

התחלות

חוני המעגל ואלפיים שנות השינה

צפי זבה־אלרן

שיחות מני קדם לזאב יעבץ וראשיתה של זיקה תרבותית לארון הספרים היהודי

ספרות האסופות הענפה שהתפתחה בתרבות העברית במפנה המאות ה־19 וה־20 זכתה לתפוצה רחבה ולהשפעה רבה הן בשל מעורבותם של יוצרים קנוניים בחיבורה, כגון מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, חיים נחמן ביאליק ושמואל יוסף עגנון; הן בשל תפקידה בכירור דילמות ואתגרים תרבותיים שנלוו לעיצוב זהות יהודית מודרנית. ככל אנתולוגיה, גם אסופת האגדות נועדה לשמר מורשת ספרותית קדומה מצד אחד, ולסגלה לתמורות הזמן מצד אחר.¹ בחירה סלקטיבית של מקורות, עריכתם מחדש ועיצובם הספרותי באסופות אִפשרו לעורכים לייצג את השדה התרבותי הישן ולהתאימו למצב החברתי והתרבותי המתהווה בתקופתם. כך, קיוו העורכים, ייווצר הדיאלוג ההכרחי להמשכיותה של תרבות יהודית בין עבר להווה, למרות פער הערכים בין התקופות.

אסופת האגדות הפופולרית הראשונה, זו שהתוותה את הדרך במידה רבה לאסופות הידועות של ברדיצ'בסקי וביאליק, היא אסופת האגדות של ההיסטוריון והסופר זאב (וואלף) יעבץ שיחות מני קדם (ורשה 1887). בדבריי אודקק לסיפור מייצג אחד מן האסופה המתפרש כאלגוריה למצבם של היהודים במפנה המאות. הסיפור הוא סיפורו של חוני, הנרדם לשבעים שנה ומתעורר ל'עולם מוחלף', שידיעותיו ואמונותיו נבחנות בו מחדש. סיפור זה, שנועד לייצג את הרפרטואר העשיר של ספרויות חז"ל, נבחר לא באקראי אלא בשל זיקתו לפולקלור בין־לאומי ולערכים לאומיים אוניברסליים שיעבץ רצה לייצג באמצעותם את היהדות. עיצובו הספרותי של הסיפור כמעשייה מלמד על שליחותו הרעיונית: לייצג כוחות ומאבקים תרבותיים מיתולוגיים או כמו מיתולוגיים

* מאמר זה מתבסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור, צפי זבה־אלרן, 'מ"ספר האגדה" אל ארון הספרים היהודי – האסופות האגדיות ומקומן בעיצובה של היהדות בתרבות העברית', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2009. אני מודה לפרופסור יעלי יסיף על הדרכתו הפורייה ולקרן פוזן על תמיכתה במחקר.

1 ראו: David Stern, 'The Anthology in Jewish Literature, An Introduction', in: idem (ed.), *The Anthology in Jewish Literature*, New York 2004, pp. 3-11

בחברה היהודית בת הזמן. הדילמה שחוני מתמודד עמה באסופה היא הדילמה המרכזית שהעסיקה את נבוכי הזמן בין האמונה באמת נצחית שמגלם בסיפור הפסוק 'בְּשׁוֹב ה' אֶת-שְׁיִבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֻלְמִים' (תהלים קכו א) ובין המעשה החלוצי שמגלם אותו בסיפור נוטע החרוב הזקן אשר יוצר חיים על אף ההכרה בחלופיותו. רגע לפני שחוני נרדם באורה פלאי הוא מהרהר אפוא אם אפשר לבטל את שנות הגלות, החורבן והמצוקה בשם האמונה באל ולהפנות את הגב למציאות של רדיפות ואבדן או שמא יש לפעול, וכיצד? מה בין חיי עולם לחיי שעה? מה בין הצו הרתי להמתין לגאולה לצו הלאומי לחתור אליה? שאלות מפתח אלה משקפות את מצבה השביר של האמונה בתקופתו של יעבץ, אך גם את אופקיה החדשים, כפי שנראה להלן.

זאב יעבץ - 'חסיד בין המתנגדים'

סיפור חייו של זאב יעבץ (1847-1924) נע בין מרכזי החיים השונים של יהודי אירופה ופולשתינה במפנה המאות ה-19 וה-20. יעבץ נולד למשפחת סוחרים ותעשיינים אמידה בקולנו שבפולין, ולצד חינוך דתי-חרדי כללה השכלתו גם לימודי חול ושפות זרות. כנער עבר יעבץ עם משפחתו ללומזה, ולאחר מכן לוורשה, ולאחר ניסיון קצר וכושל בעבודת מסחר החל לכתוב ולפרסם מאמרים וסיפורים בכתבי עת עבריים. שמו של יעבץ חדר לתודעה הציבורית לראשונה עם מאמריו על תעודתה של היהדות המודרנית בהשחר, ובפרט עם פרסום המאמר הנרחב 'מגדל המאה' בכנסת ישראל (1886). מאמר זה נכתב במלאת מאה שנה למותו של משה מנדלסון, כדי לעמוד על משמעותו של המפנה התרבותי שחל ביהדות בין ימיו של מנדלסון לימיו של משה מונטיפיורי; בין ראשית תנועת ההשכלה לתחילתה של תנועת 'חיבת ציון'. יעבץ הציג את מנדלסון במאמר כמופת למשכילים אורתודוקסים, לא רק בשל תרומתו להתפתחות ההשכלה אלא בעיקר בשל נאמנותו לתורת ישראל, לשפה העברית ולעם היהודי. ממשיכיו של מנדלסון קלקלו, לדבריו, את הישגיו בכך שעודדו את היטמעותם של יהודים באירופה. גישתם המתירנית לדת היא שהביאה להתבצרות כל זרם ביהדות בד' אמותיו ולאיבוד הסובלנות הדתית להשכלה מצד אחד, והסובלנות המשכילית לדת מצד אחר: 'רוח חכמת בן-מנחם נדחתה לפני השכלת פרידלנדר, ותורת רבנו אליהו [הגאון מווילנה] חשה מפלט לה אל בתי המדרש והישיבות [...] תופשי התורה נוורו אל בתי המדרש כאשר אמרנו וייראו להושיט אצבע אל המדעים'.² כך נעשה, לדבריו, השילוב בין התורה להשכלה יקר המציאות ושתייהן נמצאו חסרות. רק עם ראשית פעולתו של משה מונטיפיורי בארץ ישראל ציין יעבץ את תחילתו של ה'תיקון' ההיסטורי ו'התשובה' הדתית-לאומית להתבוללות המשכילית המאוחרת.³ ההבחנה בין

2 זאב יעבץ, 'מגדל המאה', כנסת ישראל, 1 (תרמ"ו), עמ' 145.

3 דברים דומים עולים מן הדרשה שכתב ונשמרה בארכיון בית הספרים הלאומי בשם 'שאלה עתיקה ותשובותיה' (תיק [ר] 4°1602, N23): 'כדור הזה אשר חודשי המדע וגלויי מפלאות הטבע

'השכלה אמתית' להשכלה מזויפת' או 'מדומה', העומדת ביסוד דבריו של יעבץ, היתה לתבנית מחשבה שגורה בקרב משכילי מזרח אירופה באותה תקופה. באמצעות תבנית זו ביקשו משכילים תורניים לא רק לרסן את תופעת ההתבוללות של יהודים באירופה אלא גם להכשיר את חידושיהם.⁴

על אף הסתייגותו השמרנית כביכול של יעבץ מן המשכילים המאוחרים, הוא חיפש לאורך השנים מודל ספרותי לדיאלוג עם הסביבה הזרה, כדבריו, המשתנה סביבו במהירות. גם יעבץ, כמו אבותיו הרוחניים, ובהם שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), עמד על חשיבותה של 'הבדלה' תרבותית בין 'ישראל' ל'יוון', שסימלה עבורם את אירופה,⁵ אולם בהשפעת רוח הלאומיות הרומנטית, ככל הנראה, ביקש יעבץ גם נתיבים להתפתחות תרבותית שתפקידה לשמור על חיוניות המסורת בעתות של משבר. לנוכח אתגר זה הוא הציע לקוראיו ללמוד 'תורת נכר' אך לא לקיימה, או לסגל את הישגיה 'האסתטיים' באורח פרשני בלי להשתעבד לתכניה הזרים. הוא אף הציע לחדש את פני היהדות באמצעות מודל של 'הבקעת קרומים', שמשמעותו חשיפת נדבכיה החבויים של 'רוח ישראל' במקום 'יצירת מורשת לאומית חדשה'.⁶ מצד אחד עמד אפוא יעבץ על חשיבות 'טהרתנו' התרבותית, ומצד אחר הציע

הגדולים והנוראים יודיעו את כבוד ה' ואת גדלו, תאיר דעת האלהים באור בהיר אשר כמהו לא נראה עוד. מעולם לא היתה עוד היותו מדעת מתוך פעלו, ודעתו ויכלתו נכרת מתוך מעשיו, כאשר בימים אלה. ומה הפכפך ומה צר החזיון כי מעולם לא היה עוד הכחש נפרץ והשנאה לכל דבר אלהים קשה כשואל, כאשר היא בימים אלה. אמנם מראה אור החשמל וזעף היתושים להחשיכו תראינה עינינו פה'. גם מחזה קצר שכתב יעבץ, אך לא התפרסם, בשם 'שמע וענוה' (שם) משקף את הקונפליקט בין ערכי התורה לערכי ההשכלה בתקופתו. המחזה מעמת בין בחור בשם 'שמע', המייצג את האמונה המשכילית הרווחת בעליונות התבונה, ובין בחורה בשם 'ענוה', המייצגת את עמדתו של יעבץ, המשלבת בין התורה למדעים ובין הדת היהודית לנאורות. שמע הנבוכך מגלה לענוה כי אמונתו באל אינה עומדת במבחן התבונה וכי הוא אינו מצליח להורות ללבו להאמין בעל כורחו. בתשובה עונה לו ענוה: 'גם עלי היתה יד הזמן. אך הוא השיב את לבי אל אלהי, אל עמי, אל תורתו העתיקה ואל חכמת חכמי אשר עמדו לנס בקרבו. פלאות לי דברייך! מדוע השיב את לבך ואת לבי הסב אחרנית?'. עוד מוכיחה ענוה לשמע כי האמונה בתבונה אינה שונה במהותה מהאמונה באל, והיא נובעת משכנוע פנימי עמוק. אמנם הדברים מסתיימים בצייטוט מן הרמב"ם, כשידה של ענוה על העליונה, אולם הפער בין שני הטיפוסים שביקש יעבץ לגלם במחזה עומד בעינו גם בסוף העימות.

4 שמואל פיינר, מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19, ירושלים 2010, עמ' 279-297.
5 יעקב שביט, היהדות בראי היוונות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני, תל אביב 1992, עמ' 138-143.
6 רעיון ההבדלה בין ישראל לעמים על תפקידיו ועל מאפייניו עולה ממאמריו של יעבץ במשך השנים, ראו: זאב יעבץ ו'יעואל בן קנו', 'הבדלה ממש', השחר, י (תר"מ), עמ' 530-536; וואלף יעבץ ולש"מ, 'לברית עם לאור גוים', המליץ, 97 (ד' בטבת תרמ"ה), עמ' 1593-1599; זאב יעבץ, 'עולמות עוברים ועולם עומד', בתוך: בנימין קלאר (עורך), לקט כתבים, ירושלים [תר"ס] תש"ג, עמ' 65-78; זאב יעבץ, 'האחדות', המזרח, שנה ראשונה, א (תרס"ג), עמ' 10-17; הנ"ל, 'מתום ושביון', בתוך: קלאר (עורך), לקט כתבים, עמ' 91-99; זאב יעבץ, 'נפש חיה', תחכמי, א (1910), עמ' 42-56; הנ"ל, 'נצח ישראל', המצפה, שנה שמינית, 7-8 ("ט שבט וכ"ב שבט תרע"א), עמ' 2-1.

לנהוג כאבותינו ו'לפתוח את השערים' בפני אירופה כדי לתרגם את הישגיה 'המשפריים', לדבריו, לשדה היצירה היהודית:

את המאמר הזה [ויקחו שם ויפת את השמלה', על פי בראשית ט, כג] אנחנו מגישים ליודעי חן לשפוט עליו, כי הנבואה והחקירה, הרבנות והפילוסופיה, המוסר והטעם, הרוממות והיופי, סוף דבר 'שם ויפת' נשקו במאמר זה נשיקות שלום, נשיקה גדולה, לבלי הפרד עוד כי שניהם הכירו כי בני אב אחד הם אשר ידו חלקה להם בקו חכמה וכשרון שכס אחד על יתר משפחות העמים.⁷

בשנת 1887 עלה יעבץ לפלשתינה והצטרף כרב וכמורה למושב הברון זיכרון יעקב, אולם חילוקי דעות עקרוניים עם פקידי המושבה הנוגעים לחינוך הציוני שביקש יעבץ להעניק לתלמידיו הביאו לפיטוריו. משם הוא העתיק את מקום מושבו לירושלים, ובה נהנה משבע שנים פוריות של יצירה ועשייה תרבותית; עריכת מאספים שפורסמו בהם גם סיפוריו ושיריו ופעילות ענפה בוועד הלשון העברית. בתקופה זו החל יעבץ לכתוב ולפרסם גם ספרי היסטוריה לנוער וספרי לימוד לילדים, הכוללים זה לצד זה טקסטים מן המקורות וסיפורים ושירים מקוריים. בירושלים החל יעבץ לעסוק גם במחקרו ההיסטורי רחב ההיקף תולדות ישראל: מתקן על פי המקורות הראשונים, שהיה לאחד מספרי הלימוד המרכזיים להיסטוריה במוסדות החינוך של היישוב.

לאחר שלא מצא יעבץ, לטענתו, מספיק שותפים לדרך הציונית דתית, הוא עזב את ירושלים ועבר לוויילנה, ובה הצטרף למייסדיה של תנועת 'המזרחי' ('הכת האחת הנאמנה גם ליהדות גם ליישוב', לדבריו) והיה לעורך ביטאון התנועה. לצד עבודתו של יעבץ כהיסטוריון, הוא פרסם בביטאון מאמרים חדשים, סיפורים ותרגומים שונים, אולם בשנת 1905, עם פרוץ המהפכה ברוסיה, הוא נאלץ לעזוב את וילנה ולעבור לגרמניה, משם נרד עם משפחתו לאנגליה עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה. התפתחויות בדרכו של יעבץ, וככל הנראה גם הקרבה לחוגי המזרחי באותן שנים, חיזקו את זיקתו הדתית למסורת היהודית. ספריו האחרונים – מקור הברכות ועבודת הלכות – יוחדו, בהתאם, לעיון בהקשריו ההיסטוריים והרעיוניים של סידור התפילה.⁸

7 יעבץ, 'הבדלה ממש', לעיל הערה 6; ראו עוד: הנ"ל, 'היהדות והגלות', בתוך: קלאר (עורך), לקט כתבים, עמ' 78-91; זאב יעבץ, 'חיי שעה וחיי עולם', המזרח, שנה ראשונה, 5 (תרס"ג), עמ' 259-270; הנ"ל, 'נצח ישראל' לעיל הערה 6; הנ"ל, 'התורה והמדינה', סיני, שנה ראשונה, 2, 13-17 (תרצ"ח), עמ' רכז-רלו. דיון נרחב יותר בסוגיות אלה והפניות נוספות ראו בתוך: זבה-אלרן, לעיל הערת הכוכבית, עמ' 120-132.

8 פרטים ביבליוגרפיים ראו בתוך: אברהם שמואל הרשברג, 'תולדות רבי זאב יעבץ ז"ל', בתוך: זאב יעבץ, תולדות ישראל: מתקן על פי המקורות הראשונים, 14, תל אביב ת"ש, עמ' 123-163; יהודה לייב פישמן, 'רבי זאב יעבץ', אנשים של צורה, ירושלים תש"ז, עמ' קיא-קיט; גצל קרסל, 'יעבץ, זאב וואלף', לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, ב, תל אביב 1967, עמ' 85-89; משה אונגרפלד, 'זאב יעבץ', מעגלי יצירה, א, תל אביב 1975, עמ' 321-327, ובמחקרים השונים המוזכרים בהמשך הרברים.

