

שאלות הרמנטיקה בחקר סיפור-האגדה

מאת  
יונה פרנקל

הביקורת העצמית של מדיע-הרוח על שיטות ההכנה (הרמנטיקה) של טקסטים עתיקים ופרושים הגיעה בחצי-יובל השנים האחרונות לסיכומים חשובים מאוד. במאבקי זה ייעשה הנסיון לברוק את המקור של סיפור-האגדה בעזרת שאלות הרמנטיקה מרכזיות נבחן את שאלותיו והשונותו ליד דוגמאות בולטות מן האוצר הגדול של סיפור-האגדה. נפרט, ואף נרדף, בהצגת פירושים לסיפורים, כדי שמסקנותינו לא תשארה רופפות או מופשטות, אלא תומשתנה היטב ותצגנה היטב את התוצאות שאפשר להגיע אליהן בעזרת ביקורת הרמנטיקה עצמית מתמדת.

א

סיפור-האגדה שבספרות התלמודית מגיע אל אדם בודדונו באות משהי דרכים: הדרך האחת היא דרך ההמשכיות והלתי-אמצעית, אשר בה היה רוח העבר במטרת ובכוונתו של קורא התורה. יש כאן מסורת (כלומר מסירה) ללא הפסק מזוהי לזוהי, ואנו יכולים להבחין בין אופנים שונים של מסורת וזהו אותה וזהו—ויש בוודאי גם היום—לומדי תלמוד, שהבינו וחזרו עם סיפור-האגדה באותה דרך המיומנה שבה, לדוגמה, פירש אותם רש"י בשעתו. אך יש גם מסורת וזה שאינה המיומנה, הלומד המאחר, בעל הפיסת-עולם דתית שגוה מן העבר (כגון שבלתי-ת-פולטוסית או מיסטיק-קבלתי), מפרש את סיפורי התלמוד על-פי קדושתם שיסודו וגבולותיו הם מחוץ לטקסט המתפרש, ואל קנה-מידה זה הוא מתאים את הפרוש. המשחק לטוב פרישות וזהו וזהו, שלטקסט יש משמעות נורמטיבית;

1. השומעתי במקומים אלה: E. Belli, *Teoria generale della interpretazione*, Milano: 1955. *Allgemeine Auslegungstheorie der Methodik*; (2) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967. (3) E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967. (4) בספרים זה על שיטתו ש'וה. בגלל ההתרחקות שגוה של עני ובחוקרים זה"ל זנים גם בודדונו בחיבורים מביא מחבר את מאמרו *Inexplication* מתוך 1960, *PMLA*, LXXV, ואת ביקורתו על ספרו זה"ל של גרבר, מתוך 1965, *The Review of Medieval Studies*.

[8]

יונה פרנקל

40

שבסמכותו של ר' שילא: סמכותו היא של יחזקאל אמרה, ואילו המלך רוצה להקמת לו סמכות טעם המלכות ש'לי: כך מתברר גם הניגוד שבין חלקי ה': מצד אחד י'ל ה' הגדולה וכל הממונים על אדמות חלזים ברוצניו ומאידך אפשר להבין יחס זה כ-ייתכן לכו שילעוא, ולכן הממונים עלי אדמות חזוברים כולל הא"י והבדל שבין שתי החסימות הוא שוב והבדל שבין היחודי לנוי, ומכאן ההקבלה בין ג', ד' והי':

13. יעל המרא— לפי תפיסת הנוי.

14. ילית לו שוהא— לפי תפיסת היחודי.

15. יל ה' הגדולה— לפי תפיסת היחודי.

16. ברדך רחמנא וכי— לפי תפיסת הנוי.

17. יתבו ליה קולפא— לפי תפיסת הנוי.

18. בשור המורים בשרם— לפי תפיסת היחודי.

