיע חדש – מאיר בן הקטן.

ר' מאיר בעל הנס

מאפיין בולט אחר של קבוצת סיפורי האקדמות בכלל ושל 'מעשה אקדמות' בפרט שנראה כי הוא חסר בסיפור זה, הוא היסוד ההגיוגרפי.³¹ ברבים מהסיפורים השייכים לקבוצה זו מופיעה דמות של חכם מפורסם (ר' יהודה החסיד, הרמב"ם, הבעש"ט) או פייטן נודע (ר' מאיר ש"ץ), אם כמושיע ואם כמי שמזמן את המושיע. לעומת זאת בסיפור זה המושיע הוא נער שטרם הגיע לגיל מצוות.

גיבור הסיפור אומנם מזוהה כר' מאיר, אולם עצם אזכור השם אינו מלמד בהכרח על זיקה לר' מאיר מסוים. למשל הסיפור המופיע אחרי סיפור זה בכתב היד פותח במילים: 'מעשה היה בבתו של ר"מ', אולם בהמשך הסיפור אין שום משמעות להיות הגיבורה בתו של ר' מאיר, והיא יכולה להיות בתו של כל אדם אחר. גם שני הסיפורים הבאים בקובץ, שגיבוריהם הם המלכים דוד ושלמה, יכלו להיות מסופרים על כל שני אנשים אחרים. במקרים רבים שמות הגיבורים נועדו לייחד סיפור ממקור זר ולהתאימו לאוזניים יהודיות. אף על פי כן נראה כי השם מאיר בסיפור דגן אינו שם סתמי, וכי הוא מתייחס לר' מאיר מסוים, לתנא בן המאה השנייה. זיהויו של מאיר הקטן עם התנא ר' מאיר מתברר מן המקום שבו הסיפור מתרחש, העיר טבריה, המזוהה כעירו של ר' מאיר; בכמה מקורות נזכר כי התנא ר' מאיר דרש בטבריה או בחמת, הסמוכה לה,³² ובסמוך לטבריה נמצא קבר המזוהה כקברו.

מאיר הקטן מתואר פעמיים כמי ששיחק עם הילדים בכידור. מאחר שהמילה כדור היא מילה נפוצה, המופיעה הן במקרא הן בספרות חז"ל, ומאחר שנכתב בטקסט פעמיים בבירור 'כידור', קשה להניח כי לפנינו טעות סתמית. אני סבור כי המילה כידור רומזת לסיפור מפורסם על ר' מאיר, שסירב להפקיד את הפציו בידי

31 על מרכזיותו של היסוד ההגיוגרפי בסיפורים אלו ראו: דן, תולדותיו (לעיל הערה 7), עמ' 200.

32 ספרי זוטא במדבר יט, י (מהדורת הורוביץ, עמ' 305); ירושלמי, סוטה א, ד (טז ע"ד; טור 908, שורה 36); חגיגה ב, א (עז ע"ב; טור 783, שורות 47–48); ובמקבילות: רות רבה ו, ד; קהלת רבה ז, ח.

אדם בשם כידור, שבביתו התארח, וטען שאדם שזהו שמו אינו אדם הגון, על פי הפסוק 'כי דור תהפכת המה' (דב' לב' 20). ואכן בהמשך סירב כידור להחזיר לר' יוסי ור' יהודה, שהתאכסנו בביתו יחד עם ר' מאיר, את החפצים שהפקידו בידיו, ואף רצח את אשתו. כך התברר שמדרש השמות של ר' מאיר מוצדק, וכי מי ששמו כידור הוא אכן רשע.³³ המילה כידור מופיעה בסיפור בסמוך לדברי הביקורת הקשים שמטיח השליח בר' מאיר הקטן: 'למה אתה הולך לשחוק עם הילדים והפריצים והנערים האלו', שמשתמע מהם שהמשחק בכידור הוא מעשה שלילי וחמור. נראה אפוא כי גם נוסח זה של הסיפור משמר את היסוד ההגיוגרפי, האופייני כאמור לקבוצת סיפורים זו, וכי גיבורו הוא התנא ר' מאיר.

מדוע הפך דווקא ר' מאיר לגיבורו של סיפור הצלה שהועתק בראשית המאה התשע עשרה או בסמוך אליה? מסוף המאה השמונה עשרה ואילך החלה להתעצב בחברה היהודית דמותו של מושיע עושה נפלאות שתרומה לעילוי נשמתו עשויה לסייע לאדם במצוקות שונות, ושמו ר' מאיר בעל הנס.³⁴ דמותו של ר' מאיר בעל הנס טרם זכתה למחקר ממצה, אך אפשר לעמוד על תהליך התפתחותה באמצעות השוואה בין שני המקורות שבהם נזכרו לראשונה סגולות הקשורות אליה. בספר 'מדרש תלפיות' לר' אליהו הכהן מאיזמיר, שיצא לאור בשנת 1736, מובאת הסגולה: 'מי שמאבד איזה דבר אם ינדור למאור: אם אני מוצא אותה נודר סך מעו' [ת] שמן למאור לנשמתו של ר' מאיר, מיד מוצא האבדה'.³⁵ כשישים שנה מאוחר יותר, בשנת 1795, הופיעה בספר 'כתר שם טוב' סגולה דומה, בניסוח שונה ומפורט בהרבה:

בשם הבעש"ט זלה"ה [הבעל שם טוב זכרו לחיי העולם הבא] דאם אדם בא לסכנה וצריך לנס אזי יתן ח"י גדולים בשביל נרות לבה"כ [לבית הכנסת] ויאמר בפה מלא: 'אני מנדר אותן חי גדולי' [ם] לנרות בשביל נשמת רבינו מאיר בעל הנס, אלהא דמאיר ענני אלהא דמאיר ענני אלהא דמאיר ענני³⁶ ובכן יר"מ ה' או"א [יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו] כשם

33 בבלי, יומא פג ע"ב. כידור רצח את אשתו לאחר שר' יוסי ור' יהודה גרמו לה להשיב להם את חפציהם.

34 ר' מאיר בעל הנס מזוהה כיום כתנא הנודע בן המאה השנייה ר' מאיר, אף שאין מקור קודם למאה השמונה עשרה שבו מצורף לשמו של התנא ר' מאיר הכינוי בעל הנס.

35 ר' אליהו הכהן, מדרש תלפיות, איזמיר תצ"ו, דף י ע"ב. בהמשך סייג המחבר את הדברים וקבע כי יש לנהוג כך רק אם לא עבר זמן רב מרגע האבדה.

36 אמרה זו מופיעה בבבלי, עבודה זרה יז ע"א.

ששמעת את תפלת עבדך מאיר ועשית לו ניסים ונפלאות כן תעשה עמדי ועם כל ישראל עמך הצריכים לניסים נסתרים וניגלים אכי"ר [אמן כן יהי רצון].³⁷

בשני המקרים מדובר בתרומה למאור לעילוי נשמתו של הצדיק, אך יש כמה הבדלים בולטים בין שתי הסגולות. ראשית, לשמו של ר' מאיר הנזכר במקור הראשון נוסף לראשונה במקור השני, המאוחר יותר, התואר בעל הנס, ומקור זה הוא הראשון המזכיר את ר' מאיר בעל הנס כמושיע שאפשר לפנות אליו בעת צרה. שנית, בעוד שהסגולה הראשונה מיועדת למטרה מוגדרת, מציאת אבדה, והמחבר אף ציין כי אם עבר זמן מה מאז שאבד החפץ לא תצלח הסגולה, הרי הסגולה השנייה היא רחבה בהרבה ונוגעת לכל מקרה של סכנה או של צורך בנס. שלישי, הסגולה השנייה, שלא כמו הראשונה, כוללת ריטואל ובו התייחסות לסכום שיש לנדוד ולנוסח שיש לומר על מנת שהסגולה אכן תציל את האדם מן הסכנה שאליה נקלע.

נראה אפוא כי במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה התגבשה דמות של מושיע ששמו ר' מאיר בעל הנס, אשר תרומה של סך מסוים לעילוי נשמתו (תרומת שמן למאור) ואמירה של נוסחה מסוימת הכוללת חזרה על המילים 'אלהא דמאיר ענני', מסוגלת להושיע את התורם ממצוקות שונות.

בסמוך לטבריה נמצא קבר אשר כבר במאה השלוש עשרה זוהה כקברו של אדם בשם מאיר או ר' מאיר.³⁸ ר' משה באסולה, שביקר בארץ בשנת 1522, הזכיר קבר זה וציין במפורש כי ר' מאיר הקבור שם אינו התנא ר' מאיר,³⁹ אולם בתהליך התהוות דמותו של ר' מאיר בעל הנס זוהה קבר זה, מראשית המאה התשע עשרה, כקברו של התנא ר' מאיר, שהיה לר' מאיר בעל הנס. בהמשך הוקם גוף בשם 'קופת ר' מאיר בעל הנס', שניהל את איסוף התרומות, והכספים שהוקדשו לעילוי נשמתו של ר' מאיר בקהילות ברחבי העולם היהודי הועברו אליו. כספים אלו לא יועדו עוד למאור אלא לחלוקה ליושבי ארץ ישראל בכלל וליושבי טבריה בפרט.⁴⁰ קופות

37 אהרן הכהן מזליחוב (מלקט), כתר שם טוב, זאלקווא תקנ"ה, עמ' 56–57.

38 המקום נזכר לראשונה כקברו של ר' מאיר באיגרת המסע של ר' שמואל בר' שמשון משנת ד' תתק"ע (1210), אך לא צוינו שם פרטים נוספים על ר' מאיר זה, והקבר לא יוחס שם יוחס לתנא ר' מאיר. ראו א' יערי, אגרות ארץ ישראל: שכתבו היהודים היושבים בארץ לאחיהם שבגולה מימי גלות בבל ועד שיבת ציון שבימינו, רמת גן תש"ג, עמ' 79.

39 א' יערי, מסעות ארץ ישראל: של עולים יהודים מימי הבינים ועד ראשית ימי שיבת ציון, תל אביב תש"ו, עמ' 157.

40 על איסוף הכספים ועל הפולמוסים שנלוו אליו ראו: ש"י רפפורט (שי"ר), 'רבי מאיר בעל

צדקה שנאספו בהן כספים למטרות אלו הפכו לנפוצות בקהילות היהודיות במרכז אירופה ובמזרחה. התגבשות דמותו של ר' מאיר בעל הנס הגיעה לשיאה בשנות השישים של המאה התשע עשרה, עם רכישת חלקת הקבר, הקמת מבנה מעליו וקביעת יום הילולא במקום בי"ד באייר. נראה כי סמיכותו של יום זה ליום ההילולה של ר' שמעון בר יוחאי במירון אינה מקרית.

נראה אפוא כי ר' מאיר גיבורו של הסיפור שלפנינו ומושיעה של הקהילה הנדרפת, אשר נכנס לנעליו של ר' מאיר ש"ץ מחבר ה'אקדמות', הוא בעצם ר' מאיר בעל הנס; אף כי אין לדעת אם הסיפור הוא חלק מעיצוב דמותו של ר' מאיר בעל הנס כמושיע או תוצר של תהליך זה. הזיהוי בין ר' מאיר ש"ץ בעל ה'אקדמות' לר' מאיר בעל הנס מתגלה בשני מקורות נוספים, המציגים מכיוונים שונים מסורות הקושרות בין שתי דמויות אלו.

הראשון שהצביע על כפל הזהויות היה יוסף פרל, המשכיל הגליציאי הנודע שהיה מראשי הלוחמים בחסידות בגליציה. באחת מאיגרותיו נגד הנדרים והתרומות לקופת ר' מאיר בעל הנס כתב פרל בקיץ תקפ"ב (1822): 'נראה לי שהסגולה לנדר על נשמת רבינו מאיר היתה מקובלת בין איזה אנשים בזמנים האחרונים, ודעתם הייתה אפשר על רבינו מאיר אשר יחסו אליו הפיוט אקדמות הנודע לנו מהנס הגדול הנעשה על ידו, ועבור המעשה הנ"ל החזיקו אותו לבעל הנס'.⁴¹ באיגרת זו הוצע לראשונה זיהוי של שתי דמויות ששמן הפרטי זהה, ר' מאיר בעל הנס ור' מאיר בעל ה'אקדמות', כדמות אחת. אולם לא ברור אם פרל תיאר אמונה עממית רווחת שזיהתה את ר' מאיר בעל ה'אקדמות' עם ר' מאיר בעל הנס, או הציע הסבר משוער להתפשטות האמונה בר' מאיר בעל הנס, הסבר שאינו משקף בהכרח את האמונה העממית.

נראה כי אפשר לברר את משמעות דבריו של פרל בעזרת מסורת אחרת הקושרת קבר הנמצא בגליל לשני אישים אלו. באיגרת שהועתקה במצרים במאה החמש עשרה נכתב כי בגוש חלב קבור ר' מאיר בעל הנס,⁴² אך לא צויין מיהו מאיר זה, ומהו

הנס', ישרון, ו, א (1868), עמ' 65-92; ש' שטמפפר, ה'פושקע' וגלגוליה – קופות ארץ ישראל כתופעה חברתית', קתדרה, 21 (תשרי תשמ"ב), עמ' 89-102.

41 י' פערל, 'ג' אגרות על דבר הנדבות על נשמת ר' מאיר בעל הנס', כרם חמד, ב (1836), עמ' 29-30. על איגרות אלו ונסיבות פרסומן ראו: א' רובינשטיין, 'קונטרס כתיבת למאור' של יוסף פערל', עלי ספר, ג (תשל"ז) עמ' 140-157.

42 מ' איש שלום, 'אלו יחסי הצדיקים ז"ל וציונם', ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ח (תש"א), עמ' 10-11; הנ"ל, קברי אבות: לחקר מסורות הקברים

הנס שבזכותו כונה בעל הנס. אף שחלקים מאיגרת זו הועתקו וצוטטו בחיבורים שונים (גלילות ארץ ישראל' ותרגומו העברי 'אגרת הקודש', 'ספר שבחי ירושלים', 'סדר הדורות' ועוד) לא יוחסו למאיר זה או לקברו ריטואלים או סגולות כלשהם. מיכאל איש-שלום הציע כי קבר זה הוא קברו של ר' מאיר מקליסון (Clisson) – תלמידו של ר' שמשון משניץ ומי שהיה עם אחיו יוסף ממנהיגי הקהילה האשכנזית בירושלים בעשור השני של המאה השלוש עשרה – וכי לאחר דעיכתה של הקהילה היהודית בגוש חלב הועתק השם ר' מאיר בעל הנס מקבר זה לקבר שיוחס לר' מאיר אחר בסמוך לטבריה.⁴³

בספר 'עדן ציון', שחיבר ישעיה הלוי הורוויץ (1883–1978), בן למשפחה צפתית ותיקה ששימש כרב וכדיין בצפת ועבר בשנת תרפ"ב (1922) לקנדה, נכתב על הקבר בגוש חלב: 'העולם אומרים שהוא ר"מ בעל שיר האקדמות שאומרים בשבועות'.⁴⁴ המסורת שבעל פה – 'העולם אומרים' – על היות הקבר קברו של ר' מאיר ש"ץ הייתה אפוא מקובלת עוד לפני שנת 1922, שבה עזב הורוויץ את הארץ.⁴⁵ גם כאן קבר שהיה בעבר מוכר כקברו של ר' מאיר בעל הנס (בגוש חלב) זוהה במסורת העממית עם ר' מאיר בעל האקדמות'.

אם כן שני ערוצי מסירה נפרדים קישרו בין ר' מאיר בעל האקדמות לר' מאיר בעל הנס: דבריו של פרל, שהציע לזהות את ר' מאיר בעל הנס מטבריה עם ר' מאיר ש"ץ, והמסורת שמסר הורוויץ בדבר זיהויו של קבר ר' מאיר בעל הנס בגוש חלב כקברו של ר' מאיר בעל האקדמות'. אומנם מדובר בשני ר' מאיר שונים, אולם שניהם כונו בעל הנס. קשה להניח כי שורה אחת במכתב של משכיל אנטי-חסידי

העבריים בארץ-ישראל, ירושלים תש"ח, עמ' 166–168.

43 איש שלום, יחסי הצדיקים (שם), עמ' 12–14; הנ"ל, קברי אבות (שם), עמ' 167–168. ר' מאיר זה נפטר בדמשק בקיץ 1220, אך לא מן הנמנע כי הוא אכן נקבר בארץ כפי שהיה מקובל בשנים אלו בקרב יהודי ערי סוריה הסמוכות לארץ ישראל. על ר' מאיר מקליסון ושהייתו בירושלים ראו: א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099–1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 65–68.

44 'הלוי-הורוויץ, ספר עדן ציון: מקומות הקדושים שבארץ ישראל, ירושלים תשט"ז, עמ' פז, הערה א. על קיומם של שני קברים המזוהים כקברי ר' מאיר בעל הנס ראו: שם, עמ' קלה–קלח.

45 הניסוח 'העולם אומרים' בנוגע למסורת שונות מופיע כמה פעמים בספר, למשל בנוגע לזיהוי מקום קבורתו של אלקנה אבי שמואל ברמה (שם, עמ' טו), לזיהויו של בניהו בן יהוידע (שם, עמ' כ) ולקבר חנה ושבעת בניה (שם, עמ' מד). הורוויץ שב ארצה שלוש שנים לפני שפרסם את הספר, שחיבר בעודו בקנדה כפי שעולה מן ההקדמה אליו.

שפורסם בכתב עת משכילי בווינה הצליחה לעצב מסורת שכבר הייתה מקובלת ('העולם אומרים') בצפת בשנות העשרים של המאה העשרים. לכן נראה כי פרל הביא בדבריו עמדה שהיו לה מהלכים בימיו ובסביבתו, אם בנוגע לר' מאיר מטבריה ואם בנוגע לר' מאיר מגוש חלב. אם כן כבר בשנות העשרים של המאה התשע עשרה, בסמוך להעתקת הסיפור, היו מי שזיהו ר' מאיר בעל הנס כלשהו כר' מאיר בעל ה'אקדמות'.

מסורות אלו הולמות את הטענה שמאיר הקטן, גיבור הסיפור, הוא ר' מאיר בעל הנס, ושהסיפור המתפרסם כאן הוא ביטוי נוסף לתהליך איחוד דמויותיהם של אישים שונים בשם מאיר – מאיר שנקבר בסמוך לטבריה, ר' מאיר מקליסון, שנקבר בגוש חלב, ור' מאיר בעל ה'אקדמות' – לדמות אחת, ר' מאיר בעל הנס.⁴⁶

המושיע מעבר לסמבטיון

מאפיין בולט של 'מעשה אקדמות' המבדיל אותו מסיפורים אחרים בקבוצת סיפורי האקדמות, הוא היותו של השליח שתפקידו להביא את המושיע – ולא המושיע עצמו – גיבורו המרכזי של הסיפור.⁴⁷ ביטוי בולט לכך הוא שמו של השליח, ר' מאיר ש"ץ, כלומר ר' מאיר שליח הציבור. מסירותו של ר' מאיר לציבור ששלח אותו הגיעה לשיאה בהחלטתו המודעת לחצות את הסמבטיון ביום השבת בידיעה שלא יוכל לחצותו בחזרה. חציית הנהר מבטאת את ההתנתקות המוחלטת של ר' מאיר מקהילתו – לאחריה הוא עתיד להיזכר כשליח הציבור רק בזכות פיוט ה'אקדמות'

46 ייתכן שהשם בן המוצמד פעמים אחדות בסיפור לשמו של ר' מאיר, בצורה הנראית לעיתים מלאכותית – 'אמר להם בן קטן יש לעיר טבריא ושמו מאיר'; 'להיכן הוא בי[ת] המד[רש] של מאיר בן הקטן'; 'בן הקטן ששמו מאיר' וכדומה – הוא בעל משמעות כפולה: בן כפשוטו וב"ן, ראשי תיבות: בעל נס, אף שהמילה כתובה ללא גרשיים. בכתב היד יש אומנם תיקונים רבים, אולם בשום מקום אין טעות הנובעת מהשמטה של סימן הגרשיים בראשי תיבות. עם זאת ייתכן שהגרשיים הושמטו כבר במקור שעמד לפני המעתיק, או שהם הושמטו מכיוון שהמעתיק לא הצליח לפענח את משמעות ראשי התיבות. ייתכן גם כי יש כאן מודעות לכפל המשמעות של המילה בן עם סימן הגרשיים או בלעדיו. דוגמה נוספת לטעות אפשרית מסוג זה היא זיהוי המלך בסיפור כארמי, אף שלפי תוכן הסיפור – תחרות בין ישו למשה – היה מתאים יותר מלך אדומי, כלומר נוצרי. ייתכן כי טעות או רשלנות באחד מגלגולי המסירה של הסיפור הפכה אדמי לארמי, כשם שב"ן הפכה לבן. אומנם גם בנוסח הסיפור המתפרסם כאן נזכר שליח, אך אין לו שם והוא ממלא תפקיד טכני בלבד, בעוד שהבמה כולה נתונה למושיע ר' מאיר בן.

ששלח לקהילתו, ושייקרא בציבור מדי שנה בחג השבועות. שליח הציבור שנשלח לחפש מושיע לקהילה, ייזכר בזכות שליח הציבור, החזן, שיקרא את הפיוט שחיבר ושלה לקהילתו. ואכן מהדורת הדפוס של הסיפור נקראה: 'מגילת ר' מאיר', ולא 'מגילת ר' הן', על שמו של המושיע שבא מעבר לסמבטיון. לפיכך יותר מש'מעשה אקדמות' הוא סיפור על בני עשרת השבטים כמושיעיה של החברה היהודית, הוא סיפור על הקשיים הרבים שניצבו בדרכו של מי שנשלח אל עשרת השבטים ועל ההקרבה הבלתי נתפסת שלה נדרש. זהו סיפור המדגיש את הניתוק של החברה היהודית מבני עשרת השבטים ואת המחיר הכבד מנשוא של הניסיון ליצור איתם קשר.

העניין הרב בסיפור זה, עד כדי הפיכתו לטקסט ליטורגי בקרב האשכנזים בצפון איטליה במאה השש עשרה, עולה בקנה אחד עם העניין הרב והעיטוק בעשרת השבטים בקהילות אלו משנות השלושים של המאה החמש עשרה ואילך ועם התמורות שחלו ביחסן לעשרת השבטים במאה זו. מהשליש הראשון של המאה החמש עשרה ולמשך כמאה שנה נפוצו בחברה היהודית באיטליה, בעיקר בקהילות האשכנזיות שבצפון איטליה, שמועות על עשרת השבטים, על איתורם ועל חידוש הקשר עימם. לשמועות אלו הייתה תפוצה נרחבת – הן הופצו בעשרות איגרות שנשלחו בין איטליה לארץ ישראל, נקראו בציבור, ועוררו תהודה רבה בחברה היהודית והלא-יהודית כאחת.⁴⁸ אחד החיבורים העבריים הראשונים שהודפסו בבית הדפוס של אברהם כונת במנטובה בשנות השבעים של המאה החמש עשרה היה 'סיפור אלדד הדני', ובעמוד הראשון של הספר כתב המדפיס: 'בשמך עליון קוני / אשים כל בטחוני / ואשית כל רעיוני / אל אלדד הדני'. הבחירה להדפיס את הספר

48 רבים מסיפורים על עשרת השבטים פורסמו בידי נויבאוואר (לעיל הערה 2) עמ' 9–74. לדיון בסיפורים ראו: בנמלך (לעיל הערה 18). סיפורים אלו נפוצו בשנות העשרים של המאה השש עשרה גם בעלונים גרמניים, ששניים מהם פורסמו בידי אוטו קלמן. ראו: O. Clemen (ed.), *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, I, Leipzig 1907, pp. 375–444. ראו גם: ווס (לעיל הערה 7). לדיון בגישות נוספות לסיפורי עשרת השבטים ראו: ע' יסף, 'בארץ עשרת השבטים: השיח על אופי הגולה ומשמעותה', 'שוורץ ואחרים (עורכים), מחשבת הספר: מחקרים בספרויות יהודיות מוגשים לאבידב ליפסקר, רמת גן תש"ף, עמ' 430–431. על סיפורים שמקורם בתימן, ושנושאים מפגש ואף נישואים (בלתי מוצלחים) עם בת לעשרת השבטים, ראו: ד' שטיין, 'הזיווג הכושל בין תימני למושיע מעשרת השבטים: עיון מחודש בסיפורים ובמסורות מוקדמות על המפגש עם השבטים האבודים', פעמים, 144 (תשע"ה), עמ' 81–116.

הייתה קשורה לציפיות משיחיות שנופצו באותן השנים באיטליה, ואשר נתלו בדיעות על שובם של עשרת השבטים.⁴⁹

בשנת 1524 הופיע באיטליה דוד הראובני, והציג את עצמו כשגריר מטעמה של מדינה יהודית עצמאית שחיים בה בני חלק מעשרת השבטים.⁵⁰ בעקבות מפגש עם הראובני כתב המשורר יוסף צרפתי (1470–1527): 'גִּילּוֹ, בְּנֵי גּוֹלָה, הֶכִי פֶקֶד / צוֹרְכֶם בְּרוֹב חֶסְדוֹ שְׁאֲרִיתְכֶם // כִּי מִסְבְּטִיּוֹן יֵצְאוּ שְׁבִטֵי / יָהּ, לְעֹלֹת צִיּוֹן בְּחֶבְרֹתְכֶם // וְיִלְבְּשׁוּ חַיְמָה וְסוֹת נְקָם, / כִּי קֶצֶרָה נִפְשָׁם בְּצַרְתְּכֶם'.⁵¹

במוקד השמועות על עשרת השבטים עמד חידוש הקשר הפיזי הישיר עם השבטים האובדים, שעל פי המסופר חצו את נהר הסמבטיון – שפסק מלגעוש – ונמצאים כעת בדרך לכיבוש ארץ ישראל.⁵² השמועות הדגישו גם את עוצמתם הצבאית ואת היותם לוחמים בלתי מנוצחים.⁵³ וכל אלו נתפסו כבעלי משמעות גיאוגרפוליתית מרחיקת לכת.⁵⁴

49 קטעים מ'ספרות' אלדד נדפסו בקובצי חיבורים שנדפסו בקושטא בשנים רע"ז (1517) ורע"ט (1519).

50 א"ז אשכולי, סיפור דוד הראובני², ירושלים תשנ"ג. על הקשר בין הופעתו של הראובני לדיעות על עשרת השבטים ולציפיות המשיחיות בנות הזמן ראו: M. Benmelech, 'History, Politics, and Messianism: David Ha-Reuveni's Origin and Mission', *AJS Review*, 35 (2011), pp. 35–60. לדיון ביומנו של הראובני מנקודת מבט ספרותית ראו: א' שרון-פינטו, 'הופעת העצמי בספרות מסעות יהודית בעת החדשה המוקדמת בראי חקר הספרות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2022, עמ' 135–214.

51 פרוייקט בן יהודה, שירים, יוסף צרפתי (1470–1527), טו. <https://benyehuda.org/read/2608> נדלה בתאריך 19.11.2023.

52 ראו למשל את האיגרות שהופצו באיטליה בשנת 1523 בנושא השבטים: נויבאוואר (לעיל הערה 2), עמ' 34–37.

53 ראו למשל האיגרת שהגיע לפררה בשנת קצ"ב (1432): בנמלך (לעיל הערה 18), עמ' 521–523; האיגרת שנשלחה מאיטליה לנגיד של קהילת מצרים בשנת קצ"ג (1433): 'הקד', ר' אליה מלה-מאסה בירושלים. ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 253. וראו גם באיגרות הנזכרות בהערה הקודמת.

54 ראו למשל את כתב השליחות של השד"ר הירושלמי אברהם הלוי מהשנים 1454–1455, שמסופר בו על חששותיו של מלך מצרים לאחר ששמע על עשרת השבטים: א' דוד, שאלו שלום ירושלים: אסופת איגרות עבריות בעניינה של קהילת ירושלים ויהודה בתקופה הממלוכית, תל אביב תשס"ג, עמ' 74–78; איגרת משנת 1522 שמסופר בה כי מלך פורטוגל התחרט על שגירש את היהודים לאחר ששמע על עוצמתם הרבה של בני השבטים: א' דוד, 'איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא',

אומנם 'מעשה אקדמות' משמר אווירה זו, שכן הקהילה היהודית פונה אל עשרת השבטים בבקשת עזרה בשעת משבר. אולם הסיפור וגיבורו, השליח ר' מאיר ש"ץ, ממחיש דווקא את הריחוק ואת הנתק בין עשרת השבטים לבין שאר היהודים – אלה מתבטאים במסע הקשה והמסוכן לארצם ובניתוק שנכפה על השליחים ממשפחתם ומקהילתם לשם מפגש עם השבטים. בכך מתנתק 'מעשה אקדמות' מהציפייה למפגש עם בני עשרת השבטים ולא יחוד מחדש עימם, ציפייה שאפינה את השמועות והדיעות על אודותיהם במאות החמש עשרה והשש עשרה. נוסף על כך העזרה שמושיטים בני השבטים לאחיהם ב'מעשה אקדמות' היא עזרה מאגית: דן, השליח מארצם, הוא אדם חלש פיזית, והוא מתגבר על המכשף הנוצרי בזכות יכולותיו המאגיות, הנובעות מעליונותו הרוחנית; לעומת זאת במקורות שהזכרתי לעיל הודגשו כוחם הצבאי של בני עשרת השבטים והיותם לוחמים בלתי מנוצחים.⁵⁵ עשרת השבטים מוצגים אפוא ב'מעשה אקדמות' כמושיעי החברה היהודית בעת צרה אך גם כמי שמנותקים ממנה לחלוטין, ושהמגע איתם מחייב ניתוק מוחלט מן הבית, המשפחה וקהילת המוצא; והישועה הצפויה מבני השבטים אינה נובעת מעוצמתם הצבאית אלא מכישורים מאגיים, שמקורם במעלתם הרוחנית. הדפסתו של המעשה וקריאתו בציבור בחג השבועות מלמדות אפוא על תמורה בדימוים של בני השבטים בצפון איטליה במאה השש עשרה.

דעיכת העניין בעשרת השבטים בשליש השני של המאה השש עשרה

אכן משנות השלושים של המאה השש עשרה ואילך חלה ירידה חדה במספר המכתבים שבהם הופצו שמועות על עשרת השבטים ובעניין בהם בכלל. שלושה

עלי ספר, טז (תש"ז), עמ' 120; איגרת משנת רפ"ה (1525) שמסופר בה כי שכניהם של עשרת השבטים החלו להתגייר: ד' תמר, 'איגרת מצפת בעניין עשרת השבטים שנת שפ"ה או שנת רפ"ה', ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' שה-שי.

55 אלדד הדני תיאר את בני השבטים כמי שאין בארצם מחלוקות הלכתיות, כמי שבחלקים מארצם אין חיות טמאות, וכמי ששאלותיהם נענות על ידי בת קול שמיימית. ראו: א' עפשטיין, ספר אלדד הדני, וינה 1891; נדפס שוב, עם תוספות, בתוך: א"מ הברמן (עורך), כתיב ר' אברהם עפשטיין, א, ירושלים תש"י, עמ' 4-6. על אלדד הדני ראו:

M. J. Perry, *Eldad's Travels: A Journey from the Lost Tribes to the Present*, London 2019

גורמים עיקריים ערערו את הדימוי הישן וביססו את הדימוי החדש של עשרת השבטים כמנותקים מהחברה היהודית.

א. כישלון שליחותו של דוד הראובני – בקיץ 1532 נאסר דוד הראובני ונכלא בספרד, לאחר שליווה את המבשר המשיחי שלמה מלכו לפגישה עם קרל החמישי, קיסר הקיסרות הרומית הקדושה.⁵⁶ מעצרו של מי שהציג את עצמו כשגריר מטעמה של מדינה יהודית עצמאית והיעדר כל תגובה על כך מצד המדינה רבת הכוח שהוא התיימר לייצג ערערו את האמונה בעצם קיומה של מדינה כזו.

ב. התבדותן של הציפיות המשיחיות לשליש הראשון של המאה השש עשרה – מראשית המאה השש עשרה פעלו באיטליה מחשבי קץ ותועמלנים משיחיים אשר הציבועו על תאריכים שונים בשליש הראשון של המאה השש עשרה כמועדים שבהם יתרחשו אירועים משיחיים מרכזיים, עד כדי הופעתו של המשיח עצמו.⁵⁷ הוצאתו להורג של מלכו בשנת 1532, לאחר שחלפו כמעט כל מועדי הגאולה שעליהם הם הציבועו, סתמה במידה רבה את הגולל על הציפיות המשיחיות שהשמועות על עשרת השבטים היו חלק מהן.

56 על נוכחותו של הראובני ברגנסבורג העיד היירונימוס אלאנדר (Aleander), השליח האפיפיורי לרייכסטאג, שהתכנס שם. הוא דיווח מרגנסבורג כי 'אותו היהודי הפורטוגלי הכופר [מלכו] יחד עם האחר מערביה [דוד הראובני] שבא לרומא בשנה הראשונה של הוד קדושתו, יחד עם אחרים, בא לכאן' (ר' יוסף איש רוסיים, כתבים היסטוריים, מהדורת ח' פרנקל-גולדשמידט, ירושלים תשנ"ו, עמ' 183). על נסיעה זו ועל המפגש עם הקיסר ראו: מ' בנמלך, שלמה מלכו: חייו ומותו של משיח בן יוסף, ירושלים תשע"ז, עמ' 287–296.

57 על הציפיות המשיחיות בראשית המאה השש עשרה ראו: בנמלך (שם), עמ' 51–89. על חיבוריו המשיחיים של יצחק אברבנאל ראו גם: ס' כהן-סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ז, עמ' 227–246. על לעמליין ראו: א' קופפר, 'חזיונותיו של ר' אשר ב"ר מאיר המכונה לעמליין רויטלינגן, קבץ על יד, יח (תשל"ו), עמ' 385–423; S. Campanini, 'A Neglected Source Concerning Asher Lemlein and Parida da Ceresara: Agostini Giustiniani', *European Journal of Jewish Studies*, 2 (2008), pp. 89–110. על תחזיותיו המשיחיות של ר' יוסף אבן שרגא ראו: י' תשבי, משיחיות בדור גירושי ספרד ופורטוגל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 145–149. על אברהם בן אליעזר הלוי ותעמולתו המשיחית ראו את המבוא לספרו 'משרא קטרין': ר' אברהם בן אליעזר הלוי, מאמר משרא קטרין, מהדורת מ' בית-אריה וג' שלום, ירושלים תשל"ח, עמ' 9–42. וראו גם: I. Robinson, 'Abraham Ben Eliezer Halevi: Kabbalist and Messianic Visionary of the Early Sixteenth Century', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1980

ג. ההתפכחות מהאמונה בקיומה של ממלכת פרסטר ג'ון באירופה – מראשית המאה הארבע עשרה וזוהתה אתיופיה כממלכה האגדית של פרסטר ג'ון,⁵⁸ מעצמה נוצרית דמיונית אדירה במזרח, שתוכל להיות בעלת ברית למעצמות האירופיות במאבקן באימפריה העות'מאנית המתעצמת. מאמצע שנות העשרים של המאה השש עשרה, כאשר נודע באירופה מצבה האמיתי של אתיופיה, והתברר כי היא חלשה ומאוימת על ידי שכנותיה המוסלמיות, חלה התפכחות מן האמונה בקיומה של ממלכה זו.⁵⁹ מקורות נוצריים ויהודיים רבים הצביעו על קרבה גיאוגרפית בין ממלכת פרסטר ג'ון לממלכת עשרת השבטים,⁶⁰ ולפיכך ההתפכחות בחברה

- 58 על פרסטר ג'ון ראו: U. Knefelkamp, 'Der Priesterkönig Johannes und sein Reich: Legende oder Realität', *Journal of Medieval History*, 14 (1988), pp. 337–355; idem, *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes: Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnografischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts*, Gelsenkirchen 1986; Ch. Fraser Beckingham, 'The Quest for Prester John', *Bulletin of the John Reynolds University Library*, 62 (1980), pp. 290–310; F. Millet-Rogers, *The Quest for the Eastern Christians: Travels and Rumor in the Age of Discovery*, Minneapolis, MN 1962; Ch. E. Nowell, 'The Historical Prester John', *Speculum*, 28 (1953), pp. 435–445; J. Pirenne, *La légende du Prêtre Jean*, Strasbourg 1992. אתיופיה וזוהתה כארצו של פרסטר ג'ון במפת העולם של הקרטוגרף הג'נובי ג'ובני דה קריניאנו (Carignano), שצוירה בעקבות מפגש שלו עם משלחת אתיופית רשמית שבאה לאירופה בשנת 1306, ושזוהתה כמשלחת מטעמו של פרסטר ג'ון. על משלחת זו ראו: R. A. Skelton, 'An Ethiopian Embassy to Western Europe in 1306', O. G. S. Crawford (ed.), *Ethiopian Itineraries circa 1400–1524*, Cambridge 1958, Appendix III, pp. 212–215. לטענה שהמשלחת התקבלה אצל האפיפיור קלמנט החמישי באוויניון רק בשנת 1509 ראו: Ch. F. Beckingham, 'An Ethiopian Embassy to Europe c. 1310', *Journal of Semitic Studies*, 34 (1989), p. 340. על מפת קריניאנו ראו: שם, עמ' 339.
- 59 פרנסיסקו אלואארס (Álvares), ששב מאתיופיה בשנת 1527, כתב כי 'בכל ממלכתו של פרסטר ג'ון [אתיופיה] אין ולו עיר אחת בעלת חשיבות, לא בגודל ולא במספר התושבים, לא בתפארת הבניינים ולא משום בחינה אחרת'. הוא תיאר את הקיסר האתיופי כמי שזקנו טרם צימח ומתגורר באוהל ולא בארמון מפואר. ראו: F. Alvares, *Narrative of the Portuguese Embassy to Abyssinia during the Years 1520–1527*, trans. and ed. S. Alderley, London 1881, p. 203.
- 60 ראו למשל איגרת שהגיעה לפררה בשנת קצ"ב: בנמלך (לעיל הערה 18), עמ' 521–523; כתב השליחות של השד"ר אברהם הירושלמי אברהם הלוי: דוד, שאלו שלום ירושלים (לעיל הערה 53); איגרתו של ר' יוסף דמונטניא משנת 1481: שם, עמ' 111–119;

הנוצרית בעניין ממלכת פרסטר ג'ון פגעה באמונה בחברה היהודית בקיומה של ממלכת עשרת השבטים.⁶¹

מאסרו של הראובני, התבדותם של חישובי הקץ וההתפכחות האירופית מהציפיות לעזרה צבאית ופוליטית ממעצמה דמיונית במזרח, הביאו אפוא לדעיכת העניין בעשרת השבטים למשך קרוב למאה שנים.

ההבדלים שחשף דן בין 'מעשה אקדמות' לסיפורים הקרובים אליו, בעיקר הסטת מוקד הסיפור מן המושיע אל השליח, וכן ההבדלים בין מאפייני השבטים בסיפור לידיעות שנפוצו באיטליה על עשרת השבטים והפופולריות הרבה של סיפור זה בקרב יהודי איטליה – כל אלו מבטאים שינוי עמוק שהתרחש בחברה היהודית שהאזינה לסיפור, העלתה אותו על הכתב, הדפיסה אותו, והפכה אותו לבסוף לטקסט ליטורגי העומד בפני עצמו. עשרת השבטים הפכו מגורם צבאי ומדיני רב כוח לאנקדוטה כמעט ולמי שמעלתם הרוחנית וכוחם המאגי אפשרו להם בסיטואציה מסוימת מאוד לסייע לאחיהם למרות הניתוק ביניהם. לקראת סוף אותה המאה השתנה דימוים של השבטים עוד יותר, תוך הדגשת הניתוק בין עשרת השבטים לאחיהם והצגת בני השבטים כמי שכלל אינם מתעניינים בגורלם.⁶² 'מעשה אקדמות' הוא לפיכך סיפור המבטא את המעבר מן הציפיות המשיחיות שנתלו בבני עשרת השבטים בראשית המאה השש עשרה, לתפיסה של ניתוק מוחלט וחוסר רלוונטיות שלהם לחברה היהודית בסופה של אותה מאה.

איגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא אל אביו ואחיו: מאיטליה לירושלים: אגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא מארץ ישראל, מהדורת מ"ע הרטום וא' דוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 86, 74.

61 בנמלך (שם), עמ' 519–520.

62 בנושא זה אני מתכוון לעסוק במקום אחר.

נספח

כ"י מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה Gaster 66

[ז ע"א] מעשה היה במלך אחד שהיה ארמי ומושל בעיר אחד ישראלים. והיה גזור בכל יום ויום גזירות קשות ורעות על ישראל. פעם אחד שלח אחר כל הקהל ואמרם להם יש"ו⁶³ אמת ומשה ח"ו [חס וחלילה] שקר. אם יגידו לי מדרגתו ומעלתו של משה טוב ואני מתגייר. ואם לאו אני מגיד לכם מעלתו ומדרגתו של יש"ו ואתם המירו את דתכם. ואם לאו היום אתם נהרגים וממונכם נשלל לאוייבכם. אמרו אתה מלך רחמן למה אין אתה מרחם [ז ע"ב] עלינו ועל זרע אבר[הם] יצח[ק] ויעק[ב]. אמר[ר] להם אחת היא דתיכם או להרוג או להמיר. אמרו לו בבקשה ממך תן לנו זמן עד כ' יום אם חזרנו לך תשובה טוב ואם לאו כל שיש בכחך עשה לנו. הלכו וגזרו תענית על כל הקהל ישבו בשק ואפר והעלו עפר על ראשם והיו בצום ובתשובה עד י"ז יום ונשאר להם זמן ג' ימים. והיה בלילה עת צאת הכוכבים. בא זקן א[חד] לעיר. ושמע קול צוחה. שאל מאנשי העיר מה זה הקול אשר אנכי שומע. אמרו לו כך וכך מקרה קרה לנו. אמר להם ידעתם זאת התשובה מי משיב למלך. אמרו לו לאו. אמר להם בן קטן יש לעיר טבריא ושמו מאיר. ומלא בתורה הוא. והוא משיב לכל המינין כולם. וישבו ביחד [ח ע"א] וכתבו נייר ונתנו ביד איש מרוצת רגלים. והלך ביום ובלילה לא נם ולא נדהם עד שהגיע לטבריא שאל להיכן הוא בי[ת] המד[רש] של מאיר⁶⁴ הקטן שיש בכאן. אמרו לו אתה רואה שאלו הילדים משחקים בכידור בפתח זה הבית. הוא בית מדרשו של ר' מאיר. הלך עד שהגיע לפני הילדים ההם ושאל לר' מאיר בבקשה ממך תגיד לי היכן הוא מדרשו של בן הקטן ששמו מאיר. [א"ל]⁶⁵ [אמר לו] לך באותו פתח מי שיושב בבי[ת] המד[רש] הוא האיש שאתה מבקש. הלך ר' מאיר בפתח אחר וישב במקומו. נכנס אותו האיש וראה זו היא הנער ששאלו. ועכשיו הוא יושב והתלמידים עומדים מימינו ומשמאלו. נתן לו הכתב. וקראו. אמר לשליח שב [ח ע"ב] אבי שב ואל תירא ואל תחת. אני בעצמי בא ומשיב למלך. א"ל בבקשה ממך מכאן עד עיר שלנו בשישה ימים אין אדם יכול לילך. ולא נשאר לנו זמן עד הלילה ולמחר מכלים את כל היהודים למה לא אירא

63 כתיבת השם ישו בגרשיים הופכת את השם לראשי התיבות: יימח שמו וזכרו, ומאפשרת לכתוב את השם ובו בזמן להביע זלזול וסלידה ממי שנשא אותו ומן האמונה שהוא מייצג.

64 המילה נכתבה מעל השורה.

65 המילה נכתבה בשוליים ואינה ברורה; נראה כי הדיו נמרח בעודו לח.

ולמה לא אפחד ישב ובכה. צוה ר' מאיר להביא לו לחם לאכול. אמר לא אוכל עד אם דברתי דברי ויאמר דבר. ויאמר לר"מ [לר' מאיר] לא אתה הוא שהיית משחק עם הילדים בכידור. ואמר אני. וא"ל אתה שיש לך כל זה התורה וכל אלו החכמה וכל אלו התלמידים למה אתה הולך לשחוק עם הילדים והפריצים והנערים האלו. ולא עוד. כיצד אתה אומר לי אל תירא [ט ע"א] למחר הורג המלך את הכל. ואם על סוס נרכב אחר ו' ימים אנחנו מגיעים לשם. אחר שהרגו כולם מה אתה עושה להם. ועוד אתה ילד קטן וכל החכמים הרבנים והגדולים שיש בערינו ובמדינותינו אינם יכולים להשיב להם שום דבר ואתה מה אומר ומה עושה ומה משיב להם. הרפה לי שאבכה עד שאמות. א"ל אבי דע לך שאני בן שנים עשר שנים ולא ביי"ג [בן י"ג]. אדם משנולד עד י"ג שנה הוא ברשות של שטן ויצה"ר [ויצר הרע] הוא. כשם שנכנס ליי"ג שנים צריך למרוד ביצה"ר ולהשתעבד ביצה"ט [ביצר הטוב]. ואני מנעורי עד הלום בכל יום ויום [ט ע"ב] שעה אחת עוסק אני בצחוק ובטיול בשביל חלק שטן ויצה"ר וי"א אחרים אני עוסק בתורה כדי שלא יתגרה בי שטן. והראיה 'שתים עשרה שנה עבדו את כדורלעומר ושלוש עשרה שנה מרדו' (בר' יד 4).⁶⁶ ועוד אתה שב בביתי אכול ושתה בשמחה רבא. ואני הלילה הזה הולך לעריכם ואהיה שם עד למחר אשיב למלך ואחזור לך בביתי ולפניך. ועוד זה המלך לפניכם גדול הוא ולפני אינו נחשב ככלב ואיני מתירא ממנו מאומה. מיד נתישב דעתו ואכל ושתה וישן. והיה זה שעת המנחה. התפלל ר"מ מנחה ויצא מחוץ לעיר. ואמר שם [י ע"א] בן ע"ב שהוא שם המפורש ונעשה לו קפיצת דרך והלך לשם. וראה כל העם יושבים בשק ואפר ומחבקים את ילדיהם ובוכים. בא ואמר להם למה אתם בוכים ולמה אתם מתפחדים אני חי ואתם בוכים. תאכלו ותשתו ותשמחו עד הבוקר ואני בעצמי משיב למלך ולשריו ולגלחיו. ומצייל אתכם ואת בניכם ובנותיכם ונשותיכם וממוניכם מידם. אל תצטערו ואל תבכו. מיד קמו מאפר ואכלו ושתו ושמחו עמו עד בוקר. והיה בוקר והלכו לביה"כ [לבית הכנסת] והתפללו שחרי' [ת] ואחר שגמרו תפילתם באו גייסות אכזרים לבי' [ת] [הכנ' [סת]]. להולכם לפני [י ע"ב] לפני⁶⁷ המלך להשיב תשובה או ח"ו להורגם. מיד הרים ר"מ את קולו להם ואמר להם ארורים לכו לפני אדוניכם ותאמרו לו. בן י"ב שנה יש בישראל. תבוא לפניו עד שתשיב לך תשובה. כששמעו זה הדבר הרימו ידם להכות את ר"מ בפעם א' [חת]. זכר שם המפוי' [רש] ותיבש ידם

66 הדרשה מובאת בספרו של ר' אפרים לונטשיץ, עוללות אפרים, אמסטרדם תקל"ט, מאמר תצ, דף קא ע"א. וראו לעיל הערות 26, 27.

67 בכתב היד מופיע קו מעל המילה החוזרת על עצמה, כנראה כסימן למחיקה.

ולא יכלו יכול להשיב ידיהם להם. התחילו לבכות הקהל והמשרתים ביחד. ישב ר"מ באימה וביראה עד שנתתישב דעתו. אמ' למשרתי המלך אני נותן לכם רשות שתלכו לפני מלכיכם שהוא אינו נחשב [יא ע"א] כעבד לפני ותאמרו לו בן י"ב שנה נער וקטן שבישראל משיב לך תשובה. ואח"ך [כך!] [ואחר כך] שאני בא לפני מלך ומשיב לו תשובה ואני מרפא אתכם חזרו למלך. כשראה המלך אותם ונתיירא וסבר שהם הרימו את ידם להכותו. אמר מאי האי למה באתם להכותי. אני שלחתי אתכם להכות את אויבי. ואתם קשרתם עלי כולכם אמרו לאו כך וכך היה המעשה. כששמע המלך את שמעת הילד הזה וגם ראה שכל משרתיו יבשו ידיהם נפל עליו פחד ורעה. אמר להם ולשריו וליועציו יהיה זה הענוין עד למחר. עד שאדע איך יפול הדבר הרימו קולם אלו המשרתים ואמרו [יא ע"ב] אדונינו המלך עכשיו אנחנו מתים כולנו מצער כאב ידנו. אתה אומר יהיה עד מחר. מיד שלח המלך את כל שריו וסגניו והביאו את ר"מ בכבוד גדול. וצוה ר"מ שיקראו לפניו שירה וזמרה ויתקעו בשופר כדי שיקהל כל הגויים ויבאו אחריו שיראו את ישועת יו"י⁶⁸ לישראל. עד שבאו לפני המלך. קרא לו המלך וישב אותו על הכסא אשר לפניו. אמ' לו ר"מ איזה שאלה שאלת מישראל. א"ל אני רציתי לראות ולידע מעלתו ומדרגתו של משה רביכם. ומעלתו ומדרגתו של ישוע רבינו בלבד ולא עשיתי עמהם שום רעה. אם אתה מראה [יב ע"א] לי טוב. ואם לאו כל אשר תאמר אלי אעשה. א"ל ר"מ מי אתה ומי זכותך ומעלתך שתזכה לראות את מעלת ומדרגת של מרע"ה [משה רבנו עליו השלום]. אבל אני מראה לך מעלת ומדרגתו של ישוע רביכם. אז אתה בעצמך תודה⁶⁹ מי הוא גדול. אמר טוב. מיד ירד ר"מ בכעס מכסאו ונטל יתד ברזל ונעץ לארץ ואמר בקול גדול שליחא דרחמנא ב"פ [ב' פעמים] פוק מן ארעא [צא מן הארץ]. וחזר וישב על כסאו לפני המלך. מיד יצא תנין גדול כמו גמל גדול מן הארץ.⁷⁰ ויוצא אש מפיו ושורף [יב ע"ב] בכל מקום אשר הוא רואה. עד ששרף רביע של העם אשר היו שם ומתו. והנשאר ברחו ורמסו את עצמם. אמ' ר"מ להווא שליחא דרחמנא, לך לגהינם במדרגה הרביעי באשר הוא שם ותביא את ישוע רב שלהם לפני המלך ולפני. מיד השתחוה והלך. אמ' למלך הוצא קול שיבואו כל העם לראות את רביכם. מיד חזרו האנשים שברחו וגם כל העם אחריהם. אחר שעה אחת

68 ישועת ה'.

69 הניקוד במקור.

70 על זיהוי הגמל כנחש ועל סמאל שרכב על נחש כמין גמל בשעה שפיתה את חווה ראו לעיל הערה 30.

ראו שחזר התנין הגדול ובא וקדרה של אבן אחת על ראשו ובתוכו שכבת זרע ומלא צואה סרוחה. וישו הנוצרי בתוכו ובא לפני המלך והעם ור"מ [יג ע"א] כשם שנכנס הנחש בא ריח רע וסרוח עד שנתעלפו רביע של העם מן ריח רע של אותו הקדרה ונפלו לארץ. ואמר המלך לר"מ בבקשה ממך אמור לנחש שיקח זאת הקדרה ויצא מביתי. א"ל לא כך הוא. אלא אתה בעצמך שאל לישו רבך מהו מעלתו ומהו מדרגתו ומהו משפטו ודינו. שאל לו הכול. ענה ואמר אני מדרגתי יש במדרגה רביעי של גהינם ובכל יום ויום ובכל לילה ג"פ דנין אותי בשכבת זרע ובצואה רותחת כשם שאתם רואים עכשיו כך הוא בכל יום ויום. מיד אמר ר"מ תחזירנהו למקומו הראשון. ולקח זאת הקדרה [יג ע"ב] והחזירנהו למקומו הראשון וחזר זאת הנחש והשתחוה לר"מ ונכנס במקומו שיצא מתחילה והלך. ואח"כ אמר ר"מ למלך ראית מעלת של רבך. אפילו שאינך ראוי לראות מדרגתו של משה רבי. אבל אני מראה אותך א' מני אלף. מיד ירד לארץ ושרט שריטה א' לארץ באצבעו ואמ' בקול רם לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא ב"פ. מיד נתבקע הארץ. ויצא ריח טוב ונחמד מכל מיני בשמים שבג"ע [שבגן עדן] ונדף באפיהם של נעלפים מריח יש"ו ונשרפים מאש של זאת הנחש הגדול, [יד ע"א] וחיו ועמדו על רגלם והודו ליוי' ולמשה עבדו. ועמד ר"מ על רגלו והתפלל ליוי' על אותם המשרתים שיבשו ידיהם וחזרו לבריאיותם כבראשונה. מי אמר ר"מ למלך ראית מעלת ומדרגת של מרע"ה ושל ישו רבך. א"ל ראיתי. א"ל תודה בפייך בעצמך שהוא אמת מיד עמד על רגלו הוא ושריו וכל הגוים הערלים וכל ישראל עמהם אמרו ביחד ובקול רם משה אמת ותורתו אמת ודינו צדק ואמת ואנו בדאין. שמע ישראל יא"א [ה' אלוהינו ה' אחד]. ונתגיריו מקצתם. ונתן המלך גזרה על כל מדינותיו שלא ירעו [יד ע"ב] ולא יבזקו לשום ישראל. ולא יקחו מכס מישראל. ונתן ממון רב לר"מ ומתנות רבות ושלחוהו מעירו לשלום. תם

ד"ר מוטי בנמלך, החוג להיסטוריה, המכללה האקדמית הרצוג אלון שבות
mbenmelech@gmail.com



אוראליות ואוריינות בסיפורים עממיים מימי הביניים במערב אירופה: זיקות גומלין ב'מעשה בעשיר שהיה יושב תמיד אצל עניים'

רלה קושלבסקי

הסיפור שבמרכזו מאמר זה נסב על דמות של עשיר גדול שנהג לקבוע את מושבו בקרב עניים כשהוא לבוש סמרטוטים. יום אחד הזדמן לסביבתו ר' עקיבא ובידו מרגלית יקרה מאוד. והינה דווקא האיש הזה ביקש לרכוש את המרגלית והיה מוכן לשלם בעבורה את מחירה. ר' עקיבא הטיל ספק בדברי האיש, אבל הסכים ללכת עימו אל ביתו לביצוע המכירה. להפתעתו בהגיעם לבית האיש יצאו עבדיו לקראתו, הושיבוהו על כיסא זהב, רחצוהו והלבישוהו בבגדים יקרים. האיש רכש את המרגלית, שילם בעבורה סכום עצום, וציווה על עבדיו לשחוק את המרגלית, עם שש מרגליות אחרות שהיו ברשותו, לאבקה רפואית. ר' עקיבא תמה על כך מאוד, אך סעד את סעודת המלכים שהוגשה לו, ולאחר מכן ביקש ממארחו הסבר לכל מה שראה. העשיר השיב לר' עקיבא ארוכה ומפורטת על מנת להסביר עד כמה חשוב לו להזכיר לעצמו תדיר שהאדם להבל ידמה, ימיו כצל עובר, בני האדם שווים, והעושר שמור לאדם לרעתו.

ככל שידוע לי הסיפור מתועד לראשונה בכתב בשלושה מקורות מן המאה הארבע עשרה.¹ לשניים מהם כותרת זהה: 'מנורת המאור' לר' יצחק אבוהב ו'מנורת המאור' לר' יוסף אלנקאוה, שנתחברו בקסטיליה שבחצי האי האיברי,² והשלישי הוא כתב יד הנמצא כיום בספריית האוניברסיטה והמדינה של דרמשטט,³ ואתייהס אליו למעשה

1 ראו להלן בנספח.

2 ר' יצחק אבוהב, מנורת המאור, מהדורת י' פריס חורב ומ"ח קצנלנבוגן, ירושלים תשכ"א, עמ' 760; ר' ישראל אלנקאוה, מנורת המאור, מהדורת ה"ג ענעלאו, עמ' 149–150, על פי כ"י אוקספורד, בודליאנה 146, Opp, משנת 1441 בספרד.

3 כ"י דרמשטט, ספריית האוניברסיטה והמדינה Cod. Or. 25, דף 38 (המכון לתצלומי

כאל התייעוד המאוחר ביותר לנוסח המיוצג בו, על מאפייניו הסגנוניים הייחודיים. על פי בדיקה פליאוגרפית מדגמית של עדנה אנגל, כתב היד אופייני לצפון צרפת בימי הביניים.⁴ באתר הספרייה כתב היד מתוארך לשנת 1383, כלומר לאחר הגירוש הגדול של היהודים מצפון צרפת בשנת 1306, ולא ניתן לקבוע בוודאות אם הסיפור הועתק בכתב היד מחוץ לגבולות צפון צרפת, במקום שבו נקלט המעתיק לאחר הגירוש, או בידי מעתיק שחזר לצפון צרפת לאחר הגירוש הגדול.⁵ כתב היד כולל סיפורים וחיבורים בעלי אופי אשכנזי מובהק, דוגמת הסיפור 'ר' אמנון ממגנצא', חיבור על גזרות תתנ"ו, נוסח של 'ספר הרקח' לר' אלעזר מוורמייזא וכן מילון עברי-ידיש; על כן אתייחס אל הסיפור הנדון, 'העשיר בין עניים', בכתב יד זה כאל סיפור המייצג את תרבות יהודי אשכנז במאה הארבע עשרה – לעומת הסיפורים בחיבורי 'מנורת המאור', המייצגים את תרבות יהודי ספרד באותה תקופה.

הסיפור מעורר עניין לא רק מפני שהוא לא נדון עד כה במחקר, לפחות לא בגרסאותיו מן המאה הארבע עשרה, אלא בעיקר מפני שהוא מזמן אפשרות לבחון תצורות שונות של יחסי גומלין בין אוראליות לאוריינות שהתקיימו במקביל במציאות החיים של יהודים ולא־יהודים במערב אירופה בימי הביניים. במונח אוריינות אין כוונתי למיומנויות קרוא וכתוב אלא למונח הרחב של אוריינות כיכולת לקלוט מסרים, להעבירם ולפתחם, בעיקר על ידי פרשנות הטקסט.⁶ בימי הביניים, כפי שלימד אותנו בריאן סטוק, הסתמכות על טקסט לא הייתה תלויה בהכרח בזמינותו בפועל ואפילו לא בכישורי קריאה וכתובה, אלא במעמד הטקסט בעיני צרכניו – אם במישרין ואם בתיווך של יודע קרוא וכתוב – כמקור סמכות, ובהשפעת הטקסט הכתוב על דפוסי חשיבה ומנטליות.⁷ יחסי הגומלין בין אוראליות לטקסטואליות וכישורי האוריינות הנגזרים מכך התמשכו לאורך ימי הביניים, אך

כתבי יד עבריים F12695). הסיפור מכונה בכתב היד: 'מעשה מעשיר היושב תמיד אצל עניים', ולהלן אכנה אותו 'העשיר בין עניים', גם בהתייחסויותיי לגרסאות 'מנורת המאור'.

4 תודתי הרבה לעדנה אנגל על בדיקה זו.

5 יהודים חזרו לצרפת בשנת 1315, ושוב גורשו בשנת 1322.

6 אני מתייחסת להלן אפוא אל אוריינות כאל נגזרת של טקסטואליות.

7 B. Stock, *The Implications of Literacy*, Princeton, NJ 1983, pp. 3–11, 12–59, 522–531. הדיון להלן מבוסס על דבריו של סטוק שם. תודתי למיכה פרי על ההפניה לספר זה ועל שחלק איתי רשימה ביבליוגרפית עשירה בסוגיית אוראליות ואוריינות במסגרת חילופי מידע בינינו. על משמעות המעבר מן המדיום האוראלי למדיום הטקסטואלי ועל השלכותיו מבחינה פילוסופית־הרמנויטית – לעומת הבחינה ההיסטורית שבספרו

המאות האחת עשרה והשתים עשרה היו נקודת מפנה והתחלה של תהליך ארוך והדרגתי של השתנות היחס בין אוראליות לטקסטואליות. פרקטיקות שבעל פה הוסיפו להתקיים כבעבר במוסדות תרבות חברתיים, תיאולוגיים, משפטיים ואחרים, אבל בפעולת גומלין שונה עם טקסטים כתובים ובחלוקת תפקידים אחרת – מעתה הן שולבו במערכות דומיננטיות יותר של תקשורת בכתב. ההשלכות של אוריינות בימי הביניים היו מרחיקות לכת, ובאו לידי ביטוי בחשיבה אנליטית, ביקורתית, מופשטת וקונטקסטואלית שהניעה תהליכים תרבותיים בכל תחומי החיים. למשל בתחום הכתיבה הספרותית העלאה על הכתב של התנסות אישית – פעולה שהיא כעין עריכה של פיסת חיים תוך מסגורה בגבולות הטקסט – אפשרה לחלוק התנסות אישית זו עם הזולת ולהעמיק את תובנותיו על החיים. ובכיוון הפוך, מן החיים אל הטקסט – אנשים החלו לחיות את הטקסט ולחוות אותו כהתנסות אותנטית. ספרות ומציאות חיים נתפסו כטריטוריות מקבילות, אנלוגיות.

הדיון בפעילות הגומלין האופיינית בין אוראליות לאוריינות בימי הביניים רלוונטי מאוד למסורות עממיות שעובדו בימי הביניים כפרווה בכתב, כפרווה מחורזת וכשירים. סיפורים עממיים, בהיותם יצירות קולקטיביות ורווחות בחברה, מעוגנים מעצם טיבם במדיום האוראלי. הם סופרו בעל פה בפני קהל ובמקביל עובדו בכתב.⁸ המשקל הרב שניתן למסורות סיפור עממיות בחברה אוריינית בעיקרה בקרב יהודים בימי הביניים ניכר היטב במאמרו המקיף של עלי יסיף בנושא. משקל זה נבע מן הזמינות הרבה של מסורות אלה בחיבורים מכל הסוגות ובכל שכבות החברה, גם זו הלמדנית, מן האמינות שהוקנתה להן כמסורות בעל פה, מניודן בין ערוצי מסירה בכתב ובעל פה לסירוגין וממקומן של מסורות סיפור לא־יהודיות במאגר הסיפור היהודי בימי הביניים.⁹ מכל מקום כיום כל שיש בידינו הן מסורות סיפור עממיות מימי הביניים המגולמות בטקסטים כתובים, באופן שאינו מאפשר גישה ישירה אל נוסחן ה'מקורי' בעל פה. הדואליות של אוראליות ואוריינות מובנית

של סטוק – ראו: P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, TX 1976, pp. 25–37

8 K. Reichl, 'Introduction', J. Harris and K. Reichl (eds.), *Medieval Oral Literature*, Berlin 2012, pp. 8–22. תודתי לעלי יסיף על ההפניה לספר זה.

9 E. Yassif, 'Oral Traditions in a Literate Society: The Hebrew Literature of the Middle Ages', הריס ורייכל (שם), עמ' 497–517. יסיף עסק במאמרו בעיקר בתפקיד החברתי של הסיפורים ובדיאלוג המתנהל באמצעותם בין המדיום האוראלי של הסיפור למדיום הטקסטואלי שהוא מעוגן בו.

בטקסט עצמו עד כדי סימביוזה. למשל טכניקות ששימשו בפי מבצעים עממיים לשימור מסורות אוראליות בזיכרון עשויות לבוא לידי ביטוי גם בטקסטים כתובים כאמצעי סגנוני, במקביל לאמצעים ספרותיים אחרים האופייניים יותר לטקסטים כתובים.¹⁰ טכניקות אלה מותירות בטקסט כעין שיירי אוראליות (residual orality), מונח שטבעה קתרין או'בריאן-או'קיף.¹¹ במסגרת היברידית זו שחזור מקור אוראלי כלשהו בכלי המחקר שעומדים לרשות הפולקלוריסט אינו אלא בגדר הצעה והשערה. מרחב הפעולה של החוקר נמתח בין טקסטים ש'מקור' אוראלי משוער הועבר אליהם כפי הנראה כמעט ללא עיבוד, ובין עיבודים טקסטואליים של מקור אוראלי משוער במינונים משתנים ותלויי פרשנות.¹² זהו מצב אופייני לסיפורים עממיים בכלל כאשר הם נמסרים ומעובדים בכתב, אך הוא הוקצן בימי הביניים התיכונים, הנחשבים לתקופה של אוראליות חלשה, אוראליות שהייתה קיימת בכל תחומי הממסד התרבותי והחברתי אך הוטמעה במסגרות ובמערכות כוללות יותר, ששאבו את תוקפן מטקסטים כתובים.

הניסיון להתמודד עם מורכבות זו ששררה בימי הביניים, כרוך בחקר הפולקלור בשלוש סוגיות יסוד שרלוונטיות לסיפור העממי: (א) אופיו של סיפור עממי כתוב כתוצר דינמי של ביצועיו בעל פה, אם בפועל ואם בכוח – תכונת הקיום המרובה של הסיפור העממי ובהקשר של ימי הביניים התקבלותו בכתבי יד, מחייבת את החוקר לבחון אותו כתהליך מתהווה, הלוּבש צורה ופושט צורה, למרות סגירות הטקסט הכתוב על הדף. זהו פרדוקס פנימי הדורש פיתוח מתודות מחקר רלוונטיות לצד הכרה במגבלות החוקר אל מול הטקסט הכתוב. (ב) דפוסי החשיבה, הלמידה וצבירת הידע שבבסיס הסיפור העממי שבעל פה שונים מאלה של הטקסט הכתוב. אף שמאפיין זה בולט במיוחד במצבי היגוד בחברה פרה-ליטרלית, שמעולם

- 10 היחס בין שתי מגמות אלה, אוראליות ביסודן וספרותיות בעיקרן, אינו בהכרח זהה בתקופות שונות. ראו באשר לספרות הגרמנית בימי הביניים המוקדמים לעומת זו שבימי הביניים התיכונים: J.-D. Müller, 'Medieval German Literature: Literacy, Orality and Semi-Orality', הריס ורייכל (שם), עמ' 295–305. ראו גם: K. O'Brien-O'Keeffe, 'Orality and Literacy: The Case of Anglo-Saxon England', עמ' 121–140. מבחר טכניקות של שימוש בקצב ובצליל דוגמת נוסחאות לשוניות לשימור מסורות אוראליות בזיכרון ראו: W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London and New York 2002, pp. 33–36, 57–67
- 11 K. O'Brien-O'Keeffe, *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse*, Cambridge 1990, pp. 5–6
- 12 רייכל (לעיל הערה 8), עמ' 8–11.

לא נחשפה לטקסט כתוב, כפי שעולה מן המחקר הקלסי של ולטר אונג – ניתן להבחין בצורות חשיבה אלה גם במצבי מעבר הדרגתיים בין אוראליות לאוריינות המתקיימים במקביל.¹³ (ג) מקומם של מעתיקים כסוכני תרבות במעבר מאוראליות לטקסטואליות ואוריינות בימי הביניים – אלגר ניק דואן כתב על מעורבות מעתיקים בטקסט בימי הביניים על רקע הסיטואציה הסיפית שבה היו נתונים: 'As such, the scribe [...] exercises his memory and competence to produce the tradition for a particular audience on a particular occasion [...] The performing scribe produced the text in an act of writing that evoked the tradition by a combination of eye and ear, script and memory'¹⁴. בתרגום לעברית: כך, המעתיק [...] מפעיל את כוח הזיכרון שלו ואת מיומנותו על מנת להפיק את המסורת עבור קהל מסוים באירוע מסוים [...]. המעתיק המבצע הפיק את הטקסט באקט של כתיבה שעוררה את המסורת על ידי שילוב של ראייה ושמיעה, טקסט וזיכרון (עריכת תרגום: פריי הוכשטיין).

מחקרים עסקו בדוגמאות למורכבות הזיקה בין אוראליות ובין אוריינות במצבי מעבר ממודוס למודוס, לאופני ההתמודדות עם זיקה זו ולמקומם של מעתיקים בתהליך. או'בריאן-או'קיף, שחקרה שירה חרוזה באנגלית עתיקה שרווחה באנגליה האנגלו-סקסונית (Anglo-Saxon England) במאות התשיעית והעשירית, בשלבי מעבר מאוראליות לאוריינות, טענה שמעקב קשוב אחר מסורות השירה החרוזה הזו בכתבי היד הוא מפתח יעיל להבנת תהליך המעבר מאוראליות לאוריינות בתרבות שבה צמחה. לדבריה ציונים גרפיים כמו פריסת הטקסט על הדף, רווחים בין מילים, אותיות גדולות (capital letters) או הייררכייה של כתב, הם אמצעים המשרתים את הקורא בפיענוח הטקסט לאחר שאבד ההקשר החי של ביצוע השיר בעל פה. ככל שהקורא מרוחק מסיטואציית ההיגוד בעל פה כך הוא בקי פחות בנורמות הביצוע. אופק ציפיותיו משתנה, והוא נזקק יותר לעזרים חזותיים וגרפיים הבאים להמיר פרקטיקות אוראליות. כך הקורא מפתח אסטרטגיות פיענוח של שיירי אוראליות

13 אונג (לעיל הערה 10), עמ' 31–114. התיאור של אונג הוא דיכוטומי, בהתאם למושג המחקר שלו בחברות שמעולם לא נחשפו אל טקסט כתוב.

14 מצוטט אצל: J. Harris and K. Reichl, 'Performance and Performers', הריס ורייכל (לעיל הערה 8), עמ' 160–161, מתוך: A. N. Doane, 'The Ethnography of Scribal Writing and Anglo-Saxon Poetry: Scribe as Performer', *Oral Tradition*, 9 (1994), pp. 435–436

בטקסט הכתוב.¹⁵ מבחינה זו כל כתב יד הוא אירוע חד-פעמי שיש לפענחו בפני עצמו, כעין ביצוע חד-פעמי בעל פה. הטקסט הוא אומנם מרחבי בהתפרסותו על הדף, אך מעקב אחר מסורות כתבי היד שלו מאפשר לשחזר במידה מסוימת משמעות המעוגנת בסיטואציית ההיגוד. כתבי היד של יצירה נתונה הם בסיס הכרחי ללכידת אותם רגעים חמקמקים של מעבר מאוראליות לאוריינות בעידן שכינתה או'בריאן-או'קיף אוריינות של מעבר (transitional literacy).¹⁶ גם לארי הונקו התייחס אל טקסט כאל תהליך דינמי בדבריו על האתגר שבתיעוד כתוב של אפוסים עממיים. הונקו ביקש ליצור ולשמר רצף נושא משמעות של כל שלבי הביצוע של האפוס על ידי זמר ושל שלב הכתיבה שאינה בבחינת תמלול טכני של מילים. מדובר למשל בתהליך החניכה של הזמר, בהפנמת המסורות וגיבושן לכדי נרטיב מנטלי וייחודי לו ובביצוע כאירוע רחב שיש לו הקשרים חברתיים ותרבותיים. כל אלה הם תנאים של ביצוע בעל פה שיש לשמר ככל האפשר בעת ההעלאה על הכתב. כיוון שכל ביצוע הוא תופעה ייחודית ומסוימת, אין מקום לנוסח אחיד פרי השערת החוקר על בסיס אינטגרציה של ביצועים שונים.¹⁷

המעבר ההדרגתי מאוראליות לאוריינות מזמן כאמור מפגש ברוזמני של צורות חשיבה ורכישת ידע שונות מאוד. דניאל מליה הדגים זאת בחיבור 'רטוריקה' של אריסטו, על רקע המעבר מאוראליות לאוריינות ביוון העתיקה, והצביע על דפוסי חשיבה אוראליים הבאים לידי ביטוי מובלע אפילו בחיבור של פילוסוף שהיה מיומן בטקסטים כתובים. אריסטו ראה בזיכרון צורת ארגון חללית שמאפשרת לדובר לשלוף תוך כדי נאום את הטיעונים הרלוונטיים ביותר לנושא המדובר, על מנת לשכנע את קהל שומעיו, בדומה לזמר של אפוסים עממיים השולף מזיכרונו, לא במודע, את הנוסחאות הלשוניות והתמטיות המתאימות ביותר לנושא שהוא שר עליו.¹⁸

15 או'בריאן-או'קיף (לעיל הערה 11), עמ' 5-6.

16 שם, עמ' 48. וראו התייחסות להבחנותיה: 'The scribe of vernacular verse, knowing his native poetic tradition, reads and writes in a state of "transitional literacy", somewhere between the fluid transmission of oral literature and the fixed text of a literate textual tradition' (הריס ורייכל [לעיל הערה 14], עמ' 160).

17 L. Honko, 'Text as Process and Practice', idem (ed.), *Textualization of Oral Epics* (Trends in Linguistics Studies and Monographs, 128), Berlin 2000, pp. 15-38

18 D. F. Melia, *Orality and Aristotle's Aesthetics and Method*, Boston, MA 2003,

במאמר זה אעסוק בגרסאות הסיפור מן המאה הארבע עשרה כבצמתיים של פרקטיקות אוראליות ואורייניות הדדיות, ויתרה מזו כמימושים חד-פעמיים של טקסט דינמי ומתהווה בהקשריו החברתיים והתרבותיים השונים, תוך כדי הצטברות ביצועיו בכתב.¹⁹ יהיה בכך כדי להאיר את התופעה ההיסטורית-התרבותית של מעבר בימי הביניים מאוראליות לאוריינות ואת מקומם של מחברים ומעתיקים כסוכני תרבות בתהליך מורכב והדרגתי זה, וכל זאת מן הפריזמה של הסיפור העממי על מאפייניו הייחודיים.

הסיפור כתוכחה חברתית ב'מנורת המאור' לאבוהב

הסיפור 'העשיר בין עניים' מיוחס בחיבורו של אבוהב למדרש ללא אזכור של מקור מסוים: 'איתא במדרש', כלומר ויש במדרש; אופן ייחוס זה מניח מקום לסברה שמדובר בסיפור אנונימי שסבב בעל פה. האם קישר אבוהב בין סיפור זה לסיפורים בתלמוד הבבלי במסכת נדרים (נ ע"א) על נסיבות התעשרותו של ר' עקיבא מסכום כסף גדול שמצא בחרטום ספינה שנונח על שפת הים, ומארנק מלא תכשיטים שקיבל בעקיפין מן הים? האם ראה בסיפור זה כעין המשך במדרש עלום למסופר בתלמוד? רון לסרי עמד על מטרה מרכזית שהייתה משותפת לאבוהב ולאנקאווה: לתווך את אגדות חז"ל ללומדים ולקהל הרחב לנוכח הסתייגויות בספרד – בהמשך לגישת הגאונים – מלימוד אגדת חז"ל.²⁰ ניתן לשער שהמגמה העקבית של אבוהב להזכיר את מקורות האגדות בתלמוד ובמדרשים נועדה לתת להן יתר תוקף,

122–123 pp, וראו שם בהרחבה במאמר כולו, עמ' 117–128. הביטוי צורת ארגון חללית שאול מתוך המבוא של צורן למהדורה של 'רטוריקה' בתרגומו. ראו: אריסטו, רטוריקה, תרגם ג' צורן, בני ברק 2002, עמ' 29.

19 בשל קוצר היריעה אתיחס למגמות העיבוד של הסיפור בחיבורו של אלנקאווה רק בהשוואה ל'מנורת המאור' של אבוהב.

20 ר' לסרי, 'מנורת המאור ליצחק אבוהב ולישראל אלנקאווה: עיון ספרותי בשתי אנתולוגיות לאגדת חז"ל מקסטיליה במאה הי"ד', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשפ"א, עמ' 16–25, 55–62, וראו הפניותיו שם, עמ' 16 ובמקומות נוספים, אל: 'אלבויים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א. לסרי עסק בסיפורים מן התלמוד ולא בסיפור הנוכחי מימי הביניים, אך נעזרתי בהבחנותיו על מגמות עריכה בספרי 'מנורת המאור' ובסקירותיו הביבליוגרפיות וההיסטוריות לצורך הדיון כאן ולהלן בסיפור 'העשיר בין עניים', בהקשריו ובהשלכותיו. תודתי לו על קריאת נוסח קודם של הדיון הנוכחי ועל הערותיו המעשירות.

ובסיפור הנוכחי מתווספת לכך דמותו הסמכותית של ר' עקיבא. אנונימיות הסיפור שלפנינו ב'מנורת המאור' בולטת למרות ייחוסו המפורש על ידי אבוהב למדרש, משום שזהו אזכור כללי שאינו נתמך בהפניה מסוימת, שלא כדרכו בציטוט מקורות חז"ל. כך גם משתמע מן ההכרעה של אלנקאוה להביא את הסיפור בחיבורו ללא כל אזכור של מקור, בין שראה את הפניית אבוהב למדרש ובין שלא ראה אותה. נראה שתוקף הסיפור ב'מנורת המאור' לאבוהב נובע קודם כול מעצם התקבלותו בתקופה ובמרחב כמסורת בעל פה של אגדת חז"ל. שילובו של הסיפור ב'מנורת המאור' במסגרת המטרה לכינוס אגדות חז"ל, נועד להעניק לו מעמד של טקסט כתוב וסמכות כדגם מוסרי. כך גם עולה מן הזיקה הבולטת בין שני חיבורי 'מנורת המאור'. אומנם כל אחד מהם עומד בפני עצמו על מאפייניו, מגמותיו וסגנונו, אך ברור שאחד מהם, כטקסט כתוב, שימש מקור למשנהו ותמריץ לכתיבת חיבור נוסף בעל כותרת זהה.