אף כי שמעו של יעבץ יצא למרחוק, מכלול יצירתו הוליד תגובות ופרשנויות שונות וסותרות בקרב בני דורו ובקרב קוראיו הביקורתיים מאוחר יותר. סיפוריו לילדים ולבני הנעורים, ובכלל זה גם האסופה שיחות מני קדם, נתפסו אז, ולמעשה נתפסים עד היום, כהתגלמות התמימות הרומנטית הטיפוסית לתקופה של חיבת ציון.⁹ לדעת כמה מן המבקרים, ספרי הלימוד שחיבר, ובפרט ספרי ההיסטוריה, היו שקועים, באידאולוגיה הרבנית שהוא האמין בה כאיש 'המזרחי'. 'יעבץ אינו יודע שלילה, אינו יודע מלחמה, ועל אחת כמה וכמה מהפכה ממש', כתב קלוזנר, 'ומי שאינו נלחם לא רק אינו מחדש, אלא אף אינו מחזיר נשמה לחדש שבישן'.¹⁰ גם מאמריו על רעיון ההבדלה בין ישראל לעמים שיוו לו, לדעת רבים מן הקוראים, דימוי של 'מחזק בדקים וגודר פרצות'¹¹ האמון על עמדה בדלנית של 'עם לבדד ישכון'.¹²

אולם כבר בזמנו של יעבץ, וכל שכן מאוחר יותר, היו לו גם קוראים שהתרשמו עד מאוד מפועלו ומתרומתו להתחדשות היהדות בתקופתו. פיתחן העלה על נס את סגנון כתיבתו החדשני – הקל והמוזיקלי – לילדים;¹³ פרישמך התלהב מאסופת האגדות שחיבר, כפי

- 9 ראו: חיים חמיאל, 'דרכו של רבי זאב יעבץ בחיבור אגדות', סיני, 53 (תשכ"ג), עמ' צב-ק; אוריאל אופק, 'והייתם לאנשים עברים!' צמיחתה של ספרות-ילדים טבעית בארץ-ישראל, קתדרה, 3 (1977), עמ' 73-112; יפה ברלוביץ, 'ספרות העליה הראשונה כ"ספרות מתיישבים ראשונים"', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תש"ם; הנ"ל, 'הסדר השלישי' – 'תור ישראל בארצו' – יצירתו הספרותית של זאב יעבץ בראי השקפתו ההיסטורית, קתדרה, 20 (תשמ"א), עמ' 165-182; שלמה כרמי, תלמים ראשונים בחינוך העברי, ירושלים 1986; נורית גוברין, 'הרצוי כמצוי, זאב יעבץ', דבש מסלע: מחקרים בספרות ארץ-ישראל, תל אביב 1989, עמ' 38-44; לאה חובב, 'זאב יעבץ, עיבוד אגדות חז"ל לילדים, התיאוריה והמעשה', דרך אגדה, א (תשנ"ח), עמ' 152-170.
- 10 יוסף קלוזנר, 'זאב יעבץ', יוצרים ובונים, ב, ירושלים תרפ"ט, עמ' 52-61. היאחזותו של יעבץ כהיסטוריון במסורת ואדיקותו הדתית עולים, לצד מסקנות חדשות, גם מן המחקרים האלה: אסתר סגל-איתן, 'החשיבה ההיסטורית של זאב יעבץ', עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן 1981; ראו בן מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית מהרנסנס עד העת החדשה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 424-465; אלקה הרשטיק, 'דמות היהודי החדש של זאב יעבץ לאור גישתו החינוכית והשקפתו ההיסטורית', עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, טורו קולג' 1999; יצחק קונפורטי, 'היסטוריוגרפיה וזכרון ציוני', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ג; דוד שחר, דע מאין באת... הוראת ההיסטוריה הלאומית בחינוך העברי בארץ ישראל 1882-1918, רחובות 2003, עמ' 170-172.
- 11 פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ג, תל אביב 1927, עמ' 42. ראו גם: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), 'מבית ומחוץ', בתוך: אבנר הולצמן (עורך), כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), ו, תל אביב [1902] 2004, עמ' 245-247; שמעון ברנפלד, 'במי האשם?', הדור, 2, 29 (1904), עמ' 1-6; אברהם שאנן, 'יעבץ, הבדלה ממש', הספרות העברית החדשה לזרמיה, ב, תל אביב 1962, עמ' 119-124.
- 12 ברלוביץ, 'הסדר השלישי', לעיל הערה 9, עמ' 163; שביט, היהדות בראי היוונות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני, עמ' 37-39, 48-49, 142-143.
- 13 יעקב פיתמן, 'זאב יעבץ', רוחות מנגנות, ירושלים תשי"ג, עמ' 399-402; אופק, 'והייתם לאנשים עברים', לעיל הערה 9.

שנראה להלן; קלוזנר, אשר ביקר בחריפות את מחקרו ההיסטורי, העמיד אותו בשורה אחת עם אחד העם כמקור השראה ליוצרים העברים;¹⁴ ורבניצקי הזמינו לערוך את ספר חכמת בן-סירא עבור הוצאת 'מוריה'¹⁵ אחרי שפרסם רשימת ביקורת מעניינת על המאסף שערך יעבץ בשם בארץ:

בנוגע לדרך אמונתו של המוציא נראה שנוי לטובה בארץ, ובשמחת לב נעיר על השנוי הזה את לב הקוראים. גלוי וידוע לפנינו זה מכבר דרכו של הסופר ר"ז יעבץ, עוד מיום עלותו לראשונה על במת הסופרים, כי אדוק הוא בנושנות כאחד החרדים הקיצוניים, גם סימני קנאות ראינו בו במדה מרבה במאמריו ב'כנסת ישראל', וביחוד נודף ריח קנאות נפרזה מסוף ספרו 'דה"י לבני ישראל', אשר שם הוא משליך שקוציים לעיני הילדים התמימים בזעם קנאי נורא וחותרה גחלי רתמים על ראש ההשכלה ומכבידה וירומם על נס את 'הלבנון במאמריו המלאים והבריאים ולשונו הצחה והמסודרת'. עתה נעים לראות מספרי 'הארץ' ו'מירושלים' כי עזב ר"ז יעבץ דרכו הקשה ורוח אחרת היתה אתו, רוח צח ונקי כמעט כלו מתורת הקנאות. אמנם עוד פה ושם נמצא לפעמים עקבות הקנאות העתיקה, אך במדה מועטת בערך. עתה על כל מאמריו המוחכמים הערוכים בטוב טעם ודעת, אם נסיר מהם לפרקים איזה מבטאים קלים, יוכל לחתום כל איש יהודי אוהב עמו וארצו.¹⁶

מחקרה המקיף של יפה ברלוביץ על סיפוריו של יעבץ מצביע, ברוח דברים אלה, לא רק על אדיקותו הדתית ותפיסתו השמרנית אלא גם על חידושו. גיבוריו של יעבץ נטועים לדידה בהיסטוריה ובראליה של ארץ ישראל, והמחבר נותן באמצעותם 'דין וחשבון' למציאות הנגלית, גם אם באופן סלקטיבי וסובייקטיבי.¹⁷ מחקרה של אלקה הרשטיק על דמות היהודי החדש של זאב יעבץ מלמד על הערכים הציוניים שהוטמעו ביזמתו בתכנית הלימודים ובספרי הלימוד שחיבר לצד ערכים תורניים ומוסכמות רבניות.¹⁸ הלל ברזל, העוסק בחידושיה הפואטיים של האסופה נגינות מני קדם, טען כי סגנונו הפואטי של יעבץ הוא בבחינת שירה חדשה המשלבת בין הרומנטיקה האירופית ללשון המקרא. יצירה

14 קלוזנר, לעיל הערה 10, עמ' 60-61.

15 הצעה זו עולה ממכתבו של רבניצקי ליעבץ משנת תרפ"ג, השמור בבית הספרים הלאומי (ARC.4°1602, מכתב 62). ככל הידוע לי, יעבץ לא עסק בהכנת הספר כבקשתם. השפעתו של יעבץ על יוצרים בני דורו נבחנת גם בתוך: Mark W. Kiel, 'A Twice Lost Legacy: Ideology, Culture and the Pursuit of Jewish Folklore in Russia until Stalinization (1930-1931)', Ph.D. Dissertation, The Jewish Theological Seminary of America 1991, pp. 107-112; לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, עמ' 46; שאנן, לעיל הערה 11, עמ' 162.

16 יהושע חנא רבניצקי, [בר-קצין], 'ספרים חדשים [הארץ, מירושלים, טל ילדות]', פרדס, 1 (תרג"ב), עמ' 278 [ההדגשות במקור].

17 ברלוביץ, 'הסדר השלישי', לעיל הערה 9, עמ' 182.

18 הרשטיק, לעיל הערה 10.

זו מתאפיינת לדבריו בהכרה דתית, אולם בה בעת פותחת את עולם האגדה בפני השפעות פואטיות נוספות.¹⁹

דברים אלה מעלים שאלות רבות, ובהן מדוע נחשב יעבץ בעיני בני דורו וקוראיו הביקורתיים 'משמר ומחדש כאחד', 'חסיד בין המתנגדים' או מי ש'נולד זקן אבל בזקנותו שמר על לחלוחית של ילדות'²⁰ האם במשך השנים חל ביעבץ שינוי משמעותי כל כך, כפי שעולה מדבריו של רבניצקי? שמא היתה יצירתו טעונת סתירות או חלוצה בתחומה, ולכן עוררה תגובות אמביוולנטיות? ואולי אפשר לייחס תפיסה שונה לכל תחום שהתנסה בו יעבץ אם במחקר, אם בהגות, אם בספרי אגדה ואם בספרות? לא נוכל לענות על כל השאלות, אולם מכיוון שחשיבותן מכרעת להבנת דרכו של יעבץ באסופה שיחות מני קדם נידרש לכמה מהן במהלך הדיון.

שיחות מני קדם

אסופת האגדות שיחות מני קדם יצאה לאור בוורשה בשנת 1887 כשי מצורף לשנתון כנסת ישראל בעריכת שאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר).²¹ דברי ה'הסכמה' של ר' שמואל יוסף (רש"י) פין בתחילת האסופה ודבריו של שפ"ר בהמשכה מלמדים על התפיסה המסורתית של המוציאים לאור, שעל פיה נועדה האסופה לחזק ערכים תורניים, ובכלל זה את מעמדה של ספרות הקודש בקרב בני הנוער.²² לעומת זאת, המאמר של יעבץ בפתיחת

19 הלל ברול, שירת חיבת ציון, תל אביב 1987, עמ' 216-218.

20 פיכמן, לעיל הערה 13, עמ' 401; קלוזנר, לעיל הערה 10, עמ' 56.

21 פרט לתגובות הקוראים, ממשות חמש המהדורות השונות וההדפסות החוזרות של האסופה עדות להצלחתה. המהדורה הראשונה, ובה 19 סיפורים בלבד, התפרסמה כאמור בשנת 1887. המהדורה השנייה התפרסמה ביזמתו של רבניצקי בשנת 1926 בתל אביב כחלק מסדרת 'קפת-ספר' (חוברת עשירית). המהדורה השלישית, שיצאה לאור בלונדון אחרי מותו של יעבץ בשנת 1927, הורחבה מאוד ונקראה שיחות ושמעות מני קדם. מהדורה זו כללה 53 סיפורים. הרחבה ניכרת זו מצביעה ככל הנראה על התבססותו של קאנון עברי בשנים אלה; התבססות שאפשרה לעורכי אסופות כמו יעבץ להיות סלקטיביים ומפורשים פחות בבחירותיהם (על פי Alan C. Golding, 'A History of American Poetry Anthologies', in: Robert von Halberg (ed.), *Canons*, Chicago 1984, pp. 279-307). המהדורה הרביעית יצאה לאור בתל אביב בשנת 1947 שוב ככותרת הישנה שיחות מני קדם, ובצירוף איוריו של מאיר בן-אורי והקדמה מאת עמנואל בן-גוריון. המהדורה החמישית והאחרונה, ככל הידוע לי, התפרסמה בתל אביב בשנת 1959 ובהדפסה נוספת בשנת 1972 בצירוף ציוריו של יוסל ברגנר וככותרת סיפורי פלאים: אגדות וגוזמאות עבריות מימי קדם. המובאות במאמר נלקחו כולן מן המהדורה הראשונה: זאב (וואלף) יעבץ, שיחות מני קדם, ורשה 1887.

22 עם הוצאתה לאור מחדש הציע רבניצקי ליעבץ לוותר על מכתבו של רש"י פין בתחילת הספר: 'מפני שהמכתב הזה עיקרו מעין הסכמה וספרי יעבץ אינם זקוקים להסכמות' (ARC.4^o1602), מכתב 62). רש"י פין, כמו יעבץ, חי ופעל בתקופת מעבר בין ספרות ההשכלה לחיבת ציון ומאמרו על האגדה תרם תרומה של ממש להבנתה וחידושה בקרב סופרי ומשוררי התחייה, ועל כן זכה

האסופה – 'המקרא והאגדה במתכנתן אשה אל אחותה' – משקף את המתחים שנלוו ליצירתו ולהגותו במשך השנים. אמנם תחילה נדמה כי הוא מעלה על נס את יתרונותיה של הספרות היהודית על פני הקלאסיקה היוונית או המליצה הרומנטית כדי להצביע על חשיבותה הבלעדית להבנת 'רוח האומה':

הסבו סופרי ישראל, הסבו את עיניכם מן החוץ, ושימו פניכם אל בית ישראל פנימה; דברו עברית לעברים, ספרו באזני בניכם ובנותיכם את דברי הרוממות והנעימות הגנוזות באוצר האגדה אשר לא ידי יחידים יסדוהו כי אם ידי הגוי כלו. גם אתם צעירי חובבי שפת עברית בארץ מגורי, השליכו מידכם ספרות של בעל 'חקר דבר וצורר פרחים' וחבריו, אשר לחרפתנו ולבשתנו קראתם לאלה וכאלה ספרות עברית, והכינו לבבכם אל ספרות העברית הגמורה, אל הנבואה והאגדה שהם יוצרי העם הזה ויצוריו, וחיתה נפשכם, ואורו עיניכם, וחזקו ידיכם, וידעתם מי אתם ובני מי אתם.²³

עם זאת, בהמשך דבריו של יעבץ ניכרות גם התמצאותו הרבה בספרויות אירופה וההערכה שרכש למפעלים של האחים גרים. יתרה על כך, הוא אף ביקש ללמוד מהצלחתם של הסופרים הגרמנים ולהשתמש באסופה מעשיות האחים גרים (*Kinder und Hausmärchen*), כמודל לחיקוי, כי 'מכבוד העם לא יפול מאומה אם יש אשר יאמין גם בדבר זר'.²⁴ מודל זה, כפי שנראה להלן, השפיע על בחירת הסיפורים והנוסחים לאסופה, על עריכתם ועל עיצובם. המטרה היתה אפוא ריסון ההתבוללות של היהודים באירופה, אך האמצעי, וכאן טמון אחד מחידושי המרכזיים של יעבץ, היה 'גיורה' של תרבות אירופה הזרה לעברית, 'כי מודים החכמים המאספים את הגדותיהם בכל הזרות הנמצאות בהן'.²⁵ עקרון הבחירה והעריכה של הטקסטים היה ספרותי-אנרי, וייצג אמות מידה אסתטיות ולעיתים אף רעיוניות 'חיצוניות', אם נשתמש בלשונו של המחבר. יעבץ פירט במאמר, על סמך מחקרם של האחים גרים, כיצד יש להבחין בין אגדה למעשייה ('שמועה' ו'שיחה', כלשונו). בהמשך הדברים הוא הוסיף כי יש בדעתו לייחד את ספרו, כמו האחים גרים, למעשיות יהודיות אף על פי שאין מדובר בסוגה שכיחה בכתבי חז"ל. מסיבה זו קרא לספר (במהדורה הראשונה) שיחות מני קדם, ובחר 19 סיפורים שלרבים מהם מקבילות בפולקלור הבין-לאומי או מוטיבים פולקלוריסטיים ידועים. בין הסיפורים הסיפור על שלמה ואשמדאי ('מלך בלהות'), עלילות רבה בר חנה ביים ובמדבר ('נפלאות במצולה' ו'שיחות עוברי דרכים') ומבחר מסיפורי מסעותיו של אלכסנדר מוקדון ('אלכסנדר

לתורה גם כאן. ראו: שמואל יוסף פין, 'מאמר על הגדה', האסיף 1 (1884), עמ' 94-105; ובספריו של שמואל פיינר (עורך), מהשכלה לוחמת להשכלה משמרת – מבחר מכתבי רש"י פין, ירושלים 1993; ופיינר, מלחמת תרבות, עמ' 181-230.