וכיוון ששתי התפיסות גם גלומות במעשה ההירינה של א2, אנו מבינים שזוהי הנורשא העיקרי של הסיפור כולו. רק ר' שילא פברן אותו על שני צדדי, ומכאן הצלחתו לכפי המלך המלשיין מקור כחון הוא, שהוא מבין לעומקו את המסוק בדברי הוימים: מלך המלכים חסיל עלי את המינוי לזנהיג את ישראל, וכיון דגלינו מארשיד וגם שלטנו שולכותא דארשא בא מן חושמים יש להשתמש בידיעות שונותה מן המלך. זהו היסוד לסמכות הזיגמה ההולתית היחודית בגולה במאבק כלפי פנים, ובעמידתה בשער כלפי חוץ. כך נוסף לסיפור על קימוניו הספרותיים והאמנותיים גם פיסול היספורי, המעיין בעלילת הסיפור בלבד ידא רצף תכסיסים של המהויג היחודי המרמה את השליט החמים והטיפש ומגובל על קייבני מתוך יתו של כל בנו ושגאה לנחיים. ברם המסוק מן המקרא הנזכר בסיפור הסיפור מובע פירושו זה ומבחיב את הרקע הרוחני, שהוא הנואי והמסוכר למעשה של ר' שילא, ו לפניהו דוגמה אחת מני רבות לתופעה הספרותית והחשובה שדלשת פסוק מקראי הוא מרכזו ויסודו של סיפור התלמודי.

19. לא פלא, שמא אינומנוג (לעיל, הערה 12) משמש הסיפור נשק ברזי איטישים ומשפורי התלמוד.

בשלושה ספרים מדרוניים כאלה נמצא הסיפור, בשלושהם הוא מקוצר ומשוד באורות ש 111, 112, 113.

אך המסוק לכלם, שהם חושפים את חסוק פדכוי ונימים והשימה שלילי עיי: A. Szenasy, *Die Grundfragen des Talmud*, Frankfurt/Main 1944, p. 44.

18. חיבורו דלשת פסוק הסיפורנו מודגשת על-ידי הדרשה שבתמפר, שאננם איה חלק אינוטולי של הסיפור ואלי, אף קדמה מניסוחו הסופי של הסיפור. הוקשר בו מופיע סיפור תלמודי הוא טעמים רבות עניין טבני, ואינו מוסיף לניחותו הספרותי הרבה. כאן מובא מעשה ר' שילא לאתר מעשה רב שש עתה בגלל המסעף ש'לכותא דארשא כעין מלכותא דרלישא, שבניחום ועובדה שמשמעות המשפטים הוויים אינה אחת כשני הסיפורים מדימה יפה את דרך שישור הסיפורים התלמודיים חן לוח.

לא כן אמרו חכמים משיירוין פאה בקשרה ואין משיירין פאה ופאלאס<sup>4</sup>

תניקת מאי היא

פסם אהם היית פולין בדרך

אמרת לי תניקת אהם

ובי לא שדה היא

אמרת לי בדרך כבושה אני מאלך

אמרת לי ליטטים כמון בנישה

על ההלכה שבמי האשה אמר המהרש"א במדף ביאורו לסיפור הראשון: עירוד (י) לומר דר' קהשע לא היה חש כיון ואינו אלא מואלבת דרך ארץ ואפשר מהאי טעמא דלא דע ליה בליל, נמנת דברי המהרש"א להגן על כבודו של ר' יהושע, ואנו מפרשים את עמדתו כך: יש לו תפיסת-עולם דתית שונה מן המלמד, וכה כבוד המלמד-החכמים הוא ערך הפרודש הנכון של המספר, אנו מבינים שסיפור זה מבטא ביקורת על ר' יהושע: במקום זה שבו אין מבדלים אומן, הוא מתעלם—בגלל התבטל השעים—מצדיו של המשמש העני, שיש לשייר לו בקשרה, בדבריו אל האשה הוא מתייחס בדרך-ארוך, כי היא חכמה לו את דאזבל הטוב; אך הוא שוכח הלכות דרך-ארוך אל העני הזר לו, ועל כך הוא מקבל את עונשו. לא נכנס לפרטי ההוכחות לפירוש זה, אך נוסח לעשותו אובייקט לבריקה: 'שמא' פרישנו כן והאל תפסדת-העולם שלנו היא חלופת, ובה 'כבוד' תלמיד-החכמים איננו יודעין, לפרש את הסיפור התלמודי מבלי לעשות את החזרה שלנו לאובייקט, כדי לסקן חשד ות, עלינו לחזור אל תקופת המלמד, ולבדוק האם מבטאים סיפורי-אגדה ביקורת נואת א' ודעין, תלמיד-החכמים; ורק אם נמצא אותה, נהיה בטוחים שפירשנו את העבר כעבר, ולא א' השתלנו בו את השקפות והזוהר, פנייה ורמזותיה ואת של חלד-ושוב, מן העבר לחיות וחזור חלילה, וחיבת בכל פעם להשתלב בחולד' הנוגה ולהדריך את ביקורתנו ומצמצמת, אם אכן נמצא בסיפור-האגדה עדויות ברורות על תלמיד-החכמים לא-