'מנורת המאור' לאבוהב אכן התקבל לאחר זמנו כמקור סמכות בפני עצמו, אם כדגם לחיבורו של אלנקאוה ואם להפך. שלא כחיבורו של אלנקאוה, החיבור של אבוהב זכה לאחר זמנו לתפוצה רחבה מאוד בקרב קהלים מגוונים של חכמים, דרשנים, בעלי בתים, נשים וילדים, ותווך לציבור הרחב גם באמצעות תרגומים לשפות רבות, קיצורים ופירושים, שזכו אף הם לתפוצה רבה. לסיפור 'העשיר בין עניים' היה מעמד עצמאי; הוא נפוץ לא רק ב'מנורת המאור' אלא אף בקובצי סיפורים פופולריים, ואלה הבטיחו את המשך קיומו גם בעל פה. שתי דוגמאות לכך מתקופות שונות הן עיבודיו ב'מעשה בוך' משנת 1602, כנראה על בסיס תרגום של 'מנורת המאור' ליידיש כבר בשנת רע"א (1511),²¹ וכן באסופת הסיפורים 'נפלאים מעשיך', שליט בן-ציון מרדכי חזן מתוך דרשותיו של הרב יוסף חיים מבגדאד, המוכר על שם ספרו בכינוי בן איש חי (1834–1909).²² מקור חיותם של קבצים אלה והתקבלותם ביחסי הגומלין שבהם בין ערוצי מסירה אוראליים ובכתב.²³ במבט

21 איין שון מעשה בוך, בול ש"ס"ב, סימן קפה, עמ' קכג-קכד; *Ma'aseh Book*, II, trans. M. Gaster, Philadelphia, PA 1934, §186, pp. 402–404. לגרסה נוספת של הסיפור בידידיש ראו: ר' יצחק בן אליקום מפוזנא, לב טוב, פראג ש"ף, פרק ז, דף סא-סב, טורים א-ב. לתמצית הסיפור בעברית ראו: נ' רובין, כובש הלבבות: ספר לב טוב לר' יצחק בן אליקום מפוזנא, פראג, ש"פ (1620): ספר מוסר מרכזי בידידיש, תל אביב תשע"ג, עמ' 333.

22 ר' יוסף חיים, נפלאים מעשיך, בעריכת ב"מ חזן, ירושלים תשט"ו, סימן קסא, עמ' רמג.

23 צפתמן תיארה וסיווגה את הנוסחים השונים של קובצי 'מעשה בוך', פרי תהליכי מסירה

לאחור על המאה הארבע עשרה נראה שניתן לזהות את הפוטנציאל העממי של המעשה ב'עשיר בין עניים' בסיטואציות של היגוד בעל פה כמאפיין מהותי שלו, בו בזמן שהוא נטבע בזיכרון הקיבוצי כטקסט כתוב ב'מנורת המאור' לאבוהב. במישור התמטי הדמויות הסטריאוטיפיות של העשיר האנונימי והדמות הקיבוצית של העניים הם מאפיינים עממיים, לפחות עד השלב בסיפור שבו העשיר מתגלה במפתיע בתכונותיו הייחודיות בעת המפגש עם ר' עקיבא. ר' עקיבא משמש בידי המספר כאמצעי לערעור הבינריות של עוני ועושר והתוויות החברתיות השליליות הנלוות לכך.²⁴ תהליך החניכה שהוא חווה מתחיל בתמיהה על נוהג העשיר להשפיל עצמו כלשונו בישיבתו עם העניים, ומסתיים בהתפעלות מן העשיר ובאמירת שבה ענוותו בעקבות ההסבר שקיבל. המרחב המשותף של בית הכנסת, הפתוח לפני כל נצרך, הוא מאפיין עממי נוסף. כך היא גם הנוסחה הלשונית המבוססת על פסוק מן התנ"ך, והמקובלת בהקשר של התייחסות לארעיות החיים וליום המוות: 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר' (תה' קמד 4). אומנם הפסוק מובא מפי העשיר, כלומר כחלק מן העלילה ולא כמוסר השכל מפי המספר, אך יש לו אפקט של דרשת מוסר הנמסרת בסיטואציית היגוד בבית הכנסת או במקום ציבורי אחר. מבחינה זו סיטואציית ההיגוד הריאלית של הסיפור הולמת את תכנון, שכן 'מנורת המאור' נועד כאמור לשמש להקראה בעל פה וכמקור לדרשות לצד תפקודו כטקסט ללימוד.²⁵ עממיות הסיפור ניכרת אף בעודפות הלשונית שבאפיון הדמויות: 'עשיר גדול', 'שפל ביותר'.²⁶

נראה שהעודפות הלשונית היא גם מפתח מרכזי למה שאני מזהה כאן כהקשר הביצוע הממשי או ההיפותטי של הסיפור ב'מנורת המאור', בזיקה לקהל נמענים.

בעל פה ובכתב, ברירה ועריכה. ראו: ש' צפתמן 'מעשה בוך: קווים לדמותו של ז'אנר בספרות היידיש הישנה', הספרות, 28 (1979), עמ' 126–137. קדוש עסקה במאפייני סוגת הסיפורים המשובצים בדרשות הרב יוסף חיים – במקור העממי של רבים מהם ובמאפייניהם הייחודיים כסיפורים המשובצים בדרשות. ראו: ר' קדוש, סיפורי הרב יוסף חיים מבגדאד: היבטים פואטיים, אידאיים וחברתיים (תימה: סדרת מחקרים בתימטולוגיה של ספרות עם ישראל), רמת גן תשפ"א, עמ' 17–20.

24 על היחס בין חוק השילוש לחוק השניים על הבמה, המאפיינים סיפור עממי, ראו: A. Olrik, 'Epic Laws of Folk Narrative', A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, NJ 1965, pp. 129–141

25 אבוהב (לעיל הערה 2), הקדמה, עמ' 55–56.

26 ואצל אלנקאוה: 'היה שפל רוח ביותר, ולא היה חושב את עצמו כלום' (אלנקאוה [לעיל הערה 2], עמ' 149).

שלושה הסברים שהעשיר מספק לר' עקיבא כמענה על תמיהתו על מעשהו החריג במרגליות ועל נוהגו לשבת עם העניים, מצטרפים בדבריו במבנה כעין פרטקטי, המבוסס על איחויים על ידי מילת החיבור 'ועוד'.²⁷ זוהי רטוריקה שנועדה לשכנע במסר של הסיפור על ידי הצטברות הולכת וגוברת של נימוקים:

אמר [העשיר] לו [לר' עקיבא]: רבי, אמר הכתוב: 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר' והממון אינו עומד לעולם, על כן אני רואה ישיבת העניים טובה לי מאד, כדי שלא תגבה נפשי ולא תתגאה בעושר הגדול שחנני יוצרי; ועוד שאני שומר מקומי עמהם מעתה, שאם אדל וארד מנכסי לא ישתנה מקומי בעבור עניותי; ועוד אני חושב, שאנו שוין ביצירה, שנאמר: 'הלא אֵל אחד בראנו ואב אחד לכולנו', ובזמן שיתגאה האדם יחטא ביותר וירש גהינם, לפי שהקדוש ברוך הוא שונא את הגאים ואת הגבוהים.²⁸

נמנים כאן שלושה טעמים לנוהגו של העשיר בקרב העניים, וכולם נועדו לכונן בו הכרה ביחסיות העושר: העושר הוא מתת אֵל כמו החיים עצמם וסופו לכלות ביום המוות; גלגל חוזר בעולם, ועושר מפנה מקומו לעוני; הייררכייה נגזרת ממחויבות האדם לאֵל בהיותו יציר כפיו ולא ממדדים חברתיים מלאכותיים דוגמת עושר. ההכרה שקונה לו העשיר בישיבתו בין עניים מוצגת בדבריו לר' עקיבא באמצעות קטגוריות של זמן ומקום: ארעיות העושר ויחסיותו במרחב העולם, שהוא גם מרחב של יחסי אדם ואֵלֹהים, לעומת המרחב של גן עדן וגיהינם. הרטוריקה של עודפות לשונית קיימת גם בחיבורו של אלנאקוה, לעיתים בהבדלי ניסוח מסוימים.

הקשר העריכה של הסיפור בשני החיבורים של 'מנורת המאור' הוא הערך המוסרי של ענווה וההשלכות השליליות של גאווה שסיבתה עושר וריבוי נכסים, ובחיבורו של אבוהב גם משתמעת ממנו ביקורת חברתית. בהקדמה לספרו התאונן אבוהב בטון ציני קמצא על 'פֶּלֶם שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, מוציאים כל ימיהם לאסוף הון לאחריהם, ואולי לנושא אלמנתו, ואינם מוציאים מעט ממנו להכין צדה לדרך'.²⁹ מגמות עריכת הסיפור בתוך נר הענווה בחיבורו של אבוהב עשויות

27 זאת בדומה לתחביר הפרטקטי האופייני ללשון המקרא, והמבוסס על איחוי של משפטים עיקריים על ידי מילות חיבור.

28 אבוהב (לעיל הערה 2), עמ' 756.

29 שם, הקדמה, עמ' 16. הדרישה להכנת צידה לדרך משמעה הכנת צידה רוחנית לקראת המעבר לעולם הבא בבוא העת. אבוהב נימק את כתיבת ספרו בצורך להעניק לבני זמנו

לחדד היבט זה.³⁰ ענווה היא הנר השביעי והאחרון בספר, ונר זה נחלק לשני חלקים מרכזיים, המכונים כללים: שפלות רוח ובושת פנים, וכל אחד מהם נחלק ליחידות וליחידות משנה נוספות (חלקים ופרקים). הסיפור 'העשיר בין עניים' מובא בסוף הפרק 'שפלות רוח בלב' (סימן שלב), כהדגמה לערך המוסרי של שפלות רוח. ר' עקיבא שואל את העשיר: 'אחר שחננך א־להים כל העושר הגדול הזה, למה תשפיל ביותר ותשב עם העניים האומללים?/ והעשיר משיב לו: 'כדי שלא תגבה נפשי ולא תתגאה בעושר הגדול שחנני יוצרי'.³¹ אופן שיבוצו של הסיפור בספרו של אבוהב מלמד על מרכזיות נושא הענווה בכלל ושפלות הרוח בפרט בספר: נושא זה חותם את החיבור המקיף; בתוך הנר הכללי של ענווה הוקדש פרק מיוחד לשפלות רוח; והסיפור 'העשיר בין עניים' הובא כדי להדגים שפלות רוח בלב כמקור לכל מידותיו ולהנהגותיו של האדם, בדיבור ובמעשה.³²

נראה שיש בעריכה זו תגובה ביקורתית ועקיפה על מצב פוליטי וחברתי שבו חצרנים יהודים עשירים שהיו מקורבים לשלטון התנכרו לקהילה, וביטוי ליחסו של אבוהב למציאות זו. הקשר זה הופך מוחשי יותר באמצעות פניית המחבר אל הקורא בהקדמתו לנר הענווה לחזור ולקרוא את דבריו שב'נר ראשון, כלל הכבוד, חלק ראשון, פרק שני' ולעיין שוב באגדות התלמוד שהוא ציין שם³³ – כדי להיזכר שהמגביה עצמו הקב"ה משפילו, והמשפיל עצמו הקב"ה מגביהו. הפניה זו עשויה לעודד קריאה גם בהמשך הדברים שבכלל הכבוד, ששם התריע אבוהב מפני ניצול לרעה של עמדת כוח מתוך קרבה לשלטונות, ויעץ להתרחק מן השלטון 'בלתי לשם שמים לדבר טוב על עמו'.³⁴ הדברים נאמרו כתובנה וכהדרכה כללית ועקרונית, אבל הם עולים בקנה אחד עם ההתייחסות הביקורתית שבהקדמת אבוהב לחיבורו אל מי ש'מוציאים כל ימיהם לאסוף הון לאחריים'. הדברים מקבלים יתר תוקף על

העצלים כלים להכנת הצידה לדרך, על ידי גישה נוחה בספרו למקורות ההלכה והאגדה בתלמוד ובמדרש.

30 נר במובן של שער או מדור; הספר נחלק לשבעה נרות, בהתאם לדימוי המנורה שבכותרתו.

31 אבוהב (לעיל הערה 2), עמ' 756.

32 'ולפי שהלב הוא המלך והמנהיג לכל האברים שבגוף ועל כן צריך לקיים ההכנעה והשפלות מלבו של אדם. ומהלב תבוא להנהיג בה כל מדותיו וכל דבריו' (שם).

33 שם, עמ' 750, ולאגדות התלמוד הנזכרות ראו: שם, עמ' 84–85.

34 שם, עמ' 86–87. הוא אף ביקר את מי ש'מתקרב לשלטונות כדי להתגדל את עצמו ולהשתרר על עם הקדש ואינו משגיח להגן בעדם אלא לכבודו ולכבוד בית אביו' (שם, עמ' 86).

ידי המסגרת לספר כולו שנוצרת בדברי אבוהב, מן הנר הראשון ('שלא לרדוף אחר המותרות'), שכולל את כלל הכבוד, עד הנר השביעי והאחרון ('על עניין הענוה'), הכולל את הכלל של שפלות רוח. מסגרת זו מודגשת על ידי החזרה פעם שלישית, בחתימת נר הענווה והספר כולו, על הנוסחה המתבררת כמרכזית לאבוהב ש'כל המשפיל את עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו וכל המגביה את עצמו הקדוש ברוך הוא משפילו', ולאור ההמשך בסמוך לכך: 'וכל המחזר אחר הגדולה – הגדולה בורחת ממנו, וכל הבורח מן הגדולה – גדולה מחזרת אחריו'.³⁵ על רקע הביקורת העקיפה על תופעת הניכור של חצרנים עשירים ומקורבים לשלטון מן הקהילה, ביקורת המשתקפת לדעתי ממגמות העריכה שתיארתי, נועד הסיפור 'העשיר בין עניים', שמובא בכלל שפלות רוח, להציג מופת לחצרן היהודי בדמות עשיר שהכיר ביחסיות עושרו, ושמתוך שפלות רוח קבע את מושבו בין עניים.³⁶ הסיפור מדגים בחיבורו של אבוהב את יחסיות העושר, מבלי לשלול אותו מעיקרו. בהקשר ההיסטורי של זמנו ומקומו עימת אבוהב בהרחבה בין החצרנים או הפרנסים על הציבור שפעלו לטובת הכלל ובין מי שפעלו על פי אינטרסים אישיים. תפקיד החצרנים להיטיב עם הקהילה מכוח עושרם ומעמדם.³⁷ בהכללה נוספת מגמות העריכה של החיבור ובייחוד של הסיפור בתוכו והחזרה פעם אחר פעם על העיקרון שאבוהב היה מעוניין להדגיש, מאפשרות להסיק שלכתבתו על רקע מציאות זמנו היה מניע חברתי ודידקטי: חינוך לערכי מוסר ביחסי הפרט הקהילה וביחסי אדם וא־לוהים, באמצעות השבת אגדות חז"ל וסיפורים ממקורות אחרים אל הזיכרון התרבותי של יהודי ספרד.

מגמות העריכה של ב'מנורת המאור' של אלנקאווה שונות, אף שהוא היה שותף לשאיפה לכתוב חיבור מסוגת המוסר. ערך הענווה מוצג בפרק הרביעי מתוך שמונת הפרקים שבחיבור. וכדרכו של אלנקאווה, שעריכתו הייתה חופשית יותר, הנושא שפלות רוח נכלל בדיון הכללי במידת הענווה ולא יוחדה לו יחידה מובחנת בפרק. הסיפור 'העשיר בין עניים' מובא בקשר לפסוק 'אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח' (קה' י' 4). הביטוי 'מקומך אל תנח' מסמן בסיפור מקום פיזי, מקום ישיבה. ההוראה המטפורית של מקום בפסוק כמעמד חברתי מתממשת בסיפור

35 שם, עמ' 768. כאן, כבהקדמתו לנר הענווה (עמ' 750), הזמין אבוהב את הקורא לחזור ולקרוא דברים אלה גם בהקדמתו לכלל הכבוד, עמ' 84–85.

36 תודה לרון לסרי על רעיון זה.

37 אבוהב (לעיל הערה 2), 'כלל הכבוד', עמ' 86–87.

כסיטואציה קונקרטיה, בהוראה מילולית. העשיר, מתוך תודעה של ארעיות עושרו, דואג לשמור לעצמו את מקומו שבין העניים למצב שבו יתרושש: 'ועוד שמתחלה קודם שכנסתי אלו הנכסים היה מקומי עם העניים, ועתה אשמרנו, שאם אתדלדל וארד מנכסי, לא ישתנה מקומי בשביל עניותי'. הקישור בין שתי ההוראות של הפסוק מקוהלת, המטפורית והמילולית, מתאפשר בחיבורו של אלנקאווה על ידי דרשה המקדימה את הסיפור: 'אם המציאו הב"ה [הברוך הוא] חכמה ובינה או עושר גדול או גדולה או שררה, אם מצא חן בעיני המלך והוא קרוב ממנו, או אחד משאר דברים שרגילין בני אדם להתגדל בהם, לא יגבה לבו על חבריו אלא יהיה ענו וצנוע ויתנהג עם הבריות כמו שהיה רגיל להתנהג קודם, שנא[מר] "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח", ר"ל [רוצה לומר] מקומך הראשון'. כאמור מייד לאחר מכן מובא הסיפור תוך הפניה לפסוק מקוהלת, ולבסוף מובא מוסר השכל הממוקד, כמו הדרשה, בשני המובנים של המילה מקום, הפיזי והמטפורי: 'לפיכך יכיר אדם את מקומו ולא ישב במקום שהוא גדול ממנו'.³⁸ לכאורה ההקשר החברתי שאצל אבוהב משתמע גם אצל אלנקאווה, אך לאור העיבוד הספרותי הייחודי של הסיפור בחיבורו ומיקומו כדוגמה נקודתית לפסוק מקוהלת – לעומת תפקידו הרחב יותר של הסיפור כסיכום לפרק המרכזי על שפלות רוח בספרו של אבוהב – נראה שהפונקצייה המרכזית של הסיפור בחיבורו אינה זו הרפרנציאלית אלא זו הפואטית. דווקא פרספקטיבה זו, המאירה את הכפילות בין המשמעות המטפורית של מיקומו של העשיר בין העניים, משמעות העולה מהקשר העריכה של הסיפור בחיבורו של אלנקאווה כמחבר מודע למלאכתו, ובין ההוראה הקונקרטית שבסיפור עצמו – היא שמאפשרת לזהות את שירי האוראליות גם אצל אלנקאווה, בתיאור המקום במובן מילולי ופיזי בסיפור 'העשיר בין עניים'; קונקרטיזציה היא מאפיין של סיטואציות היגוד בעל פה.³⁹

דנתי עד כה בהקשר העריכה של הסיפור 'העשיר בין עניים' בחיבורו של אבוהב ובמגמות לעודפות לשונית הניכרות בו כמפתח למטרתו הדידקטית והחברתית על רקע זמנו ומקומו של המחבר בטולדו שבספרד בימי הביניים – להנחות, לעודד, להתריע ולבקר את קהל הקוראים ואת המאזינים לדברים בדרשות ובמצבי הקראה בעל פה. דיון זה נועד להאיר את הסיפור שב'מנורת המאור' כביצוע טקסטואלי ייחודי שנתון בהקשר חברתי ותרבותי מסוים ופתוח לביצועים אחרים, תוך כדי

38 אלנקאווה (לעיל הערה 2), עמ' 149.

39 אונג (לעיל הערה 10), עמ' 49–57.

תהליך דינמי של מסירה והתפתחות בעל פה ובכתב. נקודת מבט זו על הטקסט היא פרדוקסלית במידה רבה ומאתגרת, כפי שעולה מן הסקירה הקצרה של ספרות המחקר לעיל, מפני שאי אפשר לגשר עד תום על הפער שבין ביצוע בעל פה בפני קהל ובין ביצוע בכתב על ידי מחבר סמוי. בשלב זה אין לנו אלא לבחון את מאפייניו הייחודיים של הסיפור ב'מנורת המאור' לאבוהב כטקסט מתוך מעקב אחר יחסי הגומלין שבו בין אוראליות לאוריינות.

רובדי לשון כאמצעי רטורי: הסיפור ב'מנורת המאור' לאבוהב

על פי המצוי בעברית של ימי הביניים, לשון חכמים ולשון המקרא משמשים כאחד בעיבודו של אבוהב לסיפור 'העשיר בין עניים', ואין כאן המקום למנות את כל המאפיינים. את עכב רק על המעברים בצורות הפועל בין שני הרבדים כאסטרטגיה רטורית. הסיפור פותח באירוע ביקורו של ר' עקיבא בשוק כדי למכור את המרגלית שברשותו, ונסוג לאחר מכן אל אקספוזיציה מושהית לצורך הצגת הנוהג החריג של העשיר בשגרת יומו. שגרה זו מתוארת באמצעות רצף של פסוקיות בתבנית המצרפת את הפועל בעבר 'היה' עם פועל בצורת בינוני: 'והיה מתרושש בעיני בני אדם והיה לובש בגדים בזוים, והיה שפל ביותר, והיה יושב בבית הכנסת עם העניים'. תבנית זו שכיחה במיוחד בלשון חכמים וכאן היא מציינת מצב נמשך, בבחינת הרגל.⁴⁰ המשך הסיפור הוא בתיאור המפגש בין ר' עקיבא לעשיר, העסקה ביניהם והליכתם יחד עד הגיעם לבית העשיר. בנקודה זו מתרחש סיבוך, המתבטא במעבר פתאומי ללשון מקרא בלולה בלשון חז"ל. ר' עקיבא צופה במראה מפתיע ובלתי מובן בעליל, הסותר את דימוי האיש שהיה בעיניו עד כה עני בזוי ושפל. לאור עושרו של המארח אמינותו בעיני ר' עקיבא עלולה להתערער, והוא עלול להיראות כמתחזה ואולי גם כנוגע בדבר בשיבתו בין העניים:

ויצאו לקראתו עבדיו, והושיבוהו [עבדיו] בכסא זהב, ויתנו מים וירחצו רגליו. וצוה להוציא ממון ולתת לרבי' עקיבא דמי המרגלית. וצוה לשחוק אותה עם שש אחרות, וישימו הכול ברפואות [...] ויצו האיש מהרה וישימו השולחן לפניהם. ואכל רבי עקיבא ותלמידיו עמו.⁴¹

40 א' בנדוד, לשון מקרא ולשון חכמים, ב, תל אביב תשל"א, עמ' 545.

41 והשוו אצל אלנקאוה: 'ויצו וישחקו אותה עם שש אחרות וישימו ברפואות. וכשראה ר' עקיבא כך, תמה מאד. ויצו האיש וישימו השולחן לפניהם. ויאכל ר' עקיבא ותלמידיו

אלויה לסיפור המקראי על יוסף ואחיו תומכת גם היא בתפנית הדרמטית אל שלב הסיבוך בסיפור. עבדיו של העשיר מושיבים את האדון בכיסא זהב, ואז כאמור: 'ויתנו מים וירחצו רגליו',⁴² ובהמשך אצל אלנקאווה על עסקת המרגלית: 'ויצו לאשר על ביתו לתת לר' עקיבא דמי המרגלית'. המקבילות בסיפור המקראי הן: 'ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף ויתן מים וירחצו רגליהם' (בר' מג 24),⁴³ וכן: 'ויצו [יוסף] את אשר על ביתו לאמר מלא את אמתחת האנשים אכל' (שם מד 1).⁴⁴ שיבוצים אלה, הצירוף של 'ויתנו מים' ו'וירחצו רגליו' שבגרסת אבוהב והביטוי 'אשר על ביתו' שאצל אלנקאווה, מרמזים בבירור לסיפור יוסף ואחיו שבספר בראשית.⁴⁵ וכך ברקע התיאור עומדת הסצנה המקראית של יוסף כמשנה למלך במצרים המקבל את פני אחיו, תחילה כדמות אנונימית ואחר כך כאשר הוא מתגלה להם להפתעתם הגמורה כאחיהם האובד.

אלויות אלה והמעבר ללשון המקרא מפגישים שני סיפורים שונים מאוד בתמה שלהם – הסיפור הנוכחי והסיפור המקראי על יוסף ואחיו – בצומת משותף שבו נחשפת הוזהות המקורית של דמות הגיבור. האפקט שלהם רטורי וממוקד – להעצים את תגובת התדהמה של ר' עקיבא עם גילוי עושרו של האיש ואת מתח הציפייה שלו

עמו' (אלנקאווה [לעיל הערה 3], עמ' 149).

- 42 וכך גם אצל אלנקאווה.
- 43 השוו': 'קח נא מעט מים ורחצו רגליכם' (בר' יח 4). נעורתי כאן ולהלן בפרויקט השוו'ת המקוון שבאוניברסיטת בר-אילן.
- 44 אצל אבוהב, בלי הביטוי 'אשר על ביתו', כמצוטט לעיל.
- 45 בגרסאות מאוחרות של הסיפור, מן המאה התשע עשרה והעשרים (להלן לפי סדר כרונולוגי של המחברים), אין אלויה מקראית, אם בגלל ויתור על לשון המקרא ואם בשל פרפרזה, וגם אין בהן הביטוי הטעון 'אשר על הבית'. הביטויים המקבילים בגרסאות אלה הם: 'והביאו לו מים לרחוץ רגליו' (שלמה בן מסעוד אדהאן, בנאות דשא, ז'טומיר תר"ז, פרק כט, דף מז, עמ' 93–94); 'ורחצו וסכו אותו' (יוסף חיים [לעיל הערה 22]); 'ונתנו מים ורחצו רגליו' (אריה ליבוש בן סיני הלברשטאם, אריה שאג, ז-ח, בני ברק תשע"א, פרק מבוא ענווה וגאוה, עמ' רו); 'ורחצו לו רגליו במים' (עלואן [בן] שמעון, מעשה הגדולים, ג: ויקרא, ירושלים תשל"ד, עמ' פח); 'ונתנו לו מים ורחצו רגליו' (יצחק ארגואטי, מעם לועז לספר דברים: פרשיות נצבים, וילך, האזינו וזאת הברכה, תרגם ש' ירושלמי, ירושלים תשל"א, פרשת ניצבים עח, עמ' תתתב). יש לציין שהסיפור היה ידוע גם לגר"א, הרב אליהו בן שלמה, הגאון מווילנה, והוא הזכיר אותו בפירושו לספר משלי אך לא ציטט אותו. ראו: ר' מנחם מנדל משקלוב, אבן שלמה: על פי שיעורים ששמע מפי הגר"א, ירושלים תשע"ג, דף מב. כל הגרסאות האלה הן על פי נוסח 'מנורת המאור' לאבוהב, לרוב בשינויי סגנון.

מחד גיסא ושל המאזינים והקוראים מאידך גיסא לבידור סיבת נוהגו המוזר והבלתי רציונלי בעליל של אותו עשיר, החל בשחיקת המרגליות היקרות בזו אחר זו על מנת להכין אבקה תרופה וכלה בשיבתו בין העניים בשוק למרות עושרו הרב.⁴⁶ הסיפור נמסר, בפועל או בכוח, גם במסגרת דרשת היגוד על חשיבות הענווה – כפי שמשמע ממגמות העריכה של הסיפור בפרק מיוחד לנושא זה ב'מנורת המאור' – והשיבוצים והשימוש בלשון המקרא יועדו לקהל קוראים ומאזינים שהיו אמונים על הטקסט המקראי כמרכיב אינטגרלי ומרכזי במערכת החינוך בספרד וכתחום לימוד בפני עצמו וגם כמורשת של נורמה פואטית בשירת החול בתקופת תור הזהב.⁴⁷ שיבוץ מן המקרא קיים כאמור גם בסיום הסיפור, בתשובה העשיר על שאלת ר' עקיבא 'אחר שחננך א־להים בכל העושר הגדול הזה למה תשפיל ביותר ותשב עם העניים האומללים?' וכאמצעי להתרת הסיבוך בעלילה. העשיר מגייס את הפסוק מתהילים: 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר' (תה' קמד 4). המספר השתמש כאן בשיבוץ מן המקרא כדי להתיר את הסיבוך העלילתי שבנוהגו המוזר של העשיר לקבוע את מושרו בין העניים, כשהוא לבוש בבגדים בלויים.

גיוס לשון המקרא בשתי נקודות מפתח של העלילה – כשר' עקיבא צופה, בשיא העלילה, בעושרו העצום של מי שנדמה היה לו כעני מרוד, וכשהוא לומד להכיר,

46 הפנינה נחשבה כתרופה המטהרת את הדם, והשימוש באבקת פנינים בימי הביניים לצורכי רפואה היה מוכר ושכיח, למשל לטיפול במחלות הקשורות למצבי רוח ומלנכוליה. ראו L. Bertin, 'Exploitation of Mother of Pearls in the Middle Ages, Clos d'Ugnac Archaeological Site (Pennautier, Aude, France): Malacological Study, Consumption, Exploitation', *Quaternary International*, 375 (2015), pp. 145–152, esp. p.148. המאמר ארכיאולוגי בעיקרו, אך מתייחס גם להיבטים היסטוריים הקשורים לפנינה, וכולל הפניה לתיעוד של לוטש היהלומים של המלך אלפונסו מקסטיליה במאה השלוש עשרה. וראו הפניות נוספות: 'Pearls as Medicine in Ancient and Modern Days', באתר Kari Pearls (במרתת <http://www.karipearls.com/medicine.html>). תודתי ללאה נמדר, ממדור שירותי קוראים והדרכה בספרייה המרכזית למדעי היהדות שבאוניברסיטת בר-אילן, על סיועה היעיל בעניין זה ובכל עת.

47 על הזיקה למקרא בשירת תור הזהב שבספרד לאור מעמדו של המקרא ומחקרו בתרבותם של יהודי ספרד ראו: ד' פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול העברית בספרד ובאיטליה, ירושלים 1976, עמ' 51–61. על מקומו של לימוד המקרא במערכת החינוך בספרד לעומת זו שבאשכנז ראו: F. Talmage, 'Keep your Sons from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality', C. Thoma and M. Wyschogrod (eds.), *Understanding Scripture: Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation*, New York 1987, pp. 82–84

לקראת סיום הסיפור, את מגמת העשיר לחוות בגופו חיי עוני על מנת להבחין בין עיקר לטפל ולהכיר בארעיות העושר ועצם החיים – הוא מהלך רטורי רב השפעה על תגובת הקהל. אפקט זה מושג גם מן המעבר לצורת העבר המקראית בתיאור שחיקת המרגליות כולן – תיאור קונקרטי בהתפתחות העלילה ובו בזמן ביטוי סמלי לסדר העדיפויות שהעשיר מאמץ לו בעקבות ישיבתו בין העניים, כשהוא מבחין בין עיקר לטפל בחייו של אדם, למשל בין ממון לבריאות הגוף. כאמור הסיפור נמסר, בפועל או בכוח, כדרשת היגוד בפני קהל רחב על חשיבות הענווה, ובהקשר זה השיבוצים, המבוססים על היכרות ישירה או עקיפה של הטקסט המקראי, הם אמצעי סגנוני המשרת מגמה רטורית להשפיע על תגובת הקהל. ובו בזמן הם אמצעי לתיווך הסיפור 'העשיר בין עניים' כמקור סמכותי שייחס אבוהב ל'מדרש', מכוח מעמדו המיוחד של המקרא בספרד.

'מעשה בעשיר בין עניים' בכ"י דרמשטט

על רקע העלילה המשותפת לכ"י דרמשטט ולחיבוריהם של אבוהב ואלנקאה בולט העיצוב הסגנוני הייחודי בכתב היד. הסיפור נמסר בלשון חכמים, כפי שניכר מאוצר המילים ומן התחביר. כמה דוגמאות לכך הן: המילה 'גלדיקא', שפירושה כיסא אפיריון, שימוש בהווה ממושך ('והיה מהלך אחריו') ושימוש בווי"ו החיבור לתיאור פעולות עוקבות: 'החצוהו וסכהו והלבישוהו'.⁴⁸ שלא כב'מנורת המאור', השימוש בלשון חכמים עקבי לאורך הסיפור, להוציא ציטוטי פסוקים בדברי מוסר ההשכל שבפי העשיר בחלק השני של הסיפור.

לאור שיירי אוראליות בטקסט נראה שהסיפור הוא עיבוד עצמאי של מעתיק על בסיס נוסח שסבב בעל פה. למשל במקום 'תנח' בפסוק 'מקומך אל תנח' (קוה' י 4), המצוטט ב'מנורת המאור' לאלנקאה, נכתב בכ"י דרמשטט 'תנוח': 'ולכן ישבתי בין העניים ערומים ואמרתי שלא תנוח דעתי עלי'. המרה זו מעידה על מסירה בעל פה על בסיס צליל דומה של המילים. ב'מנורת המאור' 'תנח' הוא פועל בפסוק המצוטט מקוהלת, ואילו בכ"י דרמשטט 'תנוח' בולטת בחריגותה במשפט שהיא נתונה בו, ולא ניתן להסבירה אלא כתופעה של שיבוש תוך כדי מסירה בעל פה, כעין שיירי אוראליות.⁴⁹

48 לתחביר ולריתמוס השוו למסופר על ר' חנינא בן דוסא ופעולותיו לעיבוד אבן שמצא וביקש להעלותה לבית המקדש: 'ושבבה, וסיתתה ומירקה' (קוהלת רבה א, א).

49 בכתב היד נכתב בבידור 'תנוח', אף שעל פי ההקשר מתבקש הפועל 'תווח' (שלא תווח

דוגמה נוספת ומעניינת במיוחד לשיירי אוראליות היא הפסוק 'יש מתעשר ואין כל, מתרושש ואון [הון] רב' (מש' יג 7), המצוטט בסיפור מן הזיכרון על בסיס היכרות של הטקסט המקראי. ציטוט זה מדגים לא רק שיירי אוראליות אלא גם פואטיקה שאני מכנה 'אינטרטקסטואליות רכה'. אינטרטקסטואליות זו מתבססת לאו דווקא על ציטוט מדויק אלא על זיכרון המספר בתקופה שלפני המצאת הדפוס ועל תהודות של צליל וריתמוס הנשלפות מן הזיכרון, והמתפקדות בטקסט הכתוב כאלויות. מדובר כאן באלויות לשלושה סיפורים: הסיפור הידוע על 'המשיח בשערי רומי' שבתלמוד הבבלי, סנהדרין צח ע"א, סיפור 'עוזק הזיתים' שבתלמוד הבבלי, מנחות פה ע"ב, והסיפור על 'השמחים בדלותם', שהוא מקור ההשראה המרכזי לעיבוד המסוים שבכתב היד, והמובא בתרגומו ובעיבודו של אבן חסדאי בשער השישה עשר של 'בן המלך והנזיר'.

המונח אינטרטקסטואליות, ובהקשר הנוכחי אינטרטקסטואליות רכה, מכוון כאן ליחסים שנוצרים בין טקסטים השייכים לרשת של מערכות, מסורות משותפות וקודים המגולמים ביצירות קודמות, והמניעים פעולת קריאה הנעה בין הטקסטים ועוקבת אחר יחסיהם ההדדיים.⁵⁰ במאמר זה אינטרטקסטואליות היא פרשנות המתאפשרת על ידי קונקרטיזציה של אלויות באמצעות דגמים החורגים מהקשרן הראשוני בטקסט אל הקשרים טקסטואליים רחבים בתרבות נתונה.⁵¹ להלן תוצג פעולת הגומלין בין האלויות ב'עשיר בין עניים' בנוסחו שבכ"י דמרשטט – פרי

דעתי עלי). למונח שיירי אוראליות ראו לעיל הערה 11. והשוו: י' היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974, עמ' 17–27; א' שנקא, 'ספרות האגדה: בין היגוד על-פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, א (תשמ"א), עמ' 44–60.

50 'The act of reading, theorists claim, plunges us into a network of textual relations. To interpret a text, to discover its meaning, or meanings, is to trace those relations' (G. Allen, *Intertextuality*², London & New York 2011, p. 1).
ראו גם: B. Gondard, 'Intertextuality', I. R. Makaryk (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, Toronto 1995, p. 570

51 בן-פורת כינתה זאת אינטרטקסטואליות רטורית, והבחינה בינה ובין טכניקה של קריאה צמודה לזיהוי קונוטציות בהקשרן המידי בטקסט. ראו: Z. Ben-Porat, 'Forms of Intertextuality and the Reading of Poetry: Uri Zvi Greenberg's *Basha'ar*', *Prooftexts*, 10, 2 (1990), pp. 257–281. וראו בהקשר זה: מ' גלזמן וא' רובין (עורכים), אינטרטקסטואליות בספרות ובתרבות: ספר היובל לזיוה בן-פורת, תל אביב תשע"ב.

כישורי אוריינות של המעתיק או מעתיק קודם – כביצוע ייחודי המעוגן בתרבות אשכנז בטווח שבין זמנו של 'בן המלך והנזיר' ובין זמנו של כ"י דרמשטט,⁵² ביצוע המאפשר היפותזות פרשניות כוללות הרלוונטיות לטקסט כיחידה קוהרנטית. לאור הזיקות בכ"י דרמשטט אל 'המשיח בשערי רומי' שבמסכת סנהדרין, אל 'עוזק הזיתים' שבמסכת מנחות ואל 'השמחים בדלותם' ב'בן המלך והנזיר', ניתן לומר שאוראליות חלשה ואינטרטקסטואליות רכה הן שני צדדים של אותה מטבע, הבאים לידי ביטוי בסיפור העממי בימי הביניים בפועלם של מעתיקי כתבי יד.

'המשיח בשערי רומי': הסיפור המועתק בכ"י דרמשטט פותח במשפט אקספוזיציה על 'אדם אחד שהיה לו ממון הרבה ולא היה מתגאה בכלים נאים שהיו לו אלא היה לבוש סמרטוטין ויושב אצל עניים'. האסוציאציה המיידית מן הצירוף 'יושב אצל עניים' היא לדמות המשיח היושב בין עניים בפתחה של רומי, על פי המסופר במסכת סנהדרין צח ע"א. המשיח מתואר שם כמי ש'תב ביני עניי סובלי חלאים' (יושב בין עניים סובלי חלאים) ומצפה שיזומן לגאול את ישראל. האפקט של אלוזיה זו מועצם לאור שיבוצה במשפט הפתיחה של הסיפור, שלא כבשני החיבורים של 'מנורת המאור' – שם הסיפור פותח בהיצג דמותו של ר' עקיבא, 'שיצא יום אחד לשוק למכור מרגלית אחת' (אבוהב),⁵³ ורק בעקבותיו מוצגת דמות העשיר בסיטואציה ריאליסטית ומוכרת לקהל המאזינים והקוראים: 'היה יושב בבית הכנסת עם העניים' (אבוהב), או 'והיה מקומו בבית הכנסת עם עניים' (אלנקאווה). האסוציאציה בכ"י דרמשטט לדמות המשיח בשערי רומי אינה נקודתית ואקראית אלא פרי פרשנות של המעתיק לסיפור שהיה לפניו, כפי שנראה גם מהערתו בסיום העתקת הסיפור: 'סליק מעשה מעשיר היושב תמיד אצל עניים'. הערה זו מקבעת את משפט הפתיחה, הרומז לאגדה התלמודית על המשיח בשערי רומי, ככותרת הסיפור, ומעצימה אותה על ידי הוספת תואר הפועל 'תמיד', שאינו מופיע בגוף הסיפור. נושא הגאולה שבפתיחת הסיפור מופיע שוב בסיום, רק בכ"י דרמשטט: 'לפיכך אמ'ר] להם ישע'י[הו] לישראל, עשו תשובה ומעשים טובי[ם] [ותזכו] לגאולה, וזכתו לעתיד לבא שלא ראתה עין מעולם, שנא[מר] "מעולם לא שמעו ולא האזינו, עין לא ראתה א־להים זולתך אשר יעשה למחכה לו" (יש' סד 3)'. השימוש בנוסחת גאולה בסיום סיפור או דרשה הוא נפוץ ושגרת, אך בהקשר

52 'בן המלך והנזיר' תורגם מערבית לעברית במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, וכ"י דרמשטט הועתק כאמור בשנת 1383.

53 ואצל אלנקאווה: 'למכור מרגלית אחת שהיתה לו' (אלנקאווה [לעיל הערה 2], עמ' 149).

הנוכחי הוא ייחודי. נוצרת בסיפור התניה בין שפלות רוחו של העשיר בישיבתו בין העניים והזדהותו עימם ובין סיכויי הגאולה, והתניה זו מוסיפה לסיפור נופך אסכטולוגי שאינו קיים ב'מנורת המאור'. מסרים אסכטולוגיים הקשורים לדמות המשיח נמצאים בשלושה טקסטים נוספים בכתב היד, שכותרותיהם: 'עשר אותות מלחמות המשיח', 'מעשה ממלך המשיח' ו'מלחמות מלך המשיח', וייתכן שיש בכך כדי להאיר את מגמות העיבוד גם ב'עשיר בין עניים'.

יש נקודות מגע נוספות בין 'העשיר בין עניים' ל'משיח בשערי רומי'. משותפת להם דמות של צופה מן הצד – ר' עקיבא או ר' יהושע בן לוי – המתבונן באדם הקובע את מקומו באופן לא צפוי בין עניים; עוני ועושר הם מושגים התלויים בנקודת התצפית של המתבונן ב'עשיר בין עניים', פרי עיון ומחשבה. היבט נוסף להשוואה נוגע לתודעת הזמן בשני הסיפורים: ארעיות החיים והעושר ב'עשיר בין עניים' וציפיית המשיח לגאולה העתידה ב'משיח בשערי רומי'. המודוס של שפלות רוח שבסיפור שלפנינו מימי הביניים, מגולם בסיפור התלמודי במצב הגלות הכרוך בסמליות של רומי בספרות חז"ל ובעיכוב הגאולה עקב הטאי ישראל. ולבסוף, במישור יחסי הקורא והטקסט, אפקט ההפתעה – ב'עשיר בין עניים' הוא מופיע במישור העלילה, כלומר בתמיהת ר' עקיבא למראה עיניו, ובסיפור התלמודי על 'המשיח בשערי רומי' הוא מתבטא בתגובת הקורא; שלא כצפוי המשיח הוא שמתייסר בציפייתו לגאולה לעומת הקונפיגורציה השכיחה יותר של ציפיית ישראל לגאולה.

'עוזק הזיתים מגוש חלב': במסכת מנחות פה ע"ב מסופר על נציב נוכרי (פולמוסטוס) שנשלח להביא לאנשי לודקיא כמות גדולה של שמן זית, בסכום עצום של מאה ריבוא.⁵⁴ הוא העלה חרס בחיפושיו אחר כמות שמן כה גדולה בירושלים ובצור, ורק בגוש חלב הסתמן סיכוי שיוכל למצוא את מבוקשו. אנשי המקום הפנו אותו לאדם המתאים, והשליח מצאו בשדה כשהוא עוזק, כלומר עודר, תחת זיתיו.

54 סוג המטבע המקומית לתשלום אינו מפורט, אולי הכוונה לדינר כפי שנכתב בגרסת הסיפור ב'דעת זקנים' לבר' מט, אך הערך הגבוה של הסכום הנקוב משתמע בכל מקרה. ריבוא הוא סכום של 10,000 מטבעות, ומאה ריבוא הן אפוא מיליון מטבעות. מקורות נוספים במדרש לסיפור הם: ספרי דברים שנה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 421), דעת זקנים (שם); ילקוט שמעוני, דברים תתקסב מהדורת הימן-שילוני, עמ' 702–703). להוראת המילה 'פולמוסטוס' כממונה, נציב ראו הערך 'אפילמליטיס' בתוך: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903, p. 103

עוזק הזיתים שמע מן השליח על מטרת בואו אליו, וביקש ממנו להמתין עד שיסיים את עבודתו בשדה. בדרכם לביתו של עוזק הזיתים, ובעוד כלי מלאכתו צרורים על שכמו כדרכם של פועלים, הוא היה הולך ומסקל את האבנים שבדרך. לכאורה היה האיש פועל פשוט שהתפרנס מעמל כפיו, ונדמה היה לשליח שהעסקה הגדולה שאמור היה לבצע עימו מופרכת. אך בבואם אל הבית התברר לשליח שהאיש עשיר מאוד – שפחתו הוציאה לו קומקום מים חמים לרחוץ את ידיו ורגליו, ונתנה לפניו ספל זהב מלא שמן זית לטבול בו את ידיו ורגליו. לאחר שסעדו ושתו, מדד העוזק לשליח שמן זית במאה ריבוא, ושמונה עשר ריבוא נוספים הוא מדד לו בהקפה. יחד הם שמו דרכם ללודקיא כדי לגבות מתושבי המקום את יתרת החוב. התיאור של כמות השמן העצומה שהביא האיש ללודקיא הוא היפרבולי: 'לא הניח אותו האיש לא סוס ולא פרד ולא גמל ולא חמור בארץ ישראל שלא שָׁכרו'. השפע הרב מתבטא גם בשבחים שזכה להם השליח, והוא מצידו מיהר להבהיר לאנשי העיר שהאיש מגוש חלב, שמכר לו את השמן, הוא הראוי לשבחיהם. הסיפור מובא במסכת מנחות כדרשה על ברכת משה ערב מותו לשבט אשר: 'ולאשר אמר [...] וטבל בשמן רגלו' (דב' לג 24).

ההקבלה בין הסיפור התלמודי לסיפור מימי הביניים שבכ"י דרמשטט מתבטאת בפונקציות סיפוריות משותפות: עשיר הנוהג כעני, עד מתבונן המגלה עובדה זו במפתיע (השליח, הפולמוסוסטוס, בסיפור 'עוזק הזיתים', ר' עקיבא ב'עשיר בין עניים). קונה ההולך בעקבות דמות הגיבור אל ביתו על מנת לממש מכירה רבת ערך, שירות אישי הניתן לגיבור הסיפור בכלי זהב מידי משרתיו בהיותו בביתו ביחס הפוך לנוהגו בחוץ כעני. בדומה לכך הטבלת הידיים והרגליים בשמן זית, אם כמזור לשריטות ופצעי גוף תוך כדי העבודה בשדה ואם לעידון הגוף, מעלה על הדעת את השימוש באבקת הפנינים לצורך רפואי ב'עשיר בין עניים'. נוסף על הקבלות תמטיות אלה נוצרות זיקות בין שני הסיפורים על ידי ניסוחים דומים, שאינם מופיעים ב'מנורת המאור'. בכ"י דרמשטט נכתב כי בתגובה על התעניינות העני ברכישת המרגלית 'היה ר' עקיבא מלעיג עליו בלבו ואומר, כמדומה לי שזה מְשַׁחק עלי'. ובסיפור 'עוזק הזיתים' השליח מביע חוסר אמון ביכולת הפועל הפשוט לכאורה לספק לו את כמות השמן הגדולה שביקש לרכוש: 'כמדומה לי ששחוק שחקו בי היהודים'.

ב'מנורת המאור' הניסוח אחר: 'שהיה מתלוצץ בו'. הזיקה בין 'העשיר בין עניים' שבכ"י דרמשטט ובין 'עוזק הזיתים' שבמסכת מנחות בולטת במיוחד לאור הפסוק מספר משלי שכבר הוזכר לעיל: 'יש מתעשר ואין כל, מתרושש והון רב',

כלומר יש מי שמעמיד פנים שהוא עשיר ואין לו כול, ויש מי שנוהג כעני ולו הון רב. הפסוק מציג הבחנה בין מציאות לתדמית חיצונית.⁵⁵ בהקשר של ברכת משה לשבט אשר – ההכרה בתלות העושר בברכת השם היא מדד ב'עוזק הזיתים' להבחנה בין מציאות לתדמית חיצונית ומטעה. עוזק הזיתים מגוש חלב שבנחלת שבט אשר ממוקד בעשייה עצמה, בעיווק הזיתים כאחד הפועלים, ולא בתדמיתו החיצונית. זהו פסוק מפתח בשני המקורות. בכ"י דרמשטט הוא מושם בפי העשיר בשיחה שבינו ובין ר' עקיבא, כאמור תוך המרה של המילה 'הון' ב'און'. במסכת מנחות הוא מובא – בניסוחו המדויק בספר משלי – כמוסר השכל שעל הקורא להפיק. אינטרטקסטואליות רכה זו מטעימה בכ"י דרמשטט היבט שאינו נמצא בו כשלעצמו: העשיר בישיבתו בין העניים הוא דמות סבילה ותפקידו העיקרי להביע מסר בדבר יחסיות העושר, אך הפסוק המשותף ממשלי עשוי להוסיף לסיפור שבכ"י דרמשטט נופך ברוח המסר שב'עוזק הזיתים' על תלות העושר בברכת השם, כמדד להבחנה בין מציאות לתדמית. הפסוק ממשלי איננו מופיע בשני חיבורי 'מנורת המאור' – שם עיקר המסר הוא דרישה לענווה ולהכרה בארעיות העושר ויחסיותו.

לצד ההרחבה הפרשנית בכ"י דרמשטט, הפסוק ממשלי נקשר אל סיפור נוסף שלסיפור 'העשיר בין עניים' יש זיקה אליו, סיפור המופיע בשער השישה עשר של 'בן המלך והנזיר' לאברהם אבן חסדאי – יצירה שהייתה מקור ההשראה המרכזי למעשה ב'עשיר בין עניים' בכ"י דרמשטט.

'בן המלך והנזיר'

'בן המלך והנזיר' הוא תרגום מעובד של מקור בערבית, שהוא עצמו תרגום של נוסח יווני-נוצרי עלום של סיפור בודהיסטי.⁵⁶ חיבורו של אבן חסדאי, מן המחצית

55 ראו פירוש של רש"י על הפסוק במשלי: 'מראה עצמו עשיר'; ובמסכת מנחות על אתר בהרחבה נוספת: "מתעשר" – מראה עצמו כעשיר ואין לו כלום; "מתרושש" – מראה עצמו כרש כגון זה שהיה מסקל וחופר תחת זיתיו'.

56 על מאפייניה הייחודיים של יצירת אבן חסדאי, החורגים מתרגום גרידא, ראו: A. Oettinger, 'Barlaam and Ioasaph by Euthymius and Ben Hamelech Vehanazir (The King's Son and the Ascetic) by Ibn Hasdai: Affinity and Distinction', M.-Ch. Bornes-Varol et M.-S. Ortao (eds.), *Aliento – Énoncés Sapientiels et Littérature Exemplaire, Une Intertextualité Complexe*, 3 (Nancy, Lorraine 2013),

הראשונה של המאה השלוש עשרה, זכה לתפוצה רבה מאוד מייד עם כתיבתו ולאורך ימי הביניים ואחריהם,⁵⁷ ובהקשר של הדיון הנוכחי יש מקום לציין את התיעוד המרובה שלו במאה הארבע עשרה גם מחוץ לספרד, את רישומיו ביצירות אחרות בעברית כ'מחברות עמנואל' לעמנואל הרומי, ואת תרגומו ליידיש כבר בסוף המאה הארבע עשרה, כפי שעולה ממחקרה של איילת אטינגר.⁵⁸ ההתקבלות הרחבה של 'בן המלך והנזיר' לא התרחשה בחלל ריק. מאות נוסחים עממיים בשפות מדוברות [ורניקולריות] שצמחו מנוסח לטיני המכונה וולגטה התגלגלו באירופה תחת הכותרת 'ברלעם ויהושפט'.⁵⁹ התפוצה העצומה של 'בן המלך והנזיר' במרחב היהודי ושל 'ברלעם ויהושפט' בשפות מדוברות שונות ברחבי אירופה עשויה להסביר את הופעת המעשה ב'עשיר בין עניים' בכ"י דרמשטט במאה הארבע עשרה.

סיפור המסגרת של 'בן המלך והנזיר' נסב על מאמציו של מלך בהודו לסכל נבואה של חכם מיועציו שלפיה עתיד היה בנו לדבוק בחיי נזירות ובאמונת העולם הבא, תחת חיי המותרות והעושר בארמון המלך. המלך בודד את בנו בעיר שבנה בעבורו על אי מרוחק ואסר עליו לצאת מתחומה, וכדי שלא יבוא במגע עם נזירים, הוא רדף אותם וגירשם מממלכתו. אלא שתוכניתו לא עלתה יפה. כשגדל בן המלך נודעה

pp. 309–326; C. Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literature des Mittelalters*, Berlin, Boston, MA 2014, pp. 5–56

57 אברהם בן שמואל הלוי אבן חסדאי, בן המלך והנזיר, מהדורת א' אטינגר, תל אביב תשע"ב, עמ' נד.

58 תודתי הרבה לד"ר איילת אטינגר, שנתנה לי בנדיבות ליבה חומרים, גם כאלה שטרם פורסמו, ורקע רב על 'בן המלך והנזיר'.

59 על תפוצת 'ברלעם ויהושפט' ותיעוד מפורט לכך ראו: קורדוני (לעיל הערה 56), עמ' 58–134, 195–226. ידועים כיום תשעה נוסחים שונים של 'ברלעם ויהושפט' מצרפת, מקום העתקתו של כ"י דרמשטט. לדיון השוואתי בנוסחים אלה ראו: M. Uhlig, 'The Hagiographic Legend Challenged by Poetry: The French Metrical Versions of Barlaam et Josaphat', C. Cordoni (ed.), *Barlaam und Josaphat: Neue Perspektiven auf ein Europäisches Phänomen*, Berlin, Boston, MA 2015, pp. 417–439. לא מן הנמנע ש'ברלעם ויהושפט' או לפחות סיפורים מתוכו היו ידועים בחברה היהודית במערב אירופה גם מתוך היכרות כזו או אחרת של נוסחים בשפות המדוברות שנמסרו בעל פה ובכתב ולא רק בתיווך העיבוד הייחודי של אבן חסדאי. תודתי הרבה לד"ר קורדוני, שנתנה לי מקבילה מצפון צרפת ל'שמחים בדלותם' שאינה נמצאת בספריות הארץ, מתוך אחד הנוסחים של 'ברלעם ויהושפט' בשפות המדוברות. ראו בתרגום לאנגלית: *A Christian Tale of the Buddha*, trans. P. Maccracken, New York 2014, pp. 50–52 ('The King, the Minister and the Poor Couple')

לו סיבת בידודו, הוא התעמת עם אביו בדרישה לבטל את האיסור שהטיל עליו, ועזב את האי וחזר אל עירו. אף שאביו עשה כל שביכולתו להרחיק מעיניו מראות של סבל, נחשף בן המלך תוך כדי שיטוטיו למראות של סבל וכאב, ואלה הביאוהו לבקש אחר משמעות החיים. נזיר ששמע על עצב בן המלך וייחוליו שם נפשו בכפו והגיע אליו בהיחבא ובתחפושת של סוחר בסחורה יקרה במיוחד, על מנת ללמדו על מהות חיי הרוח ונצחיותם לעומת תענוגות חומריים, ארעיים והפכפכים בעולם הזה. מכאן ואילך שערי 'בן המלך והנזיר' הם שיחות בין בן המלך לנזיר, ומשולבים בהן סיפורים, פתגמים ושירים שמהם למד בן המלך על הוויות העולם, על ערך החוכמה ועל עקרונות הנזירות.⁶⁰ בתום תהליך החניכה ביקש בן המלך לדבוק בנזיר ולזנוח את ארמון המלכות, אך מורהו ואביו הרוחני ציווהו להישאר במקומו, למלא את חובתו ולשלוט בעם על פי העקרונות שלמד ממנו.

הניגוד בין פנים לחוץ, בין מהות שאינה תלויה באינטרסים אישיים ובין מראית עין כוזבת, והמתח שבין הזמן הנצחי בעולם הבא לזמן ברה"ח בעולם הזה – מבריחים את היצירה לאורכה, ויוצרים זיקה בין סיפור המסגרת לרבים מן הסיפורים הפנימיים.⁶¹ מה שנראה בצורה מסוימת, אינו אלא היפוכה, ובאופן כללי העולם הזה הוא עולם הפוך לעומת העולם הבא.⁶² הניגוד בין דבר להיפוכו ותהליך ההתהפכות

60 על הפן האוניורסלי בעיבודו של אבן חסדאי ליצירה, הן ביחס לאופי הנוצרי של הנוסח היווני-הנוצרי הן ביחס למסרים יהודיים פוטנציאליים שלא מומשו ביצירה, ראו: A. Oettinger, "I Removed the Garment of her Captivity and Adorned her Nose Ring and Ornament": On the Art of Translation in "The King's Son and the Ascetic" by Ibn Hasdai, T. Bibring and R. Refael-Vivante (eds.), *Wisdom Shall Flow from the Wise: Wisdom and Morals in Medieval Literature*, Jerusalem 2022, pp. 123–148. תודתי לד"ר איילת אטינגר על האפשרות לקרוא את המאמר קודם פרסומו.

61 למשל השער השני המציג וריאציות מרובות של תבנית הניגוד בין הנראה לעין ובין המהות הממשית והנצחית: 'ויחשבו הפתאים הדבר אשר הוא יש – לא יש. / ויחשבו הדבר אשר איננו יש – שיהיה יש [...] והדבר אשר הוא יש – הוא העולם הבא, / ואשר איננו יש – הוא העולם הנתן לשמה ולחרבה' (אבן חסדאי [לעיל הערה 57], עמ' 21).

62 האדמה, כלומר העולם הזה, 'היא המענות מי שיתקן עמה, / המתהפכת על כל דורש שלומה [...] תמלא היום נפשו מרב שמחותיה / וידי מעשר מתנותיה – / ובבקר ידו ריקה / ונפשו שוקקה' (שם, השער השני, עמ' 29); 'ולא אמצא דבר מועיל בעולם הזה ההפוך / החשוך' (שם, השער החמישי, עמ' 46, בהקשר של ניגוד לעולם הבא); העולם הזה מכונה 'עולם ההפך והתמורה' (שם, השער השישי, עמ' 67); הנזיר במיוחד מייצג בחוכמתו מצד אחד ובלבוש סמרטוטיו מצד אחר את הניגוד שבין מראית עין להיפוכה,

וההשתנות שזורים יחד בסיפור המסגרת ובסיפורים הפנימיים. הם מרכזיים בדמות בן המלך, ובאים לידי ביטוי בתהליך החניכה והלמידה שלו – בניגוד שבין נקודת המבט של המלך אביו בכל מה שנוגע לחיי חומר לעומת חיי רוח, ובין נקודת המבט שהוא עצמו רוכש תוך כדי התנסויותיו ומפגשיו עם מורהו הנזיר. היפוך בנקודת התצפית של דמות הוא אמצעי ספרותי בולט בסיפורים המשובצים ביצירת בן חסדאי, וכך גם בסיפור 'השמחים בדלותם' שבשער השישה עשר.⁶³

'השמחים בדלותם': מלך עובד אלילים והמשנה לו, דמות של חכם מונותאיסטי, נקלעים בשיטוטיהם ברחבי המלכות אל רחוב שער האשפות, הנקרא על שם מצבור אשפה גדול, ששירת את כל אנשי המקום. לעיניהם נגלה בית חצוב בתוך הדומן, ובו זוג עני אביון לבושים 'בלויי סחבות' כלשון הטקסט, המסיבים לסעודה שהכינה האישה מ'מבחר האשפה'; הוא נדמה לה כמלך, היא מלכה בעיניו, והם שרים, מנגנים ושמחים עד בלי די. המלך הצופה בהם מתמלא פליאה ותמיהה למראה עיניו, מחוזה שכמוהו לא ראה מעולם.⁶⁴ בשלב זה ובתגובה על מראה עיניהם מתפתח דיאלוג בין המלך למשנה, ועיקרו מוסר ההשכל שבפי דמות המשנה, שמטרתו ללמד את המלך דרך חיים אסקטית. המשנה חש שהשעה יפה לכך, והוא מדגים את דבריו בהרחבה רבה בשיחה המובילה את המלך בסופו של דבר לדבוק בתורת מורהו. חלק זה של 'השמחים בדלותם' – שאני מסמנת כחלק השני לעומת מחוזה הזוג העני בסעודת הדומן שבחלק הראשון – מתמשך עד סוף השער והוא כולל פרוזה חרוזה, משלים, שירים וגם סיפור על מלך ורועה שהמשנה מספר למלך.⁶⁵

לכאורה האירוע של האיש והאישה השמחים בדלותם ומדמים עצמם למלך ולמלכה בארמון מפואר מדגים ערך של השלמה מלאה עם חיי עוני, ואכן הסיפור שויך במחקר לטיפוס סיפורי בין-לאומי הטרונגי המיוצג בספרות המפתחות של

ומצטיין בכישרונו להבחין בין עיקר לטפל: 'היה מכיר בין כל ישר ונלוז דרכו / ומבדיל

בין כל דבר והפכו' (שם, השער השמיני, עמ' 74–75).

שם, עמ' 353–364.

הסיפור נמצא אף בנוסח ערבי קצר הדומה במידה רבה ל'בן המלך והנזיר'. ראו בתרגום לעברית של י' בלאו: אברהם בן חסדאי, בן המלך והנזיר, מהדורת א"מ הברמן, תל אביב תשי"א, עמ' 301–303.

אבן חסדאי (לעיל הערה 57), עמ' 119. 'השמחים בדלותם' על שני חלקיו הוא אפוא סיפור מסגרת למשלים, לשירים ולסיפור המשובצים בדברי הלך שבפי המשנה בחלק השני הסיפור. בו בזמן 'השמחים בדלותם' נתון בתוך סיפור המסגרת של 'בן המלך והנזיר' כולו, ומובא בפי הנזיר כמענה על שאלה של בן המלך. כך דמות המשנה בסיפור שבפי הנזיר מתפקדת כמספר בסיפור 'המלך והרועה', המשובץ בחלק השני של 'השמחים בדלותם'.

הנס־יורג אותר ושל פרדריק טובך על ידי אנקדוטה על דיוגנס (Diogenes), שהעדיף את אור השמש על פני מנעמי החיים שהציע לו המלך אלכסנדר (אותר 1871C, טובך 1673).⁶⁶ טיפוס סיפורי זה מופיע בספרות העברית בתרגום של יהודה אלחריזי ל'מוסרי הפילוסופים' במאה השלוש עשרה⁶⁷ וכאמור גם ב'בן המלך והנזיר'. סיפורי הטיפוס הבין־לאומי שונים בעלילתם ובדמויותיהם, אך יש להם תמה משותפת: 'אנשים שבחרו במכוון בחיי עניות ופשטות או השלימו אתם השלמה פנימית מלאה, ובעצם בחירתם והשלמתם הם מציגים אנטייתזה לחיי המותרות של שליט, ולחברה הבנויה על הישגיות הקניין והממון'.⁶⁸ באופן פרודי הארמון לכאורה של זוג העניים הוא אשליה בהיותו למעשה מצבור אשפה, כשם שארמון המלך בעולם הזה הוא אשליה לעומת מלכות שמיים בעולם הבא. הסיפור על שני חלקיו מכוון להכרה ביחסיות ובארעיות של נכסי העולם הזה לעומת העולם הבא. נקודות התצפית השונות ממירות זו את זו וגם מתקיימות במקביל: התפעלות המלך מיכולת האיש ואשתו לחוות את חייהם כחיי עושר ומלכות לצד הכרתו, בעקבות פרשנות המשנה שלו, בממד הפרודי של המחזה שראה וביחסיות העושר וחיי מלוכה. בעיני המשנה שמחת העניים באשפתות שמה ללעג את גאוות המלך ושמחתו בעושרו ובמלכותו, והאנלוגיה בין שני המצבים מדגישה את הדמיון ביניהם יותר מאשר את הניגוד. ניגוד והיפוך מגולמים במצבי העושר המדומים בעולם הזה ובמהפך בדמות

66 תודתי הרבה ליואל פרץ, שהפנה אותי למקבילות בין־לאומיות אלה בנדיבות ליבו האופיינית. בין המקורות מימי הביניים לאנקדוטה על דיוגנס והמלך אלכסנדר ניתן לציין את 'גסטא רומנורום', מן המאה הארבע עשרה, שהיה נפוץ מאוד וזכה לנוסחים רבים. ראו: F. C. Tubach (ed.), *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1981, §1673, p. 137 ('Diogenes asks Alexander S. Thompson, *Motif-Index of* not to stand between him and the sun') *Folk-Literature*, Copenhagen 1961, §J1085.3 ('Poor man happier than king'), §J1085.4 ('Poor man rejects wealth'). לשיוך 'השמחים בדלותם' שב'בן המלך והנזיר' לטיפוס הבין־לאומי זה ראו: H. Schwarzbaum, 'International Folklore Motifs in Petrus Alphonsis's *Disciplina Clericalis*', *Sefarad*, 23 (1963), p. 331

67 חנניה בן יצחק, מוסרי הפילוסופים, יהודה אלחריזי (מתרגם), פרנקפורט ע"נ מיין תרנ"ו, חלק שני, פרק חמישי, סעיף 21, עמ' 31. תודה ליואל פרץ על מקור זה.

68 'אלשטיין', 'החוגגים בדלותם' – גלגוליו של סיפור מימיה הביניים לסיפורת החסידית, 'דישון וא' חזן (עורכים), מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן: ספר היובל לפרופ' יהודה רצהבי, רמת גן תשנ"א, עמ' 353. וראו שם, עמ' 357, על מוטיב 'הדרך' בסיפורים הטיפוס הבין־לאומי.

המלך שנחשף לנקודת מבט שונה משלו. כך גם בסיפור המסגרת של 'בן המלך והנזיר': השינוי בדמות בן המלך כרוך ביציאתו – אם בפועל ואם בתיווך הסיפורים שמספר לו מלווהו הנזיר – אל האנשים הסובלים והנדכאים, כלומר בעמדת העד המתבונן שהוא מאמץ לו ובהפנמת המראות ופרשנותם.

'העשיר בין עניים', השוואה: הסיפור שבכ"י דרמשטט שונה בדמויותיו ובתכניו מן 'השמחים בדלותם' שבשער השישה עשר של 'בן המלך והנזיר', אך נראה שהוא שאב ממנו השראה. זיקה אינטרטקסטואלית מעניינת במיוחד בין 'העשיר בין עניים' ל'שמחים בדלותם' נוצרת על ידי שימוש בפסוק 'שמתעשר ואין כל, מתרושש והון רב'. פסוק זה נרמז בחלק השני של 'השמחים בדלותם', הממוקד כאמור במוסר ההשכל בפי המשנה אל המלך. מושא השיר הוא כללי – האדם במאמציו לצבור הון בעולם הזה, בעוד הדרך לעולם הבא פתוחה לפניו ונגישה:

זמן קצר מאד ארץ יגיעו, / ולא ישקט מבקשו עד פלוטו.
 ולא יבוא יגיע להפצו / ולעד לא ימלא תאוותו
 עדי ירחיק קצות ארץ גדודים – / ואין נפש בנסעו וחנותו
 וימצא און, ויאסף הון, וימשך / עדת אחים ורעים בעבותו –
 ועולם רב מאד יקרב לאיש – כי / בפיהו הוא ולבו לעשתו.⁶⁹

המלך, הנרעש מבשורת המשנה על קיומו של עולם נצחי במלכות שמיים, להוט לדעת מהו הנתיהב לעולם הבא, והמשנה עונה לו ש'בפיהו הוא ולבו לעשתו'. אז מחליט המלך לנטוש את אליליו, לשנות את דרכו ולדבוק בדרך הנזירות שילמדו מעתה והלאה מורהו, המשנה. בדומה לסיפורים המשובצים בשערים אחרים של 'בן המלך והנזיר', סיפור המלך והמשנה מקביל לסיפור המסגרת על בן המלך והנזיר, במטרה להביא את בן המלך לדבוק בדרך הנזירות, שלא כאביו רודף הבצע. השיר לעיל מעמדת בין העולם החומרי וחסר המנוח עקב מרדף תמידי אחר העושר, ובין העולם הבא, שקרוב וניתן להשגה על ידי קשב לצייווי הלב.⁷⁰ בעולם החומרי האדם טרוד לאסוף כוח כדי לאגור לו עוד ועוד נכסים: 'וימצא און, ויאסף הון'. האלוזיה לפסוק ממשלי היא אפוא חלק ממארג הגותי רחב ב'בן המלך והנזיר' ובפרט בשער השישה עשר, הגות שעניינה ארעיות העושר בעולם הזה לעומת נצחיות העולם

69 אבן חסדאי (לעיל הערה 57), עמ' 121, שורות 141–145, וראו שם הפניות לאלוזיות הרלוונטיות.

70 על פי דב' ל 14.

הבא. האם החילוף של 'און' ו'הון' בכ"י דרמשטט – 'יש מתעשר ואין כל, מתרושש (ואון) [הון] רב' – הושפע מן החריזה בין מילים אלה ב'בן המלך והנזיר'? אין על כך תשובה חד־משמעית אך זו אפשרות לאור ציטוט הפסוק מן הזיכרון בכ"י דרמשטט. הפסוק ממשלי ממצה את מסקנת המלך בשער השישה עשר של 'בן המלך והנזיר' ואת מסקנת העשיר בדבריו לר' עקיבא בכ"י דרמשטט. מוסר ההשכל משולב בעלילה הסיפורית ומוקדש לו מקום רב במיוחד בדיאלוג בין דמויות בסיפור – בן המלך והמשנה לו ב'שמחים בדלותם' ור' עקיבא והעשיר ב'עשיר בין עניים' שבכ"י דרמשטט.

האנלוגיה בין ה'שמחים בדלותם' שב'בן המלך והנזיר' ובין 'העשיר בין עניים' כפולה: היא ניגודית, בין העשיר בכ"י דרמשטט לזוג העניים ב'שמחים בדלותם', וישרה, בין העשיר בכ"י דרמשטט למלך העשיר ביצירת אבן חסדאי. העשיר בגרסת כ"י דרמשטט מגיב על עוני שסביבו בישיבה בין עניים, על מנת לזכור את ארעיות עושרו שלו, והמלך העשיר ב'שמחים בדלותם' מגיב על מראה עיניו בהחלטה לאמץ אורח חיים אסקטי. בשני הסיפורים מתרחש בתודעת הדמויות היפוך במצבי עוני ועושר, והפער בין מציאות למצבי תודעה מתבטא בהם בניגוד בין הנראה לעין ובין חוויה אישית. נוסף על כך בשני הסיפורים מופיע הצירוף הכבול 'כצל עובר', המסמן את ארעיותם ואת יחסיותם של חיי אדם ועושרו לעומת הרוח הנצחית ושפלות הרוח הנגזרת מכך: 'זְכַר נָא זֹאת, עֲצֵל, וְאוֹלֵי תַנְצֵל: / הַיּוֹתֵךְ כְּצֵל וְאוֹלָם צֵל עוֹבֵר' (בפי המשנה למלך ב'בן המלך והנזיר'),⁷¹ וב'עשיר בין עניים': 'אדם עני להבל דמי וכצל עובר [...] ועושר שמור לבעליו לרעתו'. הקבלה לשונית נוספת בין הסיפורים באה לידי ביטוי בבחירה במילים משדה סמנטי משותף בתיאור הלבוש של העני, בין שהוא 'משנה במראהו ובדמותו / לבושו בלויי סחבות אשר מצא בתוך הדמן' ('בן המלך והנזיר'),⁷² ובין שהוא 'לבוש סמרטוטין ויושב אצל עניים' כדי להתנער מאשליית עושרו למשך זמן מסוים ('העשיר בין עניים'). 'במנורת המאור' נבחרה אפשרות אחרת: העשיר 'לובש בגדים בוויים'.

הזיקה בין הסיפורים ניכרת גם בדמות העד המתבונן ובמוטיב הדרך. ב'שמחים בדלותם' המלך תמה על שמחת האיש ורעייתו בבית האשפה ומתפעל ממנה, וב'עשיר בין עניים' ר' עקיבא מלגלג תחילה על האיש לבוש הבלויים אך נחשף לאחר מכן לצדיקותו, כלשון המספר היודע כול. שניהם, המלך ור' עקיבא,

71 אבן חסדאי (לעיל הערה 57), עמ' 122.

72 שם, עמ' 116.

למדים ממקור ראשון ובאמצעות מגע חווייתי עם הנחותים מהם לכאורה על טיבם של עושר ועוני בעולם הזה ובעולם הבא ועל ניגוד מובהק בין הנראה לעין לבין המציאות כהווייתה. הדרך היא שמזמנת להם מפגש חווייתי זה. ב'שמחים בדלותם' המלך והמשנה מגיעים אל בית הדומן של הזוג העני בשיטוטיהם במדינה לאורכה ולרוחבה. מטרת המלך בשיטוטיו היא לשמוע מה 'בְּפִי הָעָם', לראות את 'מנהגיהם' ומה מעשיהם / בחדרי משכביהם'.⁷³ הם מגיעים אל רחוב שער האשפות ומחליטים לסור ולראות 'מְדוּעַ הַדָּמָן בְּעַד בָּאֵשׁ', ומהו החיזיון המדומה בהמשך למראה הסנה הבוהק ולא אוכל שבמקרא (שמ' ג 2–3). ב'עשיר בין עניים' ר' עקיבא מ'הלך אחריו [אחרי העשיר]' עד ביתו, כדי למכור לו שם את המרגלית וכדי לברר את זהותו. בשני הסיפורים למידה, שינוי, היפוך וטרנספורמציה כרוכים ביציאה אל הדרך, אל מרחב אחר.⁷⁴

פעולות גומלין ב'עשיר בין עניים' – פרשנות: הזיקות האינטרטקסטואליות ב'עשיר בין עניים' אל 'המשיח בשערי רומי' ועוזק הזיתים' שבתלמוד הבבלי ואל 'השמחים בדלותם' ב'בן המלך והנזיר' יוצרות מכלול העולה על סך כל הקשריהן ומשמעויותיהן של הזיקות הללו. ההדגשים המשותפים והשונים בכל אחד מהסיפורים מתנקזים אל הצומת המשותף של 'העשיר בין עניים', ומאירים את הניגוד שבין מציאות לתדמית חיצונית מהיבטים הנוטעים בסיפור ניואנסים המעשירים אותו, אך בו בזמן מגבילים את אפשרויות פרשנותו. תודעת הזמן, הפער בין מציאות לתדמית חיצונית, היחסיות של עוני ועושר, מעלתה של שפלות הרוח, תלות האדם בקב"ה – היבטים אלה, החוזרים בשלושת הסיפורים, תורמים למשמעות של 'העשיר בין עניים' בהתאם לאיזונם ההדדי בסיפור. עם זאת היבטים אלה גם מסייגים ומאזנים את מסריו של הסיפור. שלא כמו ב'בן המלך והנזיר' בכלל וב'שמחים בדלותם' בפרט, הסיפור על 'העשיר בין עניים' אינו שולל כאמור את העושר מעיקרו, כל עוד האדם מכיר ביחסיותו ובארעיותו. העשיר בסיפור וגם ב'עוזק הזיתים' אינו נדרש לווייתור מוחלט על עושרו. אומנם גם ב'בן המלך והנזיר' חוזר בן המלך אל ארמון המלכות בסופו של דבר, בהוראות הנזיר, מורו. אך ההנמקה לכך בחובתו הבסיסית לשלוט בעם אינה מסייגת את דרך הנזירות אלא להפך – הנזירות מוצבת במעלה מוסרית גבוהה יותר ומוטלת על בחירי האוכלוסייה. יתרה מזו, שלא כמסר האסקטי ב'בן המלך והנזיר' בפני עצמו, שפלות רוח היא המודוס

73 שם, עמ' 115.

74 על משמעות זו של מוטיב הדרך ב'שמחים בדלותם' ראו: אלשטיין (לעיל הערה 68).

המדויק של אסקטיות ב'עשיר בין עניים', כפי שעולה מן הזיקה האינטרטקסטואלית ל'עוזק הזיתים' ולדמות הפועל העמל במלאכת יומו שבסיפור. בדומה לכך ציפית המשיח לסיום הגלות ולגאולה 'מנומקת' באמצעות הזיקה האינטרטקסטואלית ל'עוזק הזיתים' בתיאור האוטופי של שפע השמן בגוש חלב שבנחלת שבט אשר לעומת המחסור בלודקיא שבצפון סוריה. בו בזמן 'העשיר בין עניים' ממקד בעיקרו במציאות ההווה ומעניק לה נפח ונוכחות כהוויה בפני עצמה, תוך כדי תקווה לגאולה. 'העשיר בין עניים' טווה רשת של הקשרים ומשמעויות מטקסטים שונים המתממשים באמצעות שימת לב אל פעולות הגומלין ביניהם כמכלול. מטקסטים אלה בתלמוד וביצירת אבן חסדאי שאב המעתיק את החירות וגם את הסמכות ליצור מרחב פרשני חדש אך מחויב לעלילת הסיפור העממי שקיבל לידי.⁷⁵

מוטיב המרגלית: 'בן המלך והנזיר' עשוי להבהיר את ההקשר של המעשה הקיצוני של כתישת המרגליות ב'עשיר בין עניים'. בשער השני ב'בן המלך והנזיר' מוצגים עקרונות של תורת הליחות, שהייתה התיאוריה הרפואית הדומיננטית בימי הביניים. לפי תיאוריה זו ארבעה סוגי נוזלים בגוף, המכונים ליחות, אחראים לתפקודי הגוף ולתכונותיו הנפשיות. איזון נכון בין הליחות הוא התנאי לבריאות גופנית ונפשית, ואילו חוסר איזון ביניהן עלול לגרום למחלות גוף ולחוסר איזון נפשי, כלומר למצבי רוח ולמידות רעות. מלבד עיקרי תורת הליחות השער מציע גם עצה מעשית לשמירת הגוף והנפש, התלויים זה בזה: על האדם לשלוט בטיבם ובכמותם של המאכלים שהוא מכניס לפיו כדי להשיג איזון נכון בין הליחות. תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בשער השנים עשר והארבעה עשר בחיבורו של אבן חסדאי,⁷⁶ אך עיקריה מוצגים בשער השני. המרגלית, הפנינה, משתלבת בתורת הליחות, אף שאין היא מוזכרת בהקשר זה ב'בן המלך והנזיר'.⁷⁷ עם זאת מוטיב המרגלית נקשר בדמות הנזיר שבסיפור המסגרת של החיבור. הוא נכנס בעורמה, מחופש לסוחר, אל משכנו הסגור ומסוגר של בן המלך, כדי לרפאו מעיצבונו ודיכאונו. סחורת הנזיר

75 השוו למארג הזיקות האינטרטקסטואליות בסיפור 'המטפחת', המוטמע בעלילה פרי רוחו של עגנון, בהתאם למוסכמות הסוגה של ספרות יפה: ר' קושלבסקי, 'דמות המשיח בצומת של חמש תימות בסיפור "המטפחת" לעגנון', ביקורת ופרשנות, 35–36 (תשס"ב), עמ' 207–230.