23 יעבץ, לעיל הערה 21, עמ' 12.

24 שם, עמ' 17.

25 שם; וראו גם: יעבץ, 'התורה והמדינה', לעיל הערה 7, עמ' רלב.

מוקדון). כאשר בחר יעבץ בסיפור אגדה מובהק בעל יסודות היסטוריים ודיקטטיים שאינם עולים בקנה אחד עם מאפייני המעשייה – כמו סיפוריהם של רבא ורב מרי ממסכת תענית (דגן שמים), הסיפור על בתו של רבי עקיבא אשר ניצלה ממוות בזכות צדקה (מיגון לשמחה) או הסיפור על מבחנו של הרב יהושע בן חנניה לפני קיסר רומא (מוליך חכמים שולל) – הוא עיצב את הסיפור מחדש תוך כדי טשטוש הקשריו ההיסטוריים והרחבת ערכיו ותפקידיו האסתטיים, ברוח המעשייה הגרמנית.²⁶ הוא אף הוסיף לשם כך כי הסיפורים בספרו, ממש כמעשיות האחים גרים, נועדו לברר ולשעשע, לשמח ולנחם את קהל הקוראים הצעיר, ולא דווקא להורות ולחנך.²⁷ ברוח דברים אלה כתב יעבץ על סיפורו של חוני 'שבעים שנות השנה' במפתח הסיפורים ('להעיר אזן):

אל נא נשחית הוד הגדותינו להוציא מהן על כרחן תמצית מוסר, כל זמן שאינו צף ועולה מאליו, כי רבות מהן לא נבראו אלא לנוי ורבות עלו מאליהן ברוח בני העם (...). ושבח גדול הוא להן שהן מראות לבנים באספקלריא המאירה את יפיות (שעהנהייטען) אבותיהם את דמיונם בכל פרקי יצירתו.

אמנם יעבץ לא היה הראשון שיעד את אגדות חז"ל לילדים, אולם רגישותו הייחודית לצרכיו הנפשיים ולכישוריו ההכרתיים של הילד זכתה אף היא לציון ולהערכה בידי קוראיו.²⁸ בין סגולותיה של האגדה הוסיף יעבץ גם את 'רוח דעת הנפש (בעוואסט זיין)', 'השפוכה על האגדה בכל מחלקותיה',²⁹ באמצעות רוח זו האגדה עשויה לספק מענה גם לצרכים הפסיכולוגיים של הילד; לרגש ולעניין, ובכך למלא תפקיד אוניברסלי שאינו תלוי בהכרח

26 כאן אני חולקת על הצעתה של יפה ברלוביץ, שלדבריה נושא התחייה הלאומית המצטייר בנוכחותה הדומיננטית של ארץ ישראל בסיפורים הוא העיקרון המנחה בבחירת הסיפורים לאסופה (יפה ברלוביץ, "שיחות ושמועות מני קדם", פואטיקה ומתודה בתורת העיבוד של זאב יעבץ', בתוך: יואב אלשטיין, אביב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), סיפור עוקב סיפור, רמת גן 2004, עמ' 203-244). כפי שהראיתי בעבודתי, ארץ ישראל אינה קנה מידה, כדבריה, לבחירת הסיפורים ולעריכתם, ולא זו בלבד אלא שיעבץ אף טשטש, ברוח המעשייה, כמה מן ההקשרים ההיסטוריים העשויים לעגן את הסיפורים בזמן ובמקום (ראו: זבה-אלרן, לעיל כוכבית, עמ' 139-145). וראו גם: צפי זבה-אלרן, "שלמה ואשמדאי" או "מלך בלהות": גלגולו המודרני של סיפור חז"ל באסופה "שיחות מני קדם" מאת זאב יעבץ, איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, ג (תשס"ח), עמ' 167-176.

27 יעבץ, לעיל הערה 21, עמ' 8-9.

28 האסופה העברית הראשונה של אגדות חז"ל שיועדה לילדים, ככל הידוע לי, היתה ספורי ישורן ליצחק מרגליות (ברלין 1877) (ראו: זבה-אלרן, לעיל כוכבית, עמ' 48-113), אולם כישורו של יעבץ בהתאמת הסיפורים לקהל היעד הצעיר היה ראוי, לדעת המבקרים, לציון מיוחד. ראו: נחום סלושץ, 'זאב יעבץ בתור הסטוריון', בתוך: שמעון ארנסט (עורך), ספר יעבץ, תל אביב תר"ץ, עמ' 24-27; עמנואל בן-גוריון, 'זכרון בספר', דבר, 4 בינואר 1944, עמ' 2; פיכמן, לעיל הערה 13, עמ' 401. דברים דומים עולים מהערכתו של אופק לספרי הלימוד של יעבץ. ספרים אלה עומדים לדבריו על זכותו של הילד העברי למשחק ולשעשוע ללא תלות בכל כוונה דידקטית, ועולים מבחינה זו על ספרים אחרים שיועדו לילדים באותה תקופה (אופק, לעיל הערה 9, עמ' 87-88).

29 יעבץ, לעיל הערה 21, עמ' 12.

בהקשריה המסורתיים. בהתאם לכך, כמה מן הדמויות בספר הן דמויות עגולות ומורכבות יותר מן הטיפוסים העממים האופייניים בדרך כלל לסיפורי העם, כל שכן למעשיות. מנעד הרגשות הרחב שלהן הודגש, ומשקלם בהכרעת דילמות ערכיות ומוסריות עלה. כחלק מן הניסיון לרסן את ההתבוללות של הקהל הצעיר באירופה באמצעות תרגום פרשני של שפת המעשיות הגרמנית לעברית הדגיש יעבץ גם את תפקידיה הלאומיים של האגדה, כגון 'דעת ערך האומה', 'דעת ערך קורותיה' ו'דעת הטבע'. האגדה מוצגת כפתיחה כנכס עממי, ולא כפרי מחשבתם של מנהיגים רבניים, ומאפיין זה מקנה לה מקום מרכזי בתודעה הלאומית בעיצוב הזיכרון התרבותי המשותף.³⁰ לשם כך תורגם הטקסט בכמה מן הסיפורים מארמית לעברית בסגנון מקראי, וערכים ציוניים נוספים, כגון הזיקה לארץ ישראל, לעבודת האדמה או ליזמות חלוציות אחרות, הודגשו באמצעות הרחבות. אם כן, 'דעת הטבע' מעסיקה את גיבוריה, שעניינם 'כל היום לא היו בלתי אל חרישם ואל מרעיתם תחת שמי ה',³¹ אף שהקרכה לטבע במאמריו של יעבץ היא אחת מתכונותיה המובהקות של 'תרבות יוון'.³² שוב ניתן לזהות בדבריו של יעבץ לא הבדלה כי אם הטמעה של השפעות שהיו בעיניו זרות וחיצוניות ליהדות בתיווכה של האגדה. הטמעה זו נועדה לדבריו להחיות את היהדות ולהגדיל את מרחב השתמעויותיה כך שתוכל לייצג גם את ערכי הלאומיות העברית המתחדשת. כך משמשות באסופה מטרות מודרניות מובהקות לצד מטרות מסורתיות ולעיתים על חשבונן, וסדרי העדיפויות השתנו – מה שנחשב בעיני חז"ל ערך נלווה הוא כאן העיקר, ומה שנחשב בעיני חז"ל עיקר הוא כאן לכל היותר ערך נלווה.³³

כוונותיו של יעבץ ותרגומן לסיפורים זכו להכרה ולהערכה רבה בקרב חוגי הסופרים העברים, בני דורו של יעבץ:

30 יעבץ ייחד לא מעט מקום במאמר הפותח ובהערות בטוף הספר לשאלה מה בין היסטוריה לספרות באגדה. כהיסטוריון, הוא סבר כי האגדה משקפת לא את המציאות ההיסטורית כפשוטה אלא את הרושם שזו הותירה על רוח העם. ערכה ההיסטורי הלאומי טמון לדבריו בדפוסי המחשבה וההרגשה העממיים שהיא מגלמת וחושפת: 'הן אמנם כי השמועה היא להט ראי מתהפכת המפוזת כל היום למול ספר דברי הימים יש אשר תגדיל את אותיותיו לבלי חוק ויש אשר תעקש את השורות למעקשים זרים מאוד. רגע תצפה אותן זהב טהור, אשר מנגה נגדו תכהה כל עין ורגע תעיף תניף כהרף עין את מראה כל הכתוב בו אל גבה שחקים. אך מי האיש אשר חננו ה' יד חזקה לעצור בראי פז זה לעין זכה ובריאה להתבונן בה. הוא יראה מתוכה, כי החזון אשר חזה עם ישראל על דברי ימיו ועל דברי ימי העולם ואשר פריו היא השמועה העבריה מלא חסד ואמת הוא, רגש טהור ועמוק לישראל ולאדם כלו ושכל טוב ומשפט ישר בכלכלת דברי המאורעות הגדולים שאירעו בעולם' (שם, עמ' 119).

31 שם, עמ' 12.

32 יעבץ, 'עולמות עוברים ועולם עומד', לעיל הערה 6.

33 בכך אני חולקת על דבריה של חובב אשר מצאה כי המטרה המרכזית שהאסופה מוקדשת לה היא 'העביר לדורות הבאים את יופיה של אגדת חז"ל ואת רוח ישראל סבא' (חובב, לעיל הערה 9, עמ' 162).

ואני את אשר לא פללתי לראות ראו עיני הפעם: עולם שכלו חזיונות ומראות נהדרים לנגד עיני, דמיונות הלוקחים את לב הקורא ומזכירים אליו את ילדותו ואת טל הילדות המתוק לנפש; והשפה אשר בה כתובים החזיונות האלה שפת הנביאים הראשונים היא אשר כמוה לא כתבו עוד בדורנו זה. – והספר הזה הוא אשר העלה על לבי כיום הזה לפתע פתאום את המחשבה הנפלאה, כי גם אני עודני ילד קטן, היושב לימין הזקנה כאז וכעתה, והזקנה מספרת באוזני את ספורה ואזני נטויה וקשבת – העל זאת לא אודה לבעל הספר הזה חסדו?³⁴

הישגיו הספרותיים של יעבץ בתחום האגדה הושוו לאלו של אברהם מאפו ברומן העברי הראשון אהבת ציון.³⁵ השפעתו על אסופות אגדה מודרניות של יוצרים כברדיצ'בסקי וביאליק באה לידי ביטוי בשימוש של המחברים בסיפוריו כמקורות, באימוץ כמה מן הכותרות של האסופה וההבחנות הסוגיות השגורות בה. 'אבי', כתב לימים עמנואל בן-גוריון על ברדיצ'בסקי, 'אשר רחש כבוד רב למספר יעבץ (רק מן ההיסטוריון השמרני הסתייג) נתן אותו בידי – ממש כמקביל לאגדות האחים גרים שקלטתי באותו גיל – ולא מצאתי אז ביניהן כל חיץ'.³⁶

הספר נכלל, לצד מקראותיו של יעבץ וספר ההיסטוריה שלו, ברשימת ספרי הלימוד וספרי העזר המומלצים למורים, וסיפוריו נלמדו בבתי הספר ונרפסו מחדש בכתבי העת של התקופה.³⁷ ככל הנראה, יעבץ לא ראה בעצמו מהפכן אלא פרשן הממשיך את מסורת אבותיו ומגלה בספרי הקודש פנים נוספות, אולם הצלחתו לגשר בין ה'דת' ל'חיים' – בין 'פנים' ל'חוץ', בין קודש לחול ובין עבר להווה ולעתיד הלאומי הנרקם בתקופתו – הקנתה לו מעמד של חלוץ בתחומו.

34 דוד פרישמן, 'שיחות מני קדם', כל כתבי ד. פרישמאן ומבחר תרגומיו לחג יובלו, ה, ורשה תרע"ד, עמ' 60-76.

35 שלום שטרייט, 'זאב יעבץ', פני הספרות, ספר ראשון, תל אביב תרצ"ט, עמ' 187-188; יפה ברלוביץ, 'מאפו ויעבץ בארץ ישראל: לזיהויה של עמימות פואטית', בקורת ופרשנות, 43 (2010), עמ' 29-62.

36 עמנואל בן-גוריון, קורא הדורות: מ.י. ברדיצ'בסקי (בן-גוריון) מספר-עד, מבקר תולדותי, בעל אגדה, חוקר קדומים, תל אביב 1981, עמ' 29.

37 אברהם יערי, 'ספרי-הנון וספרי-ילדים', בתוך: דב קמחי (עורך), ספר היובל של הסדרות המוריים תרס"ג-תרפ"ח, ירושלים 1929, עמ' 368. הצלחתו והשפעתו הרבה של יעבץ נבחנות גם בתוך: לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, עמ' 46; הרשברג, לעיל הערה 8; שאנן, לעיל הערה 11, עמ' 162; אוריאל אופק, ספרות-הילדים העברית – ההתחלה, ישראל 1979, עמ' 293-294; ובתוך: חבצלת לורברבוים, 'אגדות חז"ל בעיבודם של יצחק מרגליות וזאב יעבץ לאור חיבוריהם "ספרי ישרון" ו"שיחות מני קדם"', עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית תשמ"ו, עמ' 287.

חוני המעגל ושבעים שנות השינה

סיפורו של חוני ושבעים שנות השינה מובא בכתבי חז"ל בשני נוסחים מרכזיים: בתלמוד הירושלמי (תענית ג י' סו ע"ד) ובתלמוד הבבלי (תענית כג א).³⁸ מכיוון שיעבך התבסס בסיפורו על נוסח הבבלי, ייוחד גם הדיון שלהלן בעיקר לנוסח זה:

אמר רבי יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה, 'שיר המעלות כשבו ה' את שיבת ציון היינו כחולמים' [תהלים קכו א]. אמר [חוני]: האם יש מי שישן שבעים שנים בחלום?

יום אחד הלך בדרך, ראה אדם אחד שנוטע חרוב, אמר לו: זה, עד כמה שנים טוען [פירות]? אמר לו: עד שבעים שנה. אמר לו: פשוט לך שאתה חי שבעים שנה? אמר לו אדם זה: עולם [מלא] בחרובים מצאתי, כפי ששתלו לי אבותי שותל אני גם כן לבני.