4 והי תניקתה הנכונה למשפט זה על פירושו, עיין ברש"י.  
5 כדי לתרגם גם דורך פירוש אלגורית תוכיך כאן את דברי חז"ל "א' שפחה ענינים", וזמלדך דהתי עובדי פסוטים לפי פ' ט' אמשך ערד לומר ביום דרך ר' מ' ונחכות מוסרי" והוא מפרש ש"אכסנז"א והוא העולם הזה, "שליך" זה בניקוי"א "פלוני" זה הענווה העניין (עיר התי) ו"שדה" היא בניקוי"א "שעה" והוא העוה"ל וכו', חז"ל"א עובר מן השטח אל הירמו ללא מכוונת, וזה מכוונת, שאין מואבר כאן על אנוניסיסיק דוממית שנוגה מן החוד לחת פירוש רצונאלו לטקסט מתי, אז כדומה, לידת פירוש כזה לסיפור כדור כל-כך מעידה על א-יחזות, ועל התחשקות יחזות מ"התוכחות מוסרי" אנושיות נללויות בספור, ויש כאן בריחה אל תוכני מוסר תאולוגי ומתמט, ועיין להלן, הערה 65.

כלומר, סיפורי-האגדה מביאים את הולמך, המביך והפרישו, לאפליקציה, והטקסט מתייב לדרדך-ההנהגה ולמעשים.

הדרך השנייה היא דרך המחקר המדעי, כאן עולם האגדה אינו עוד מולדת תרית, אלא אובייקט וליסטורוגי ההכרה המדעית דורשת ניתוח מן הטקסט העתיק ויצירת מרחק מתוך מודעות מלאה, בדרך זאת יצירות-הרית של העבר אינן עוד החוכ המוכרן-מאלין של החיות, אלא מוצגים שממזכרם אפשר להבין בהמה את מה שנוצר בעבר.

מה פירוש יצירת מרחק בסיפור-האגדה? ברחאי שאין זה מספיק שאדם בודלנו יאמר לעצמו: 'אני נגיש לחקר את סיפור-האגדה מתוך החלטה שחוכן סיפור אינו מחייב אותי, כדאי להקביל בוחיה את העבר, יש להכיר את העבר ואת החיות, ולדעת להבדיל ביניהם, וזה מה שמבנינים קטט (אבא) היסטורי, ומשמעו, שחוזקו מסתכל על דור-הוא ורואה אותו כאובייקט, ומסתכל על העבר ורואה אותו כאובייקט, וכעת יוכל להבחין בטקסט העתיק את הליסטורי המיוחד שבו, ואת אומרת שכל הנהגה מדעית של קטט עתיק דורשה תעמקה בהבנת הדורות שבעבר (שכוללת הנהגה בין תקופות תרבותיות שונות בעבר), והעיקר בזה—להבחין בין העבר להווה, האובייקטיביזציה של החיות באה לא-דרך כדי להבחין במיוחד שבעבר, אלא גם כדי לשחזר את החוקר—עד כמה שאפשר—מן הדעות והקוסמות שלו-עצמו, שדרכו להתנגב לחוד כל מחקר שלא מדעת החוקר, נדונים ואת באמצעות קטט סיפורי מן המלמד הנכללי.

מביא אמר ר' יהושע בן חנניא  
ממי לא נצחני ארם אשה והוציקה ותינק  
אשה מאי היא  
פסם אהם נומאדותי אצל אכסנז אהם  
עשהה לי פולין  
פסם ראשונה סודתי ולא שיריתי כלום  
שירי שסודתי ולא שיריתי כלום  
שלישית הקוריותו במלת  
כיון ששעמתי (נ"א) שלעמתי) משכתי ידי זימנן  
אמרת לי רבי מפני מה משכתי ידך  
אמרת לי רבי כבר סודתי מבניך  
והיא לי למשוח ידך מן הפת  
שמא מאה שירית על השאה  
והי פתירותה של דברי דילתי, w. Dillhey, Gesammelte Schriften, Leipzig 1934, XI, p. 244.  
2 עוררבו ג ע"כ, בקטע שלושה סיפורים, וכאן לא נעסקו אלא בשני הראשונים, תוספה של כל הסיפורים דלמלך נבון על פי חז"ל-הודי הנהגה כאן בתיקונים קלים לשממ הדפוסים והיגולים, עדויות מפורשות נביא להלן רק במקומות מברריתם.  
3