76 אבן חסדאי (לעיל הערה 57), עמ' 96–97, 105–106.

77 ראו הערך 'מרגלית' בתוך: א' אבן-שושן, המלון החדש, ג, ירושלים תשנ"ז, עמ' 1052.

היא החוכמה ותורת המוסר שהוא מבקש להקנות לבן המלך, אך הסוחר הוא מציג אתה כ'דר וסחרת' (על פי אס' א 6).⁷⁸

ב'מעשה בעשיר בין עניים' שבכ"י דרשמטט, אבקת הפנינה נועדה להכנת משקה רפואי: 'שחק אותו מרגלי' [ת] ושש אחר' [ות] כמות' [ה] ושתו כולן מפני שמרגלין יפין לגוף'.⁷⁹ רכישת המרגלית וכתישתה וכן כתישת המרגליות האחרות מעידות על עושרו הרב של אותו אדם ועל שאיפתו לאיזון נכון בגופו ובנפשו. באופן סמלי שחיקת המרגליות מבטאת גם שאיפה לאיזון נכון בחייו בין חומר לרוח, בין גוף לנפש ובין עושר למידות, על ידי עמדה פנימית של שפלות רוח.⁸⁰ תיאור המעשה הזה ב'מנורת המאור' מתומצת וסיכומי: 'ויצו וישחקו אותה עם שש אחרות וישימו ברפאות'. הפירוט והמגמה לקונקרטיות בתיאור הכנת שיקוי המרגליות ומעלתן בכ"י דרשמטט מבליטים את הקשר של 'העשיר בין עניים' בגרסה זו ל'בן המלך והנזיר', הממוקד ביחס בין חומר לרוח, בין העולם הזה לעולם הבא, בין הגלוי לעין לנסתר. נראה שההקשר של תורת הליחות בויקתה לאקלים הרוחני-הגותי ב'בן המלך והנזיר' רלוונטי לכ"י דרשמטט יותר מאשר לספרי 'מנורת המאור', שבהם הסיפור בא להדגים את ערך הענווה ללא התייחסות מפורטת לשחיקת המרגלית. אם אכן מוטיב המרגלית ושחיקתה ב'עשיר בין עניים' בכ"י דרשמטט נקשר לתפיסות עולם המיוצגות בסיפור המסגרת של 'בן המלך והנזיר' ובכמה שערים בו, הרי פעולת גומלין זו מבוססת על 'בן המלך והנזיר' כיחידה טקסטואלית אחת, כלומר כחיבור שניתן לנזע בין שעריה וכן בין סיפור המסגרת שלו לסיפוריו הפנימיים. זאת לעומת הזיקות האינטרטקסטואליות שנוכרו לעיל, המתחמות בגבולות 'השמחים בדלותם' שבשער השישה עשר של 'בן המלך והנזיר'. זהו אפוא ביטוי מודגש לאוריינות המעתיק בכ"י דרשמטט.

78 אבן חסדאי (לעיל הערה 57), השער השביעי, עמ' 70. ובאופן מפורש יותר ראו בנוסח שבצרפתית מדוברת שהוזכר לעיל בהערה 59. שם הנזיר המחופש לסוחר מצהיר בפני המשרת המנסה לחסום את דרכו אל בן המלך שבידו אבנים יקרות במיוחד שברצונו להעניק לאדונו. ראו: סיפור נוצרי (לעיל הערה 59), עמ' 17.

79 'כולן' – כנראה את כל המרגליות שנשחקו אל תוך המשקה.

80 מוטיב המרגלית מופיע גם בשערים השביעי והשמיני של 'בן המלך והנזיר', שאינם קשורים לתורת הליחות, וניתן להקבילו שם לתפקידי המרגלית ב'עשיר בין עניים': אובייקט יקר למכירה ואמצעי לסימון פער בין מראית עין ומחווה.

מן הטקסט הכתוב אל סיטואציית היגוד – הדמיה

במקביל לדינמיקה בגרסת כ"י דרמשטט מן המדיום האוראלי למדיום הטקסטואלי ולהשלכותיה הפרשניות שנדונו עד כה, ניתן לערוך הדמיה של תנועה הפוכה, מן הטקסט הכתוב אל סיטואציית היגוד מדומיינת, במהלך של כעין השלמת פערים בסיפור 'השמחים בדלותם', המבוסס על הזיקה הכפולה לפסוק הנזכר ממש' יג 7. מעברים כאלה מן המדיום הכתוב אל הערוץ האוראלי שכיחים במצבי היגוד המסתמכים על קובצי סיפורים עממיים מודפסים דוגמת 'עושה פלא', מן המאה התשע עשרה.⁸¹ במהלך זה המעשה ב'עשיר בין עניים' נשלף מתוך כ"י דרמשטט או מכתב היד ששימש לו כמקור העתקה – כאמור הסיפור הוא אחד מתוך כמה סיפורים הפזורים בכתב היד – ומשולב בחלק השני של 'השמחים בדלותם' כהמחשה נוספת מפי המשנה למלך למסריו, לצד חומרי המשל, השיר והסיפור האחרים המשובצים שם. אין לנו כל אפשרות וגם הכרח לשחזר מהלך זה באופן קונקרטי, אך בהשראת הזיקות האינטרטקסטואליות בכ"י דרמשטט ובמיוחד הפסוק ממשלי והשינוי של 'הון' ל'און', הצעה זו מדמה הקשרי ביצוע בעל פה של סיפור 'העשיר בין עניים' תוך כדי הקראת השער השישה עשר של 'בן המלך והנזיר' או חלקים ממנו. אם אכן כך, זוהי פעולת גומלין מעניינת מאוד בין מצבי היגוד והעתקה של המעשה ב'עשיר בין עניים', תוך כדי מעברים דו-כיווניים בין המדיום האוראלי לטקסטואלי, בין שמדובר במסורות היגוד של 'השמחים בדלותם' שהוטמעו ב'בן המלך והנזיר', ובין שמדובר במסורות היגוד של 'העשיר בין עניים' שעובדו בכ"י דרמשטט. מעברים אלה כרוכים בפרשנות המתאפשרת עקב זיקות סגנוניות ותמטיות בין טקסטים כתובים שמקורותיהם במסורות היגוד עממיות. יש בכך כדי להמחיש את הגבולות הנזילים בימי הביניים בין העתקה לעיבוד ולתרגום של חומרים עממיים בתנועתם מן המדיום האוראלי אל הטקסט הכתוב, ומשם לאור האופקים הפרשניים שהטקסט מתווה – חזרה אל המדיום האוראלי בסיטואציות היגוד מזדמנות בעקבות הטקסט הכתוב.

הערות על הקשר הסיפור באשכנז

כדי להבהיר את הרקע באשכנז לביצוע המסוים של 'העשיר בין עניים' בכ"י

81 ע' יסף, 'תרומתו של ס' עשה פלא לסיפורת העממית היהודית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 60-63

דרמשטט יש לעמוד על יחסי הגומלין בין אוראליות לאוריינות באשכנז ועל מעמדה של אגדת חז"ל במרחב תרבותי זה.

תמונת יחסי הגומלין בין אוראליות לאוריינות באשכנז מתקבלת מתוך כמה נתונים.⁸² שלא כבחברה הלא־יהודית בימי הביניים, רמת ידיעת קרוא וכתוב בעברית הייתה גבוהה בקרב גברים ובנים כבר בגילאי החינוך היסודי, עקב מחויבות ההורים לחינוך ילדיהם ללימוד תורה והמוטיווציה הרוחנית הגבוהה לכך.⁸³ בתחום התורני היו לכך השלכות על התפתחותה של ספרות הלכתית ופרשנית ענפה, על צמיחתה של שכבה רחבה של תלמידי חכמים ועל נורמות של לימוד תורה ברמה כזו או אחרת גם בקרב קוראים מלומדים פחות.⁸⁴ ספרים, שהיו מצרך יקר, הועברו מיד ליד לצורך לימוד עד כדי בלאי. תרבות הספר והמילה הכתובה בקרב יהודים באה לידי ביטוי גם בחיי החברה, הכלכלה והמשפט, במסמכים שנועדו לשמר מידע לדורות הבאים (חוזים, תקנות, מכתבים חתומים) ולצורכי דת (ספרי קודש, כתיבת סת"ם, פרשנות).⁸⁵ ידיעת קרוא וכתוב בעברית רווחה במידה מסוימת גם בקרב נשים, בעיקר נשות תלמידי חכמים, ומכל מקום נשים רבות ידעו לקרוא ולכתוב בשפת המקום ויכלו להיות שותפות לבעליהן בפרנסת המשפחה, בעסקי הלוואה בריבית.⁸⁶ מדובר בכישורי אוריינות ברמות שונות, שחרגו מקבוצת עילית

82 אסקור כאן בקצרה את רמת האוריינות בקרב יהדות אשכנז וצפון צרפת בפרקי זמן שונים מן המאה האחת עשרה עד המאה הארבע עשרה. בספרד התמונה שונה במידה מסוימת. על מגמות החינוך בספרד ראו: א' קנרפוגל, החינוך והחברה היהודית באירופה הנוצרית בימי הביניים, תרגמה ר' בר־אילן, בני ברק תשס"ג, עמ' 105–108; ועל השכלת נשים בספרד ראו: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 299–301.

83 על התשתית החינוכית, הבלתי פורמלית בעיקר, בקהילות היהודיות ועל דמות המלמד בחברה זו ראו: קנרפוגל (שם), עמ' 9–42. וראו את תמונת האוריינות בחברה היהודית כפי שהיא מתקבלת מן הספרות עממית: R. Kushelevsky, *Tales in Context: Sefer ha-Ma'asim in Medieval Northern France*, Detroit, MI 2017, pp. 13–16 והשוו: E. Baumgarten, 'Epilogue', שם, עמ' 692–695.

84 E. Kanarfogel, *The Intellectual History and the Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, Detroit, MI 2013, pp. 289–373

85 B. Bedos-Rezak, 'The Confrontation of Orality and Textuality: Jewish and Christian Literacy in Eleventh and Twelfth Century Northern France' ורייכל (לעיל הערה 8), עמ' 545–546.

86 גרוסמן (לעיל הערה 82), עמ' 282–299.

אל שכבות רחבות יותר בחברה. במסגרת טקסטואלית זו השתלבו והוטמעו במאה האחת עשרה והשתים עשרה פרקטיקות אוראליות שנהגו בחברה היהודית, למשל בתיקוף עסקאות בנסיבות של ערעור על המכירה על ידי הזמנת עדים לאשר בדיעבד חתימות על חוזה מכירה ופרוטוקולים בכתב, או במחוות סמליות וטקסים שליוו חתימה על חוזה בכתב.⁸⁷

לאגדות חז"ל, במיוחד בתלמוד הבבלי, היה מעמד מיוחד בתרבות אשכנז. הן השפיעו על עולמם האידיאי של בני אשכנז, על יצירתם, דוגמת פיוטים ופרשנותם, ואף נחשבו 'כחלק אינטגרלי של מקורות ההלכה ושימשו יסוד חשוב לחכמי אשכנז בדיניהם ההלכתיים'.⁸⁸ לדעת אברהם גרוסמן הייתה לכך השפעה מהותית על הכרעתם של מקדשי השם באשכנז להרוג את עצמם בטרם יאולצו להתנצר. חכמי קהילות אשכנז נתנו משקל הלכתי למקורות הלכה בתלמוד הבבלי המתירים ואף מצווים ליטול את הנפש בשעת גזרה על מנת להינצל מעבירה קשה וראו בכך קידוש השם. לצד התלמוד השפיעו דגמים היסטוריים של קידוש השם שנודעו באשכנז, כולל זו שב'ספר יוסיפון', המספר על התאבדות לוחמי המצדה כדי לא ליפול לידי הרומאים. 'ספר יוסיפון' נחשב באשכנז מקור סמכותי וקדוש שראוי להסתמך עליו, ומעשי הנצורים במצדה מתוארים בו כמעשי גבורה, הקרבה וקידוש השם.⁸⁹

87 מעניין להשוות מצב זה לנוהלי השטרות בימי הביניים המוקדמים בקטלוניה: בהעברת בעלות מן המוכר לקונה הייתה למסמך הכתוב משמעות טקסית בלבד, והתוקף של העסקה נבע מעדותם של העדים בעל פה; בעת מחלוקת נסמכו על עדותם על אודות פעולת המכירה ונסיבות חיבור השטר. ראו: מ' פרי, 'חידושי לשון בשטרות דו-לשוניים מקטלוניה', כרמלים, יד (תשע"ט-תשפ"א), עמ' 23. על אתוס האוראליות באשכנז במובנים שונים גם בעידן הטקסטואליזציה ראו: י"י יובל, 'סמכות האב ועריצות הכתב – בין אדיפליות לאוראליות', י' קפלן (עורך), ברכות לאברהם: יום עיון לכבוד אברהם גרוסמן בהגיעו לגבורות, ירושלים תשע"ט, עמ' 92. בחלק הראשון של מאמרו עסק יובל בסיפור ב'ספר חסידים' ובהשלכותיו הפולמוסיות במונחים של אתוסים אדיפליים ואנטי-אדיפליים. ראו: שם, עמ' 82-87.

88 א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 107. גרוסמן עסק בתקופת חכמי אשכנז הראשונים, עד תתנ"ו, אך דבריו על מקומה החשוב של אגדת חז"ל באשכנז רלוונטיים לדיוני.

89 להרחבת טענתו של גרוסמן בדבר משקלה של האגדה בתחום הפסיקה ההלכתית באשכנז לתחומים אחרים ראו: י' קאפת, 'אין למדין מן ההלכה: חכמי ספרד לעומת חכמי אשכנז', אורשת, ז (תשע"ז), עמ' 57-77.

בהקשר של הדיון הנוכחי בסיפור 'העשיר בין עניים' ניכרים מאוד הבדלי הגישה לאגדת חז"ל באשכנז לעומת ספרד, ששם התקבל הכלל ש'אין סומכין על האגדה', על פי מסורת הגאונים. בעוד שאבוהב ראה צורך חיוני להגיש ולהנגיש לבני דורו את אגדת חז"ל ב'מנורת המאור', מעתיקים ומספרים באשכנז יכלו להניח שאגדות חז"ל אינן זרות לקהל היעד שלהם, לפחות לא לחלק ממנו, ושניתן לתווך לו באמצעותן, ישירות או בעקיפין, סיפורים חדשים ובני זמנם כשיח המעוגן במסורת קיימת.⁹⁰

סיכום

המעבר מאוראליות לאוריינות בימי הביניים לא היה פתאומי וחד-משמעי, ובמיוחד כך בסיפורים עממיים, בין שמקורותיהם בספרות חז"ל ובין שהתקבלו כסיפורים מן המדרש והתלמוד. מורכבות התהליך והתמשכותו לאורך כמה מאות שנים הודגמו על ידי סיפור אחד מימי הביניים, 'העשיר בין עניים', שתפקד במאה הארבע עשרה כאירוע של ביצוע בכתב – פרדוקסלי ככל שנדמה הדבר לקורא של ספרות יפה בת ימינו – בחברות יהודיות שונות בספרד ובאשכנז. אקט הביצוע היה כרוך בסיגול הסיפור לקהל קוראים ומאזינים מסוים על רקע הקשרים חברתיים ותרבותיים בתקופתו ובמרחב המחיה שלו. בספרד, ב'מנורת המאור' לאבוהב, תפקד הסיפור היפותטית וכנראה גם בפועל כדרשת מוסר בעלת מאפיינים רטוריים, שנועדה לשכנע לאימוץ אורח חיים של ענווה ושפלות רוח ולמעורבות של בעל הממון והמעמד בחיי הקהילה ולטובתה. דמות החצרן היהודי במאה הארבע עשרה עמדה ברקע המסרים האלה. המחבר, אבוהב, ששילב את הסיפור בהקשר עריכה מסוים ומתוכנן על מנת להשיג אפקט רטורי ודידקטי רצוי, פעל כמנהיג מתוקף סמכותו כרב. כסוכן תרבות ביקש אבוהב למקם את הסיפור ואת רוב אגדות חז"ל בגבולות השיח המקובל, ולהביא לידי שידוד מערכות על רקע היחס המסויג אליהן בספרד לעומת מעמדו הגבוה של המקרא. הוא עשה זאת לא רק על ידי ציון מקורו של הסיפור במדרש כפי שסבר והצגתו כמקור אמין ובעל סמכות, אלא גם על ידי רטוריקה שנדרשה ללשון המקרא ולאילויות מקראיות בסצנת המפתח של הסיפור, בהתאם לנורמות פואטיות של התקופה. מגמות הביצוע של הסיפור הן הביטוי

90 כך ניכר גם ב'ספר המעשים', שחובר במאה השלוש עשרה בצפון צרפת, בהשוואה למגמות עיבוד בקובצי סיפורים שמוחזן לאשכנז.

העיקרי ב'מנורת המאור' לאופיו כטקסט אוראלי – טקסט שנועד לתפקד כדרשה אל מול קהל נמענים מסוים, ושמקורו בסיפור שרווח כנראה בעל פה קודם שהתקבל כמדרש כתוב. אופיו של הסיפור בחיבורו של אבוהב כטקסט המתבצע תוך כדי תנועה בהתאם לקהל יעד מסוים, מתברר גם על דרך הניגוד – מציטוטו כמקור מהימן במקורות מאוחרים שבדפוס בנוסח 'מנורת המאור'. כך מתברר גם לאור ההקשר השונה של הסיפור ב'מנורת המאור' לאלנקאווה, גם הוא בן המאה הארבע עשרה, ושימת לב מיוחדת שם לפונקצייה הפואטית של השדר.

ביצוע הסיפור בכ"י דרמשטט שונה במידה רבה, אף שהעלילה זהה. הסיפור מופנה אל קהל קוראים ומאזינים בעלי אוריינטציה כזו או אחרת באגדות חז"ל, שהיו נכס תרבות מקובל ובעל תוקף באשכנז. המונח אינטרסקטואליות רכה, המתייחס על פי הצעתי לזיקות לשוניות בין טקסטים שנטבעו בזיכרון המעתיק, מוצג במאמר זה כצד האחר של מה שסטוק כינה אוראליות חלשה, וכביטוי בולט ב'עשיר בין עניים' לעידן הסיפי והמתמשך של מעבר מאוראליות לאוריינות במערב אירופה. מעתיקים היו סוכני תרבות בתהליך זה והטמיעו בכתבי היד שיירי אוראליות במסגרת פרשנות ששאבה את סמכותה ממארג טקסטואלי חדש מעשה ידיהם. זיקות אינטרסקטואליות בסיפור שבכ"י דרמשטט הניעו יישום של דגמים תלויי תרבות, שיצרו מכלול שהוא יותר מסך האלוזיות ל'משיח בשערי רומי', ל'עוזק הזיתים' ול'שמחים בדלותם'. היבטים משותפים לשלושת הסיפורים והיבטים שונים בהם מתנקזים אל צומת 'העשיר בין עניים' שבכ"י דרמשטט ונוטעים בו ניואנסים המעשירים אותו וגם מגבילים את אפשרויות פרשנותו. תודעת הזמן, פער בין מציאות לתדמית חיצונית, היחסיות של עוני ועושר ומעלתה של שפלות רוח הם היבטים המפרים זה את זה ב'עשיר בין עניים', ובד בבד מסייגים ומאזנים את מסריו. שלא כמו ב'שמחים בדלותם' שב'בן המלך והנזיר', הסיפור שבכ"י דרמשטט אינו שולל את העושר מעיקרו, כל עוד האדם מכיר ביחסיותו ובארעיותו, ובדומה לכך עוזק הזיתים אינו נדרש לוותר מוחלט על עושרו. שפלות רוח – להבדיל מנזירות – היא המודוס המדויק ב'עשיר בין עניים'. ציפיית המשיח במסכת סנהדרין לסיום הגלות ולגאולה 'מנומקת' ב'עשיר בין עניים' באמצעות אוטופיה של שפע השמן בגוש חלב, כמסופר ב'עוזק הזיתים', בעוד 'העשיר בין עניים' מועגן במציאות ההווה כהוויה בפני עצמה שיש לה נפח ונוכחות. הסיפור טווה בכ"י דרמשטט רשת של הקשרים ומשמעויות מטקסטים שונים המתממשים באמצעות שימת לב אל פעולות הגומלין ביניהם כמכלול. מטקסטים אלה שאב המעתיק את החירות וגם את הסמכות ליצור מרחב פרשני משלו, המחויב לעלילת הסיפור העממי שקיבל לידיו.

טיבו של מארג זה כביצוע ייחודי של סיפור עממי בהקשריו בתרבות אשכנז מתברר בהשוואה לעיבודי הסיפור בחיבורי 'מנורת המאור' שגם הם ביצועים חד-פעמיים, בידי אבוהב ואלנקהוה, כל אחד מהם בפני עצמו.

נספח א

נוסחי 'מעשה בעשיר בין עניים' ב'מנורת המאור' ובכ"י דרמשטט

ר' יצחק אבוהב, 'מנורת המאור'
 ואיתא במדרש: מעשה בר' עקיבא שיצא יום אחד לשוק למכור מרגלית אחת. והנה איש אחד עשיר גדול והיה מתרושש בעיני בני אדם והיה לובש בגדים בזוים, והיה שפל ביותר, והיה יושב בבית הכנסת עם העניים. וכשראה המרגלית ביד רבי עקיבא רצה לקנותה ממנו. ופייס לו שילך עמו לביתו ושיתן לו דמי המרגלית. הלך אחריו ר' עקיבא וחשב שמתלוצץ בו. עד שהגיע לביתו ויצאו לקראתו עבדיו, והושיבוהו בכסא זהב, ויתנו מים וירחצו רגליו. וצוה להוציא ממון ולתת לרבי עקיבא דמי המרגלית. וצוה לשחוק אותה עם שש אחרות וישימו הכול ברפואות. וכשראה כך רבי עקיבא תמה מאד. ויצו האיש מהרה וישימו השולחן לפניו. ואכל רבי עקיבא ותלמידיו עמו. וכשסיימו לאכול אמ'ר] לו רבי עקיבא: אחר שחננך א־להים כל העושר הגדול הזה, למה תשפיל ביותר ותשב עם העניים האומללים? אמר לו: רבי, אמר הכתוב: 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר' (תה' קמד 4), והממון אינו עומד לעולם, על כן אני רואה ישיבת עניים טובה לי מאד, כדי שלא תגבה נפשי ולא תתגאה בעושר הגדול שחנני יוצרי; ועוד, שאני שומר מקומי עמהם מעתה, שאם אדל וארד מנכסי, לא ישתנה מקומי בשביל עניותי; ועוד אני חושב, שאנו שוין ביצירה, שנאמר: 'הלא א־ל אחד בראנו ואב אחד לכולנו',⁹¹ ובזמן שיתגאה האדם יחטא ביותר ויירש גהינם, לפי שהקדוש ברוך הוא שונא את הגאים ואת הגבוהים. וכשמוע ר' עקיבא דברי האיש ומענה פיהו וענינו וענותנותו, שָׁבָחוּ וּבְרָכוּ וַיִּיטַב בעיניו עד מאד.

ולפי שהלב הוא המלך והמנהיג לכל האברים שבגוף, על כן צריך לקיים ההכנעה והשפלות מלב של אדם, ומהלך תבוא להנהיג בה כל מדותיו וכל דבריו.⁹²

91 על פי 'הלוא אב אחד לכלנו הלוא א־ל אחד בראנו' (מל' ב 10). הפסוק מצוטט בשיבוש.

92 אבוהב (לעיל הערה 2).

ר' ישראל אלנקאווה, 'מנורת המאור' מעשה בר' עקיבא שיצא יום אחד לשוק למכור מרגלית אחת שהיתה לו. ראה יהודי אחד עשיר גדול והיה מתרושש בעיני אדם והיה לובש בגדים בוויים, והיה שפל רוח ביותר, ולא היה חושב את עצמו כלום, והיה מקומו בבית הכנסת עם העניים. וכשראה המרגלית ביד ר' עקיבא רצה לקנותה ממנו, ופייס מר' עקיבא שילך עמו לביתו ויתן לו דמיה. וילך עמו ר' עקיבא, והיה חושב שהיה מתלוצץ בו. כשהגיע לביתו, יצאו עבדיו לקראתו, ויושיבוהו על כסא זהב, ויתנו מים וירחצו רגליו. ויצו לאשר על ביתו לתת לר' עקיבא דמי המרגלית. ויצו וישחקו אותה עם שש אחרות וישימו ברפאות. וכשראה ר' עקיבא כך, תמה מאד. ויצו האיש וישימו השולחן לפניו, ויאכל ר' עקיבא, ותלמידיו עמו. וכאשר פלו לאכול, אמ' לו ר' עקיבא, הואיל וחנוך הב"ה [הברוך הוא] כל העושר הגדול הזה, למה תשפיל כל כך עצמך ותכין מקומך עם העניים. אמ' לו בעל הבית, ר', אמ' הכתוב [ב] אדם להבל דמה ימיו כצל עובר, והממון כלה ואבד ואינו עומד, לפי [כך] אני רואה שהישיבה עם העניים שהיא טובה לי עד מאד, כדי שלא תגבה נפשי וכדי שלא אתגאה בעושר שחנן אותי הב"ה. ועוד שמתחלה קודם שכנסתי אלו הנכסים היה מקומי עם העניים, ועתה אשמרנו, שאם אתדלדל וארד מנכסי, לא ישתנה מקומי בשביל עניותי, ואני מקיים מצות שלמה ע"ה [עליו השלום] שאמר, 'אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח' (קוה' י 4). ועוד שאני חושב שכל היהודים הם שוים ביצירה, והב"ה מואס בגסי הרוח, שנא [מר] 'שש הנה שנא ה' ושבע תועבות נפשו עינים רמות לשון שקר' וגו' (מש' ו 16-17). כשמוע ר' עקיבא את דבריו ומענה פיו, שבחו וברכו על ענותנותו, וייטב בעיניו עד מאד.

ליכך יכיר אדם את מקומו ולא ישב במקום שהוא גדול ממנו, שנא' אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמד' (מש' כה 6), וכתוב [ב] 'כי טוב אמר לך עלה הנה מהשפילך לפני נדיב אשר ראו עיניך' (שם 7). ואם ישב במקום נמוך שאינו ראוי לכבודו, בני אדם מעלין ומושיבין אותו במקום הראוי לו. ולא ישב במקום נמוך יותר מדאי, שלא יראה כגסי הרוח שמכוונין לישוב במקום נמוך, כלומר אני הוא שמכבד את מקומי ואין מקומי מכבד אותי.⁹³

מעשה מעשיר היושב תמיד בין עניים, כ"י דרמשטט Cod. Or. 25 [338] מעשה באדם אחד שהיה לו ממון הרבה ולא היה מתגאה בכלים נאים שהיו לו

93 אלנקאווה (לעיל הערה 2).

אלא היה לבוש סמרטוטין ויושב אצל עניים. וראה מרגלית טוב[ה] אצל ר' עקיב[א] שאין כמות[ה] מסוף העולם עד סופו. א"ל [אמר לו] מרגלית זו למכור? א"ל הן. א"ל תן אותה לי ואני לוקחה ממך. והיה ר' עקיב' מלעיג עליו בלבו ואומ[ר] כמדומה לי שזה משחק עלי. נטלה מידו והיה ר' עקיב' מהלך אחריו וכיון שהגיעו לביתו יצאו עבדיו לקראתו ונטלהו בגלדקיא⁹⁴ של זהב. רחצהו וסכהו והלבישוהו והשיבוהו על כלי מילת⁹⁵ ועמה⁹⁶ וקציץ⁹⁷ ר' עקיבה דמי אות[ה] מרגלי[ת] שבעת אלפים דינרי זהב. מה עשה אותו צדיק? שחק אותו מרגלי' ויש אחר[ות] כמות[ה] ושתו כולן מפני שמרגלין יפין לגוף. והיה ר' עקיב' יושב ותמה בלבו על אותו מעשה. והניחו לפניו ומשתה⁹⁸ וכל מעדני מלך. לאחר שאכל ושתה הוא ותלמידו א"ל עקיב' במה זכיתה לכך? א"ל מפני שמעטתי את עצמי לפני מי שגדול ממני. מפני שאדם עני, להבל דמי, וכצל עובר⁹⁹ וכציץ השדה¹⁰⁰ וכרוח הולך¹⁰¹ וסופו רימ[ה] ותולע[ה]¹⁰² ועושר שמור לבעליו לרעתו.¹⁰³ ופעמי[ם] שטורדו לגיהנם כקרה שעושרו טורדו לגיהנם.¹⁰⁴ וכל זאת שמת בלבי ולכך ישבתי בין העניים ערומים ואמרתי שלא תנוח דעתי עלי(ו) מפני שאני והם בני אברה[ם] אבינו ואם אני מגביה עצמי הקדוש ברוך הוא[ו] שונא גבוהים שנ[אמר] 'דל מלשנ[י]¹⁰⁵ בסתר רעהו אותו אצמית וגו' [גבה עינים ורחב לבב אתו לא אוכל] (תה' קא 5). ואני כך למדתי כשהק' פוסק גדולה

- 94 כיסא אפיריון. השוו: 'זקן אחד היה בשכונתינו והיה יוצא בגלודקי שלו' (בבלי, ביצה כה ע"ב), וראו פירוש המלה בערוך השלם (נתן בן חיאל, ערוך השלם, מהדורת ישראל קאהוט, וינה תר"ם, חלק ב, עמ' רצ"א (291), ערך: 'גְלוּדְקָא'; הערך 'גלודקא' בתוך: מלון יסטרוב (לעיל הערה 54), עמ' 246; והערך 'גלודקא' בתוך: ב' קרוא, מלון שמושי לתלמוד למדרש ולתרגום, תל אביב תש"ל, עמ' 171.
- 95 צמר דק ונקי. ראו הערך 'מילת' בתוך: אבן-שושן (לעיל הערה 77), עמ' 923.
- 96 ההקשר של 'ועמה' כאן אינו ברור.
- 97 וקצב. השוו: 'מראש השנה נקצצין מזונותיו של אדם' (ויקרא רבה ל, א [מהדורת מרגליות, עמ' תרפח]).
- 98 נראה שצ"ל: מאכל ומשתה.
- 99 'אדם להבל דמה ימיו כצל עובר' (תה' קמד 4).
- 100 'אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ' (שם קג 15).
- 101 'ויזכר כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב' (שם עח 39).
- 102 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה' (איוב כה 6).
- 103 'יש רעה חולה ראיתי תחת השמש, עושר שמור לבעליו לרעתו' (קוה' ה 12).
- 104 'עושר שמור לבעליו לרעתו – כעושרו של קרה, שעל ידי כן נתגאה וירד לשאול' (פירוש רש"י לקוה' ה 12).
- 105 מלשין

לצדיק פוסק לו ולזרעו עד סוף כל הדורות]ת] שנא' לא יגרע מצדיק עיננו' וגו' (איוב לו 7).¹⁰⁶ ואם יגיס דעתו עליו הק' משפילו שנ' 'אם אסורי]ם] בזיקים ילכדו בחבלי עוני' (שם, 8).¹⁰⁷ קורא עליו ישעי' המקרא הזה 'יש מתעשר ואין כל, מתרושש ואין רב' (מש' יג 7).¹⁰⁸ לפיכך אמ' להם ישעי' לישראל עשו תשובה ומעשים טובי]ם] ותשכילו לגאולה, וזכתו לעתיד לבא שלא ראתה עין מעולם,¹⁰⁹ שנא' 'מעולם לא שמעו ולא האזינו, עין לא ראתה אלהים זולתך אשר יעשה למחכה לו' (יש' סד 3).¹¹⁰ סליק מעשה מעשיר היושב תמיד אצל עניים.¹¹¹

פרופ' (אמריטה) רלה קושלבסקי, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בראלן, רמת גן
rella.kushelevsky@biu.ac.il

- 106 השוו: בבלי, מגילה יג ע"ב.
- 107 בנוסח המסורה 'ילכדון' במקום 'ילכדו'. המשך הפסוק: 'זאת מלכים לכסא וישיבם לנצח ויגבהו'. לקטע 'ואני כך למדתי [...] בחבלי עוני' השוו: 'ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב "לא יגרע מצדיק עיניו"?' [...] ואמר רבי אליעזר: כשהקב"ה פוסק גדולה לאדם – פוסק לבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות, שנאמר "וישיבם לנצח ויגבהו" ואם הגיס דעתו – הקב"ה משפילו, שנאמר "ואם אסורים בזיקים" וגו' (בבלי, מגילה יג ע"א–ע"ב).
- 108 'יש מתעשר ואין כל – מראה עצמו עשיר. ד"א [דבר אחר] יש אדם שהוא מתעשר בסופו ואין לו כלום בתחילתו, ויש שהוא בא לידי עניות ממון גדול. ד"א מתעשר בגזל עניים וסוף אין לו כלום. ויש מתרושש – ע"י שפיור ונתן לאביונים והון רב מוכן לו' (פירוש רש"י לפסוק).
- 109 'אבל רבותינו שאמרו כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה וגו', משמע עין שום נביא לא ראתה את אשר יעשה הקב"ה למחכה לו זולתי עיניך אתה אלהים' (פירוש רש"י ליש' סד 3).
- 110 בנוסח המסורה 'לא האזינו', ובלי המילה 'אשר'.
- 111 כ"י דרמשטט (לעיל הערה 2).

יוחנן בן זכאי פוגש באספסיאנוס: עיון במדרש הסיפור ב'מעם לו'עז' לארגואיטי

דוד מגריקה

הקדמה

סיפור הימלטותו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים כשהוא מוחבא בתוך ארון מתים ומפגשו עם המצביא אספסיאנוס ערב חורבן הבית השני משמעותי משום שהוא אחד הנרטיבים המעטים המתארים את אירועי המלחמה במרד הגדול (66–73/4 לסה"נ), ובעיקר בשל היותו סיפור מכונן שהתקבל בתודעתו של העם היהודי כזיכרון היסטורי של אותם מאורעות. על פי פרשנות שהתגבשה בשני העשורים האחרונים בקרב חוקרי ספרות ופולקלור זהו סיפור של מעתק, דהיינו ביטוי ספרותי למעבר המורכב והטראומטי שחוותה החברה באותה תקופה: מהחיים התרבותיים והדתיים שהתרכזו סביב הפולחן בבית המקדש אל המציאות החדשה בלעדיו.¹ דליה מרקס חקרה לאחרונה באופן מקיף את הסיפור במסירתו של התלמוד הבבלי ובחנה את המוטיבים הספרותיים והרעיוניים בו, את הקשרו התרבותי ואת השפעתו על השיח הפוליטי בימינו. לטענתה 'האגדה אינה מתארת את המעבר בלבד אלא גם יוצרת אותו וממשמעת אותו'.² תפיסה זו של הסיפור מזמנת בחינה מחודשת של העלילה

1 ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל – מדרש האגדה הארץ-ישראלי איכה רבה, תל אביב תשנ"ו, עמ' 192–193; ד' מרקס, 'רבן יוחנן בן זכאי והקמת יבנה: ניתוח והערכת הסיפור בראי הזמן', מועד, כא (תשע"ג), עמ' 56–85; הנ"ל, 'מיתוס עתיק בשירות ההווה: יציאת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים והקמת יבנה', אקדמות, כד (תש"ע) עמ' 156–176; ג' רוזן, התלמוד והאינטרנט: מסע בין עולמות, תרגמה י' זיסקינד-קלר, תל אביב תשס"ב, עמ' 21–22.

2 מרקס, רבן יוחנן (שם), עמ' 56. מרקס טענה במפורש כי בעיניה סיפור יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי הוא במהותו הצגת שלב סיפי (לימינלי) בתולדות העם היהודי, ושהיציאה מן העיר מסמנת את ליבו של המעבר בסף – 'רבן יוחנן אינו חי ואינו מת, אינו מנהיג

כיצירה ספרותית במהותה ומעודדת הטלת ספק בתפיסה ההיסטורית שנרקמה סביבו. קרוב לוודאי שאחד הגורמים שאפשרו את צמיחתה וגיבושה של תפיסה זו הוא ההבדלים המהותיים בין הגרסאות השונות של האגדה במקורות חז"ל – בפרט ביחסו של רבן יוחנן לגורלה של ירושלים.

במאמר זה אדון בגרסת הסיפור בספר 'מעם לועז', בכרך א של ספר דברים, שנדפס לראשונה באיסטנבול תקל"ג (1772), ושמחברו הוא ר' יצחק בן ר' שמריה ארגואיטי, מגדולי רבני סלונקי.³ כבר מתחילתה ניכרת בגרסה זו מורכבות תמטית של העלילה ביחס למקורות חז"ל שעליהם היא מבוססת, מורכבות הנובעת מן הסתירות הנרטיביות המופיעות בהם, והמבטאות בעיקר קושי בקבלת עמדתו של רבן יוחנן באשר לחורבן ירושלים.

אבקש לעמוד על ייחודו של הסיפור ב'מעם לועז', ייחוד שהוא תוצאה של הטרנספורמציה של מקורותיו בספרות חז"ל, הכוללת השמטות, הרחבות, הדגשים וכיוצא באלה. אבחן את עיצוב תוכנו החדש של הסיפור הן בהקשר התרבותי של יהדות ספרד ברחבי האימפריה העות'מאנית במאה השמונה עשרה והן לאור האינטרסים והערכים המאפיינים את ה'תלמוד הספרדי' (כמקובל לכנותו בקרב שיח חוקרי תרבות וספרות יהודית-ספרדית). גרסת הסיפור של 'מעם לועז' תובא במאמר על פי מהדורתו הראשונה, בתעתיק לכתב לטיני ובתרגום חדש לעברית.

'מעם לועז'

'מעם לועז' הוא אחת מיצירות הספרות החשובות ביותר שנכתבו אי פעם בספרדית-יהודית, ובעיני חוקרים רבים הוא גולת הכותרת של ספרות הלאדינו לדורותיה.⁴

ואינו אחד העם, אינו שייך למציאות שעומדת להיחרב אבל טרם בא בשעריה של היהדות בדמותה החדשה' (שם, עמ' 66).

3 מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ-ישראל: תולדות רבנים וגדולי האומה, חכמים, סופרים ועסקני צבור, חולמים ולוחמים לרעיון שיבת ציון וישוב הארץ, ירושלים תש"ס (ירושלים תרפ"ח-תרצ"ח), עמ' 118; הנ"ל משכיית לבב: על מעם לועז: גלגולו וגורלו של ספר קורא הדורות בלשון האשפניולית, ירושלים תרצ"ג, עמ' מה; א' יערי, רשימת ספרי לאדינו הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים (תוספת לקרית ספר שנה עשירית), ירושלים תרצ"ד, עמ' 11.

4 ראו מבואו של ל' לנדאו, 'תכנים וצורות ב'מעם לועז' לר' יעקב כולי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם, עמ' 1-12; הנ"ל, 'הטראנספורמציה של הסיפור התלמודי ב'מעם לועז'', פעמים, 7 (תשמ"א), עמ' 35; E. Papo, *Annotated*

אופיו של החיבור לקטני – זוהי אנתולוגיה תורנית רחבת היקף, הערוכה לפי סדר פסוקי המקרא, והמשלבת מקורות ספרותיים רבים ומגוונים מאוד: טקסטים מספרות חז"ל, אגדות עממיות, דברי הלכה, פילוסופיה, מוסר ועוד. זו יצירה קיבוצית של עשרה מחברים, מגדולי הרבנים הספרדים-היהודים העות'מאנים במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, שנתחברה במשך יותר מ-150 שנה. ראשיתו של 'מעם לועז' בכרך של ר' יעקב כולי (1732–1689) לספר בראשית, שיצא לאור לראשונה באיסטנבול בשנת ת"ץ (1730),⁵ ויש הרואים את סופו בפירושו של הרב שמואל קרויזר (שמואל ירושלמי; 1997–1922) ובתרגומו לעברית.⁶ על אף המעורבות של מחברים רבים בכתבי החיבור ולאורך תקופה כה ארוכה, לפחות כרכי התורה של 'מעם לועז' נראים כפרי יצירתו של מחבר אחד ויחיד, מפני שממשיכיו של הרב כולי, אשר העריכו את מפעלו והכירו בתועלת החינוכית שביצירה, יישמו

Edition of the Ladino Text of Magriso's Me'am Lo'ez on Exodus, Leviticus and Numbers, Accompanied by Transcription, English Translation and Introductory Research (בעריכה); ת' אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים תש"ס, עמ' 59–76; א' פרץ, 'הקדמותיו של יעקב כולי ל'מעם לועז' בעברית ובלאדינו כמפתח להבנת תכניתו ותפיסתו הרעיונית בכתבי היצירה', אתר מכון מעלה אדומים לתיעוד השפה הספניולית ותרבותה (<http://folkmasa.org/av/av05mh10.htm>), אוחר במאי 2019.

5 כולי חיבר גם מחצית ספר שמות, עד פרשת תרומה. כרך זה נדפס באיסטנבול תצ"ג (1733).

6 ואלו החכמים הספרדים שהמשיכו את מלאכתו של כולי: ר' יצחק מאגריסו חיבר את המשך כרך ב של ספר שמות (איסטנבול תק"ו [1746]) ואת כרכי ויקרא (איסטנבול תקי"ג [1753]) ובמדבר (איסטנבול, תקכ"ד [1764]), ור' יצחק ארגואיטי חיבר את כרכים א ו-ב של ספר דברים (איסטנבול תקל"ג [1772], תקל"ז [1777]). מנחם מיטראני חיבר את כרכים א ו-ב של יהושע (סלוניקי ואיזמיר תרי"א [1851], תר"ל [1870]); ר' יצחק יאודה דידיע אבא חיבר את כרך נביאים ראשונים (המכונה לחם יהודה, סלוניקי תרמ"ח [1888]) את כרך ישעיה (סלוניקי תרנ"ב [1892]); ר' חיים יצחק שאקי חיבר את כרך שיר השירים (קושטא תרנ"ט [1899]); ר' רפאל יצחק מאיר בן ויניסטי חיבר את כרך רות (סלוניקי תרמ"ב [1892]); שני ספרים חוברו על מגילת קהלת: 'חשק שלמה' מאת ר' שלמה בן יעקב הכהן ירושלים תרנ"ג [1892]) ו'אוצר החכמה' מאת ר' נסים עבוד (קושטא תרנ"ח [1898]); ר' רפאל חייא פונטרימולי חיבר את כרך מגילת אסתר (איזמיר תרכ"ד [1864]). מרבית כרכי 'מעם לועז' תורגמו לעברית בידי קרויזר (ירושלמי), אך יש לציין כי במקרים לא מעטים הוא שילב בנוסח העברי פירושים משלו ולא תרגום לעברית של הטקסטים המקוריים.

בעקביות את שיטתו.⁷ תמר אלכסנדר טענה כי ב'מעם לועז' קיים מתח תמידי 'בין הרצון להביא את המסורת כמות שהיא ובין הדחף היצירתי של המחברים ההופך את הספר ליצירה מרתקת, הראויה למחקר מעמיק'.⁸ לואיס לנדאו, מראשוני החוקרים של 'מעם לועז', תיאר את המתודולוגיה של כולי:

ראשית [...] [כולי] משלב את דברי עצמו בטקסט המתורגם. שנית, הוא מקצר או מאריך את המקורות כראות עיניו, ממזג מקורות שונים וגם משנה לעיתים את משמעותם. יעקב כולי לא היה איש 'האיפכא-מסתברא', ודומה, שהוא לא ביקש במודע לחדש ולשנות, אך שעה שרצה להפוך את מסורת ישראל חיה, נטה להגמישה ולהתאימה לקהלו הפוטנציאלי. בין עקרון (האם נכתב כך או: עיקרון?) ההנחלה של אותה מסורת לבין עקרון שימורה המדוקדק קיים מתח, ומתח זה הוא שעושה את מעם לועז לספר מעניין. תופעה דומה אנו מוצאים בימינו ב'ספר האגדה' לביאליק ורבניצקי. אין הרי 'ספר האגדה' כמקורותיו והדברים ידועים, אך במעם לועז השינויים מפליגים.⁹

לנדאו שרטט בקווים כלליים את שיטת הכתיבה של כולי, ואף העריך מעמדו האישי כחוקר וכבן התרבות היהודית-הספרדית את משמעות הטקסט בתרבות זו, לא רק בראייה היסטוריוגרפית והיסטורית אלא גם בהקשר מודרני – הוא השווה את 'מעם לועז' כיצירה ספרותית ל'ספר האגדה' של חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, שניתן לזהותם עם המחנה האינטלקטואלי (וההגמוני) הלא ספרדי במדינת ישראל.

עבור לא מעטים מבני הקהילה היהודית-הספרדית במאה השמונה עשרה היו השפה העברית וכן הארמית אתגר של ממש, ועל כן הייתה ידיעתם בתורה שבעל פה – וביצירה העברית לדורותיה – בסיסית למדי. בתקופה זו החלו חכמים לכתוב ספרות רבנית בלאדינו, ובכך נפתח עידן תרבותי חדש. בהקדמה העברית ל'מעם לועז', שנועדה לבני העילית הרבנית – לצד ההקדמה בספרדית-יהודית, שנכתבה עבור הציבור הרחב – הבהיר כולי כי לנוכח התמעטות ההיכרות של המסורת ההלכתית (והרבנית בכלל) עלה הצורך לכתוב פירוש רב פנים עבור העם, והצדיק

7 שיטה זו יושמה לא רק ב'תלמוד הספרדי' אלא גם בספרי מוסר אחרים, כמו למשל חיבורו של חכם ר' אברהם פינצי 'לקט הזוהר', שראה אור לראשונה בבלגרד בשנת 1858 ולאחר מכן בסלוניקי 1866 ובאיזמיר 1876.

8 אלכסנדר (לעיל הערה 4), עמ' 59–60.

9 לנדאו, תכנים וצורות (לעיל הערה 4), עמ' 7–8.

את מעשהו באופן כמעט אפולוגטי. ואכן 'מעם לועז' פנה מלכתחילה אל פשוטי העם דוברי הלאדינו, וחובר לתכלית דידקטית – כדי לקרבם אל לב המסורת והתרבות הרבנית. שפתו העממית, הפשוטה והשוטפת ובעלת האופי הדיסקורסיווי, הנגישה אותו לקהל רחב ומגוון, לרבות נשים וילדים, וחשפה אותם לספרות היהודית העשירה. אבנר פרץ טען כי ריבוי ההדפסות של החיבור מעיד על הפופולריות שלו, וכי ההדפסות בפורמט גדול ככרכי גמרא מוכיחות את יוקרתו. ספרי 'מעם לועז' נדפסו בכל רחבי התפוצה של דוברי הלאדינו (קושטא, איזמיר, סלוניקי, ליבורנו וירושלים), לרבות דוברי החכיתיה בצפון מרוקו, שבשבילים נדפסה מהדורת ליבורנו (1822–1823).¹⁰ יש לציין כי 'מעם לועז' לא נועד לקריאת היחיד, אלא זימן מילאדאוקיס (meldadores), קוראים, שתפקידם היה למסור ולהקנות את הידע של החכמים לציבור רחב, על ידי קריאה פומבית בבתי כנסת ובבתי מגורים.¹¹ עם חיבורו של ר' יצחק ארגואיטי על ספר דברים הושלם 'מעם לועז' לחמשת חומשי התורה, ותם, עוד במאה השמונה עשרה, מה שמכונה במחקר העידן ה'קלסי' של 'מעם לועז'. חיבורו של ארגואיטי הודפס בשני חלקים: כרך א, שכלל את הפרשיות דברים, ואתחנן ועקב, וכרך ב, שהוא ספרון הכולל סך הכול שישה עשר עמודים, ובו פירוש יחיד לפרשת ראה.¹² נראה כי ארגואיטי חיבר פירוש לכל פרשיות ספר דברים, אך לא עלה בידו להוציאו לאור בגלל המצוקה הכלכלית שבה היה נתון.¹³ הוא עצמו תיאר בתחילת ההקדמה של כרך א את הקושי הכלכלי להדפיס את כרך ב של הספר: 'והמכתב מחלק שני של ספר דברים חרות על הלוחות

10 א' פרץ, 'התפתחות הלאדינו ומעמדה בתהליך המודרניזציה והחילון', זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני: מבט אנציקלופדי, ב: תנועות לאומיות וחברתיות; החברה הדתית מול החילון והמודרנה; העברית ולשוונות היהודים, ירושלים 2007, עמ' 309.

11 A. Quintana, 'Sobre la transmisión y el formulismo en el *Me'am Lo'ez* de Jacob Juli', *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies* (24–26 June 2001), Leiden 2004, pp. 69–80; ד"מ בונים ומ' אדר-בונים, 'ג'ודוזמו מדוברת בג'ודוזמו כתובה: ספר מעם לועז לרבי יצחק מאגריסו', פעמים 127–125 (תשע"א), עמ' 502–509; A. Meyuhas-Ginio, 'The History of the *Me'am Lo'ez*: A Ladino Commentary on the Bible', *European Judaism*, 43, 2 (2010), pp. 122–123.

12 A. Perets, 'Autumn La Deskuvierta de las pajinas pedridas del *Meam Loez*, *Devarim*', *Aki Yerushalayim*, 24–25 (1985), pp. 35–39; P. Romeu-Ferré, *Las llaves del Meam loez: Edición crítica, concordada y analítica de los Índices del Meam loez de la Torá*, Barcelona 2000, pp. 11, 28.

13 מיוחס ג'ניאו (לעיל הערה 11), עמ' 122–123.

בעט ברזל, ושערי דמעות ננעלו כי אפס כסף'.¹⁴ הפירוש השלם, שנותר בכתב יד, לא הגיע לידינו. ייתכן כי מכיוון שנכתב בשפת העם הוא לא עורר עניין בקרב העילית הרבנית, ועל כן לא הועתק ולא השתמר בקונטרסים.¹⁵ הקושי לממן את הוצאת ספרי 'מעם לועז' נמשך במאה התשע עשרה. הרב רחמים מנחם מיטראני, פנה בהקדמתו בלאדינו לכרך א לספר יהושע, שנדפס בסלוניקי בשנת תרי"א (1851), אל גבירי הקהילה והתחנן שיתמכו בפרסום סדרת הספרים:

פור איסטו צ'ינגו רוגאלנדו קון לאגרימאס די סאנגרי, אי אקריצ'אמינטו גראנדי דיזינידו לטודה לה סיניוריאה קומפלידה די ישראל מים אירמאנוס מיץ קידוס קידוס השם הגדול פור כבוד די לה ליי סאנטה קי צו'קין טודוס קי איסטו מלאכה סאלנה לאורה, אי קי סי אינפיסי אה איסטאנפאר אונה אורה אנטים בע"ה.¹⁶ (בשל כך הנני מתחנן בדמעות דם ובלב שבור ואומר לכל גבירי מלומדי ישראל, אחי וחביבי, קידוש השם הגדול יש בכבוד התורה הקדושה, שיחפשו להוציא לאור מלאכה זו, ויתחילו להדפיסה שעה אחת לפני בע"ה (בעזרת השם).¹⁷

מקומו ומקורותיו של סיפור המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס ב'מעם לועז'

סיפור הימלטותו של רבן יוחנן מופיע ב'מעם לועז' בפרשת ואתחנן (דב' ג' 23–111). שילובו של הסיפור בחיבור אינו פשוט, שכן 'מעם לועז' הוא כאמור חיבור לקטני הערוך לפי סדר פסוקי המקרא, ואילו סיפורי חורבן הבית השני עוסקים באירועים

14 על העוני בקהילה היהודית-הספרדית ראו: י' בן-נאה, 'עוני והתמודדות עמו בחברה היהודית באימפריה העות'מאנית', ספונות, ח (תשס"ג), עמ' 195–238, ובפרט על עוני של ארגואיטי, עמ' 216, הערה 63.

15 M. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington, IN 2005, pp. 39-40; E. Romero, *La Creación Literaria en Lengua Sefardí*, Madrid 1992, pp. 92–93

16 מיטראני אף דרש כי התמיכה הכלכלית מצד הפטרונים לשם הוצאה לאור סדרת ספרי 'מעם לועז' היא כמצוות כתיבת ספר תורה.

17 אני מודה מקרב לב לד"ר אבנר פרץ, שציין בפניי את המקורות הללו והעביר לי תצלומים של כרך ב של ספר דברים.

שהתרחשו מאות שנים לאחר חתימת המקרא.¹⁸ מכל מקום נראה שלא במקרה שולב הסיפור בפרשת אתחנן, שכן זו הפרשה שקוראים בבתי הכנסת בשבת שאחרי תשעה באב, שנקבע במסורת כיום אבל ותענית על חורבן שני בתי המקדש ואף על אסונות אחרים, ובהם גירוש ספרד¹⁹ – אם כי נראה שאחרון היהודים יצא מספרד ב־31 ביולי 1492, שהיה ז' באב רנ"ב.²⁰

ארגואיטי שילב בין הפסוקים דינים ומנהגים הקשורים לצום,²¹ והביא שורה של סיפורים המתארים את האירועים שהובילו לגזרת השמיים להחריב את ירושלים, את המלחמה ואף את כישלון מרד בר־כוכבא, בדומה לקובץ הסיפורים בתלמוד הבבלי במסכת גיטין (נה ע"ב – נח ע"א). אולם נוסף על כך הביא בפרשה זו, לצד הסיפורים הקשורים לחורבן הבית השני, סיפורים הנוגעים לנדודיהם ולגלותם הקשה של יהודי חצי האי האיברי ובהם סיפור גירוש היהודים מספרד. תיאור גזרת הגירוש חשוב מאוד להמשך הדיון משום שיש לו דמיון משמעותי לסיפור המפגש של רבן יוחנן עם אספסיאנוס על פי מסירתו ב'תלמוד הספרדי', שהרי ר' יצחק אברבנאל, ממנהיגי היהדות הבולטים בזמנו, נפגש עם פרננדו השני מלך אראגון בשעה הרת גורל.²² שני הסיפורים הבתר־מקראיים אלו, על המפגש של יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס ועל גירוש היהודים מספרד – ובמסגרתו המפגש של אברבנאל

18 בהיעדר מהדורה מדעית לכרכי 'מעם לועז' ובהיעדר מפתח עניינים מלא של החיבור איתור הסיפור בו היה אתגר של ממש. מקצת מחברי 'מעם לועז' הכינו מפתחות עניינים חלקיים, ורומיאו־פרה ליקטה את המפתחות הללו של 'מעם לועז' על התורה והוסיפה עליהם מפתח עניינים מקיף. ראו: רומיאו־פרה (לעיל הערה 12).

19 אסונות אלה ואחרים תוארכו במסורת לתשעה באב אף שאין במקורות אחידות באשר לתאריך. למשל במל"ב כה 8–9 נאמר כי המקדש הראשון נשרף 'בחדש החמישי בשבעה לחדש', ואילו על פי יר' נב 12 אירע הדבר 'בחדש החמישי בעשור לחדש'. עשרה באב צוין כיום חורבנם של הבית הראשון והבית השני הן אצל יוסף בן מתתיהו ('עשרה בחודש לואוס', מלחמת היהודים 1, ד, ה, 250) והן בבבלי, תענית כט ע"א. אך במשנה, תענית ד, ו נאמר: 'חמשה דברים ארעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב [...] בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר'.

20 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית², תל אביב 1965, עמ' 472.

21 ראו למשל: 'Aki es lugar de avizarvos los dinim de tisha be'av por entero' (כאן, זהו המקום להודיעך על אודות הדינים של תשעה באב בשלמותם; צו ע"ב)

22 מפגש גורלי שהדהד גם לאחר שנים רבות בסיפורים ובאגדות של גולי ספרד. ראו להלן הערה 63.

עם פרננדו השני – נרקמים בהקשר המקראי של פרשת ואתחנן, והפרשה מעניקה להם משמעות תיאולוגית חדשה שיש להביא בחשבון בניתוח מכלול הסיפורים. סיפור המפגש של יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס ב'מעם לועז' מבוסס בעיקר על המסורות של התלמוד הבבלי, מסכת גיטין (נו ע"א–ע"ב), ושל מדרש איכה רבה (וילנה) א, לא. ²³ אגדה חז"לית זו מופיעה גם בשני נוסחים שאין להם זכר ב'תלמוד הספרדי', באבות דר' נתן נוסח א (פרקים ד, ו) ונוסח ב (פרקים ו, ז). ²⁴

השימוש בתלמוד הבבלי כמקור מרכזי לסיפור נבע קרוב לוודאי ממעמדו הקנוני בתרבות היהודית-הספרדית ומתכליתו החברתית-התרבותית של 'מעם לועז'. בתרבות היהודית-הספרדית באימפריה העות'מאנית עסקו בתלמוד הרבנים והדיינים, היינו העילית האינטלקטואלית של החברה, ואילו הציבור הרחב התמקד בעולם בית הכנסת – בתפילות, בקריאת התורה, ההפטרה והמגילות וכיוצא באלה. אי ידיעת השפות העברית והארמית הייתה ביטוי לפערי השכלה בין שתי הקבוצות. לכן בחירתם של הרב כולי וממשיכו לחבר חיבור רחב היקף שביי פסוקי המקרא הייתה למעשה ניסיון לסגור פערי אוריינות בין העילית הרבנית לבין הציבור הרחב בקהילה היהודית-הספרדית העות'מאנית – כמובן בתיווך קפדני ומפוקח של המקורות הספרותיים. ²⁵

השימוש באיכה רבה תרם לסיפור ב'מעם לועז' את תיאורי המלחמה הבלעדיים שבגרסת המדרש הזה, והלם את נטייתם של מחברי 'מעם לועז' למוטיבים ספרותיים פנטסטיים, המופיעים באפיוודות מסוימות בעלילה באיכה רבה, והמאפיינים את

23 גרסה זו דומה מאוד למהדורת קושטא שנדפסה כנראה בשנת רע"ד (1514). נוסח שונה מעט ראו במהדורת בובר, עמ' 66–68.

24 קיימים עוד שלושה עדי נוסח לסיפור, הדומים מאוד למסורת המובאת באבות דר' נתן נוסח ב: מדרש משלי טו, ל (מהדורת ויסוצקי, עמ' 125–126), מדרש עשרת המלכים (י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ירושלים תשכ"ט [ניו יורק תרע"ה], עמ' 464), וגרסה משונה בשם 'אגדה מאבות דרבי נתן של בני צרפת' (ח"מ הורוויץ-הלוי, בית עקד האגדות, ירושלים תשכ"ז [פרנקפורט ע"נ מיין תרמ"א–תרמ"ב] עמ' 34–36), שדומני כי לא זכתה לשום התייחסות מחקרית.

25 לנדאו, תכנים וצורות (לעיל הערה 4), עמ' 16–17, 162–173; מיוחס ג'ניאו (לעיל הערה 11), עמ' 118; פאפו (לעיל הערה 4); מ' אטיאש, 'המשורר העממי ר' אברהם טולידו ויצירתו הלאדינו', שבט ועם, סדרה ב, א [1] (1970), עמ' 118; גאון, יהודי המזרח (לעיל הערה 3), עמ' 305–308; פרץ (לעיל הערה 4); א' טולידו, הקופלאס של יוסף הצדיק: עיון השוואתי רב-תחומי: בחינה מיקומה של היצירה על פני רצף הספרות היפה בלאדינו, ההדיר ותרגם אבנר פרץ, ירושלים תשס"ו, עמ' 36–38.

הספרות העממית. לדוגמה במדרש הקדום זכתה דמותו של רבן יוחנן לגוון מאגי ומיתי, ואילו במסורת הבבלית הוצג התנא כמנהיג מדיני שנקט גישה מעשית ומציאותית על רקע אירועי המלחמה.²⁶

אשר לגרסאות שבאבות דר' נתן, אפשר שלא נעשה בהן שימוש ב'מעם לועז' מפני שעמדתו הפוליטית של רבן יוחנן מוצגת בהן באופן מנוכר לגורלה של העיר,²⁷ והקורא המסורתי עשוי היה להתקשות לקבל ייצוג כזה של התנא. אולם ייתכן גם כי ארגואיטי כלל לא הכיר את אבות דר' נתן, שכן חיבור זה אינו מופיע בין מקורותיו הספרותיים.

המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס
על פי מסירתו ב'מעם לועז': מהדורה ותרגום

מהדורת הסיפור, בכתב לטיני ועם תרגום חדש לעברית, מבוססת על העתקת הנוסח הראשון של הסיפור כפי שנדפס – במקור ב'כתב רש"י' – בספר 'מעם לועז', בכרך א של ספר דברים, שכאמור יצא לאור בשנת תקל"ג (1772).

בחרתי לחלק את סיפור המפגש של רבן יוחנן עם אספסיאנוס ב'מעם לועז', שגובש על יסוד מסורות חז"ל, לשבע מערכות, כדי להניח תשתית לעיון ודיון מסודר. בחלק מהמערכות מסופר על אירועים שמתפתחים לאורך הסיפור כולו, מתחילתו עד סופו, ובחלקן מסופר על אירועים מכווננים בעלילת הסיפור, למשל שרפת המחסנים על ידי המורדים.

הסיפור מתחיל עם המצור שהוטל על ירושלים ומסתיים בגזירת גורלה להיחרב – או בראייה חלופית, כפי שהציעה מרקס, הוא מתחיל עם מותו של גוף האומה היהודית, הדועך בראי גורלה של העיר, ומסתיים בהפיכתה לעם הספר.²⁸

מספור המערכות הולם את הקוהרנטיות של ציר הזמן על פי רוב המסורות

26 מרקס, רבן יוחנן (לעיל הערה 1), עמ' 57.

27 במסורות באבות דר' נתן רבן יוחנן בן זכאי מוצג בתור 'אוהב הקיסר'. צפתמן הראתה כיצד חלו שינוי הדרגתי במסורות הללו והן עובדו מחדש, ולדבריה הדבר מעיד כי החברה המספרת הרגישה אי שביעות רצון ואי נחת 'מתיאורו של הגיבור-המייסד כאוהב קיסר [...] והיא מנסה לטשטש נתון זה, המפוקפק בעיניה, על ידי תוספת שבח לדמות הגיבור'. ראו: ש' צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 120–123.

28 מרקס, רבן יוחנן (לעיל הערה 1), עמ' 81–82.

(בתלמוד הבבלי, איכה רבה ואבות דר' נתן נוסח א), תפיסת זמן זו מיושמת אף בגרסת האגדה ב'תלמוד הספרדי'.
ואלו שבע המערכות:

- א. שלוש שנות מצור על ירושלים.
- ב. שלושה עשירים מכלכלים את תושבי העיר.
- ג. הנהגת החכמים מול הנהגת המורדים.
- ד. שרפת מחסני המזון על ידי המורדים, השלכות הרעב הכבד והאיום על חיי רבן יוחנן בן זכאי.
- ה. הימלטות רבן יוחנן בן זכאי מן העיר הנצורה ומפגשו הראשון עם אספסיאנוס.
- ו. כליאת רבן יוחנן בן זכאי בחדרי חדרים.
- ז. מינוי אספסיאנוס לקיסר וההודמנות להגשמת משאלתו של רבן יוחנן בן זכאי (המפגש השני).

הסיפור מוגש בארבעה טורים: בטור הראשון מימין החלוקה למערכות, בטור השני התרגום לעברית, בטור השלישי הטקסט המקורי בספרדית-יהודית בתעתיק לטיני,²⁹ ובטור הרביעי מספור העמודים בדפוס הראשון וההערות המקוריות של מחבר 'מעם לועז' לספר דברים, שמצביעות על מקורותיו הטקסטואליים. מחברי 'מעם לועז' נטו על פי רוב לציין את המקורות הספרותיים שהשתמשו בהם; וההפניות הללו סומנו – ומסומנות כאן – בכוכבית. נוסף על כך רשומים בטור הרביעי מראי מקום לפסוקי מקרא.

כמקובל בההדרת טקסטים ספרדיים-יהודיים הוספתי הערות לשוניות מובהקות המתייחסות רק למרכיב הלא-איברי, כלומר למילים תורכיות-עות/מאניות, יווניות וכדומה, ובהן צוינו מקור המילה ופירושה. לא הערתי על המרכיב העברי, כלומר על המילים ששאלה הספרדית-היהודית מהעברית, מאחר שהתעתיק נועד לקהל דובר עברית, שאין לו קושי לזהות מילים אלה, המודפסות באותיות נטויות. הטקסט הועתק כצורתו, להוציא הכתיבה המסורתית של מילת היחס די (de, של) המלווה בתוויות מיידעות לנקבה (ל/la), לרבים (לוס/los) ולרבות (ל/לס/las).

29 התעתיק הלטיני הוא תעתיק הגיים (טרנסליטרציה) על פי הכללים שהציע משה שאול בסוף שנות השבעים, שהופצו דרך כתב העת 'אקי ירושלים', ושהתקבלו כעין תעתיק רשמי לאחר שזכו להכרה מצד הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו.

בדפוס חוברה בדרך כלל תווית היידוע למילת היחס (לילה, לילוס, לילאס), אך מאחר שמדובר בעניין גרפי גרידא, שאינו משפיע על הגיית המילים, העדפתי להפריד בין מילת היחס לתווית היידוע במטרה להקל על הקוראים. נוסף על כך נמנעתי מהבאת שומרי הדף – כלומר המילה האחרונה בכל עמוד, שנועדה בכתיבה המסורתית לרמוז למילה הראשונה בעמוד העוקב – מפני שהם משקפים טכניקה של המעתיקים לסמן את רצף הדפים לשעת כריכת הספר, ואינם תורמים דבר בהבאת הטקסט שלא בחלוקת העמודים בדפוס המקורי. במקרים אחדים השלמתי מילים בסוגריים מרובעות לצורך הבהרת הטקסט. הטקסט המוהדר כאן שונה מהמהדורה המקורית בפסוק: כדי להקל על הקוראים החלתי על הטקסט, במקור ובתרגום, כללי פיסוק עכשוויים, נוסף על הפיסוק המקורי.

מקורות לפי 'מעם לועז'	מעם לועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
[ק ע"ב] איכה רבה	ENVIO el rey Espasianos <i>kesar</i> i la arodeo la sivdad de Yerušalayim i trusho * kon el kuarto pashas ³⁰ grandes: un pasha de los Araviim i un pasha de Pelištīm ³¹ i un pasha de Aksandria ³² i un pasha de Afrika i la tuvo arodeada tres anyos.	א. שלוש שנות מצור על ירושלים שלח המלך את אספסיאנוס קיסר והקיף את ירושלים והביא * עימו ארבעה הגמונים גדולים: הראשון היה פחה של הערביים, והשני היה פחה של הפלשתים והשלישי היה פחה של אלכסנדריה והרביעי היה פחה של אפריקה. וצר עליהם שלוש שנים.

30 בתורכית Paşa; בפרסית: پاشا או באשה; בערבית: باشا – היה תואר כבוד צבאי ואזרחי מקובל באימפריה העות'מאנית ובעולם המוסלמי. פאשא הוא הגבוה בין ארבעת התארים העות'מאניים לגברים. מתחתיו התארים: ביי, אע'א ואפנדי. פאש'אס בתוספת הסיומת הספרדית-יהודית לרבים – ס.

31 במקור באיכה רבה: 'דסיביתני', כלומר מסבסטיה, מן השומרון. ראו להלן הערה 41.

32 אכסנדריה הוא השם הערבי עבור העיר אלכסנדריה.

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות	
	<p>I avian tres rikos en Yerušalayim ke son Nakdimon ben Gurion i ben Kalba Savua i ben Šiřit a' Heset. I kada uno se yamo estos nombres por su kavzo: Ande Nakdimon se yamo el porke se le esklaresio el sol por su <i>zehut</i>, sigun lo avizimos en la <i>paraša</i> de <i>Devarim</i>. I el otro se yamo ben Kalba Savua, ke todo el ke entrava en su kaza anbryento komo kuando esta el per[r]o salia arto. I ben Šiřit a' Heset se yamo ke siempre el <i>Šiřit</i> de vestido arastava ensima de tapetes o otro modo de kozas. I ay ken dize ke su nombre era ben Šiřit. I lo ke se yamo Heset fue porke kuando iva a Roma a topar kon el rey le metían siya ke se asentara entre los grandes i estimados de Roma. El uno de estos disho: 'Yo mantengo la sivdad kon trigo e sevada vente i un anyo'. I el otro disho: 'Yo la mantengo kon vino i sal i azeyte'. I el otro disho: 'Yo la mantengo kon lenya'. I alavaron <i>ħahamim</i> a el de la lenya porke para gizar un <i>shinik</i>³³ de trigo se tiene demenester de lenya munchos tantos mas.</p>	<p>והיו שלושה עשירים בירושלים, נקדימון בן גוריון ובן כלבא שבוע ובן ציצית הכסת. וכל אחד נקרא בשמו מפני טעמו: הרי נקדימון נקרא כך מפני שנקדה [זרחה] חמה בזכותו, כפי שביארנו בפרשת דברים. והאחר נקרא בן כלבא שבוע, שכל מי שנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב היה יוצא משם שבע. ובן ציצית הכסת, כי תמיד היו ציציות בגדו נגררות על השטיחים או דברים אחרים. ויש אומרים ששמו היה בן ציצית, וזה שנקרא הכסת, מפני שהלך לרומי להיפגש עם המלך והיה הכיסא שלו מוטל בין גדולי רומי. אחד שבהם אמר: 'אני אפרנס את העיר בחיטה ושעורה עשרים ואחת שנה'. והאחר אמר: 'אני אספק לה יין מלח ושמן', והאחר אמר: 'אני אספק לה עצים'. ושיבחו חכמים את זה שהיו לו העצים, שכן על מנת לבשל מידה אחת של חיטים היו צריכים עוד הרבה יותר של עצים.</p>	<p>ב. שלושה עשירים מכלכלים את תושבי העיר</p>

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
	<p>I avían entre nozotros maryoles³⁴ ke kuantu mal mos vino en la kavesa fue para modre de eyos, i el grande de eyos era ben Batih. I ay ken dize ke se yamava Ava Sikra, ke era ijo de la ermana de Raban Yoḥanan ben Zakay. Les disheron los <i>ḥahamim</i>: 'sarlemos i aremos pas kon eyos', i eyos no deshavan. I les dizian a los <i>ḥahamim</i>: 'Salgamos i peliamos kon eyos'. Les dizian los <i>ḥahamim</i>: 'no es tienpo ke peliamos porke no vensemos siendo <i>zehut</i> no ay en nozotros'.</p>	<p>ג. הנהגת החכמים מול הנהגת המורדים והיו בינינו בריונים שכל הרעה שבאה על ראשינו בגללם באה, והגדול שבהם היה שמו בן בטית. ויש אומרים ששמו היה אבא סיקרא, שהיה בן אחותו של רבן יוחנן. אמרו להם חכמים: 'נצא ונעשה שלום עימם', והם לא נתנו להם. ואמרו לחכמים: 'נצא ונילחם עימם'. אמרו להם חכמים: 'אין השעה [יפה] למלחמה איתם, שלא ננצח כיוון שאין לנו זכות'.</p>
	<p>I siendo [ansi] vieron los malos de nozotros ke los <i>ḥahamim</i> no deshavan ke pelearan, fueron i kemaron los magazines³⁵ de trigo i sevada i enpeso la ambre en Yisrael i tanto fue la ambre ke una de las mas rikas de Yeruṣalayim, ke se yamava Marta bat Baytus, envío a la kaye a su moso i le disho: 'va, merkame semola'. Asta ke fue ya se vendio, le disho: 'semola no ay, pan blanko ay'. Le disho: 'merka', asta ke fue ya se vendio. Le disho: 'Pan blanko no kedo, moreno kedo',</p>	<p>ד1. שרפת מחסני המזון על ידי המורדים ד2. השלכות הרעב הכבד וכיוון שראו הרעים שבינינו שהחכמים אינם נותנים להם רשות להילחם, הלכו ושרפו את אוצרות הדגן והשעורה, והתחיל הרעב. והיה הרעב קשה כל כך שאחת מהעשירות ששמה היה מרתה בת בייתוס שלחה לשוק את משרתה ואמרה לו: 'לך וקנה לי סולת'. ועד שהלך נגמרה הסולת ואמר לה: 'סולת אין יש רק פת לבנה'. אמרה לו: 'לך וקנה פת לבנה'. ועד שהלך נמכרה. אמר לה: 'פת לבנה אין, פת קיבר יש'.</p>

34 מארייוליס (maryoles) – מאיוראליס (mayorales) – ראשי צבאות, מצביאים ובכלל ראשי כנופיות.

35 מצרפתית – magasinage – מחסן.

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
<p>מהרש"א</p> <p>יומא פ' ד</p>	<p>asta ke fue e ni akeyo kedo. Se alevanto eya i disho: 'Ire yo, vere si topare alguna koza ke komer'. I fue i no topo nada por enbasha unos igos ke los chupava ribi Şadok i los echava i los komio i de el guezmo del <i>holi</i> ke tenia ribi Şadok le entro en los igos i eya komo era muy adelgada kuando los komio se murio del asko.</p> <p>KE savresh * ke ribi Şadok estuvo kuarenta anyos en <i>taanit</i> para ke no se destruyera Yeruşalayim ande * savresh ke kuarenta anyos antes ke se destruyera el <i>Bet a-Mikdaş</i> ya enpesaron a amostrar senyales komo se tenia ke destruyir el <i>Bet a-Mikdaş</i>. I una de eyas era ke las puertas de el <i>Ehal</i> se avrian de suyo. I el <i>taam</i> era para ke no disheran los enemigos, ke eyos kon su fuersa lo destruyeron, ke si eyos no se avrian de suyo ninguno podia meter mano en eyas; asta ke vino un dia ribi Yoħanan e grito en eyas i disho: 'Puertas Puertas, ya lo savemos ke el <i>Bet a-Mikdaş</i> se tiene de destruyir, tu ke mos atornas mas muncho', i luego komo vido esta senyal ribi Şadok enpeso a <i>taanit</i> ke no se destruyera. I de la flakeza ke tenia kuando komia se le vea el bokado</p>	<p>ועד שבא לא נשארה פת קיבר. עמדה היא ואמרה: 'אלך אני שמא אמצא דבר מה לאכול'. ולא מצאה כלום חוץ מאשר גרוגרות שהיה מוצץ וזורק רבי צדוק ואכלתן, ונכנס מריח מחלתן שהיה לרבי צדוק אל תוך הגרוגרות, והיא הייתה עדינה מאוד וכשאכלה מהן מתה מרוב גועל.</p> <p>שעליכם לדעת * שרבי צדוק היה יושב בתענית על מנת שלא תיחרב ירושלים. * שתדעו כי ארבעים שנה לפני שחרב בית המקדש, כבר התחילו להופיע סימנים שיחרב הבית. ואחד מהם היה ששערי ההיכל היו נפתחים מעצמם. והסיבה לכך הייתה שלא יאמרו האויבים שהם בכוחם החריבו אותו, ואילו הם לא היו נפתחים מעצמם לא הייתה שום יד שולטת בהם. עד שגער בהם רבן יוחנן ואמר להם: 'שערים, שערים, כבר אנו יודעים שבית המקדש עתיד להיחרב ואתם למה באתם להוסיף צער על צערי', ולאחר שראה את הסימן הנזכר התחיל רבי צדוק להתענות כדי שלא יחרב. ומרוב שהיה רוזה, כאשר היה אוכל היו רואים</p>

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות	
	<p>por afuera quando le abashava de el <i>garon</i> i quando akavo de azer los <i>taaniot</i> i se keria areziar i esforsarse el kuerpo tomava igos sekos i los chupava i los echava; i de komer estos igos ke echava ribi Şadok se murio, i antes ke muriera echo kuenta plata i oro tinia por las kayes: 'komo ke komer no ay? ke provecho aze? i para ke se tiene demenester la plata i el oro?'</p>	<p>את פיסת האוכל יורדת דרך גרונו. וכשהיה גומר תעניתו, ורצה להשיב נפשו היה לוקח גרוגרות ומוצץ אותן וזורק אותן. ומהגרוגרות האלו שהיה אוכל רבי צדוק היא מתה. ולפני שמתה זרקה בחוץ אל הרחובות את כל הכסף והזהב שהיה לה והייתה אומרת: 'איין מה לאכול, אם איין שובע, לשם מה צריך את הכסף והזהב?'</p>	
איכה רבה	<p>* I tanto apreto la ambre ke a las primerias echavan por la muraya una kasha de dukados i les davan una kasha de trigo. Mas despues les echavan una kasha de dukados i les davan una kasha de sevadas. Mas despues les echavan una kasha de dukados i les davan una kasha de padja i tomavan i kozian la padja i bevian el agua. Mas despues les echavan la kasha de dukados i no los davan nada.</p> <p>I siendo vido raban Yoħanan ben Zakay ke tomavan i ke kozian la padja i bevian la agua disho: 'Una djente ke su mantenimiento es kon la agua de la padja ke beven tienen de salir a pelear en frente</p>	<p>* והרעב גבר כל כך, שבתחילה היו משלשלים קופה של דוקטים³⁶ והיו נותנים להם קופה של חיטה. ואחר כך היו משלשלים קופה של דוקטים והיו נותנים להם קופה של שעורים. ואילו אחר כך היו משלשלים קופה של דוקטים והיו נותנים כנגדה קופה של תבן. והיו מבשלים את התבן ושותים מימיו. ולבסוף היו משלשלים קופה של דוקטים ולא היו נותנים להם כלום. ומשראה רבן יוחנן שניזונים מתבן ושותים את מימיו אמר: 'אנשים כאלו, שמכלכלים את עצמם במי תבן, יבואו ויילחמו בחילותיו של אספסיאנוס?'</p>	

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות	
	<p>de Espasianos i su fonsado'. En akeya ora suspiro i disho 'ah!', fueron i le disheron a ben Batih: 'tu tio disho "ah!" por lo ke kemates los magazines de trigo'. Lo yamo al tio i le disho: 'porke dishites "ah"?'. Le respondio raban Yoħanan i le disho: 'Yo no dishe "ah", yo lo ke dishe fue "uh!"'. Le demando: 'i porke dishites "uh"'. Le disho: 'porke todo tienpo ke tienen ke komer no se determinan a pelear'. I kon esto ke le avlo pudo eskapar de su mano.</p>	<p>באותה שעה נאנח ואמר 'אהו!'. הלכו וסיפרו לבן בטיח: 'דודך נאנח ואמר: "אהו!", מפני ששרפת אוצרות הדגן'. שלח וקרא לדודו ואמר לו: 'למה נאנחת?', ענה לו רבן יוחנן: 'לא אמרתי "אה" אלא אמרתי "או!"'. שאל אותו: 'מפני מה אמרת "או"?'³⁷. אמר לו: 'כי כל עוד היה להם מה לאכול לא היו מוכנים לצאת להילחם'. ובדבר זה הצליח להינצל מידיו.</p>	<p>ד3. האיום על חיי רבן יוחנן בן זכאי</p>
[קא ע"א]	<p>I disho raban Yoħanan ben Zakay: 'Bueno es salir de aki'. Fue i le arogo al sovrino ke lo kitara <u>de</u> ayi. Le respondio i le disho: 'Savras ke izimos <i>takana</i> entre nozotros, ke ombre no sale de la sivdad otro ke kuando muere'. I le avizo i le disho: 'aste del hazino para ke vayan la djente i ke pregunten por ti, i despues mete una koza muerta en tu kama ke vaya fedyando para kuando te vienen a mirar ke de la fedor</p>	<p>ואמר רבן יוחנן בן זכאי: 'מוטב שאצא מכאן'. הלך והתחנן לפני אחיינו שיוציא אותו משם. ענה לו: 'דע לך כי תקנה יש בינינו שאין אדם יוצא מן העיר אלא אם כן הוא מת'. והודיע לו ואמר לו: 'עשה עצמך חולה כדי שיבואו אנשים לראות אותך וישאלו לשלומך, ואחר כך תשים נבלה מסריחה במיטתך, וכשיבואו לבקרך לא יוכלו לעמוד מפני</p>	<p>ה. הימלטות רבן יוחנן בן זכאי מן העיר הנצורה ומפגשו הראשון עם אספסיאנוס</p>

37 בתרגומו של ירושלמי הושמטה תשובתו הפיקחית של רבן יוחנן בן זכאי, שבזכותה ניצל מבן בטיח: 'למה נאנחת? אמר לו שכל זמן שהיה להם מה לאכול לא היו גומרים אומר לילחם. ובוה ניצול מידו [...]'. [יצחק ארגואיטי, מעם לוועז לספר דברים: פרשיות דברים–ואתחנן, תרגום ש' ירושלמי, ירושלים תשכ"ט, עמ' רע"א. ארגואיטי השמיט מהמקור באיכה רבה את הפסוק 'יתרון דעת החכמה תחיה בעליה' (קה' ז 12)].