38 לנוסחים מאוחרים יותר של חז"ל ראו: מדרש תהלים (שוחר טוב), 3, מהדורת שלמה בובר, וילנה 1891, מזמור קכו, עמ' 33; ילקוט שמעוני, תהלים, ירושלים 2006, רמז קכו, עמ' קח. נוסח חלקי נוסף מיוחס לגיבור אחר, אדריינוס קיסר, הפוגש בנוטע זקן ונוכח כעבור שלוש שנים כי גם הנטיעה לדורות משתלמת. ראו: ויקרא רבה כה, ה, מהדורת מרגליות, ירושלים 1953, עמ' תקעו-תקעט. נוסח של ענף נפרד מוקדש לעבד-מלך הכושי שהציל את חייו של ירמיהו (על פי ירמיהו לח, ז) ונזכר בספר יתר דברי ברוך, בתוך: לוי גינצבורג, אגדות היהודים (ערך והביא לדפוס: דוד גולינקין עם מבוא מאת אביגדור שניאן; מאנגלית: הרב מרדכי הכהן), 6, ירושלים 2009, עמ' 98-99, 245. לעיון בסיפור ולהשוואה בין נוסחיו השונים, ובכלל זה נוסחים לא יהודיים, ראו: גר בן-עמי צרפתי, 'חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים', תרביץ, 26 (1956-1957), עמ' 126-153; Haim Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlin 1968, pp. 449-454; צפורה כגן, 'עוגת-חוני: דרכה של סטרוקטורה מיתית מספרות האגדה אל הספרות העברית החדשה', בתוך: בעז שכביץ ומנחם פרי (עורכים), ספר היובל לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 489-501; יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981, עמ' 135-137; אלימלך א' הלוי, שערי האגדה, תל אביב 1982, עמ' 173-175; ארי אלון, עלמא די, תל אביב 1999, עמ' קה-קט; מונעם חדאד, 'מקבילות ערביות לשני סיפורים על חוני המעגל', עט הדעת, 3 (1999), עמ' 104-112; יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחרות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 183-189; ניר שוחט, 'תסמונת חוני המעגל בפולקלור הבינלאומי על פי אגדה יהודית', ידע עם כח-כט, 63-64 (2003), עמ' 57-59; אלעזר אהרונסון, 'חלום חוני המעגל ונטיעה לשבעים שנה', בתוך: יהודה זולדן (עורך), נטיעות הארץ: נטיעות וט"ו שבט – אסופת מאמרים, גבעתיים תשס"ד, עמ' 451-483; ברלוביץ, לעיל הערה 26, עמ' 224-232, 242-244; עודד ישראלי, "היינו כחולמים" – השיבה הלא-מאוחרת של חוני, בתוך: ציון עוקשי, סיגלית רוזמרין, ישראל רוזנסון (עורכים), במשעולי עבר יהודי: מחקרים וזיכרונות לכבודו של ד"ר צבי גסטורט, ירושלים 2006, עמ' 65-79. עיון נפרד בנוסח ויקרא רבה ראו בתוך: יונה פרנקל, סיפור האגדה (לעיל), עמ' 163-170; ובתוך: גלית חזן-רוקם, Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood*, Berkeley 2003, pp. 102-116; *Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003, pp. 766 A/T, 'The Seven Sleepers'; A/T 928, 'Planting for the Next Generation', Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1964, pp. 265, 325

ישב, אכל פיתו, באה לו שינה וישן. הקיפה אותו שן סלע, נעלם מן העין וישן שבעים שנה.

כאשר קם ראה אדם אחד שמלקט מהם [מן החרובים]. אמר לו: אתה הוא ששתלת אותו? אמר לו: בן בנו אני. אמר לו: נמצא מכאן שישנתי שבעים שנה. ראה את חמורו שנודרו לה עדרים עדרים.

הלך לביתו, אמר להם [לבני הבית]: בנו של חוני המעגל – האם הוא חי? אמרו לו: בנו איננו, בן בנו ישנו. אמר להם: אני חוני המעגל. לא האמינו לו. הלך לבית המדרש, שמע את החכמים שאומרים: מאירות הלכותינו כבשנות חוני המעגל, שכאשר היה נכנס לבית המדרש כל קושיה שהיתה להם לחכמים היה פותר להם. אמר להם: אני הוא, לא האמינו לו ולא עשו לו כבוד כראוי לו. חלשה דעתו, ביקש רחמים, ומת.

אמר רבא: זהו שאומרים אנשים: או חברתא או מיתותא.³⁹

חוני המעגל מגלם בתלמוד, לפי הצעתו של בנימין לאו, געגוע לימי הנבואה.⁴⁰ הקשר של חוני עם אלוהים נדמה בסיפור הידוע על הורדת הגשמים הסמוך לסיפורנו (תענית כג א) ליחסי אב ובנו; והתקשורת הישירה ביניהם שימשה עדות יקרה להשגחה גם אחרי ימי הנבואה, בשנות החורבן, הגלות והמאבקים הפנימיים בישראל. עם זאת, למרות תפיסתו של חוני כצדיק או כחסיד, התנהגותו עוררה גם ביקורת, כזו של שמעון בן שטח,⁴¹ ומסתבר, על פי סיפורנו, כי הביטחון הדתי שלו לא היה שלם. 'כל ימיו של אותו צדיק', מספר לנו רבי יוחנן, 'היה מצטער על מקרא זה, "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלמים" (תהלים קכו א)'. עניין זה נשמע תמוה הן מכיוון שחוני, על פי הכתובים, חי לא בזמן שיבת ציון (המאה ה-6 לפנה"ס) אלא בימי שמעון בן שטח (ימי בית שני, המאה ה-1 לפנה"ס); הן מכיוון שצערו מבטא כפירה ב'חלום שיבת ציון' – במחשבה כי עם החזרה

39 לא היה אפשר לשחזר אילו מהדורות עמדו לנגד עיניו של יעבץ ואם הוא השתמש במהדורה אחת או ביותר. לכן נוסח הסיפור כאן מתבסס על מהדורת דפוס וילנה, שהיתה המהדורה הפופולרית בזמנו, ולפי מאפייני הטקסט היא זו ששימשה אותו. התרגום לעברית נסמך על תרגומו של עדין שטיינזולץ לסיפור. להבדלים בין כתבי היד השונים של הסיפור התלמודי ראו: צבי מלטר, מסכת תענית מן התלמוד הבבלי, א [ניו יורק 1930] ירושלים 1973, עמ' 98-99.

40 בנימין לאו, חכמים, א: ימי בית שני, תל אביב 2009, עמ' 64.

41 שמעון בן שטח הוכיח את חוני על דרישתו מאלוהים להוריד גשמים במידה, אך מפאת שמו חוני לא נענש: 'אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי. שאילו שנים כשני אליהו, שמתחות הגשמים בידו של אליהו, לא נמצא שם שמים מתחלל על ירך? אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו ואומר לו: אבא, הולכיני לרחצני בחמין, שטפני בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים ורמונים ונותן לו. ועליך הכתוב אומר: ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך (משלי כג, כה)' (תענית כג, א). התנשאותו של בן שטח על חוני מגלמת מתח טיפוסי בספרות חז"ל בין חכמי בית המדרש לגיבורים עממיים (ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים 1999, עמ' 131-134, 456).

לארץ ישראל לאחר החורבן ותקומת בית שני יישכח האסון הלאומי. אין זה מענייננו כאן לפתור את הבעיה ההיסטורית, שיעבץ נדרש לה גם בספרו ההיסטורי לבני הנעורים.⁴² לנו חשובה תרומתו של חוני כדמות ספרותית להבנת משבר החורבן והגלות, ובחירתו של יעבץ לאמץ ולהרחיב נוסח זה במלואו.⁴³ אולי העניין בדמותו של חוני דווקא כאן, למרות הפרש השנים, נובע מכך שגיבור זה ביקש – והצליח – לשנות סדרי עולם ולהאיר את בית המקדש בחכמתו. צערו של אדם חזק כזה עשוי ללמדנו על כוחו המוגבל אפילו של צדיק מול אימת החורבן – הגלות והמוות. למעשה, עוד לפני שחוני מתנסה בעצמו במוות זמני (בצורת השינה שנמשכה שבעים שנה) ומבקש את מותו, הוא מבטא בצערו את מותה של תקופה עם החורבן, ועמה – את מותו של עולם ערכים שלם.

לעניין זה, הפגישה עם דמותו של נוטע החרוב נושאת חשיבות רבה עבורו. ההחלטה לצאת מבית המדרש (מן המעגל הקסום אך המצומצם שלו) ל'דרך' מלמדת על המשבר שחוני היה מצוי בו, ואולי על השינוי או על ההזדמנות שיחל להם. הנוטע, המבלה את רוב ימיו קרוב לאדמה כשותף למחזוריות החיים בטבע, מגלם הזדמנות זו. השימוש בפועל 'נטע' נדיר בארמית של התלמוד הבבלי, כפי שהראה פרנקל, ותפקידו לשרת כאן את התחבולה הספרותית לשון נופל על לשון, שכן הדמיון בצליל בין המילים 'נטע' ו'טעין' מפנה את תשומת הלב להבדל בין המילים הללו – הפועל 'נטע' מתאר את פעולת הנטיעה, והמילה 'טעין' מתארת את שכרה של הפעולה – את טעינת הפרות. כך המספר מדגיש גם את הפער בין חוני לנוטע, לדברי פרנקל. חוני מאמין כי אין טעם לנטוע אם אי אפשר ליהנות מיד מן הפרי; הנוטע נוטע ואינו מבקש לעצמו פרי אלא לדורות הבאים.⁴⁴ כך, אף

42 בספרו תולדות ישראל מתוקן על פי המקורות הראשונים, ה, ירושלים ותל אביב 1932, עמ' 55 טוען יעבץ, כי לא ייתכן כי חוני המעגל חי בימי חורבן בית ראשון ותקומת השני (586 לפנה"ס-515 לפנה"ס) ונכדו חי בימי שמעון בן שטח (המאה ה-1 לפנה"ס). לפיכך יעבץ מציע כי חוני הראשון לא ראה בחורבן בית ראשון אלא בהריסות בית המקדש שהרס הורדוס לשם חידוש בניינו. נכדו, חוני המעגל השני, חי לדבריו בימי הלל ושמאי, בתקופת בית שני. לדבריו של פרנקל, פתיחה זו אינה אלא תוספת מאוחרת לסיפור בנוסח הבבלי, והוא אינו מתייחס אליה כחלק ממנו (פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, עמ' 61-62).

43 כאן המקום להוסיף כי למרות האחריות המדעית המתבקשת של יעבץ כהיסטוריון לחשבון השנים, הוא נטל לעצמו כמספר את החירות לאמץ 'שגיאות' היסטוריות של חז"ל, לפי הבנתו, ולעצב את הסיפורים בכפוף להשקפתו הערכית. 'ועתה הנה שאלה זו נשאלת', כתב לרבניצקי בשנת 1903 עם הכנת מהדורה מתוקנת של האסופה, 'אם ההסתוריא החמורה בטלה מפני רשיון בעל השיח (Licentia poetica) או אם אין משיבין על הדרוש ואם תזכה ההסתוריא בבית דינכם אל יורפס בלתי אם המקור לבדו, ואם יפסקו להלכה כי אין משיבין על הדרוש תורפס כהויתא' (ARC.4°1602). ההכרעה הסופית במקרה זה ובמקרים נוספים היתה ביטול החשבון ההיסטורי 'חמור' מפני 'בעל השיח', על פי המחשבה שהנחתה את יעבץ מלכתחילה: 'אנחנו ברצוננו להוריש את העם את נחלת דורות הקדמונים ולהטות את לבם אליהם, נטלנו לנו הרשות הנתונה לסופרים (Licentia poetica) לקיים את עצם העניין אף בשנותם את צורתו ואת סדרו הראשון ולחבר את השיחות האלה' (יעבץ, שיחות מני קדם, עמ' 112).

44 פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, עמ' 187-188.

שחוני מייצג את העולם הרוחני כביכול של בית המדרש (חיי עולם), והנוטע מייצג את העולם החומרי שמחוצה לו (חיי שעה), חוני נמצא בסיפור זה משועבד במחשבתו לזמן ולסופיות של הגוף, ואילו הנוטע מצליח להיחלץ משיני הזמן על ידי יצירה לדורות. אם כן, חוני, המבקש לעצמו סיפוק, שכר ופרי מידיים, מייצג היגיון אינסטרומנטלי, ואילו הנוטע, הדבק במסורת אבותיו ודואג לצאצאיו, מייצג היגיון מוסרי.

עץ החרוב משרת את סיפורנו לא רק משום שהוא 'טוען' פרות כעבור זמן אלא משום שהוא גם מייצג בשמו את החרוב; אותו חורבן המערער את אמונתו של חוני מצד אחד, ומדרבן את עבודתו של הנוטע מצד אחר. עוד לפני שחוני נרדם לשבעים שנה, המספר התלמודי, הנוטה כידוע לקיצור, מציין כי הוא 'אכל פיתו'. האכילה מייצגת כאן, לדברי פרנקל, את הנטייה, ואולי אפילו את החולשה של חוני, לדאוג לכלכלת עצמו.⁴⁵ גם אלון ראה באכילה חלק מחולשתו של חוני, אך לא מפני שהאכילה כשלעצמה היא פעולה פסולה בעיני חז"ל אלא בגלל מה שחוני אוכל. היות ולהבדיל מהנוטע, האוכל ישר מפרי האדמה, חוני אוכל לחם, שהוא אוכל מעובד.⁴⁶ על אף השוני בדברי שני הפרשנים, נמצא חוני מנוכר אצל שניהם למהלך הטבעי של הזמן, שלפיו אין מנוס מן החרוב וממשבר הערכים שהוא מייצג אלא בנטיעה לדורות – באמונה ששכרה המידי הוא העבודה עצמה ושכרה לטווח הרחוק יותר הוא הנאת הציבור.

מכאן אפשר להסביר גם את שקיעתו של חוני בשינה ארוכה. על פי נוסח הירושלמי ונוסחים נוספים של הסיפור, השינה היא גמול, בבחינת נס הנעשה לצדיק כדי למנוע אותו מלראות את החרוב ולהצטער עליו.⁴⁷ לא כן בנוסח הבבלי, כאן נדמה שהשינה נועדה לנסות את הצדיק ואולי אפילו להעניש אותו; להוכיח לו כי אכן אפשר לבלות שבעים שנה בחלום (או בשינה לפחות), ולהוכיח אותו על גישתו התועלתנית כלפי האל והסכיבה. אמנם לא ניתן להתעלם מזמינותו של הנס לחוני,⁴⁸ אולם כפי שהנס בסיפור על הורדת הגשמים אינו מתפרש כפשוטו (כשכר הצדיק על פועלו) אלא גורם תחילה שיטפון ולאחר

45 שם, עמ' 185.

46 אלון, עלמא די, עמ' קח. סיפורו של רבי נחמן מברסלב 'מאברת בת מלך', הנשען גם הוא על מוטיב השינה בת שבעים השנה ועוד ידובר בו בהמשך הרברים, מוסיף על עניין האכילה פרשנות משלו. גיבור הסיפור, המשנה למלך (או 'השני למלכות'), נרדם לשינה ממושכת אחרי שהוא מתפתה ליצור ואוכל תפוח, ממש כחטאו של אדם הראשון (ראו: רבי נחמן מברסלב, ספר ספורי מעשיות, בית עלית 2009, עמ' 19-23). סיפור זה זכה לפירושים רבים ושונים הנבחנים עם מראי מקום במחקרה של מריאן שלייכר, *Marianne Schleicher, Intertextuality in the Tales of Rabbi Nahman of Bratslav: A Close Reading of Sippurey Ma'asiyot*, Leiden 2007, pp. 95-137

47 ראו בתוך: צרפתי, לעיל הערה 38, עמ' 153; פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 136-137; הלוי, שערי האגדה, עמ' 174; חרדא, לעיל הערה 38, עמ' 111; ברלוביץ, לעיל הערה 26, עמ' 228.

48 החלום הוא 'אחד מששים לנבואה', כפי שמזכיר לנו אהרונסון, לעיל הערה 38, עמ' 459-463. בכך שוב נזכר חוני בעקיפין כגיבור המגלם את הגעגוע לימי הנבואה ואת הפיצוי על הסתר הפנים בגלות.

מכן מעורר ביקורת, כך גם בסיפורנו – השינה הארוכה דומה למוות זמני, ובעקבותיה נוכח הגיבור בחולשתו ומבקש למות; כאילו היתה השינה משל לדרכו האמצעית של חוני לחוות את העולם שמחוץ לגבולות המעגל שלו.