אין התשובה לשאלה זאת חריבת לחיות חזי-לשמעיה או מחלטה. כבר קבע גורדן<sup>143</sup> כי בתולדות העמים ניכר, שהיסטוריה וספרות מאורבות זו בזו בתחילת יצירותיהם הספרותיות. דבר זה נכון בנורדאי לגבי תקופת המקרא והנב"י ימי הביניים; ולחלו בנורדאי גם כן. הוא גם לגבי סיפור-האגדה. כדוע חפס האדם את המציאות בעזרת סדר ומנים? אכן כן. בחלל וסדר של סיבה ומסובב. גם המאור תיאור היסטורי, וגם המספר סיפור, מעצבים את התיאור המציאות בעזרת קטגוריות אלה. אמנם יש שנוי בין סיבה ומסובב היסטוריים לספרותיים. אך לא המדד קל להבחין ביניהם, ולפי זה יכול המתקן להגיע לעתים למסקנות שאינן חוד-משמעות, אשר ללשון, יש לומר, כי אמנם גילו וזקרי המספרה של חשיבה האחרונות. שיש לשון ספרותית פיקטיבית, שונת מן הלשון הרגילה; אך דבר זה נכון רק לגבי ספרים המבליטים את הפיקטיביות של יצירתם, ואינו ניכר כלל ביצירות עתיקות, ואשר לחיזאור ספרותי-אמנותי של מאורעות וגיבורים הלוקחים מן ההיסטוריה, אנו יודעים שבין מעגלי ההווה של אמני הספרות (כגון הטבע, המשפחה ועוד) יש מקום נכבד לעבר ההיסטורי של העם. ופעמים רבות מוצאים סופרים, ואף תקופות ספרותיות שלמות, שנושאים היסטוריים משמשים — משמשים ורחוקים שונים — חומר-יסודי ליצירתם, ונכל-ואת בוודאי מדובר ביצירות ספרותיות מובהקות ולא בתיאורים היסטוריים. יש אמנים שיוצרים מתוך מודעה ברורה שהם חלק של הברכה, או אף של קבוצה מעמדית-חברתית מוצמצמת. ספרים ותקופות כאלה יבחרו דמויות ומאורעות חברתיים-היסטוריים הקרובים להם כחומר להארוחתם האמנותיים.

אך מעבר לחכמות הגותנות מקום לא-ההבנה בין טקסטים היסטוריים לספרותיים יש תכונה מהותית לכל סוג. שהן סימנים מובהקים להבדיל ביניהם, וזה עיקר ענייננו כאן. הלשון של תיאור היסטורי, כמו כל לשון עניינית מתארת, היא מציאות (ספקולטיבית). נפרש זאת: וזה במציאות מאורע היסטורי; משהו ראה אותו וקלט אותו; הוא בטוח שהיה אנשים — שלא ראו אותו — אשר ריצע, לשמוע עליו, והוא יודע את המאורע, או מספר עליו לאחרים. דברי דושים העובדה ההיסטורית הם מְרָאָה (ספקולום) לשומע הרוחק, העומד מל המראה בורית כזאת, שאף-על-פי ולעולם לא יוכל לראות את המצג הספירי,

6 E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1921, pp. 6-8, 81 ff.

7 בראש שלטון זה של ספרות שייכת הבריחה — שבהארה אין כמותה בכל הספרות החלוצית — בבלי קורטשן 10 ע"א: "עשנה בימי המלך שהלך למחלות וכו'"; עיי' באגני המצוי שלת על-ידי גרן, III, n. 11, p. 40.

8 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, III, n. 11, p. 40.

9 עיי' בציריך 1968: R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen 1968.