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
<p>שם ופ' הנוקין</p>	<p>ke no puedan estar i ke digan ya murio i ya se fedio i ke entren solo tus <i>talmidim</i>, i otro ke no entre a alewantarte porke el bivo es liviano i kaen en la <i>haluka</i> komo estas bivo', izo ansi, i se izo komo ke ya murio i se metio ribi Eliezer * por la kavesera i ribi Yeošua por los pies i lo yevaban. kuando vinieron en la puerta de la sivdad para salir vinieron los maryoles ke avian i kerian alansiarlo –no fuera ke estava bivo i se izo del muerto– les disho el grande de eyos ke era sovrino de raban Yoħanan, 'agora diran la djente ke el rav ke los meldava lo alansearon', kidjeron para menearlo i pelishkarlo a ver si sentia, torno i les disho: 'agora diran ke a su <i>ħaham</i> ke tenian lo kidjeron menospresiar kon pelishkarlo i kon esta <i>orma</i>'. eskapo i salio de la puerta de la sivdad. * I lo desharon en medio de un kanpo i se tornaron a la sivdad.</p>	<p>הסירחון ויאמרו שכבר נפטרת והסריחה גופתך. ורק תלמידיך ייכנסו ויישאו אותך ולא אחרים, לפי שגוף המת כבד יותר מגוף החי, ויכירו שחי אתה! וכך עשה, כאילו הוא מת, ורבי אליעזר * הלך בראש הארון ורבי יהושע לרגליו ונשאו אותו. כשהגיעו לשער העיר כדי לצאת, באו הבריונים שהיו וביקשו לדוחפו, שמא חי הוא, ועשה עצמו כמת – ואמר להם הגדול שבהם, שהיה בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי: 'עתה יאמרו האנשים כי רבם אשר לימד אותם, זרקו אותו [את גופתו], ביקשו לנענע ולצבוט אותו כדי לראות אם הוא אכן מרגיש'. חזר ואמר להם: 'אף עתה יאמרו כי את חכמם רצו לבזות על ידי צביטות! ובתחבולה זו יצא מן העיר. * והניחיהו באמצע שדה וחזרו לעיר.</p>
<p>איכה רבה</p>	<p>Kuando vino en el fonsado de los <i>romim</i> se metio a kaminar entre eyos i les disho: 'ande esta el rey? ke kero demandar en su pas'. Fueron i se lo disheron a Espasianos: 'Un Djudio vino i kere topar kon ti', les disho:</p>	<p>כאשר בא למחנה הצבאי של הרומים, החל ללכת ביניהם, אמר להם: 'היכן המלך? שאני מבקש לשאול בשלומו'. הלכו ואמרו לאספסיאנוס: 'הודי אחד בא ורוצה להיפגש עימך'.</p>

מקורות לפי 'מעם לועז'	מעם לועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
<p>פ' הנזקין</p> <p>איכה רבה שם</p> <p>רש"י פ' הנזקין</p> <p>פ' הנזקין</p> <p>יש' י 34</p> <p>רש"י שם</p>	<p>'ke venga'. Kuando fue le disho: 'Shalom mi senyor rey', * Le respondio Espasianos: 'Por dos kozas mereses muerte. La una es ke yo no so Rey i tu me yamastes rey i lo puede * oyir el rey ke yo me tengo en <i>madrega</i> de rey i me puede matar el rey. * I tambien se yama ke me estas aziendo burla, ke no siendo rey me yamas rey, i mas ke una vez ke tu me tienes por rey tanto tienpo porke no me vinistes? '. Le respondio raban Yoḥanan: 'Para lo ke me demandas, porke te yame rey, savras ke si oy no eres rey tu kavo es * menester ke seas rey, porke si no eres rey, Yeruṣalayim no se entrega en tu mano, segun dize el pasuk i "el Levanon" ke es el <i>bet a-Mikdaš</i> "en poder de fuerte kaera". I ande dize * la ley fuerte es ke es rey. I para lo ke me demandastes una vez ke "yo so rey porke no vinistes tanto tienpo?", savras senyor ke los maryoles ke ay entre mozotros asta agora no me deshavan venir'. Le disho Espasianos un <i>mašal</i>: 'si es ke ay una bota de miel i un kulevro esta enbolvido en la bota i por <i>siva</i> de la bota no se menea el</p>	<p>אמר להם: 'בוא'. כשבא אמר: 'שלום אדוני המלך'.³⁸ * ענה לו אספסיאנוס: 'על שני דברים נתחייבת מיתה. האחד שאיני מלך ואתה מכנה אותי מלך. ועלול * המלך לשמוע שאני מחזיק עצמי במדרגת מלך ויהרגני. * ועוד שהדבר נראה כלגלוג עליי מפני שאיני המלך ואתה קורא לי כך. ועוד, אם אתה מחשיבני למלך כל כך הרבה זמן למה לא באת אליי [עד עכשיו]?!'. ענה לו רבן יוחנן: 'זה ששאלת אותי למה קראתי אותך מלך, דע כי אם אינך מלך עוד היום, * [הרי] נחויץ שאכן תהיה מלך, כי אם אינך מלך, לא תימסר ירושלים בידיך כמו שאומר הפסוק "והלכנו", שהוא בית המקדש, "באדיר יפול". ובמקום * שהתורה אומרת "אדיר" הכוונה למלך. ובעבור ששאלת אותי פעם "אם מלך אני למה לא באת אליי כל כך הרבה זמן?", ידע אדוני כי הבריונים שבינינו לא נתנו לי לבוא עד עתה'. אמר לו אספסיאנוס משל: 'אם יש חבית של דבש</p>

38 במסורת הבבליית נמסר: 'שלום מלכי שלום מלכי', וירושלמי הביא נוסח זה בתרגומו. ראו: שם, עמ' רע"ב.

מקורות לפי 'מעם לועז'	מעם לועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
<p>מהרש"א</p> <p>רש"י שם</p>	<p>kuleviro de ayi i va aziendo danyo a todos, para eskapar de akel kuleviro ke se vaya no se rompe la bota? ke siendo no ay miel, se va el kuleviro a su lugar'. * Keriendole dezir ke avia demenester ke la kemarash la sivdad de Yerusalayim i ke danyarash sus murayas i aun ke avian buenos entre eyos ke murieron todos asemedjante a la bota de miel ke disho ke si rompe la bota para eskapar de los maryoles ke ay en vozotros ke son semedjante a el kuleviro ke avizimos ke para eskapar de el kuleviro se rompe la bota aun ke se piedra la miel. Akea ora se kedo kayado raban Yoħanan ke avia demenester ke respondiera: 'azemos indjenyos'³⁹ kon modos de kozas i lo kitamos a el kuleviro de ayi i lo matamos i keda la bota sana. * I lo mizmo mozotros estavamos aspirando aarematar kon algun indjenyo a los malos de mozotros i podia kedar la sivdad sana i izimos pas kon ti i mos ovligamos a pagar tu pecha'. I meldo rav Yosef sobre raban Yoħanan ben Zakay el pasuk ke</p>	<p>ונחש כרוך עליה מה עושים להיפטר ממנו? כשבגלל החבית [הנחש] לא זו משם ומזיק לכולם, בשביל לברוח מהנחש האם לא צריך לשובור את החבית? שהרי אם אין דבש, הולך הנחש ממקומו'. * רצה לומר לו שנחוך לשרוף את העיר ירושלים ולהחריב את חומותיה ואף על פי שיש טובים ביניהם שמתו, דוגמת חבית הדבש, שכדי להבריא את הבריונים שיש ביניכם, שהם דומים לנחש, שוברים את החבית אף שמאבדים את הדבש. באותה שעה שתק רבן יוחנן, שהיה צריך לענות: 'אנו עושים בחוכמה * חפצים ומוציאים את הנחש משם והורגים אותו ומניחים את החבית שלמה. ואף אנו ציפינו להרוג באמצעות תחבולה את הרעים שבינינו ולהניח את העיר שלמה, ונצא ונעשה שלום עימך ונתחייב לשלם לך מס'. וקרא רבי יוסף על רבן יוחנן את הפסוק האומר: 'משיב חממים אזור ודעתם יסכל'. * רוצה לומר</p>

39 אינג'נייו (indjenyo) – תבונה, חוכמה. מפתיע שהמחבר לא מצא ביטוי – ולו ממקור לא איברי – לצבת, הנזכרת בגרסה הבלית, ואולי יש בכך ביטוי לחוסר היכרות של העילית האינטלקטואלית הרבנית את כלי המלאכה הבסיסיים.

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
יש' מד 25 מהרש"א	dize 'mešiv ḥahamim u-deatam yishal' * kere dezir ke el pekado de la djente de la sivdad mayurgo mucho, akeo kavzo ke tomo el Sh[em] It[barah] el daat de el ḥaham para ke no sepa responder.	שעוונותיהם של בני העיר גברו וכתוצאה מכך גרמו שהשי"ת [שהשם יתברך] נטל את דעתו של החכם כדי שלא ידע מה לענות.
איכה רבה שם עיינ מתנות כהונה	* Lo tomo i lo metio en siete kamaretas, una adientro de otra, en un lugar muy eshkuro i demandavan ke ora es i les dezia la ora ke era djusta i otro tanto le demandavan en la noche les respondia su ora djusta lo ke era. Le demandaron: 'en este lugar eskuro, de onde savesh tu ke ora es?', le respondio raban Yoḥanan: 'de los ke * esto meldando, de ayi se ke ora es'; komo <i>dereh mašal</i> dies <i>mišnayot</i> se meldan en una ora, tinia meldando <i>kuarenta mišnayot</i> es ke son <i>kuarenta</i> oras del dia, i de este modo topo <i>kuantas</i> oras es de el dia i <i>kuantas</i> oras es de la noche'. Despues de tres dias se fue Espasianos a lavarse en un rio despues ke se lavo i se vistio en lo ke se estava metiendo los sapatos kuantos se metio el un sapato le vino karta komo murio el rey i lo enreynaron en su lugar. Kidjo meterse el otro sapato i no le vinia. Lo envio i lo yamo a ribi Yoḥanan i le disho: 'no me diras	<p>ו. כליאת רבן יוחנן בן זכאי בחדרי הדרים</p> <p>* לקחווה ונתנוהו בתוך שבעה חדרים זה לפנים מזה במקום חשוך מאוד. והיו שואלים אותו איזו שעה היא עכשיו. והיה אומר להם השעה בדיוק. והיו שואלים אותו כן בלילה, ו[גם] היה אומר להם השעה בדיוק. שאלו אותו: 'במקום החשוך הזה, מהיכן אתה יודע?', ענה להם רבן יוחנן: 'ממה * שאני לומד ומכאן אני יודע. למשל עשר משניות לומדים בשעה אחת, [כך ש] ארבעים משניות הן ארבע שעות מן היום. ובדרך זו יודע אני מהי השעה ביום ומהי השעה בלילה.'</p> <p>לאחר שלושה ימים הלך אספסיאנוס לרחוץ באחד הנהרות ולאחר רחיצתו התלבש וביקש לנעול מנעליו, ובזמן שנעל אחד מהם בא אליו מכתב שהמלך מת והמליכו אותו</p> <p>ז. מינוי אספסיאנוס לקיסר וההודמנות להגשמת</p>

מקורות לפי 'מעם לועז'	מעם לועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
<p>איכה רבה ועיין פ' הנוקין</p>	<p>ke es el kavzo ke kada dia me metia los zapatos i me vinian i oy el uno me entro en el pie i el otro no?'. Le disho raban Yoħanan: 'Alguna <i>besora</i> buena oyistes i de el gusto ke tomastes te se envisiaron los guesos i por esto no te entra'. Le disho: 'i agora ke are para ke me entre?'. Le disho: 'si es ke tienes algun enemigo o alguno ke te avlo demaziado ke te lo pasen delante de ti i te se aflako la karne i de este modo te entra'.</p> <p>I antes ke se alevantara para ir le disho: 'Demandame alguna demanda si tienes te la are antes ke me vaya'. Le disho: 'Te rogo * ke la deshes la sivdad i ke tu te vayas i no tokes a ninguno'. Le disho Espasianos: 'Todo lo ke enreynaron fue para ke suchigue Yerušalayim i ke <i>mešiu</i>t ay ke aga de manko. Si tienes otra demanda ke demandar demanda i te la are'. Le demando: 'ke todo el ke sale por la puerta de Yerušalayim ke esta por la vanda de <i>maarav</i> asta quatro oras de el dia ke eskape i ke no lo mates kuando suchiguas</p>	<p>במקומו. ביקש לנעול המנעל השני ולא היה יכול. שלח וקרא לרבן יוחנן ואמר לו: 'הלא תאמר לי מהי הסיבה שבכל יום אני נועל את הנעליים [האלה] והיו מתלבשות עליי, והיום האחד נכנס לרגלי והשני לא'. אמר לו רבן יוחנן: 'בוודאי שמעת איזושהי בשורה טובה ומהשמחה התרחבו עצמותיך ולכן היא אינה נכנסת לך'. אמר לו: 'ומה אעשה עכשיו שתיכנס לרגלי?', אמר לו: 'אם יש לך אויב או אדם שדיבר אליך יותר מדי, יעבירו אותו לפניך ויכחש בשרך וכך תיכנס [הנעל]'. ולפני שעמד ללכת אמר לו: 'בקשני משאלה כלשהי ואעשה לך לפני שאלך לי'. אמר לו: 'אני מתחנן * שתניח את העיר וְלֶךְ לך ולא תיגע [ב]איש מהם'. אמר לו אספסיאנוס: 'הרי הומלכתי בשביל שאכבוש את ירושלים, ומה יש [מכל זה אם] אעשה פחות מכך. אם יש לך בקשה אחרת לשאול בקש וכן אעשה'. אמר לו: 'כל היוצא מירושלים מצד המערב עד ארבע שעות ביום יברח ולא תהרגו כשתכבוש</p>

מקורות לפי 'מעם לוועז'	מעם לוועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
[קא ע"ב] פ' הנוקין	<p>la <u>sivdad</u>'. * I mas le demando ke le enprezentara la sivdad de Yavne i ke no la destruyera i a sus <i>hahamim</i> ke avian ayi ke no los matara. I mas le demando ke la <i>mišpaha</i> de los <i>nesiim</i> ke eran de el <i>zera</i> de David <i>a-meleh</i> ke no los matara para ke no se atemara la podestania de el reynado de David <i>a-meleh</i>. I le disho Espasianos a Raban Yoḥanan: 'Mira si tienes algunos amigos en la sivdad o algunos parientes invia i trayelos antes ke entre el fonsado adientro porque despues no te los puedo eskapar'.</p> <p>Invio a ribi Eliezer i ribi Yeošua para ke kitaran a ribi Šadok. Lo kitaron i lo trusheron. Kunto entro de la puerta se alevanto en pies raban Yoḥanan. Le disho Espasianos: 'delantre de este ombre tan menospresiado te alevantas?'. Le disho raban Yoḥanan: 'por tu vida, si otro un ombre avia komo el i tu vinias kon otro tanto de fonsado de los ke vinistes Yerušalayim no podias suchiguarla'. Le demando: 'i de ke esta tan flako?'. Le disho: 'de los <i>taaniot</i> ke tiene echo' segun avizimos ariva ke kuarenta anyos estuvo en taanit para ke no se destruyera Yerušalayim.</p>	<p>את העיר'. * ועוד ביקש ממנו שייתן לו במתנה את העיר יבנה ולא יחריב אותה ואת החכמים שהיו שם שלא יהרגם. ועוד ביקש ממנו את שושלת הנשיאים שהיו מזרע דוד המלך, שלא יהרגם, כדי שלא תכלה מלכותו של דוד המלך. ואמר לו אספסיאנוס: 'אם יש לך ידידים בעיר או קרובים לך שלא והביאם הנה לפני שייכנס הצבא כי לאחר מכן לא אוכל להבריח אותם'.</p> <p>שלח את רבי אליעזר ואת רבי יהושוע שיביאו את רבי צדוק. הוציאוהו והביאוהו. כשנכנס מן הדלת עמד רבן יוחנן על רגליו. אמר לו אספסיאנוס: 'בפני אדם כה בזוי אתה עומד?', אמר לו רבן יוחנן: 'בחייך, אילו היה עוד אחד כמותו, אפילו היית בא עם עוד כוח צבאי מזה שבאת לא היית יכול לכבוש את ירושלים'. שאל אותו: 'מפני מה הוא כחוש כל כך?' אמר לו: 'מהתעניות שעשה', כפי שציינו לעיל, שמשך ארבעים שנה היה בתענית כדי שלא תיחרב ירושלים.</p>

מקורות לפי 'מעם לוּעוּ'	מעם לוּעוּ, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ג	המערכות
שם	<p>I le troyo Esp[a]sianos medikos ke lo kuraran * i le izieron sus kuras. I le davan los medikos a komer a poko a poko kada dia i otro tanto la agua a poko a poko asta ke lo sanaron i lo izieron bueno. I le enkomendo ribi Şadok a su idjo ribi Elazar ke le pagara su paga a el mediko ke no tenga <i>zehut</i> kontigo para meter en el otro mundo.</p>	<p>ואספסיאנוס הביא לו רופאים שירפאו אותו, * ועשו את טיפוליהם. והיו נותנים לו לאכול מעט מעט כל יום, וכן נתנו לו מים מעט מעט עד שהבריאו אותו והתחזק. וציווה ר' צדוק לרבי אלעזר בנו לשלם לרופא, שלא יהיה לו זכות בעולם הבא.</p>

המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס על פי מסירתו ב'מעם לוּעוּ': ניתוח הסיפור

בניתוח הספרותי ההשוואתי של הסיפור אבקש לבחון את אופי השינויים שנעשו בסיפור החדש בהשוואה למקורותיו מספרות חז"ל⁴⁰ וכיצד עוצב הסיפור על פי האינטרסים והערכים המאפיינים את 'מעם לוּעוּ'.

40 האגדה החז"לית זכתה להתייחסות מחקרית במגוון רחב של הקשרים תמטיים. לניתוח הסיפור בקשר לתפקידם של פסוקי המקרא בפייהם של חכמים ראוי: י' פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 212–219; לעיון השוואתי מקיף בין המסורות השונות של הסיפור ראוי: ע' ישראל-טרן, אגדות החורבן: מסורת החורבן בספרות התלמודית, תל אביב 1997, עמ' 29–75; לבחינת הדמיון בין דמותו של רבן יוחנן בן זכאי לדמותו של הנביא ירמיהו ראוי: A. Tropper, 'Yohanan ben Zakkai, amicus caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes', *Jewish Studies: An Internet Journal*, 4 (2005), pp. 133–149; לניתוח הסיפור על פי מסירתו במדרש איכה רבה ולביאור אופיו הספרותי כיצירה מסוגת האגדה ההיסטורית ראוי: חזן-רוקם (לעיל הערה 1), עמ' 155–163, 183–203; על תולדות המסורות על פי מסירתן במדרשי אבות דר' נתן ראוי: מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 483–529; על המנהיגות הרבנית בעת החורבן על פי הסיפור בתלמוד הבבלי ראוי: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, MD and London, pp. 139–175; על ההקשר ההיסטורי של האגדה ראוי:

מערכה א: שלוש שנות מצור על ירושלים
 מספר הסיפור ב'מעם לוועז' הציג את תחילת המצור על ירושלים בהתאם למקור
 במדרש איכה רבה: אספסיאנוס בא עם חילותיו מלווה בארבעה מפקדים
 (פאש'אס) – אחד מן הערביים, אחד מן הפלשתים, אחד מאלכסנדריה ואחד
 מאפריקה. יש בסיפור שינוי זעיר לכאורה בתרגום המונח 'דוכוס דפלסטיני'
 שבאיכה רבה: ⁴¹ במקום 'פלסטיני' השתמש ארגואיטי בשם 'פלשתים', ככל הנראה
 כדי לציין את העם הקדום שעל פי המסורת המקראית ישב במישור החוף הדרומי
 שבארץ כנען מן המאה השתים עשרה עד המאה השביעית לפסה"נ. לפי סיפורי
 המקרא היה העם הפלישתי קיים כבר בימיו של אברהם, והוא זכור היטב בגלל
 המלחמות שניהל עם המלכויות הראשונות של ישראל. במבט ראשון דומה כי זהו
 שינוי זניח, אולם אזכור שמו של העם המקראי שעל פי רוב נתפס כאויב שהחזיק בדת
 פגנית – ועל כן הוא גם איבו של אלוהי ישראל – תורם לעיצוב רקע ובסיס לעלילה
 מיתית. אזכור הפלשתים עשוי להציב את המלחמה ברומאים ברצף המאבקים של
 העם היהודי אל מול כוחות פגניים, עוד מתקופת המקרא. יצירת הקשר זה בסיפור
 מבטאת תפיסת עולם דתית שעל פיה המצור על ירושלים, כיבושה וחורבן הבית
 השני בידי עמים קדומים שבאו מכל קצוות תבל – ובראשם הרומאים – הם אירועים
 שהתרחשו לא רק במישור הארצי של דברי הימים, אלא גם במישור המיתוס, בדומה

ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, ירושלים
 תשכ"ו, עמ' 219–252; הנ"ל, 'הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה', ציון, ג (תרצ"ח),
 עמ' 183–214; לדיון בתרומתן של האגדות על פי המסירה של אבות דר' נתן, בפרט
 נוסח א, להיווצרות האגדה. דיון המבוסס על ניתוח פולקלוריסטי הדוק של הטקסטים
 ראוי: צפתמן (לעיל הערה 27), עמ' 103–162 – צפתמן גם הראתה כיצד נרקמה האגדה
 מאיכה רבה על ידי חברי קהילה שזוהו עם חוגים כוהניים ושימשה כסיפור ייסוד של העיר
 לוד כמרכז חלופי ומתחרה ליבנה כמורשת התרבות של ירושלים החרבה; לבחינת מכלול
 רחב של היבטים חברתיים, פוליטיים, דתיים ותרבותיים של הסיפור הנדון: מרקס, רבן
 יוחנן (לעיל הערה 1); הנ"ל, מיתוס עתיק (לעיל הערה 1).

41 ובנוסף בובר של איכה רבה: 'סיביתני' (Sebastia), כלומר שומרון. לפי יוסף בן מתתיהו
 שינה המלך הורדוס (74–37 לפסה"נ) את שמו העתיק של חבל השומרון לסבסטיה,
 לכבוד הקיסר אוגוסטוס. ראו: קדמוניות היהודים, טו, ח; נ' אביגד, 'שומרון' (העיר),
 האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, ד, ירושלים 1992,
 עמ' 1493–1503.

ליחידות ספרותיות מקראיות שבהן אלוהי השמיים הוא גיבור העלילה ובני האדם הם מושאיו, שרצונם העצמי אינו ממלא שום תפקיד.⁴²

מערכה ב: שלושה עשירים מכלכלים את תושבי העיר היכולת האדירה של שלושת עשירי העיר לפרנס ולכלכל את התושבים בזמן המצור עשויה לעורר בקרב הקוראים והמאזינים תקווה במה שנוגע לגורל הנצורים בעיר. גם תמונה זו מקורה במדרש איכה רבה, אם כי היא מוזכרת גם בתלמוד הבבלי. אולם שלא כבמדרש, המציין כי מפרנסי העיר יכלו לכלכל את בני העיר עשירים ואחת שנים, בתלמוד הבבלי מסופר כי המפרנסים יכלו לכלכל את התושבים רק חמש שנים. כאמור השימוש ביסוד הפלאי, שמאפיין את מדרש איכה רבה, תואם את רוחו של 'מעם לועז' ואת נטיית מחבריו למוטיבים ספרותיים פנטסטיים, שהם ממאפייני הסיפורת העממית. מכאן הבחירה לשלב בסיפור מוטיבים פלאיים, המבדילים את הסיפורת החדשה מהאגדה הבבלית, המתאפיינת בגישה ריאליסטית ונטורליסטית יותר לאירועים.

מערכה ג: הנהגת החכמים מול הנהגת המורדים במערכה זו נמוגות בצורה מושכלת המסורות של התלמוד הבבלי ושל איכה רבה, והמיזוג בא לידי ביטוי בכינויים של המורדים ובשמו של מנהיגם. הקבוצה היהודית המורדת מכונה *maryoles* (מאליוליס – מאליוראליס – *mayorales*), שמשמעו: ראשי צבאות, מצביאים וראשי כנופיות, בעוד בסיפור שבתלמוד הבבלי – ורק בו – הם מכונים בריונים. המונח *maryoles* משמש כינוי לחייליו של אספסיאנוס בתרגום של 'ספר יוסיפון' ללאדינו,⁴³ יצירה שארגואיטי

42 על מישור המיתוס בקורות חייו של משה בסיפור המקראי ולהגדרת המיתוס בהקשר זה ראו: א' שביד, 'משה האיש, המיתוס והממסד', מ' חלמיש, ח' כשר וח' בן-פזי (עורכים), משה אבי הנביאים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת גן תשע"א, עמ' 15–33. וראו להלן על דמותו של משה בקשר לסיפור המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס.

43 ראו תיאור תחילת אירועי המצור על ירושלים בספר בן גוריון, תרגום: ר' אברהם אסא, סלוניקי תרכ"ג, קיז ע"ב (פרק 10) או למשל איזכור דמותה של מרים בת ביתוס, שם, קס"ז ע"א (פרק 12), ובהקשרה ראו A. Quintana, 'New Judeo-Spanish *Qinōt* of Hispano-Medieval Origin the Theme: The Mother Who Ate Her Only Child', *Hispania Judaica Bulletin*, 11 (2015), pp. 109–137; מ' כהן-סראנו, 'mayoral', מילון עברי-לאדינו / לאדינו-עברי, ירושלים 2010, עמ' 265.

הכיר ואף שילב בחיבורו חלק לא מבוטל מתיאורי המלחמה שבה.⁴⁴ ובכן באמצעות המונח *maryoles* יצר המחבר דמיון בין החיילים הרומים ולבין הכוחות היהודיים המזוינים בתוך ירושלים, דבר שעשוי ללמד שבעיניו לא היה הבדל מהותי בין שתי הקבוצות הללו, מפני ששתיהן דגלו בערכי כוחניות ואלימות.

ראש הבריונים מכונה ב'מעם לוּעוּ' בן בטיח, כשמו באיכה רבה. במסורת המדרשית בן בטיח מוצג כ'ממונה על האוצרות' – ולמעשה הוא אף האחראי לשרפת מחסני האוצרות – אך לא נאמר כי היה מנהיג המורדים, ומנהיגם כלל אינו נזכר בשמו. בתלמוד הבבלי שמו של מנהיג הבריונים אבא סיקרא. ארגואיטי הבחין בפערי המידע ובסתירה נרטיבית זו, ופתר אותה באמצעות האמירה: 'I ay ken dize ke se yamava Ava Sikra' (ויש אומרים ששמו היה אבא סיקרא). ההעדפה לכנות את מנהיג המורדים בשם בן בטיח ולא אבא סיקרא אינה מקרית. בן בטיח מתואר כמה פעמים בספרות חז"ל כאדם בעל כוח פיזי מופרז, ואף הוזכר 'אגרופו של בן בטיח'.⁴⁵ על כן שמו מן הסתם התאים יותר בעיני ארגואיטי לראש המורדים. במערכה זו של הסיפור מופיעה מגמה המאפיינת את עלילת הסיפור כולו, והנוגעת לצידיק האל ולצידיק הנהגת חז"ל, שכמובן ארגואיטי נזקק להם מאחר שתוצאות המלחמה לא היטיבו עם העם. המספר מאשים במפורש את הקבוצה המזוינת של המורדים: 'I avían entre nozotros maryoles, ke kuinto mal mos vino en la kavesa fue para modre de eyos' (והיו בינינו בריונים שכל הרעה שבאה על ראשינו בגללם באה). כלומר אסון המלחמה אינו אלא עונש אלוהי שהוטל על העם באשמת קבוצה זו. על פי הסיפור ב'מעם לוּעוּ' התריעו החכמים בפני המורדים שלא ניתן לנצח מלחמה זו מפני שאין השעה יפה ומאחר שאין לעם זכות: 'no es tienpo ke peliamos porke no vensemos siendo zehut no ay en nosotros' (אין השעה [יפה] למלחמה איתם, שלא ננצח כיוון שאין לנו זכות). על פי הנוסח הספרדי החכמים היו יודעי רו ובעלי סגולה שהבנתם את המציאות הייתה טרנסצנדנטית, ועל כן הם ביקשו להגיע להסכם שלום עם הרומאים: 'sarlemos i aremos pas kon eyos' (נצא ונעשה שלום עימם), אך הדבר לא עלה בידם בגלל כוחות המורדים – 'i eyos no deshavan' (והם לא נתנו להם). זהו חידוש משמעותי בעלילתו של ארגואיטי: נוסחי הסיפור המקוריים בספרות חז"ל אינם

44 ראו בכרך א של ספר דברים של 'מעם לוּעוּ', בפרשת ואתחנן, פרק ג, דף קא ע"ב – קה ע"ב, מייד לאחר סיפורנו.

45 משנה, כלים יו, יב; ישראלי-טרן (לעיל הערה 40), עמ' 39-40.

מזכירים התערבות מצד החכמים במתרחש, מלבד פועלו היחידאי של רבן יוחנן – שנמתחה עליו ביקורת נוקבת מצד כלל החכמים. בסיפור ב'מעם לועז' החכמים אומנם אנוסים וכבולים לאלימות של ההנהגה המזוינת, אולם כאמור משתקפת ממנו פרשנות שיטתית ומסודרת של צידוק האל וצידוק ההנהגה הרבנית לנוכח הכישלון הצפוי: מצד אחד מסופר כי האל העניש את עמו בגלל מעשי המורדים, ומצד אחר החכמים מתוארים כפעילים ומעורבים במכלול מאורעות המלחמה, וכך נעלמים עקבות הסבילות המאפיינת אותם בנוסחי הסיפור של חז"ל.

מערכה ד: שרפת מחסני המזון על ידי המורדים,
השלכות הרעב הכבד והאיום על חיי רבן יוחנן בן זכאי

1. שרפת המחסנים

שרפת המחסנים בידי המורדים היא אחד האירועים המכוננים בכל נוסחי האגדה. התיאור האלים והלקוני של אירוע זה מנפץ את הציפייה לתקווה עבור העם המתבצר; זוהי נקודת מפנה בעלילה, המובילה את הסיפור לסופו הדרמטי, עם מפלתה של העיר וחורבן המקדש. אופן השתלשלות האירועים ב'מעם לועז' שונה מזה שבשאר הנוסחים – כאן תמונת השרפה משתלשלת מתיאור ייחודי:

<p>I siendo [ansi] vieron los malos de nozotros ke los <i>hahamim</i> no deshavan ke pelearan, fueron i kemaron los magazines de trigo i sevada i enpeso la ambre en Yisrael.</p>	<p>וכיוון שראו הרעים שבינינו שהחכמים אינם נותנים להם רשות להילחם, הלכו ושרפו את אוצרות הדגן והשעורה, והתחיל הרעב.</p>
---	---

על פי נוסח זה המורדים שרפו את מחסני התבואה בתגובה על האיסור שהטילו עליהם החכמים לצאת להילחם. הצגת האירועים באופן זה עשויה לסתור את הנאמר במערכה הקודמת, שבה דווקא החכמים היו תלויים באישורם של המורדים לעשות שלום עם הרומאים. מבחינה זאת מצטייר מצב משונה ופרדוקסלי: הרבנים אינם יכולים להגיע להסדר פיוס עם אספסיאנוס בגלל התנגדותם של המורדים, ומנגד הכוחות המזוינים אינם יכולים להילחם באויב בגלל התנגדותם של החכמים. פרדוקס זה מתואר בהקבלה:

los ḥahamim no deshavan ke pelearan.	Les disheron los ḥahamim: 'sarlemos i aremos pas kon eyos' i eyos no deshavan.
(החכמים אינם נותנים להם רשות להילחם)	(אמרו להם חכמים: 'נצא ונעשה שלום עימם' והם [המורדים] לא נתנו להם)

הצגת הרצונות המנוגדים מקצינה את תיאור הכאוס של המלחמה בסיפור, ובתוך כך היא מנכיחה את היעדרותה של הנהגה המסוגלת להתמודד עם המצב הנתון. היעדר הנהגה בשעה שמתרחשים אירועים כה חמורים מערער את יכולת ההשפעה של שתי הקבוצות, של החכמים ושל המורדים, כל אחת על פי דרכה. כך תורמת ההצגה הפרדוקסלית של המצב לבניית הקשר של אנרכייה, שבה נדרשות הדמויות לפעול.

2. השלכות הרעב הכבד

מצוקת העם והרעב הכבד שפקד את העיר לאחר שרפת המחסנים מתוארים ב'מעם לועז' בדומה למסופר בתלמוד הבבלי, לרבות עיבוד של סיפורה הטרגי של מרתא בת ביתוס, מעשירות ירושלים לפני חורבן הבית השני. על פי המסורת הבבלית שלחה מרתא בת ביתוס את עבדה לקנות לה מזון, ולאחר שלא מצא דבר, בגלל המצור על העיר, יצאה היא עצמה לשוק שלא כמנהגה. בדרכה שקעה רגלה בגליל בהמה, ובעקבות זאת היא מתה, לכאורה בגלל תחושת הגועל הקיצונית שאחזה בה. על פי דעה אחרת, המובאת גם היא בתלמוד הבבלי, היא מתה לאחר שאכלה גרוגרת, תאנה מיובשת, שהייתה מושלכת על הקרקע. הגרוגרת הושלכה לאחר שלעס אותה רבי צדוק, שהתייסר בצום ארבעים שנה כדי למנוע את חורבן ירושלים, וניזון רק ממציצת גרוגרות. גם על פי דעה זו מתה מרתא בת ביתוס מתחושת גועל, מפני שהגרוגרת הדיפה סירחון מבחיל במיוחד שמקורו בפיו של הצדיק הסגפן. מחבר 'מעם לועז' התעלם מההסבר הראשון למותה של מרתא בת ביתוס וקשר את מותה רק לאכילת הגרוגרת. ההתמקדות בהסבר הקשור לרבי צדוק שימשה אותו כדי לשלב בגרסתו סיפור תלמודי אחר, ממסכת יומא (לט ע"א), המבאר מדוע התחיל התנא לצום ארבעה עשורים לפני חורבן בית המקדש. השמטת אחד ההסברים והתמקדות בהסבר שאפשר להעשיר את הסיפור ממקור אחר היא דוגמה פרדיגמטית לשיטת התרגום והעריכה של ארגואיטי ולאופן שבו השתמש בפקרי המידע בין האגדות במקורות השונים שעמדו לפניו ליצירת אינטרסקטואליות חדשה.

בסיפור במסכת יומא מתואר אירוע פלאי: ארבעים שנה לפני החורבן נפתחו דלתות ההיכל מאליהן, ולנוכח המראה המשונה קרא רבן יוחנן: 'היכל היכל! מפני מה אתה מבעית עצמך? יודע אני כך שסופך עתיד ליחרב'. בסיפור ב'מעם לועז', המבוסס על מקור בבלי זה, נוספה הבהרה לפשר העניין: 'luego vido esta senyal [...] I el taam era para ke ribi Šadok enpeso a taanit ke no se destruyera [...] I el taam era para ke no disheran los enemigos, ke eyos kon su fuersa lo destruyeron' (לאחר שראה את הסימן הנזכר התחיל רבי צדוק להתענות כדי שלא יחרב [...]) והסיבה לכך הייתה שלא יאמרו האויבים שהם בכוחם החריבו אותו). ארגואיטי לא רק הבהיר מדוע נהג רבי צדוק לצום ארבעים שנה לפני חורבן הבית השני אלא גם השתמש בסיפור כדי להביע מסר עמוק על גורלה של העיר: האל עצמו הוא שגור על ירושלים חורבן, והאויב לא פעל מכוח עצמו ובניגוד לרצון האל. כך ביקש המחבר להסביר את חורבן המקדש, והצדיק את מעשי החכמים למרות הכישלון במלחמה.

3. האיום על חיי רבן יוחנן בן זכאי

במערכה זו של הסיפור מתקיים מפגש טעון בין שני מנהיגים המסמלים עולמות וערכים מנוגדים:⁴⁶ רבן יוחנן בן זכאי, המלומד הזקן ומנהיג הפרושים, ואחיינו בן בטיח, הצעיר המנהיג את התנועה המזוינת. המפגש מתואר בשני נוסחי האגדה, בתלמוד בבלי ובאיכה רבה, אך יש ביניהם הבדלים משמעותיים באופן תיאורו.⁴⁷ מחבר 'מעם לועז' אימץ במערכה זו את גרסת איכה רבה, המציגה עימות קשה ומסוכן בין המנהיגים. על פי גרסה זו נאנח רבן יוחנן למראה דלותם של יושבי ירושלים, שניזונו ממי תבן, והמורדים דיווחו על תגובתו לבן בטיח, וזה מיהר לתחקר את דודו בתוקפנות. רבן יוחנן ניצל בזכות תושייתו: הוא השיב לבן בטיח שלא השמיע קול אנחה אלא קול שמחה על כך שסוף כל סוף יתאגד העם לצאת למלחמה נגד החיילים הרומים.

לעומת זאת בתלמוד הבבלי מסופר כי רבן יוחנן ביקש לקיים פגישה חשאית עם אבא סיקרא, ובה מתח ביקורת נוקבת על פעולות המורדים. למרבה ההפתעה הוא גילה בפגישה זו כי מנהיג המורדים עצמו כבול לאידיאולוגיה הרדיקלית שבה דוגלת הקבוצה, ושלמעשה הוא כבר אינו יכול לשלוט במורדים המזוינים. תיאור

46 מרקס, רבן יוחנן (לעיל הערה 1), עמ' 64.

47 מעמד זה אינו נזכר בשני הנוסחים של אבות דר' נתן.

מפגש זה בסיפור הבבלי מציג את רבן יוחנן כבעל הסמכות, שכן הוא זה שדרש הסברים ממנהיגי המורדים, בעוד במדרש איכה רבה ובעקבותיו ב'מעם לועז' מוצג בן בטיח כמי שידו על העליונה.

ההבדלים בין נוסחי האגדה של חז"ל בתלמוד הבבלי ובאיכה רבה באשר לסמכות ההנהגה בימי המרד הם דוגמה לסתירות הנרטיביות בין הסיפורים; סתירות אלה מערערות את אמינות הסיפורים כתיעוד היסטורי, וארגואיטי נדרש להתמודד עימן ביצירתו.

מערכה ה: הימלטות רבן יוחנן בן זכאי מן העיר הנצורה ומפגשו הראשון עם אספסיאנוס

1. הבריחה

ההימלטות של רבן יוחנן בן זכאי מוחבא בתוך ארון מתים היא אחד האירועים המשמעותיים באגדה. אירוע זה, המקדים את המפגש בין התנא למצביא הרומי, מתואר בכל המקורות הספרותיים של הסיפור החז"לי וכמובן גם ב'מעם לועז'.

הימלטותו של רבן יוחנן בארון מתים והתחזותו למת באמצעות נבלה, כדי להצחין את עצמו, הם מוטיבים רבי חשיבות בפרשנויות הסמליות של האגדה כסיפור מכונן העוסק במעבר התרבותי של העם היהודי ממציאות שבה היה לעם מרכז פולחני בירושלים אל מציאות חדשה של יהדות רבנית בתר־מקדשית – או בראייה חלופית: אל מציאות של היהדות כעם הספר.⁴⁸

48 לדברי מרקס היציאה מן העיר מסמנת את ליבו של מעבר הסף – 'רבן יוחנן אינו חי ואינו מת, אינו מנהיג ואינו אחד העם, אינו שייך למציאות שעומדת להיחרב אבל טרם בא בשעריה של היהדות בדמותה החדשה' (מרקס, רבן יוחנן [לעיל הערה 1], עמ' 66). נושא הריקבון והצחנה נקשר למגוון מקורות מספרות חז"ל ואף מספרות ה'זוהר' הנוגעים לנושאים של מוות ולתפיסות על חיי העולם הבא, ושעשויים לחזק את תפיסתו של הסיפור כביטוי ספרותי של מעבר תרבותי מהותי מגוף לרוח. לדוגמה במדרש תהילים מסופר כי לאחר המיתה יושבת נשמת המת בבית הבליעה או בקצה האף של הגופה הנרקבת – הנתפסים כמקומות גבוליים בין עולם הגוף לעולם הרוחני – ובוכה מפני שאינה יודעת אם נגזר עליה להגיע לגן עדן או לגיהנום: 'ובזמן שיגיע קצו ליפטר מן העולם, בא מלאך המות לטול נשמתו של אדם [...] ומיד מת והרוח יוצאת ויושבת על חוטמו עד שמסריח, וכיון שמסריח צועקת ובוכה לפני הקב"ה ואומרת לפני רבונו של עולם אנה מוליכין אותי, ומי נוטלו דימה [מלאך המלאך כאן תפקיד של פסיכופומפ, המוביל את המתים בעולם הבא] ומוליכיו לחצר מות אצל הרוחות [...] (מדרש תהילים יא, ו [מהדורת בובר, דף נא ע"ב – נב ע"א]). וראו: י' וייס, 'כל יורדי דומה: תיאור גיהנם כמקום עונש לחוטאים

במערכה זו ברור לרבן יוחנן כי עליו לצאת מן העיר הנצורה על מנת להציל ולו מעט מן המלחמה הקשה.⁴⁹ אולם על אף רצונו העז להימלט הוא כבול למדיניות אלימה של המורדים, והדבר בא לידי ביטוי במפגשו הטעון עם בן בטיח. באגדה הבבלית מסופר כי רבן יוחנן קיבל את עזרתו של מנהיג המורדים, ויתר על כן, אבא סיקרא הוא שתכנן את אופן הברחתו מן העיר. כאמור על פי נוסח חז"לי זה נוצר הרושם שראש הבריונים עצמו היה שותף במאבק המזוין בעל כורחו, ורבן יוחנן אף מתח עליו ביקורת. לא כך הדבר באגדה במדרש איכה רבה, שהיא שהשפיעה יותר על עיצוב מערכה זו בסיפור ב'מעם לועז'; לפי גרסת הסיפור באיכה רבה נאלץ התנא להתמודד עם בריונותו של בן בטיח. מחבר הסיפור היהודי-הספרדי נדרש להתמודד עם המתח בין הייצוג התוקפני של ראש הבריונים במדרש איכה רבה לבין עזרתו של מנהיג זה להימלטותו של התנא בנוסח הבבלי.

בעלילת הסיפור ב'מעם לועז' מוצג אירוע בלעדי ומשמעותי לפרשנות כוללת של הסיפור – רבן יוחנן התחנן לפני אחיינו ומנהיג המורדים בן בטיח: 'I disho raban Yohanan ben Zakay: "Bueno es salir de aki". Fue i le arogo al sovriño ke lo kitara de ayi' (ואמר רבן יוחנן בן זכאי: 'מוטב שאצא מכאן', הלך והתחנן לפני אחיינו שיוציא אותו משם), ובן בטיח גילה רחמים כלפי דודו – או אולי ירד לסוף דעתו – והחליט לעזור לו להימלט. מוטיב התחננים ייחודי לגרסת הסיפור של 'מעם לועז', והוא אפשר לארגואיטי ליישב באופן נקודתי ומקורי את הסתירות הנרטיביות בין הנוסחים השונים של האגדה. חשוב מכך שבאמצעות מוטיב זה הוא יצר קשר ספרותי ותיאולוגי לפרשת ואתחנן – שבהקשרה שיבץ את הסיפור בחיבורו.

על פי תוכנית ההימלטות שהציע בן בטיח היה על רבן יוחנן להתחזות למת ולהיות מוצא מן העיר הנצורה בארון מתים. כדי לא לעורר חשדות בקרב המורדים הציע מנהיגם לדודו – בדומה למסופר בנוסח הבבלי – להצחין את עצמו באמצעות 'una koza muerta en tu kama' (נבלה מסריחה במיטתך)⁵⁰ ולהילקח אל מחוץ

בספר הוהור', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, עמ' 13–14. ההתחזות של רבן יוחנן למת באמצעות דבר שנודף ממנו סירחון היא מוטיב סמלי חשוב: בין שעוצב על פי צורכי הסיפור ובדיעבד נתלתה בו פרשנות תיאולוגית על תפיסת חיי העולם (כפי שהדבר נראה במדרש תהילים), ובין שעוצב מלכתחילה בסיפור ההימלטות כביטוי לסיפיות כדי לעורר קונטציה למעבר התרבותי המורכב שעמדה עליו מרקס.

49 'הצלה פורתא' בלשון הבבלי.

50 במסורת הבבלית לא מוזכרת נבלה אלא משהו 'סריא' (מסריח).

לעיר על ידי תלמידיו הקרובים, פן יתגלה שהוא רק מתחזה למת. תיאור גרוטסקי זה, שהתגבש כבר באגדת התלמוד, מערער את מעמדו של החכם הזקן, שלא מצא דרך להימלט מן העיר ונזקק לפתרון יצירתי ולתוכנית פעולה שהציע לו אחיינו הצעיר. מרקס טענה כי בסיפור הבבלי לא ברור מה המניע של רבן יוחנן לצאת מן העיר⁵¹ – האם ביקש להציל את נפשו, כלומר 'תקנתא לדידי' (תקנה לעצמו לצאת), או שמא רצה להציל מעט מן האומה, 'הצלה פורתא'⁵²?

השינוי שעשה ארגואיטי בעלילת הסיפור במערכה זו מלמד כי הוא הבחין לא רק בסתירות הנרטיביות בין הנוסחים השונים של האגדה, אלא גם בבעייתיות הקיימת – במיוחד באגדת התלמוד – באשר ליכולת ההנהגה של רבן יוחנן בשעת המשבר בימי המצור על העיר.

2. המפגש הראשון של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס מתואר ב'מעם לועז' בדומה למסורת הבבלית, אך משולבים בסיפור קטעים נרחבים מן הנוסח של איכה רבה, המאריכים את העלילה החדשה ביחס לאגדות המקוריות. על פי 'מעם לועז' לאחר שרבן יוחנן נמלט מן העיר הנצורה הוא פגש לראשונה את המצביא הרומי כדי לנהל עימו משא ומתן שייטיב עם האומה היהודית. יש לציין כי ב'תלמוד הספרדי' מתקיימים שני מפגשים של רבן יוחנן עם אספסיאנוס, בדומה למסורת באיכה רבה, ושלא כבמסורת התלמוד הבבלי, שמוספר בו על מפגש אחד בלבד.

תיאור הפגישה נפתח בברכת שלום של רבן יוחנן למצביא הרומי: 'Shalom mi senyor rey' (שלום אדוני המלך) – ביטוי מפתח בהתפתחות העלילה, המופיע בכל הנוסחים בווריאציות מזעריות. לשון פנייה זו של התנא אל אספסיאנוס מייד יצרה קרע ביניהם: אספסיאנוס חשש שתגיע אל המלך שמועה שהוא מייחס לעצמו את תואר המלך, ועל כן יהרגו אותו, ונוסף על כך הוא פירש את לשון הברכה של החכם היהודי כלעג, מפני שהוא אינו מלך. כך המפגש שאמור היה להוביל להצלת בני העיר, התחיל בחוסר מזל ומצטייר ככישלון. אומנם בהמשך הסיפור מתברר כי לשון פנייתו של רבן יוחנן אל אספסיאנוס כמלך היא נבואה שמתגשמת, ושזכותה יכול המנהיג היהודי לבקש מהקיסר החדש כמה משאלות. אולם לפי שעה ניהלו שני

51 מרקס, רבן יוחנן (לעיל הערה 1), עמ' 65.

52 לדברי מרקס 'לא ברור האם שני חלקי המשפט עומדים בסתירה או שהם משלימים זה את זה' (שם).

המנהיגים שיחה מתוחה. אספסיאנוס סיפר לרבן יוחנן משל על אודות נחש שנכרך על חבית דבש. מן המשל משתקפים הערכותו של אספסיאנוס לעיר ולמקדש, הנמשלים לחבית הדבש, ויחסו לכוה המזוין שמרד במלכות רומי, הנמשל לנחש. אספסיאנוס שאל את רבן יוחנן מה יש לעשות כדי להיפטר מן הנחש, והשיב בעצמו על שאלתו באומרו כי לשם כך יש לשבור את חבית הדבש. רבן יוחנן שתק מול אספסיאנוס, אף שזה חרץ בדבריו את גורלם של בני העיר ושל המקדש. בעקבות דיאלוג זה מובא ב'מעם לועז' קטע מן הדיון של חכמי המשנה בשתיקתו של רבן יוחנן והתעלמותו מגורלה של העיר, דיון המוצג ביתר פירוט התלמוד בתלמוד הבבלי:

I meldo rav Yosef sovre raban Yoḥanan ben Zakay el pasuk ke dize 'mešiv ḥahamim u-deatam yishal'	וקרא רבי יוסף על רבן יוחנן את הפסוק האומר: 'משיב חכמים אהור ודעתם יסכל' (יש' מד 25)
---	---

הפסוק מספר ישעיה שנמסר מפיו של רבי יוסף – ושבתלמוד מועלית האפשרות שהוא נאמר מפי רבי עקיבא – משמש כהסבר לשתיקתו של רבן יוחנן למשמע משלו של המצביא. דומה כי פרשנות מאמר זה קשה יותר משתיקתו של התנא, שהרי האנלוגיה שנוצרת על ידי הפסוק עשויה להעמיד את אספסיאנוס במעמד של האל. ארגואיטי ללא ספק עמד על המורכבות ועל האפשרות לפרשנות אפיקורסית מן הסוג הזה, ואף שבחר שלא להשמיט את המאמר, הוא לא תרגם את הפסוק כיאות, אלא הציג פרשנות שאינה מאפשרת לקוראים ולמאזינים להבין את המאמר של חז"ל בצורה שגויה לכאורה:

kere dezir ke el pekado de la djente de la sivdad mayurgo muncho, akeo kavzo ke tomo el Sh[em] It[barah] el daat de el ḥaham para ke no sepa responder.	רוצה לומר שעוונותיהם של בני העיר גברו וכתוצאה מכך גרמו שהשי"ת נטל את דעתו של החכם כדי שלא ידע מה לענות.
---	--

העיבוד של ארגואיטי למאמר זה לעומת המקור הבבלי משקף את שיטתו בתיווך הטקסט החז"לי לקורא העממי תוך השמטה של הקונפליקטים המוסריים והתיאולוגיים הקיימים ביסוד המקורות הספרותיים של חז"ל.

מערכה ו: כליאת רבן יוחנן בן זכאי בחדרי חדרים
 תיאור כליאתו של רבן יוחנן בן זכאי מקורו בנוסח הסיפור באיכה רבה, והוא בלעדי
 למסורת זו.⁵³ הן באיכה רבה הן ב'מעם לועז' מערכה זו נמצאת שתי הפגישות
 הדרמטיות בין הגיבור לשליט, ומשמשת מעין חוליה מקשרת ביניהן. רבן יוחנן
 נכלא על ידי חיילים רומים לפרק זמן ממושך, במרחב מסתורי ומיתי: 'בתוך שבעה
 חדרים זה לפנים מזה במקום חשוך מאוד', אטום ומנותק מאור חיצוני. החיילים
 הרומים, ככל הנראה לשם שעשוע, היו שואלים את התנא מהי השעה ברגעים שונים
 במהלך היום והלילה, והוא, אף שהיה כלוא בחלל אטום, תמיד ידע בדרך פלאית מה
 השעה. המסורת במדרש איכה רבה תורמת במערכה זו לעיצוב דמותו של רבן יוחנן
 כעושה פלאות.⁵⁴ הוספת הגוון המיסטי משנה את דמותו, שהצטיירה עד שלב זה,
 בהשפעת הנוסח הבבלי, כדמות של מנהיג בתחום הארצי-המדיני גרידא.

מערכה ז: מינוי אספסיאנוס לקיסר
 וההזדמנות להגשמת משאלתו של רבן יוחנן בן זכאי (המפגש השני)
 במערכה האחרונה של הסיפור שילב המחבר את המסורת הבבליית עם זו שבמדרש
 איכה רבה. המערכה נפתחת במאורע שמתואר רק בתלמוד: שיחה בין שני
 המנהיגים לצד הנחל. על פי נוסח הבבלי התקיימה שיחה זו מייד אחר הימלטותו
 של רבן יוחנן מן העיר – כאמור במסורת התלמוד, שלא כבמדרש איכה רבה וב'מעם
 לועז', התקיים רק מפגש אחד בין שני האישים.

על פי עלילתו של ארגואיטי בשעה שנעל אספסיאנוס את נעליו לאחר שרחץ
 בנחל, הגיעה אליו הבשורה שהמלך ברומא מת, ושהוא מונה לשליט החדש של
 האימפריה. החדשות הללו היו למעשה התגשמות דבריו של התנא בתחילת מפגשם
 הראשון. אספסיאנוס, שכבר נעל נעל אחת, לא הצליח לנעול את נעלו השנייה לאחר
 קבלת הבשורה, וקרא לרבן יוחנן – שהתברר כי הוא חכם ויודע רז – כדי שיפתור
 את תעלומת נעליו. המפגש הזה אינו מתוח כמו מפגשם הראשון של השניים, מפני
 שאספסיאנוס כבר ירש את המלוכה הנכספת, וכנראה לכן הוא שלו יותר, ובתוך כך
 הוא הכיר בכישרונותיו הייחודיים של התנא וביקש להפיק ממנו תועלת. במפגש
 זה הבטיח אספסיאנוס לקיים משאלה אחת של רבן יוחנן לפני שיצא לדרכו לרומא.

53 צפתמן טענה כי עיצוב המעצר הוא פיתוח של משפט בודד מאבות דר' נתן נוסח ב: 'מסרו
 לשני פקידים'. ראו: צפתמן (לעיל הערה 27), עמ' 142–143.

54 שם.

זו למעשה ההודמנות שלשמה נמלט התנא מן העיר והתקווה האחרונה עבור בני העיר והמקדש. גרסת הסיפור ב'מעם לועז' בנקודה זו היא ייחודית: רבן יוחנן התחנן לפני אספסיאנוס שיעזוב את העיר ויניח לה ולתושביה: 'Te rogo ke la deshes la לפני אספסיאנוס (אני מתחנן שתניח את העיר ולך לך ולא תיגע [ב]איש מהם'. לשון התחנונים ששם ארגואיטי בפיו של רבן יוחנן היא שינוי מהותי ביחס לגרסאות שעליהן ביסס את סיפורו.

בגרסה שבתלמוד הבבלי לא הזכיר רבן יוחנן את ירושלים ואת בני העיר, אלא תבע שלושה דברים שאמורים היו בעיקר להבטיח ככל הנראה את קיומם של חיי הרוח של האומה: את יבנה והכמיה, את שושלת דרבן גמליאל ואת רפואתו של רבי צדוק. בהתעלמותו של רבן יוחנן בתלמוד מגורלה של העיר מהדהדת שתיקתו למשמע משלו של אספסיאנוס על אודות הנחש וחבית הדבש. גם בעניין זה הביעו חכמים בתלמוד חוסר שביעות רצון ואכזבה, ושוב ניסו לתרץ את התנהגותו באמצעות הפסוק המורכב ורב הפרשנויות מספר ישעיה. לבסוף יש בנוסח התלמוד התערבות מצד העורכים בגוף הסיפור בניסיון לתת פשר להתעלמותו של רבן יוחנן לגורלה של העיר:

קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: 'משיב חכמים אהור ודעתם יסכל' (יש' מד 25), איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר, דלמא כולי האי לא עביד והצלה פורתא נמי לא הוי.⁵⁵
(קרא עליו רב יוסף ויש אומרים [שהיה זה] רבי עקיבא: 'משיב חכמים אהור ודעתם יסכל', היה עליו לומר לו שיעזוב אותנו בפעם הזאת. והוא סבר שמא כל זה לא יעשה וגם הצלה מועטה לא תהיה.)

לעומת זאת בגרסת הסיפור במדרש איכה רבה דרש התנא מאספסיאנוס כמעט בתוקפנות שינטוש את העיר: 'תבע אנך מינך תרפא מדינתא ותזיל לך' (תובע ממך שתעזוב את העיר ותלך לך).⁵⁶ הניסוח הזה הוא ששימש את ארגואיטי בסיפורו במערכה זו. אולם במקום תביעה נועזת – שאינה הולמת את קווי דמותו של רבן יוחנן כפי שהיא משתקפת מן הנרטיבים השונים של חז"ל, ובמיוחד את הססנותו מול בן בטיח – ניסח ארגואיטי את דבריו בלשון בקשה נואשת לעזרה. ניסוח ייחודי זה של 'מעם לועז' – שמהדהדים בו תחנוניו של רבן יוחנן לפני בן בטיח שיעזור

55 בבלי, גיטין נו ע"ב.

56 מהדורת בובר, עמ' 66–68.

לו לצאת מן העיר – פותר קושי בדמותו של רבן יוחנן ועונה על ציפיות הקוראים בהציגו אותו לא כנטול כושר הנהגה אלא כמי שעשה כמיטב יכולתו על מנת להציל את העם ואת המקדש.

המשך הסיפור משתלשל מתשובתו השלילית של אספסיאנוס על בקשת החכם; ובמקומה דרש רבן יוחנן את יבנה וחכמיה, את שושלת דרבן גמליאל ואת רפואתו של רבי צדוק, כבמסורות התלמוד הבבלי ואיכה רבה. העלילה תמה עם קיום הבטחתו של אספסיאנוס, המוצג באור דומה למסורת מאיכה רבה.

מוטיב התחנונים

כאמור מוטיב התחנונים של רבן יוחנן מופיע בסיפור של ארגואיטי במפגשו עם בן בטיח ועם אספסיאנוס. לשון התחנונים הוא שינוי משמעותי, נקודתי ומצומצם שאפשר למחבר להתגבר על המורכבות התמטית, המוסרית, התיאולוגית והפוליטית של האגדה במקורות הספרותיים של חז"ל. הפצרותיו של רבן יוחנן במנהיג המורדים ובמציביא הרומי משמשות לבניית דמות בעלת רגש ורגישות המנסה שוב ושוב – בלא הצלחה – למנוע את חורבנה של העיר. ארגואיטי הפך באמצעות מוטיב זה את האגדה לעלילה טרגית וקודרת שסופה ידועה מראש, ושגיבורה מנהל מאבק חסר תוחלת בגורל שנגזר מקדם על ידי האל עצמו.

דווקא המוטיב הייחודי והמשמעותי של לשון הבקשה הנואשת בסיפור ב'מעם לועז' הושמט בתרגומו של שמואל ירושלמי בשתי המערכות שבהן הוא מופיע במקור. כתוצאה מכך הוא אינו מוזכר גם בתרגום של 'מעם לועז' לאנגלית, המבוסס על תרגומו העברי של ירושלמי.⁵⁷ כדי להבהיר את ההבדלים התוכניים בין הגרסה המקורית של 'מעם לועז' לבין תרגומו של ירושלמי מוצגות שתי האפיוזות שבהן מופיע מוטיב התחנונים בתעתיק לטיני ובתרגומו ונעדר בתרגומו של ירושלמי:

Y. Culi, *The Torah Anthology: Me'Am Lo'ez, XIV: Deuteronomy II: Chapters 3:23–7:11*, trans. A. Kaplan, New York 1992

האיום על חייו של רבן יוחנן בן זכאי בידי בן בטיח		
תרגום חדש	מקור	תרגום ירושלמי
<p>שלח וקרא לדודו ואמר לו: 'למה נאנחת?', ענה לו רבן יוחנן: 'לא אמרת "אה" אלא אמרת "או!". שאל אותו: 'מפני מה אמרת "או"?' אמר לו: 'כי כל עוד היה להם מה לאכול לא היו מוכנים לצאת להילחם'. ובדבר זה יכול להינצל מידי. ואמר רבן יוחנן בן זכאי: 'מוטב שאצא מכאן, הלך והתחנן לפני אחיינו שיוציא אותו משם. ענה לו: 'דע לך כי תקנה יש בינינו שאין אדם יוצא מן העיר אלא אם כן הוא מת', והודיע לו ואמר לו: 'עשה עצמך חולה [...]'.</p>	<p>Lo yamo al tio i le disho: 'porke dishites "ah"?' . Le respondio raban Yoḥanan i le disho: 'Yo no dishe "ah", yo lo ke dishe fue "uh!" . Le demando: 'i porke dishites "uh"'. Le disho: 'porke todo tienpo ke tienen ke komer no se determinan a pelear'. I kon esto ke le avlo pudo escapar de su mano. I disho raban Yoḥanan ben Zakay: 'Bueno es salir de aki'. Fue i le arogo al sovrino ke lo kitara de ayi. Le respondio i le disho: 'Savras ke izimos <i>takana</i> entre nozotros, ke ombre no sale de la sivdad otro ke kuando muere'. I le avizo i le disho: 'aste del hazino [...]'</p>	<p>תרגום ירושלמי שלח וקרא לדודו ואמר לו למה נאנחת. אמר לו שכל הזמן שהיה להם לאכול לא היו גומרים אומר לילחם. ובוה ניצול מידי. אמר לו ר' יוחנן, רוצה אני לצאת מכאן. אמר לו, תקנה יש בינינו שאין אדם יוצא מן העיר אלא אם כן הוא מת, אמר לו: עשה עצמך חולה [...]</p>

המפגש השני של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס		
תרגום ירושלמי	מקור	תרגום חדש
<p>לפני שהלך אמר לו בקשה אחת בקשני ואעשה לך לפני שאלך. אמר לו אבקש שתניח העיר ולא תיגע איש מהם. אמר לו אספסיאנוס כיצד ייתכן הדבר, שהרי הומלכתי אלא מפני כיבוש ירושלים.</p>	<p>I antes ke se alevantara para ir le disho: 'Demandame alguna demanda si tienes te la are antes ke me vaya'. Le disho: 'Te rogo ke la deshes la sivdad i ke tu te vayas i no tokes a ninguno'. Le disho Espasianos: 'Todo lo ke enreynaron fue para ke suchigue Yerušalayim i ke mešiuť ay ke aga de manko</p>	<p>ולפני שעמד ללכת אמר לו: 'בקשני משאלה כלשהי ואעשה לך לפני שאלך לי'. אמר לו: 'אני מתחנן שתניח את העיר וּלְךָ לך ולא תיגע [ב] איש מהם'. אמר לו אספסיאנוס: 'הרי הומלכתי בשביל שאכבוש את ירושלים ומה יש [מכל זה אם] אעשה פחות מִכֵּךְ.</p>

אין זה המקום לדון באיכויות התרגום של ירושלמי, עם זאת ראוי לבחון אם ההשמטה של ירושלמי נבעה מחוסר הקפדה במלאכת התרגום או שמא זהו עניין שיטתי. ומכל מקום דומה כי השמטה זו – כמו רבות אחרות – בתרגומו של ירושלמי מלמדת על נחיצותו של תרגום חדש, מקצועי ומוסמך של 'מעם לועז', תרגום שיאפשר לקהילת החוקרים לעיין כראוי בתכניו של ה'תלמוד הספרדי'.

כפי שציינתי לעיל, עיון מעמיק בסיפור היהודי-הספרדי על המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס חושף מבע ספרותי הנקשר לחווייה הטרגית של עדת הספרדים – גירושם מחצי האי האיברי בשנת 1492, חווייה שנותרה חקוקה בזיכרון הקיבוצי של הקהילה. מבע זה נחשף מתוך קריאה אינטרטקסטואלית על פי כללי שיטת הסמוכים,⁵⁸ היינו הבנת סמיכות בין שתי פרשיות כיצרת משוואה של זהות ביניהן בפרשת ואתחנן ב'מעם לועז', בסמוך לסיפור יציאתו של רבן יוחנן מירושלים הנצורה – ולכמה סיפורים אחרים על אירועי המלחמה במרד הגדול וכן במרד בר כוכבא – הביא ארגואיטי סיפור העוסק בגירוש היהודים מחצי האי האיברי. אגדה

58 ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי: אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק תש"ע, עמ' 149–153.

זו מבוססת על דיווחיו האישיים של דון יצחק אברבנאל, מנהיגה – הלא רשמי – של קהילת הספרדים בעת הגירוש, שהובאו בהקדמתו לפירושו לספר מלכים.⁵⁹ כידוע בימי הגירוש מילא אברבנאל תפקיד בכיר בשלטון הספרדי ושימש כמתווך שייצג את האינטרסים של קהילתו אל מול פרננדו השני. בפירושו לספר מלכים, שהשלים כאשר שהה בארצות איתליה לאחר הגירוש, תיעד בצורה טרגית את הפצרותיו במלך ספרד שיבטל את גזרת גירוש היהודים מארצותיו:

בעת היותי שם אני בחצר בית המלך יגעתי בקראי נחר גרוני דברתי אל המלך פעמים שלש במו פי אתחנן לו לאמר הושיעה המלך! למה תעשה כה לעבדיך? הרבה עלינו מזהר ומתן זהב וכסף וכל אשר לאיש איש מבית ישראל! תן בעד ארצו [...]

ריק לווי טען כי דימוי דרמטי זה בתיעוד העצמי של אברבנאל 'נשנה וקושט על ידי מחברים יהודים מאוחרים יותר',⁶⁰ והוזכר ברוב הכרוניקות – אם כי לא בכולן – עוד מן המוקדמות ביותר, למשל ספר 'דברי יוסף' מאת ר' יוסף ב' יצחק סמברי,⁶¹ ספר 'שבט יהודה' מאת שלמה אבן וירגה⁶² ועוד.⁶³ מחבר 'מעם לועז' אימץ את התיאור של אברבנאל עצמו ושל 'שבט יהודה', ובדומה לכרוניקות של קודמיו פיתח מבע דרמטי זה.

הצגת סיפור המפגש של רבן יוחנן עם אספסיאנוס וסיפור המפגש של אברבנאל עם פרננדו השני בימי הגירוש באותה פרשה ב'מעם לועז' יוצרת אנלוגיה בין האירועים השונים ומזמנת פרשנות אינטרטקסטואלית לנוכח הדמיון בין הדמויות ובין המאורעות – בין רבן יוחנן לדון יצחק אברבנאל, מנהיגי האומה, במפגש גורלי

59 אברבנאל סיפר שם כי בשנת 1483 נאלץ להימלט ממלכות פורטוגל – ארץ מוצאו – בעקבות עלייה שהעלילו עליו שהוא מתכוון לבגוד במדינתו. לדבריו לאחר מכן מצא מקלט בחסותם של המלכים הקתולים של ממלכות קסטיליה ואראגון, אשר מינו אותו לתפקיד שר האוצר.

60 אריק לווי, 'ביוגרפיה אינטלקטואלית של יצחק אברבנאל לאור כתביו הפורטוגליים', יום טוב עסיס, משה אורפלי (עורכים), יהדות פורטוגל במוקד; מחקרים על יהודים ויהודים-בסתר, ירושלים תשס"ט, עמ' 104]

61 ר' יוסף ב"ר יצחק סמברי, דברי יוסף: אלף ומאה שנות תולדה יהודית בצל האסלאם, מהדורת ש' שטובר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 254–255.

62 אבן וירגה, שבט יהודה, מהדורת H. Lafaire, הנובר 1924, עמ' 89.

63 ראו למשל: שתי כרוניקות עבריות מדור גירוש ספרד, מהדורת א' דוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 38. וראו: א' לווי, 'ביוגרפיה (לעיל הערה 59), עמ' 10.

עם מנהיג האימפריה, ובין סיפורי המאורעות הקשים של חורבן המקדש לסיפורי גירוש היהודים מאדמת ספרד. אציג את סיפור גירוש היהודים מחצי האי האיברי ב'מעם לועז' כדי לבחון את הדמיון בין שתי העלילות ואת משמעות לשון הבקשה הנואשת שמאפיינת את דמויותיהם של רבן יוחנן ויצחק אברבנאל.

מעם לועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ב, דף קיג ע"ב		
<p>שבט יאודה ומהרי"א [אברבנאל] בהקדמת ספר מלכים</p>	<p>Segun fue en el <i>gerus</i> de Portugal i de Eshpanya, kon alevantar kada dia un modo de <i>alila</i>, i lo mismo kuando al rey de Eshpanya prendio el reynado de Kastiya * disho kon ke le pagara a su <i>avoda zara</i> ke izo tanto bien kon el ke le entrego un reynado entero en su mano? I aprometio i disho ke no topo medjor koza ke otro ke kuantu Djudio se topare en su reynado: o todos ke sirvieran avoda zara segun sierven eyos o, ke en su tierra no podian mas estar. I kito un pregonero por todas las sivdades de su reynado diziendo todo Djudio ke se determinare a servir <i>avoda zara</i> – en el medjor de la tierra ke este, ke tengan su trato i su barato medjor de lo ke tenian. I si no kidjeres trokar guestra ley i servir avoda zara, vos vas de mi tieras</p>	<p>וכפי שהיו גירוש פורטוגל וספרד, שבכל יום העלילו עליה חדשה, כמו כאשר תפס מלך ספרד את שלטון קסטיליה, * אמר כיצד ישלם לעבודה זרה שלו על כל אותה טובה שעשתה לי, שמסרה מלכות שלמה בידי? והבטיח ואמר שלא מצא דבר טוב יותר מאשר להכריח כל יהודי אשר בארצו או לעבוד לעבודה זרה כפי שהם עובדים אותה, או שלא יוכלו להיות עוד בארצם. והוציא בכל ערי ממלכתו כרוז האומר שכל יהודי שיבחר לעבוד עבודה זרה, יישאר במיטב הארץ, ומסחרו יהיה טוב משהיה. ואם אין רוצים להמיר את תורתכם ולעבוד עבודה זרה, עליכם לצאת מארצי, שהיא ספרד וכל סביבותיה, ועד שלושה חודשים לא יישאר אחד מהם. וכששמע הדבר רבי יצחק אברבנאל זלה"ה [זיכרונו לחיי העולם הבא], שהיה נשיאנו, היה</p>

מעם לועז, דברים, א, איסטנבול תקל"ג, פרשת ואתחנן, פרק ב, דף קיג ע"ב	
<p>ke son Eshpanya i sus deredores i no enduvos de mis tieras asta tres mezes: no kedara uno de eyos. I en oyendo esto el rav ribi Yitshak Abravanel <i>z[ihrono] l[haye] a[olam] a[ba]</i> ke era nuestra kavesera, i estava entero el dia en la puerta del rey, se alevanto kon muncha turva i muncha esklamasyon i yoro, i se fue onde el rey i se echo en sus pies rogandole ke no iziera tal koza, diziendole: 'akodrate tanto tienpo ke te servi kon <i>neemanut</i> i kon korason kumplido i te bendisho el <i>Š[em] I[tbarah]</i> por mi kavza, ke siempre ganastes en lo ke mano metistes. I si kere mi senyor el rey regmision de sus almas, kuanta plata i oro demandas i djoyas lo ke kondenas, yo fiansa i de mi savelo'. I mas a toda la djente de el reynado les rogo ke les avlaran a el rey bien por eyos i ke lo boltaran a el rey. I kquanto mas le rogavan no mitia oyido en nada.</p>	<p>כל היום בשער המלך, עומד בצער עמוק וצעקה גדולה ובכי, והלך למקום המלך והשתטח לפני רגליו והתחנן אליו שלא יעשה דבר כזה, ואומר: 'זכור שעבדתך זמן רב כל כך בנאמנות ובלבב שלם, ובירכך השי"ת בגללי, שתמיד היית מרוויח בכל אשר שמת את ידיך. ואם ירצה אדוני כופר נפשם, בקש כל כסף, זהב ויהלומים, ואנכי אערבם לך כל אשר תתבע'. וכשפנה אל כל בני המלוכה, התחנן אליהם שיעידו לטובתם [של היהודים] לפני המלך וישנו את [דעת] המלך. בעוד שהיו מתחננים אליו יותר, הוא לא היה מקשיב להם כלל וכלל.</p>

בולט הדמיון בין דון יצחק אברבנאל לרבן יוחנן באופן פעולתם: שניהם מתוארים מפצירים בשליט האימפריות במטרה לשנות את גזרתו ולהניעו לחוס על היהודים. גם לשונות התיאורים בשני הסיפורים מדגישות את הדמיון ביניהם:

I en oyendo esto el rav ribi Yitshak Abravanel z[ihrono] l[haye] a[olam] a[ba] ke era nuestra kavesera, i estava entero el dia en la puerta del rey, se alevanto kon muncha turva i muncha esklamasyon i yoro, i se fue onde el rey i se echo en sus pies rogandole ke no iziera tal koza	וכשמע הדבר רבי יצחק אברבנאל זלה"ה, שהיה נשיאנו, היה כל היום בשער המלך, עומד בצער עמוק וצעקה גדולה ובכי, והלך למקום המלך והשתטח לפני רגליו והתחנן אליו שלא יעשה דבר כזה.	I antes ke se alevantara para ir le disho: 'Demandame alguna demanda si tienes te la are antes ke me vaya'. Le disho: 'Te rogo ke la deshesh la sivdad i ke tu te vayas i no tokes a ninguno'	ולפני שעמד [אספסיאנוס] ללכת אמר לו: 'בקשני משאלה כלשהי ואעשה לך לפני שאלך לי'. אמר לו: 'אני מתחנן שתניח את העיר וְלֶךְ לְךָ ולא תיגע [ב]איש מהם'.
--	---	---	---

נראה כי תיאור תחונתו של ר' יצחק אברבנאל לפני פרננדו השני שלא יגרש את היהודים מאדמת ספרד – תיאור המושתת כאמור על עדותו האישית של אברבנאל עצמו – השפיע על עיצוב תיאור תחונתו של רבן יוחנן לפני אספסיאנוס.⁶⁴ קשר אינטרטקסטואלי זה מעיד על פרשנות ספרותית שביקשה לטשטש את גבולותיהם ההיסטוריים של המאורעות הטרגיים השונים ולקשור אותם זה לזה כחוליות ברשרת אסונות לאומיים.⁶⁵ הדמיון הרעיוני שקשר את דור היהודים שגורשו מחצי

64 זהו הדימוי שנקשר בדמותו של אברבנאל בעולם היהודי לאורך דורות רבות. לוי העיר על האופן שבו השתרש דימויו של אברבנאל בזיכרון היהודי הקיבוצי כ'דובר הראשי' של יהודי ספרד בשנת 1492, אף שחי בספרד תשע שנים בלבד ראו: לוי (שם), עמ' 104. לוי גם ביקר את התפיסה הרומנטית שנקמה סביב דימויו כמי 'שניסה להציל את עמו' 'באחת התקופות היותר מכריעות בהיסטוריה היהודית', כדברי נתניהו, או כמי 'שבהיכשל מאמציו לבטל את גזרת הגירוש, בחר לצאת לגלות ובלבד שלא ימיר את דתו'. ראו: שם, עמ' 104; וכך: B.-Z. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Ithaca 1998, p. 54. J.-Ch. Attias, 'Isaak Abravanel: Between Ethic Memory and National Memory', *Jewish Social Studies*, N.S. 2 (1996), p. 298.