הבחירה להרדים את חוני לשבעים שנה דווקא אינה מאפיינת את כל הנוסחים.⁴⁹ אמנם גם בירושלמי נרדם חוני לשבעים שנה, אולם שם אפשר לייחס זאת לשבעים השנים שחלפו בין חורבן בית ראשון לשיבת ציון. חוני בנוסח הבבלי חי מאוחר יותר, בימי בית שני, ולכן אין היגיון המחייב לייחס לשנתו שבעים שנה דווקא. ככל הנראה פרק זמן זה מציין בנוסח הבבלי את שנות חייו של האדם, על פי הכתוב בתהלים (צ י): 'יְמֵי־שְׁנוֹתַיִנוּ בְּהֵם שְׁבַעִים שָׁנָה'. במילים אחרות, גם מבחינת מניין השנים שנמשכה השינה, המספר חוזר על השאלה הניצחת – האם קבלת המוות או ריבונות הזמן אינן מרוקנות את חייו מתוכן וממשמעות? רק מי שנרדם לאורך שנות חייו אדם והתעורר לתקופה ולסכיבה חדשות יוכל להשיב על כך.

היקצה בסיפור היא חלק מן הניסיון. חוני פוגש מיד עם התעוררותו את נכדו של הנוטע, ונראה כי הוא נוכח בצדקתו – אמנם הנוטע מת מזמן, אולם נכדו נהנה מן הפרי שהוא נטע עבורו, וככל הנראה יוסיף לנטוע לדורות הבאים כדי לערוב להמשכיות זרעו ומורשתו של הסב. האתון, להבדיל, המליטה בזמן הזה עדרים-עדרים, וגם היא זכתה – כחלק ממקומה בטבע – להמשכיות. להבדיל מהאתון, חסרת הבחירה, לנטוע היתה בחירה, ולכן לעבודתו יש משקל מוסרי. הזמן, לפי התפיסה שלו בסיפור, מביא עמו קדמה – פירות וריבוי, אולם החברה היא שנהנית מן הקדמה ולא היחיד (אלא אם כן הוא רואה בעצמו חלק ממנה). כאן ניתנה לחוני, לדברי פרנקל, הזדמנות להיווכח כי תפיסתו האינסטרומנטלית, ואולי אפילו האגוצנטרית כרוף כבוד והכרה, תמנע אותו מלהוריש פרי לדורות ולזכות להמשכיות: 'השינה הארוכה באה כדי ללמדו שהוא אכל את שכרו בכל יום בבית המדרש ולא נותר ממנו כלום',⁵⁰ אולם חוני נכשל לדידו גם במבחן הזה. הוא לא הפנים את היחס המורכב בין מעשה לשכרו, ולכן לא התנחם וביקש את מותו. חוני לא השכיל ליצור – כמו נוטע החרוב – לדורות הבאים, ולכן לא הכיר אותו נכדו. מבחינה זו, הבחירה שלו לא רק מוסרית פחות אלא גם חסרת כל תועלת עבורו.⁵¹

49 לשם השוואה, השינה בנוסח הקוראן (סורה יח, 'המערה', 9-26) אורכת 300 או 309 שנים; עבד מלך, על פי גינצבורג, אגדות היהודים, נרדם ל-66 שנים; אפימנידס, על פי הלוי, שערי האגדה (שם), נרדם ל-57 שנים; וריפ ון-וינקל, גיבורו של וושינגטון אירווינג שנעסוק בו בהמשך הדברים, נרדם לעשרים שנה.

50 פרנקל, סיפור האגדה – אחרות של תוכן וצורה, עמ' 187.

51 הבחירה לשבץ מיד עם תום סיפורנו את הסיפורים על נכדיו של חוני, אבא חלקיה וחנון הנחבא (ראו תענית כג, א-כג, ב) פתוחה בהקשר זה לפרשנות לכאן או לכאן. מצד אחד נדמה כי 'מורשתו' של חוני זכתה לתקומה בדמותם של נכדיו, ורוחו המשיכה להשפיע גם על הדורות הבאים, ומצד אחר כפי שהראה הירשמן, צאצאיו של חוני מגלמים ערכים שונים בתכלית מאלה שיכלו לרשת ממנו. תחת הפומביות וההכרה שביקש לעצמו חוני, הם מגלים ענווה וצניעות (מנחם הירשמן, 'מוקדי קרושה משתנים: חוני ונכדיו', טורא 1 [1989], עמ' 101-118). האפשרות הראשונה עשויה לרמוז כי

כאשר הקיץ חוני ונוכח כי אין מזהים אותו בביתו ואין מאמינים לו כי הוא הוא חוני בעל ההלכות המאירות הוא ביקש את מותו.⁵² עם זאת, עוד לפני כן השתמש המספר בצירוף 'חלש דעתיה' כדי לבטא את תגובתו הרגשית הקשה למתחולל סביבו ולהסביר את ייאושו. קשה להכריע אם מקורה של חולשת הדעת במקרה זה בצער הנובע מחרטה או באכזבה ואולי אפילו בכעס הנובעים מקפדנות יתרה. במילים אחרות, לא ברור במובהק אם חוני חווה בעקבות העלילה תהליך של שינוי ותשובה או שנותר 'חסום', כדברי פרנקל, מפאת גאוותו. העיון בצירוף 'חלש דעתיה' בהקשרים תלמודיים נוספים מלמדנו כי מלבד העובדה שמדובר ברגש שלילי וקשה המוביל לא אחת למוות (אם זה מותו של מי שחלשה דעתו ואם זה מותו של מי שנמצא אחראי לכך), אי-אפשר לצמצם את 'חולשת הדעת' ולייחס למצב אנושי זה משמעות מסוימת אחת. לעתים הצירוף 'חלש דעתיה' מבטא כעס הנובע מעלבון, ואין בו רמז לרגשות חרטה מודעים, כגון חולשת הדעת הטיפוסית לרבי יוחנן.⁵³ לעתים חולשת הדעת מולידה הכרה חדשה ועמה צער, הגם שמקורו בעלבון או בפגיעה באגו, כגון זה שחש מר עוקבא כאשר נוכח כי אשתו צדקת ממנו.⁵⁴ בפעמים אחרות חולשת הדעת מבטאת במפורש בושה ונחיתות, המעידות על נכונות לתשובה. כאלה הן חולשות הדעת של רבי יהודה הנשיא, רב נחמן ורבה, שלאחריהן תפילתם מתקבלת ויורדים גשמים.⁵⁵ לבסוף, אפשר לזהות גם חולשת דעת השווה לייאוש, כזו התוקפת את אשת רב רחומי ומביאה בחשבון מהיר למותו.⁵⁶ נושא מרתק זה ראוי לבחינה מקיפה יותר ונותר כאן טעון פרשנות, אולם נדמה לי כי דברים אלה עשויים להעיד על מורכבות העניין. חולשת הדעת של חוני בסוף הסיפור עשויה להתפרש לאורם לכאן ולכאן, כאכזבה או כחרטה,

- חוני אולי לא היה מודע לכך, אך הוא הצליח לאמץ בדרכו שלו את האמת של הנוטע ולהוריש פרות גם לבניו. האפשרות השנייה עשויה לרמוז כי אמנם חוני נכשל, כפי שטען פרנקל, וצאצאיו נדרשו לנטוע בשדות חדשים כדי ליהנות מפרות תורתם. מעניין להיווכח כי במהדורה המורחבת והמתוקנת של האסופה שיחות ושמועות מני קדם הוסיף יעבץ את האגדה על אבא חלקיה, אך הוא שיבץ אותה לא אחרי הסיפור 'שבעים שנות השנה' אלא אחרי הסיפור על נחום איש גמזו ('עפרות זהב או גם זו לטובה'). הוא גם לא ציין בסיפור עצמו כי מדובר בנכדו של חוני אלא במפתח הסיפורים בלבד.
- 52 בכך נבדלת עקרונית החוויה של חוני מזו של משה העולה למרום, למרות הדמיון ביניהן. כמו חוני, גם משה 'נוסע בזמן' לבית מדרשו של רבי עקיבא ונוכח כי הוא זר למקום (מנחות כט, ב), אולם להבדיל מחוני, משה מסתפק בציון שמו ואינו מבקש לזכות בהכרה שאינה תלויה בזמן. לפיכך שעה שדעתו של חוני 'נחלשה', דעתו של משה 'נתיישרה'. הטעות של משה לאחר מכן, כאשר הוא דורש שכר לפעולתו של רבי עקיבא, דומה יותר להיגיון המנחה את חוני בסיפורנו. אולם אין היא נוגעת לו עצמו, ולכן היא מעוררת תגובה שונה.
- 53 ראו: בבא קמא ק"ז, א; בבא מציעא פד, א; ובמקומות נוספים, כגון, שבת נא, ב; מועד קטן כה, ב; בבא בתרא ט, ב ועוד.
- 54 כתובות סז, ב; ובמקומות נוספים, כגון, סוטה מ, א; בבא מציעא פד, ב; בבא מציעא פה, ב; בבא בתרא טז, ב.
- 55 תענית ט, א; תענית כד, א — בשני מקומות; תענית כד, ב.
- 56 כתובות סב, ב.

כעדות לקפדנותו, או לחלופין – לשינוי שחל בו. אם כן, אולי חוני מצטער לא על הכבוד שאיבד, כפי שהציע פרנקל, אלא על המחשבה הפסולה, כי חיי עולם קודמים לחיי שעה וכי יש קיום לפרט גם ללא החברה. נדמה לי כי הפתגם של רבא בסוף סיפורנו – 'או חברותא או מיתותא' – טומן בחובו הכרה זו, אולם האם גם חוני היה שותף לה?! האם סוף הסיפור הוא רע או טוב במובהק?!

'אם יש לדון אגדות לפי משחק הדמיון שבהן', לדברי הלוי, 'הרי אגדת האיש שנמנם שבעים שנה, היא בוודאי אחת היפות שבאגדות העמים; ואם לדון אגדות לפי אמת המציאות המסתמלת בהן, הרי אגדת האיש שקץ בחייו לאחר שדורו ניסע ונגלה ממנו, היא אחת העמוקות שבאגדה העברית'.⁵⁷ ייחודו של סיפורנו – יופיו ועומקו – טמון בשאלות המפתח בעלות הערך האוניברסלי העולות ממנו, כגון שאלת האמונה ו'הבית' לנוכח החורבן, הגלות והמוות; משקלם של החיים לנוכח אימת הזמן; תפקידם של נסים בעולמם היחסי של בני האדם; תפקידה של הנטיעה לדורות ומקומו של הזולת עם ההכרה בקיומו החולף של הגוף ובהישגיה הנצחיים של התודעה או הרוח. כל אלה קיבלו תוקף ומשמעות נוספת עם תהליכי המודרניזציה בעת החדשה – משבר הדת, רדיפות היהודים, עלייתה של הלאומיות ותפקידה המרכזי של ההיסטוריה בהבנייתה, ריבונותו של הזמן והאמונה בקדמה, ויותר מכול – החיפוש אחר בית בעל יסודות מוצקים אחרי שנים של חורבן, גלות, דחייה וניכור.

'שבעים שנות השנה' – חוני מקיץ למציאות המודרנית

בחירתו של יעבץ בסיפור על השינה הממושכת של חוני אינה מקרית, ואפשר ללמוד ממנה על חידושה ועל תרומתה של האסופה שיחות מני קדם לקנון העברי המתהווה. למעשה, בני דמותו של חוני והאגדה על השינה הקסומה העסיקו עם תחילת העת החדשה סופרים שונים מהקשרים תרבותיים רחוקים. גיתה חידש ביצירתו 'יקיצת אפימנידס' (*Des Epimenides*, 1815) את אחד מנוסחי הסיפור הקדומים כדי לתאר באמצעותו את שחרורה של גרמניה מעול נפוליאון. גם הסופר האמריקני וושינגטון אירווינג שחזר את הסיפור דרך דמותו של ריפ ון וינקל, שנרדם לעשרים שנה והקיץ לאחר שכבשו האמריקנים את המושבות ההולנדיות בתחילת המאה ה-19 (*Rip Van Winkle and the Legend of Sleepy*), נוסחים ספרותיים נוספים, מפורסמים פחות, הועלו על הכתב בתקופה זו, ככל הנראה כחלק מרוחות השינוי וחילופי השלטון שפקדו במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 ארצות רבות ברחבי העולם.⁵⁸ הגיבור הנרדם בסיפורים אלה בנסיבות שונות לפרק

57 הלוי, שערי האגדה, עמ' 175.

58 גם הסופר המצרי תאופיק אלחכים כתב נוסח לסיפור בתקופת חילופי סדרי השלטון במצרים (ראו: חרדאד, לעיל הערה 38), עמ' 111. מעשייה סמוכה נוספת, הנשענת על המוטיב העממי של השינה

זמן ממושך מתעורר באורח פלא לעולם חדש, פרי המהפכות הלאומיות של התקופה. קשיי ההסתגלות לעולם שהשתנה מכשילים ולעתים אף מכריעים אותו, והוא לומד כי אין קיום שאינו תלוי בזמן ואין תחייה ללא פְּרָדָה.⁵⁹

פרט למקבילות בין-לאומיות לסיפור, המוטיב המרכזי המשמש בו – המוטיב של נפילת הגיבור לשינה ממושכת – העסיק יוצרים עברים בתקופתו של יעבץ, עוד מסיפורו הנזכר לעיל של רבי נחמן מברסלב 'מאבדת בת מלך', וביתר שאת בפואמה המכוננת של ביאליק 'מתי מדבר' ובסיפור מאוחר יותר של עגנון 'שבועת אמונים'. השינה הממושכת נושאת ביצירות אלו ונוספות אופי של עונש או קללה ומלווה באימת מוות, אך מכיוון שמדובר בכל זאת בשינה ולא במוות היא נושאת גם ציפייה, עקרה בדרך כלל, ליקיצה ולתחייה. לא אוכל להרחיב על כך את הדיון כאן, אולם יש בדוגמאות אלו כדי ללמדנו על המתח שליווה את חוג הסופרים היהודים באירופה על סף 'קץ המאה', בין שקיעת העולם היהודי המוכר להתעוררות עולם יהודי חדש, כמתח שעורר מבוכה וחוסר אונים אך גם תקווה ויצירתיות.⁶⁰

סיפורו של חוני הנרדם לשבעים שנה היטיב לבטא אפוא את פרשת הדרכים אשר היתה נתונה בה גם יהדות אירופה בתקופה זו, שעה שרגליה עוד היו נטועות בגולה, מחשבתה הפליגה למולדת חדשה ולבה נותר קרוע ביניהן. צערו של חוני לנוכח מראות החורבן והגולה, דווקא מכיוון שזכה לנסים גדולים, יכול היה לשמש בקלות מקור הזדהות עבור יעבץ וקוראיו עם התפרצותה המחודשת של האנטישמיות במזרח אירופה. עמידתו אל מול הנוטע הנאחז באדמה כמוצא לשלטון הזמן והמוות ייצגה אולי גם את ההשתאות של יעבץ מאנשי היישוב ערב נסיעתו לפלשתינה.⁶¹ ה'קפיצה' של חוני בזמן היתה עשויה לייצג

בת שבעים השנה, היא המעשייה של רבי נחמן מברסלב, 'מאבדת בת מלך' (1806). אפשר לשער כי יעבץ הכיר סיפור זה, אולם הרמיון בינו ובין הנוסחים המקבילים מוגבל למדי, ונראה כי הוא שירת הקשר תרבותי נפרד (ראו לעיל הערה 46).