10 K. Hanabueg, *Logik und Dichtung*, Stuttgart 1966; ועיי' בויכוח ביניהם בספרו של אונגורן, עמ' 64, הערה 40.

רק שהמבנה הזה בפירושו בסיפור הנ"ל, אלא גם עונה לעצמו בקריעת תכונה ל"סוג" (genre) הספרותי של סיפור-האגדה. על כך נדון בפרק הרביעי. בסיפור השני שלב פוגשים אנו את המהרש"א כשהוא הולך באחזה דרך פרישת, והפעם לא-רק בענייני מוסר (כבוד תלמידי-המנים) אלא גם בעניין הלכתי. הוא אומר: "גם שדרך כבושה היי, כיון שדרך שדה ורועה עוברת היה לה לאסוקי ארעותה דשלא ברשות כבושה ולא היה בכלל מיצד שהחזיקו בו רבים דאסור לקליל דזיינו שמהחילה ברשות נעשה, לדעת המהרש"א לא יחזון שסיפור תלמודי לא יחושב בהלכה שנוכחה במקום אחר, לנו דמות, שפירושו זה אינו מתקבל על הדעת; ושאלתו אל עצמו תהיה: "מה מידת האחריות שעלינו לייחס לספרות התלמודית שבתוכה מופיע סיפור-האגדה? האם נכונה דרנו כשאנו מסתכלים על סיפור זה מחוץ עצמו, וטוענים שבשום-אופן אין הוא רמוז להלכה על "מיצד שהחזיקו בו רבים", או שמא אנו מחושבים פזורה מירי בלשך ההלכתי הכללי של התלמוד? על כך נדון בפרק החמישי.

יש לנו כאן ההתדרבנות לברוק את הבנתו גם בעניין אחר. טופו של המפור בוני על לשון נופל על לשון, ר' יהושע אומר: "כדרך כבושה אני מחלל, וסבור הוא, שבוז השיב חשבה נצחת על שאלת החינוכה. שאלתה לא היחה מפורשת, אלא רטורית, כי היא לא רצאה לזנוח בדיכוי, אלא לרמוז לו. הרבי משיב לה בנצונות, ועל כך הוא מקבל את עונשו. נכון שזאת דרך "כבושה" — אמרת החינוכה — אך לא במשמעות של כביש, אלא במשמעות של איץ כבושה בדיכוי ארבי. כאשר אנו בודקים פירוש זה באשר לדעת הקדומות שבו, אנו מוצאים אותן בצד הלשוני. עד כמה שיכולנו לבדוק, אין הפסול בכביש משמש בלשון התלמוד במשמעות לסליל דודך, והפירוש דלעיל בא לנו אולי בגלל נהג-הדיבור של ימינו. אם כן, אין ביררה אלא לפרש דרך כבושה שבסיפור כטורמוס מן ימינו, או כדומה. והואיל וחידיש לשוני זה בנוראי לא בא אלא בשביל המשחק עם ליסטים כבושה, אנו מניחים למסקנה, שיש באן עיצוב לשוני מכוון, והוא מונגש-ביחוד על-ידי הפרופוס, המופיע ל פני השמש הרגיל (כבושה). זה נוסף אור על מידת הספרותית, או לצד שני, על מידת ההיסטוריות של סיפורנו; ועל כך עור בפיק הבא. לסיכום: הבנה יצירה מחוץ מרקם היסטורי, המעמק עבר עם היות, ששורה לחשיף זה את התפיסה הדוגמטית — או מעין-דוגמטית — של פרשתו קודמת. והן את הדעות הקדומות של ההווה עיין בתולדות הפרשנות חזקני כדי להעמיד את פירושו בהווה במקומו הנכון. שאופנתו צריכה להיות, שבעקבות ביקורת עצמית מתמידה יהיה מקום זה מחוץ לכל דוגמטיות הישית.

כל טקסט יש להבין על-פי סוגו, ולגבי רוב סיפורי-האגדה חייבים אנו לשאול, האם יש להניח טקסטים היסטוריים או בטקסטים ספרותיים.

[7] מתוך השוואה והמקור למציאות הרגילה אינו אלא מנעה. מכאן, שהמתעורר מחילום, או השב מן האלוהות אל המציאות, או המבויזן בשקר—ממאכזב. אך מי שמשוחזר יצירת-אמנות למציאות ומרגיש את ההבדל ביניהן אינו מתאכזב, כי היצירה האמנותית אינה מעמידה-פנים שהיא מציאות אמיתית. על טקסט היסטורי אפשר לומר שהוא דובר אמת, או שהוא משקר—מה שאין כן על יצירה ספרותית.