65 ירושלמי הוסיף בתרגומו לדרשה זו כי לראות עיניו זהו מקום הולם לדון גם בשואה: 'אמר המעתיק: ראוי היה לתנות כאן את כל הצרות האיזמיות והנוראות שעברו על ראשנו

האי האיברי לדור חורבן המקדש ולחכמים היה יכול להעצים את הזהות הקיבוצית של הקהילה היהודית-הספרדית ברחבי האימפריה העות'מאנית כמי שממשיכים את הקיום הרוחני של העם.

עם זאת אין להתעלם מההקשר הרחב של פרשת המסגרת המקראית שבה שולבו שני הסיפורים הללו ב'מעם לוועז' – פרשת ואתחנן, שמוטיב התחנונים תופס בה מקום מרכזי, ושקוראים אותה בבתי הכנסת בשבת שאחרי תשעה באב, סמוך לתאריך שנטבע בתודעת העם היהודי כיום שבו חרבו שני בתי המקדש וגורשו היהודים מספרד. בפתח פרשה זו במקרא נאמר מפי משה: 'ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר' (דב' ג 23). משה התחנן אל ה' שיחמול עליו ויאפשר לו להיכנס לארץ המובטחת, אף שהעניש אותו שלא יוכל להיכנס לארץ לאחר שחטא בהכאת הסלע בניגוד לרצון השמיים, בפרשת מי מריבה (במ' כ 12). ואולם בסופו של דבר לא חס האל על עבדו, ולמשה לא נותר אלא להשקיף על הארץ הטובה מפסגת הר נבו בארץ מואב. תחנוניו של משה, שחפץ בכל ליבו להיכנס לארץ אך מבוקשו לא ניתן לו, יכלו להיות מקור השראה לעיצוב תחנוניו של רבן יוחנן וכישלונו למנוע את חורבן הבית השני. לרבן יוחנן, כמו למשה, לא נותר אלא לקבל בעל כורחו את הרצון האלוהי הסתום, את תוכניתו הכמוסה של האל. האם אברבנאל עצמו עיצב את דמותו שלו כמי שלמרות תחנוניו לפני המלך לא הצליח לבטל את גזרת הגירוש בהשראת משה רבנו ורבן יוחנן? ואולי יש לראות במהלכים ספרותיים אלו אויקוטיפיקציה של דמויות ושל אירועים.⁶⁶

בימי הגזירות בשנים תרצ"ג-תש"ה כשעמד הגדול שבכל צוררי ישראל שליט הגרמנים ימ"ש וזכרם, ואמר על ישראל לכה ונשמידם מגוי וחרת על דגלו להשמיד ולהרוג ולאבד את כל עם ישראל' (ארגואיטי [לעיל הערה 37], עמ' שטו-שטז).

66 הסיפורים עוצבו על רקע מאות סיפורי עם יהודיים 'המספרים', כדברי חזן-רוקם, 'על שר יהודי או חכם יהודי הניצב בפני שליט לא יהודי, כשמשימתו היא הצלת קהילתו השרויה במצוקה'. זהו אויקוטיפ טיפוסי, ששורשיו עוד בספרות המקראית, בדמויות כמו יוסף, מרדכי, אסתר ודניאל. ראו: חזן-רוקם (לעיל הערה 1), עמ' 194. על דרכי ההסתגלות (אויקוטיפיקציה/אקוטיפיקציה) של הסיפור העממי למקום גיאוגרפי ולקבוצה אתנית אחרת ראו: G. Hasan-Rokem, 'Ecotypes: Theory of the Lived and Narrated Experience', *Narrative Culture*, 3, 1 (Spring 2016), pp. 110–137 ת' אלכסנדר, 'האגדה הספרדית-היהודית על רבנו קלונימוס בירושלים: לחקר דרכי ההסתגלות של הסיפור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ה-1 (תשמ"ד), עמ' 85–122 D. Noy, 'The Jewish Versions of the "Animal Languages" Folktale; 122–85 (AT 670) – A Typological-Structural Study', *Scripta Hierosolymitana*, 22

נראה כי מוטיב התחנונים, העומד בבסיס פרשת המסגרת המקראית, היה יסוד הרמנויטי מארגן בעריכת האגדות ועיצובן מחדש ב'תלמוד הספרדי'. הפעולה הנרטיבית של האגדות העניקה הסבר תיאולוגי ואולי אף היסטורי למאורעות שונים, ובתוך כך יצרה את הזיכרון הקיבוצי של העדה והעלתה את האירועים מרמת דברי הימים אל המישור הכמוס של המיתוס.

סיכום

מחבר סיפור המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס במדרש 'מעם לו'עז' רקם עלילה חדשה ואחידה. סיפורו מבוסס על ליקוט ומיזוג של אפיוודות שונות מן האגדות המקוריות שבתלמוד הבבלי ובמדרש איכה רבה, ועל אלה הוסיף דברים ממקורות ספרותיים מגוונים, בהם ברייתות ודברי פרשנים (ראשונים ואחרונים), ואלה האריכו מאוד את הסיפור ביחס למקורותיו. אף שקיים מכנה משותף חשוב בין המסורות השונות בספרות חז"ל המספרות על מפגש זה – הניכר באירועים, במוטיבים הספרותיים ובדמויות – יש ביניהן הבדלים מהותיים, במיוחד באשר לעמדתו של רבן יוחנן בעניין המלחמה ברומאים וחורבן הבית השני. דומה כי העובדה שאפיוודות ואירועים לא מעטים בסיפור החדש ב'תלמוד הספרדי' אינם מופיעים באגדות המקוריות מלמדת על רצונו של ארגואיטי להביא בפני הקוראים סיפור מקיף על תולדות חורבן ירושלים וראשיתה של הגלות. הטרנספורמציה שעשה בסיפור החז"לי מעידה על התעמקותו במקורות, וחשוב מכך – על התמודדותו עם הקושי הפרשני, המוסרי והפוליטי באגדות המקוריות. ההבדלים העיקריים בין העלילה החדשה ב'מעם לו'עז' לבין הסיפור במקורות החז"ליים הם בשלושה היבטים מרכזיים:

א. שימוש במקורות בעלי אופי פנטסטי: ה'תלמוד הספרדי' מקיים בדרך כלל את המוסכמות הספרותיות המאפיינות את סוגת אגדת העם, וסיפור המפגש של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס הוא דוגמה לכך. סיפורו של ארגואיטי מתאפיין בהפתחות ריאליסטית של העלילה ובשימוש מדויק ולא מוגזם במוטיבים על-טבעיים.⁶⁷ בכך הוא נבדל מגרסת הסיפור הבבלית, המתאפיינת בגישה ריאליסטית,

[*Studies in Aggadah and Folk-Literature*] (1971), pp. 171–208

67 חזן-רוקם (לעיל הערה 1), עמ' 155–163, 183–203; ע' יסף, סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 24.

אפילו נטורליסטית. אימוץ מרכיבים של גרסת הסיפור במדרש איכה רבה – שנוסף בה לפועלו של רבן יוחנן נופך מאגי מסוים – תרם לעיצובה החדש של היצירה כאגדה עממית, והשימוש הזהיר במוטיבים פנטסטיים במסגרת עלילת הסיפור הריאליסטית העניק ליסוד העל־טבעי ממד של אמינות.

ב. הרחבת הסיפור לשם ארגון מסודר ותרומה ליופייה של העלילה: בסיפור ב'מעם לועז' הורחבה העלילה במגוון פרטים מסיפורים קצרים ומאנקדוטות הלקוחים ממקורות ספרותיים שונים, ושאינם קיימים בסיפורים המקוריים בתלמוד הבבלי ובאיכה רבה. כל אלו נועדו להעשיר את הסיפור או להבהיר קשרים שבלעדיהם עלולה הייתה העלילה להיות מובנת פחות. במקרים בודדים השמיט המחבר קטעים מן הסיפור שבמקורות חז"ל כדי למנוע בלבול במסר הדיקטי והתיאולוגי או במטרה ליצור נרטיב קוהרנטי.

ג. שינויים מזעריים וממוקדים בסיפור: קיימים בעלילה שינויים מזעריים – מהם שוליים ומהם מהותיים – בהשוואה לנרטיבים המקוריים, שינויים שמקורם ככל הנראה ביצירתיות של המחבר עצמו – אם כי אין לפסול את האפשרות שארגואיטי ליקט בכתביו דרשות שנמסרו בעל פה.⁶⁸ אחד השינויים הללו הוא תיאורו הדרמטי של רבן יוחנן המתחנן לפני אספסיאנוס על מנת להציל את האומה – שלא כמו הדמות חסרת התושייה שבמסורת הבבלית או הדמות ההססנית (מול בן בטיה) והאיתנה (מול אספסיאנוס) במדרש איכה רבה.

מכלול שינויים מורכב זה לא מנע מארגואיטי לחבר סיפור אחיד וזורם, הערוך בצורה קפדנית שעונה על ציפיות הקוראים לטוטליות וקוהרנטיות, והמנתב אותם לעולם ערכים מוסריים ורליגיוזיים שדגל בהם מחבר המדרש 'מעם לועז'.

68 לנדאו, הטרנספורמציה (לעיל הערה 4), עמ' 46–47; והשוו לדבריה של אלכסנדר על אודות ההתפתחות הספרותית של דמותו של בלעם במדרש 'מעם לועז' בספר במדבר לר' יצחק מאגריסו: ת' אלכסנדר, 'המכשף בלעם על פי מדרש מעם לועז', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כח; מחקרי ירושלים בספרות עברית, כה [מקומים: תרבות, ספרות, פולקלור: לגלית חזן־רוקם, א] (תשע"ג), עמ' 211–224.

נספח

המקורות החז"ליים של סיפור המפגש של יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס

תלמוד בבלי, גיטין נו ע"א-ע"ב

שדריה עילויהו לאספסיינוס קיסר. אתא, צר עלה תלת שני. הוּוּ בה הנהו
 תלתא עתירי: נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת;
 נקדימון בן גוריון, שנקדה לו חמה בעבורו; בן כלבא שבוע, שכל הנכנס
 לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא כשהוא שבע; בן ציצית הכסת, שהיתה
 ציצתו נגרת על גבי כסתות. איכא דאמרי: שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי
 רומי. חד אמר להו: אנא זיינא להו בחיטי ושערי, וחד אמר להו: בדחמרא
 ובדמלחא ומשחא, וחד אמר להו: בדציבי, ושבתו רבנן לדציבי; דרב חסדא
 כל אקלידי הוה מסר לשמעיה בר מדציבי, דאמר רב חסדא: אכלבא דחיטי
 בעי שיתין אכלבי דציבי. הוה להו למיזן עשרים וחד שתא. הוּוּ בהו הנהו
 בריוני, אמרו להו רבנן: ניפוק ונעביד שלמא בהדיהו, לא שבקינהו. אמרו
 להו: ניפוק ונעביד קרבא בהדיהו, אמרו להו רבנן: לא מסתייעא מילתא.
 קמו קלנהו להנהו אמברי דחיטי ושערי, והוה כפנא. מרתא בת בייתוס
 עתירתא דירושלים הויא, שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי
 סמידא. אדאזל איזדבן, אתא אמר לה: סמידא ליכא, חזירתא איכא, אמרה
 ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, אתא ואמר לה: חזירתא ליכא, גושקרא
 איכא, א"ל: זיל אייתי לי. אדאזל אזדבן, אתא ואמר לה: גושקרא ליכא,
 קימחא דשערי איכא, אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, הוה שליפא
 מסאנא, אמרה: איפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל, איתיב לה פרתא
 בכרעא ומתה. קרי עלה רבן יוחנן בן זכאי: בהרכה בך והענוגה אשר לא
 נסתה כף רגלה. איכא דאמרי: גרוגרות דר' צדוק אכלה, ואיתניסא ומתה.
 דר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים, כי הוה אכיל
 מידי הוה מיתחזי מאבראי, וכי הוה בריא, מייתי ליה גרוגרות, מייץ מייהו
 ושדי להו. כי הוה קא ניחא נפשה, אפיקתה לכל דהבא וכספא שדיתה
 בשוקא, אמרה: האי למאי מיבעי לי! והיינו דכתיב: גכספם בחוצות ישליכו.
 אבא סקרא ריש בריוני דירושלים בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה, שלח
 ליה: תא בצינעא לגבאי. אתא, א"ל: עד אימת עבדיתו הכי, וקטליתו ליה
 לעלמא בכפנא? א"ל: מאי איעביד, דאי אמינא להו מידי קטלו לי! א"ל:

חזי לי תקנתא לדידי דאיפוק, אפשר דהוי הצלה פורתא. א"ל: נקוט נפשך בקצירי, וליתי כולי עלמא ולישיילו בך, ואייתי מידי סריא ואגני גבך, ולימרו דנח נפשך, וליעיילו בך תלמידך ולא ליעול בך איניש אחרינא, דלא לרגשן בך דקליל את, דאינהו ידעי דחייא קליל ממיטא. עביד הכי, נכנס בו רבי אליעזר מצד אחד ורבי יהושע מצד אחר, כי מטו לפיתחא בעו למדקריה, אמר להו: יאמרו רבן דקרו! בעו למדחפיה, אמר להו: יאמרו רבן דחפו! פתחו ליה בבא, נפק. כי מטא להתם, אמר: שלמא עלך מלכא, שלמא עלך מלכא! א"ל: מיחייבת תרי קטלא, חדא, דלאו מלכא אנא וקא קרית לי מלכא! ותו, אי מלכא אנא, עד האידנא אמאי לא אתית לגבאי? א"ל: דקאמרת לאו מלכא אנא, איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את לא מימסרא ירושלים בידך, דכתיב: אוהלבנון באדיר יפול, ואין אדיר אלא מלך, דכתיב: בוהיה אדירו ממנו וגו', ואין לבנון אלא ביהמ"ק, שנאמר: גההר הטוב הזה והלבנון; ודקאמרת אי מלכא אנא אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא? בריוני דאית בן לא שבקינן. אמר ליה: אילו חבית של דבש ודרקון כרוך עליה, לא היו שוברין את החבית בשביל דרקון? אישתיק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: דמשיב חכמים אחור ודעתם יסכל, איבעי ליה למימר ליה: שקלינן צבתא ושקלינן ליה לדרקון וקטלינן ליה, וחביתא שבקינן לה. אדהכי אתי פריסתקא עליה מרומי, אמר ליה: קום, דמית ליה קיסר, ואמרי הנהו חשיבי דרומי לאותיבך ברישא. הוה סיים חד מסאני, בעא למסימא לאחרינא לא עייל, בעא למשלפא לאידך לא נפק, אמר: מאי האי? אמר ליה: לא תצטער, שמועה טובה אתיא לך, דכתיב: השמועה טובה תדשן עצם. אלא מאי תקנתיה? ליתי איניש דלא מיתבא דעתך מיניה ולחליף קמך, דכתיב: וורוח נכאה תיבש גרם, עבד הכי עייל. אמר ליה: ומאחר דחכמיתו כולי האי, עד האידנא אמאי לא אתיתו לגבאי? אמר ליה: ולא אמרי לך? אמר ליה: אנא נמי אמרי לך! אמר ליה: מיזל אזילנא ואיניש אחרינא משדרנא, אלא בעי מינאי מידי דאתן לך. אמר ליה: תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: זמשיב חכמים אחור ודעתם יסכל, איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר, דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי. אסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק מאי היא? יומא קמא אשקיוה מיא דפארי, למחר מיא דסיפוקא, למחר מיא דקימחא, עד דרווח מיעיה פורתא פורתא.

איכה רבה (וילנה) א, לא

והיו עמו ארבעה דוכסין, דוכס דערביא, דוכס דאפריקא, דוכס דאלכסנדריא, דוכס דפלסטיני, דוכס דערבייא תרין אמורין חד אמר קילוס שמיה, וחד אמר פנגר שמיה, והוון בירושלם ארבעה בוליטין בן ציצית ובן גוריון ובן נקדימון ובן כלבא שבוע, וכל אחד ואחד יכול לספק מזונות של מדינה י' שנים, והיה שם בן בטיח בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי שהיה ממונה על האוצרות ואוקיד כל אוצרייא, שמע רבן יוחנן בן זכאי אמר ווי, אזלין אמרון לבן בטיח, אמר חביבך ווי, שלח ואתייה אמר לו למה אמרת ווי, אמר לו לא אמרתי ווי אלא וה אמרי, אמר לו וה אמרת, ולמה אמרת וה, אמר ליה דאוקדת כל אוצרייא, ואמרתי דכל זמן דאוצרייא קיימין לא יהיבין נשמהוון למיעבד קרבא, בין ווי לזה נמלט רבן יוחנן בן זכאי, וקרא עליו 'זיתרון דעת החכמה תחיה בעליה' (קה' ז' 12), לאחר ג' ימים, יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק, וראה אותם ששולקין תבן ושותין מימיו, אמר בני אדם ששולקין תבן ושותין מימיו, יכולין לעמוד בחיילותיו של אספסיאנוס, אמר כל סמא דמילתא ניפוק לי מהכא, שלח ואמר לבן בטיח אפקוני מהכא אמר ליה עבדינן בינינן דלא יפוק בר נש מהכא אלא דמית, אמר אפקוני בדמות דמית, טען רבי אליעזר ברישיה, ורבי יהושע ברגליה, ובן בטיח מהלך קומוי, מן דמטון בעון מודקריניה, אמר להון בן בטיח כך אתם רוצים, שיהיו אומרין מת רבן ודקרוהו, כיון דאמר להו כך שבקוניה, מן דנפקין מן פילי, טענוניה ויהבוניה בחד בית עולם וחזרו למדינה, נפק רבן יוחנן בן זכאי לטייל בחיילותיו של אספסיאנוס, אמר לון אן הוא מלכא, אזולון ואמרו לאספסיאנוס, חד יהודי בעי למישאל בשלמך, אמר להון ייתי, מן דאתא, אמר ליה וביבא מארי אפלטור, אמר ליה שאילא דמלך שאילת בי, ואנא לית אנא מליך, וכדו שמע מלכא וקטיל לההוא גברא, אמר ליה אם לית את מלך סוף את מליך, דלית הדין ביתא חריב אלא על ידי מלך, שנא' 'הלבנון באדיר יפול' (יש' י' 34), נסבוניה ויהבוניה לגזיו מן שבעה קנקלין, והוון שאילין ליה כמה שעין בליילא, ואמר להון, כמה שעין ביממא, ואמר להון, מנן הוה ידע רבן יוחנן בן זכאי מפשרטיה, לבתר תלתא יומין אזל אספסיאנוס מסחי בהדא גפנא, מן דסחא ולבש חד מסן דידיה, אתת בשורה ובשרוהו מית נירון ואמליכוניה בני רומי, בעי למילבש חד מסן חורן ולא עליל, שלח ואתיוה לרבן יוחנן בן זכאי, וא"ל לית את אמר לי כל אילין יומיא הוינא לביש תרין מסאני, והוון עללין בי, וכדו חד עליל וחד לא עליל, א"ל

בשורתא טבתא איתבשרת דכתיב 'ושמועה טובה תדשן עצם' (מש' טו 30), אמר לו מה נעביד דאייעיל, אמר לו מי אית לך בר נש דסנאית ליה או דחב לך, יעברוניה קמך ובשרך שחי, דכתיב 'ורוח נכאה תיבש גרם' (שם יז 22), התחילו מושלין לפניו משלות, חבית שקינן נחש בתוכה כיצד עושין לו, אמר להם מביאיין חובר וחוברין את הנחש ומניחין את החבית, אמר פנגר הורגין את הנחש ושוברין את החבית, מגדל שקינן בו נחש כיצד עושין, אמר להם מביאיין חובר וחוברין את הנחש ומניחין את המגדל, אמר פנגר הורגין את הנחש ושורפין את המגדל, אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לפנגר כל מגיריאי דעבדין בישא למגיריהון עבדין עד דלית את מליף סניגוריא את מליף עלן קטיגוריא, אמר ליה לטיבותכון אנא בעי, דכל זמן דהדין ביתא קיים מלכותא מתגרין בכון, אין איחרוב הדין ביתא לית מלכותא מתגרין בכון, אמר לו רבן יוחנן הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות, אמר ליה אספסיאנוס לרבן יוחנן בן זכאי שאל לי שאלה ואנא עביד א"ל אנא בעי דתירפי הדא מדינתא ותיזיל לך, א"ל כלום אמליכוני בני רומי דנרפי להדא מדינתא, שאל לי שאלתא ואנא עביד, אמר לו בעי אנא דתירפי לפילי מערבאה דהיא אולא ללוד, דכל בר דנפיק עד ארבעה שיעין יהא לשיזבא, מן דכבשה אמר לו אי אית לך דרחים לך, או בר נש דאת קריב ליה, שלח ואיתיה עד דלא ייעלון אוכלוסיא, שלח לר' אליעזר ולר' יהושע לאפוקי לר' צדוק אזלין ואשכחוניה בבבא דמדינה מן דאתא קם מן קומוי רבן יוחנן, אמר ליה אספסיאנוס מן קדם הדין סבא צותרא את קאים, אמר לך חייך אי הוה חד דכוותיה, והוה עמך אוכלוסין בכיפלא לא הוית יכיל כביש, אמר לו מה חייליה, א"ל דאכיל חד גמזוז ופשיט עלוהי מאה פרקין, אמר ליה למה חשיך כן, א"ל מן חייליהון דצומיאי ותענייתא, שלח ואייתי אסוותא והוה מוכלין ליה ציבחר ציבחר, ומשקין ליה ציבחר ציבחר, עד דהדר גופיה עלוי, אמר ליה אלעזר בריה אבא הב להו אגרייהו בעלמא הדין, דלא תיהוי להו זכותא עמך בעלמא דאתי, ויהב להו הדין חושבנא דאצבע, והדין קרצטיונא, מן דכבשה פליג ארבע טכסייא לארבעה דוכסייא, וסליק פילי מערבאה לפנגר, וגזרו מן שמיא דלא יחרב לעולם למה ששכינה במערב, אינון אחרובו דידהון, הוא לא אחריב דידיה, שלח ואתייה, אמר לו למה לא אחרבת דיך, אמר ליה חייך לשבחא דמלכותא עבדיית, דאילו חרבתייה לא הות ידעת ברייה מה חרבתי, וכדו יחזיין בריאתא, אמרין חזו חייליה דאספסיאנוס מה אחרב, אמר לו דיך דטבאות אמרת, אלא מן בגין דעברת

על קלוונין דידי, יסק ההוא גברא לרישיה דאיגרה ויטרוף גרמיה, אי חיי
חיי ואי מות ימות, סליק וטרף גרמיה, ומית ופגעה בו קללה של רבן יוחנן
בן זכאי.

ד"ר דוד מנריקה, המחלקה ללימודים רב־תחומיים, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע
davidman@post.bgu.ac.il

שכנו של הבעל שם טוב בגן עדן: סיפור מ'איש חסיד היה' בסבך הזהות החסידית הישראלית

זאב קיצים

'הישראלים הופכים ליהודים'

באוקטובר 1968 עלתה על הבמה בקיבוץ העוגן קבוצת צעירים ישראלים, לבושים בגדי יום-יום, ובליווי גיטרות הם סיפרו סיפורי חסידים. הייתה זו הצגת מוקדמת של 'איש חסיד היה', מופע תיאטרון ניסיוני שהעלה תיאטרון 'בימות', ולדעת רבים היה זה רגע מכונן בעולם התרבות הישראלית שקשה להפריזו בערכו. 'איש חסיד היה' זכה עד מהרה להצלחה שעלתה על כל המיון – מאות אלפי צופים, כשמינית מאוכלוסיית ישראל באותה העת, באו לצפות בהצגה לפחות פעם אחת מתוך 600 הפעמים שהועלתה בשנים שלאחר מכן, ורבים חזרו וצפו בה כמה פעמים, כמו ריטואל דתי.¹ ההצגה זכתה בפרסים יוקרתיים (פרס משרד החינוך למחזה הטוב ביותר של השנה ופרס 'כינור דוד', שניהם לשנת 1969), והועלתה בפסטיבלים ברחבי העולם. גרסה אנגלית הוצגה בברודוויי בהצלחה רבה בשנת 1971 ('Only the Fools are Sad'), וגרסה רוסית הועלתה פעמים רבות בתיאטרון של מינסק. ההצגה אף זכתה כעבור שנים לעיבודים ישראלים חדשים על ידי בית הספר לאומנויות הבמה 'בית צבי' (2011) ותיאטרון חיפה (2012). לימים נקשרה בהצגה עלייתן של תופעות חדשות בתרבות הישראלית, למשל פסטיבל הזמר החסידי.² ההצלחה המונומנטלית של 'איש חסיד היה' בישראל בשלהי שנות השישים

- 1 ד' אוריין, 'חיפוש הזהות היהודית בתיאטרון הישראלי ('איש חסיד היה', 1968)', במה 140–139 (תשנ"ו), עמ' 99–114; הנ"ל, יהדותו של התיאטרון הישראלי, תל אביב, 1998, עמ' 38–51.
- 2 אוריין, יהדותו של התיאטרון (שם), עמ' 51.

הייתה קשורה ללא ספק בפתרון שהציע המחזה לעיסוק במה שהיה נראה כמודחק הקולקטיבי של הישראליות באותן השנים: העיירה היהודית, היידיש, השטעטל – ובלבם ההוויה החסידית. הצגת 'חסידות עם גיטרה חשמלית'³ ו'חסידות בג'נס'⁴ אפשרה לישראלים לקלף שכבות של פחד מן הזהות הגלותית ולבטא במפורש געגוע וקשר אל עולם תרבותי ותיאולוגי שהושתק לאורך שנים. רות בונדי כתבה בעקבות צפייה בהצגה כי 'כיום אין זה מוריד עוד מאומה מן הסוציאליזם של סוציאליסט או מצבריותו של צבר אם הוא מתייחס בחיבה לאידיש ולמה שהיא מייצגת'.⁵ ואולם דומה כי יותר משאפשרה ההצגה לצופיה להישאר כפי שהם, היא ביטאה דווקא רצון לשינוי והציפה אותו על פני השטח. ואכן ההצגה נקשרה בהתעוררות של שיח תיאולוגי שהתפתח באותן השנים בנופה של הישראליות החילונית, והיו שראו בה 'טקס של הדת האזרחית החדשה'.⁶ דומה היה כי לראשונה ניתנה לישראלים חילונים צעירים אפשרות להצהיר על זיקתם אל המסורת, אל דור האבות והסבים ואפילו אל הרליגיוזיות או אל מרכיבים מתוך התיאולוגיה היהודית.⁷ ברור היה כי ההצגה מפילה מחיצות של זרות: 'היינו רוצים להרוס חומה שהוקמה בינינו ובין הדת ולהקים קשר ישיר עם עברנו', אמר במאי ההצגה יוסי יורעאלי.⁸ היה זה אירוע מכונן בהתבגרות של הישראליות.⁹

פרץ נוסטלגיה שטף את התרבות הישראלית בעקבות 'איש חסיד היה'. צוות ההצגה עצמו חש בכך עוד בתקופת ההכנות למופע – העלאת זיכרונות על הוריהם וסביהם הדתיים ליוותה את עבודתם של מי שעבדו לצידו של דן אלמגור בכתבת החומרים להצגה, וכן במאי יורעאלי, המעצב דני קרוון והשחקנים.¹⁰ לנוסטלגיה נלוו אפילו רגעים רליגיוזיים שהתרחשו במהלך ההופעות. לא מעטים ציינו את

- 3 ח' נובק, 'כל העולם במה – חסידות עם גיטרה חשמלית', דבר, 3 באוקטובר 1968.
- 4 ת' אבידר, 'חסידות בג'נס', מעריב, 11 באוקטובר 1968.
- 5 ר' בונדי, 'התגלותו השנייה של הבעש"ט', דבר, 11 באוקטובר 1968.
- 6 אוריין, יהדותו של התיאטרון (לעיל הערה 1), עמ' 50.
- 7 בונדי (לעיל הערה 5).
- 8 נובק (לעיל הערה 3).
- 9 נ' בן-עמי, 'כוחה של אמונה – איש חסיד היה בתיאטרון בימות', מעריב, 23 באוקטובר 1968; והשוו אוריין, חיפוש הזהות (לעיל הערה 1), הנ"ל, יהדותו של התיאטרון (לעיל הערה 1).
- 10 בונדי (לעיל הערה 5). מן השחקנים ראוי במיוחד להזכיר את שלמה ניצן, שגדל במשפחה חרדית-חסידית, ושסייע באיטוף החומרים, וכן את המלחין מאיר נוי, שסייע בעיבוד הסיפורים והלחנים.

הסצנה שבה שרו השחקנים על הבמה את הניגון 'צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי' כרגע אקסטטי. הנשיא זלמן שז"ר, שחיפש באותן שנים נתיבות אל שורשיו החסידיים, תיאר את ההצגה במונחים של דבקות והתפשטות הגשמיות.¹¹ רבים מן הצופים חשו שהם משתתפים בטקס בעל משמעות טרנספורמטיבית, והיו שבדיעבד זיהו בהצגה את ניצניו של גל חזרה בתשובה.¹² ההצגה המשיכה ופיתחה תהליכים שהחלו בשנים שקדמו לה, ושבאו לידי ביטוי למשל בכתב העת 'שדמות', שהוציא לאור 'איחוד הקבוצות והקיבוצים' החל משנת 1960, ביוזמתו ובעריכתו של אברהם (פאצי) שפירא, כתב עת שהיה גדוש תכנים יהודיים, רבים מהם מעולמה של החסידות, וכן במופעי נוסטלגיה גדולים כמו 'תל אביב הקטנה' (1958), 'אנו נהיה הראשונים' (1960) ו'היו היו זמנים' – מצעד פזמוני היישוב' (1960). עם זאת ניכר כי 'איש חסיד היה' ביטא שלב חדש, שבו פרצה אל פני השטח זכותה למלוא תשומת הלב הציבורית הנוסטלגיה המודחקת אל יהדות מזרח אירופה ואל העיירה והנוף החסידי. ההצגה הפכה לטקס מעבר קולקטיבי, וכפי שכתב אחד המבקרים: 'הישראלים הופכים ליהודים'.¹³ נראה כי ההצגה נתנה ביטוי לתחושות הרליגיוזיות שניעורו בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים – לרגש היהודי שהתפרץ מעיניהם של הלוחמים הבוכים מול הכותל, ל'משהו היהודי' הבלתי מוגדר שהוזכר מפי הדוברים ב'שיח לוחמים'. היו שאף הגזימו וראו בכך מצב נפשי של 'שיגעון דתי המוני', שהתעורר בעקבות אימת השואה של ערב המלחמה והניצחון העל-טבעי, 'האלוהי', העולה על כל המיון, שבא בעקבותיה.¹⁴

לצד השבחים הרבים ל'איש חסיד היה' גם נמתחה ביקורת. למשל יורם קניוק ראה בהצגה עיבוד סינטי של חומרים חסידיים, תוך נטרול היסוד האקסטטי, ה'שדי' והקיצוני המאפיין לדעתו את החסידות.¹⁵ בדומה לכך שייך יוסף דן שנים לאחר מכן את ההצגה לתופעה תרבותית שכונה חסידות פרומקניאנית, כלומר חסידות המעובדת לצרכיו של האדם המודרני וערכיו, ומנותקת מן ההווה החסידית

11 'הנשיא לשחקני "איש חסיד היה": "הוצאתם את הנצח מן החולף"', מעריב, 31 באוקטובר 1968.

12 אוריין, יהדותו של התיאטרון (לעיל הערה 1), עמ' 51.

13 א' קיסרי, "נכדיו" של שניאור זלמן מלאדי, מעריב, 25 באוקטובר 1968.

14 י' הדרי, משיח רכוב על סנק: המחשבה הציבורית בישראל בין מבצע סיני למלחמת יום הכיפורים (1955–1975), ירושלים תשס"ב, עמ' 116–125.

15 י' קניוק, 'חסידים וחסידות מטעם' – איש חסיד היה בתיאטרון בימות', דבר, 25 באוקטובר 1968.

ההיסטורית והקונקרטי. חסידות ש'איננה דורשת מן האדם לשנות דבר באורחות חייו, איננה מוכיחה אותו על הקיצוץ בעשיית המצוות, איננה מטיפה לו לעשות עיתים לתורה. היא מתארת תיאור אידיאלי את המציאות של העבר בלי לדרוש מן הקורא לחזור אליה.¹⁶ בהגדרות המקובלות בשיח כיום זיהה דן את תופעת 'איש חסיד היה' כניאו-חסידות, תופעה המתייחסת אל העולם החסידי באופן סלקטיבי ומעובד, תוך התאמתו לערכים מודרניים או לעולמות רוחניים ותרבותיים חוץ-דתיים, דוגמת הניו-אייג'.¹⁷ ביקורת דומה במקצת עלתה דווקא מן העבר השני, מצופים שומרי מצוות, שהסתייגו מהיותם של השחקנים גלויי ראש וכן מן העיבוד המודרני של התכנים החסידיים. מבקרים נוספים הצביעו על חולשות אחרות שמצאו במופע. היו שהלינו על נטייתה של ההצגה אל העצבות ועל היעדר נוכחות בולטת של השמחה החסידית.¹⁸ אחרים האשימו את הכותבים בכך שבדו חומרים חסידיים או ששינו אותם כרצונם.¹⁹

היו ביקורות שהתמקדו באחד מרגעי השיא הזכורים והחשובים של המופע, בסוף חלקו הראשון – שאחריו יצאו הצופים להפסקה קצרה. היה זה הסיפור 'שכנו של הבעל שם טוב', שמסופר בו כיצד נודע לבעש"ט כי שכנו בגן עדן אינו אלא זפת בור ועם הארץ, שייחודו בכך שהוא מרבה באכילה. אלמגור, כותב ההצגה, עיבד בחרוזים את הסיפור על אודות גדליה, האיש גדל הגוף ('גוליית', עוג מלך הבשן, כתפיים רחבות ומתחתן כרס עצומה מבקיעה), שהתנהג בגסות אל הבעש"ט בשעה שזה בא לתהות על קנקנו. לאורך השבת שבה בילה בביתו של הזפת ראה הבעש"ט

16 'דן, 'קצה של החסידות הפרומקיניאנית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טו (תשנ"ט), עמ' 271. והשוו: J. Dan, 'A Bow to Frumkinian Hasidism', *Modern Judaism*, 11, (1991), pp. 175–193

17 ראו למשל, D. Biale et al. (eds.), *Hasidism: A New History*, Princeton, NJ 2018, p. 557; והשוו: A. Green and A. Mayse, *A New Hasidism: Roots*, Lincoln, NE 2019, pp. xv–xxiii; נ' רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתביה ניאו-חסידית בפתח המאה העשרים, באר שבע תש"ע, עמ' 11–18.

18 בן-עמי (לעיל הערה 9). עם זאת כאמור שמה של ההצגה באנגלית היה 'Only the Fools are Sad'. היו שמצאו בנימה המלנכולית דווקא טעם לשבח: 'קיימת גם חסידות עצובה [...] בה השמחה חצויה על ידי דמעה, עומדת ואינה נושרת. בגובה שמחה, בעומק – עצבות' (קיסרי [לעיל הערה 13]). והשוו לדבריו של צייטלין על השילוב של מלנכוליה ושמחה במשנתו של ר' דוב בער שניאורסון, האדמו"ר האמצעי: ה' צייטלין מבוא לחסידות ולדרכה של חב"ד, תרגם ש"ד טייכטל, כפר חב"ד תשע"ח, עמ' 30–32.

19 ק' נפתלי, 'איש "חסיד" היה...', מעריב, 2 באוקטובר 1969.

המבועתת כי האיש זולל ללא סוף ('בלי נטילת ידיים, בלי תפילה, בלי ברכה. ישר לארוחה'). לבסוף גילה הבעש"ט 'במה זכה' גדליה להיות לו לשכן. האיש סיפר כי אביו, שהיה סמרטוטר צנוע, סירב לנשק את הצלב שהוגש לפניו, ועל כן הועלה באש בידי קוזקים. אלא שכיוון שהיה האב יהודי קטן וצנום, 'סחבה', הייתה זו להבה קטנה. גדליה נשבע:

לאכול. לאכול. לאכול. לא לחדול. לגדול. לגדול. כל החיים. בלי להפסיק.
בלי להתבייש.

שאם יום אחד יתפסו הקוזאקים גם אותי ויעלו אותי באש – זאת תהייה להבה!
לא ככה אתם, להבה קטנה ודי, כמו אבא שלי.
אני אבער לאט. אני אבער הרבה.
שיראו, שיראו את האש למרחקים. עד קצווי עולם, עד סוף הגלות.
שיראו, שידעו, שיהודי אינו בוער אתם ככה בקלות.

התמונה נחתמת בהתפעלותו של הבעש"ט מדבריו של האיש ובהבנתו שגדליה הוא אכן צדיק נסתר שמעלתו גבוהה מאוד. הסיפור בויים באופן דרמטי וטרגי. קול נקישות הולכות וגוברות נשמע ברקע, והוא לווה בשירה שנשמעה כמין קינה. הרגע תואר כמין מחול דרווישי אקסטטי ורב רושם.²⁰ בעיני הצופים הקשר לחיסולה של החסידות באירופה בידי הנאצים היה ברור, וכך שימש הסיפור אקורד סיום לחלקו הראשון של 'איש חסיד היה' וכן קינה על אבדנה של החסידות בכללה.²¹

אגדה מפוברקת?

אופיו הטרגי של הסיפור והמסר המרטירי העולה ממנו, לפיו על האדם להקדיש את חייו לשם מיתה על קידוש השם, העלו את החשד שאין זה סיפור חסידי מקורי, ושלא ייתכן שהוא נוצר בעולמם של חסידים. כתב 'מעריב' נפתלי קראוס, שהיה קשור לחסידות חב"ד, טען כי זוהי אגדה 'מפוברקת', המעלה רעיון שהוא 'רחוק מהתפיסה החסידית כרחוק מזרח ממערב'.²² בסימפוזיון שהתקיים בעקבות ההצגה ב'בית רוטשילד' בחיפה טען הסופר מאיר אוריין, שעסק גם הוא בעולמה של החסידות, כי הסיפור זר לא רק לרוחה של התנועה אלא גם ל'תקופת הגבורה ומסירות הנפש שאנו

20 קיסרי (לעיל הערה 13).

21 בן-עמי (לעיל הערה 9).

22 נפתלי (לעיל הערה 19).

חיים בה'.²³ אם כן הסיפור לא רק הפריע בעיניו לניסיון לקרב את הצופים אל ערכיה הקיומיים של החסידות, אלא גם נמצא בו ערעור ברכטיאני על הישראליות שלאחר מלחמת ששת הימים – במקום אתוס של מסירות נפש בגבורה צבאית ובניצחונות לאומיים מנכיח הסיפור מסירות נפש של קדושים הנשרפים ביערות ואינם משיבים מלחמה. בצל הביקורת יצא הרב שמואל אבידור־הכהן – שהיה אחראי עם יואב אלשטיין ושלמה ניצן על איסוף החומרים להצגה – להגן על מקורו החסידי ועל אופיו החסידי של הסיפור:

האגדה על היהודי האוכל כדי לבעור על ה' מופיעה בספרי חסידים כמו: 'קהל חסידים', 'עשר קדושות', 'דבר אמת' [...] והיא גם משקפת את אחד מרעיונות היסוד של החסידות על תמימות הכוונה, שאם אדם עושה מעשה מתוך כוונה טובה וטהורה, גם אם המעשה עצמו נוגד את הטעם הטוב, הרי הממד של התמימות והכוונה הטובה הם הקובעים, ולא עצם המעשה עצמו.²⁴

תשובתו של אבידור־הכהן נכתבה כלאחר יד. הסיפור אומנם מופיע בספרות חסידית קודמת, אך לא בספרים שהזכיר.²⁵ הוא התעלם מן הביקורת על המסר המרטירי והדגיש את הערכים החסידיים של תמימות הכוונה ושל מעלת האדם הפשוט, המופיעים בסיפור. ערכים אלו אכן אופייניים מאוד לסיפור החסידי בכלל, ויסודם כבר בסיפורים מדרשיים, תלמודיים ובסיפורים יהודיים נוספים שקדמו לחסידות. ובכל זאת אין להתעלם מן המסר המרטירי של הסיפור, שאכן מופיע בסיפורי החסידים. בטרם אדון בשימוש שעשו יוצריו של 'איש חסיד היה' בסיפור, אבחן את מקורותיו החסידיים.

מקורותיו החסידיים של 'גדליה'

הסיפור על אודות הצדיק הנסתר המרבה באכילה פורסם בכמה צורות בספרי שבחים חסידיים. לראשונה פורסמה גרסה של הסיפור בראשית המאה העשרים בידי

23 מ' אוריין, 'הסיפור על איצ"י', מעריב, .

24 ש' הכהן־אבידור, 'על תמהונותיו של ר' נחמן מברצלב 23 באוקטובר 1969 ועוד על "איש חסיד היה"', מעריב, 9 באוקטובר 1969.

25 'דבר אמת' למשל אינו ספר חסידי כלל, וייתכן שכיוון לספר 'דברי אמת', מתורתו של החוזה מלובלין (ורשה תרמ"ג), אף שגם בו אין זכר לסיפור. וראו: ק' נפתלי, 'מקורו של "החסיד הוולל"', מעריב, 23 באוקטובר 1969.

ישעיה וולף ציקרניק, חסיד סקווירה, מענפיה של חסידות צ'רנוביל, ומקורבו של האדמו"ר ר' יצחק טברסקי (1812–1885). ציקרניק הוציא לאור בשנים תרס"ב–תרס"ח ארבעה ספרונים ובהם אוסף שמועות וסיפורים ששמע מזקני החסידים בחצר סקווירה ומפי האדמו"ר עצמו, ועליהם הוסיף סיפורים שליקט מספרים קודמים ומפי השמועה. בסיפורים שהוסיף ניכרת נטייה אל הדרמטי והסנסציוני. בספרו 'סיפורים נחמדים' (תרס"ג) מובא סיפורנו כשהוא נטוע בעולמם של היהודים האנוסים לאחר גירוש ספרד. עיקרו של הסיפור זהה: 'צדיק גדול' ביקש מן השמיים לדעת מיהו שכנו בגן עדן, וכך נודע לו כי זהו איש פשוט שאין בו מעשים טובים, והוא 'אוכל הרבה מאוד, חוץ לגדר הטבע'. מתברר שהייתה זו צוואתו של אביו של האיש, שעונה בשל סירובו להתנצר. קודם פטירתו ציווה לבנו לאכול כדי שיהיה בריא ויוכל לעמוד בניסיון הקשה, למסור את נפשו עבור יהדותו ולקדש שם שמיים.²⁶

במקום אחר עמדת על אופיו הסנסציוני של החומר המובא בכמה מסוגות המשנה של ספרות השבחים החסידית.²⁷ ציקרניק נטה אל סוגות כתיבה אלו, המתאפיינות בין השאר בליקוט חומרי סיפור חוץ-חסידיים. גם כאן נראה שהמחבר ליקט סיפור יהודי על אודות אנוסי ספרד, שנשמר כסיפור שבעל פה. התרחשותו של הסיפור בנופם של האנוסים עשויה להסביר את חוסר התוחלת בהשבת מלחמה שערה, כפי שאולי מצופה מן הגיבור בגרסאות המאוחרות יותר, שהרי אל מול הממסד והשלטון האכזריים המאלצים את היהודי להתנצר לא נותר לו אלא למסור את נפשו בגבורה. הסיפור על אודות הבעש"ט ושכנו בעולם האמת פורסם לראשונה בדפוס על ידי העיתונאי והסופר יצחק אבן, שגדל בחצר סדיגורה. בספרו 'פונ'ם רבינס הויף' (מחצר הרבי, ברוקלין 1922) הביא סיפורים מחצר זו מעובדים בידיש ובסגנון ספרותי. באחד הסיפורים מסופר כי נודע לבעש"ט ששכנו בעולם הבא הוא יהודי בור ועם הארץ, ובשל כך גם רחוק מאוד מקיום המצוות וחי כגוי גמור. ובכל זאת מצווה אחת הוא מקיים בשלמות והיא שהופכת אותו לצדיק תמים: המצווה היחידה שנתוודע אליה מאביו היא החובה לשמוח בשבת, ולכן בכל שבת הוא עורך סעודה שמחה עם שכניו הגויים.²⁸ בסיפור זה חסר מוטיב מסירות הנפש או המיתה על קידוש השם, אך

26 י"ו ציקרניק, סיפורים נחמדים, ז'טומיר תרס"ג, עמ' 19–20.

27 ז' קיציס, 'ספרות השבחים החסידית – מראשיתה ועד מלחמת העולם השנייה: תקופות, קנוניזציה ותהליכי גיבוש', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ה. הנ"ל, לתקון באנו: ספרות השבחים החסידית – ביבליוגרפיה חדשה ומוערת, רמת גן תשפ"ה, עמ' 13–25.

28 י' אבן, פונ'ם רבינס הויף, ברוקלין 1922, עמ' 91–94.

הוא מכיל מוטיבים המופיעים גם בגרסאות האחרות – האכילה, העיסוק בחומריות וגופניות המתגלה כעיסוק מקודש, וכן היהודי הנראה או המתנהג כגוי. גרסה דומה, גם היא ביידיש, הופיעה בשנת 1938 בספר 'שריפטן פון א יידישן פולקלוריסט'. שם השכן בגן העדן הוא רועה צאן תם לב, שאינו אוכל דבר לפני שהוא מבקש 'גאטניו, אני רוצה לאכול', ואף זוכה תמיד לתשובה מן השמיים.²⁹ גרסאות אלו מייחסות ל'שכן' בעיקר אכילה מתוך תום לב. חסר בהן המרכיב של אכילה מרובה לשם הכנה למסירות הנפש למיתה. מוטיב זה פותח ככל הנראה בחסידות סלונים, והוא קשור במסורות הסיפור של ר' משה מידנר. הרב מידנר (1860–1929) היה מראשי העדה בחסידות סלונים, נכדו של מייסד החסידות ר' אברהם ויינברג הראשון, והוא שניהל את הישיבה החסידית 'תורת חסד' בברנוביץ' לצד קרובו הצעיר ממנו האדמו"ר ר' אברהם ויינברג השני. ר' משה התמחה בסיפורי חסידים ועסק באיסוף מסורות ובהיגודן לפני תלמידיו. למעשה הוא ייסד בחסידות סלונים מסורת פעילה של 'בעלי מספרים', וזו התקיימה גם בדור שלאחריו על ידי תלמידיו ובראשם ר' מרדכי חיים סלונים (קסטלניץ) ור' אהרן יוסף לוריא מטבריה.

כמה מסורות שונות של סיפורנו קשורות ברב מידנר, אם במפורש ואם במובלע ובמשמעות. לראשונה פורסם הסיפור בשנת תשי"ג בספר 'בית אברהם', המכיל את דברי תורתו של ר' אברהם ויינברג השני (נפטר 1933), שותפו של ר' משה בראשות הישיבה, שנכתבו ונערכו בידי תלמידו ר' שלום נח ברזובסקי, שהיה לימים האדמו"ר.³⁰ בדרשה על המנהג להרבות באכילה בערב יום הכיפורים סיפר האדמו"ר כי הראו לבעש"ט את שכנו בגן עדן, יהודי זלזן ובור המרבה באכילה, 'שכל מטרתו באכילתו ושתיתו הרבה הוא כדי שאם יזכה למסור נפשו שיהרג על קידוש השם [...] שיהיה לו צוואר שמן שיצטרפו הרבה לחתך ולחתך למען כבודו יתברך שמו, וירגיש טעם במסירת נפשו להשם'. בגרסה זו מטרת האכילה אינה לסייע לאדם לעמוד בניסיון בגבורה כדי שלא ימיר את דתו, אלא להאריך את זמן

29 ש' רובינשטיין, שריפטן פון א יידישן פולקלוריסט, וילנה 1938; מצוטט אצל:

H. Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlin 1968, p. 130

30 הספר פורסם תחילה כחבורות על פי נושאים, והסיפור פורסם בחוברת ד: רש"נ ברזובסקי, בית אברהם: מאמרי ימים נוראים, ירושלים תשי"ג, עמ' מג. ראו: נ' בר-אור בינג, 'חסידות סלונים בין דימוי למציאות: למדנות, אמונה וקדושה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ו; על אודות ר' אברהם ויינברג השני ראו: שם, עמ' 27–29; ועל אודות האדמו"ר ר' שלום נח ברזובסקי ותפיסת עולמו ראו: שם, עמ' 48–301.

השחיטה כדי לקיים את מצוות מסירת הנפש בהידור. ה'שכן' אף מעיר לבעש"ט: 'אצלך, שהצוואר כל כך רזה, ברגע אחד יגמרו השחיטה'. מתוך השוואה למקורות הבאים סביר להניח כי ר' אברהם ויינברג, שכונה על שם חיבורו בית אברהם, שמע את הסיפור מפי הרב מידנר. ואכן מסורת מקבילה, בשינויים קלים, פורסמה שנים מאוחר יותר, הפעם משמו של ר' משה.³¹ בגרסה זו מופיע הגיבור לפני ר' מנחם מנדל מוויטבסק בדרכו של זה אל ארץ ישראל. בשנת 1967 פורסמה מסורת זו בעיבוד ספרותי על ידי הסופר החסידי מבית סלונים אהרן סורסקי,³² שהכיר את הסיפור כמסורת סלונמיאית שבעל פה, שהרי תיעוד גרסה זו מפי ר' משה נדפס רק בתשס"א (2001). שנה לפני פרסומו של סורסקי, בתשכ"ו, הופיעה גרסה נוספת, אף היא מפיו של הרב מידנר, במהדורת סטנסיל שכללה מאות מסיפוריו. זוהי גרסה יוצאת דופן:

פעם אחת הראו להבעש"ט שבעל הבית [אחד] יש לו חלק עמו בגן עדן. ונסע לשם ונסתכל בו הרבה ולא ראה בו כל כך קדושה. ואחר כך ראהו שהוא רץ אל הנהר. והלך אחריו וראהו עומד על שפת הנהר על דף [קרח] קצר, אין האט זיך גישאקילט [ומננדג את עצמו] כדי שיפול בנהר, וחזר. ושאָלוּ הבעש"ט על זה. ואמר לו שקודם אכילתו מתמרמר לבו וכו', ולכך רץ אל הנהר על הדף, אולי יפול בתוכו ויטבע. ואחר כך, כיוון שאני רואה שהשם יתברך נותן לי חיים, אם כן צריך הוא לאכול בעל כרחו. כן מתנהג תמיד.³³

בסיפור זה אין עמידה בניסיון כנגד איום המרת דת אלא התמודדות של אדם פשוט עם התשוקה לאבד עצמו לדעת (!) בשל סלידתו מהנאות העולם ובפרט מהנאות האכילה. בשל הדמיון התמטי לגרסאות האחרות של המעשה ניתן לשער כי לא נטייתו הסגפנית של האיש היא שהפכה אותו לצדיק נסתר אלא דווקא התגברותו על נטייה זו – בזכות האכילה בעל כורחו הוא ראוי להיות שכנו העתידי של הבעש"ט. זהו ההבדל הבולט שבין הגרסאות. בסיפור זה הגיבור בוחר, אף אם בעל כורחו, בחיים ולא במסירת נפשו לשם שמיים. נפשו של הגיבור חשופה לפנינו: הוא מתייחס אל האכילה במרמור רב ונוטה לפגיעה עצמית, ורק בכוח הוא מתגבר

31 ח"א שטרנברג, קובץ אליהו, ירושלים תשס"א, עמ' ל-לא.

32 א' סורסקי, דמויות הוד (סדרה ראשונה): עולי ובוני ארץ הקודש, בני ברק תשכ"ז, עמ' 27-28.

33 מ' מידנר, כתבי קודש (נעתק מכ"ר' משה על ידי אהרן יוסף לוריא), ירושלים תשכ"ו (סטנסיל), אות מא, עמ' ט.

ומשיב את עצמו אל החיים ואל האכילה. ואולם למעשה נטיית הנפש האובדנית של הגיבור בגרסה זו אינה שונה כל כך מן הקו העלילתי השזור את כל הגרסאות החסידיות שהובאו כאן. בכולן מתגלה הגיבור כמי שחי בצילו של מוות על קידוש השם, אם בידי גויים ואם בידי עצמו, ובמידה רבה גם מייחל למוות כזה. בכולן מתגלה כי האכילה אינה נעשית מתוך נטייה להנאות הגוף, אלא זו אכילה כפייתית, מתוך צו פנימי ומתוך כורח מצפוני. קידוש החומר המתואר כאן אינו נוגע כלל לאהבת החומריות או ליחס חיובי אל העולם הגשמי ואל האכילה אלא לשימוש מאולץ – ובשל כך קיצוני – בחומריות כדרך לעבוד את הבורא.

בכל הגרסאות החסידיות הללו מופיע מרטיר בולמי. זהו אדם האוכל אכילה כפייתית, בניגוד לרצונו ובהגזמה, באופן שניכר בו המרכיב הנפשי של פגיעה עצמית. כידוע במרכזו של המיתוס המרטירי, בעיקר בנצרות אך גם בתרבויות אחרות, עומד דווקא הגיבור האנורקסי הממעט באכילה ככל הנתי. לא בכדי בשדה הטיפולי מכונה תופעת הצום, הסגפנות והפגיעה העצמית מתוך רצון להתקדשות ומסירות נפש דתית הפרעה מרטירית (martyr complex). באופן ספציפי יותר, הפרעת האכילה המתבטאת בצום ובסיגופים ממניע דתי נודעת בהגדרה הקלינית *anorexia mirabilis* (להבדיל מ־*anorexia nervosa*).³⁴ בסיפור שלפנינו הפיכת נטייתו של הגיבור מאנורקסיה לבולמיה עשויה להפתיע, בעיקר על רקע זיהויה של הנטייה המרטירית עם הרצון לפרישה מן החומריות. ועם זאת אין היא משנה באופן עקרוני את הקיצוניות של המבנה הנפשי, את הרצון לפגיעה עצמית ואת התודעה הדתית והפסיכולוגית המשתקפת בנפשו של הגיבור.

מלבד דמות הצדיק האוכל הושפעה יצירתה של התמה מאירוע נוסף שהותיר את חותמו בסיפורת החסידית. בהקדמת ספר השבחים החסידי 'סיפורי יעקב' סיפר המחבר יעקב סופר את תולדות משפחתו, והזכיר 'מעשה גלוי וידוע לכל' על סבו, ר' זושא מחירב, שנרצח ביער בידי שודדים לאחר שסירב לנשק את הצלב:

זכות אבי זקני שנהרג על קדוש השם אשר המעשה גלוי וידוע לכל, שהוא היה מלמד אצל הרב הגאון המפורסם הרב מלבוב בעל המחבר ס' [פר] ישועות יעקב, שלמד תורה עם בנו הגאון מורנו הרב מרדכי זאב אורנשטיין ז"ל, וזקני היה נקרא בשמו ר' זושא מחירב. ונסע מלבוב בחודש חשון לביתו לחיראב דרך פרעמישלא עם ערל בעל עגלה. ובבואם לכפר שעהין אשר הכפר עומד

34 ראו ערכים אלו וכן הערך 'holy anorexia' במילון הרפואי של Farlex and Partners בגרסת המרשתת: <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com> בערכים אלו.

בין מאשצ'יסק ובין פרעמישלא יצאו שני ערלים מהיער ובאו אליו ושאלו אותו על מעות. ונתן להם כל הכסף שכר לימוד שנטל בעד הזמן. הערלים לא נתרצו בהמעות והוציאו שתי וערב [צלב] מחיקם ואמרו לו שינשק את השתי וערב ויחזירו לו כספו ויפטר והו לביתו. וימאן, באמרו: אף אם תתנו לי כל הון דעלמא לא אנשק את השתי וערב. ויאמרו לו כי אם לא יעשה רצונם יהרגו אותו. ויען זקיני ויאמר: מוטב שיהרג ואל יעבור. ויעמדו ויהרגו אותו. הנכרי הבעל עגלה עמד להצילו מהם, ויכו גם אותו מכות נמרצות, רק שלא המיתו אותו.

המעשה היה בלילה. הבוקר אור ויסעו דרך שם אנשים יהודים וימצאו אותם, את הבעל עגלה החי ואת היהודי המת, והביאו אותם לעיר פרעמישלא להרב הצדיק ר' יוסף אשר זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל, וסיפרו לו המעשה. ופקד הרב הצדיק להביא לפניו את הערל המוכה והביאו אותו לפניו. ודרש הרב הצדיק מהערל איך היה המעשה, וסיפר לו הכל כנ"ל, שאמרו לו שינשק את השתי וערב ויפטר והו לביתו, ואם לא יהרגוהו. ואמר בזה הלשון: יהרג ואל יעבור.

ויאמרו החברה קדושה להרב הצדיק הנ"ל שרצונם ליתן לו מקום קבורה אצל הקדושים הקבורים שם שמונה מאות קדושים משנת ת"ח מהרוגי חמ"ל [חמלניצקי]. ויען הרב הצדיק ויאמר: לא, כי רצוני להיות שכן אצל איש קדוש כזה. וכן עשה, וילך על בית עלמין ויבחר לו מקום קבורה, וציווה שאחר פטירתו יקברו אותו גם כן אצלו. וכן עשו.³⁵

זוהי עדות על אירוע שהתרחש בסביבות פרעמישלא, היא פשמישל (Przemysł) שבגליציה, בין השנים תרכ"א–תרכ"ה. ר' יוסף הנזכר בדיווח זה הוא ר' יוסף חנניה ליפא מייזליש (1823–1865), פוסק הלכה ותלמיד חכם נודע ששימש ברבנות העיר ארבע שנים עד פטירתו בדמי ימיו. האירוע הטרגי המוזכר בסיפור חסר הן את המרכיבים הפנטסטיים של צדיק נסתר ושכן בגן עדן והן את יסוד האכילה לשם מסירות נפש. בנוסף לכך גיבור האירוע הוא הנרצח עצמו ולא בנו שהרבה באכילה. ובכל זאת זהו אירוע דומה מאוד המעניק לאגדה החסידית צביון תיעודי וקונקרטי. הקורבן אינו יהודי חסר שם אלא אדם שזהותו ידועה. הרב שעתיד להפוך לשכן לאדם שמסר את נפשו אינו הבעש"ט או צדיק אנונימי אלא רב שחי שנים לא רבות קודם לכן, והשכנות של הרב ושל גיבור הסיפור אינה מתקיימת בגן העדן

35 י' סופר, סיפורי יעקב, הוסיאטין תרס"ד, הקדמה.

שבעולם העליון, אלא בארץ, בבית החיים שבפשמישל. ציון העובדה שהמעשה ידוע מעלה את האפשרות שאירוע זה עוצב במשך השנים שבהן התקיים בעל פה כאגדה חסידית. האגדה הפכה דווקא את הבן החי לגיבור הסיפור והוסיפה את הנופך המיסטי ואת הנבואה או החלום בדבר מעלתו בעולם העליון.

האם זהו סיפור חסידי?

צדק אפוא הרב אבידור־הכהן – הסיפור מופיע בספרות שבחים חסידי קודמת. וסביר שהסיפור על הבעש"ט ושכנו העתידי האוכל כדי להישחט לאט, כלומר הגרסה שפורסמה ב'בית אברהם' בשנת תשי"ג, אכן עמד לפני המסייעים בליקוט החומר להצגה. ואולם האם זהו סיפור חסידי, המשקף ערכים חסידיים, כפי שטענו מחברי המחזה? התשובה על שאלה זו תלויה בהגדרת המושג סיפור חסידי ובמידת תלותה של הגדרה זו בערכים חסידיים כאלו או אחרים המשתקפים בחומר הסיפורי. הגדרה מרחיבה תכלול בתחומו של הסיפור החסידי את כלל הסיפורים שהופיעו בתרבות זו, כלומר כלל הסיפורים שסופרו על ידי חסידים ובחברה החסידית. הגדרה מעין זו שימשה את גדליה נגאל,³⁶ שסבר למשל כי גם סיפור עם קדם־חסידי ייחשב לסיפור חסידי אם הוא סופר בשנית מפי חסידים. אחרים חלקו על כך וחיפשו דווקא מאפיינים תוכניים או הגותיים מובהקים יותר להגדרתו של סיפור חסידי.³⁷

דווקא בגלל המגוון הסגנוני, התוכני והאידיאי של סיפורי החסידים אני סבור כי סיפור חסידי הוא כל סיפור שסופר או הודפס במרחב החסידי, יהיו ערכיו חסידיים מובהקים יותר או פחות. מכל מקום גם בלי למצות כאן את הדיון בשאלה זו אני סבור כי במקרה של סיפור שהופיע בכמה גרסאות בתרבות הסיפור החסידי, כמו זה שנדון כאן, יסכימו רבים כי הוא סיפור חסידי. הופעה חוזרת ונשנית בעולמם של החסידים עשויה ללמד כי הנטייה למצוא בסיפור כזה ערכים חסידיים אינה בהכרח נכונה, ואולי ההפך הוא הנכון – עלינו ללמוד מן הגיוון ומן הסתירות שבסיפורים הללו עד כמה עולמה הרעיוני של החסידות מורכב, מגוון ונתון לשינויים מתמידים. ובכל מקרה שני יסודות חסידיים מובהקים אכן משתקפים בגרסאותיו החסידיות של סיפור זה: היהודי התם והפשוט המתגלה כצדיק נסתר או כאדם שעושה רושם רב בשמיים, ועבודת השם בגשמיות.

36 קיצים, ספרות השבחים (לעיל הערה 27), עמ' 13–22.

37 שם.

אשר לתפקידו של הצדיק הנסתר בעולמה של החסידות, הרי שהסיפור החסידי רצוף סיפורים על אודותיו. יש בכך לדעתי כדי להכריע כי אף שהתמה מופיעה בסיפורים קדם-חסידיים וזהי תמה חסידית מובהקת ואופיינית. הצדיק הנסתר מופיע בסיפורים החסידיים בשתי צורות מרכזיות: בחלקם זהו איש המעלה הבוחר להסתתר מן הבריות ולהופיע כאדם פשוט ודל ערך; ובחלקם זהו אדם פשוט ותם, לעיתים בור ממש, שבשל מעשה טוב שעשה במסירות ובתום לב הפך לצדיק המקיים את העולם וממשיך לו שפע טוב, בלי שהוא אפילו מודע לכך. מבין הדוגמאות הרבות להופעתה של צורה זו במרחב החסידי בולט הסיפור הנודע על הנער 'קשה ההבנה' שחילל בחלילו בתמימות ביום הכיפורים בבית מדרשו של הבעש"ט ובכך העלה את התפילות אל השמיים.³⁸ דוגמה נוספת לצורה זו של דמות הצדיק הנסתר מופיעה באחד הסיפורים החסידיים הראשונים על אודות הבעש"ט שהופיעו בדפוס, עוד לפני צאת 'שבחי הבעש"ט' לאור. על פי המסופר בו הבעש"ט נהנה לראות כיצד איש כפרי ובור טעה בהבנת הפסוק 'ועצר את השמים' (דב' יא 17), אך תמימות ליבו היא שגרמה לשמיים לפתוח את אוצרות גשמיהם.³⁹ גדליה הוא כמוכן צדיק מטיפוס זה. בסיפורים חסידיים אלו הפשטות מתוארת לא פעם כפוסעת על הגבול שבין האסור למותר או אפילו אל התחום המכונה עבירה לשמה, כדוגמת החילול בחליל ביום הקדוש הנעשה בתום לב או למטרה נעלה ורחופה ולשם שמיים. לפנינו אפוא תמה שהפכה לחסידית במובהק, אף שהזיקה בין התמימות לבין מה שנראה כחילול הקודש או כחומריות גסה קיימת כבר במחזור של כמה סיפורים תלמודיים. בסיפורים אלו מסופר על יהודי פשוט בשם אבא אומנא, שבזכות מעשיו הטובים והצנועים מעלתו הרוחנית גבוהה מזו של האמורא אביי, ואפילו על יהודים הנראים כמפירים את המצוות (גזולים את כספם של אורחים לשם קיום מצוות פדיון שבויים, או לובשים בגד ארבע כנפות ללא ציצית לשם מטרה דומה) אך מתגלים כ'בני עולם הבא'.⁴⁰ מחזור סיפורים זה מכיל למעשה את שני סוגי הצדיק הנסתר, הן היהודי

38 פרסומו הראשון של הסיפור ראו: י' מרגליות, קבוצת יעקב, ברדיטשוב תרנ"ו, עמ' נד-נה. על גרסאות נוספות ראו למשל: י' אלשטיין, מעשה חושב: עיונים בסיפור החסידי, תל אביב תשמ"ד, עמ' 12; ג' נגאל, הסיפורת החסידית², תל אביב תשס"ב, עמ' 237-239. וראו גם ז' גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו, עמ' 307, הערה 37; וכן מקורות נוספים אצל שוורצבאום (לעיל הערה 29); שוורצבאום אף דן שם בחיבור של תמה זו למוטיב שכן בגן עדן.

39 ר' ישראל בעש"ט, כתר שם טוב, זולקוה תקנ"ד, עמ' נ.

40 בבלי, תענית, כא ע"ב – כב ע"א. לדיון נרחב בסיפור על אודות אבא אומנא ראו: ש' ולר

התם והצנוע והן זה המסתתר תחת מסווה של אדם פשוט או זה הפוסע על הסף שבין האסור למותר. כאמור הסיפור החסידי אימץ תמות אלו והפכן לאבני יסוד בסיפורת החסידית.

התמה של שכן בגן עדן גובשה כבר בסיפור היהודי הביניימי, סביב דמויותיהם של יהודים גסי צורה ואף כאלו שעל סף החטא ומעבר לו. בסיפור המופיע ב'חיבור יפה מהישועה', המיוחס לרבנו נסים מקירואן, וזה קצב פשוט בשכנות כזו לאדם צדיק מפני ששמר על צניעותה של נערה שפדה משבי.⁴¹ בסיפור ביניימי אחר וזה קצב בשם נינוס בשכנות כזו לר' יהושע מפני שדקדק במצוות כיבוד הורים.⁴² תמר אלכסנדר עסקה בהרחבה בסיפור דומה המופיע ב'ספר חסידים', ובו מתגלה לחסיד שכנו לעתיד לבוא כרועה זונות הנוהג בגסות ובפריצות, אך לבסוף מתברר כי עיסוקו עם הזונות נועד להציל גברים מלחטוא עימן. אלכסנדר זיהתה כי בסיפור זה, שהגיע אלינו מחוג חסידי אשכנז, נלווה לתמה הבסיסית מתח רעיוני חזק יותר מאשר בסיפורים התלמודיים, ונוספו עליה אידיאלים המשקפים את עולמם של חסידים אלו: עמידה בניסיון ואפילו כניסה מודעת למצבים של חשד וסכנה. אלכסנדר גם עמדה על גיבושו של האידיאל של מצווה שהיא על גבול העבירה בסיפורי חסידי אשכנז.⁴³

נראה כי בסיפור החסידי מוטיב הצדיק הנסתר על מרכיביו השונים קשור ספציפית לדמותו של הבעש"ט. הבעש"ט מתואר לא רק כמי שעסק בשבחו של האדם הפשוט והתם, אלא כמי שהתחפש לכזה וייצג בגופו במכוון אדם גס והמוני. מסופר עליו כי בשנים שקדמו להתגלותו הוא אימץ סגנון לבוש והתנהגות של כפרי ופשוט עם. למשל כשהלך לראשונה לפגוש את גיסו לעתיד ר' גרשון מקיטוב, 'ייתחפש וישנה את לבושו כאחד הריקים בפעלציל קצר וחגורה רחבה וישנה את

וש' רצבי, שיחות חולין בתלמוד הבבלי, תל אביב תשס"ז, עמ' 17–62.

41 ר' נסים ב"ר יעקב, חיבור יפה מהישועה, קופוסט תקע"ה, עמ' [33] (מספור העמודים שלי). לעניין נוסח הסיפור ראו: מדרש עשרת הדברות, מהדורת ע' שפירא, ירושלים תשס"ה, עמ' 69–72, וראו דיונה ביחס בין המדרש ל'חיבור יפה מהישועה': שם, עמ' 176–181.

42 בראשית רבתי, מהדורת ח' אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 146–147. גרסה ביידיש, כגרת 'מדרש עשרת הדברות', נמצאת ב'מעשה בוך'. מקור ביידיש ותרגום לעברית ראו: מעשה בוך: סיפורים ומעשיות ממסורת יהודי אשכנז, א, תרגמה א' קרסני, ירושלים תשע"ט, סימן קלט, עמ' 408–411.

43 ת' אלכסנדר, 'שכן בגן עדן בספר חסידים: סיפור עממי בהקשרו העיוני', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, א (תשמ"א), עמ' 61–81.

טעמו ולשונו וילך לק"ק [לקהילת קודש] בראד'.⁴⁴ הוא אף נהג לעיתים בגסות מכוונת, למשל כשביקר בביתו חסיד נכבד הבעש"ט 'שכב עם אשתו במיטה אחת כדרך בן כפר'.⁴⁵ התנהגויות אלו אפיינו את דרכו גם בשנים שבהן נאספו אליו בכירי תלמידיו למקום מושבו בעיירה מז'יבוז'. את המגיד ממזריטש למשל הוא פגש פעם כשהוא לבוש 'עור זאבים מהופך'.⁴⁶ באחת מן הדרשות של ר' יעקב יוסף מפולנאה נרמז כי היו שנהגו ללעוג לבעש"ט על הופעתו כפשוט עם. התחפשות זו תוארה בדרשה כאמצעי שסייע לו בשליחותו כמנהיג וכרופא הנפשות.⁴⁷ בעקבות בחירתו של הבעש"ט לגלם בגופו את האדם הפשוט תוארו באופן דומה דמויות נוספות של מורים חסידיים מאוחרים יותר. ר' משה לייב מססוב תואר כמי שנהג להסתיר מדי פעם את זהותו ולהתחפש בבגדי גוי כפרי פשוט.⁴⁸ ר' נחמן מברסלב עסק במעלתו של הפראסטיק, האדם הפשוט, ואף ניסה לחוות רגעים כאלו בעצמו.⁴⁹ הבעש"ט הוא הארכיטיפ של הצדיק הנסתר המתגלה כאדם חומרי ופשוט. מבחינה זו גדליה הוא הקצנה והרחבה של מרכיבים מדמותו של הבעש"ט, שכאמור נוכחת בכמה מגרסאות הסיפור.

יסוד חסידי מובהק נוסף בסיפור הוא האפשרות לעבוד את הבורא בדרך של עבודה בגשמיות, אפילו באכילה.⁵⁰ אף שהסגפנות לא נעלמה מעולמה של החסידות, נראה כי בדרך כלל בתנועה החסידית ראו בסגפנות ובצומות פעולות שיש להימנע מהן,

44 שבחי הבעש"ט, מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 50.

45 שם, עמ' 57.

46 שם, עמ' 128.

47 תולדות יעקב יוסף, מהדורת י"י אייכן, ירושלים תשע"א, ג, דרשה לפרשת ואתחנן, עמ' א'קסא-א'קסו.

48 למשל סופר כי היה מבצע את תיקון חצות כשהוא מלובש בבגדי גוי כפרי. סיפור זה עובד לימים על ידי י"ל פרץ ('אם לא למעלה מזה'), ומקורו אצל מ"מ בודק, מעשה צדיקים, למברג תרכ"ד, עמ' סד-סה. ראו דיון נרחב ומוער בעיבודו של הסיפור בידי פרץ ובמקור הסיפור בספרו של בודק: נ' רוס, מרגלית טמונה בחול: י"ל פרץ ומעשיות חסידים, ירושלים תשע"ג, עמ' 17-83.

49 למשל: 'והיה מתגעגע מאד אחר מעלת העבודה בבחינת פראסטיק באמת, ענה ואמר, איי איי פראסטיק' (שיחות הר"ן, מהד' ירושלים תשנ"ה, קנד, וראו גם קנג).

50 על הופעותיו השונות של המושג עבודה בגשמיות ראו: צ' קויפמן, בכל דרכיך דעה: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט. קויפמן כינתה סוג זה של תיקון הגשמיות כעבודה בגשמיות לכתחילה. ראו: שם, עמ' 273-287, ובפרט בעניין האכילה, שם עמ' 282-285.

כדי לא להגיע לידי עצבות. מסר זה מזוהה גם הוא עם דמותו של הבעש"ט. כך למשל מובא משמו במכתב שנועד לתלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה, ובו הוא גער בתלמידו על רצונו להתענות ומזכיר לו כי כבר למד ממנו כי אין זו הדרך:

רום מעלת כבודו אומר כאילו מוכרח להתענות. ותרגז בטני מקול הקורא. והגני מוסיף בגזירת עירין ובצירוף קב"ה ושכינתיה לבל יכניס עצמו חס ושלום בזה. כי זה מעשה מרה שחורה ועצבות ואין שכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' רק מתוך שמחה של מצוה. כאשר ידוע לרום מעלת כבודו דברים שלמדתי כמה פעמים, והיו הדברים האלה על לבבו.⁵¹

הדברים התקבלו על ליבו של ר' יעקב יוסף, והוא כתב בספרו 'שצריך לשמח הגוף והחומר שלא יעכב שמחת ודביקות הנשמה'.⁵² ואכן כמה צדיקים חסידיים ובראשם ר' אברהם יהושע השל מאפטא היו בעלי גוף ונודעו כמי שעסקו בתיקון האכילה.⁵³ אם כן סיפורו של גדליה מכיל יסודות חסידיים מובהקים וברורים הקשורים באופן בולט לרעיונות שנקשרו בבעש"ט. עם זאת ניכרים בסיפור גם יסודות שנראים זרים לרוחה של החסידות, וכאמור כמה מן המבקרים חשו בהם. למשל משמעותה של האכילה בסיפור שונה מאוד מן העבודה בגשמיות במובנים החסידיים של מושג זה. אכילתו של גדליה אינה לשם תיקון החומריות או לשם התרחקות מן העצבות, כפי שהוזכר במכתבו של הבעש"ט, אלא לשם מסירות נפש והפיכתו לקורבן אדם על מזבח האמונה. האכילה שהציע הבעש"ט לתלמידו עניינה איוון,

51 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 44), עמ' 105.

52 תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 47), א, דרשה לפרשת משפטים, עמ' תמב.

53 ראו למשל: 'כשהאדם משליך תאוותו אחרי גיו ואינו משגיח על גשמיות המאכל אלא על כל מוצא פי ה', על חיות הרוחני המובלע בהמאכל ההוא ומעלה הניצוצות קדושים שבתוך המאכל על ידי חוד הוי"ה-אדנ"י, גימ' [טרייה] מאכ"ל, אז האכילה הזאת נחשבת לעבודה במקום קרבן והשולחן דומה למזבח שהוא מכפר כיוון שאכילתו בקדושה. והכל לפי שכל אחד ואחד מקדש את עצמו בעת אכילתו. ואחר כוונת הלב הן הדברים' (ר' אברהם יהושע השל, אוהב ישראל, ליקוטים, ד"ה 'שיעור אכילה וכוונתה', מהדורת ירושלים תשנ"ט, עמ' ש). לדין נרחב במקורו של המנהג ראו: ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 18-22. התייחסות משכילית צנינית לגופו המסורבל של ר' אברהם יהושע השל ולאכילתו ראו: ד' אסף, "נפגשו על איזה התוכחות" – מסורות זיכרון פולמוסי על פגישתם של ריב"ל והרבי מאפטא, י' ברטל ואחרים (עורכים), חוט של חסד: שי לחוה טורניאנסקי, ירושלים תשע"ג, עמ' 252.

בריאות ושמחה, ואילו אכילתו של גדליה יוצרת למעשה זרות בינו ובין גופו הגדול. במונחים של ז'וליה קריסטבה ניתן לתאר את אכילתו של גדליה כפלישה של המאיים (uncanny), המודחק והמוות אל גבולותיו של הגוף. האכילה הבולמית היא דוגמה מובהקת לבזות, לערבוב הנשגב עם המשפיל ו'לסכל הברוטלי' כלשונוה. במובנים פסיכולוגיים אלו רציחתו של האב בידי הקוזקים משמעה ערעור של הסדר הסימבולי (האב) והפיכת גדליה וגופו לגווייה ענקית ומעוררת אימה, למוכחש, להזוי ולמושפל.⁵⁴ לכן עבודה בגשמיות מוקצנת שכזו אינה שונה באופן מהותי מסגפנות קוויאטיסטית. בשתייהן נותר העולם החומרי מאיים ודוחה.

מרכיב מרכזי נוסף בסיפור, מסירות הנפש המרטרית על מזבח האמונה, אף הוא אינו נפוץ בעולמה של החסידות, אם כי אירועים של יהודים שמסרו נפשם על דתם אירעו מעת לעת והותירו חותם עז בזיכרון הקיבוצי של העדה החסידית. הזכרתי למעלה את האירוע שאירע לר' זושא מחירב בסמוך לפשמישל, ושהוזכר בסיפורת החסידית. מאה שנים קודם לכן זעזעו מאוד אירועים מסוג זה את הבעש"ט וגרמו לו לבצע את עליית הנשמה המוזכרת באיגרת הנודעת משמו.⁵⁵ נינו ר' נחמן מברסלב רצה להיקבר בעיר אומן מתוך זיקה אל היהודים שמסרו נפשם על אמונתם ונקברו בבית החיים שבעיר והזדהות עימם, ואף שאף להגיע למעלת 'מיתת קורבן' מכפרת.⁵⁶ היהודי הקדוש מפשיסחה ראה את עצמו כגלגול של אחד מבעלי התוספות שנרצח בשל אמונתו.⁵⁷ ואולם ככלל נראה שהחסידים שעסקו במושג זה התמירו את מסירות הנפש לממד האקסטטי של הדבקות או למעלה רוחנית אחרת המשתווה למסירות נפש. דוגמה מובהקת לכך היא הגותו הנרחבת של החוזה מלובלין, שעסק ברצון למסור את הנפש מתוך תפילה בכוח, התלהבות ואהבת הבורא, בבחינת 'עזה

54 ז' קריסטבה, כוחות האימה: מסה על הבזות, תרגם נ' ברוך, תל אביב 2005; וראו גם: ד' גורביץ' וד' ערב, אנציקלופדיה של הרעיונות: תרבות, מחשבה, תקשורת, תל אביב תשע"ב, הערכים 'אבג'קט (abject)', 'בזות'.