59 השינה בסיפורו הפופולרי של ריפ ון וינקל התפרשה, על רקע זה, כטקס מעבר שהגיבור משיל בו מעליו את זהותו הישנה ונולד מחדש, Philip Young, 'Fallen From Time – The Mythic Rip of Van Winkle', *The Kenyon Review*, 22, 4 (Autumn 1960), pp. 547-573, see pp. 564-565

60 מקומו המרכזי יחסית של חוני כדמות מיתית בספרות העברית החדשה עולה מן המאמר של כגן 'עוגת-חוני' (לעיל הערה 38); ונידון בהרחבה במאמרה של רחל עפר, 'בתוך המעגלים ומחוצה להם – חוני המעגל בשירה העברית המודרנית', דרך אגדה, ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 267-231.

61 במכתבו לרב קוק הדגיש יעבץ את תרומתם חסרת התחליף של החלוצים לתחייה הלאומית של ישראל: 'האנשים האלה אף כי דעותיהם אינן רצויות לנו כלל וכלל, הנה מעשיהם לארצנו רצויים לנו מאד מאד, ורושם תקוניהם ועבודתם הקשה במסירת נפש הרים את כבוד ארצנו ואת כבוד אומתנו בעיני כל הגויים, ואין הקב"ה מקפח שכר אנשים כאלה אע"פ שעדיין הם רחוקים ממנו בדעותיהם שעלו עמהם מרוסא. כי אנשי חיל כאלה מוחזקים בעינינו גם לאנשי אמת, והאמת סופה לכבוש את הלכות ולקרב את לבותיהם אל אחיהם התמימים ואל אביהם שבשמים' (זאב יעבץ, 'אגרות ר' זאב יעבץ אל הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל', סיני, שנה יד, כט, ז-ח (תשי"א), עמ' קט-קכב, כאן עמ' קכב (1924)).

בעיניו, באופן דומה, את העולם המתחלף סביב במהירות ומותיר אותו נפעם וחרד כאחד.⁶² לבסוף, ההכרה כי מוצא הגוף – המוות – עלול להכריע גם את הרוח שנדמתה עד כה לבלתי מנוצחת, היתה לנחלתו כאחד מאנשי חיבת ציון וממייסדיה של הציונות הדתית מבית המזרחי, שתמכה בפתרון מדיני לרדיפות היהודים באירופה.⁶³

לצד המניע הרעיוני הברור, היו ליעבץ גם סיבות פואטיות לבחור בסיפור זה דווקא כמייצגה של מורשת חז"ל. ראשית, מדובר בסיפור בעל מקבילות מוכרות מן הפולקלור הבינ־לאומי. מאחר שיעבץ ביקש להוכיח באמצעות מבחר הסיפורים באסופה כי אוצר הספרות של חז"ל אינו נופל מזה של עמי אירופה וכי אפשר להטמיע באמצעותו בדרכים כשרות כביכול את הישגיהם האמנותיים של האחים גרים, שירת סיפור כזה את טענתו. דבריו במפתח מלמדים כי הוא הכיר את המקבילות ה'אשכנזיות' לסיפור, וזיהה בו את החוש האסתטי המפותח והדמיון העשיר המיוחס בכתביו בדרך כלל ל'תרבות יוון',⁶⁴ אולם הוא גם הבחין בין הסיפור התלמודי למקבילותיו הבחנה שבין צורה לתוכן. לדידו, הנוסח התלמודי עולה על נוסחים אחרים בתובנות המוסריות הטמונות בו, ויש בו כדי להוכיח כי רגישות אמנותית ליופי לא היתה נחלתם של עמי אירופה בלבד.⁶⁵ במילים אחרות, יעבץ ניסה להרחיב באמצעות בחירת הסיפור על חוני ועיצובו את הדימוי השמרני וההקשר ההיסטורי והערכי המצומצם שעמו זוהתה ספרות חז"ל בקרב קוראים צעירים שנשאו את עיניהם לאירופה, ולהציגה מחדש כנכס תרבותי העשוי להרשים ביופיו, לרגש ולעניין בתובנות המוסריות ובעומק הפסיכולוגי שלו. כך, לטענתו, היתה עשויה התרבות היהודית להתחרות עם תרבות אירופה בלי לאבד את ייחודה, בבחינת 'פיותו של יפת ישכון באהלו של שם'.⁶⁶

62 ראו לעיל הערה 3. וראו גם: יעבץ, 'האחרות', לעיל הערה 6, עמ' 16.

63 'כי לא רק מצד הדת לבדה אנחנו באים לדרוש את ציון, כי אם גם מצד הצרך הנחוץ מאד להשיג לנו מקלט גם לגופינו בהיותנו גם עתה, בעת אשר אנחנו שופכים את דמנו כמים בעד העמים אשר אל ארצותיהם גלינו, כקוץ מונד בעיניהם, עד כי גם העם האנגלי הנדיב יתגוללו עלינו העתונאים הפטריטיים שלהם, להבאיש את ריחנו בעיני האספסוף, ועל כמה וכמה בשאר הארצות' (יעבץ, 'אגרות' [1918], לעיל הערה 61, עמ' קיד; וראו גם: יעבץ, 'חיי שעה וחיי עולם', לעיל הערה 7; יעבץ, 'נצח ישראל', לעיל הערה 6; יעבץ, 'מכתב יחיד לרבי', המצפה, שנה שביעית, מא (ב) במרחשוון, תרע"א), עמ' 1-2; וכן בתוך: יעבץ, 'חזון הסער ביער', הירדן, שנה רביעית, א-ב (תרפ"ב), עמ' שכד-שכז, ג-ד (תרפ"ב), עמ' שמט-שנב.

64 ראו לעיל הערה 6.

65 יעבץ, שיחות מני קדם, עמ' 115-116.

66 יעבץ לא היה היחיד שביקש לשוות לספרות חז"ל אופי עממי־אוניברסלי, כך שתוכל להתחרות עם ספרויות המערב. דוגמה קרובה לכך אפשר למצוא כעשרים שנה מאוחר יותר, באסופה של אברהם יצחק: Abram S. Isaac, 'The Rip Van Winkle of the Talmud', *Stories from the Rabbis*, New York [1911] 1972, pp. 41-50. וראו גם בתוך: משה בן־אליעזר, חוני המעגל: אגדה תלמודית, אורסה תרע"ח.

דמותו של חוני – כגיבור עממי שעלילותיו גבלו בפנטזיה נוסח מעשיות האחים גרים מצד אחד, אך היו נטועות בקרקע ובשפה הארץ-ישראלית מצד אחר – התאימה אפוא לאסופה של יעבץ. הכותרת שהעניק לסיפור, 'שבעים שנות השנה', והרחבתם או הדגשתם של היסודות הפלאיים בעלילה, כפי שנראה בהמשך הדברים, כפופים למודל הזר כביכול של האחים גרים. גם שינויים טיפוסיים נוספים, כהחלפת הפסוק על אודות שיבת ציון המצער את חוני בתחילת הסיפור התלמודי ב'קול משוררי הקודש' העולה מן ההיכל, נועדו לטשטש את הקשריו ההיסטוריים המצומצמים של סיפור האגדה, להעלות את חנו ולאפשר לקורא מודרני להזדהות עם הגיבור ביתר טבעיות.

גם הבחירה בנוסח הבבלי, מבין שני הנוסחים המרכזיים של הסיפורים, אינה מובנת מאליה. יש בה אולי כדי ללמדנו כי יעבץ היה רחוק מן הנטיות האידאליסטיות אשר ייחסו לו חוקרי האסופה, כל אחד בדרכו,⁶⁷ שכן על פי נוסח הירושלמי, השינה התפרשה בדיעבד כנס והצלה משנות הגלות הממושכות, וחוני השתלב מחדש בחברה וזכה להכרה גם אחרי היעדרותו הממושכת. הקרע שאיים לעקור אותו מבית המדרש וכל מה שהוא מייצג בסיפור אינו קיים למעשה לאור התרה זו של העלילה. נוסח הבבלי לעומת זאת מאתגר יותר מבחינה דתית, שכן עולות ממנו שאלות קשות באשר לעתידה של האמונה התמימה בהשגחה לנוכח מראות החורבן מצד אחד ומבוכת הזמן מצד אחר; שאלות שהתרת הסיפור אינה מעמעמת אלא רק מנציחה. יעבץ, כפי שנראה להלן, לא התחמק משאלות אלה אלא ניסה לפתור אותן ביצירתיות שתתאים גם לקהל הקוראים החדש אשר לו נועדה האסופה.

'שבעים שנות השנה'

איש היה בשנים קדמוניות חסיד ואהוב לאלהיו; וכל אשר-שאל פיו לא-אצל אלהים ממנו: בבאו אל-המקדש להתפלל וירא כל-העם כי-האיר ההיכל כלו מכבודו; ויאמרו אין זאת כי אם בן-בית יי הוא: ויהי כי-מצא חן בעיני יי; ויקרא-לו העם חוני: בהעצר השמים ועלו אליו כל-ישראל; ואמרו קרא-נא אל-יי ויתן מטר על-פני האדמה: ויקם חוני ויחג במטהו מעגלה סביב ויעמד בתוך ויאמר לא-אמוש מזה עד תת יי גשם על-הארץ: ויתן יי את-שאלתו ויהי לנס; על-כן קראו את-שמו חוני המעגל: והיה מדי-רדת גשם דק על-הארץ ואמר לא-ככה שאלתי כי אם-גשם שוטף; ומדי רדת מטר סוחף בזעף-אף ואמר לא-ככה שאלתי כי אם-גשמי ברכה: ושמע יי לקולו; וככל אשר ישאל כן יהיה וכן יעשה: ויהי היום והנה קול מהיכל עולה באזניו קול משוררי הקדש; בשוב יי את-שיבת ציון היינו כחלמים: ויאמר בלבו האמנם את-שבעים שנות הגולה בכבל זרמתם יי אלהים שנה היו כחלום עפו; והיה כדבר הגדול הזה הינום איש אם-יחלום שבעים שנה: ויפלא הדבר מאד בעיניו; וירד אל-ביתו: ויהי מקץ ימים; ויחבש

67 חמיאל, לעיל הערה 9, עמ' קו; חובב, 'זאב יעבץ' (שם), עמ' 162, 170; ברלוביץ, לעיל הערה 26, עמ' 235, 271.

את־אתנו וירכב השדה אל־הקוצרים: ויהי בדרך וירא והנה אֶכר זקן נוטע חרוב; ויסר אליו וישאלהו מתי יעשה העץ הזה פרי: ויען ויאמר; בעוד שבעים שנה יעשה העץ הזה פרי: ויסף לשאול האומר אתה לאכל עוד מפריו; ויאמר האכר ככל אשר הכינו אבות אבותי לי ככה אני מכין לבני בני: וירד מעל אתנו ויוצא מילקוטו פת לחם ופלח דבלה; וישאב מים מן־הנחל בצפחת וישב תחת העץ ויאכל וישת: הוא כלה לאכול; והנה המון חוטים כקורי עכביש עטרים אתו: המון החוטים הולך הלוך ורב הלוך וקרב אחד אל־אחד; עד כִּי־קרמו ויהיו לבגד: הבגד נהפך ויהי לקיר אבן אשר נמתח כאהל ויכס על־חוני מסביב וממעל לו; ועל־חוני נפלה תרדמת אלהים וישן; ואנשי בית חוני ואנשי עירו לא ידעו אנה בא; עבר יום עברו יומים ואיננו: וירבו הימים ויהיו לחדשים ושנים; ועודנו לא ישוב: הילדים אשר בביתו ובעירו גדלו ויהיו לאנשים וילדו בנים ובנות ויזקינו ויאריכו ימים וילכו בדרך כל־הארץ; ואין זוכר עוד את־חוני: אף מראהו וקולו נשכחו; בלתי א־סדברי תורתו וחכמתו נשמעו עוד בכל סוד חכמים ובכל בית מדרש: וחוני הוזה שכב; ומשֶׁפֶת סלע סתר לו: ורוח תרדמה נסוכה על־כל־המקום מסביב; אין עץ נורד ענף ואין עוף נורד כנף עד־מלאת לִשְׁנָה שבעים שָׁנָה: ויהי בעצם היום הזה והנה רוח עובר רָגַשׁ בסלע וחוני החל להִנָּעַר; אך עוד כבדו חבלי שנה על־עיניו: הסלע הלך הלוך ודק עד אשר היה לבגד והבגד היה להמון חוטים הלוך ודל עד כִּי־דל מאד; וימש ויסר ואיננו: וחוני העביר תנומה מעפעפי; ויקם על־רגליו: וירא והנה עץ רענן נוטע מגד ואיש אורה את־פריו בסל; ויפר את־העץ כי הוא החרוב: ויאמר חוני לאיש; האתה נטעת את־החרוב: ויאמר לו אי־זה רוח עבר עליך היאכל איש את־פרי החרוב אשר נטעו ידיו; אבי אבי נטע את־העץ וימת ואני אוכל את־פריו: ויאמר חוני אל־לבו; אכן ישנתי שבעים שנה: וישא עיניו וירא והנה האתון אשר רכב עליו היה לגל עצמות; והכר אשר עליה בלה ויהי לבגד עֲדִים: ומסביב לנבלה רעים עדת חמרים ועירים; אשר ילדה האתון: ויסף להביט על־כל־הככר מסביב והנה פניו שנו מבראשונה השדה היה לגן והכרם לשדה־זרע; הכרמל היה ליער והיער לפרדס רמונים: ויאנח ויקרא; נכרי הייתי לעיר מולדתי: ויפן וילך אל־ביתו וירדש לבנו; ויאמר לו בן־חוני איננו עוד ובן־בנו הוא המשל כיום בכל־אשר־לו: ויתודע חוני אל־בעל־הבית ויאמר לו אני חוני אבי אביך; ולא־האמין לו האיש: ויאנח ויקרא; נכרי הייתי ליוצאי חלצי: וישם אל־בית המדרש פניו וישמע את־החכמים נדונים בחקי האלהים ותורותיו; זה אמר כה וזה אמר כה: ויקרב אליהם ויוצא לאמת משפט; וייטב בעיני החכמים ויקראו כדברי חוני יאירו דברייך: ויען ויאמר אני חוני; ולא האמינו לו: ויאנח ויקרא; נכרי הייתי לחכמי עמי: ויפן ויעל אל־היכל יי ויבא וישתחו שם; והנה האיר ההיכל כלו מכבודו: ויגשו אליו הכהנים ויאמרו מימי חוני לא נהיתה כזאת במקדש אלהינו; ויקרא אני חוני ולא האמינו לו: ויאנח ויקרא; נכרי הייתי לכהני בית אלהי: ויצא מבית יי ויסובב בשוקים וברחבות; וירדש למשכן רעיו הטובים אשר גדלו עמו מנעוריו והנה כלם הלכו בדרך כל־הארץ: ויאמר חוני אם אין־לי חבר עוד בתבל; למה לי חיים: וילך אל־החרוב וישכב שם; והנה המון חוטי פז עטרים אתו: המון החוטים הולך הלוך ורב הלוך וקרב אחד אל־אחד; עד כי קרמו ויהיו ליריעות

כתם: היריעה נהפכה למעטה אור נגה אשר נמתח כאהל ויכס על-חוני מסביב וממעל לו; ועל-חוני נפלה תרדמת אלהים ויישן: וכרבים ושרפי קדש באו וישאו בכנפיהם את-חוני עטה אור כשלמה אל-גבה שמים: שם ראה במעטה אור לבושו את-מחמדי נפשו: אשר בקש ולא-מצא על-הארץ מתחת: ויקרא ויאמר הפעם אדע כי-חי אני כי את-הנפשות אשר אהבתי מצאתי פה ומה לי עוד.