55 הכוונה לאירועי שמד והמרת דת שאירעו בוסלב, שפטובה ודנאיובצה בשנים 1747–1748. ראו: מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגם ד' לוביש, ירושלים תש"ס, עמ' 144.

56 חיי מוהר"ן, ירושלים תשס"ח, אות קצא, עמ' קסה. וראו: י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 172–178; צ' מרק, התגלות ותיקון: בכתביו הגלויים והסודיים של ר' נחמן מברסלב, ירושלים תשע"א, עמ' 225–252.

57 י"א קמלהר, דור דעה: ארבע תקופות בחסידות הבעש"טית בשנות ת"ק–ת"כ, ניו יורק תשי"ב (בילגוריי תרצ"ג), עמ' רכה.

כמוות אהבה'.⁵⁸ ר' שניאור זלמן מליאדי הצביע על העובדה שיהודים פשוטים מסרו את נפשם על אמונתם כעדות לחלק האלוהי שבנפש האדם ולאופצייה הנפשית והדתית של התמסרות טוטלית וביטול האינסטינקט האגוצנטרי.⁵⁹ ואולם מורים חסידיים אלו לא עסקו בקידושו של מעשה ההקרבה המרטרית הקונקרטי, ונראה כי עניין זה לא היה נושא מרכזי בעולמה של ההגות החסידית בדורותיה הראשונים. על כן יש לראות את סיפורנו כעדות לרושמה של תקופה ספציפית על תודעתם של חסידים בני הזמן.

המרטר הזולן שבסיפור משקף לדעתי את ההיסטוריה האלימה של ימי פרעות פטליורה, עם תום מלחמת העולם הראשונה. בשנים אלו התרחשו אירועי רצח ספונטניים ומאורגנים למחצה של יהודים, ביחידים ובקבוצות, והותירו רבבות הרוגים ופצועים.⁶⁰ האלימות שליוותה את אובדן השלטון המרכזי והתמוטטות הסדר החברתי ניכרות בגרסאות החסידיות של הסיפור, כמו אלו של ר' משה מידנר, שאכן נוצרו בשנים אלו. רושמן של המתקפות האלימות הללו בא לידי ביטוי בעובדה שבגרסאות מאותן השנים אין אפשרות להתנצרות כדרך להינצל מן המוות, אפשרות שאכן לא ניתנה לנרצחים בידי הפורעים. בגרסאות שנוצרו בשנות זעם אלו מטרת האכילה היא שהצוואר יהיה שמן, וכך השחיטה תיעשה לאט ותועזע יותר את השמיים. השרירותיות האנטישמית של מעשה הרצח וחוסר היכולת הממשית להינצל ממנו מעידים על הטראומה הלאומית, שצילקה עמוקות את נפשם של יהודים רבים. המספר החסידי בן הזמן קלט את הסיפור על אנוסי ספרד, שהכיר מפי השמועה או מספרו של ציקרניק, ולאחר שעדכן אותו הפך אותו לרלוונטי יותר לשומעיו. מכאן כמובן ראייה נוספת לחשיבות המעקב התמטולוגי אחר גרסאותיו של סיפור בסבכי ההיסטוריה ומפיהם של מסרנים שונים, המשקפים את זמנם, מקומם ועולמם הפנימי.

58 ר' יעקב יצחק הורביץ, זכרון זאת, ורשה תרכ"ט, דרשה לפרשת בא, עמ' מז; דרשה לפרשת פנחס, עמ' קכד.

59 ליקוטי אמרים-תניא, ברוקלין תשט"ז, פרק יח, עמ' 47.

60 סקירה מפורטת של הזוועות שהתרחשו באוקראינה ובלטא בשנים 1919–1921 ראו: א"ד רוזנטל, מגלת הטבח: חמר לדברי ימי הפרעות והטבח ביהודים באוקראינה, ברוסיה הגדולה וברוסיה הלבנה, א–ג, ירושלים תרפ"ז–תרצ"א.

'אחד הממעייט ואחד המרבה': גרסתו של אליהו כ"טוב

לפני יוצריו של 'איש חסיד היה' היו אפוא גרסאות חסידיות לסיפור על אודות גדליה מראשית המאה העשרים – סיפורו של ציקרניק על אנוסי ספרד וגרסאות שנוצרו בעולם החסידי בין מלחמות העולם, שבהם עוצב הסיפור כסיפור שבחים חסידי-מרטירי. ואולם ככל הנראה עמדה לפנייהם גם גרסה חסידית נוספת ושונה מאוד של הסיפור. בראשית שנות החמישים של המאה העשרים פרסם הסופר החסידי אליהו כ"טוב (גילוי נאות: סבי מצד אימי) סדרת סיפורי חסידים בעיתונו 'הקול', ואחר כך כינס אותם בקונטרסים ('מן הימים ההם לזמן הזה') ובהמשך בכמה ספרים, ואלו זכו לתפוצה נאה ולכמה מהדורות. באחד מספריו מופיע סיפור בשני פרקים: 'אחד המרבה ואחד הממעייט' ומייד לאחריו 'אחד הממעייט ואחד המרבה'.⁶¹ עניינם של הסיפורים אחד – הבעש"ט מלמד את אחד מתלמידיו 'הלכות סעודה', כלומר כיצד יש לעבוד את הבורא בענייני אכילה. תחילה הוא שלח אותו לראות כיצד ממעט ר' מיכל מזלוטשוב באכילה, כיוון שאבל החורבן ממעט את תאבונו ('אחד הממעייט'). לאחר שחזר התלמיד אל מורו שלח אותו הבעש"ט לראות את הדרך ההפוכה ('אחד המרבה') מ'ר' יצחק שלמה שבעיר קוריץ'. התלמיד מגלה עד מהרה שאין זה אלא יהודי פשוט, שנודע בכינוי איצי דארפסגיי (יצחק המחזור בכפרים), רעבתן גדול שאוכל אכילה גסה. לפנינו אפוא סיפור מקביל, אלא שסוף סיפורו של כ"טוב הוא היפוכו של הסיפור המרטירי. האיש אוכל בפשטות כדי לחזק את גופו, כדי שיוכל להשיב מלחמה ולנצח את תוקפיו. לאחר שפעם כמעט קיפח את חייו כשהציל בעור שיניו יהודים שנפלו בידי שודדים, נדר איצי לאכול כדי להתחזק, 'כי פיקוח נפש קודם לכל דבר!'.

ויהי כאשר קיבלתי עלי נדר זה, מיד הרגשתי כוח חדש בכל אבריי, ומכות נאמנות הפלאתי בשודדים, עד שנסו בבהלה כל עוד נפשם בם. ולמן היום ההוא אני משלם את נדרי לה' ועוסק באכילה. מה איכפת לי שקוראים לי 'רעבתן'? העיקר הוא שה' עמדי בכל אשר אלך, ואפילו עשרים שודדים יבואו עליי, שוב איני מתירא מפניהם. אין אני ירא אותם, אבל הם מפחדים מפניי,

61 א' כ"טוב, במעונות אריות, ירושלים 1954; הסיפור נדפס שוב: הנ"ל, חסידים ואנשי מעשה: תולדותיהם של צדיקים ומעשיהם הטובים, א, א: במעונות אריות, ירושלים תשנ"א, עמ' לה-מט. הביטוי 'אחד המרבה ואחד הממעייט ובלבד שיכוון אדם את דעתו לשמים' מקורו במשנה, מנחות יג, יא. והשוו לדרשתו של השל שהובאה לעיל הערה 50.

ולא ירהבו עוד עוזו בנפשם לפגוע באדם מישראל בכל הסביבה הזאת, שכבר יודעים הם את עוזי ואת נחת זרועי! ויודע אתה במה כוחי גדול? – באכילתי! את אשר נדרתי אני משלם באמונה, ואוכל בכל כוחי.⁶²

קשה לדעת מניין לקח כייטוב את סיפורו, שכאמור לא הופיע קודם לכן בדפוס. כייטוב גדל בקרב חסידי פולין בראשית המאה העשרים בוורשה ובעיירה אופולה שבמחוז לובלין. האם זהו עיבוד לסיפור שקלט מפי חסידים כתורה שבעל פה, כמו שהעיד על סיפורים אחרים שליקט, או שהסיפור הוא תיקון והוספה משלו? בכל מקרה לפנינו היפוך גרסאות מעניין – בניגוד ליוצרי החילונים והציונים של 'איש חסיד היה', בחר דווקא הסופר החסידי להציג לקוראיו סיפור שבמרכזו גבורה יהודית כוחנית, גוף יהודי חסון ואתוס התקפי. לדעתי כייטוב, שהיה ללא ספק מודע לגרסאות האחרות, ראה בתיקון שלו עדות נכונה יותר לרוחה של החסידות בכלל כפי שהכירה ולדמותו של הבעש"ט בפרט. הבעש"ט בגרסה זו מעודד פעולה של כוח, בריאות הגוף ויוזמה מעשית בידי אדם. למשל רחל אליאור הציעה לפענח את דמותו של הבעש"ט כגיבור מיסטי שפעל בתקופה אפלה של גזרות שמד ואלימות קשה כנגד יהודים, ובכל זאת ביטא מסוגלות, יוזמה וכוח, והעז לחולל תמורה בשמיים ובארץ.⁶³ עליות הנשמה של הבעש"ט, שנועדו לגרום לביטול גזרות שמד והמרות דת כפיוות, נעשו מתוך כוח, זעקה, ופעולה תיאורגית של פריצת שערים עליונים.⁶⁴

ב'שבחי הבעש"ט' מופיע סיפור שיש לראות בו השראה נוספת לעניין זה בכללו ולסיפורו של גדליה בפרט:

פעם אחת בא איש אחד ממדינת ליטא ששלחו אותו בני מדינתו לתהות על קנקנו [של הבעש"ט] ונתאכסן אצל ר' יחיאל הנ"ל ואכל אצל הבעש"ט. וכששמע בערב שבת קודש התפילה של הבעש"ט הוטב בעיניו מאוד ולאחר התפילה הלך אחר הבעש"ט לביתו. וכשבא הבעש"ט לביתו התחיל לצעוק על עבדו, ורגז עליו שילך מהר אל הסוסים כי סוס אחד חנק את עצמו. והעבד מתחנן לו ואמר, אדוני אלך תיכף. וחזר ורגז עליו ורצה להכותו. הלך העבד

62 כייטוב, חסידים ואנשי מעשה (שם), א, עמ' מט.

63 ר' אליאור, ישראל בעל שם טוב ובני דורו, א, ירושלים תשע"ד, עמ' 332–333.

64 ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת 45 (תש"ס), עמ' 25–73.

והציל הסוס. וכשראה האורח הנ"ל את הכעס מהבעש"ט תמה מאוד ואמר בלבו, אחר תפילה כזו יהיה נחשב בעיניו סוס אחד לכעוס על עבדו, ובפרט בשבת? ובבקר כששמע תפילתו הוטב בעיניו, ואעפ"כ [ואף על פי כן] זאת הקושיה נקבע בלבו. ואחר שבת כשרצה לנסוע לביתו גילה הדבר לפני ר' יחיאל הנ"ל והלך לדרכו. ור' יחיאל סיפר הדברים לפני הבעש"ט. וכעס ואמר, מה להם לתהות על קנקני? אספר לך, שיהודי אחד הלך בדרך ונגה לו בערב שבת קודש ולא יכול להגיע לשוב על שבת קודש. ועלה בדעתו, ופנה מן הדרך לשדה לצד לשבות שם. ובא גזלן אחד והתחיל להכותו ורצה להרגו. והיהודי זה היה מגושם מאוד, ולא הייתי יכול לתוקפו כי אם בדבר הבהמה. על כן הטלתי אימה ופחד על עבדי, וכל מה שהטלתי יותר פחד על עבדי נפל עליו פחד על הגזלנים עד שהניחו אותו בחיים. וטראה שיביאו אותו מהרה לעיר, וכן היה.⁶⁵

הגסות שהתגלתה בהתנהגותו של הבעש"ט מתפרשת בסוף הסיפור כפעולה מאגית שנועדה לחזק ולהוסיף תוקף ליהודי מגושם שהיה נתון באותה שעה במתקפה רצחנית של גזלנים. כמו בסיפורים אחרים על אודותיו השתמש הבעש"ט בגופו כאמצעי מאגי לסיוע מרחוק, ותנועותיו סייעו לתנועתו של גוף אחר. ואולם באופן כללי הגופניות והגסות הן הנושא המרכזי של הסיפור כולו. הסוס הנחנק הוא בן דמותו של יהודי מגושם כסוס הנתון בסכנה. הבעש"ט תקף בגסות את המשרת הגוי כדי להפוך גם את היהודי המרוחק ממותקף לתוקפן ולתקיף המטיל אימה. אומנם היהודי מתואר כבעל גוף, כסוס וכמגושם, אך ללא עזרתו של הבעש"ט הוא לא ידע כיצד לנצל את כוחו זה. בעייתו של היהודי שבסיפור אינה פיזית אלא מנטלית, והבעש"ט לימד אותו להשיב מלחמה ולנצל לשם כך את הכוח הפיזי.

קווי האישיות של הבעש"ט בסיפורו של כ"טוב דומים לאלו שבסיפור זה: האב המייסד של החסידות מתואר כמי שמזכיר לחסיד את חשיבותו של הכוח הפיזי במאבק בגוי ובמתקפות האנטישמיות. כפי שקורה תמיד בחקר גלגוליו של סיפור חסידי, הסיפור מעיד לא רק על רוחה של החסידות כתנועה אלא גם – אולי בעיקר – על עולמו של המסרן, המספר הספציפי של הסיפור. אברהם אליהו כ"טוב (1912–1976) היה שרוי לא רק בעולמה של החסידות אלא גם בזירת העשייה הציבורית. לאחר עלייתו לארץ בשנת 1936 עסק בבניין, ומשהתאכזב מאוזלת ידה של ההנהגה החרדית בת הזמן בסיוע לפועלים החרדים יזם עם כמה מחבריו את

65 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 44), עמ' 153–154.

הקמתו של ארגון פועלים חרדים בשם פאג"י. כ"טוב היה עורך העיתון של התנועה, והרבה לתקוף בו הן את הנהגתו הרופסת של הציבור החרדי והן את החילוניות של המוסדות הציוניים. כדי לחזק בכתבתו העיתונאית את מעמדו של הפועל החרדי אימץ כ"טוב אתוס התקפי של התנגדות תקיפה למוסדות הציוניים והחרדיים כאחד לצד התארגנות מעשית של אנשי עבודת כפיים. הסיפורים החסידיים שסיפר משקפים במידה רבה קו זה שבאישיותו ובתפיסת עולמו. לא בכדי הקדיש כ"טוב ספר שלם לדמותו של ר' משה לייב מססוב, שתואר בספר כאדם חסון ובעל גוף.⁶⁶ בדומה לכך תיאר את דמותו של היהודי הקדוש מפשיסחה, שגם הוא נודע כאדם חסון ביותר, ובסיפוריו של כ"טוב מסופר עליו כי הכריע במאבק פיזי גויים שונאי ישראל.⁶⁷ נראה שעיסוקו של כ"טוב בגיבורי כוח חסידיים משקף היטב את השקפת עולמו של המחבר, את תפיסתו את העולם החסידי שהכיר ואת אישיותו שלו כחסיד שעסק גם במאבקים שונים ובהתנגדויות בעולם המעשה. יתרה מזו, יש להניח כי דווקא בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, חשוב היה לכ"טוב להציע לקוראיו מופת של חסידיים בעלי גבורה. הוא ראה את עצמו כמתחנך, וכמי שעליו לתווך לציבור הישראלי עולם אבוד שהכיר: 'באתי לכאן והכרתי חוגים חדשים, את שיחם ושיגם, וידעתי ולמדתי את מושגיהם על העולם שחייתי בו לפני, שהללו אינם יודעים ולא כלום ופחות ממה שהם יודעים על האסקימואים [...] לכן אמרתי, הבה ואספר מן העולם הזה שאפילו מצבה לא נשארה ממנו'.⁶⁸ כ"טוב ביקש להציג את העולם החסידי האבוד כעולמם של אנשים בעלי גבורת רוח אבל גם גבורת גוף. הנכחת גבורת הגוף החסידי היא שרטוט מחודש של הגוף שאבד, ושימשה בידי המחבר אמצעי בהצגת חזונו לשיקום העולם האבוד בעזרת הסיפור ככלי חינוכי. המוטיב הכוחני שבסיפורים מתריס במרומוז כנגד יחסו של האתוס הציוני בן הזמן לגוף היהודי-הגלותי. ואולם סיפורו של כ"טוב אינו רק תגובה למיתוס הציוני בדבר גאולת הגוף, אלא כאמור הוא גם תיקון פנים-חסידי כנגד הגרסאות החסידיות המקבילות שנפוצו באותן השנים.

66 א' כ"טוב, חסידיים ואנשי מעשה, ב, ג: בחסד עליון: גבורותיו ומעלליו של ר' משה ליב ססובר, ירושלים תשנ"ב, עמ' יא-קפו.

67 כ"טוב (לעיל הערה 61), עמ' קצט-רא. דמות נוספת שתיאר באריכות היא דמותו של חייל גיבור מחסידי של הרבי מקוצק, שכונה מתתיהו קוזק. ראו: שם, עמ' שג-שלה.

68 שם, הקדמה, עמ' יד.

געגועים ליהודי החלש

האם עמד הנוסח של כ"טוב לפני יוצרי ההצגה? בסימפוזיון שנערך כשנה לאחר שהועלתה ההצגה לראשונה הציג הסופר מאיר אוריין את גרסתו של כ"טוב והקשה מדוע לא נבחר נוסח זה, התואם יותר 'הן את רוח הזמן והן את רוחה של החסידות'.⁶⁹ שנים מאוחר יותר העיד אלמגור כי גרסה זו אכן עמדה לפניהם, אולם 'אליהו הנביא' גרם להם שלא לבחור בה:

ממי שמענו את הסיפור הזה? מ'אליהו הנביא'. כך קראנו לאותו זקן אלמוני, שנכנס יום אחד למרתף החזרות שלנו, אמר שקרא בעיתונים שאנחנו מכינים הצגה חסידית, סיפר לנו את הסיפור הזה – ונעלם. עד היום אנחנו מכנים אותו 'אליהו הנביא' וחבים לו תודה דווקא על הסיום הנפלא. גדליה, שאביו כחוש הגוף נשרף בידי הקוזאקים, אוכל ואוכל לא כדי להיות חזק ולהשיב מלחמה שערה – נוסח, המופיע באחד הספרים, וללא ספק התאים אז לאווירה שלאחר ניצחון ששת הימים – אלא כדי שהלהבה שתעלה מגופו, אם וכאשר יועלה גם הוא על המוקד, תיראה עד קצווי עולם, עד סוף הגלות.⁷⁰

ההתפייטות של אלמגור, החילונית והציניקן מבין יוצרי ההצגה, בדבר התגלותו של אליהו הנביא, משקפת לא רק את הרוח הרליגיוזית שליוותה אותו ואת חבריו בתהליך העבודה על ההצגה, אלא גם את התחושה העמוקה שדווקא גדליה העולה על המוקד הוא הסיום הנכון יותר לעת הזו. בכך הגיב אלמגור, יחד עם יוצרי ההצגה האחרים, לזרמי עומק בהלכי הרוח של הישראליות בת הזמן. מעבר לגעגועים אל הגלות, לנוסטלגיה ולרליגיוזיות, שהזכרתי בראשית הדברים, מעיד סיפורו של גדליה על פתיחתו מחדש של הדיון בשאלת הכוח והגוף היהודי בשיח הישראלי בן הזמן.

כידוע מראשית ימיה של הציונות הפך הגוף היהודי לזירת פעולה מרכזית ולמטרה ראשונה במעלה. בניגוד לציונות הרוחנית מבית מדרשו של אחד העם הייתה הציונות המדינית מורשתם של מי שראו את הבעיה היהודית כבעיה גופנית. עמדתם של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ושאול טשרניחובסקי, שהטיפו לחזרה אל הגבורה הקמאית והכוחנית של העם, עיצבה את רוחם של החלוצים בסוף המאה

69 אוריין (לעיל הערה 23). אוריין לא הזכיר במפורש את שמו של כ"טוב, אף כי הנוסח שהביא לקוח בבירור מספרו של כ"טוב 'במעונות אריות'.

70 ד' אלמגור, 'איש חסיד והאוצר מתחת לגשר', במה 139–140 (תשנ"ו), עמ' 115–128.

התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. החלוצים ראו לעצמם שליחות לשנות את גורל העם היהודי ולהופכו מקורבן נצחי, ממי שנתון ככבשה בין שבעים זאבים, לעם נורמלי הראוי לקיום ולביטחון. תפיסתם את הגוף היהודי בגלות הייתה שלילית באופן מוחלט. יהודה לייב פינסקר ראה בשיבה אל האדמה הודמנות לתקן את הגוף האנומלי היהודי, ומקס נורדאו הטיף להשתחרר מן הנירוטיות ולכונן את יהדות השרירים. לעיתים נראה כי דימוי הגוף הגלותי בעיני הוגים ציונים עוצב שלא במודע על פי תפיסות שרווחו בשיח האנטישמי. ברל כצנלסון כינה את הגוף היהודי הישן אוורירי (Luftmensch), אימפוטנטי, חסר ניסיון בעבודה ולמעשה גוף שקוף וחסר ממשות. יהודה לייב גורדון ראה בו 'גוף חנוט'.⁷¹ תפיסות אלו עמדו בתשתיתו של המיתוס האדיפלי של החלוץ המבצע רצח מטפורי של גוף האב ומיילד את עצמו לאם חדשה, ארץ ישראל, אדמת המולדת.⁷² פרעות הדמים בראשית המאה העשרים העניקו תנופה רבת לרעיונות אלו. בעקבות פרעות קייסינג התפתח לראשונה שיח נוקב על חוסר היכולת של היהודים להגן על עצמם. חיים נחמן ביאליק, יוסף חיים ברנר ואחרים תיארו בסרקום מר את אוזלת היד של הנרצחים. גיבור סיפורו הקצר של ברנר 'הוא אמר לה' מסביר לאימו מדוע עליו להצטרף לקבוצת הגנה יהודית: 'וכשנטפלו אליי האיכרים הטובים והתמימים... לא הראה הוא אותות גבורה. כי פחדן היה אבי, כאמור. הוא ניסה לברוח... לא יפה היה בשעת בריחה... הם הדביקוהו'. ומכאן המסקנה: 'ארור האומר – מחבוא!'.⁷³ האב והבן סומנו כנמצאים בשני קטבים של תפיסת הגוף: האב מחביא את גופו ולמעשה נותר ללא גוף בפעולת הרצח, ובעיני הבן הדבר מכוער ובוזי. לא בכדי מקצועו של האב בסיפורו של גדליה הוא סמרטוטר. הבן מנסה להנכיח את הגוף בעצם פעולת ההתנגדות, אף אם זו חסרת סיכוי.

בעקבות פרעות פטליורה החלו להתארגן פעולות הגנה ושמירה, ועימן הועצם המיתוס של הגנה עצמית.⁷⁴ אניטה שפירא תיארה בהרחבה כיצד התפתח בהווה

71 לדיון נרחב בתפיסת הכוח ובשימוש בו בציונות ראו: א' לוז, מאבק בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ח; ב' נוימן, תשוקת החלוצים, תל אביב תשס"ט, עמ' 146–184.

72 נוימן (שם), עמ' 83–87.

73 ראו בהרחבה: א' שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח 1881–1948, תל אביב תשנ"ב, עמ' 64–65.

74 לסקירה נרחבת ראו: י' היילפרין, ספר הגבורה: אנתולוגיה היסטורית ספרותית, ד, תל אביב תש"ס.

החלוצית אתוס הגנתי, שעיקרו נפילה מתוך קרב ולשם מטרה נעלה. אתוס זה מצא את ביטויו המובהק במיתוס תל חי ובמשפט שיוחס ליוסף טרומפלדור 'טוב למות בעד ארצנו'. מותו של החלוץ האוחז בנשק היה 'מוות יפה', שיש לו תכלית, בניגוד למוות הגלותי בפוגרום.⁷⁵ תחושות אלו התגברו מאוד משהגיעו הידיעות על חורבן יהדות אירופה ועל היהודים הרבים שתוארו כהולכים כצאן לטבח, בלי התנגדות. שפירא זיהתה כי בשלב מאוחר יותר החל להתפתח אתוס פלמ"חניקי התקפי, שלא הסתפק עוד בהגנה בלבד, אלא עודד יוזמה קרבית, תעוזה ואפילו וולגריזציה וברוטליזציה. היה בכך מעין רצח אב נוסף – הנכד קרא לשימוש תוקפני בכוח, ולא הסתפק במוותו הנאצל של האב.⁷⁶

'איש חסיד היה' משקף שלב נוסף בהתפתחות הזו. לאחר שבמלחמת ששת הימים מומש באופן מלא הכוח היהודי, ושימש לא רק להגנה אלא להתקפה יוזמה על שדות התעופה של מדינות ערב וכן לכיבוש שטחים חדשים, חיפש הישראלי דווקא את החולשה. חולשה זו, המתבטאת בבחירתם של אלמגור וחבריו בגרסה המרטירית, משקפת לא רק את החשש מפני כוח יתר וולגרי, אלא גם את הרצון להצדיק את השימוש בכוח – נאלצנו לתקוף, נאלצנו לגדול כדי להבטיח את קיומנו. דן אוריין טען כי סיפורו של גדליה משקף את האיום הקיומי שחש הציבור ערב המלחמה, והערבים הומרו בו לדמויות קוזקים. לדעתו הסיפור הציג תשובה כוחנית שהצדיקה בצידוק מעין-דתי את העובדה שהישראלי-היהודי גדל והתעצם, ושוב אין להבעירו ולהשמידו בקלות.⁷⁷ גדילתו הבולמית של גדליה היא אפוא הרחבת הגוף הלאומי, ארץ ישראל, באמצעות כיבוש חלקי ארץ חדשים. לדעתי יש לראות בסיפור דווקא את הפחד מהשפעתו של הכוח על רוחו של הציבור. ההתמלאות אינה מלווה במנוחת נפש, אלא היא המשכו הישיר של הפחד הקיומי. דווקא הניצחון אפשר לביטויי החולשה לאתגר שוב את השיח על הכוח בתרבות הישראלית שלאחר המלחמה. בין כִּי-טוב החסיד ובין אלמגור עולה ניגוד המשקף את התשוקה ההפוכה: החסיד, בשנים שלאחר השואה וריסוקו של הגוף היהודי הגלותי, חיפש גילויי כוח וניסה לשרטט מחדש את גופו של היהודי שאבד בגלות; ואילו הישראלי שלאחר מלחמת ששת הימים חיפש מחדש את החולשה ואת האפשרות לבטאה, ובשל כך חזר באופן רומנטי ונוסטלגי אל חולשת הגלות.

75 שפירא (לעיל הערה 73), עמ' 149–151; נוימן (לעיל הערה 71), עמ' 114–115.

76 שפירא, שם, עמ' 492.

77 אוריין, יהדותו של התיאטרון (לעיל הערה 1), עמ' 46–48.

עוד לא נגמר הזמר

לפיכך כאמור, סיפורו של גדליה יסודו בסיפורים מדרשיים על מעלתו הרמה של אדם גם, פשוט ובהמי המקיים בשלמות ומתוך מסירות את מצוות השם. במדרשים ביניים פוסעת דמות זו על סף העבירה ואל גבול הסכנה. בתקופה זו אף גובש המוטיב של השכן העתידי בגן עדן. עיצוב נוסף קיבל הסיפור במסורת מאוחרת על גירוש ספרד, שבה מוצגת דמות הגיבור כאדם שמרבה באכילה כדי למות מוות מרטירי. המספרים החסידיים עיצבו את הסיפור כסיפור שבחים על הבעש"ט או על אחד מתלמידיו. בעיצובו החסידי מבטא הסיפור לא רק ערכים חסידיים בדבר קידוש החומר וכוחן של הפשטות והתמימות, אלא גם את קורותיה האלימות של תקופה רבת פרעות. תיקון פנים חסידי יש בגרסתו של כ"טוב, תיקון שלא התקבל על דעתם של יוצרי 'איש חסיד היה'.

אסיים בשיר ילדים שפרסמה לאה גולדברג בעיתון 'דבר לילדים' במרס 1938.⁷⁸ השיר מכיל יסודות תמטיים ורעיוניים (מוטיפמות וטלוס)⁷⁹ המצטרפים לשלשלת סיפורית זו. בשיר 'הזמר על הנפח' תיארה גולדברג אם המרדימה את ילדה באוהל בכפר גלעדי שבגליל בעזרתו של סיפור מעשה: רבי וחסידיו עלו מאוקראינה אל ארץ ישראל. ביער, ליד כפר של גויים, ירט הסמ"ך-מ"ם את דרכם, והסוסה כשלה ושברה את פרסתה. הרבי הרגיע את החסידים המבוהלים וביקש לקרוא לנפח שנמצא בקרבת מקום. גם בסיפורה של גולדברג מתגלה הנפח תחילה כאדם גם, ספק גוי ספק יהודי מגושם, המסרב לבוא לעזרת החסידים בליל גשם קר, ורק כשהקיש הרבי עצמו על חלונו וסיפר על סיבת נסיעתם הסכים לבוא ולסייע להם. לימים, כשבאו אל ארץ ישראל ונוכחו לדעת כי הגאולה אינה ממהרת לבוא, 'יָקָם אָחָד, קָם וְשׂוֹאֵל: / 'רְבִי מְתֵי יְבוֹא הַגְּאֹלָה?' / 'וְהָרַבִּי מִבֵּית בּוֹ וּמֵשֵׁב לוֹ כֵּן: / "יְבוֹא הַמְּשִׁיחַ עִם בּוֹא הַנֶּפֶח".'⁸⁰ הנפח הגס הפך לקדוש שהגאולה תלויה בו. היסוד המרטירי אף הוא אינו נעדר משירה של גולדברג, כשהנפח, בעודו מסייע לחסידים – 'וּבַחֲשֵׁךְ פָּצַע אֶת יָדוֹ. / בּוֹכִים חֲסִידִים, נִבְהָלִים נִרְגָּשִׁים: / "אֵי לָנוּ, אֵיךָ, מִדֵּם קְדוֹשִׁים!" / וְצוֹחֵק

78 ל' גולדברג, 'הזמר על הנפח', דבר לילדים, 10 במרס 1938, עמ' 1-3. תודתי לגדעון טיקוצקי ולדוד אסף על שהביאו שיר זה לידיעתי.

79 לבירור מושגים אלו ראו: י' אלשטיין וא' ליפסקר, 'קווי יסוד בתימטולוגיה של ספרות עם ישראל', אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, א, רמת גן תשס"ה, עמ' 37-49.

80 הטקסט מנוקד כבפרסומו במקור.

הנפח: "בְּנֵי אָדָם, בְּנֵי אָדָם! / אֹרֶךְ לִי מִחֲשֶׁךְ וְאֹרֶךְ לִי מִדָּם!". הדמיון התמטי שבין שירה של גולדברג לסיפורים החסידיים אינו מעיד על בקיאותה בספרות שבחים חסידית, שהרי כאמור התמה כסיפור שבחים חסידי הודפסה לראשונה אחרי מלחמת העולם השנייה, למעלה מעשור לאחר פרסום שירה של לאה גולדברג. השיר עשוי להעיד אפוא על קיומו הנפוץ של הסיפור כתורה שבעל פה בפי חסידים ובפי העם, ואם כן מסתבר כי משם קלטה המשוררת את התמה ושיקעה אותה בשירה. מכאן תזכורת חשובה לכך שחיפוש אחר מקור לסיפורו של גדליה בספרות השבחים החסידית המודפסת אינו בהכרח ממצה את הדיון. בהחלט ייתכן כי יוצריו של המחזה התבססו בצורה כזו או אחרת על מסורת שבעל פה, כפי שאכן עולה מעדותו של אלמגור שהובאה למעלה.

בשירה של גולדברג, כמו באחת הגרסאות החסידיות שהודפסו כאמור שנים מאוחר יותר, מתרחש המפגש עם האדם הגס והגופני דווקא בדרך אל ארץ ישראל. בכך מודגשת הזהות שבין השיבה אל הארץ לשיבה אל הגוף. זהות זו היא למעשה נושא שירה של גולדברג. בניגוד לפנייה הנוסטלגית של אלמגור ושותפיו אל חולשת הגלות השתמשה גולדברג בדמותו של הנפח כדי לקדש את הכוח החילוני-הציוני של הנפח. בדומה דווקא לסיפורו של כ"טוב מבטא הנפח את הקדושה המתגלמת בבשר ואת קידוש החומר, תוך תרגום של מושגים אלו אל המעשה החלוצי והציוני. וכך מסתיים הזמר של הנפח: 'בָּאָה הָרוּחַ אֶל כְּפַר גְּלָעָדִי, / נוֹמָה יְלָדִי, נוֹמָה יְלָדִי, / לֵךְ הַקָּרְנָס וּלְךָ הָאֵת – / אוֹלֵי תִגִּיעַ הָעֵת... / הָרוּחַ נוֹשֶׁבֶת בְּאֶהָל הַדָּל, / נוֹמָה, יְלָדִי, נוֹמָה וּגְדָל. / הָרִי הַגְּלִיל אֶת בְּנֵי מְבָרְכִים: / "תִּהְיֶה נָא יְדָךְ יָד נִפְחִים!" / עוֹד לֹא נִגְמַר הַזְמָר'.

נספח

דן אלמגור, שכנו של הבעל שם טוב (אגדה חסידית)

יום אחד אחזה בבעל שם טוב, עליו השלום, סקרנות רבה. מי יהיה שכנו לחדר בעולם הבא? עצם את עיניו וכיוון את לבבו והתשובה לא איחרה לבוא: בכפר פלוני, צדיק, ושמו גדליה. החליט הרב ללכת לצדיק, לגור במחיצתו ימים אחדים. אחר הכול, צריך להתרגל לגור יחד. שכנים או לא? הלך הרב לכפר הנ"ל. כפר קטן. כל הסיפורים עוסקים בכפר קטן אבל הכפר הזה היה באמת קטן. כפר קטן. וליהודים? אין סימן. ניגש הבעש"ט לאיכר אחד:

'סליחה, אולי שמע היכן נמצא כאן צדיק, רבי גדליה?'

'יהודי? בכפר שלנו יש רק יהודי אחד, לא רב ולא צדיק. זפת. שם, בקצה הכפר, שם הוא גר.'

'זפת? ודאי צדיק נסתר. צדיק גדול!'

מה זה? בית משונה, מט לנפול. כלבה גדולה ונרגזת ואין אפילו מזוזה!
 'מי שם?' – 'רבי גדליה?' – 'מי זה?' ועל הסף – הזפת. גוליית, עוג מלך הבשן. כתפיים רחבות, ומתחתן כרס עצומה ומבקיעה. צדיק גדול כזה עוד לא היה!
 'מי אתה?' שאל הבעש"ט 'רבי גדליה?'. 'זה שמי', עונה הזפת. 'רבי?! שואל בזהירות הבעש"ט. 'שטויות. לא יודע אפילו צורה של אות. אני עובד בזפת. מה אתך? מתעניין הזפת. 'אולי אפשר ללון, פה אצלך?' שואל הבעל שם טוב, מחפש הסבר. 'ללון? אצלי? כאן?' מתפלא הענק. 'רק ליום יומיים!' משתדל הבעש"ט. 'כאן לא מלון ואין לי כלום', נרתע הזפת ועומד לסגור את הדלת. 'תמורת תשלום. חצי רובל ליום!' מציע הבעש"ט. 'תשלום? חצי רובל?!' מתפלא הזפת. 'עוד מלומד שנשתטה. תמיד אמרתי שללמוד אסור', הוא חושב לעצמו.

'אין לי מיטה!' הזפת מתריע. 'אישן על התנור!' מציע הבעש"ט. 'כן?! שם אני ישן!' הזפת פוסל את הרעיון. 'על הרצפה אפוא!' מנסה הבעש"ט. 'אבל... הזפת מתלבט. 'רובל ליום!' מפריו הבעש"ט, להוט להבין. 'רובל? בבקשה, כל הרצפה שלך!' נכנע גדליה הענק.

השחר בא. מן הרצפה מציץ הבעל שם טוב בעין אחת. הזפת פקח את העיניים, וקם.

בלי נטילת ידיים. בלי תפילה. בלי ברכה. ישר לארוחה! ואיזו ארוחה, יושב ואוכל ואוכל. כיכר לחם שלמה הייתה? נעלמה. ועוד כיכר. צדיק מוזר... ועוד

כיכר נוספת בדרך לדוד, להרתיח זפת, ושוב, ללא מילה, ישר לאכילה! לא נטל. לא בירך. שוק על ירך! כבשה שלמה הייתה? נעלמה. יושב וטורף, וטוחן וטוחן.

'במה זכה להיות לי שכן?' תוהה הבעש"ט.

ובערב כנ"ל. ישב וזלל. 'הוא בגן עדן?! איזה נס! אם רק יניחו לו להיכנס הוא יחסל, בתוך פרק זמן קטן, את שור הבר ואת הלווייתן!'. ולמחרת – אותו זפת אוכל ואוכל ואינו חדל. אוכל וגדל וגדל וגדל. נכון, אומנם, של"וויניק אינו חייב להיות רזה, אך לא נברא עוד ל"וויניק עם תיאבון כזה!

'יש צדיקים נעלמים המתגלים רק בשבת. אם שאר פה עוד מעט, עד יום ראשון... 'חושב הבעש"ט ומבקש מהזפת להמשיך ולהתארח במעונו הדל. 'תשכח מזה. לא בא בחשבון! ובכלל...!'. 'עוד שני רובל?' מציע הבעש"ט. 'שני רובל? בתנאי אחד – רק עד מוצאי שבת!'

שבת בבוקר והרב מציץ דומם:

אולי עכשיו? אולי הבוקר? קצת תפילה? איפה? הוא שוב כולו זלילה. הסעודה הראשונה לא תמה עוד ומגיעה – סעודה שנייה. אולי בסעודה שלישית, נראה במה האיש חסיד? אך זו נמשכת עד אין קץ. האיש עומד להתפוצץ. לא ייאמן. הוא עוד רעב. 'שלא תשכח שאתה ערוב מיד אחרי הארוחה! מזהיר אותו הזפת.

'במה זכה? במה זכה? אולי. אולי בזכות אבות?' תוהה בקול הבעש"ט.

'אבי? זכות אבות?' צוחק בלעג הזפת גדל הגוף. 'אבי היה סמרטור פשוט. מלקט סחבות. מעיל ישן פה, מכנסיים טלואים שם. מכפר לכפר, סמרטור. וגם אני הייתי סובב אתו, כשהייתי ילד... 'מספר גדליה.

'פעם, בערב שבת, בתחילת הסתיו, ביער, שני קוזאקים. עם צלב. אמרו לאבא, אבא שלי: 'נשק! ואבא סירב.

'נשק יהודי מטונף, או שתיצלב!'

ואבא סירב. אבא שלי. ואמר פשוט: 'אני סמרטור, אבל לא סמרטוט!'

'נשק! אבל הוא התעקש. אבא שלי.

והם קשרו אותו לעץ, והעלו אותו באש. את אבא שלי. יהודי קטן. צנום. סחבה. להבה קטנה כזאת.

רגע אחד, ופתאום כלום.

אבא שלי.

ומאו, מאז נשבעתי: לאכול. לאכול. לא לחדול. לגדול. לגדול. כל החיים. בלי להפסיק. בלי להתבייש.

שאם, יום אחד, יתפסו הקוזאקים גם אותי ויעלו אותי באש –

זאת תהיה להבה!
לא ככה סתם, להבה קטנה ודי, כמו אבא שלי.
אני אבער לאט. אני אבער הרבה.
שיראו, שיראו את האש למרחקים.
עד קצווי עולם. עד סוף הגלות.
שיראו. שידעו.
שיהודי אינו בוער ככה סתם בקלות'.
'אותו רגע', כך אמר הבעל שם טוב לתלמידו, 'השגתי בהשגה רבה, במה זכה
זפת ושמו גדליה לעולם הבא. רק דבר אחד אני לא תופס', אמר הרב הזקן. 'במה
זכיתי אני להיות לו לשכן?'⁸¹

ד"ר זאב קיצים, בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
zeev.kitsis@biu.ac.il

81 דן אלמגור, "איש חסיד היה: שירים וסיפורים חסידיים", ירושלים תשל"ז, עמ' כט-לד.

מסורת ישנה מול מסורת חדשה: שירי ערש מתקופת היישוב

אפרת ברט

מבוא

חלוצי היישוב ומעצבי דמותו התרבותית שאפו לנער מעליהם כל סממן גלותי שדבק בהם, וליצור בארץ יהודי חדש, בריא ורענן, שיסמל בגופו, בהתנהגותו וברעיונותיו את התרבות העברית החדשה. המושג יהודי חדש הופיע לראשונה בסוף המאה השמונה עשרה, על רקע המגמה הכללית של תנועת ההשכלה להשתלב בחברה הלא־יהודית שסביבה. היה ברור לכול כי מקום מושבו של היהודי החדש בארץ ישראל, וכי עליו להיות אמיץ, ישר, חילוני, איש טבע ותרבות.¹ מכאן החלו לעצב בספרות, באומנות, במוזיקה, בשפה המדוברת ובהגות הפילוסופית את דמותו של היהודי החדש – תמונת תשליל של היהודי הגלותי הבזוי והחלש. סוכני תרבות אידיאולוגיים פעלו בצורה מכוונת מלמעלה לעיצוב היהודי העברי, בן דמותו של המתיישב המקראי מחד גיסא ושל יליד הארץ הערבי מאידך גיסא, ויצרו בתקופת היישוב דפוסים חדשים ללבוש, דיבור, ריקודים, טקסים וחגים: חולצה רוסית מסורתית נלבשה לצד מכנסי חאקי קצרים, סמל מובהק של הצבר; ניגונים חסידיים הושרו בגרון ניחר תוך ריקוד הורה סוער; והחגים נותקו מהקשרם הדתי ועוצבו ברוח לאומית ציונית־חקלאית.²

חיי תרבות חדשים, עשירים ככל שיהיו, אינם יכולים להעלים את הישנים. התרבות העממית הלא־רשמית, כהגדרתו של יעקב שביט, המשיכה להתקיים עוד שנים רבות במסגרות הביתיות, לצד התרבות הרשמית.³ סיפורים ושירים בשפת

- 1 א' שפירא, יהודים ישנים יהודים חדשים, תל אביב תשנ"ח, עמ' 155–174.
- 2 ע' אלמוג, הצבר – דיוקן, תל אביב תשנ"ז, עמ' 52–96; מ' זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים על התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב.
- 3 י' שביט, 'הרובד התרבותי החסר ומיליו: בין 'תרבות עממית רשמית' ל'תרבות עממית

הגולה, קשרים לעולם הדתי הישן ומנהגים משפחתיים שעברו במסורת נשמרו במרחב הביתי למרות המגמה של יצירת תרבות גבוהה אחידה ברוח היהודי החדש. 'כולנו הננו אושפיזין בסוכת תרבותנו הרופפת', הצהיר הסופר אליעזר שטיינמן בשנות השלושים של המאה העשרים, והוסיף: 'שני גוים לפחות שורים בקרב כל אחד מאיתנו. שתי תודעות מפולגות בהחלט. שתי הצעות. מבט אחד מול שמי המזרח, שהננו חונים תחתיהם. ומשנהו אל מה שמעבר לים, אל מקור מחצבתנו המערבי, המצולם בתוך החזות הפנימית שלנו, המפעפע בכל עצמותנו'.⁴ השניות הזו, של תרבות חדשה גבוהה ומשקעי תרבות עממית מוטמעת, אפיינה את תהליך גיבוש התרבות העברית. לטענתו של איתמר אבן-זהר אומנם חלו שינויים רבים בתרבות הישנה לנוכח המפגש עם התרבות החדשה, אך הם התרחשו בעיקר במרכז מערכת התרבות, ואילו באזורי השוליים היה התהליך איטי.⁵ כלומר שאריות של חיי יום-יום מן העבר המשיכו להתקיים לצד ההצהרה המכוונת על יצירת יהודי חדש בארצו.

אזור שוליים של מערכת התרבות שאדון בו במאמר זה היה במרחב הביתי האינטימי שבין הורה לילדו בשעת הרדמתו. מסורת רבת שנים וחוצת תרבויות היא שהאם או מבוגר קרוב אחר שר לילד בשעה זו שיר ערש, שמתפקד כגורם מרגיע, מרפה ומרדים, ויוצר ריטואל של פרדה מדמות המבוגר הסמוכה לילד ומפעילות היום-יום לקראת השינה. חלוצי העליות הראשונות, שרובם באו מהמרחב האשכנזי דובר היידיש, גדלו על מורשת עתיקה של שירי ערש יהודיים, שבדרך כלל ניתן בהם פורקן למצוקותיה של האם ולקושי הכרוך בהיעדרו התכוף של האב. בדיאלוג החד-כיווני בין האם לילדה היא העבירה לו מסרים של ערכי דת ומסורת, התוותה דרך לעתיד, ודיברה על ליבו באמצעות הבטחת ביטחון אישי ומתנות.⁶ תפקידו

לא־רשמית" בתרבות העברית הלאומית בארץ־ישראל, ב"ז קדר (עורך), התרבות העממית: קובץ מחקרים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 327–345. וראו עוד: י' ברטל, 'בין שתי תרבויות', פנים, 45 (2008), עמ' 4–8, 10–11.

4 א' שטיינמן, 'בבית היוצר של תרבותנו', מאזנים, ה, 25 (תרצ"ז), עמ' 29, 31.

5 א' אבן-זהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ־ישראל', קתדרה, 16 (תמוז תש"ם), עמ' 165–206.

6 מ' ברוך, 'שירי הערש מפולקלור לספרות ילדים', עיונים בספרות ילדים, 2 (תשמ"ז), עמ' 16–24; י' נוב, 'שירת הערש האידית והעברית כביטוי לתמורות בתפיסות חינוכיות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ב, עמ' ix, 65–70; מ' לוקין, 'שיר הערש המסורתי ביידיש כיצירה מזרח אשכנזית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 33 (תש"ף),

המסורתי של שיר הערש ביידיש היה לא רק הרדמת התינוק אלא גם השרשת אורח החיים המקובל במשפחה ואהבת התורה. לפיכך תפקד שיר הערש ככלי חינוכי בידי ההורים, והיה אחד ממנגנוני השימור של המסורת היהודית-הדתית.⁷ כדי שהשיר יתאים לתפקידו להרגיע ולהרפות, נטו לחני שירי הערש ביידיש להיות מונוטוניים, שקטים, בעלי מנעד צר וחזרתיים, והם נשענו על מסורות מוזיקליות יהודיות ומקומיות (סלאוויות).⁸

שינויים שחלו במזרח אירופה הביאו באמצע המאה התשע עשרה לעימות בין הערכים המסורתיים שהונחלו מדור לדור לבין אידיאולוגיות של הגשמה לאומית ובפרט זו של הציונות החילונית. לראשונה נפערו סדקים במסרים המסורתיים של שירי הערש, והם הוחלפו אט אט בחזון חדש. המסר החלוצי של עבודה ובנייה הלך והתעצם עם העלייה לארץ, כאשר המשוררים הארץ ישראלים היו מסוגלים לראשונה לכתוב על התממשות חלומם – ולא רק על מראות שראו בדמיונם. על כן יש בשירי הערש עדויות היסטוריות למעשה ההתגשמות החלוצית. ממחקרה של יעל נוב על שירי ערש ביידיש לעומת שירי ערש בעברית עולה כי שירי הערש הארץ ישראליים בעשורים הראשונים לכתבתם התאפיינו בתיאורי אירועים (שמירה, מאורעות, העפלה) ובהעברת מסרים ברוח הפועל והחלוץ.⁹

בד בבד הלך והתערער מעמדה של היידיש כשפתם העיקרית של היהודים. הציונות קראה תיגר על עליונותה של היידיש, ונלחמה באופן פעיל על מנת להבטיח את מקומה של העברית כשפת הלאום. אומנם המלחמה לא התנהלה נגד היידיש בלבד אלא גם נגד שפות אחרות – למשל המאבק נגד הוראה בגרמנית בטכניקום ב'מלחמת השפות' – אולם היידיש הייתה המרכזית שבהן. גלי העלייה הגדולים ממזרח אירופה, שאיימו להכניע את תחייתה של השפה העברית בארץ ישראל, יצרו תנועת התנגדות ליידיש, שהייתה לא רק שפה אלא גם סמל לגלות. ההתנגדות הייתה פעמים רבות פעילה, ומובילה הקולניים ביותר היו חברי 'גדוד מגיני השפה', שהוקם בשנת 1923, כדי לוודא שעברית תהיה השפה היחידה שתישמע במרחב הציבורי. רק בסוף שנות השלושים ובמהלך שנות הארבעים,

עמ' 133–188; א' קרסני, 'שירי ערש כמפגש בין עדות ישראל', עיון ומחקר בהכשרת

מורים, 9 (תשס"ג), עמ' 65–87.

7 נוב (שם), עמ' 61.

8 לוקין ציין את הלחן המפותח של שירי הערש ביידיש, הכולל גיוון בקו המלודי, בצורה ובמקצביות. ראו: לוקין (לעיל הערה 6), עמ' 175–183.

9 נוב (לעיל הערה 6), עמ' 195–216.

כאשר קנתה לה העברית שביתה בארץ, פסק בהדרגה העיסוק הכפייתי של פובליציסטים בשאלת היידיש.¹⁰ עם זאת טבעת החנק שהוטלה על תרבות היידיש בארץ המשיכה להתקיים, ולמשל בשנים 1949–1951 הוגבלו מופעי תיאטרון ביידיש. ראש הממשלה באותם ימים דוד בן-גוריון תמך בקו תקיף זה, וראה ביידיש שפה עתיקה השייכת לעבר.¹¹ אולם אפילו בן-גוריון הבין ברבות השנים כי היידיש אינה עוד איום ממשי על השפה העברית, וכי תפקידה הרגשי בעולמם של העולים חשוב לאין שיעור.¹²

מאמר זה מבוסס על הקלטות שירים הנמצאות באתר הספרייה הלאומית במרשתת. בחלק הראשון של המאמר אבקש לעמוד על הפער שבין אידיאל היהודי החדש – הפועל, הבריא, דובר העברית – לבין עולם הערכים הישן שהיה הרקע התרבותי של חלוצי העליות הראשונות. לשם כך סרקתי את אוסף הקלטות הסקר של שירי ראשונים ובחתי מתוכו שירי ערש שהושרו ושנשמעו סביב שנות העשרים. בדיקת שירי הערש מאפשרת לקלף שכבות של כיוויים חיצוניים ולחשוף התנהלות ביתית יום-יומית שאינה תלויה במעצבי תרבות מלמעלה. שלא כבתהליך היווצרותו של הריקוד הארץ ישראלי או השיר הארץ ישראלי, על שיר הערש הארץ ישראלי לא נכתבו ניירות עמדה ולא נערכו ניסויים מודעים לעיצוב אופיו. לפיכך אין בדינו עדות לכוונותיהם של המחברים, מלבד הצורך הבסיסי ליצור שיר שיסייע להרדמת הילד. מחקרים קודמים בנושא הציגו מגוון רחב של שירי ערש ארץ ישראליים בכתובים, ללא ציון מידת התקבלותם בציבור.¹³ לפיכך אני מבקשת לבחון אילו שירי ערש הושרו בפועל והיו שגורים על פה בבתי אנשי העליות הראשונות. מטרתו לברר אם רכיבי תרבות בלתי רשמית, שבאה לידי ביטוי

10 R. Rojansky, *Yiddish in Israel: A History*, Bloomington, IN 2020, pp. 6–8

11 ר' רוז'נסקי, "התרבות שלנו היא המדינה שלנו": מקומה של מדינת ישראל בדיון על עתיד היידיש אחרי השואה, זמנים, 113 (2011), עמ' 68–77. היידיש נתפסה בקרב הילדים הצברים כשפתם של אנשים וקנים הרבה קודם לכן. למשל במדור 'הבל פיהם של תינוקות' בעיתון 'גננו' פורסם ב־1 באוגוסט 1919: 'ילד בן ארבע. פעם אמר לו האב באנחה: "כבר זקנתי, בני!" – "אז למה אתה לא מדבר ז'רגון?"'

12 רוז'נסקי (לעיל הערה 10), עמ' 30–31.

13 נוב (לעיל הערה 6), עמ' 200–209; מ' ברוך, ילד או ילד עכשיו: עיון משווה בספרות ילדים בין שנות ה־40 לבין שנות ה־80, תל אביב תשנ"א, עמ' 47–59; נ' בן-גור, 'מחאי מחאי כפיים': פואטיקה ואידיאלוגיה בשירת הילדים העברית בתקופת היישוב 1939–1948, בני ברק ותל אביב תשנ"ז, עמ' 241–244.

במסורת שירי הערש העממיים בידיש, התקיימה לצד תרבות עממית רשמית, שהתגלמה בשירי ערש אידיאולוגיים בעברית ברוח התקופה. בחלקו השני של המאמר אבחן אילו שירים שרדו בדור הבא, אצל ילידי שנות הארבעים ושנות החמישים. האם הילדים שנולדו בארץ, ושכנו צברים, המשיכו לספוג את רכיבי התרבות הישנה, או שזו נעלמה ופינתה את מקומה לתרבות ישראלית חדשה? כדי להשיב על שאלה זו נעזרתי בהקלטות שירי ערש שעשתה המחנכת והחוקרת הרצליה רו בשנות השישים והשבעים. בחינת שירי הערש של הדור השני תבהיר כיצד התעצבה התרבות הצברית הביתית, הנסתרת מעין, זו שלכאורה חרטה על דגלה עבריות בלבד, ואם ובאיזה אופן שימרה את מסורת העבר.

שירי ערש בתקופת היישוב היהודי: שירי ראשונים

מתוך כמאה הקלטות הנמצאות בארכיון הצליל הלאומי במדור 'שירי ראשונים' בדקתי עשרים ושבע הקלטות שבהן ציינו המידענים במפורש שירי ערש, ומתוכן נדגמו שלושים ושלושה שירים. ההקלטות המוקדמות שבדקתי הן משנת 1981, והמאוחרות – מסוף שנות התשעים; רוב ההקלטות נוצרו בשנים 1990–1992 ביוזמת ארכיון הצליל הלאומי – שנקרא אז הפונותיקה הלאומית – ובשיתוף סטודנטים מסדנה לאתנומוזיקולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. המידענים, ילידי העשורים הראשונים של המאה העשרים, נזכרו בשמחה ובהתרגשות בשירים שנהגו הוריהם לשיר להם, בשירים ששרו במסגרות חינוכיות וחברתיות (גן הילדים ובית הספר, תנועת הנוער, מפגשי חברים), ובשירים ששרו הם לילדיהם או לתלמידיהם. ההיזכרות בשירים הייתה ספונטנית או באמצעות שירון. המידענים בהקלטות אלה היו בני קיבוצים ומושבים בצפון הארץ ותושבי ערים מרכזיות. כשליש מהמידענים עלו ארצה בגילי ילדות ובחרות, וכשני שלישים – ילידי הארץ. כל ההקלטות יחדיו מציירות תמונה אותנטית של רפרטואר שירי ערש שהושרו בעיקר בשנות העשרים והשלושים בארץ.¹⁴

שירי ערש בהשראת המסורת הישנה המידענים העידו כי שירים בידיש מבית הוריהם הרגיעו את לילותיהם וסיפקו להם

14 הקלטות רבות לשירים הנזכרים כאן נמצאות באתר 'זמרשת' במרשתת.

זיכרונות המימים מילדותם, גם כאשר עמדתם הרשמית הייתה חילונית וחלוצית. סיפר זלמן אברמוב ממרחביה: 'בגלל הציונות אז לא דיברו יידיש, אבל ההורים ביניהם דיברו יידיש וגם רוסית [...] בעיקר שירי יידיש זה היה או מין שירים כאלה שובבים, ככה היתוליים, או שירי ילדים, זאת אומרת – שירי ערש. אבל לא במיוחד עלינו, כי עלינו הקפידו שנהיה ילדים עבריים'.¹⁵ מידענים נוספים שחונכו בילדותם על ברכי העברית תיארו את האווירה בבית: 'אבא היה מהפרשנים לשפה העברית, הוציא הרבה מילונים. ובבית השירה והשפה העברית זה היה דבר ש... לא שמענו שפה אחרת. רק עברית'.¹⁶ לעומתם ילדים רבים חונכו על טוהרת העברית כהצהרת כוונות, אולם בפועל, כדי לשמור על קשר עם הסבים והסבתות, למדו גם יידיש.¹⁷ לפיכך שירי ערש ביידיש לא היו מחזה נדיר בעשורים הראשונים של המאה העשרים, וגם משפחות שהתאמצו לסגל לעצמן את העברית כשפה רשמית, שמרו על היידיש כשפה לא רשמית, אינטימית ומשפחתית.

ימימה אבידר־טשרנוביץ, רות גורדון, יהודית דורון ונחמה מיוחס סיפרו בהקלטה שנעשתה בשנת 1990 בירושלים כי 'היה מין זמזום כזה של שירי ערש ביידיש, ברוסית, בפולנית [...] אני הייתי אומרת תשעים אחוז שמענו רק עברית'.¹⁸ אולם היה הבדל בין דיבור בעברית לבין שירה בעברית. יפה ושייקה וינשטיין ממטולה העידו: 'אמא שלי הייתה שרה ברוסית, אבל ביידיש אני זוכרת כמה מילים משר אחד [...] ברוסית הם בכלל לא רצו שאנחנו נדע, כי אז הם חזרו מהפוגרומים [...] היא דיברה רק עברית! [...] היא למדה את העברית אחת־שתיים [...] אמא הייתה שרה הרוב ברוסית מזמזמת לעצמה [...] בעברית לא שמעתי אותה לשיר. היא הייתה שרה שירי ערש לילדים, והמנגינות לפעמים היו מתאימות'.¹⁹ דבריהם של המתיישבים הראשונים מעידים כי השירים נבעו ממקום עמוק, ילדי, שנטבע בחלוצים הרבה לפני ששמעו על ארץ ישראל וידעו את השפה העברית. אחד השירים שהוזכרו כמה פעמים בהקלטות הראשונים הוא 'אָזשינקעס

15 ארכיון הצליל הלאומי, Y 08533, החל ב־02:40.

16 מדבריה של כרמליה סלע, ארכיון הצליל הלאומי, Y 05892, החל ב־01:57.

17 'ו' שביט, 'מה דיברו הילדים העברים? על פרויקט העבריות ובניית חברה לאומית בארץ ישראל', ישראל, 29 (תשפ"ב), עמ' 19. ולראיה ראו את דברי יפה וינשטיין ממטולה: 'אנחנו ביידיש אף פעם לא דיברנו. רק עברית. ואת היידיש אנחנו יודעים מהסבתות' (ארכיון הצליל הלאומי, Y 04494, החל ב־14:44).

18 ארכיון הצליל הלאומי, Y 05774, החל ב־09:49.

19 ארכיון הצליל הלאומי, Y 05757, החל ב־17:01.

מיט מאַנדלען' (צימוקים ושקדים), שיר ערש משנות השמונים של המאה התשע עשרה המבוסס על מוטיבים משירי הערש המסורתיים. את השיר כתב אברהם גולדפאדן (1840–1908), מחזאי ומשורר פורה, שחי ויצר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, למחזה המוזיקלי 'שולמית'. בשיר מנבאת האם לבנה שיהיה סוחר תבואות מצליח, יחלוש על עסקי המסחר בבורסה, יסתובב בעולם ויגרוף רווחים נאים מעסקיו. הילד, השקוע בשינה, אינו מנצל את יכולותיו הכלכליות לטובת התעוררות לאומית – הוא מעדיף לדבוק במוטיב הישן של צימוקים ושקדים ולהישאר בגולה.²⁰ בשיר מאוזכר שיר ערש פופולרי מן המסורת הישנה, 'אונטער דעם קינדס וויגעלע' (תחת עריסת הילד) – השיר הזה, שמקצבו ולחנו מונוטוניים, כיאה לשיר ערש, מתאר את הגדי שמביא לילד צימוקים ושקדים, ואת חזונה של האם שילדה יגדל להיות בן תורה ויהודי ירא שמיים. אזכורם של המוטיבים המסורתיים בשירו של גולדפאדן מציב את הילד בהקשר מוכר ושמרני, אף שהשיר נכתב לקראת סוף המאה התשע עשרה.

מוטיב המסחר שבצידו לימוד תורה מופיע בשני שירים נוספים שעלו בזיכרונותיהם של המידענים. השיר 'יענק'לה' ('שלאָף זשע מיר שוין, יאַנקעלע, מיין שיינער' [שן לי כבר, יענק'לה, יפה שלי]), שכתב מרדכי גבירטיג (1877–1942), מתאר אם שיושבת על יד מיטת בנה הבוכה, ומצירית לו את עתידו כתלמיד חכם וכסוחר מצליח. השיר נכתב בשנות העשרים של המאה העשרים, ובכל זאת ההצלחה הכלכלית מתוארת בו כשלובה עם ערכי לימוד התורה. לא כן הדבר בשירו של ביאליק 'תחת ערש בני הרך', שנכתב בעברית כעיבוד לשיר העממי 'אונטער דעם קינדס וויגעלע'. ביאליק העמיד בשיר את שתי השאיפות כמנוגדות זו לזו: 'הַגְּדִי הַלֵּךְ לְמָקוֹם סְחוּרָה, / וּבְנֵי יִגְלָה לְמָקוֹם תּוֹרָה / הַגְּדִי הַבֵּיא שְׂקָדִים וְצִמוּקִים, / וּבְנֵי יָבִיא הֶלְכוֹת וּפְסוּקִים; / הַגְּדִי הַבֵּיא תְּמָרִים וְחָרוּבִים, / וּבְנֵי יָבִיא מְעֵשִׂים טוֹבִים'. שתי תפיסות העולם השלובות זו בזו בשיר 'יענק'לה', מסמלות הפכים בשירו של ביאליק. אולם ביאליק לא התייחס אל לימוד התורה כפשוטו, אלא העמיד ערכים יהודיים פרקטיים וחומריים אל מול תפיסות חדשות של עולם הרוח והמחשבה. בכך הוא פיתח את מוטיב 'הגדולה העתידה', בניסוחו של דב נוי, שבא למלא אחר הציפייה החברתית לבנים לומדי תורה ותלמידי חכמים.²¹

20 המוטיב צימוקים ושקדים היה נפוץ בשירי הערש בידיש: בדרך כלל גדי מעניק מתנה זו לילד. ראו: לוקין (לעיל הערה 6), עמ' 152–169.

21 ד' נוי, 'בני יגלה למקום תורה: למוטיב "הגדולה העתידה" בשירי הערש היהודיים',

העולם הגברי של לימוד התורה שהתקיים בעיירות מזרח אירופה מאות בשנים, ראשיתו בחדר – ילדים רכים צעדו בו במסלול הקבוע של שינון ולימוד, ואלה עתידיים היו ללוותם כל חייהם. החדר היה ידוע בעליבותו, ולא אחת ספגו בו התלמידים מלקות ועלבונות מן המלמד, שהיה מתפרנס בדוחק מן המקצוע. לדברי דוד אסף יחסה של הקהילה היהודית לחדר ולמלמד היה אומנם ספקני ומזלזל, אולם הקיבעון בתפיסת המסורת והחשש משינויים הובילו לאדישות ולשיתוק.²² גם כאשר החדר היה מקום בלתי נסבל לשהות בו, המשיכו הילדים לבלות בו את מרבית שעותיהם יום אחרי יום.

זיכרונותיהם של ילדי החדר שבגרו מצייירים תמונה עגומה למדי: נשלל מהם החופש לשחק ולצאת החוצה, להפעיל את דמיונם ולחוות את הטבע. מרק ורשבסקי (1875–1907), משפטן חילוני שכתב שירים ברוח עממית כביכול, תיאר בשירו 'אויפן פריפעטשיק' (על האח) את החדר כמסגרת לרכישת השכלה ואוריינות על ידי לימוד התורה והכתב. מבין השורות עולה כי ידיעת השפה מאפשרת להכיר את ההיסטוריה היהודית ולגבש זהות לאומית.

עם שקיעתם של החדר המסורתי ושל העיירות היהודיות בכלל במפנה המאה העשרים, אומץ שירו של ורשבסקי כסמל לעולם הישן, והחדר עורר געגועים ונוסטלגיה. דימוי החדר כמאוס וכחשוך נשכח, ובמקומו הופיע דימוי של מקום חמים, שיש בכוחו אף לעצור את סחף ההתבוללות. כך סיכם זאת אסף: 'החדר אינו רק שריד אותנטי של ההווי הדתי הישן, אלא מרכז רוחני של ממש; אש הכירה אינה רק ביטוי סמלי לחמימותה של המסורת, אלא גם ייצוג של אש התמיד העקשנית

דבר, 28 בספטמבר 1983, עמ' 17–18. שירתו של ביאליק הייתה לסמל לעולם הישן עבור החלוץ דב בלומברג, איש העלייה השלישית וחבר בגדוד העבודה. וכך כתב ביומנו בשנת 1921: 'פה לא היה מקום לשירתו של ביאליק, פה נשב רוח חדש רוח השירה של טשרניחובסקי, של הערצת הכוח, של הגוף אשר נחלץ מתוך תרדמת הגלות ומתפרץ כמים עזים כבירים לחיים יותר סואנים, יותר חופשיים, חיים של כבוד. פה כבר התגשם חלומו של ביאליק ושיריו היו שירי עבר, שירי עם כואב ודואב. שירים אלו ישארו לנו לנחלת העבר וישארו לעולמים לחיי היהודים בארצות גלותם' (מ' יעקבא ול' שי, 'יומנים מתקופת העלייה השלישית – היומן הקבוצתי של "אחוה" ויומנו האישי של דב בלומברג', קתדרה, 113 [תשרי תשס"ה], עמ' 178–179).

22 ד' אסף, 'קטן וחמים?' השיר 'אויפן פריפעטשיק' והשינוי בדימויו של החדר, ע' אטסק, ד' אסף וא' גלמן (עורכים), החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזכרונות, רמת אביב תש"ע, עמ' 120.

של הנפש היהודית, שאלפי רוחות ופורענויות לא יצליחו לכבותה'.²³ באווירה נוסטלגית ואידילית זו התגלגל השיר 'אויפן פריפעטשיק' גם לשירי הערש של ילדי העליות הראשונות.²⁴

מעניין לשים לב כי השירים בידיש שהזכירו המידענים אינם שירי המסורת הישנה אלא שירים שחוברו בשלהי המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. עם זאת לכל השירים הללו זיקה למסורת הישנה – הם מתייחסים אליה, מתרפקים עליה ומציירים תמונת ילדות. עצם השירה בידיש, שהיא סמל לעולם הגלותי הישן, הייתה קריאת תיגר על המהפכה התרבותית הארץ ישראלית והרמת ראש אל מול מעצבי דמותה. דבריו של ביאליק ש'כל יציאה מלשון אל לשון יש בה מעין "יציאת נשמה" קטנה, אחד ממששים ביציאת נשמה ממש',²⁵ שיקפו נאמנה את תחושותיהם של רבים מבני היישוב שידיש הייתה שפת אימם. בעיתון 'האחדות' משנת 1914 התלונן קורא בשם זרובבל על סתימת פיותיהם של אנשי שכונת נווה שלום קשי היום: 'העברית המדוברת הינה פרודקט של קבוצה ארצישראלית צרה. עכשיו היא הולכת ונעשית לנחלת בית הספר, אבל הקהל הרחב עדיין רחוק ממנה. ואל תגידו כי העברית הנה השפה הרשמית של חיינו החברתיים. אין לנו צורך בשפה רשמית, שלא תהיה יחד עם זה השפה הפנימית, אין לנו צורך בשפה חגיגית שלא תהיה באותה שעה גם השפה החלונית'.²⁶ התנועה הציונית אומנם הכריזה מלחמה על השפה הגלותית, שפתם של אנשי 'היישוב הישן' ושל העולים שבאו זה לא כבר, אולם דוברי היידיש לא היו שותפים לה. השפה הייתה חלק מאישיותם, היא הביעה בעבורם אינטימיות וקרבה, והם לא היו מוכנים לוותר על המאמץ לושן למען שפה אחרת. דוברי היידיש המשיכו להחיותה בבתיהם, לשיר בה, להתרפק עליה, ובכך למלא את חללי התרבות העברית גם בתרבות שאיננה רשמית.²⁷ עם זאת המשך חיותה של היידיש לא נגזר רק מהתרפקות על העבר אלא מצורך ממשי של השפה העברית כשפה קנונית בתוך רב מערכת תרבותית להתאים את עצמה לצרכים

23 שם, עמ' 124.

24 השיר קיבל תפנית חדה בארץ ישראל כשלחנו שימש מצע לשיר אחר, 'זמר לחמישה עשר בשבט' ('מְרַחֵב שְׂדֵה וְיִרְקָ עֲצִים'). במקום חדר קטן וצר – מרחבים פתוחים; במקום אותיות התורה – נטיעות ועצים. את השיר כתב ש' בן-ציון לכבוד חגיגת הנטיעות ביפו בשנת 1908. להרחבה ראו 'זמר לחמישה עשר בשבט' באתר 'מרשת' במרשתת.

25 ח"נ ביאליק, חבלי לשון, אודסה תרס"ח-תרס"ט, עמ' 11.

26 זרובבל, 'מענינא דיומא', האחדות, 26 ביוני 1914, עמ' 8.

27 'חבר, 'מה שחייבים לשכוח': יידיש ביישוב החדש, ירושלים תשס"ד, עמ' 10, 15.

המשתנים של הזמן והמקום. על פי תיאוריית הרב מערכת של אבן־זהר, השפה העברית הייתה זקוקה ליידיש כאמצעי עזר להיסמך עליו עד שתגיע לעצמאות.²⁸ מראשית תחייתה של השפה העברית כשפה דבורה בסוף המאה התשע עשרה סיפקה לה היידיש תוספת משמעותית באוצר המילים ובדיוק ההגדרה. יתר על כן, העברית שימשה במשך שנים כשפה הרשמית הגבוהה והיבשה, ואילו היידיש נחשבה לשפה במשלב נמוך, ולכן התאימה למבעים אינטימיים והומוריסטיים; בשלב הביניים שבו טרם התבסס הדיבור בעברית, השלימה היידיש את החסר הזה בעברית.

את סקירת שירי הערש ביידיש מזיכרונותיהם של המידענים אחתום בשירו של שלום עליכם 'שלאָף מיין קינד' (שן ילדי) – שיר אהוב ופופולרי בקרב מי שגדלו על ברכי היידיש. שלום עליכם תיאר בשירו מציאות רווחת בקרב יהודי מזרח אירופה החל מהמחצית השנייה של המאה התשע עשרה: אב המשפחה יצא לחפש את מזלו באמריקה הרחוקה, ואילו האם נשארה בבית לטפל בילדים ולדאוג לפרנסה. אמריקה מצטיירת בדמיונה של האם כארץ העושר והתפנוקים: גן עדן שאוכלים בו חלה ועוגיות גם בימות החול, ובחזונה לא ירחק היום שבו יצבור אב המשפחה הון רב ויביא אף את משפחתו לשם. שבע שנים לאחר כתיבת השיר נקלע שלום עליכם לאותו מצב ממש, לאחר שהוא ומשפחתו ברחו מפוגרום בקייב, עיר מגוריהם.

בלחן העממי לשיר יש מאפיינים סלאוויים טיפוסיים, וכולטים בו המאפיינים ההרמוניים בסולם המינורי. תופעה נפוצה בשירים הסלאוויים והרוסים היא מעבר זמני אל הסולם המז'ורי המקביל וחזרה לטונאליות הפותחת.²⁹ בשיר 'שלאָף מיין קינד' המעבר מתרחש בסוף הבית הראשון, והחזרה לטונאליות המינורית – בסוף הבית השני. ההרמוניה הנעימה והמצלול המרגיע 'ליו־ליו' מיצבו את השיר בראש רשימת שירי הערש, ואפשרו ללחן לנדוד לשירים מאוחרים יותר – 'נומה פרח', 'שכב הירדם' ו'בחלומי', שיובאו להלן. לשיר כמה תרגומים לעברית, אולם לא ניכר שהמידענים שרו אותם.

28 א' אבן־זהר, 'אספקטים של הרב־מערכת עברית־יידיש', הספרות, 35–36 (1986), עמ' 46–54.

29 ש' בורשטיין, הזרעים בנה בדמעה יקצרו: ניב 'שורשים' בזמר העברי 1930–1960, ירושלים תשפ"ג, עמ' 110–139.

The image shows three staves of musical notation in G major, 4/4 time. The first staff contains the first line of music with chord symbols: I, IV, I, I, IV, VII, III. A bracket under the last two chords indicates a resolution: VII=V/I, I. The second staff contains the second line of music with chord symbols: VI, III, IV, IV, I, IV, V, I. A bracket under the first five chords indicates a resolution: IV, I, II, II, VI. The third staff contains the third line of music with chord symbols: IV, I, IV, V, I.

'שלאף מינן קינד': מעבר למז'ור מקביל בסוף הבית הראשון,
 ושיבה אל הטונאליות המינורית בסוף הבית השני

נוסף על שירי ערש בידיש נזכרו המידענים בשירי אהבה כמו 'אונטער אַ גרין בימעלע' (תחת עץ קטן ירוק) מאת צבי־הירש מרגליות ו'היי ציגעלעך' (הי גדיים) ו'רייזעלע' (רייז'לה) מאת גבירטיג, ששימשו גם הם כשירי ערש. מרק סלובין הדגיש את תפוצתם הרבה של שירי האהבה בעולם היהודי, למרות מגבלות חברתיות ודתיות של צניעות ושל ייחוד. שירי האהבה היו פופולריים במיוחד משום שביטאו כמיהה לעתיד טוב יותר.³⁰ לפיכך הושרו שירי האהבה גם ליד מיטת התינוק – ספק אם הוא הבין את תוכנם, אך בוודאי ספג את צליליהם ואוירתם.

שירי הערש בידיש שליוו את הרדמתם של המידענים לילות רבים מציירים תמונה דואלית: ביום פועלים ועובדים בשדה בראש גלוי ומתוך אחווה סוציאליסטית, ובלילה שרים על לימוד תורה ומסחר קפיטליסטי. הדיסוננס החריף שבניגודיות זו היה שגרת יומם של אנשי העליות הראשונות. הגעגועים לבית ולמשפחה שמוכעים שוב ושוב בספרי זיכרונותיהם של אנשי העליות השנייה והשלישית, משקפים את הפער בין הרצוי למצוי בחיי החלוצים. לא אחת כתבו על ימי העבודה הארוכים אך גם על הריקנות חששו, בעיקר בשבתות ובהגים, על תמונת הוריהם ומקומם

M. Slobin, *Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski*, Philadelphia, PA 1982, pp. 291–292

הנפקד ליד השולחן. שירי הערש בשפת ילדותם באו למלא גם חלל זה שהותירה בהם העלייה לארץ.

שירי מעבר: 'חיבת ציון'

בסוף המאה התשע עשרה נוסדו אגודות שקראו לפעולה מעשית לקידום עלייה לארץ ישראל והתיישבות בה. אגודות אלה כונו 'חיבת ציון' או 'חובבי ציון', והן היו התשתית להסתדרות הציונית ולהקמת מדינת ישראל.³¹ על רקע אנטישמיות קשה והתעוררות לאומית נכספו משוררי 'חיבת ציון' – שפעלו בשנים 1870–1900 – לארץ ישראל וקראו לעלייה לציון, תוך שהם ממשילים עצמם לשובנה רמוסה או לחולה על מיטתו אשר רק המעבר לארץ ישראל ולאווירה המרפא יכול להפיה בו רוח חדשה.

לצד סממנים רומנטיים של אינדיווידואליזם, רוחניות ומשיכה לטבע בשיריהם של משוררים אלה, משתקפת בהם מסורת ההשתוקקות לארץ ישראל, ואף עולה מהם קריאה ברורה לפעולה מעשית. השינוי המהותי בשירים אלה ממשקל הברתי למשקל טוני הוא מאפיין של התקופה וסימל סגנון חדש בכתיבה השירית, שהיה לימים המצע לביסוס שירי העם בארצו.³² משוררי 'חיבת ציון' נמשכו לסוגת שירי הערש, והשתמשו באופייה הדידקטי כשופר להפצת רעיונותיהם. נוב ראתה בכך ביטוי של המשכיות ומהפכה: המשכיות לאופי השירה העממית המסורתית והחינוכית ומהפכה במעבר לשירה לאומית מכוונת למטרה.³³

שלושת השירים הבולטים ביותר מתקופה זו, שהמידענים נזכרו בהם ללא כל קושי, ושרו בהתרפקות עצומה על העבר, הם 'נומה פרח בני מחמדי' מאת אפרים דב ליפשיץ, 'ניטשו צללים' מאת שאול טשרניחובסקי ו'שכב הירדם בן לי יקיר', שכתב אהרן ליבושיצקי. לדברי אליהו הכהן שלושת השירים האלה ביססו בסוף המאה התשע עשרה את הסוגה החדשה של שירי ערש עבריים בעלי צביון ציוני-

31 'י גולדשטיין, אנו היינו הראשונים: תולדות חיבת ציון 1881–1918, ירושלים תשע"ו, עמ' 9.