הסיפור נפתח (כסיפורים נוספים באסופה) בתיאור דמותו של חוני. כאן צירף יעבץ בתמציתיות את האגדה על הורדת הגשמים המופיעה בתענית לפני סיפורו, וכן את המסופר בירושלמי, שעל פיו היה בית המקדש מאיר כלו עם כניסתו של חוני אליו. יעבץ אף הרחיב; הוא הוסיף כי שמו של חוני נועד לבטא את חנו בעיני האל, וכן זה הפך אותו בעיני העם 'לבן-בית יי'. גם בהמשך הדברים, עם הצגת הסיבוך בעלילה, לא נמצא בנוסח של יעבץ זכר לביקורת שמתח שמעון בן-שטח על חוני עם מעשה הורדת הגשמים.⁶⁸ כמו כן לא נמצאו בנוסח זה עדות לצערו של חוני, לצאתו בעקבות קושי זה לדרך, וגם לא אשמה העלולה להתלוות במצב כזה לכפירה, ולהוליכו, כפי שפירש אלון, לדיכאון ולאבדון.⁶⁹ במקום הצער שעורר בו הכתוב בפסוק, מספר לנו יעבץ כי חוני השתאה לנוכח שירת משוררי ההיכל, ובמקום היציאה ל'דרך' הוא מספר לנו כי חוני 'ירד אל-ביתו'. גם בהמשך הדברים הכניס יעבץ שינוי קטן לכאורה השופך אור חדש על הפגישה עם הנוטע. מן הסיפור עולה כי הטבע שהנוטע מייצג אינו זר לחוני. חוני חובש לעצמו את האתון, לדברי יעבץ, ורוכב לשדה אל הקוצרים.⁷⁰ חילופי הדברים עם הנוטע רוככו מעט, ובסופם מתיישב חוני מתחת לעץ ואוכל פת לחם, וגם דבלה, ואף שואב מים להנאתו מן הנחל. האכילה אינה משמשת כאן לאפיון שלילי של הדמות, כפי שפירשו פרנקל ואלון, אלא דווקא עדות לקשר הבלתי אמצעי של חוני עם אדמת הארץ – שאותה מייצגים, על פי המסורת, שבעת המינים. הפער בין דמותו של חוני בעיבודו של יעבץ לדמותו בתלמוד (ולדמותו של אדריאנוס בנוסח המקביל) גדל אפוא, ועמו השתנה גם הקיטוב בסיפור. כעת נדמה כי הפגישה עם הנוטע אינה מקור הסיבוך בסיפור, שכן חוני אינו מפקפק בדרכו כפי שהוא עושה במקור התלמודי.

מדוע שינה יעבץ קווים מהותיים אלו בדמותו של חוני?! האם עשה זאת מטעמים אידאולוגיים-ציוניים – כדי להעלות את חנה של הארץ בעיני הקוראים וליפות את דמותם של האבות?! ייתכן, אך לא זה העיקר לעניות דעתי. סיפורים נוספים באסופה, כמו הסיפור על שלמה ואשמדאי ('מלך בלהות'), חולדה ובור ('חלדי וברורית'), יוסי דמן ויקרת ('שבט פה') ועוד מלמדים כי יעבץ לא חסך ביקורת מגיבורי חז"ל ועימת אותם לא אחת עם

68 ראו לעיל הערה 41.

69 אלון, עלמא די.

70 דמויות אלה אינן נזכרות בבבלי, וסביר להניח כי מדובר בכני דמותם של הפועלים בירושלמי, אף על פי שיעבץ לא נזקק כמעט לנוסח זה ולא ציין אותו במפתח.

דרכי ההומניזם הנאור שהוא הטמיעו כמשכיל.⁷¹ למעשה, הוא אף הדגיש את הקונפליקטים שנקלעו אליהם גיבורי חז"ל בסיפוריו מטעמים פואטיים, כדי לשוות להם איכות דרמטית. העימות בין ערכי המסורת ובין ערכי הנאורות ותודעת השבר בין העולם הישן לעולם החדש הם מקור ההצלחה של כתביו, להבנתי, ולא רעיון האחדות.

גם בסיפורנו, היסוד הקונפליקטואלי עולה באגדה ואף מודגש. אמנם הדרמה אינה מתחוללת תחילה בנפשו של הגיבור, אולם היא בהחלט שם – מגולמת במרחב ובדמויות המייצגות אותו. מצד אחד מייצג ההיכל, בדמותם של משוררי הקודש, את האמונה בתוקפם המוחלט של הערכים התורניים. לפי אמונה זו, שיבת ציון תבטל את זיכרון הגלות, ועמו את השעבוד לימן. מצד אחר מייצג השדה, בדמותו של האיכר – נוטע החרובים הזקן – את תלותו של אדם בזמן, ועמה את הדחף או את הציווי המוסרי ('ה'חשק' וה'חפץ' בדברי הרב קוק שלהלן) לנטוע וליצור, כדי לעצב את הזיכרון ולהבטיח את העתיד כאחד. משרתי הקודש תולים את עתידם באל, ואילו הנוטע יוצר לעצמו את עתידו. כאשר חוני, המתוודע בו בזמן לשתי האפשרויות ו'שייך' כמעט באותה מידה לשני העולמות, נדרש להכריע ביניהם. כך משתנה חוני בתיווכו של יעבץ מדמות שלילית המעורבת בעלילה לעד היסטורי או אפילו לקרבן טרגי הנקרע בין שני עולמות. עם זאת, הניטרליות שלו מאפשרת לו לבחור בין העולמות בחופשיות, ואפילו להיולד מחדש. הרלוונטיות של עימות זה לזמנו של יעבץ ברורה וגלויה – הקונפליקט שליווה את יעבץ כציוני דתי (וככל הנראה גם את הקהל הרב שנמצא לספרו) בין אנשי התורה לאנשי היישוב, על תפיסות עולמם השונות והמתחרות ותפקידיהם ההיסטוריים המשלימים, הוא-הוא הקונפליקט שהעסיק אותו גם בסיפור ונבחר לניסוי במעבדת השינה של חז"ל.

על רקע זה יש להבין את ההירדמות הממושכת של חוני בנוסח של יעבץ. הירדמות זו, שהיתה לעיקר גם מבחינת הכותרת לסיפור, מתוארת בנוסח זה בהרחבה. אפשר לייחס הרחבה זו לניסיונו של יעבץ לשוות לאגדה את האווירה הפנטסטית של המעשייה, כל שכן כשמדובר במוטיב פולקלוריסטי שכיח ופופולרי כל כך כזה העומד במרכז של המעשייה המפורסמת על היפהפייה הנרדמת, אולם כבמקומות נוספים באסופה, יש כאן לא רק שיקולים פואטיים. הבחירה לכרוך את חוני בקורי עכביש, כבמלכודת, והתגבשותם של הקורים לבגד ולקיר אבן הדומה למצבה מלמדות כי יעבץ לא ראה בהתפתחות זו בעלילה נס או פלא בעל תפקיד דתי והיבטים חיוביים בלבד. יש ב'נפילה' זו לשינה גם סימן למוות ולפְרָדה. השימוש בהקשר זה בהרמז מסיפור הבריאה (בראשית ב כא) מלמד כי יעבץ ביקש לקשור בין חוני לאדם הראשון בשעה שהפיל עליו אלוהים תרדמה כדי להוציא מגופו צלע ולברוא ממנה את האשה. הנפילה לשינה בשני המקרים היא מוות זמני לשם לידה מחדש; מעשה שהוא עדות לקיומה של ההשגחה אך גם עדות לצורך בתיקון ולפיחות הכרוך בו.⁷²

71 ראו: זבה-אלרן, לעיל הערת הכוכבית, עמ' 177-180.

72 מעניין להשוות בהקשר זה את סיפורו של יעבץ לסיפור המקביל של רבי נחמן, 'מאבדת בת מלך' (ראו לעיל הערות 46 ו-58). אצל שניהם הגיבור 'נופל' לשינה בשל חטא (רבי נחמן) או שיבוש

מכאן, אולי, גם בחר יעבץ להלביש את חוני ב'בגד' שעה שנדרם וב'מעטה אור' שעה שבחר למות כמו כותנות העור (ולפי המדרש, אור) שהעניק אלוהים לאדם וחווה עם גירושם מגן עדן (בראשית ג כא). באספקלריה זו השינה של חוני היא מעין מדיום שדרכו 'מוחלף' עולם, ועולם חדש נברא על חורבותיו של עולם ישן.⁷³

יעבץ השהה את השינה כשם שהתעכב על תיאורי זמן נוספים בסיפור. חוני נפגש עם הנוטע, למשל, רק 'מקץ הימים'. כמו כן, היקיצה מן השינה הממושכת אינה עוקבת להירדמות. אחרי שחוני נדרם הוסיף יעבץ הרחבה ארוכה המגלמת את הזמן הרב שחלף בין פעולות אלה, ותיאור נרחב נוסף יחד בהמשך הדברים ליקיצה עצמה. הזמן נוכח ופעיל בסיפורו של יעבץ הרבה יותר מאשר בנוסח התלמודי ובניגוד לכללי המעשייה המתכחשים לרוב למציאותו, כדי להדגיש כי העולם שחוני עתיד להתעורר אליו הוא עולם הנשלט על ידי הזמן, וקבלתו תהיה גם קנה המידה להצלחתו.

כאמור, גם היקיצה מתוארת בהדרגתיות ובפירוט כמלאכת הפרימה, או, אולי, כפי שהציע יאנג שעסק בסיפורו של ריפ ון וינקל, כטקס מעבר,⁷⁴ מכיוון שפרט להרמז הקושר בין השינה לסיפור הבריאה, הוסיף יעבץ לתיאור היקיצה הרמז נוסף לברכות השחר (וחוני העביר תנומה מעפעפיו). גם הרמז זה מצביע על סמיכות בין שינה למוות ובין יקיצה לתחייה. לאחר מכן, הבגד שעטף את חוני מתפורר ונופל מגופו, והוא קם על רגליו, כמו השלבים הראשונים בטקס המעבר, שהאדם נפרד בהם מסמלי זהותו הקודמים. היקיצה מתפרשת בתיווכם של הרמזים אלו וכמו טקס המעבר כאקט של תחייה אחרי מוות זמני או סמלי, המלווה, ולו במרומז, בהשגחה אלוהית. עם זאת, תחייה זו איננה מבשרת על אחרית הימים, להפך, מדובר בתחייה היסטורית, המציינת את תחילת חשבון הימים. ריבונותו של הזמן האדיש לחיים ולמוות כאחד מתגלמת בהתאם כמעט בכל פרט מן הפרטים המקיפים את חוני גם עם התעוררותו – החרוב שנטע הזקן הפך ל'עץ רענן', אך הזקן עצמו מת והתחלף בנכדו; האתון הפכה ל'גל עצמות' ול'נבלה' והאוכף שהיה עליה – 'בלה'; אולם סביבה 'רועים' עדת חמורים ועירים; אשר ילדה האתון. בהמשך הדברים נזקק יעבץ ככל הנראה לירושלמי כדי לתאר את השינוי שחל בפני השטח עם צמיחתו של יער שלם במרומי הכרמל.

(יעבץ) הטיפוסיים להוויית הגלות; ואצל שניהם דמותו של הגיבור נקשרת לדמותו של אדם הראשון, ובפרט לסיפור החטא הקדום שתחילתו בבריאת האישה וסופו באכילה האסורה מפרי עץ הדעת.

73 בכך שונה קריאתי מזו של ברלוביץ, שלדבריה 'אין ספק שמהפך רגוע והרמוני זה, שאינו מעורר הרגשה של בהלה או פחד כפי שעשוי לעורר כל מהפך בלתי נצפה, בא לבטא את רוחה האירילית השלווה של האגדה היהודית, כפי שהראינו לעיל על-פי הפואטיקה המוצהרת של יעבץ' (ברלוביץ, לעיל הערה 26, עמ' 235). יחסו האמביוולנטי, להערכתו, של יעבץ ליסודות העל-טבעיים בסיפורי האסופה נבחן בהרחבה בעבודתי, ראו: זכה-אלרן, לעיל הערת הכוכבית, עמ' 172-177.

74 יאנג, לעיל הערה 59, עמ' 564-565. מאפיינים ושלבים בטקסי מעבר נבחנים בהרחבה בתוך: ויקטור טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה (תרגם מאנגלית: נעם רחמילביץ'), תל אביב 2004.

מראות אלו, שנועדו לגלם את הזמן שחלף ואת הטבע הארץ-ישראלי אשר בו ביקש יעבץ להיאחז, מסבים לחוני צער וכאב, שכן הוא מזהה סביבו לא רק את התחייה ואת ההתחדשות של הטבע אלא גם את הפרדה מהעולם הישן והמוכר. כדי להבליט תגובה זו חוזר יעבץ בגוף ראשון ארבע (!) פעמים על ההכרה החדשה שהפילה השינה על גיבורנו: 'זיאנח ויקרא; נכרי הייתי לעיר מולדתי'. גם אחרי שהבין חוני מה קרה לו וגם אחרי שזיהה את צאצאיו, ואפילו אחרי שפתר את קושיות החכמים בבית המדרש וההיכל כלו שב ומאיר מכבודו, הוא לא זכה באמונם של הנוכחים ולא התפייס עם זרותו. יעבץ חיזק הכרה חדשה זו בהערה שהוסיף למפתח:

פה באנו להעיר על הדעה הפילוסופית העמוקה הספוגה בשמועה הזאת, כי האדם לא נברא אלא לדורו ואף האיש אשר צדקתו עומדת לעד וזכרו לא ימוש מקרב עמו עד סוף כל הדורות, בכל זאת לא יכירנו עוד מקומו בדור אחר. הדעה הזאת מלאה דאבון אך אמת היא.⁷⁵

האמת שהתוודע לה חוני היא האמת של הנוטע, המתואר כאן גם כזקן, אולי בהשפעת נוסח ויקרא רבה לסיפור אדריאנוס אולי בזכות כיבוד הוריו. הנוטע מקבל את הזמן, ועמו את חלופיות הגוף, והכרה זו מצערת בכל קנה מידה, אולם הנוטע גם מתנחם במחזוריות הטבע ונוטע לדורות. באמצעות הנטיעה הוא זוכה להמשכיות מסוימת, שכן גם אם הוא עצמו לא יאכל מפרות החרוב שנטע, ייהנו מהם צאצאיו ויכירו לו ככל הנראה תודה על כך. אם כן, הטבע מגלם גם את הזמן החולף וגם את ההתחדשות ללא הרף, גם את המוות וגם את היצירה האנושית כנגדו. בפרט כשמדובר באדמת הארץ, המקיימת נאמנה, על פי הסיפור, את חלקה בברית שבין אדם לאלוהיו ומניבה פרות. הנטיעה סימלה בעיני הרב קוק, מנהיגו של יעבץ, את יתרונה המוסרי של הרוח ואת ניצחונה החלקי והיחסי על הגוף.⁷⁶ כמחנך בבית הספר של הברון בזיכרון יעקב, יזם יעבץ את מנהג הנטיעות בט"ו בשבט כאשר יצא עם תלמידיו במועד זה לטעת שתילים. הזמן בהקשרו המודרני והציוני החדש של הסיפור מעורר אפוא מבוכה וצער, אולם הוא גם מעניק למעשיו של הנוטע משמעות. אם החרוב

75 יעבץ, שיחות מני קדם, עמ' 115; וראו גם: הנ"ל, 'חיי שעה וחיי עולם', לעיל הערה 7, עמ' 259. נדמה לי כי בכך אפשר למצוא מענה נוסף לטענתו של חמיאל, שלפיה תיאורו של יעבץ באסופה הוא תמיד 'אידיאלי, רומנטי וסנטימנטלי [...] אין קווים שליליים, רק אור וטוב' (חמיאל, לעיל הערה 9, עמ' קו).

76 'חשק נטיעת אילנות נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים, המובלט בתקפו בעץ החרוב', כתב הרב קוק בפתגמו לחודש שבט תרע"ד. מדרשו בהמשך הרברים, הנסמך גם על סיפורו של חוני, מתבסס על ההבחנה בין 'חשק' ל'חפץ' כהבחנה שבין צורך גופני לשאיפה רוחנית: 'לא במקרה מסמל עץ החרוב את ההסתפקות במועט ואת שלילת חיי המותרות שבהנאת הגוף, כי משעת נטיעתו היתה כאן נטיעה אידיאלית. תיקון העולם השלם יבוא כשיתעלה האדם מ"חשק" פרטי – ל"חפץ" הטבת הדורות הבאים; ממגמה אנוכית-פרטית לשאיפה כללית מאוחדת' (אברהם יצחק הכהן קוק, באר מגד ירחים (ערך וביאר: הרב עוזי קלכהיים), ירושלים תשנ"ה, עמ' נז, נט).