32 ר' קרטון-בלום, השירה העברית בתקופת חיבת ציון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 9–34; 'י ברלוביץ, 'משירת חיבת ציון לשירת מולדת', בקורת ופרשנות, 44 (תשע"ב), עמ' 13–60.

33 נוב (לעיל, הערה 6), עמ' x.

לאומי.³⁴ כתיבתם של שלושת שירים אלה דווקא בעברית חזקה את המסור המעשי של 'חובבי ציון' ואת הקריאה לחזור לשורשים – לשפה ולארץ.

ליפשיץ כתב בשנת 1892 את השיר 'נומה פרח בני מחמדי', שיר הערש הראשון בעברית המביע ערגה לארץ ישראל. על פי השיר כשהילד יגיע אל הארץ המובטחת, הוא יממש בה את משאת נפשו של הציוני הכמה לשוב אל אדמתו – להיות עברי עובד אדמה, וחלילה לא הולך בטל: 'שָׁמָּה תִּהְיֶה מֵה שְׁתָּהּ, / אֲדַע כִּי תִנּוּחַ, / פֹּרֶם, / יוֹגֵב, רוּעָה, אָפֶר, / אֵךְ לֹא רוּעָה-רוּחַ!'. השיר היה נפוץ מאוד בשנות העשרים והשלושים, ולדברי צפירה עוגן (קטינסקי): 'זה היה שיר הערש – השיר שהיו שרים לילדים'.³⁵

'ניטשו צללים' של טשרניחובסקי נכתב ארבע שנים אחרי 'נומה פרח'. טשרניחובסקי המשיך את רעיונותיו של ליפשיץ והקצין אותם – הילד יהיה לא רק מבוני הארץ, אלא אף מלוחמיה: 'עַל הַיַּרְדֵּן וּבְשָׂרוֹן / שָׁם עֲרֵבִים חוֹנִים... / לָנוּ זֹאת הָאָרֶץ תִּהְיֶה / גַּם אֶתָּה בְּבוֹנִים. // וַיּוֹם יָקוּמוּ נוֹשְׂאֵי רֶמַח / אֶל תַּמְעָלָהּ מְעַל – / אֶל אֶנְגָּב בְּגִבּוֹרִים / כִּי שְׁמִשְׁנוּ יָעַל!'. טשרניחובסקי לא הסתפק במשאת נפש, אלא אף קרא בגאון 'ציונה!'. בכך הוא הצטרף לשירי הקול הקורא של משוררי 'חיבת ציון', שעוררו ועודדו את קוראיהם לנקוט פעולות מעשיות.³⁶

ליבושיצקי תיאר בשיר הערש 'שכב הירדם', שחיבר על סיפה של המאה העשרים, את מנהיג העלייה לציון כגלגול מודרני של משה רבנו הקורא: 'מי לעם אלי!', ובעשותו זאת מביא את הגאולה: 'אָז תִּשְׁמַע שְׂאֲגַת אֲרִיָּה: / "מִי לָעָם – אֵלֵי!" / אֲזוּ יָרְעוּ כָּלָם, כָּלָם: / "הַמְשִׁיחַ הִיוּ!"'. 'שכב הירדם' נקשר לשירי הערש 'נומה פרח' ו'נומי נא בתי בערש' (שיוזכר בהמשך) על ידי לחן משותף בשטייגר (סולם מוסיקלי) 'אהבה רבה', שיש בו מרווח מזרח אירופי יהודי טיפוסי של סקונדה מוגדלת בין הצליל השני לשלישי.³⁷ עוד לחן משותף ל'נומה פרח' ול'ניטשו צללים' הוא הלחן הידוע לשיר 'משה בתיבה', ואף בו מופיע מרווח הסקונדה המוגדלת.

34 א' הכהן, 'שירי הערש בימי העלייה השנייה: נומה פרח, בני מחמדי', 28 במאי 2021, בלוג 'עונג שבת' במרשתת.

35 ארכיון הצליל הלאומי, Y 06458, החל ב־54:3.

36 קרטון בלום (לעיל הערה 32), עמ' 14; ברלוביץ (לעיל הערה 32), עמ' 16–18.

37 M. Slobin, 'The Evolution of a Musical Symbol in Yiddish Culture', D. Noy and F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Folklore: Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1–3, 1977*, Cambridge MA 1980, pp. 313–330



לחן עם מרווח הסקונדה המוגדלת המשותף לשירי הערש
'שכב הירדם', 'נומה פרח' ו'נומי נא בתי בערש'

על פי עדותה של לאה המבורגר שיר נוסף של ליבושיצקי, שלא נכתב לכתחילה כשיר ערש, אומץ לסוגה זו.³⁸ השיר 'נחמו נחמו' (נפתח במילים 'הִנְחֵם בֶּן נְעִים, מְחָה דְמָעָה מִלְחָדָה'), שהודפס בשירון 'כינור ציון', מתאר את קץ הגלות ובניין ירושלים בצורה משיחית, תוך חידוש הכהונה והנבואה. גם בשיר זה לא זנח ליבושיצקי את ערכי העבודה וחזון התחייה הלאומית, והזכיר גם את עובד האדמה העברי: 'אֶז שְׁנִית יִשְׁמַע קוֹל שִׁירַת הָאֶבֶר / הַמְּפַתֵּחַ וּמְשִׁידֵד אֲדָמָתוֹ'. נראה אפוא כי לצד שירי המסורת בידיש הושרו שירי ערש המבטאים עולם ערכים חדש ומהפכני: עלייה לארץ, עבודת אדמה והגנה.

התקופה החדשה: שירי ערש בארץ ישראל

שירי הערש של משוררי 'חיבת ציון' נכתבו כולם בגולה. למרות שאיפתם העזה להגיע לציון, לא התעלמו מחברי השירים מהמציאות הגלותית שחיו בה, וההוויה הארץ ישראלית תוארה בשיריהם רק כמשאלת לב וכהוויה מיוחלת. משוררי היישוב חיו במציאות אחרת, ובשיריהם, שירי עבודה, מאורעות, העפלה והווי מקומי, תיארו את חיי היום-יום בארץ ישראל והדגישו אירועים מרכזיים שהתרחשו בה או אירועים שהיו חשובים בעיניהם. גם שירי הערש, אף כי לכאורה אינם אמורים לעסוק במציאות היום-יום אלא מטרתם להרגיע ולהרדים, העלו אל פני השטח את מציאות חייהם המורכבת של אנשי העליות השנייה והשלישית. עם זאת על פי עדותם של המידענים מעטים הם השירים האידיאולוגיים שהושרו בפועל לעומת אלה שנדפסו באותה התקופה.

שלושה שירי ערש בסך הכול עלו בזיכרונותיהם של המידענים כשירים המתארים את הקושי להיאחו בארץ. הראשון שבהם מבחינה כרונולוגית, 'שיר ערש כפרי', שכתב בשנות העשרים ליון קיפניס, מתאר את גורלו הבלתי נמנע של הילד העברי בארצו: הילד יושב בבית כשאביו יוצא לשמור, וכשיגדל – ישב האב

38 ארכיון הצליל הלאומי, YC 01884, החל ב־15:27.

בבית והילד יצא לשמור. תיאור זה מקרב את השיר לשירי השמירה שרווחו בתקופה ההיא, כמו 'שיר השומר', 'שומר מה מליל', 'שומרים על משמר' ו'גילו הגלילים'. שירו של עמנואל הרוסי 'ירושלים עיר הקודש', המוכר יותר בשורתו הראשונה 'תשרי סבא פנה עורף', מתאר את חברי גדוד העבודה בחורף הירושלמי של שנת 1928. עבודה הייתה בדוחק, וחברי הגדוד נאלצו להסתפק ביום עבודה אחד בלבד בשבוע – ולכן התלונן הרוסי בשיר: 'ירושלים עיר הקודש / למה ומדוע / לא נתת לי בנה התדש / יומים בשבוע?'. השיר מתאר את בדידותו הנוראה של תינוק שאימו משמשת ככובסת ואביו מת בעבודה במחצבה. אל מול בכיו של התינוק עונה לו הדובר בסרקוזם מופגן: 'אין דבר, סגר את פיך / תהי חוצב כמוהו'. זמן לא רב לאחר מכן תפס את מקומם של הייאוש וגזרת הגורל העולים מן השיר, אידיאל רווי תקווה של בניין והגנה בשירו של הרוסי 'שכב בני'. השיר מופיע בזיכרונותיהם של המידענים תשע פעמים – מספר האזכורים הגדול ביותר של שיר עברי – והדבר מעיד על הפופולריות הרבה שלו. רבקה שניפר מקיבוץ אשדות יעקב איחוד ציינה שמעולם לא השכיבה את הילדים לישון בלי לשיר את 'שכב בני'.³⁹ הרוסי כתב את השיר בזמן מאורעות תרפ"ט, כאשר שהה הרחק מביתו, בקו ההגנה על תל אביב, ולכן לא נכח בלידת בנו. השיר נפתח ברעיונות של הגנת האם על ילדה, המוכרים מהמסורת הישנה ('צל ידך יושבת אמך, / שומרת מכל רע'), והרדמת התינוק ('אף אתה, בני הקטן / נומה שכב וישן'), אולם נמשך באידיאלים החדשים של עבודה ושמירה, שגם כאן מתוארים כמעגליות בלתי נמנעת ('הנה תגדל, תהיה גבור, / תצאו לשמירה אז יחדיו'). הרוסי תיאר את המצב הקשה שבו 'בוערת הגרן בתל יוסף, / וגם מבית אלפא עולה עשן', אולם סיים את שירו בתקווה לבניין ולתקומה: 'מחר צריך לירות המסד, / בית לבנו יבנה האב. / הנה תגדל, תרים היד, / תצאו לבנין אז יחדיו'. הרוסי השתמש בלחן שהכיר מאהרון חריטונוב, חסיד חב"ד שהכיר מילדותו.⁴⁰ רגע השיא בלחן מתחבר לקריאה ברוח החסידית 'אסור, אסור להתייאש', המחזיקת בלחן חזרתי של קפיצה בקוורטה ולאחר מכן שתי חזרות נוספות על אותו צליל. הלחן החסידי והמילים הכנות שעוררו תקווה בלב היישוב היהודי באותה תקופה, גרמו לו לאמץ את השיר בחום ולהזדהות עם תיאוריו.

39 ארכיון הצליל הלאומי, Y 05889, החל ב-22:48.

40 אימו אף הייתה חסידת חב"ד. ראו: א' סגל, 'המשורר ביקש לשמור על הארץ, הבן הגן עליה בגופו', מקור ראשון, 27 ביוני 2018. בבתי כנסיות מהזרם הדתי-לאומי ובקרב חסידי חב"ד כיום מקובל לשיר בלחן זה את הפיוט 'כי הנה כחומר', הנאמר ביום כיפור, וכך חזר הלחן אל המקורות.

א - סוּר - א - סוּר - ל - הַת - י - אֵשׁ

'שכב בני': קריאה נרגשת שלא להתייאש

העובדה שהמידענים הזכירו רק שלושה שירי ערש שתיארו את המצב בארץ והביעו תקווה להגנה ולהתיישבות, מצביעה על הפער שבין שירי הערש שנכתבו לבין שירי הערש שהושרו בפועל. בעיתון 'דבר לילדים', שבועון הילדים המרכזי והמשפיע בשנות היישוב, נדפסו שירים מגויסים רבים עבורם. שירי עבודה והתיישבות, בחלקם שירי ערש, מילאו את הצורך החינוכי והפוליטי להחדיר בילדי ישראל את ערכי הציונות.⁴¹ אולם מתברר כי שירים אלה לא התקבלו אל הרפרטואר המושר, ונתרו על דפי העיתון בלבד. בעולם שירי הערש ניכרה העדפה ברורה לשירים ברוח המסורת הישנה, שירים בידיש ושירים הקשורים לעולמו של הילד ולאווירת הלילה.

שירי הרדמה מעולמו של הילד

לעומת השירים אפופי האידיאולוגיה – לימוד תורה, עלייה לארץ, שמירה או עבודה – נכתבו שירי ערש רבים בעברית ללא כל מטרה חינוכית. מטרתם היחידה היא להרדים את הילד בצורה רגועה ולהבטיח לו שינה נעימה ובטוחה. בן-עמי פיינגולד שייך שירי ערש אלה למודל הסנטימנטלי, המתאפיין במצלולים רכים, חזרות מונוטוניות ומילות הרגעה.⁴² כמחצית משירי הערש שזכרו המידענים הם שירים מסוג זה, המציגים תוכן מעולמו של הילד.

שירי לילה וטבע: הנוף הלילי משמש תפאורה להרדמת הילד – לילה, לבנה, כוכבים וצללים יחד עם שדות, עצים, פרדס ושיבולים מכניסים את הילד לאווירת השינה. שיר הערש של יחיאל היילפרין ויואל אנגל הפותח במילים 'נומי נומי ילדתי' הוא בעל מבנה חזרתי, ומציג את מוטיב המתנות בשירי הערש.⁴³ השיר סובב סביב

41 'דר, כשהמגוייס היה יפה, והיפה – מגוייס: ערעור ההנחה על מאבק מובנה בין ה"פוליטי" לבין ה"יפה לעצמו" בעיתונות הילדים הפועלית בטרם מדינה/ קשר, 44 (2013), עמ' 80–86.

42 ב"ע פיינגולד, 'שיר הערש כז'אנר ספרותי', עיונים בספרות ילדים, 7 (תשנ"ה), עמ' 5–15.

43 מוטיב המתנות קיים בכל תפוצות הקהילות היהודיות. ראו: קרסני (לעיל הערה 6).

המצלול 'נומי נומי' ומצייר את נופי הלילה, ועם זאת הוא אינו זונח את האידיאלים הציוניים של עבודת כפיים – בכרם, בפרדס ובשדה. גם 'פזמון ליקינטון', המתאר את פרח היקינטון הנשקף בגן באור הלבנה, הושר כשיר ערש. מילותיה של לאה גולדברג הולחנו בידי רבקה גוילי בסולם פנטטוני, משום ששמו של הפרח נשמע לה סיני.⁴⁴ 'שיר ערש' של זרובבל גלעד ודוד זהבי ("נומי-נומי-נומי נים" מְזַמְרִים הָעֵנָנִים) נפתח גם כן בצלילים פנטטוניים. בדומה לשירים של היילפרין ואנגל, שיר זה נע סביב המצלולים 'נומי' ו'נים' ומשלב את צללי הלילה עם נופי הארץ. שיר נוסף בקבוצה זו, 'ליל נעים', שכתב נח פינס ('בְּשֶׁחַק נֹצְצִים כְּכָר כּוֹכְבֵי אוֹר'), מתאר בצורה פשוטה את הלילה הסובב את מיטת הילד.

שירי שמירה והערצה: שירי קבוצה זו הם המשך לשיר המסורתי בידיש, המבוסס על עקרונות ההרדמה, השמירה והחניכה.⁴⁵ שירו של קיפניס 'כי ישכב הילד' משלב פסוקים הנאמרים בקריאת שמע שעל המיטה, ומבטיח את שלומו של הילד המוגן על ידי המלאכים: 'מִיִּמֵּנוּ מִיְכָאֵל / מִשְׁמָאלוּ גַבְרִיאֵל / מִלְּפָנָיו אוּרִיאֵל / מְאַחֲרָיו רְפָאֵל / וְעַל רֵאשׁוֹ שְׁכִינַת אֵל'. מלאכים נוספים שומרים על מיטת הילד בשירו של נח פינס 'בחלומי' ('כָּל הַלַּיְלָה כְּרוֹבֵי מַעְלָה / עֲמָדוֹ סָבִיב מִטָּתִי'). השיר מסופר בגוף ראשון ומנקודת מבטו של ילד המאזין בשנתו למנגינת המלאכים, וקם בבוקר רענן ושמח. בדומה לכך השיר 'נומי נא בתי בערש', שהוא תרגום של השיר היידי 'שלאף מיינ טאכטער' (שני בתי), עוסק בהרדמת הילדה, ומביע את האמונה שהנשמה עוזבת את הגוף בשעת השינה והמלאכים שומרים עליה.⁴⁶ הלחן כאמור נשמע מזרח אירופי טיפוסי בגלל הסקונדה המוגדלת. לא רק בטחון פיזי מובטח בשירי הערש אלא גם ביטחון נפשי, המובע בביטויי הערצה וחיבה. דוגמה לכך יש בשירו של ביאליק 'היש כעוללי?': 'הַיֵּשׁ כְּעוֹלְלִי? הַיֵּשׁ כְּגוֹזְלִי? / הַלּוֹאֵי וְכָאוֹר פָּנָיו יֵאִיר בְּן מְזִלִּי!'

שירי חיות: בעלי חיים מסקרנים את הילדים ומעוררים בהם קשת רגשות, כגון אמפתיה, פחד, אהבה, חמלה ואחריות. ספרות הילדים אימצה לחיקה סיפורי חיות כדרך להעברת מסרים ולהתנסות בשיפוט אובייקטיבי וגם למטרות דידקטיות ותרפויטיות.⁴⁷ למשל הילד חש הזדהות עם החיפושית הישנה והזוברים הנמים

44 סיפורה מופיע במקורות רבים. ראו לדוגמה 'פזמון ליקינטון' באתר 'זמרשת' במרשתת. כוונת המחברות הייתה לכתוב שיר לט"ו בשבט.

45 לוקין (לעיל הערה 6), עמ' 183.

46 גוב (לעיל הערה 6), עמ' 88–93.

47 א' רוזנטל, 'מ"שמוליקיפוד" ל"שבלול בצנצנת": יחסי אדם-חיה וערכי טבע בספרי

בשיר 'הסו הסו' של עמנואל הרוסי, וכך הוא יכול להרשות לעצמו ללכת לישון. השיר 'ילד רך' מאת פנינה היילפרין מספר סיפור שלם על דרך הניגודיות בין הישן לער, בין השקט לרועש: 'נומה נומה נים חביב / שקט שקט מסביב // אך הנה חמור נוער / אוטובוס רועש עובר / נגמל בפעמון / תנו לו לפעוט לישון!'. עמנואל עמירן ראה בבחירתו בלחן פנטטוני לשיר ביטוי לרוח הישראלית החדשה: 'והיה בינינו, המלחינים, שוני רב [...] בבטוי הישראליות הזו [...] יש שהמזרח הרחוק, המופלא והקמאי השפיע עליהם יותר והיה קרוב לליבם (הפנטטוניקה, המודוסים) – כמוני, למשל [...] כולנו היינו כמנסרה־פריזמה, שנשתברו בנו קרני צליל שונים ומשונים וניסינו למקדם באמצעות עדשת אפיינו, סגנונו, רגשותינו ולאחדם לאלומות זמר מיוחדים שהאמנו שהם מבטאים את אורחות חיינו המיוחדים בארץ ישראל'.⁴⁸

שירי בובות וצעצועים: בעולמו של הילד יכולים הבובות והצעצועים לקבל חיים משל עצמם. לילד ניתנת האפשרות לתרגל פרקטיקות יום־יומיות באמצעות חפצים וכך לפתח ולשכלל את דמיונו. מכאן נולד משחק היפוך התפקידים: הילד חוזר על פעולות שגרתיות שהוא מבצע עם ההורה, אך הפעם הוא בתפקיד ההורה, האחראי ומקבל ההחלטות. שירים כאלה הם 'שכבי נומי בובה יפה' מאת ישראל־דב ריזברג ו'עייפה בובה זהבה' מאת מרים ילן־שטקליס. שיר נוסף שמשתמש ביכולת ההאנשה ליצירת סיפור מורכב הוא שירה של אנדה עמיר־פינקרפלד 'צעצועים שכבו לישון'. בשיר מתוארים חפצים שונים – דוב, כדור, סביבון, חישוק – ברגע שבו הם שוכבים לישון. מנשה רבינא הלחין את השיר באופן שהמנגינה מציירת בצלילים את התרחשות העלילה: כשהצעצועים שוכבים לישון, המנגינה יורדת מצליל הספטימה עד הטוניקה, ומלווה את המילים בניגון נעים ומרגיע. תחושת הפעמה, כמו תחושת הערנות, מיטשטשת עם שילובן של טריליות במנגינה. לאחר שכל הצעצועים שכבו לישון, החישוק ממשיך לספר ולספר באותם הצלילים, ולבסוף מתגלגל בתנועות גליות עולות ויורדות, ומספר ומספר...⁴⁹ סיומו של השיר על צליל הטרצה מוסיף לתחושת הטשטוש, על הגבול שבין שינה לערות.

ילדים ישראליים, ספרות ילדים ונוער, 140 (תשע"ז), עמ' 70–91.

48 ע' עמירן, 'הרהורים על מוסיקה המתקראת מזרחית', (ללא תאריך), ארכיון עמירן, תל אביב.

49 המידענית רנה שץ שרה את השיר במפעם (טמפו) משתנה לפי המנגינה. במילים 'איך הוא רץ מהר מהר / מקצה חצר עד הגדר', המפעם מתגבר. האיזונו: ארכיון הצליל הלאומי, Y 08462, החל ב־30:45.

לסיכום, משירי הערש ששרו המידענים בני העליות הראשונות נראה כי המסורת העממית של שירים אלה המשיכה להתקיים בין כותלי הבית, ונשאה עימה את צלילי העבר. ערכי החברה המסורתית שהושרשו היטב והועברו מדור לדור נשמרו גם בשירי הערש בארץ ישראל, אף כאשר לכאורה החליפו ערכים חדשים את הישנים. השירים החדשים שנכתבו בעברית עסקו באירועי השעה ובאידיאלים ציוניים – אך נשארו בעיקר על דפי העיתונים. שירי הערש בעברית וביידיש שנשמעו בלילות בחדרי הילדים עסקו בעיקר בתוכן הקשור לעולמו של הילד ובמטרה העיקרית שלשמה נכתבו – הרדמה.

שירי ערש של הדור השני: הקלטות רז

מהקלטות של מידעניות בנות הדור השני בארץ, ילידות שנות הארבעים והחמישים, נראה כי שירים ברוח המסורת הישנה המשיכו להתנגן בדורן בבתים בשעות ההשכבה – שירים עתיקים ביידיש לצד שירים חדשים בעברית, שירי תורה ומעשים טובים יחד עם שירי בניין ונופי הארץ.

את ההקלטות ערכה הרצליה רז, סופרת, מחנכת וחוקרת ספרות, בסמינר למורים על שם שיין (כיום מכללת בית ברל) ובסמינר הקיבוצים, בשנים 1965–1975. בהקלטות אלה התבקשו תלמידותיה להיזכר בשיר ערש מימי ילדותן, וחלקן אף ציינו מה מוצא הוריהן ואת שפת השיר. אוצר ההקלטות מונה כ־300 שירי ערש, ושלא כבהקלטות שירי הראשונים, לא ניכרת בהן מעורבות רגשית של המידעניות. השירים מוצגים בהקלטות בצורה יבשה, ללא תוספות של פרטי מידע, סיפורים או אנקדוטות. לצורך המחקר הנוכחי נבחרו רק שירים בעברית ושירים ביידיש, למרות הגיוון הרב במקורות השירים. בסך הכול נבדקו שלושים ושניים שירים ביידיש וששים וארבעה שירים בעברית (חלקם הוקלטו כמה פעמים).

שירי ערש בהשראת המסורת הישנה

מעמדה של היידיש בשנות הארבעים וביתר שאת לאחר קום המדינה, הלך והתערער. המלחמה המתמדת בתרבות היידיש ומדיניות כור ההיתוך פגעו בחופש הביטוי של דוברי השפה, וצמצמו את פעילותם. אמנם יומון ביידיש המשיך לצאת לאור, והועלו הצגות ומופעים בשפה זו, אולם תפוצתם הייתה מוגבלת. במקביל הדור הצעיר שגדל בארץ סיגל לו ללא קושי את העברית: מחקריו של רוברטו בקי מראים שבשנת 1948 דיברו 90.9 אחוזים מהילדים עד גיל ארבע עשרה עברית,

לעומת 65 אחוזים מגיל חמש עשרה ומעלה.⁵⁰ זהר שביט הסבירה את הפער הזה במציאות הרב לשונית שבה גדל דור הילדים: ההורים והסבים המשיכו לדבר עימם בשפתם מארץ מוצאם, ואילו הילדים השיבו בעברית, בשפתם שלהם, או בשילוב של שתי השפות.⁵¹

האזנה להקלטותיה של רז מאששת את דבריה של שביט. הילדים שגדלו בארץ סביב שנות הארבעים נולדו לתוך המציאות הישראלית שכללה שפה, שירים וסיפורים בעברית. עם זאת דור ההורים המשיך לשיר להם שירי ערש מהמסורת הישנה, העוסקים בערכים שלא היו רלוונטיים למציאות הארץ ישראלית. כל הסטודנטיות ששרו את שירי הערש ציינו כי הן שמעו אותם מפי הוריהן או מפי סבתותיהן (כמה סטודנטיות ציינו כי סבתן שרה את השיר לאימן, ואימן שרה אותו להן). לא כולן הצליחו להיזכר בבירור במנגינה, אך כולן זכרו את המילים. כלומר שירי הערש העממיים בידיש המשיכו לפעפע הרבה אחרי שדוברי השפה, בני העליות הראשונות, הגיעו לארץ.

השיר שהוזכר מספר הפעמים הגדול ביותר הוא 'אונטער דעם קינדס וויגעלע', שיר ערש עממי שכאמור מאוזכר בשירו של גולדפאדן 'צימוקים ושקדים'. הלחן מבוסס על השטייגר 'אהבה רבה' והוא מונוטוני למדי, כמו נדנוד התינוק בעריסתו.⁵² האם בשיר חוזרת על שאיפותיה של החברה המסורתית: הילד יגדל ויהיה בריא, ילמד תורה ויצליח במסחר. שירים ברוח דומה שהוזכרו בשירי הראשונים מופיעים גם הם בהקלטות התלמידות, כגון 'ראָזשינקעס מיט מאַנדלען', 'שלאַף זשע מיר שוין, יאַנקעלע, מיין שיינער' ו'אויפן פריפעטשיק'.⁵³

הקטגוריה הגדולה ביותר היא שירי הרדמה בידיש, המשופעים במצלולים רכים כגון 'לו לי לו'. השירים הללו מציגים את האם ליד מיטת בנה, והיא מבטיחה לו

50 ר' בקי, 'תחיית הלשון העברית באספקלריא סטטיסטית', לשוננו, כ (תשמ"ז), עמ' 72.

51 שביט (לעיל הערה 17), עמ' 17.

52 העברת השיר מדור לדור בעל פה יצרה מגוון גרסאות ווריאציות הן למילים והן למנגינה. כמה סטודנטיות שרו את שמן בתוך השיר ('נעמילה וועט לערנען תורה'), חלקן הוסיפו הברות רכות, כגון 'היי לו לי לו' או 'אהה', ורק שתיים מתוך עשר שרו במנגינה עם סקונדה מוגדלת. הדבר מלמד על הגמישות שבהעברת שירים בין-דורית.

53 'אויפן פריפעטשיק' ו'ראָזשינקעס מיט מאַנדלען' נזכרים בהקלטות רז בתרגומם העברי. 'ראָזשינקעס מיט מאַנדלען' זכה לעיבוד פרטי בבית משפחתה של חוה מחפץ חיים: הגדי נוסע למרחקים ומביא ליובל ממתקים וחברים. הפזמון החוזר 'שלאַף זשע יידעלע שלאַף' הפך ל'יובלי'לה לישון'. מהזמזומים המלווים את ביצוע השיר בהקלטות ניכר שאר הסטודנטיות הכירו אותו היטב. האזינו: ארכיון הצליל הלאומי, Y 06139, החל ב-04:03.

שמירה מלמטה ומלמעלה ומרעיפה עליו מילות חיבה. הרגעים שבהם האם נמצאת בשקט ובחושך ליד מיטת בנה הופכים עד מהרה לרגעים של חשבון נפש וזיכרונות רוויי געגועים לשנות ילדותה הרחוקות. גבירטיג היטיב לבטא זאת בשירו 'קינדער יארן' (שנות ילדות), ששימש אף כשיר ערש.⁵⁴ הדובר בשיר מטייל בחלומו בביתו הישן, בחדרו וליד מיטתו, נזכר באימו ומתגעגע לאהובתו. השיר בקונטרס גלי, מנעדרו רחב מאוד – אוקטבה + קוינטה, והוא מביע השתפכות הנפש ורגש עמוק. גם השיר 'צווישן גאָלדענע זאַנגן' (בין אלומות הזהב), המביע ערגה לשנות הילדות, נזכר בפי אחת המידעניות כשיר ערש.

נוסף על שירים אלה נזכרו שירי אהבה ושעשוע רבים, ובהם 'מאַרגאַריטקעלעך' (מרגנית) מאת זלמן שניאור (מאוחר יותר התאים קיפניס את שירו 'הרקפת' ללחננו של שיר זה), 'ווער האָט אַזאַ ייִנגעלע' (למי יש כזה ילד; תורגם לעברית כ'מי יש לו ריבה כזאת'), 'ייִזעלע' מאת גבירטיג ו'די מאַמע האָט דרײַ ייִנגעלעך' (לאימא יש שלושה ילדים) מאת ישראל גויכבערג (מילים) ומיכל געלבאַרט (לחן). אם כן בדומה לעדויות משירי הראשונים, שירי אהבה ושירים היתוליים בידיש היו נפוצים מאוד וגם הם הושרו ליד מיטת הילד.

שירי ערש ארץ ישראלים

שירי הערש הרבים שהקליטה רו כוללים מגוון רחב של שירים עבריים שהושרו בשנות הארבעים והחמישים. לא כל השירים הללו נכתבו לכתחילה כשירי ערש – חלקם אומצו לסוגה זו, אם משום חשיבותם הטקסטואלית, מצלולם הרך או לחנם המרגיע, ואם מתוך חיבה אישית לשיר. לצד הנוכחות המשמעותית של שירי ערש בידיש מהמסורת הישנה בולט באוצר ההקלטות של רו היתרון המספרי של שירי הערש בעברית, והם משקפים את חיי היום־יום בארץ כפי שבאו לידי ביטוי בחדרי השינה של הילדים.

מקצת השירים הושרו כבר בדור הקודם ובהם שירי משוררי 'חיבת ציון' נ'יטשו צללים, 'שכב הירדם' ו'נומה פרח'. למרות השנים שעברו מאז שנכתבו בגולה,

54 גבירטיג כתב את השיר בשנת 1920 כשיר אישי, אך כמה שנים אחר כך הוא הגיע אל בימות הקברט וכבש אותן בסערה. ראו: N. Gross, 'Mordechai Gebirtig: The Folk Song and the Cabaret Song', M. C. Steinlauf and A. Polonsky (eds.), *Focusing on Jewish Popular Culture and Its Afterlife* (Polin: Studies in Polish Jewry, 16), Oxford 2003, pp. 107–117

כאשר גורלו של העם היהודי היה לוט בערפל, ואף שהוקמה מדינת ישראל, לא ויתר דור ההורים על השירים הללו, וזכר למורשת הערגה לארץ ומתוך געגועים להוריהם שלהם. שיר שנוסף עליהם מתקופה מאוחרת יותר הוא 'אויפן וועג שטייט אַ בויים' (על הדרך עומד עץ) מאת איציק מאנגער משנת 1938 (בעברית ידוע בתרגומה של נעמי שמר 'על הדרך עץ עומד'). בשיר מדמה עצמו המשורר לציפור הרוצה לעוף ולנחם את העץ הבודד, אך אימו חרדה לגורלו, ומרוב דאגה מעמיסה עליו שכבות של בגדי הגנה, עד שאין הוא יכול עוד לעוף. השיר קיבל פרשנויות שונות בתקופות שונות: היו שראו בו רמז לחורבנה של יהדות מזרח אירופה טרם השואה, והיו שהשתמשו ברעיון העזיבה את הבית כמעשה חלוצי של עלייה לארץ ישראל (אף שארץ ישראל אינה נזכרת במפורש בשיר).⁵⁵ יחד עם שירי הערש ביידיש שעסקו בעם היהודי ובגורלו, הושרו שירי ערש ושירי אהבה מתורגמים מידיש, ששימרו את המסורת הישנה והועתקו לשפת המולדת. 'על ההר הרם', 'מעשה ישן נושן', 'זרמו גלים' ו'רד הלילה כבר' הם שירים בעלי לחן מרגיע ואף נטייה מלנכולית. עצם מעשה התרגום של שירי היידיש מעיד על ההכרה של מתרגמיהם בחשיבות העברית, כמו גם בשימור זיכרון העבר ובהמשכיות המורשת.

זוועות השואה והחשיפה לסיפורי הניצולים – במיוחד לאחר משפט אייכמן – נתנו את אותותיהם בשירי הערש של הדור השני. אחת המידעניות, בהקלטה משנת 1966, הזכירה את השיר 'העיירה בווערת' של גבירטיג כשיר ערש, וציינה כי אימה, אשר עלתה מפולין לפני המלחמה, שרה לה את השיר.⁵⁶ בשיר חזה גבירטיג את שואת יהדות אירופה ואת שתיקתם של העומדים מנגד, כל זה שלוש שנים לפני שהחל ביצוע 'הפתרון הסופי', וארבע שנים לפני שגבירטיג עצמו נרצה בידי הנאצים. בהקלטה משנת 1975 שרה מידענית את השיר 'פונאר' מאת נוח וולקוביסקי ושמריהו קצ'רגינסקי כשיר ערש. מילות השיר הושרו בלחן של בנו בן האחת עשרה של וולקוביסקי, אלק שמו – לימים אלכסנדר תמיר – שחיברו לתחרות מוזיקה בגטו וילנה בשנת 1943. התרגום לעברית נעשה על ידי אברהם שלונסקי. השיר, אף כי נכתב כשיר ערש, משלב בתוכו משפטים מבעיתים כמו 'פֶּאָן צוֹמַחִים קֶבְרִים' ו'לְבִלִי שׁוֹב הַלֶּךְ לֹא אָבָא / וְעָמוּ הָאֹר'. בכך הוא ממשיך את מסורת שירי הערש העממיים מזרי האימה, אך מעצים יותר מהם את מוטיב היעדרותו של האב – לבלי

55 להרחבה ראו: ד' אסף, 'מסע מן הכורסא – בעקבות 'על הדרך עץ עומד' (א)', 25 באפריל 2014, בלוג 'עונג שבת' במרשתת.

56 ארכיון הצליל הלאומי, Y 05833, החל ב־1:26:11.

שוב – ומתעלם ממוטיבים אחרים של צימוקים ושקדים, מסחר, וערכי המשפחה.⁵⁷ שימוש בשירי שואה כשירי ערש הוא מעשה יוצא דופן, ואלו שני המקרים היחידים של שימוש כזה באוצר ההקלטות של רז.

שני שיריו של הרוסי מימי היישוב שתיארו את קשיי התקופה – 'שכב בני' ו'תשרי סבא' – נשמעו גם בדור השני. עליהם נוספו ארבעה שירי מולדת שמתארים את נופי הארץ ואת החיים בצל איום מתמיד: 'שיר העמק', 'אנו עלייך שומרים', 'מכורתי נוף מולדתי' ו'עולים' ('בְּחֶשְׁאֵי סְפִינָה גּוֹשְׁשֵׁת'). השירים מתארים את נופי הארץ ומספרים את סיפורו של היישוב היהודי בארץ – ההתיישבות, ההגנה וההעפלה – וכמיטב המסורת העממית אינם חסים על התינוק הרך ומתארים גם קשיים ואפילו מוות.

קבוצה גדולה של שירי ערש באוצר ההקלטות של רז שייכת לקטגוריית שירי הרדמה ולילה. משירי ההרדמה של הראשונים המשיכו להישמע 'נומי נומי', 'עייפה בובה זהבה', 'הסו הסו אל שאון', 'היש כעולל' ועוד. עליהם נוספו שירי המשוררות הגדולות עמיר-פינקרפלד, ילן-שטקליס, פניה ברגשטיין ורבקה דוידית. פרסומיהן משנות השלושים ואילך ב'דבר לילדים' ובספרים הציגו את כתיבתן המיוחדת על עולם הילדים – מנקודת המבט של הילד עצמו. המידעניות הזכירו גם שירים מתורגמים ממקורות שונים שעסקו בהרדמת הילד: 'לילה כה רד ערב ירד' ו'תישן חביבי', שתורגמו מפולנית, 'ילדי אל תבכה עוד', שתרגמה מספרדית ילן-שטקליס, ואפילו שיר סיני בשם 'נומי נומי במנוחה'.⁵⁸

שירים כלליים שימשו אף הם כשירי ערש, בזכות לחנם הרגוע או משום שנקשרו לעולם הילדים. בקטגוריה זו מגוון שירים רחב: שירים עממיים יהודיים כמו 'התרגעות' (ממקור ספרדי) ו'שיר הנודד' (ממקור בוכרי), שניהם בעלי לחן גלי ומתערסל; שירי טבע וחיות כמו 'עגלה עם סוסה', 'שם באחו' ו'ערוגה קטנה לי' המודאלי; שירים מעולם הילדים, כמו 'דובון יומבו' ו'נדנדה נדנדה'. שירים שמתאימים יותר למבוגרים הושרו גם כן כשירי ערש – 'אורי' של רחל ו'ניגונים' של ברגשטיין. שירי הערש כללו שירים עבריים שנכתבו מתחילת המאה העשרים ועד שנות החמישים. לדוגמה שירו הידוע של קדיש יהודה סילמן 'שם שועלים יש' היה

57 י' נוב, 'שירת הערש של השואה כמסר חינוכי', עיונים בספרות ילדים, 7 (תשנ"ה), עמ' 54.

58 לא הצלחתי לאתר את מקור השיר. ייתכן שניתנה לו הכותרת 'שיר סיני' בגלל הלחן הפנטטוני. האיזונו: ארכיון הצליל הלאומי, Y 05833, החל ב' 6:50.

פופולרי מאוד בשנות היישוב ואפילו סמל להתיישבות היהודית המחודשת בארץ, ועל פי הקלטות רזו הוא הושר כשיר ערש בשנות השישים. גם השיר 'אליהו הנביא' מאת שניאור וחנינא קרצ'בסקי הוסב לשיר ערש, אף שהתפרסם כשיר לחג הפסח. נראה אפוא ששיר יכול היה לשמש כשיר ערש בזכות לחן מרגיע, קשר לעולם הילדים, חיבה אישית או חשיבות אידיאולוגית.

סיכום

המסורת משמרת מוסכמות תרבותיות, ערכים ואופני התנהגות של קבוצה, ואלה מועברים מדור לדור בגמישות ובהתאמה לצורכי ההווה. תפקיד המסורת ליצור לקבוצה לכידות ולצקת משמעות לביטויי קיומה. כל עוד התנאים החיצוניים והפנימיים לקיומה של הקבוצה נשמרים, נשמרת גם המסורת המבנה את זהותה של הקבוצה, אך כאשר אחד מיסודות הקבוצה מתערער, נדרשת התאמה של רכיבי המסורת למצע חדש.⁵⁹ תהליכי החילון באירופה, התגברות הלאומיות ובסופו של דבר גלי העליות הגדולות לארץ ישראל גרמו לזעזוע עמוק ביסודות החברתיים והתרבותיים של קהילות יהודי מזרח אירופה. על מנת לשמור על המשכיות חברתית-תרבותית ביישוב היהודי בארץ ישראל, נדרשו אנשי היישוב לברור רכיבים מתוך מסורות העבר ולהתאימם לצורכי ההווה. כך התגבשה מערכת תרבותית חדשה כתשובת נגד למערכת התרבותית הדתית הישנה, אך נכסי התרבות החדשה נשענו על תשתיות ישנות ושאו מהן את מקורותיהם. זה היה פתרון של מתכנני התרבות הלאומית להתנגשויות בין שני העולמות התרבותיים המנוגדים, והוא הוליד מהר מאוד את שפת התרבות הדומיננטית – עברית, את הספרות העברית ואת החגים והטקסים העבריים.⁶⁰

מסורת שירי הערש ביידיש עברה דורות רבים מהורים, סבים וסבתות, אחים ואחיות – לילדים, תוך הנחלת ערכים חברתיים של לימוד תורה, הקמת בית ופרנסה טובה. אף אחד מהערכים הללו לא עמד במבחן הזמן כערך ציוני-לאומי. במקומם

59 לדיון בהגדרת מסורת ראו: ח' שוהם, "מסורת" כצורת שיח טמפורלית, ד' שוורץ (עורך), תרבות וביקורת התרבות: מחווה לאבי שגיא, רמת גן תשע"ז, עמ' 103–133.
60 'שביט', 'עבודת הקולטורא: בין אומה יוצרת תרבות לתרבות יוצרת אומה בהקשר של הלאומיות היהודית החדשה בארץ ישראל', י' ריינהרץ, י' שלמון וג' שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים ובוסטון תשנ"ז, עמ' 141–157.

הנחילו מעצבי התרבות הלאומית לאנשי היישוב מסרים של סוציאליזם, שיתופיות, עבודה ויצירה. אף על פי כן המשיכו לשיר בארץ ישראל את שירי הערש המייצגים את העולם הישן וביידיש. נראה שההסבר לכך אינו נוגע למעצבי התרבות אלא לנפש האדם. המוזיקה שזורה בחיי היום-יום שלנו מילדותנו עד מותנו. היא מטביעה בנו חוויות רגשיות חזקות, אסוציאציות וזיכרונות, שהם מחומרי הגלם של אישיותנו. על ידי הזיכרונות בחוויותינו המוזיקליות אנו יוצרים המשכיות ודמיון בין העבר להווה, ומחזקים את הלכידות בזהותנו, ועל ידי שחזור מוזיקה מן העבר אנו מחיים מחדש אירועים ורגשות שנקשרים לזיכרונותינו האוטוביוגרפיים.⁶¹ זיכרונות אוטוביוגרפיים, בפרט זיכרונות ילדות, בונים את העצמי שלנו, את עולם ערכינו ואת זהותנו האישית,⁶² ובכוחם אף לשנות או לעצב היבטים שונים של העצמי. שחזור שיר ערש שהושר לנו בילדותנו מעורר לא רק את זיכרון השיר עצמו אלא גם את זכר ההורה השר, מגע ידו, ריחו והסביבה שבה הושר השיר. שיר הערש הוא שלם העולה על סך חלקיו – הוא מאפשר לנו לחוות מחדש רגעים שהיו ואינם. רבים מאוד ביישוב לא יכלו לעמוד בדרישה של מערכת התרבות הלאומית להניח לזיכרונות הילדות, והמשיכו לשיר גם בארץ ישראל, באווירה ציונית ובסביבה דוברת עברית, שירי ערש מהמסורת הישנה, ועוררו בכך את זיכרון הוריהם וזיכרון ילדותם.

חיווק לתערובת הסגנונית שבשירי הערש נמצא בספר 'לילה טוב: מחזות שירי ערש', בעריכת מקס למפל, שיצא לאור בסוף שנות הארבעים או בתחילת החמישים. הספר, שאייר בכישרון רב גרד רוטשילד, מכיל עשרים ואחד שירים, ארבעה עשר מהם נכתבו בארץ ישראל ושבעה בגולה המזרח אירופית. זה לצד זה נדפסו שירי הרדמה מקוריים כמו 'קן לציפור', 'בובה ועגלתה' ו'הירח הצהוב' ותרגומים עבריים לשירים ביידיש כמו 'תחת ערש התינוק', 'בת קטנטונת' ו'נום בני'. רבים משירי המסורת הישנה מתאפיינים במוטיבים מוזיקליים יהודיים (סקונדה מוגדלת) או סלאוויים (מעבר למז'ור מקביל), וכולם תואמים להלך הרוח של הרדמה. שירים

E. Ruud, 'Music, Identity, and Health', R. MacDonald, D. J. Hargreaves and D. Miell (eds.), *Handbook of Musical Identities*, Oxford 2017, pp.589–599;
F. Platz et al., 'The Impact of Song-Specific Age and Affective Qualities of Popular Songs on Music-Evoked Autobiographical Memories (MEAMs)', *Musicae Scientiae*, 19, 4 (2015), pp. 328–329

ד' אמיר, 'תרפיה במוזיקה וזיכרונות ילדות', מפגש, כה [46–45] (תשע"ז–תשע"ח), עמ' 107–132.

מעורבים, שלחנם עממי מזרח אירופי אך מילותיהם עבריות-ישראליות מקוריות, מייצגים את תקופת המעבר בין שני הסגנונות: 'שכב בני', 'עם שחר עורה' ו'נומי נומי'. 'נומי נומי' היה לסמל לשיר הערש הישראלי ולמייצגו המובהק, ועודד אסף עמד על קרבתו לשיר הערש המזרח אירופי: לחנו בנוי ממוטיבים אופייניים לניגון ולתפילה המזרח אירופיים ולטעמי המקרא נוסח אשכנז, בתוך מסגרת של הרמוניה מינורית.⁶³ הטקסט שמתאר את האב הנעדר ואת מוטיב המתנות אופייני אף הוא לשירי הערש בידייש. השיר 'נומי נומי' יכול ללמד אותנו יותר מכול על עוצמתה של המסורת ועל החוטים הדקים שנמשכים מזיכרונות הילדות ועוברים באטוויוזם אל הדורות הבאים.

המסורת הישנה הייתה יכולה להישכח רק כאשר נמצאה לה חלופה ראויה ומבוססת דיה. כשבני הדור השני, ששמעו מהוריהם את שירי הערש בידייש, הגיעו לגיל שבו הם שרו שירי ערש לילדיהם, לא היה עוד ספק באחיותה של השפה העברית בכל תחומי החיים. התרבות העברית הייתה ושגשגה זה עשורים ארוכים, ויצרה מסורת חדשה, שהייתה לחלק מהזהות הארץ ישראלית. במצב זה, וככל שנדחקה היידיש מהמרחב הפרטי והציבורי, קנו להם שירי הערש הארץ ישראליים חֲזָקָה במרחב הפרטי והציבורי. אין בידינו מידע על שירי הערש ששרו המידעניות הצעירות שהקליטה רז לילדיהן, אך נוכל לשער שבשנות השבעים והשמונים, עם התגברות הרווחה הכלכלית והביטחון והתרופות הלכידות הלאומית, הפכו השירים האידיאולוגיים ללא רלוונטיים, ושירי הערש התמקדו בעיקר בעולמו של הילד. שירי הערש בידייש ושירי 'חיבת ציון' נותרו כמורשת שאפשר להתגעגע אליה, להתרפק עליה ולכתוב על אודותיה.

ד"ר אפרת ברט, החוג לאמנויות, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, ירושלים
efratbarth@dyellin.ac.il

63 ע' אסף, 'שיר הערש העברי – דילמות סגנוניות', עיונים בספרות ילדים, 7 (תשנ"ה), עמ' 16–32.

כאשר הישראלים הופכים לילידים:
שאלת שמות מקומות מערבית בחברה הישראלית
ותפיסת ה'אחר' הערבי

עאמר דהאמשה

נאווו של נשיא מדינת ישראל ראובן ריבלין בטקס הדלקת המשואות ביום העצמאות למדינת ישראל בשנת תש"ע (2010) הסתיים במשפט: 'ולכבוד אחיי הירושלמים [...] במצראקה ובטאלביה, באבו ת'ור ובפקעה, בקטמון ובמאלחה, ולתפארת מדינת ישראל'.¹ כל השמות ששזר הנשיא בדבריו אלה הם שמות ערביים של שכונות יהודיות בירושלים בימינו, למעט אבו ת'ור המעורבת, שמתגוררים בה יהודים וערבים. הישרדות השמות הילידיים בפי ההגמון התרבותי היהודי הם דוגמה אחת מני רבות לשאלת יסודות מהתרבות, מהפולקלור ומהלשון של הילידים הערבים והבדואים. ניתן למצוא בהיסטוריה תופעות קרובות לזו המשתקפת מדבריו של הנשיא הישראלי. חברות מהגרים-מתיישבים נהגו לאמץ סמלים מהתרבות הילידית, למשל מההגרים האוסטרלים שאבו סמלים מן התרבות האבוריג'ינית. פול מאנינג ציין את הצורך של תושבי 'העולם החדש' בקולוניאליזם ההתיישבותי, כגון האירופים שהתיישבו באוסטרליה ובצפון אפריקה, לשמר חלק מ'רוחות הרפאים' של מי שקדמו להם במקום.² בארצות הברית יש מקומות המנציחים שמות של שבטים ילידיים, למשל רובע מנהטן, אף שלא נותר בהם ולו תושב אחד מבני השבטים העקורים.

שימור יסודות ילידיים וחיקוי שלהם על ידי מהגרים יהודים מאירופה לפלשתינה,

1 הציטוט מופיע אצל: י' זיו, 'על דעת המקום: על שכונתיך ירושלים הפקדתי שמות', 22 במאי 2014, האתר 'עונג שבת' (https://onegshabbat.blogspot.com/2014/05/blog-post_22.html)

2 P. Manning, 'No Ruins. No Ghosts', *Preternatural*, 6, 1 (2017), pp. 63–92

שליהודים היא ארץ ישראל,³ ניכר כבר בסוף המאה התשע עשרה, למשל בקרב חלוצי תנועת ביל"ו, שבאו לארץ בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, ובכתבי הסופר זאב יעבץ, איש העלייה הראשונה. בימי העלייה השנייה אפיין שימור כזה את חברי תנועת 'השומר', כמו אלכסנדר זייד, ולימים גם את לוחמי הפלמ"ח. המניעים לכך היו מעשיים וקשורים למטרות רומנטיות של התנועה הציונית, בעיקר לעיצוב יהודי חדש בארץ ישראל ולניסיון לנכס את ארץ ישראל כטריטוריה לאומית. בתפיסה הציונית הרומנטית התערות בערביות של הארץ פירושה היה התערות בעבריות הקדומה, השורשית.⁴ באמצעות טיפוח דמותו של היהודי הצבר, יליד הארץ ובעל המאפיינים המקומיים, ביקשו חברי 'השומר' ואנשי הפלמ"ח לבסס תחושת שורשיות ולהצדיק את מפעל ההתיישבות, שיחליף את הילידים ולא ייטמע בהם. אנשי העלייה הראשונה והשנייה עיצבו להם דמות חדשה, שנקשרה בתודעתם לדמות הערבי המקומי ולמאפיינים מקומיים, מזרח תיכוניים, ושנועדה להחליף את דמות היהודי האירופי הגלותי.⁵

המפגש האנתרופולוגי והרומנטי עם הערבי, שבתחילתו היה מפגש בין קהילה קולוניאלית ובין קהילה ילידית, התפתח למערכת יחסים דיאלקטית בין שני לאומים, שניזונה מתפיסות מדיניות.⁶ בתפיסה האידיאולוגית של ההתיישבות

3 שאלה, חיקוי, שימור, שימוש והישרדות הם מונחים נרדפים. במאמר זה אני משתמש בשמות פלשת'נה, פלסטין או ארץ ישראל וכן בתארים פלסטינים, ישראלים או ערבים – הנגזרים משמות אלה – בהתאם להקשר ההיסטורי והתרבותי. התארים ילידי ופלסטיני משמשים אותי ביחס לפלסטינים במדינת ישראל, והם מנוגדים לתארים מתיישב-מהגר וישראלי, המתארים את בני הדור הראשון של היהודים שהיגרו לארץ ישראל.

4 א' בן-עזר, צל הפרדסים והר הגעש: שיחות על השתקפות השאלה הערבית ודמות הערבי בספרות העברית בארץ-ישראל מסוף המאה הקודמת ועד ימינו, תל אביב 1997, עמ' 9; א' אבן-זוהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1882–1948', קתדרה, 16 (תמוז תש"ם), עמ' 165–189; י' ברלוביץ, להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירת העלייה הראשונה, תל אביב תשנ"ו, עמ' 117–118; י' ברטל, קווק ובדווי: 'עם' ו'ארץ' בלאומיות היהודית, תל אביב תשס"ו, עמ' 68–79.

5 י' אופנהיימר, מעבר לגדר: ייצוג הערבים בסיפורת העברית והישראלית (1906–2005), תל אביב תשס"ח, עמ' 42–43; ברלוביץ (שם); ברטל (שם); מ' דינור, 'הלשון אשר במחזה 'אללה כרים', ע' אורנן, ר' בן-שחר וג' טורי (עורכים), העברית שפה חיה: קובץ מחקרים על הלשון בהקשריה החברתיים-תרבותיים, חיפה תשנ"ג, עמ' 175–188.

6 להרחבה בנושא זה ראו: L. Veracini, 'Other Shift: Settler Colonialism, Israel, and the Occupation', *Journal of Palestine Studies*, 42, 2 (2013), pp. 26–42

הציונית, ולאחר מכן בתפיסת הריבון הישראלי, הארץ היא נחלת האבות, והערבי אינו אלא מְשמר היסטורי, אשר באמצעות שמות המקומות בשפתו מסייע ליהודים לשחזר את מיקומם של יישובים יהודיים מימי בית ראשון ושני.⁷ התפיסה היהודית את הזהות הלשונית של הארץ מיתרגמת הלכה למעשה לייחוד לשוני של המרחב באמצעות מתן שמות עבריים ליישובים. תהליך זה החל בסוף המאה התשע עשרה, והוא חלק מפרקטיקה תרבותית של הפיכת הארץ למרחב השייך ליהודים מבחינה רגשית, ואמצעי סמלי לביסוס זכות הקניין שלהם עליה. הענקת זהות עברית למרחב כוונה לקשור את המהגרים היהודים לארץ הישנה־חדשה באמצעות קביעת שמות קדומים מן המקרא, המשנה והתלמוד, ולאחר מכן באמצעות מתן שמות הנקשרים לנקודות ציון בהיסטוריה הציונית. ביסוס הזהות הלשונית העברית במרחב לווה במאבק עם הזהות הערבית והפלסטינית, שנתפסה כאיום על הקשר בין היהודים לארץ. מאפייני נוסף של מאבק זה הוא עקירת הזיקה ההיסטורית והלאומית של הפלסטינים לארץ מן התודעה הישראלית והפלסטינית כאחת.⁸ עם זאת מאבקם של החלוצים הציונים, ובהם סופרים עבריים בני העליות הראשונות ואף סופרי דור הפלמ"ח, בזהות הערבית לא התבטא רק במחיקתה, אלא גם בחיקוי של מאפיינים ערביים ובהתאמתם לצרכים אידיאולוגיים, שעיקרם פיתוח תחושה ילידית.⁹

בעקבות מלחמת 1948 והקמת מדינת ישראל התחלף היחס הדיאלקטי לשמות בשפה הערבית ביחס חד־ממדי של דחייה ושל מחיקה טקסטואלית. הריבון הישראלי מחק מן המפות הישראליות את שמות נופי הטבע ואת שמות היישובים בערבית, הدير אותם מן המרחב הציבורי ומהשלטים, ובתוך כך הפך למסמן הבלעדי של המרחב.¹⁰ בעקבות זאת נעשה השיום היהודי־העברי לחלק מן המרחב, והתמעט השימוש בשמות הערביים בקרב דוברי העברית. עד הקמת מדינת ישראל קראו היהודים להר מירון בשמו הערבי ג'רמק, ורבים המשיכו בכך עד אמצע שנות השישים של המאה העשרים; גם שמות ערביים אחרים היו שכיחים, למשל מוחרקה

7 ברלוביץ (לעיל הערה 4), עמ' 116–117.

8 B. M. Parmenter, *Giving Voice to Stone: Place Identity in Palestine Literature*, Austin, TX 1994, p. 17

9 ברלוביץ (לעיל הערה 4), עמ' 114; ג' שקד, אין מקום אחר, תל אביב 1988.

10 מ' בנבנשתי, 'המפה העברית', תיאוריה וביקורת, 11 (חורף 1997), עמ' 7–29, במיוחד עמ' 9; L. Bigon and A. Dahamshe, 'An Anatomy of Symbolic Power: Israeli Road-Sign Policy and the Palestinian Minority', *Environment and Planning D: Society and Space*, 32, 4 (2014), pp. 606–621

(בעברית: קרן הכרמל) וקצר אליהוד בבקעת הירדן. המפגש עם מקומות רוויים באסוציאציות מקראיות בגדה המערבית אחרי מלחמת 1967 הביא לנסיגה נוספת במעמדם של השמות הערביים בציבור היהודי.

על רקע מערכת היחסים הא־סימטרית, המתאפיינת בהפרדה בין השיום של הריבון הישראלי ובין השיום בערבית, מעניין לבחון את הישרדותם של שמות מקומות בערבית בלשון העברית בחברה היהודית בישראל – שמות שנמחקו מהמפות הישראליות וכן שמות כפרים פלסטיניים שהוסבו לשימוש אחר, למשל כינויים של מתקנים ביטחוניים ישראליים, כמו מחנות צה"ל ג'וערה, סרפנד ובית נבאלה. שמות המודחק הערבי החלו לחזור לשפה העברית אף שהגיתם הערבית ברורה לאוזן היהודית. חלק מהשמות שקבעו ועדות השמות הישראליות במקום השמות הערביים לא השתרשו, ודוברי העברית מזהים גם כיום מקומות מסוימים בשמותיהם הערביים. דוגמה לכך היא ואדי עארה, ששמו המעוברת נחל עירון. שמות ערביים בתעתיק עברי משמשים גם כתוויות זיהוי לעסקים פרטיים בבעלות יהודים – למשל המסעדה 'מאמא חלסה' בקריית שמונה, הנושאת את שמו של היישוב הערבי (אלח'אלצה) ששכן במקום שבו נמצאת העיר כיום.¹¹ שמות ערביים מופיעים בנוף הלשוני בישראל בשלטי דרכים, בשלטים שהקימו קהילות מקומיות למטרות חינוך והנצחה – כגון השלטים בקיבוץ דגניה א שמופיע בהם השם הערבי אום ג'וני (איור 1) – בשלטי ההכוונה לשכונות ירושלמיות מסוימות ובשלטים על בתי מעצר ובתי כלא. גם מחסומים שבאחריות הצבא הישראלי מכונים בשמות כפרים ערביים. במקרים ספורים השם הערבי הוא חלק מן הנוף הלשוני בשלטי הכניסה ליישובים ישראליים שקמו על חורבות יישובים פלסטיניים, למשל השם מְנָרָה הוא צורה עברית של השם הערבי מְנָרָה.¹²

11 ראו באתר המסעדה במרשתת (<https://www.2eat.co.il/mama-chalsa>). ישראל אינה הדוגמה היחידה למשטר חדש או משטר כובש המוחק את השמות של העמים הנשלטים. באזור Alto Adige בצפון איטליה, שהיה חלק מן האימפריה האוסטרית-הונגרית וסופח לאיטליה לאחר מלחמת העולם הראשונה, שינה השלטון האיטלקי את שמותיהם של 8,000 מקומות מן השמות הגרמניים הקודמים לשמות איטלקיים. בצ'כוסלובקיה הוסרו לאחר מלחמת העולם השנייה השמות הגרמניים מן השילוט ונאסר השימוש בהם. ראו: W. F. W. Nicolaisen, 'Place Names and Politics', *Names*, 38, 3 (1990), pp. 193–207; Gh. Falah, 'The 1948 Israeli-Palestinian War and its Aftermath: The Transformation and De-Signification of Palestine's Cultural Landscape', *Annals of Association of American Geography*, 86, 2 (1996), pp. 256–285

12 בשנת 1964 אושר רשמית השם מְנָרָה במלרע, בנימוק של שמירה על הגיית עברית (ולא



איור 1: אום ג'וני בתעתיק לאותיות עבריות ולטיניות, שלט בכניסה למטעים בדרום-מערב הקיבוץ, נובמבר 2022. צילום יעל הרן

מטרת מאמר זה לנתח את מאפייני השאילה של שמות מקומות מהערבית בחברה היהודית בישראל, להסביר את סיבותיה ולהציע לה פרשנות. הניתוח להלן מבוסס על הגישה הפוסט־קולוניאלית ועל הסוציולוגוויסטיקה. גישות אלה מדגישות כי המעבר משפה לשפה בחברות רב תרבותיות כרוך בהייררכייה וביחסי כוח בין השפות. המחקר בגישות אלה עוסק בקשרים בין התנהגות לשונית ובין התנהגות חברתית, ומבוסס על ההנחה שהיחסים הא־סימטריים הם תנאי א־פריורי לכל פעולה תרבותית בין שתי קבוצות.¹³ בדיונו במעבר בין שפות בהקשר זה ציין רוברט יאנג שניתוח פוסט־קולוניאלי נדרש להעמיד במרכזו את הטרנספורמציות הלשוניות, התרבותיות והגיאוגרפיות שיוזם הכוח השלטוני במפגש שלו עם הילידים.¹⁴ טרנספורמציות אלה והתובנות הנגזרות מהן יעמדו במרכז מאמרי.

מהו הכוח המניע את השאילה של שמות ערביים? המונחים מלמעלה למטה (top-down) ומלמטה למעלה (bottom-up) משמשים במחקר הנוף הלשוני לזיהוי מקורו של מהלך מסוים ותורמים להבנתו ולאופן ניתוחו. בדומה למהלך הדו־כיווני שהראה פיטר בקהאוז במחקרו על השלטים בטוקיו,¹⁵ שזירת השמות הערביים בשיח הישראלי היא סוג של ניכוס עממי. שיח זה מתקיים בשוליים הישראליים, והגורמים המנכיחים את שמות האחר הערבי בשיח היום־יומי הם בעיקר פרטים, אנשים מן השורה, הפועלים מלמטה. עם זאת יש לשזירה זו היבט של ניכוס רשמי מלמעלה, מאחר שלעיתים נשמעים שמות בערבית גם בתקשורת הישראלית המשודרת, למשל השם שכונת מוסררה – במקום השם המעוברת מורשה.

מאמר זה משלב ניתוח של שני גופי ידע כדי להאיר את יחסה של החברה הישראלית לשמות האחר הערבי: גוף ידע עממי וגוף ידע של גורמים ביטחוניים ותקשורתיים המזוהים עם הממסד. בשניהם ניכר אימוץ של מסמנים לשוניים בערבית לכינוי מקומות יישוב, נופי טבע ומתקנים ביטחוניים בחיי היום־יום ובלשון הדיבור. המאמר חושף את הזליגה של שמות המיעוט הערבי למונחים של

ערבית). ראו: ילקוט הפרסומים: רשימת שמות יישובים, ועדת השמות הממשלתית, 28 בדצמבר 1964, עמ' 899. בפי תושביו מכונה הקיבוץ מְנָרָה, בקמץ ובמלעיל.

13 P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, trans. G. Raymond and M. Adamson, ed. J. B. Thompson, Cambridge 1991; R. J. C. Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford 2003, p. 140

14 יאנג (שם), עמ' 139.

15 P. Backhaus, *Linguistic Landscape: A Comparative Study of Urban Multilingualism in Tokyo*, Clevedon 2007

הרוב, מנתח את יחסו הבלתי אחיד של הרוב למורשת הטופונומית הערבית, ומראה כי שאילת השמות הערביים מגויסת ככלי בשירות ההגמוניה התרבותית. ידוע ומקובל במחקר כי במקרים של מחלוקת פוליטית ותרבותית בין קבוצת רוב ובין מייעוט אתני נושאים שמות מקומות מטען בעל עוצמה סמלית.¹⁶ הכוח הריבוני עשוי להשתמש בשמות מקומות לא רק לביצור מסורתו ולביסוס הלגיטימציה שלו במקום אלא גם לשליטה באחר.¹⁷ כבר בעת החדשה המוקדמת נדחקו עמים נשלטים מארצותיהם לא רק בכוח צבאי אלא גם באמצעים של דמיון לשוני מוטה והעלמת שמות המקומות בשפת הנכבשים. במאות החמש עשרה והשש עשרה קראו האירופים למושבות שכבשו באסיה, באפריקה ובאמריקה בשמות הלוקחים משפותיהם ומתרבותם, ללא קשר למקום ולשם הילידיים.¹⁸ כאשר למד כריסטופר קולומבוס מילה בשפות הילידיים האמריקנים, הוא לא התעניין במשמעותה לילידיים, אלא ניסה להבין לאיזו מילה ספרדית היא מקבילה וכיצד היא משרתת את העניין שלשמו הגיע ליבשת אמריקה.¹⁹ התפיסה הזאת ניכרת בהיבטים מסוימים של פרויקט השיום העברי של הציונות, שעיוות את השמות בערבית והתאים אותם ללשון העברית ולצרכיו.

בחברות אתנו-לשוניות נמצא כי הייצוג התרבותי, הכולל את ייצוג השפה במרחב, קשור למהוויים חברתיים, פוליטיים ואף אישיים, ומשמש זירה להתמודדות עם זהויות אחרות.²⁰ אני מניח כי השימור של השמות הערביים בקרב יהודים בישראל אינו ספורדי; זו פעולה סמלית של ייצוג האחר הערבי ותרבותו. טענתי היא שהשימוש בשמות הערביים הוא סוג של התנהגות חברתית, ושבחירתה יכולה לגלות את הערכים של הישראלים ואת דעותיהם על האחר הערבי. התנהגות זו אינה מנותקת מיהסי הכוח ששררו בין יהודים לערבים מתחילת דרכה של התנועה

- 16 ניקולאיסן (לעיל הערה 11), במיוחד עמ' 95, 102–103; בורדיה (לעיל הערה 13).
- 17 M. S. Monmonier, *From Squaw Tit to Whorehouse Meadow: How Maps Name, Claim and Inflamm*, Chicago, IL 2007, p. 121
- 18 B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin und Spread of Nationalism*, London 1991, p. 23; T. Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans. R. Howard, New York 1984, pp. 25–28
הערה 13), עמ' 138–142.
- 19 טודורוב (שם), עמ' 29–32.
- 20 ח' חבר, הסיפור והלאום: קריאה ביקורתית בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב 2006; ד' נרקיס, 'אנגלית בעיניים זרות', תיאוריה וביקורת, 20 (2002), עמ' 259–281.

הציונית בפלשת'נה, ולימים הושפע השימוש בשמות הערביים מגורמים נוספים. השמות אינם נשמעים בחלל ריק; אומנם השימוש בהם החל מסיבות פרגמטיות ורומנטיות, אך במשך הזמן השפיעו עליו תהליכים שונים, שאינם מוגבלים למניע אחד ובלעדיו.

המחקר שלי משתלב בשיח התיאורטי על עיצוב המרחב הלשוני ועל תהליכי הנצחה והשכחה של העבר במרחב. כאמור שיח זה מדגיש את מקומם המרכזי של יחסי הכוח בין תרבות הרוב לתרבות המיעוט בעיצוב המרחב. אך מן המחקר שערכתי עולה כי המציאות בישראל מורכבת ומעורבת. מצד אחד הריבון פועל להשכחת הזיכרון הפלסטיני במרחב הגיאוגרפי, ומצד אחר גורמים הקשורים לריבון מעורבים בשימור ובהנצחה של שמות ערביים במרחב ובנוף הלשוני הישראלי, הן הנוף הלשוני הכתוב והן הנוף הלשוני הדבור. בכך תורם המאמר לשכלול התובנות התיאורטיות המקובלות.

אני מכנה את השימוש של הקבוצה ההגמונית הישראלית בשמות של המיעוט הערבי – שימוש בשמות אף על פי כן, מפני שהשמות האלה נטמעו בשפה העברית אף על פי שהמסד בישראל שם לו מטרה לעצב מרחב ישראלי חד-לשוני וחד-תרבותי, 'נקי' מן הערביות של המקום. דוברי העברית העושים שימוש בשמות הערביים הם מיעוט באוכלוסייה היהודית, בעיקר יחידים החיים לצד קהילות פלסטיניות מקומיות, כגון ירושלמים וחיפאים, ואין הם מייצגים את כלל החברה. אולם מכיוון שתופעה זו רווחת עשרות שנים בקרב ישראלים ותיקים ועוברת מדור לדור, יש לה חשיבות החורגת מן ההיבט הכמותי.

היבטים מתודולוגיים

קיימות במחקר גישות שונות לבחינת היחס בין המרחב המתוכנן לבין השימוש בו. מישל פוקו התמקד ביחס זה כפי שהוא מובנה במערכות הכוח השלטוניות ובמבנים החברתיים,²¹ אך בעקבות גישתו של מישל דה סרטו אבקש להתמקד בפרקטיקות מרחביות יום-יומיות הקשורות לשיום (מתן שמות) המרחב. בהתייחסו לשיטוט בעיר הדגיש דה סרטו את החשיבות של הבנת הפרקטיקות היום-יומיות של הולכי הרגל בעיר, הדיבור על המרחב בעיר, הסיפורים על אודותיו והמשמעות שמעניקים

21 א' אזולאי, 'אחרית דבר', מ' פוקו, הטרוטופיה, תרגמה א' אזולאי, תל אביב 2003, עמ' 61–74; מ' פוקו, 'על מרחבים אחרים', שם, עמ' 7–20.

לו ההולכים בו – כל זאת על רקע התכנון של הממסד האורבני.²² הוא ראה בהתנהגות היום-יומית מעין ניכוס של המערכת הטופוגרפית. הפרקטיקות שעסק בהן זה סרטו משמשות מסגרת תומכת לדין במאמר זה, אך אבקש להרחיב את השימוש בהן ולבחון אם הן חושפות סדקים באופני השליטה הישראלית הממסדית.

כמה מסגרות מושגיות נוספות תורמות להבנת התמורות שחלו בתפיסת החיקוי הישראלי של השמות הערביים ולהבנת האמביוולנטיות הכרוכה בחיקוי זה: רעיון המשמעות התגודתית של הלשון בפוסט-סטרוקטורליזם,²³ פעולת החיקוי, שנדונה כבר אצל אפלטון ואצל אריסטו וכן המושג חקיינות (mimicry), שנדון אצל הומי באבא.²⁴ חיקוי וייצוג אינם העתקה של המקור על כל תכונותיו, והמחקר הפוסט-קולוניאלי מבקש לברר את המטענים הערכיים והאידיאולוגיים שלהם.²⁵ באבא עמד על יחסי הגומלין בין הצד השולט, בעל זכויות היתר, ובין הצד הנשלט. על פי תפיסתו אומנם הנשלט מפנים את הערכים והשפה של הכוח השולט, אך הכובש מצידו נזקק לחיקוי של הצד הנשלט.²⁶ בכך ביקש באבא לבקר את התפיסה הבינארית של אדוארד סעיד ולהצביע על קיומה של מציאות היברידית.²⁷

השפחה וזיכרון הם מושגים חשובים להבנת תהליך עיצוב המרחב של ישראל באמצעות השיום. עם זאת מחקרי מראה כי בישראל נוצרה קטגוריית ביניים, בין ההשפחה לזיכרון, המנכיחה שמות ערביים בתרבות הרוב הישראלית. בחינת ההישרדות של השמות הערביים בשיח הישראלי עשויה לרכך את הבינאריות ואת הקונפליקטואליות האופייניות למחקרים העוסקים ביחסים בין השמות בעברית לשמות בערבית. גלית חזן-רוקם הצביעה על מרכזיותה של הטרנספורמציה המתגלה במערכות הניגודים שבאמצעותן בני אדם חווים את העולם ומבטאים

M. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. S. Rendal, Berkeley, CA 1984, pp. 61–62, 88 22

ט' איגלטון, 'פוסט-סטרוקטורליזם', ח' הרציג (עורכת), תורת הספרות והתרבות: אסכולות בנות זמננו: אסופת מאמרים, רעננה תשס"ה, עמ' 9–38. 23

H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, pp. 85–92, 122–133 24

י' קורן-מיימון וג' פדבה, 'מבוא תאורטי', י' קורן-מיימון ונ' בן-דב, (עורכים), ייצוגים: מציאות, חיקוי ודמיון: עיונים ביקורתיים, תל אביב תש"ף, עמ' 15–25; י' קורן-מיימון ונ' בן-דב, 'פתח דבר', שם, עמ' 7–12. 25

באבא (לעיל הערה 24). ראו גם: פ' פנון, עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה ת' קפלינסקי, תל אביב תשס"ה, עמ' 20–21. 26

א' סעיד, אוריינטליזם, תרגמה ע' זילבר, תל אביב תש"ס, עמ' 33–87. 27

אותו.²⁸ ניגודים אלה נמצאים בבסיס התיאוריה הסטרוקטורליסטית של קלוד לוי־שטראוס.²⁹ הטרנספורמציה מבליטה את הדינמיות של מערכות הסימון ואת הבינאריות שחשף הסטרוקטורליזם, לעומת תפיסתן כקבועות. כמו כן הטרנספורמציה מאפשרת תנועה הדדית של הקצוות – התרחקות והתקרבות ולעיתים אף היטמעות.

בעזרת הבחנות אלה ובעזרת התפיסה הפוסט־סטרוקטורליסטית אראה כי הניגוד הבסיסי בין השִׁכחה לזיכרון בעניין שמות המקומות עבר טרנספורמציות, ואלה יצרו יחסים החורגים מצמד בינארי זה והקנו לשמות משמעויות מגוונות ותכליות לא אחידות. היחסים הללו מדגימים את הדינמיות ואת האמביוולנטיות בשימוש שעושים דוברי העברית בשמות מקומות בערבית, ובמשמעות שהם מקנים לשמות אלה. קשת רחבה של מוטיבציות עומדת מאחורי שימוש זה, וכדי להבין את השינויים בפרשנות הישראלית לשמות בערבית אדון בהם בהקשר רחב – אידיאולוגי, היסטורי, חברתי וכלכלי.

חקר שמות מקומות בישראל נטה להתמקד בשמות המשמרים זיקה – אמיתית או מומצאת – לשמות יהודיים קדומים או למפעל הציוני. השמות האלה נחקרו מפרספקטיבה מדינית, והחוקרים נטו לקבל את ההנחות האידיאולוגיות וההיסטוריות של קובעי המדיניות הישראלית. רוב השיח המחקרי בישראל הנוגע לזהות הלשונית והמרחבית של ישראל/פלסטין הוא אידיאולוגי, פוזיטיוויסטי ומשתתף בשעתוק יחסי הכוח הלאומיים.³⁰ הפרסומים הישראליים הממסדיים (בעיקר של חברי ועדות השמות) והפרסומים המחקריים מתאפיינים בחד־צדדיות: הם מיעטו להתייחס למחיקה שהפעילה הציונות על הטופונימיה בערבית, וראו בשמות האחר שרידים לשוניים מן המקורות היהודיים, שאינם עומדים בזכות עצמם, כלומר מסמנים א־היסטוריים.³¹ מירון בנבנשתי, נור מסאלחה וכותב שורות

28 ג' חזן־רוקם, 'ניסינו בחידות, ניסינו בתבניות: על יסוד הטרנספורמציה בסטרוקטורליזם כגשר אל הפוסט־מודרניות', מכאן, יא [אות לטובה: פרקי מחקר מוגשים לפרופסור ט' רוזן־מוקד] (תשע"ב), עמ' 273–284.

29 ק' לוי־שטראוס, החשיבה הפראית, תרגמה א' גילדין, מרחביה תשל"ג, עמ' 105–106.

30 מ' פייגה, על דעת המקום: מחוות זיכרון אישיים, ד' אוחנה (עורך), קריית שדה בוקר תשע"ז, עמ' 123–125.

31 י' אליצור, שמות מקומות קדומים בארץ ישראל: השתמרותם וגלגולם, ירושלים תשס"ט; ח' ביתן, 'ועדת השמות הממשלתית: תולדותיה ועקרונות כתיבתה', אופקים בגאוגרפיה, 83 (תשע"ג), עמ' 67–84; י' זיו, רגע של מקום: סיפורים מאחורי שמות

אלה בהננו את המתחים ואת יחסי הגומלין בין השמות בעברית ובערבית ממבט בינארי ואת עיצוב המרחב מחדש באמצעות השיום לנוכח הסכסוך הלאומי.³² אך עיסוקם הביקורתי בחקר השמות בישראל יוצא דופן.

במחקר מיעוטו מאוד לעסוק בהיקלטות ובהשתמרות של שמות המיעוט הערבי בחברה הישראלית. למשל רחל ויסבורד דנה מנקודת המבט של התרגום בכמה שמות מקומות בערבית ששרדו לצד השמות העבריים.³³ כיוון חדש המתפתח בשנים האחרונות בלימודי התרבות וההיסטוריה מתמקד בגורמים ובמרחבים מצומצמים יחסית,³⁴ ומפנה זרקור ליחסים החברתיים, הקהילתיים והתרבותיים המורכבים בין ישראלים לפלסטינים בחיי היום-יום. דוגמאות לכך הן מחקר על הקונפליקט המשתקף מייצוג הערבית והעברית בשלטי שמות הרחובות בעיר העתיקה בירושלים³⁵ ומחקרים בנושא חיי היום-יום של הציבור העירוני.³⁶

את מאגר השמות הערביים הנדונים במחקר אפשר לחלק לשלוש קטגוריות: שמות של שכונות ויישובים שחרבו או שאוכלוסייתם הפלסטינית – כולה או חלקה – נעקרה ממקומה בעקבות מלחמת 1948; שמות הקשורים בתוואי נוף ובאתרי טבע;

מקומות, תל אביב תשס"ה; נ' קדמון, טופונומסטיקון: ספר השמות הגאוגרפיים בישראל, ירושלים תשנ"ד; נ' קליאוט, 'משמעות שמות היישובים הערביים בארץ ישראל והשוואתם לשמות יישובים עבריים', אופקים בגאוגרפיה, 30 (תשמ"ט), עמ' 71–79.

32 N. Massalha, *Palestine: A Four Thousand Year History*, London 2018; A. Dahamshe, 'Palestinian Arabic versus Israeli Hebrew Place-Names: Comparative Cultural: Reading of Landscape Nomenclature and Israeli Renaming Strategies', *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, 20, 1 (2021), pp. 66–82

33 ר' ויסבורד, 'שינוי שמות מקומות בארץ ישראל מנקודת המבט של התרגום', בלשנות עברית, 64 (2010), עמ' 23–33.