משמש בסיפור מטונימיה לחורבן ולגלות והפרי משמש מטונימיה לגאולה, נמצאנו למדים כי הגאולה דורשת פעולה, ולצדה סבלנות; והדרך אליה היא מטרה כשלעצמה. מכאן, יש משמעות רבה ואולי אפילו מכריעה לאופן שבחר יעבץ לתאר את מותו של חוני, מתחת לעץ החרוב. כפי שכבר כתבה ברלוביץ 'כאן לקח יעבץ סצנה מזעזעת של ייאוש, של חולשת דעת, ושל תחנונים לקץ, והסב אותה למעמד אסתטי, אופטימי, שלא לדבר ערכי'.⁷⁷ להבדיל מברלוביץ, איני סבורה כי יעבץ עשה כן כדי להקל את צערם של קוראיו הצעירים או כדי להשפיע באמצעות הסיפור על קוראיו 'מרוח היהדות ההרמונית והשלווה' שהוא האמין בה. אילו זו היתה תכליתו של יעבץ הוא היה בוחר מראש, לדעתי, בנוסח הירושלמי או בסיפור אחר.⁷⁸ נדמה לי כי יעבץ מצא במותו של חוני גם מוצא לשאלות שהסיפור מעלה כי רק עם בקשתו־קבלתו של המוות הושלמה הסכמתו של חוני עם דרכו של האיכר הזקן ועם ממשותו של הזמן. מבחינה זו, החלום שנפתח בו הסיפור והמוות שהוא מסתיים בו הם שני ממדי זמן דומים אך גם שונים. בשניהם האדם מתנתק מההווה, אך החלום מייצג את ההתכחשות לזמן ואת הבריחה מההווה, ואילו המוות מייצג את ההתאחדות עמו.⁷⁹

המוות מתואר בשל כך בסיפור כמקבילה ניגודית לשינה ולחלום. השינה 'נופלת' על חוני, ואילו במוות – הוא בוחר בעצמו. הבחירה למות מתחת לעץ החרוב דווקא, במקום שהתוודע חוני לריבונותו של הזמן, מאשרת באופן עקיף את דרכו של הנוטע. כשם שזה נטע לדורות ולמד להתנחם בפרות שהשאיר אחריו, כך לומד חוני להסתפק בהלכות שחידש ובקושיות שפתר, אשר עודן משמשות את באי בית המדרש, על אף התנכרותם לחוני עצמו. את מקומם של קורי העכביש המכסים את גופו של חוני ומתגבשים לבגד ולאבן עם נפילתו לתרדמה תופסים 'המון חוטי פו', הנרקמים ל'יריעות כתם', ולבסוף – 'למעטה אור נגה אשר נמתח כאהל יוכס על־חוני מסביב וממעל לו'.⁸⁰ הבגד החדש מסמל את השלב האחרון בטקס המעבר, שהמשתתף מאמץ בו את סמלי זהותו החדשים. במפתיע, ואולי לא, בעקבות דברים אלה, המוות מתואר לבסוף כתחייה, ואינו עולה בקנה אחד עם תחושות הכישלון והדיכאון שמצאו מפרשי הסיפור בנוסח התלמודי. נדמה כי הבחירה

77 ברלוביץ, לעיל הערה 26, עמ' 240.

78 ראו למשל את הנוסח המקוצר לסיפור זה באסופה של גבריאלי חיים מילר, אוצר אגדות, ד, פרעסבורג תרס"א, עמ' 54.

79 מעניין לבחון בהתאם לדברים אלה את תפיסת הזמן בסיפורו של יעבץ, 'שבט פה', על רבי יוסי דמן יוקרת. בסיפור זה, רבי יוסי מאחר לשדה ומתכחש לרעב של הפועלים – כפועל יוצא מן הזמן שעבר. גם בנו מייצג את תפיסת הזמן ה'נסית־הדתית' של אביו (למרות העימות ביניהם) כאשר הוא מאיץ בתאנה להבשיל לפני זמנה ונענש על כך. גם כאן הזמן מתגלם בטבע וההתכחשות לו הרסנית (ראו: צפי זבה־אלרן, 'התדע בהמה נפש צדיקה? ר' יוסי מיוקרת ואסופות האגדה המודרניות', בתוך: חיה ברייצחק ועידית פינטל־גינסברג (עורכות), פולקלור ואידאולוגיה: ספר היוכל לכבודה של פרופ' עליזה שנהר, עתיד לראות אור בקרוב).

80 השוואה זו עולה גם מדבריה של ברלוביץ, לעיל הערה 26, עמ' 240.

למות תחת עץ החרוב נובעת כאן מתוך הכרה מחודשת בממשותו של הזמן ובכוחה של נטיעה לדורות לערוב להמשכיות הזרע האנושי, ועמה – גם לרוח היהדות.⁸¹ סודה של התחייה בזמנים המודרניים, לדברי יעבץ, טמון אפוא בהתפקחות מחלום הגאולה ואחרית הימים וקבלתו־בחירתו של הזמן על ידי התערבות בהיסטוריה – אם בנטיעה ואם במדרש. סיפורים נוספים באסופה נושאים מסר אקטואלי דומה. כמו חוני, כך גם שלמה, רבא, אלישע, רבה בר בר חנה, חלדי, רבי יוסי דמן יוקרת ובנו, בתו של רבי עקיבא ואפילו אלכסנדר מוקדון עדים להתרחשות פלאית המודגשת באמצעות כותרת והרחבות של הטקסט. אולם הפלא – שמקורו בכתבי יעבץ באוצר הדמיון של 'בני יפת' – מתפרש בסיפורים אלו לא כשכר או כפרי על עמלם, כי אם כניסיון המעמיד את אמונתם במבחן. האתגר של גיבורים אלו, כמו זה של חוני, הוא ללמוד מן הניסיון וליהנות מן הפלא בלי לאבד את אמונתם ולהיקלע לגלות פנימית. לא כל הדמויות מצליחות להיענות לאתגר זה – שלמה נופל למלכודת של אשמדאי, גיבור עממי אנונימי אחר לא נזהר בלשונו ונופל למלכודת של רוחות המתים, רבא מבקש ליהנות מנס הגשמים ואביו מצילו ברגע האחרון מעונשה של משלחת מלאכי רעים, וכך גם חוני זוכה לתשובה רק במותו. המציאות שגיבוריו של יעבץ, וככל הנראה גם קוראיו, פועלים בה משתנה תדיר, שופעת פיתויים ומלכודות, דילמות ושאלות, מבחנים וניסיונות, ולכן רק יחיד סגולה מצליחים להיענות לאתגריה ולא ללכת לאיבוד. המפתח שיעבץ מעניק לקוראיו כמספר, וכאן אולי טמונה תרומתו, לא נועד לנעול בפניהם את שעריה של אירופה בתקופה של שינוי ערכים אלא לפתוח את שעריה של היהדות כתרבות. האחיזה במורשת הספרותית – ודרכה בשפה העברית, בניסיון ההיסטורי, בגיבורי התרבות, בסמלים ובתפיסות מוסר ייחודיות ליהדות העולות בקנה אחד עם הישגי המודרנה – היא המפתח המרכזי, לדידו של יעבץ, שאפשר לתת בידיו של 'דור תהפוכות' כדי לחלצו מהוויית תלישות וגלות פנימית.

81 התודעה הפרטית – פרי המחשבה והמציאות המודרנית – מאיימת על התודעה החברתית המשותפת, אך גם תלויה בה לפי דבריה של חנה ארנדט. רק אם נצליח לשקם את המרחב הציבורי כמרחב משותף, נוכל להציל את היצירה האנושית משיני הזמן ולהתגבר או לפחות להתנחם על חלופיות הגוף: 'the common world is what we enter when we are born and what we leave behind when we die. It transcends our life-span into past and future alike; it was there before we came and will outlast our brief sojourn in it. It is what we have in common not only with those who live with us, but also with those who were here before and with those who will come after us. But such a common world can survive the coming and going of the generations only to the extent that it appears in public. It is the publicity of the public realm which can absorb and make shine through the centuries whatever men may want to save from the natural ruin of time' (Hannah Arendt, 'The Public Realm: The Common', *The Human Condition*, Chicago [1958] 1998, pp. 50-58)

סיכום: שיחות מני קדם אל מול מבוכת הזמן

דרכו של יעבץ בבחירת הסיפורים והנוסחים לאסופה שיחות מני קדם, בעריכתם ובעיצובם, משמשת אפוא מודל לזיקה דיאלקטית, טעונת מתחים, לארון הספרים היהודי; זיקה שחותרתה של מחשבה יהודית מודרנית שבוע בה. מצד אחד ביקש יעבץ להבטיח באמצעות חיבור זה את מקומה של ספרות הקודש בקנון העברי על עולם הערכים המסורתי שהיא מייצגת; מצד אחר הוא בחר לייצגה באמצעות מבחר מצומצם מסיפורי חז"ל, שהוא ערך ועיצב מחדש בהתאם לשינוי סדרי שלטון, חברה ותרבות בתקופתו. מכאן, נוכל להיווכח כי האסופה אינה נענית במובהק להגדרות השגורות של ספרות 'דתית' או אפילו 'לאומית', שכן מחברה אינו מקדש מקורות סמכות קדומים, אך גם אינו מבקש לבטלם בשם מקור סמכות חיצוני. למעשה, הוא מבקש להתוות נתיב הזדהות חדש עם היהדות, המבוסס על זיקה פרשנית למסורת עברית, שתכליתה לגשר בין עבר להווה ובין הדת היהודית ללאומיות העברית. המודל הספרותי שעמד לנגד עיניו של יעבץ, כחלק מכך, היה מודל 'זר' שבכוחו היה להוציא לאור ערכים אוניברסליים ביהדות. יעבץ ביקש להשתמש במודל ספרותי זה ככלי או כצורה אשר לתוכה אפשר לצקת באמצעות שפה ומסורת עברית את תוכני היהדות ואת ערכיה המסורתיים. בכך קיווה למשוך ולקרב את הקוראים הצעירים – שנחשפו זה מכבר ל'פיתוייה' של אירופה ועלולים לדידו להישבות בקסמה – בחזרה אל חיק היהדות.

אולם המודל ה'זר' והמטרות החדשות שהעמיד יעבץ לנגד עיניו הולידו יצירה מורכבת שיסודות מסורתיים ומודרניים, יהודיים ו'חיצוניים' משמשים בה בערכוביה. סיפורו של חוני משמש כאן דוגמה לכך. סיפור זה, כסיפורים נוספים באסופה, נבחר בשל זיקתו הגלויה לפולקלור בין-לאומי ולערכים לאומיים מודרניים. יעבץ הדגיש הקשרים אלו על חשבון הקשריו המסורתיים של הסיפור באמצעות אפיון מחודש של הדמויות, ובעיקר של הגיבור – חוני, ובאמצעות הרחבות ואמצעי מבע, כגון כותרת והרמזים מן המקרא. בתיווכו היה חוני לגיבור מודרני, בעל עומק פסיכולוגי ותובנות פילוסופיות, ממש כבני דמותו בתרבויות המערב – אפימנידס וריפ ון וינקל. לבטיו של חוני בין תפיסת עולמם של משרתי הקודש בהיכל לתפיסת עולמו של עובד האדמה בשדה משקפים את מבוכתו של יהודי מודרני לנוכח משבר הערכים במפנה המאות והבנייתה של תודעה היסטורית כמסגרת שייכות לאומית. עם חשבוננו של הזמן, לדידו, נולד גם ההכרה להודות ביחסיות ההיסטורית של מוסכמות מוחלטות שעליהן מושתתת הדת היהודית, ובהן גם הציפייה לגאולה לאומית. לא רק הזמן וכה בעיבודו של יעבץ לנוכחות יתרה ולתפקיד מרכזי, אלא גם ערכים ציוניים, ובהם הקשר אל הטבע ותלותו של הפרט בציבור. להבדיל מחוני של חז"ל, חוני המודרני 'שייך' לטבע ומבקש להתמוג עמו בסוף הסיפור. הנחמה, המאירה מחדש על מותו בנוסח זה כעל תיקון ותשובה, מקורה בחברה, הממשיכה לקיים את תורתו בארץ ומקבלת את פניו עם עלייתו לשמים.

הקושי, ואולי האתגר, להסתגל לדרכי מחשבה ודפוסי התנהגות מודרניים בלי לאבד את זיקת השייכות למסורת היהודית ('יהדות ההיכל', אם תרצו) היה משותף אפוא גם לחוני וגם ליעבץ, וככל הנראה גם לקוראיה הרבים של האסופה. הבחירה של חוני במוות, שאינה אלא בחירה בדרכו של הנוטע – להתערב בהיסטוריה באמצעות נטיעה לדורות (המתגלמת גם בחידושי הלכה ותירוץ קושיות) – מייצגת באסופה את תפיסתו של המחבר כי אפשר לקבל את ריבונותו של הזמן גם בלי להשתעבד לו ולהשתמש ברעיון הגאולה כדי להבטיח את העתיד ולא כדי לבטלו. במילים אחרות, חיי שעה אינם חלופה בסיפור לחיי עולם אלא תנאי עבורם. בכך יעבץ מעניק למוסכמה מסורתית פרשנות ומשמעות מודרניות ומחיה אותה.

יעבץ אינו פוסח על צער הפְּרָדָה המלווה את כיסופי התחיה והגאולה הלאומיים. האמת, השקולה בסיפורו כנגד ערכי המסורת היהודית, היא כי לא ניתן להתכחש לחורבן ולגלות, לרדיפות היהודים ולהכרח הלאומי למצוא עבורם מקלט. בכך הוא המשיך מסורת מודרנית של אחד מאבותיה של 'חכמת ישראל' – רבי נחמן קרוכמל, בעל מורה נבוכי הזמן, אשר 'נאחז במבוכה' כדי להיחלץ ממנה. כמו קרוכמל, כך גם יעבץ השתמש בחוני ובגיבורי התרבות של חז"ל כדי להחדיר למחשבה היהודית את תודעת הזמן וגם כדי להתגבר עליה באמצעות 'נטיעה לדורות':

מבוכת־אמונה היא מחווה המבטאת את עומקה של אמונה. ככזו היא אופן של אמונה. [...] מבוכת־האמונה מעידה על עומקה הפסיכולוגי־רוחני של האישיות המאמינה ועל כלי הפרשנות האינטלקטואליים, הרגשיים והספרותיים של בעליה. חוסר המרגוע, המציין את מבוכתו, מבטא את הרצונות והעוצמה של בקשת האמונה המפעמת את רוחו.⁸²

דרכי עיצובו החדשניות של סיפור חז"ל וההגשים הרעיוניים שהוא משרת בהקשרו המודרני עשויים ללמדנו כיצד נעשתה אסופת האגדות סוכנת חשובה של שינוי בצומת תרבותי סואן, שכן עורכיה היו עדים לשבר הבלתי הפיך שנוצר בתקופתם בנוגע למקורות הסמכות הדתיים והתגייסו להעמיד להם חלופות בנות קיימה, המבוססות על פירושי מסורת ולא על 'המצאתה' – ביטולה והחלפתה. הזיקות התרבותיות – הספרותיות וההיסטוריות – שסללו האסופות למסורת היהודית אפשרו את המשגתה מחדש כתרבות לאומית, הנקנית בדיאלוג יצירתי ונוקב עם ערכי המסורת וסמליה מצד אחד, אך מלווה בתחושות שייכות ומחויבות תרבותית מצד אחר.

82 יהודיע עמיר, 'שערים לאמונה צרופה', בתוך: נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן (מבוא ועריכה מדעית: יהודיע עמיר), ירושלים 2010, עמ' 19.