34 ד' הירש, "'החומס הכי טעים הוא זה שערבים מכינים': הגורמטיזציה של החומס בישראל ושובה של הערביות המודחקת, הנ"ל (עורכת), מפגשים: היסטוריה ואנתרופולוגיה של המרחב הישראלי-פלסטיני, ירושלים ותל אביב תשע"ט, עמ' 320–354, המיוחד עמ' 312–314.

35 A. Dahamshe and Y. Mendel, 'The Language of Jewish Nationalism: Street Signs and Linguistic Landscape in the Old City of Jerusalem', *Jerusalem Quarterly*, 87 (2021), pp. 12–37

36 מ' קליין, קשורים: הסיפור של בני הארץ, תל אביב תשע"ה; D. Monterescu, *Jaffa Shared and Shattered: Contrived Coexistence in Israel/ Palestine*, Bloomington, IN 2015

שמות של מתקנים ביטחוניים ישראליים – מחסומים ובתי כלא. לצורך מחקר זה ניתחתי חמישים ושישה שמות מתוך כמה מקורות. רובם עלו ממכרים מהחברה היהודית שלבבשתי סיפקו לי דוגמאות לשמות ערביים המשמשים אותם כיום.³⁷ שמות של יישובים אחדים נדלו מאתרים של יישובים אלה במרשתת, וכן מספרו של יהודה זיו 'רגע של מקום'³⁸ ומ'אנציקלופדיה מפה'.³⁹ מקור נוסף הוא שלטים המשמרים שמות ערביים וכן שמות שהופיעו בשידורי הרדיו הישראלי. מכיוון שאי אפשר לכלול בניתוח את כל השמות, בחרתי במדגם מייצג המתאים למוקד הדיון במאמר זה. לא עסקתי בשמות עבריים הקרובים בהגייתם ובצורתם לשמות הערביים (למשל ראש העין, שמו העברי של ראס אלעין), ואשר מקורם בהחלטות ועדות השמות הישראליות.

מיפוי השימוש של הישראלים בשמות מקומות בערבית

במחקרי מצאתי כי יהודים בישראל משתמשים בשמות מקומות בערבית בעיקר בשישה מקרים, וסיווגתי אותם לשלוש קטגוריות ראשיות. סדר הקטגוריות

37 השמות הם: אבו כביר, אום רשרש / אילת, באב אלואד / שער הגיא, בְּדִג'ן (בית דג'ן בערבית) / בית דגון, בית ג'וברין / בית גוברין, בית מזמיל / קריית יובל, בית מעצר ג'למה / בית מעצר קישון, בניאס / נחל חרמון, בקעה / גאולים, ג'אעוּנָה / ראש פינה, ג'בליה / גבעת עלייה, ג'הנם (אין חלופה בעברית), ג'וערה (בערבית ג'ועארה) / גבעת נוח, גבעת קומה (בערבית גומי) / עין חרוד, דרג'ה / נחל דרגות, הג'רמק / הר מירון, ואדי אלחנין / נחלת ראובן, ואדי חמאם / נחל ארבבל, ואדי מלח / ואדי מילק, ואדי סיאל / נחל צאלים, ואדי עארה / נחל עירון, ואדי פג'אס / נחל יבנאל, ואדי קלט / נחל פרת, זמארין / זיכרון יעקב, ח'רבת נג'מת א'סופח / איילת השחר, ח'יריה / פארק אריאל שרון, חצבני / נחל שניר, טנטורה / חוף דור, כאוכב אלהווא / כוכב הירדן, כבביר / כבירים, כפר סבת / כפר סָבַת (השם העברי אינו רשמי, בלשון עממית), כפר סמיר / שדה יהושע, ליפתא / מי נפתוח, מְלֶאכֶס / פתח תקווה, מוחרקה / קרן הכרמל, מנרה, מסחה / כפר תבור, מסמיה / צומת ראם, מצרארה / מורשה, נחל האסי (נהגה בערבית עאצי) / נחל תל עמל, סג'רה / אילניה, סחנה (סאח'נה בערבית) / גן השלושה, סלמה / כפר שלם, צרפנד / צריפין, עין כארם / עין פָּרַם, עֶפְר / כפר עקרון, קטרה / גדרה, קיבוץ חמדיה, קסטינה / צומת מלאכי, קצר אליהוד (אין חלופה בעברית), שיח' אבריק / גבעת זייד (כיום השם הרשמי הוא בית זייד), שיח' בדר / גבעת רם, שיח' ג'ראח / שמעון הצדיק, שיח' מוניס (נהגה בערבית שיח' מואנס), תל אלפול / גוש ה, תל ג'מעה (בערבית ג'מאעה) / קיבוץ רעים.

38 זיו (לעיל הערה 31).

39 'אלעזרי ומ' מרקוס, אנציקלופדיה מפה, א-ט, תל אביב 2000.



איור 2: טלבייה – שלט בפתח השכונה. ינואר 2022. צילום לימור יהודה

טנטטיזציה, משום שלא תמיד אפשר לקבוע איזה מהשמות שכיח יותר בחברה הישראלית, ויותר מכך קשה לקבוע איזה שם קדום יותר מבחינה כרונולוגית.

שמות של כפרים ושכונות שנעקרו

1. שכונות פלסטיניות – בקבוצה זו נכללים שמות של שכונות פלסטיניות שתושביהן הפלסטינים נעקרו בעקבות מלחמת 1948 והן אוכלסו ביהודים. דוגמה לכך היא שכונת טלבייה, שם שצורתו בפי דוברי הערבית אלטאלבייה. לאחר קום המדינה קיבלה השכונה את השם העברי קוממיות, שם מליצי וסמלי המסמן את הריבונות שהשיגה ישראל בעקבות מלחמת 1948. בשנת 2008 הציבה עיריית ירושלים בפתח שכונות העיר שלטים המציינים את שם השכונה. בראש השלט

מופיעים השם העברי ובסוגריים תעתיק עברי של השם הערבי, מתחתם תעתיק ערבי של השם העברי ובסוגריים השם הערבי, ובשורה התחתונה תעתיק השם העברי ובסוגריים תעתיק השם הערבי, שניהם באותיות לטיניות (איור 2).
2. כפרים עקורים – עם קבוצה זו נמנה למשל שם הכפר העקור אלג'אעונה (ראש פינה בעברית).

שמות הקשורים לטבע

3. אתרי טבע – השם סחנה, שניתן למעיין שעל יד קיבוץ בית אלפא, הוא שיבוש קל של הצורה הערבית סאח'נה, שפירושה: החמימה. הצורה סחנה שכחה כמעט כפי כל ישראלי, והתקשורת הישראלית משתמשת בשם העברי גן השלושה לצד השם הערבי. השם הערבי מופיע גם באתר של הקיבוץ, במרשתת ובשליטים באזור השמורה.

4. תוואי נוף – המילים ואדי וג'בל שגורות בפיהם של יהודים בישראל. לדוגמה שמו הערבי של נחל פולג הוא ואדי אלפאלק, וישראלים נוהגים להשתמש בשם ואדי פולג.⁴⁰ הישראלים מעדיפים את המונח הערבי ואדי בייחוד לכינוי נחלי אכזב, ובכך יוצרים צורת כלאיים, למרות ניסיונות ועדת השמות הממשלתית לשרש שימוש זה, כפי שעולה מדברים שכתב חבר הוועדה נפתלי קדמון.⁴¹ ההיצמדות של דוברי העברית למונח ואדי חדרה גם לספרות העברית בת זמננו, כפי שמשקף משמות הרומנים 'חצוצרה בואדי' מאת סמי מיכאל ו'ואדי מילח' מאת אורנה עקאד.⁴² אולם הישראלים אינם מכנים בשמות ערביים נחלי איתן – למשל נחל תנינים, נחל אלכסנדר, הירקון והקישון – אולי מפני שמרחבים אלה מספקים אשליה של מקום יציב ואיתן.

שמות הקשורים למתקנים ביטחוניים ישראליים

5. מחסומים – בקבוצה זו נכללים שמות של מחסומים שהציב הצבא הישראלי בשלהי 1987, לאחר פרוץ האינתיפאדה הראשונה, ובייחוד משנת 1989 ואילך. מטרת המחסומים לשלוט בתנועת האנשים, המסחר והשירותים בגדה המערבית.⁴³

40 זיו (שם), עמ' 131.

41 ק' נפתלי, 'בנחל תות לא זורם חלב', הארץ, 19 ביוני 2001.

42 ס' מיכאל, חצוצרה בואדי, תל אביב תשמ"ז; א' עקאד, ואדי מילח, תל אביב תשע"ב.

43 H. Kotef, *Movement and the Ordering of Freedom: On Liberal Governances of Mobility*, Durham, NC 2015, pp. 28–29

למשל מחסום א־זעיים ומחסום תרקומיא קרויים בשמות הכפרים הסמוכים להם. שיוך שמות הכפרים למחסומים והחדרתם לדיבור הישראלי הם תולדה של מציאות פוליטית־ביטחונית, והיא גובלת באירוניה, משום שדווקא הידוק השליטה הפיזית על הפלסטינים מביא להצפת זהותם הלשונית בתקשורת הישראלית, שנמנעת מהנכחתם פרט לאזכורם בקשר לעניינים ביטחוניים.

6. בתי כלא ובתי מעצר – בתי כלא ותיקים בישראל נקראים בשמות ערביים, למשל כלא שאטה, ששמו ניתן לו בשל סמיכותו לכפר הפלסטיני העקור שאטה, ששכן באזור. מקובל לזהות את שם הקיבוץ בית השיטה עם שם הכפר הערבי העקור שאטה. המבנים של חלק מבתי הכלא בישראל שימשו למטרות שונות בתקופת המנדט הבריטי, ומשהוקמה מדינת ישראל הוסבו לבתי מעצר ולמתקני כליאה, כגון בית הסוהר דמון.⁴⁴ בתי כלא אחרים בישראל קיימים עוד מהתקופה המנדטורית, ותפקודם ושמותיהם נותרו מאז ללא שינוי, למשל בית המעצר אבו כביר.

הסברים להישרדות השמות הערביים של מקומות בחברה היהודית בישראל

מירון בנבנישתי ציין שישראל עקרה בשיטתיות מאות יישובים ערביים ומחקה את שמותיהם.⁴⁵ בכך למעשה ביצעו המוסדות הציוניים מהלך כפול: הרס פיזי של האתרים הערביים ונישול זהותם הלשונית. בחשיבה הפוסט־קולוניאלית מחיקת הייצוגים הילידיים בידי הכוח הריבוני אינה מוחלטת, בשל מאפיינים יסודיים הניצבים בבסיס הפרויקט של הכוח הריבוני או הקולוניאלי.⁴⁶ באבא הראה כי הקשר בין השליט לנשלט אינו מצטמצם למערכת קוטבית ובינארית, וכי יש לבחון אותו גם במונחים של הפריה הדדית ולהתמקד במצבים סיפיים (לימינליים).⁴⁷ גישות פוסט־קולוניאליות אלו עשויות לסייע בידינו בהבנת ההישרדות של השמות

44 ראו על בית סוהר זה באתר שירות בתי הסוהר במרשתת (<https://www.gov.il/he/>) (Departments/Units/unit_damun).

45 מ' בנבנישתי, הקלע והאלה: שטחים, יהודים וערבים, ירושלים 1988.

46 ח' חבר, 'אחרית דבר: שמותיו של הריבון הישראלי', ע' דהאמשה וי' שורוץ (עורכים), שמות מקומות וזהות מרחבית בישראל-פלסטיין: יחסי רוב-מיעוט, השכחה וזכרון, תל אביב 2018, עמ' 141–166.

47 באבא (לעיל הערה 25), עמ' 22–39.

בערבית בשיח הישראלי, למרות ניסיונות ההתכחשות של הממסד הישראלי לשמות אלה. אני מציע אחת עשרה סיבות להישרדות של השמות הערביים, ומסווג אותן לארבע קטגוריות.

שיקולים תרבותיים-היסטוריים

1. הרגל תרבותי – ערכם של השמות כארטיפקטים בא לידי ביטוי ביכולתם לשרוד זמן רב יותר מן המקום הפיזי שהם מסמנים ומן התרבות שטבעה אותם, גם אם השמות התחדשו בעקבות קריאתם והגייתם בשפה אחרת. שמות היסטוריים מושרשים אינם מפנים את מקומם בקלות לשמות שהתחדשו, גם אם המדיניות הרשמית כופה שמות אחרים.⁴⁸ הבחירה העממית של הישראלים בשמות ערביים לשכונות ירושלמיות היא תרבותית, ונובעת 'מתודעת המקום החריפה של הירושלמים'.⁴⁹ הפנמת המינוח בערבית יכולה להיות תוצאה של הרגל לשוני ושל השתלשלות השמות הערביים מדור לדור. מנחם קליין ציין: 'כירושלמים, אנו השתמשנו ומשתמשים בשמות המקומיים לפני הישראליוציה שלהם, וזה נשאר עד היום למרות ההכוונה מלמעלה. אני מניח שזה לא נעשה כמחאה פוליטית אלא מתוך הרגל, כאשר יש מספר רב של משתמשים בשמות הקודמים והאינדוקטרינציה לא חזקה מספיק – השם הקודם נשאר בשימוש'.⁵⁰ איש עסקים מפתח תקווה, שקמה על חלק מאדמות הכפר הערבי מלבס, פתח בלונדון מסעדה בשם Melabes.⁵¹ הוא נימק זאת באומרו: 'היה חשוב לי לקרוא למקום "מלאבס" בשביל להרגיש שייכות למקום ממנו באתי ולזיכרונות שגדלתי עליהם בעיר בתור ילד'.⁵²

2. הפגנת זיקה ילידית לטבע – לדעת אחמד סעדי קהילות המתיישבים החדשים משוללות עומק היסטורי במקום התיישבותן, ולכן הן נוטות לחקות את הילידים.⁵³ כאמור חיקוי השפה הערבית בקרב המהגרים היהודים לארץ ישראל נבע

R. L. Herrick, 'Cultural Aspects of Place Names: New Mexico', *Names*, 31, 4 48
(1983), pp. 271–283

⁴⁹ י' אטינגר, 'קוממיות, אלק', מוסף הארץ, 11 ביולי 2008, עמ' 10.

⁵⁰ ריאיון עם מנחם קליין (נולד 1951) בהתכתבות בדואר אלקטרוני, 8 בינואר 2022.

⁵¹ אצל ויסבורד (לעיל הערה 33) רשומות הצורות אומלאבס ומ(ו)לאבס.

⁵² ל' סובול, 'לונדון פינת פתח תקוה: ברוכים הבאים למסעדת מלאבס בבירת אנגליה', מלאבס: פתח תקווה וראש העין, 21 בדצמבר 2017.

⁵³ א' סעדי, 'אפילוג: מרחב הזיכרון וזיכרון המרחב: מעבר למחיקה וכתובה מחודשת', ח' יעקובי וט' פינסטר (עורכים), זיכרון, השכחה ו[ה]בניית המרחב, ירושלים ותל אביב תשע"ב, עמ' 247–256.



איור 3: השם הערבי מג'רסה בתעתיק עברי, בערבית ובתעתיק לטיני, שלט בכניסה לשמורת הטבע. פברואר 2022. צילום בלאל כריים

בין היתר מהצורך להיפרד מיסודות גלותיים כדי ליצור בארץ יהודי חדש. ניכוס ההמשגות בערבית, בייחוד בציון נופי הטבע, מקורו באידיאליזציה של אורחות חיי הילידים הערבים ושל הקשר האינטימי והאינהרנטי. העדפת המונחים בערבית היא מעין הפגנת ידע שורשי או ביטוי לתחושה שמלהיב יותר, 'מגניב' יותר, לדבר סלנג המתובל בשמות הערביים. החיקוי הופך את הדובר ליליד כביכול, המסמן את זהותו על בסיס קשריו האורגניים לטריטוריה ומתוך בקיאותו בהלכות האדמה. מדריך הטיולים, הקיבוצניק, החייל והמתיישב הוותיק – כל מי שרואה עצמו בן מקום, חש כי אימוץ השמות הערביים והמונחים המקוריים מקרב אותו לשורשיות, לאותה זיקה חמקמקה לקרקע ולהשתלבות בנוף ובמרחב, ואילו השימוש בשמות העבריים אינו יוצר תחושה זו.⁵⁴ דוגמאות נוספות למונחים ערביים השגורים בפי דוברי העברית: 'עשינו אתמול את המג'רסה' (איור 3); 'העלייה למוחרקה הייתה קריעה'.⁵⁵ גם שמו של תל אלפול, השוכן בקרבת המושב רמת צבי, שגור בפיהם

54 הפגנת זיקה ילידית לטבע בקרב הישראלים באמצעות שאילה של מוטיבים ואורחות חיים של ערבים מתבטאת בתחומי חיים שונים. בזיכרונות של פועלים מתקופת העלייה השנייה ניתן למצוא תפקוד סמיוטי של צריכת מוצרי מזון פלסטיניים כמסמנת שורשיות. למשל צבי נשר כתב: 'לפני כל סעודה אכלנו הרבה זיתים ירוקים. אמרו לנו: הרוצה להשתרש בארץ צריך להתרגל באכילת זיתים' (הירש [לעיל הערה 34], עמ' 331).

55 ריאיון עם עמי אשר, תושב תל אביב, פברואר 2021.

של ותיקי המקום, למרות קיומו של המסמן העברי גוש ה.⁵⁶ זוהי דוגמה מאלפת הממחישה כי הוותיקים הישראלים מעדיפים את השם הערבי משום שהוא קשור קשר אינהרנטי לטבע, ואילו השם העברי מטשטש את הקשר הזה, משום שהוא מורכב ממילה גנרית ואות המצביעות על מיקום חלקת הקרקע ולא על תכונותיה.

3. סימון שורשיות והרואיות – יש שמות ערביים ששרדו מתוך התרפקות על אורחות חיי הערבים. השימוש במונחים גנריים של תוואי נוף בערבית, כגון ואדי וג'בל (כולל הריבוי העברי ג'בלאות) ובשמות ערביים של יישובים הוא חלק מהסלנג ומשפת המתיישבים היהודים ילידי הארץ שאימצו מילים ערביות, כגון הכינוי אבו ארבע למי שמרכיב משקפיים ושמות משחקי ילדים, כמו ג'ולות.⁵⁷ בקבוצות שונות בציונות, למשל בקרב אנשי הפלמ"ח, היו לביטויים שאולים אלו תפקיד להקנות לשפה, לתרבות ולספרות אופי ערבי-מקומי ותפקיד סמיוטי לסמן אותנטיות והתרפקות על המקום.⁵⁸ עדות לאימוץ שמות בערבית בקרב זרמים אלה הוא השיר 'בָּאב אֶל-נָאד' מאת חיים גורי, שהשם הערבי באב אלואד מופיע בו לאורך כל השיר.⁵⁹ גורי הסביר כי העדיף את השם הערבי על פני העברי, שער הגיא, כדי לשוות לשיר אופי אותנטי.⁶⁰ בשיר מופיע גם שמו של הכפר הפלסטיני בית מחסיר, ובזכות אזכור זה הוא נותר בזיכרון. מעניינת גם צורת הכלאיים ג'בלאות, הגזורה מן המילה הערבית ג'בל, הנהגית בפי דוברי ערבית ג'בֶל. זוהי מילה צבאית מובהקת, שנקשרת למסעות או ל'טרטורים'; הכוונה אינה להר מסוים ולא לתופעה גיאוגרפית, כי אם למאמץ כפוי של עלייה וירידה, והמילה הערבית במקרה זה היא בהוראת הגזמה והעצמה, כפי שהמילה תעבאן בפי דוברי העברית מתארת אדם עייף מאוד. אימוץ המסמנים ג'בל, ואדי ודומיהם ממלא תפקיד סמיוטי המסמן הרואיות או התגברות על קושי.

שיקולים סוציולוגויסטיים

4. המוצא התרבותי של היהודים יוצאי מדינות ערב – ציון מקומות ותוואי נוף, אף כאלה שחודשו להם שמות בערבית, בשמות ערביים מאפשר ליהודים

56 ריאיון עם עודד בן-זאב (נולד 1942), תושב רמת צבי, 7 בנובמבר 2021.

57 ד' בן-אמוץ וח' חפר, ילקוט הכוזבים, תל אביב תשט"ו, עמ' 12.

58 ע' לוי, "מעלש, נסתדר": ערבית בפולקלור הפלמ"ח של שנות הארבעים, היה הקה, 11 (תשע"ו), עמ' 46–66.

59 ח' גורי, השירים, ג, תל אביב תשנ"ח-תשע"ב, עמ' 252–253.

60 זיו (לעיל הערה 31), עמ' 244.

יוצאי ארצות ערב לתת ביטוי לשפת אימם. יהודים אלה היו כמחצית מן האוכלוסייה היהודית של המדינה בשנים הראשונות שלאחר הקמתה,⁶¹ ודחיקת שפת אימם מפני מיום העברות הישראלי הייתה עוצמתית עוד יותר מדחיקת לשונות כמו יידיש, רוסית ועוד.⁶² במובן זה השימוש של יהודים יוצאי ארצות ערב בשמות ערביים הוא אקט של חיקוי עצמי (self-imitation) לפי מינוחה של וונדי דוניגר (Wendy Doniger),⁶³ משום שזה חיקוי של זהות תרבותית של קבוצה, קרי הערבים, שיהודים אלה השתייכו אליה. יהודים יוצאי ארצות ערב נקשרו באופן טבעי לשמות מקומות בערבית, מאחר שהם הזכירו להם ייצוגי לשון בערבית בארצות הולדתם ואת הערביות המרחבית וההיסטורית שלהם. נוסף על כך, לחלקים מסוימים במסד הציוני-הצברי של האוכלוסייה היהודית היה מניע תרבותי לשמירת הערבית, מאחר שהיא הזכירה את ההתנהלות הלשונית של המתיישבים הראשונים ('השומר' וכו'), כפי שעולה מיצירותיהם של חיים גורי וחיים חפר, ס' יזהר ומשה שמיר בכתביו המוקדמים.⁶⁴

5. סירוב לשוני – שמות מסוימים בעברית הם בבחינת שיום בלתי מוצלח, אף שהם כשרים בעיני הממסד. שמות אלה לא נקלטו בפי הישראלים. עופר אדרת טען: 'אם תשאלו ירושלמי ממוצע איך להגיע לשכונת קוממיות לא בטוח שהוא ידע [...] השם הרווח [...] הוא טלביה – שמה הערבי המקורי של השכונה'.⁶⁵ מאותה סיבה לא נקלט השם מנחת – 'המילה מנחת זה בכלל לא נתפס בלשון'.⁶⁶ גם השם העברי נחל החרמון לא נקלט בפי ישראלים, ובמקומו שכח השם בניאס; 'לבניאס ולחצבני אין שמות עבריים'.⁶⁷ השמות בניאס וחצבני מופיעים גם בשיר של רות

- 61 על שקיעת הערבית בקרב היהודים ילידי ארצות ערב ראו: 'מנדל, שפה מחוץ למקומה: אוריינטליזם, מודיעין והערבית בישראל, ירושלים תש"ף, עמ' 11–13.
- 62 א' שוחט, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב תרבותית: אסופת מאמרים, תרגמה י' בן-צבי, תל אביב 2001, עמ' 150–155.
- 63 מצוטט אצל: N. Karkaby and Y. Mendel, 'Sonic Masquerading in Israel Popular Music: Self-Imitation, Accent, and Mockery', *Cultural Studies*, 37, 3 (2021), p. 3.
- 64 ראו למשל: ח' גורי וח' חפר, משפחת הפלמ"ח: ילקוט עלילות וזמר, ירושלים תשל"ד; ס' יזהר, ארבעה סיפורים, תל אביב תשכ"ד; מ' שמיר, הוא הלך בשדות, מרחביה 1947.
- 65 ע' אדרת, 'לְעֵבְרַת אֶת יְרוּשָׁלַיִם', הארץ, 8 ביולי 2011.
- 66 ריאיון עם יוסי כץ (נולד 1953), יליד ירושלים, 4 בנובמבר 2021.
- 67 ריאיון עם גח"ר (נולדה 1945), 2 בפברואר 2022.



איור 4: השם העברי אילניה והשם הערבי סג'רה – שלט בכניסה למושבה.
דצמבר 2021. צילום בלאל כריים

חפץ 'תל אל קאדי', ובזכות השיר נותר בזיכרון גם השם הערבי תל אלקאדי, שמה של הגבעה הסמוכה לנחלים אלו.

6. הופעת השם הערבי בשילוט הישראלי ובאתרים במרשתת – תעתיק עברי לשמות ערביים של כפרים עקורים, שכונות ונופי טבע מופיע בשלטי דרכים, בשלטי שמורות טבע, בשלטי כניסה לשכונות וליישובים, בשלטים של בתי עסק ובאתרים של מקומות בילוי כמו טנטורה (חוף דור) במרשתת.⁶⁸ הכיתוב בשלטים מעניק לשמות בערבית נראות במרחב הציבורי והמוניציפלי הישראלי. בשלט הכניסה למושבה אילניה מופיעה השם הערבי סג'רה בתעתיק עברי (איור 4). על שלטי דרכים שהציבה עיריית ירושלים מופיעים בערבית ובתעתיק עברי שמות של שכונות ערביות לשעבר בחלק היהודי של העיר – למשל השלט לאבו תור (שיבוש קל של השם הערבי אבו ת'ור) מכוון לשכונה ששמה העברי בית חנניה, אך השם העברי אינו מופיע בשלטי הדרכים של העירייה, ורוב הירושלמים אינם מכירים אותו. הן הנוף הן האנשים המאכלסים אותו מעצבים זה את זה הדדית:⁶⁹ מחד גיסא השמות הערביים מופיעים על השלטים בהשפעת גורמים ישראליים מקומיים ורשמיים, עירויות, קיבוצים ועוד, ומאידך גיסא הנוף הלשוני תורם לשימור שמות אלו בציבוריות הישראלית.

<https://kinderland.co.il/attraction/%D7%97%D7%95%D7%A3-%D7%93%D7%95%D7%A8-%D7%98%D7%A0%D7%98%D7%95%D7%A8%D7%94> 68

W. B. Frederick, *Segregation, Social Geography, Progress and Prospect*, New York 1989, p. 99 69

שיקולים פוליטיים

7. היעדר בעייתיות בזיכרון הישראלי – התודעה הישראלית אינה רואה בעיה באזכור שמות פלסטיניים מסוימים, והם אינם מעוררים בה אסוציאציה פוליטית מאיימת. על כך יעיד האימוץ של השמות מלחה וכפר סמיר. ההעצמה של השם מלחה מתבררת מחזרתו כמרכיב מזהה בשמות קניון מלחה (שמו הרשמי הוא קניון ירושלים), אצטדיון מלחה (שמו הרשמי אצטדיון טדי) ותחנת הרכבת מלחה, השגורים בפיהם של הירושלמים. שמו של אצטדיון מלחה חוזר ונשנה בפי שדרני הכדורגל ובתקשורת המשודרת והכתובה בישראל. לעומת זאת הירושלמים אינם משתמשים בשם הכפר הפלסטיני דיר יאסין, ומכנים את השכונה בשם המעוברת גבעת שאול (איור 5), מכיוון שבתודעתם ובתודעה הקולקטיבית הישראלית מתלווה לשם זה קונוטציה פוליטית שלילית, בשל פרשת הטבח בדיר יאסין, שהוא אחד מסמלי הנכבה.

8. תיוג שלילי של האחר הערבי – מתן שמות ערביים למתקנים ביטחוניים ישראלים אינו תופעה חדשה. בית הכלא דמון, שהוקם בשנת 1953, נקרא בשמו של הכפר העקור דמון.⁷⁰ מחסום ג'בארה הוצב בשנת 2003, וקיבל את כינויו מן הכפר הערבי הסמוך; שמו הרשמי, מעבר תאנים, אינו מוכר כמעט לישראלים. תיוגם של המחסומים בשמות כפרים פלסטיניים נובע ממיקומם הסיפי, והוא שהצדיק את כינויים בשפת האחר. שיום מסוג זה אינו מצטמצם למתן מידע על מקום הימצאותם. הוא מדגים את יחסי הכוח בין השלטון הישראלי ובין הפלסטינים, ומראה כי שלטון זה משתמש בכוחו כדי לכפות את דימויו על האוכלוסייה הנתונה למרותו. המחסומים הצבאיים נתפסים בציבור כממוקמים במקומות מסוכנים מבחינה ביטחונית, ותפיסה זו כופה עליהם דימוי של מקום קיבוצי מאיים ושלילי. שיום מחסומים ובתי כלא בשמות ערביים הוא חלק מתהליך אוריינטליזציה שמפעילה קבוצת הרוב הישראלית על הפלסטינים, ושמצגי אותם כבעיה. השמות הללו יכולים לעורר בקרב בן השיח תחושת סלידה וליצור לכפרים הערביים תיוג שלילי כמאיימים, כפרועים או כיריבים. בה בשעה ההימנעות מהקריאה למחסומים ולבתי כלא בשמות ישראלים משליכה את הדימויים הלא רצויים על הפלסטינים, ומסווה את הסבל הנגרם לפלסטינים בעטיו של השלטון הישראלי ושל כיבוש השטחים הפלסטיניים. הייחוס השלילי בולט עוד יותר כאשר חל מעתק חיסור בשם המחסום, וכבר אין משתמשים במילה מחסום – שאומצה בקרב תושבי השטחים הכבושים

70 ראו לעיל הערה 44.



איור 5: השם העברי גבעת שאול, בעברית ובתעתיק ערבי ולטיני, בלי השם הערבי דיר יאסין, שלט הדרכה בירושלים. פברואר 2022. צילום לימור יהודה

בהיגוי Mahsum, דוגמה המוכיחה שהאוריינטליזם הוא הדדי – אלא מסתפקים באמירת שמו של הכפר הפלסטיני בלבד. שם הכפר נעשה אפוא שם נרדף למחסום ולמציאות השלילית. דוגמה לדימוי שלילי כזה היא הכותרת שהופיעה בעיתון 'מעריב' על אירוע במחסום חיזמא:⁷¹ 'הפיגוע בחיזמא: כוח צה"ל עצר את המחבל

71 שיבוש של הכתב הערבי: חזמה.

החשוד ואת אביו.⁷² הבהירה הלשונית של הממסד הישראלי לכנות מתקני כליאה ומחסומים בשמות ערביים רואה בערבית, ולא בעברית, שפה המתאימה לתיאור מציאות בעייתית, כמו המילה מעפן, שדוברי עברית משתמשים בה לתיאור חפץ או מצב מיושן וגרוע. התנהגות זו פירושה 'הכחדה סמלית איכותנית', קרי ייצוג סטריאוטיפי של המיעוט בתקשורת ובמרחב הציבורי.⁷³ יש כאן אימוץ נקודת מבט אוריינטליסטית ישראלית, המאפיינת את היחס הישראלי לשפה הערבית. לצד כינוי נקודות ציון בשמות ערביים מעוררי סלידה, קיימים מקרים הפוכים, המראים כי ניכוס המקום לציבוריות הישראלית מניע את השלטון הישראלי לסלק מן המרחב מילים בשפה הערבית המעוררות אצל דוברי העברית אסוציאציה שלילית. דוגמה מובהקת לכך היא המזבלה בחירייה, הנהגית בערבית אלת'ירייה, כשם הכפר הפלסטיני העקור; לאחר גירוש תושביו הערבים של הכפר בשנת 1948 הקימו עיריית תל אביב ומוסדות התכנון הישראליים במקום אתר הפסולת המרכזי של גוש דן.⁷⁴ משמעות השם בערבית היא הטובה,⁷⁵ אך בעברית חל במילה זו מעתק סמנטי בגלל האסוציאציה השלילית של סירחון והפרשת אדם שנקשרה בה. השם חירייה הוסב תחילה לפארק אילון ואחר כך, בשנת 2007, לפארק אריאל שרון. מעניין שהשם הישראלי כולל בשתי גרסתיו את המילה האנגלית פארק, הרומזת לדימוי הנעים של האנגלית לעומת הערבית, אף שהשם חירייה לא נעלם לגמרי בדיבור.

שיקולים חומריים ופרקטיים

9. אילוף תפקודי-פרגמטי – הנצחת השמות הערביים על שלטי הדרכים נובעת מאילוף תפקודי-פרגמטי, שמקורו בהתנהגות מקומית מלמטה. למשל

72 ט' לברם, 'הפיגוע בחיזמא: כוח צה"ל עצר את המחבל החשוד ואת אביו', מעריב, 7 ביולי 2019.

73 ע' קמה, 'החוקים והמוחלשים: ייצוגים תקשורתיים', קורן-מימון ובן-דב (לעיל הערה 25), עמ' 48–64, במיוחד עמ' 56.

74 W. Khalidi, *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington, DC 1992, pp. 248–249

75 בתקופה העות'מאנית נקרא הכפר הערבי אבן אבראק, אבל לאחר שבשנת 1924 הוקם על חלק מאדמותיו היישוב בני ברק, החליטו תושביו הערבים להסב את שמו לאלח'יריה כדי לבדל את עצמם מהיישוב היהודי. ראו: ג' לימור-שגב ונ' ליסובסקי, 'קריסתו של נוף: חירייה בעשור הראשון למדינה', קתדרה, 182 (תשרי תשפ"ג), עמ' 111–138.



איור 6: השם העברי עין נפתוח והשם הערבי ליפתא על שלטי הכוונה בירושלים

תושבים מקומיים בירושלים, בתל אביב ובחיפה שבשל עיסוקם משתמשים יום-יום בשמות של שכונות בעיר, כגון בעלי עסקים ונהגי מוניות, סיגלו להם מערכת שמות ערביים לאזורים בתוך העיר. למשל כאשר שאלתי נהג מונית יהודי במהלך נסיעה בתל אביב ב־26 במרס 2023 כמה זמן נותר להגעה ליעד, הוא ענה: 'זו "סלמה", נגיע עוד מעט'. למקומות אלה בערים יש שמות עבריים, ועם זאת נוצר מעין סוציולקט של פתרונות פרגמטיים לחיים החומריים. כדי למנוע בעיה תפקודית הותרה כתיבת השמות בערבית על שלטים רשמיים ועל שלטים פרטיים. כך במקרה של הכפר העקור ליפתא דחו הירושלמים את חידוש שמו המקראי עין נפתוח, כפי שעולה למשל משלט פרטי בצבע לבן שנתלה סמוך למקום, לצד השלט החום, המכוון ליעד תיירותי, ושוב נכתבו שני השמות, אך מישהו מחק ממנו באלימות את הכיתוב בערבית (איור 6).

10. מניע כלכלי ותועלתנות – כינוי אתרי תיירות ישראלים בשמותיהם בצורות הערביות של השמות הוא שימוש בהון סימבולי (symbolic capital) והמרתו בהון חברתי-כלכלי. לפי פייר בורדיה אנשים מסוימים רואים בשימוש בשפה הון סימבולי.⁷⁶ הזיכרון המשתקף מהשמות הערביים הופך למוצר סחיר, ומנוכס לצורכי תיירות ועסקים ישראלים. מבדיקת ההיקריות של השם הערבי מלאבס במרשתת, למרות קביעת השם העברי פתח תקווה, מתברר שהוא משמש

P. Bourdieu, 'Symbolic Capital', idem, *Outline of a Theory of Practice*, trans. 76 R. Nice, Cambridge 1977, pp. 171–183

שם מזהה למסעדות, לתחנת מוניות ולעיתון מקומי בפתח תקווה. השם סחנה שכיח כמעט בפי כל ישראלי, וכאמור רק בתקשורת הישראלית מזכירים אותו בשמו העברי, גן השלושה, לצד השם הערבי. הצורה הלשונית סחנה משקפת את התכונות ההידרוגרפיות של המעיין, את מימיו החמים. השם העברי הרשמי גן השלושה מנציח את זכרם של חיים שטורמן, אהרון אתקין ודוד מוסינזון, שנהרגו בשנת 1938 בעת שרכבם עלה על מוקש. המחיקה של השם הפלסטיני והנכחת השם העברי היא מעבר משם המשקף גיאוגרפיה לשם המשקף היסטוריה, מעבר מנטורליזם ללאומיות. מקרה זה ודומיו מראים שלעיתים גם במקרה של שמות בעלי מטען לאומי-ציוני, השם הערבי יכול לגבור על השם העברי. דוגמה נוספת היא נהר אלעאצי (עאץ – סורר, שאיננו ממושמע), שקיבל את שמו בערבית מפני שכיוון זרימתו ממערב למזרח, בניגוד לכיוון הזרימה של הנחלים האחרים בעמק חרוד. כיום הנחל משמש אתר תיירות, ובאתר של קיבוץ ניר דוד במרשתת מופיע השם נחל האסי במקום השם הרשמי נחל עמל, שניתן לו על שם תל עמל, שמו הקודם של הקיבוץ. הקונוטציה של המילה עמל היא של עבודה ויגיעה, ומשום כך היא פוגמת בפוטנציאל התיירותי של הנחל. לעומתה המילה הערבית האסי הועדפה כי היא אותנטית ומשקפת את הקשר לטבע, ולכן הפוטנציאל הכלכלי שלה עולה על זה של השם המעוברת.⁷⁷

גם מסעדות ישראליות נקראות בשמות ערביים של כפרים עקורים, כגון 'מאמא חלסה', ששמה הוא שיבוש קל של השם הערבי אלח'אלצה, ששרד עד שינוי שם היישוב בשנת 1950 לקריית שמונה. הענקת תווית זיהוי ערבית לבתי אוכל ישראליים היא שימוש במוצרים לשוניים ובהון מילולי במטרה לסמן אוכל אותנטי ובעל ערך קולינרי למטרות רווח כלכלי ופיתוח תיירותי. ההון הכלכלי מתאפשר מפני שבעיני קהל היעד הישראלי התווית הערבית כסמל לעבר מעניקה למקום הילה של פולקלור ילידי, אותנטיות, ועקב כך משווה לו יוקרה. פרקטיקת המסחור הישראלי במורשת הלשונית הפלסטינית מצטרפת לפרקטיקות דומות של ניכוס

77 בשנת 2012 התעורר מאבק ציבורי סביב נחל אלעאצי, הנקרא בפי דוברי עברית נחל האסי. קיבוץ ניר דוד הגביל את הכניסה לרחצה בנחל, מה שפגע בעיקר בתושבי בית שאן. האיסור הבלויט את הניגוד הקיים בין תושבי הקיבוץ ה'לבנים' (על פי הסטריאוטיפ) לתושבי בית שאן המזרחיים (ברובם). המקרה הזה חשף שתי שכבות של עמדות סובייקט המבטאות אובדן ואילו אפילו גולה: התושבים הפלסטינים, שהמים האלה אינם נגישים להם, ושהשם שלהם לנחל טושטש או עוות, ותושבי בית שאן, החווים אפליה על רקע עדתי ומעמדי.

מסורות פלסטיניות ושיווק אתרים, מאכלים ומוצרים פלסטיניים, כגון חומוס ופלאפל, המשווקים כמאכלים ישראליים.⁷⁸

11. אופי המקום והמציאות הדמוגרפית – שמו של ואדי אלמלה נהגה בפי דוברי עברית בשיבוש קל, ואדי מילק. הערבים קראו לדרך על שום הסחורה העיקרית שעברה בה, מעתלית לדמשק: מלח.⁷⁹ העדפת השם בערבית על פני השם העברי, נחל יקנעם, יכולה לנבוע מכך שהוא משמר את האקזוטיקה של הנחל בעבר ומשקף את הריאליה שלו. גם הקרבה הפונטית בין המילה מלח בערבית למילה מילק בעברית, שהיא שיבוש של מלח, תרמה לקליטת השם הערבי בפי דוברי העברית. השם נחל עירון גם הוא לא השתרש בקרב הציבור היהודי והערבי, למרות ניסיונות חוזרים ונשנים של אמצעי התקשורת הישראליים בעברית ו'קול ישראל בערבית' – ששמו הוסב ל'רדיו מכאן' – לסתום את הגולל על השם ואדי עארה. במקרה זה מורגשת השפעת המציאות הדמוגרפית העכשווית והמיקום של הכפר על הישרדות השם בפי דוברי העברית. כפר עארה שוכן בעמק הנחל, והוא נראה לעין לכל מי שעובר בכביש 65. ככלל באזור זה יישובים ערביים רבים, והמציאות החומרית ומיקומם סייעו להישרדותו של השם ואדי עארה. לסיבה זו מתווספת סיבה פוליטית – עבור הממסד המקום הספציפי ואדי עארה מעורר רגש שלילי, בגלל הפגנות פוליטיות חוזרות ונשנות של תושבי האזור הערבים נגד מדיניות השלטון הישראלי. ייתכן שהשם נחל עירון נדחה גם מסיבה לקסיקלית, מפני שהשם עירון חסר פשר בשפה העברית, והוא ניתן בעקבות שם היישוב הקדום ערונה, הסמוך לתל עארה. השם ערונה מופיע בתעודות מצריות המתארות קרב שהתרחש במקום בשנת 1458 לפסה"נ בין תחותמס השלישי לקואליציית מלכי כנען.⁸⁰ אולם המאבק בין השמות בעברית ובערבית הוא תהליך מתמשך ולא נעצר בנקודת זמן מסוימת. הממסד הישראלי לא התייאש מהניסיונות לשרש את השם ואדי עארה: בכביש 6, שסלילתו החלה בשנת 1999, מופיע השם מחלף עירון על השלטים הישראליים, והשם הזה נפוץ מאוד, בעיקר ביישומון 'ייזו' ובדיווחי התנועה בעברית ובערבית, והשתגר בפי הנהגים בישראל.

78 הירש (לעיל הערה 34).

79 לפי מסורת ערבית גלילית ששמעתי ממוחמד עבד אלקאדר כריים, המטענים הובלו על גמלים.

80 H. H. Nelson, *The Battle of Megiddo*, Chicago, IL 1913

דיון: המשכיות ושינוי ביחס הישראלי לשמות בערבית

שיום המקומות בעברית ומחיקת השמות בערבית היו חלק מתהליך מדיני מתוכנן. אולם באופן בלתי נמנע יש חריגים מתהליך זה, ורבים מהשמות הערביים שרדו בשיח הישראלי למרות מיזם העברות. חוקרים מכנים את הייצוגים החומריים והתרבותיים הפלסטיניים ששרדו בישראל פליטי זיכרון. המדובר בזיכרון לא רצוי, שנעשה ניסיון ישראלי למוחקו, אבל הוא חזר והופיע בכל זאת, כאורח לא קרוא.⁸¹ מבחינה פונטית יש שמות ששרדו בתהליך העברות ונקלטו בלשון העברית בצורתם המקורית, למשל באב אלואד; אך יש שמות שנקלטו באופן משובש, למשל סַגְ'רה (ולא סַגְ'רה כבערבית), ושאלתם הייתה כרוכה בהתאמה לרפרטואר התנועות וההגאים שבשפה העברית ובשינויים מורפולוגיים ופונטיים. עם זאת השמות הערביים המופיעים בשלטים לא תורגמו לעברית, ולא נעשה ניסיון להבהיר לדוברי העברית את משמעותם ואת הקשרם.

מחקרי על סימון מקומות בחברה היהודית בישראל מחזק את הגישה המחקרית המפרשת את פעולת החיקוי הלשוני בכמה דרכים, ואינה מסתפקת בניתוח חד-כיווני שלה, מלמטה למעלה. החיקוי הלשוני לא בהכרח נע מקבוצות הממוקמות בעמדה נחותה בחברה אל קבוצות הממוקמות בעמדה גבוהה יותר. מחקרי חשף תנועה הפוכה, שבה התרבות ההגמונית הישראלית מאמצת שמות ערביים על אף מדיניות ההפרדה והמחיקה הרשמית שישראל נוקטת נגד השמות הערביים. ההגמוניה השלטונית בישראל תופסת את השתמרות הטופונימיה של הנכבשים או הנשלטים כהתנהגות לעומתית.

לעומת המחקרים שבחנו את שמות המקומות בישראל רק כטקסט, מחקרי התמקד בהתקבלות השמות הערביים בחיי היום-יום בחברה הישראלית. כך עמדתי על היבטים מורכבים בחברה זו והראיתי כי הצביון המקומי והמצבים החברתיים והקונקרטיים חושפים תמונה מורכבת. הכוח להעניק לשמות בערבית לגיטימציה מעוגן ביחס של הציבור היהודי בישראל לשפה זו ובהנכחתה בחיי היום-יום שלו. הישרדות של שמות ערביים בפי דוברי עברית נובעת מהעדפותיהם של הישראלים. בתודעת המשתמשים הישראלי שמות אלה הם סמלים האוצרים משמעות עמוקה מעבר לשימוש שפתי פשוט.

81 א' בראור וג' בוניט, 'טראומה ואדריכלות: פליטות קולמוס במרחבי מבוכה אדריכליים', 30 בינואר 2020, אתר 'פסיכולוגיה עברית' במרשתת, מדור 'מאמרים' (<https://www.hebpsy.net/articles.asp?id=3919#>. YafaKOT14MI.gmail

אלונה ניצן־שיפטן עמדה על התלות של השולט בנשלט לצורך הגדרת זהות לאומית בעלת קשרים אורגניים למקום. במקרה הציוני מתבטאת תלות זו 'בתשוקה הישראלית [...] לנכס את הילידיות הערבית, שנתפסה כביטוי האולטימטיבי של מקומיות וקשר לנוף'.⁸² מחיקת רוב השמות הערביים ביד אחת וניכוס חלק מהם ביד השנייה, מצביעים על הייררכייה פנימית בחברה הישראלית ועל קיומו של מצב מורכב, שאינו מתיישב עם פוליטיקה פשטנית של עוינות. זהו מצב שיש בו יסודות פוסט־קולוניאליים. מחד גיסא עירוב השפות בפי דוברי העברית יוצר זהות אמביוולנטית־היברידית, החורגת מהתפיסה הבינארית של זיכרון או מחיקה; למעשה נוצרת תת־תרבות מקומית, מובלעת קטנה, מגוונת ומכילה, המערערת את הבינאריות הלאומית של מינוח בעברית או מינוח בערבית. בדיעבד הישרדות השמות הילידיים בלשון המדוברת בפי המתדיינים הוותיקים אינה רומזת רק לתפיסת הערבי, לשונו ומנהגיו; היא גם מעידה על קשרים יום־יומיים שהתקיימו בעבר בין החברות הערבית והיהודית.⁸³ מאידך גיסא בשולי השיח ההיברידי מתקיים גם שיח דיכוטומי של הפרדה, המזהה אתרים סיפיים ובעלי קונוטציות שליליות, בעיקר בתי כלא ומחסומים, עם שמות ערביים.

השימוש של הסובייקט הישראלי בשמות ערביים מקנה לו כוח מול הממסד, ומשקף נקודת מבט ישראלית המנוגדת לנרטיב הישראלי הרשמי. בהשאלה מדה סרטו אציין כי השאילה של השמות הערביים מאפשרת לישראלים לנכס את הטופוגרפיה ולעצבה לפי הבנתם.⁸⁴ בהמשך לכך השאילה של שמות מערבית יוצרת מציאות לשונית אירונית: הצד הנמנה עם ההגמוניה התרבותית הישראלית מבקש לכונן את עצמו כיליד, וקונה בעלות סמלית על הזיכרון הערבי באמצעות שחזורו. התנהגות לשונית זו חושפת סתירות אצל ישראלים וחושפת את יחסם הדו־ערכי לזיכרון הערבי. ניכוס השמות בערבית יוצר הפרעות מבפנים למיזם השיום הישראלי, חושף את חולשתו, ומערער את הנרטיב הציוני התובע בלעדיות במקום. הניכוס חושף כי העברית, שפת המהפכה הציונית, אינה מספקת תשתית בלעדית לזהות המרחבית של הישראלי, וכי העברית במציאות אינה יכולה למלא

82 א' ניצן־שיפטן, 'להלאים ולהעלים – תפיסת המקום בירושלים', אלפיים, 30 (תשס"ז), עמ' 134–170, במיוחד עמ' 155.

83 בדומה לכך ציין קליין כי המגע היום־יומי בין יהודים אשכנזים לערבים הביא לחדירת מילים, ביטויים ופתגמים ערביים ליידיש הארץ־ישראלית. ראו: קליין (לעיל הערה 36), עמ' 57.

84 דה סרטו (לעיל הערה 22).

פונקציה טופונימית-מרחבית ללא הזדקקות לערבית. ייתכן שאחת הסיבות לכך היא ששפת הילידים מילאה חסר לקסיקלי בשלבים המוקדמים של מיום השיום הישראלי. במילים אחרות, הניכוס מבהיר עד כמה האחר הערבי הכרחי לעיצוב העצמי היהודי. נוסף על כך הניכוס מבטל את החפיפה בין השפה העברית ובין זהות היהודית של המקום, וממחיש כי לעיתים שמורה זוהות הילידית – המחברת את האדם למקום – לשפה הערבית. אפשר לראות בניכוס הלשוני של שמות גם תופעה רומנטית ואוריינטליסטית. שלמה דב גויטיין ראה בשימוש בערבית 'חלק מן הציונות' ואמצעי לחזרה אל השפה העברית ואל המזרח השמי. לדעתו מצופה מן היהודים לדעת ערבית כדי להרגיש 'את עצמם בני בית במזרח הערבי ולפעול בו'.⁸⁵ הציונות בגישה האוריינטליסטית משתמשת בסמלים מן התרבות הערבית כחלק ממהלך רחב יותר, המסמל קשר מחודש לעבר המיתי היהודי ושיבה אל ארץ ישראל התנ"כית.⁸⁶ הערבי והמזרח בתפיסה זו משמרים את התרבות העברית העתיקה, ושילוב הערבית בשפה העברית הקמה לתחייה נועד להניע שוב את גלגלי העברית, כפי שסבר אליעזר בן-יהודה.⁸⁷

נוכחות השמות הערביים חושפת את המגבלות של המושג מחיקה ככלי אנליטי בביקורת המרחבית: במערכת השיקולים של המחיקה לא נכללים השיבושים המתלווים לתהליך השיום הרשמי, וגם לא המצבים הרב-ממדיים שביחסי רוב ומיעוט בתהליך סימון המרחב. שיבוץ שמות ערביים בשיח הישראלי מוכיח שמיזם השיום הציוני אינו סופי ואינו סגור. לדעת נועם לשם הישרדות זו היא מעין תזכורת לבעיית הפליטים בכלל ולבעיית הנפקדים-הנוכחים בפרט.⁸⁸

במקרים מסוימים התחלפה המדיניות הלשונית הרשמית של ישראל, שהתאפיינה באנטגוניזם לייצוגים הלשוניים בערבית, בקבלת שמות ערביים בשיח היום-יומי ללא צורך באפולוגטיקה. ייתכן שלאחר המחיקה הפיזית של קיום הילידים הפלסטינים, כאשר הם חדלו להיתפס כאיום קיומי, נוצרה בישראל אווירה נוחה לאימוץ השמות של המודחק, במיוחד בשלטים ובתקשורת.

85 ש"ד גויטיין, 'על הוראת הערבית', י"מ לנדאו (עורך), הוראת הערבית כלשון זרה: לקט מאמרים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 13.

86 אלמוג (לעיל הערה 5); לוי (לעיל הערה 58).

87 א' בן-יהודה, 'מקורות למלא החסר בלשונו', זכרונות ועד הלשון העברית 4, ירושלים (ועד הלשון העברית) 1912, עמ' 9.

88 נ' לשם, 'אנטי מחיקון: שרידות המרחב בין סלמה לכפר שלם', דהאמשה ושוורץ (לעיל הערה 46), עמ' 141-166.

הישרדות המינוח המרחבי הפלסטיני בפי הישראלים היא עדות לכישלון מיזם הרס המרחב הפיזי-החומרי שנועד לעקור לגמרי את הסמלים הלשוניים המקוריים. הישרדות זאת מראה שההיסטוריוגרפיה הלאומית וההכחדה הממסדית של שמות האחר לא הפסיקו באופן מוחלט את השימוש בשמות הקודמים והמחוקים של הילידים. המסקנה היא שדוברי הערבית אינם רואים בטופונימיה הערבית מכשול תרבותי או תקשורתי. אדרבה, היא משרתת את הצרכים של חובבי טבע, של אנשי עסקים ישראלים ושל אזרחים ישראלים בכלל. שמות מסוימים מסרבים כביכול להתנתק מן המרחב ומן הלשון של מי שחיים במקומות אלה. זוהי הוכחה ניצחת לכך שגם מדיניות כוחנית לא תוכל לנתק זיקות של בני אדם למקום וללשון, זיקות שהזיכרון האנושי פועל לשמרן נגד כל הסיכויים. כוחה המטריאליסטי של ההיסטוריה גובר על האידיאולוגיה המדינית.

השמות המשועתקים מערבית ומשמעותם בשיח הישראלי אינם זהים לאלה שבמקור הערבי. השימוש בשמות ערביים משקף תפיסות עמוקות הקשורות לגוף הידע הישראלי על החברה הערבית והפלסטינית ועל מורשתה. השמות הערביים בפי ישראלים אינם יציבים, ונוצרים בתהליך שינוי דינמי ומתחלף, בגלל גישת המשתמשים הישראלים עצמם, בהשפעת המנהגים של החברה הישראלית ובהשפעת חילופי הדורות. פרשנות השמות הערביים בהווה הישראלי אינה זהה לפרשנותם בתקופת העליות הראשונות ובתקופה שקדמה לשנת 1948. ניכוס של שמות ערביים הוא פעולה פרפורמטיבית וסמלית. זהו חיקוי הממלא תפקידים רבים, משתנה הקשור לנקודות מבט שונות, ושיש לו מניעים שונים: תרבותיים-היסטוריים, פוליטיים, רגשיים וחומריים-כלכליים. כאמור להמשגות הערביות של המקום הייתה משמעות מעשית ורומנטית בקרב ותיקי המושבות. השמות בערבית נתפסו כסינקדוכה לדרך החיים של הילידים ולזיקה האורגנית לטבע, והם הצדיקו את ההתיישבות היהודית.⁸⁹ אבל הצורות הערביות של שמות הערביים עברו טרנספורמציה סמנטית והפכו לפרפרוזות שונות בהתאם לצורך, ובהווה הישראלי הם מתפרשים בצורות חדשות. בעבר נתפסו השמות כנכס תרבותי, ואילו בהווה הם נושאים שלל משמעויות: אותנטיות, משאבים עסקיים ותיירותיים ומצרכים משיאי רווח, מראי מקום של נקודות ציון בהיסטוריה הציונית, ותבניות בעלות משמעות ביטחונית או מסמני דימוי שלילי של הערבי. לעתים שימור התבניות האלה קשור להרגל לשוני. המעבר מהערכה של התרבות הילידית לתפיסתה כאמצעי תועלתני,

היסטורי-ציוני או ביטחוני, יחד עם הידלדלות השמות הערביים בפי יהודים, הם תוצאות ההתפתחויות ההיסטוריות בישראל/פלסטין ובעיקר השינויים ביחסי הכוח. הניצחונות הישראליים בשנת 1948 ובשנת 1967 קיבעו את הכוח כגורם בעיצוב המרחב. מכאן שריבוי המשמעויות הוא הוכחה ניצחת לכך ששמו של מקום אינו רק תכונה אובייקטיבית של המקום אלא תכונה תרבותית ואידיאולוגית.

הישרדות השמות הערביים בדרנית ודיפרנציאלית ומושפעת ממשתנים של המשכיות ושל שינוי. מחקרי מציע דגם של שלוש קטגוריות לניתוח הישרדות השמות. (א) שמות ששרדו בתהליך העברות ומוסיפים לעבור מדור לדור, למשל שמות של שכונות בירושלים; שמות מסוג זה משקפים פולמוס גלוי או סמוי עם השמות הישראליים, והציבור הישראלי אינו נרתע משימוש בהם. (ב) שמות שהשימוש בהם נפסק בשלב מסוים, כי שרשרת ההעברה הבין-הדורית שלהם נקטעה – כגון השם מסחה, שפינה את מקומו לכפר תבור (איור 7) – או מפני שהם נושאים קונוטציה פוליטית או מעוררים רגש שלילי לא רצוי, כגון השם לוביה, שמו של כפר שנערכו בו קרבות דמים. (ג) שמות מתחדשים או שמות שנוספו לקורפוס בשלב מאוחר, לאחר שחל בהם מעתק רפרנציאלי; השמות המתחדשים אינם משמשים תמיד סימן רפרנציאלי למקום גיאוגרפי מסוים, לכפר ערבי שנעקר או לאתר בטבע, אלא מופיעים מחדש כמסמנים של בתי עסק, כמו 'פינה בסג'רה' (מתחם צימרים). מן הדגם עולה כי היחס של הציבור הישראלי לשמות הוא מורכב, אמביוולנטי, ומושפע מתנאים פוליטיים, כלכליים ותרבותיים-היסטוריים.

שלוש הקטגוריות שתוארו לעיל מסייעות להסביר את הישרדותם של שמות מסוימים ואת היעלמותם של אחרים. אדגים את דבריי באמצעות כמה שמות. מסחה וסג'רה הם יישובים סמוכים. כיום השם מסחה אינו שגור בפיהם של הישראלים, ואילו השם סג'רה גבר על השם העברי אילניה. הסבר אחד להבדל בין השמות מעוגן בנקודת הזמן שבה נקבע השם בעברית, ושבה החלו להשתמש בו. השם אילניה, שהוא תרגום השם הערבי סג'רה, נקבע בתקופה מאוחרת יחסית. לפי בן-ציון מיכאלי השימוש בשם אילניה החל עם קום המדינה.⁹⁰ השם כפר תבור נקבע בשנת 1901 בידי מנחם אוסישקין (איור 7), ובכל זאת נותרה הצורה הערבית מסחה עוד

90 מ' בן-ציון, סג'רה, תולדותיה ואישיה, תל אביב 1973, עמ' 17. אסתר ינקלביץ, היסטוריונית ותושבת אילניה, סבורה שהשימוש בשם סג'רה היה ידוע בשנות השלושים של המאה העשרים. (על פי התכתבות במרשתת, דצמבר 2021). לעומת זאת גז"ר זוכרת כי שימוש בשם העברי הרשמי החל רק בשנות השישים של המאה העשרים.

שנים רבות בשימוש עממי. שני השמות, בעברית ובערבית, התקיימו זה לצד זה, כמו השמות מלבס ופתח תקווה,⁹¹ עד שבמרוצת הזמן נשתכח השם הערבי. הקביעה של שם עברי בנקודת זמן מוקדמת יחסית הביאה להיקלטותו ולהיעלמות של השם הערבי בהדרגה.

הסבר אחר להישרדות השם סג'רה הוא לאומי וקשור לתולדות התנועה הציונית. המסמן סג'רה נוגע לאבני דרך בהתפתחות היישוב הציוני בגליל. בשנת 1899 הוקמה חוות סג'רה, ובמרוצת השנים היא הייתה למושבה העברית הראשונה במזרח הגליל התחתון ולמרכז פועלי הגליל. השם סג'רה השתמר בפי דוברי העברית לא בגלל עניין בערביות המקום, אלא מתוך עניין בהיסטוריה הציונית; הוא מסמן את הקשר ההרואי של הישראלים למקום ואת המאבק בערבים בדרך להקמת היישוב היהודי, וקשור לאתוסים של גאולת האדמה וכיבוש השמירה ולחלוצים הידועים שהתיישבו במקום (בהם דוד בן-גוריון). השימוש בשם העברי אילניה אינו נושא את המשמעויות האלה, ולמעשה הוא מנתק את המקום מן ההיסטוריה ההרואית הציונית.

הסבר שלישי הוא לאומי-פוליטי. את היעלמות שמותיהם הערביים של כפרים עקורים כמו צפוריה, לוביה ודיר יאסין, אפשר להסביר בהסבר לאומי הקשור לקונוטציה של שמות אלה. כיום יהודי הגליל ותושבי ירושלים אינם משתמשים במסמנים ערביים אלה, ומעדיפים על פניהם את השמות ציפורי, לביא וגבעת שאול בהתאמה. צפוריה, לוביה ודיר יאסין הפכו לחלק מסמלי הנכבה, ובשל סמליותם הפוליטית דחק אותם הזיכרון הישראלי וביכר את השמות העבריים. ההימנעות מאזכור השם דיר יאסין נובעת גם מרצון לחפות על הטבח שביצעו לוחמי האצ"ל והלה"י באוכלוסיית הכפר הפלסטיני במלחמת 1948. מסקנה העולה ממחקרי היא ששמות כפרים ערביים נטולי קונוטציה פוליטית מאיימת נטו להשתמר בציבור הישראלי, ואילו שמות הנושאים זיכרון מאיים הושכחו.

הסבר אחר להיעלמות השמות צפוריה ולוביה הוא היסטורי פנים-יהודי. השם ציפורי הוא שמו של יישוב חשוב בהיסטוריה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד. לפי המסורת היהודית בציפורי חתם רבי יהודה הנשיא את המשנה, ועוד קודם לכן, בתקופת החשמונאים, הייתה ציפורי עיר יהודית. מושג המשך הארוך של הזמן⁹² יכול להסביר גם את ההיאחזות בשם לביא, שמקורו בשם פונדק דלוי, הנזכר

91 ריאיון עם תחיה מוסל, ילידת פתח תקווה (נולדה 1926), 3 בינואר 2022.

92 F. Braudel, 'History and the Social Sciences: The longue durée', idem, *On History*, trans. S. Matthews, Chicago, IL 1980, pp. 25–54



איור 7: השם העברי כפר תבור (ללא השם הערבי מסחה), שלט בכניסה ליישוב.
פברואר 2022. צילום מוחמד עאדל שבלי

בתלמוד הירושלמי.⁹³ באופן דומה אפשר להסביר את העדפת השם פקיעין על פני השם הערבי אלבקיעה – לפי מסורת יהודית המבוססת על ספרות התנאים ומדרש רבה, ר' שמעון בר יוחאי ובנו אליעזר הסתתרו במקום במנוסתם מן הרומאים במהלך מרד בר כוכבא.

כאשר השמות בערבית והמקומות שהם סימנו עוברים מחזקת הפלסטינים לחזקה ישראלית, הם מקבלים ביטוי תרבותי של אותנטיות ומקומיות (אסליות). מעבר זה ממחיש כי הפיכת הייצוגים הלשוניים בערבית לאמצעי עסקי ופולקלוריסטי מעמעמת מתחים לאומיים. האוריינטציה המסחרית והשיווקית מסירה מהגורם הישראלי את האחריות לדיכוייה של מערכת הסימון המרחבית בערבית. הניכוס התרבותי מתרחש אפוא לא רק באמצעות ההרס של הזיכרון, אלא גם באמצעות השימור.⁹⁴

הישרדות של שמות בערבית בפי דוברי עברית בישראל כיום רומזת לעבר, אבל אופיו של עבר זה אינו חד־משמעי. אורן יפתחאל טען כי 'שרידי הערביות שנותרו בנוף הישראלי נתפסים בעיני הרוב כיישוביהם של "ערביי ישראל" [...]. ללא קשר למרחב הפלסטיני ששכן כאן לפני 1948'.⁹⁵ אני מבקש להוסיף על הסבר זה ולטעון שהשימוש בשמות הוא רפרור דווקא לנקודות ציון בהיסטוריה הציונית. דוגמה לכך אפשר למצוא בתיאור היומרי של עסק כלכלי – מסעדה – בקריית שמונה: 'מסעדת מאמא חלסה היא מיני מוזיאון לתולדות הישוב העברי בצפון, עוד מימי הקמת המדינה, ומסעדת בשרים אמיתית שתרגש, תסקרן ותשביע אתכם [...]. האווירה במקום שעוצב בקפידה תיקח אתכם למסע בזמן לתקופות שונות בחלסה, הלא היא קריית שמונה של היום, ותחבר אתכם להיסטוריה המקומית העשירה'.⁹⁶ המשגת העסק בשם הערבי חלסה, שהוא כאמור שיבוש של ח'אלצה בערבית,

93 'פונדקא דלוי' (ירושלמי, שקלים ז, ה [נ ע"ג; טור 629, שורות 44–45]), ובכתבי יד ובדפוסים שונים: 'פונדקא דלביא' (דקדוקי סופרים לב). לדעת קליין הגרסה לוי היא שיבוש או כינוי דיאלקטי של השם לביא. ראו: ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים תשכ"ו, עמ' 116, הערה 25.

94 דוגמאות נוספות לניכוס מהתרבות הערבית קשורות כאמור בשמות של מסעדות ובתי עסק וכן במילות סלנג השאולות ממילים בערבית, והמצליחות ליצור בעברית רושם של מקומיות: חומוס 'אחלה', עלא כ'ף כ'פכ, מועדון 'ה'ב'ר'פה' ועוד.

95 א' יפתחאל, 'פתח דבר: על מחיקה, מחקר ופיוס', נ' קדמן, בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפריים הערביים שהתרוקנו ב־1948 מהשיח הישראלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 9.

96 מתוך אתר המסעדה במרשתת (<https://www.2eat.co.il/mama-chalsa>).

נובעת משיקול עסקי ומשיקול אידיאולוגי – הענקת נופך רומנטי לעסק והדגשת הרגש הפטריוטי הציוני. באמצעות השם משווקת המסעדה כאתר המזמן היכרות עם תולדות היישוב העברי בצפון, ובה בעת הטקסט השיווקי מתעלם מקיומו של הכפר הפלסטיני בהיסטוריה של המקום. בדומה לכך יש שמות הרומזים לתחילת ההתיישבות של העלייה הראשונה, למשל: 'אום ג'וני הוא שם המקום [ש]בו חיו ראשוני דגניה שנתיים ואז עברו לנקודת הקבע [...] בדגניה כל השנים שימרו את השם אום ג'וני'.⁹⁷

השמות חלסה, סג'רה ואום ג'וני הם מטונומיה לשמות כפרים ערביים עקורים, אך דוברי העברית אינם משתמשים בהם כאמצעי להשמעת קולם של המנוצחים הפלסטינים ולהנצחת הקשר שלהם למקום, אלא כאמצעי מן העבר המפאר את ההיסטוריה הישראלית. השתמרותם מדגימה את יחסי הכוח ואת המתחים הממשיכים להתקיים במציאות פוסט־קולוניאלית. השמות הערביים שרדו כצלילים בלבד. הישראלים אינם מסתייגים משימור המסמן, אך אינם משמרים את המסומן – המקום. בכך הניכוס מבטל את היותם של השמות מראה מקום ליישובים פלסטיניים. התנהגות לשונית זו מעידה על השלמה עם ההישרדות של שמות ערביים, אך דוחה את משמעותם הלאומית והפלסטינית.

ד"ר עאמר דהאמשה, החוג לעברית, המכללה האקדמית הערבית לחינוך בישראל, חיפה,
והחוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה
am.dahamshe@gmail.com

רשימת המשתתפים בכרך

ד"ר מוטי בנמלך, החוג להיסטוריה, המכללה האקדמית הרצוג אלון שבות
mbenmelech@gmail.com

ד"ר אפרת ברט, החוג לאמנויות, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, ירושלים
efratbarth@dyellin.ac.il

ד"ר עאמר דהאמשה, החוג לעברית, המכללה האקדמית הערבית לחינוך בישראל, חיפה,
והחוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה
am.dahamshe@gmail.com

ד"ר דוד מנריקה, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע
davidman@post.bgu.ac.il

פרופ' (אמריטה) רלה קושלבסקי, המחלקה לספרות עם ישראל, הפקולטה למדעי היהדות,
אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
Rella.Kushelevsky@biu.ac.il

ד"ר זאב קיציס, בית ספר ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
zeevkitsis@gmail.com

WHEN ISRAELIS TURN INDIGENOUS:
BORROWING PLACE NAMES FROM ARABIC IN ISRAELI SOCIETY
AND PERCEPTIONS OF THE ARAB OTHER

Amer Dahamshe

Although the Arabic names of communities and natural features have been erased from the Israeli map and despite their exclusion from the linguistic landscape in Israeli signs, some indigenous Arab names are still used in Jewish-Israeli society. My study analyzes the characteristics of borrowing place names from Arabic and their daily use in this society. It shows that the imitation of Arabic names is a symbolic phenomenon with profound meanings related to the Israelis' attitudes towards Arab society and its language, beyond linguistic usage alone. Using postcolonial, psycholinguistic and semiotic tools, the article maps cases of such adoption and provides a variety of explanations for it, including cultural, national-Zionist, and political-military explanations. The survival of Arabic names is not uniform, and it is affected by duration and transformation. I propose a three-category model to explain that survival: (1) names that have resisted Hebraization and continue to pass from generation to generation; (2) names that have not resisted Hebraization, and whose usage has ceased at a certain stage; (3) names whose usage has been renewed due to referential shift and are used to identify businesses. The article contributes to the understanding that the basic memory/erasure dichotomy in Arabic place names in Israel is not exclusive to the relationship between Hebrew and Arabic. This dichotomy has undergone transformations that have given the Arabic names non-uniform meanings and purposes among Israelis. The article also demonstrates that the appropriation of the Other's culture takes place not only by destroying it, but also by preserving it. Nevertheless, this preservation is partial and contingent. Palestinian names have survived only orally. Israelis are not necessarily averse to preserving the signifier, but they do not preserve the signified – the place. This appropriation denies the role of place names as referring to Palestinian locales and to the Palestinians' spatial history.

English Abstracts

the play, this story immediately raised concerns regarding its Hasidic roots and its appropriateness to Hasidic values and the Hasidic world. In this article, the Hasidic and pre-Hasidic roots of this story are analyzed from a diachronic and thematological perspective, through examination of the various appearances of versions of this story against the backdrop of their time and place, and the personalities and environments of the different narrators. The comparison of the version of the story in the play to Hasidic versions of it, particularly to that of Eliyahu Ki-Tov, the Hasidic writer, sheds light on the use of power as well as the Jewish body in the cultural landscape of Hasidic society in juxtaposition to the Israeli Zionist culture throughout the twentieth century.

OLD TRADITION VERSUS NEW TRADITION: SURVEY OF RECORDINGS OF LULLABIES DURING THE *YISHUV* PERIOD

Efrat Barth

In the process of forming Hebrew culture during the period of the first waves of immigration to the Jewish *Yishuv*, a strong emphasis was placed on creating Hebrew culture in Hebrew. The shapers of the culture expressed the characteristics of the land – its landscapes, the building of the country and key events that took place – through songs, literature, dance and visual arts. In this study, the author inquires whether the social expectation to sing Hebrew songs in the spirit of the period also permeated the homes of the early immigrants. This inquiry is performed through survey recordings of the first songs made under the auspices of the National Sound Archive (the ‘Phonothèque’) in the 1990s. In the recordings, the interviewees recall lullabies that their parents sang to them, or that they sang to their children, in the 1920s and 1930s. The songs, which have an intimate, family character, show that in the Jewish *Yishuv* in Israel, the pioneers continued to sing lullabies from their ancestral homes, songs in Yiddish and songs that represented the old tradition in melody and lyrics. Along with these, new ideological songs in Hebrew were also sung, but their numbers were small relative to the quantity of Hebrew lullabies being written. An examination of later recordings, from the 1960s and 70s, shows that this trend also continued in the second generation of those who settled in Israel, and that the Yiddish language and the tradition of lullabies continued to be heard in homes.

English Abstracts

orality' in these sources, in an attempt to shed light on the role of authors and scribes as agents of culture in the complex and gradual process of the shift from orality to literacy in the Middle Ages. The article draws special attention to a number of biblical narratives, rabbinic legends, and traditions of storytelling evinced in chapter 16 of *Ben ha-Melech ve ha-Nazir* (The King's Son and the Ascetic) (translated and edited by Ibn Hisdai), as texts that molded the distinct discourses embodied in the versions of the story from Spain and Ashkenaz during the Middle Ages.

YOHANAN BEN ZAKKAI MEETS VESPASIANUS:
A STUDY OF MIDRASHIC HISTORY ACCORDING
TO 'ME'AM LO'EZ' BY ARGÜETE

David Manrique

This article focuses on the narrative transformations of the legend in relation to the sources of the story mentioned in the ancient rabbinical literature. The analysis sheds light on the methods of interpretation and trends in translation that shape new fiction within the cultural context of Sephardic Jews throughout the Ottoman Empire in the eighteenth century, taking into account the interests and values that characterize the Sephardic Talmud.

The article also includes a version of the legend's text in Ladino with a new translation, demonstrating the need to develop scholarly editions of the entire literature of Midrash Me'am Lo'ez. To date, traditional Hebrew translations have drastically altered the original narrative and, in fact, have not brought out essential motifs in the interpretative praxis of Sephardic rabbis within their cultural context.

THE BAAL SHEM TOV'S NEIGHBOR IN THE GARDEN OF EDEN –
A STORY FROM 'ONCE THERE WAS A HASIDIC MAN'
AND ITS CONNECTION TO THE HASIDIC-ISRAELI IDENTITY

Zeev Kitsis

The play 'Once There was a Hasidic Man' (1968) has been noted by many as a milestone in the process of connecting Israeli culture to its Jewish roots, and specifically Hasidic culture and Eastern European *shtetl* life. Because of this play, the story of Gedalya, an awkward Jew who eats heavily in preparation for martyrdom, and as a result would become the future neighbor of the Baal Shem Tov in the Garden of Eden, became widely known. Upon its inclusion in

ENGLISH ABSTRACTS

FROM THE SAMBATYON TO TIBERIAS: AN UNKNOWN VERSION OF 'MA'ASEH AKDAMUT'

Moti Benmelech

'Ma'aseh Akdamut' is a rescue story of a Jewish community by a savior from the land of the Ten Tribes. The hero of the story is Rabbi Meir Shatz, the author of the piyyut 'Akdamut Milin', and the emissary who was sent to the land of the tribes and did not return. This story was told in Ashkenazi communities in northern Italy and was even printed there in the mid-sixteenth century.

The article discusses a formerly unknown version of 'Ma'aseh Akdamut' found in a manuscript from the early nineteenth century. The absence of the Ten Tribes is conspicuous in this version, and Rabbi Meir Shatz is replaced by Rabbi Meir Ba'al Hanness as the savior. This version of the story is similar to other sources that identify Rabbi Meir Ba'al Hanness with Rabbi Meir Shatz, and it illustrates the changes that occurred according to the time and place in which it is told. In light of this, the article examines the portrayal of the Ten Tribes as saviors in the original version of 'Ma'aseh Akdamut' from the sixteenth century, suggesting that it expresses disconnection between Jewish society and the Ten Tribes.

AFFINITIES BETWEEN ORALITY AND LITERACY IN MEDIEVAL FOLKTALES IN WESTERN EUROPE: 'THE TALE OF A RICH MAN WHO USED TO SEAT HIMSELF AMONG THE POOR'

Rella Kushelevsky

In this article, the story of a rich man who used to seat himself among the poor in the market place – a story that appears in three sources from Western Europe during the fourteenth century – is presented as situated on the crossroads of simultaneous practices of orality and literacy in Jewish and non-Jewish societies in the Middle Ages, with each distinct version constituting a unique and singular realization of the text in response to and in dialogue with the shifting social and cultural contexts in which it was constructed.

The article deals with the story's appearance in two works entitled *Menorat ha'maor* from Spain, and in a Darmstadt manuscript from Ashkenaz, paying particular attention to distinct configurations of 'soft intertextuality' and 'weak



CONTENTS

- 1 *Moti Benmelech*
From the Sambatyon to Tiberias: An Unknown Version of
'Ma'aseh Akdamut'
- 29 *Rella Kushelevsky*
Affinities between Orality and Literacy in Medieval Folktales
in Western Europe: 'The Tale of a Rich Man who used to seat
Himself among the Poor'
- 69 *David Manrique*
Yohanan ben Zakkai meets Vespasianus: A Study of Midrashic
History according to 'Me'am Loez' by Argüete
- 119 *Zeev Kitsis*
The Baal Shem Tov's Neighbor in the Garden of Eden – A story
from 'Once There Was a Hasidic Man' and its Connection to the
Hasidic-Israeli Identity
- 149 *Efrat Barth*
Old Tradition versus New Tradition: Survey of Recordings of
Lullabies during the *Yishuv* Period
- 175 *Amer Dahamshe*
When Israelis Turn Indigenous: Borrowing Place Names from
Arabic in Israeli Society and Perceptions of the Arab Other
- 210 List of Contributors
- v English Abstracts

Editorial Board

Dan Ben-Amos, Yoram Bilu, Olga Goldberg-Mulkiewicz, Yuval Harari,
Luis Landa, Shmuel Refael, Edwin Seroussi, Aliza Shenhar,
Dina Stein, Haim Weiss, Eli Yassif

Please send manuscripts to
Jerusalem Studies in Jewish Folklore,
The Folklore Research Center, Rabin Building,
The Hebrew University of Jerusalem,
Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel
jsijfolklore@gmail.com

Style Editor (Hebrew): Varda Lehnard
Style Editor (English): Jeffrey Green

The publication of this volume was made possible
by the generous support from
The Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies
established by the Federmann Family

Distributed by

The Hebrew University Magnes Press
P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel
Phone: 972-2-658-6659; Fax: 972-2-566-0341
www.magnespress.co.il

Production: Daniel J. Spitzer
Typesetting and Layout: iritnahum1@gmail.com
Printing: 'Printiv', Jerusalem

ISSN 0333-7030

© All Rights Reserved
Jerusalem 2024

Printed in Israel

JERUSALEM STUDIES

IN JEWISH FOLKLORE

XXXVI

Editors

GALIT HASAN-ROKEM • SHALOM SABAR
HAGAR SALAMON

Editorial Secretary

JACQUELINE LAZNOW

THE JACK, JOSEPH AND MORTON MANDEL INSTITUTE OF JEWISH STUDIES
FACULTY OF HUMANITIES, THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
JERUSALEM 2024