הבדל זה בולט במיוחד כשאנו נזכרים בתומך היסודי של טקסט סיפורי—היסטורי או ספרותי. נזכרים זאת מתוך שני מחקרים על התקופה התלמודית של חוקר התקופה יוחנן לוי. באוספת סאמריי עולמות ונבטים<sup>15</sup> פטריס זה לזה הערתו על נרמקי טיטוס לחורבן הבית (עמ' 190) ומאמרו על עניי ישראל ברומי העתיקה (עמ' 197). בנושא המאמר הראשון היה עיקר עניינם של החוקרים לברר כמה באמת דנו טיטוס ומצביאיו במצעת המלחמה לפני ההסתערות האחרונה על ירושלים, ולברר בין האמת ההיסטורית—שהיא תומכת-היסוד של רושמי המאורע—לבין התוספות המעפדות שהוסיפו יוספוס, טקישוס והמעתיק הנוצר, כל אחת לפי השקפתו כאן תבלידה היא בין אמת היסטורית לבין עיבוד. זיקה זו כל חוקר אחר שהתמקדק המאחר ידעו לזה למופתה זאת. במאמר המפורסם לוי יאירית לחיזוי היאלגי של עניי ישראל, המבקצים נזכרות בשערי רומי במאה השנייה לספירה. הויג ראל זה נכנס—כפי שהראה לוי—לסיפור התלמודי על הפגישת בין ר' יהושע בן לוי למשיח (סנהדרין צח ע"א), והנה, אם אכן לפניו בתלמוד סיפור ספרותי-אמנותי, יש כאן יחס הפוך של עיקר וספל. וסיפור התלמודי מנטא מציאות ספרותית, ורוממו היסודי-התולמי ההיסטורי אינו חשוך לסופר מבחנתו ההיסטורית שבו. והאמנותיות של סיפור זה היא רבת-גוונים כל-כך, עד שלא היה מפריע לנו אילו נודע לנו שגם את העניינים 'בדו' המספר מלבן. אפשר להמשיך את עניי רומי שבסיפור התלמודי לעברה וההיסטוריות—שידענים עליה חוקרי גות—שבימים 14.1.1772 נידונה והוצאה-לחרב בפרינקיפלט סוונה מרגרט ברנדט על רצח בנה, וזהו חומר היסודי-התולמי של פאוסט. היתה זאת דרכם של חוקרי המפרות הפוזיטיוויסטים לתור אחרי התומרי-היסודי שביצירות הספרות—ובוודא אין בוח פסול; אך אם מוליכה דרך זאת להשוואה על מידת 'אמיתות' החומר המשקע ביצירות האמנותיות, הרי שיש כאן כיוון מתקף שאינו בעל-ערך למחקר הספרותי.

ברור שיש מידת שונות של 'חומר-יסוד אמיתי' ביצירות ספרותיות שונות, אבל ריכזו חומר כזה בתוך סיפור אמנותי אינו עושה אותו לטקסט היסטורי. ההבדל בין טקסט היסטורי, שאינו רוצה לשקף אלא מציאות היצונית, לבין טקסט ספרותי, ומשממש במציאות היצונית, כדי לבטא מציאות חזונית ועצמאית בתוך עצמה—הבדל זה מוחזק וזה.

16 ירושלים תש"ד.  
17 עיין במאמרי 'דממות של ר' יהושע בן לוי בסיפורי התלמוד הבבלי', דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, ירושלים תשל"ז, עמ' 403 ואילך.

[6] יוכל לראות בעזרת המכאון. אין לטקסט ההיסטורי משמעות אלא בזה שהוא מתאר עובדה אמיתית שמוחזקת לו, כולמו, שמתוך ללשון של חקטס ההיסטורי.

מה שאין כן בלשון הספרותית וסופר-האמן יוצר לשון שאינה מבטאת משהו שמתוך לעצמה. הסיפור (וכל-שפן הלירי) אינו קיים אלא בו בעצמו, ואינו מתאר מציאות שהיא מוחזקת ליישית הלשונית. זהו פרי מחקר ההרמנויטיקה הנוחה-האמנות, המיוסדים על הבקורת הפונולוגית; וזו גם נבטת זאת בדרך מודרנית מאד, נאמר בלשוננו של רומן יקובסון: בין פונקציות שונות יש ללשון פונקציה ספרותית. פונקציה זאת מייחסת לשור עצמו, ומתוכה בשור עצמו, בשביל עצמו, וללא התכוונות למצוינים שמתוך לשור.<sup>14</sup> מכיון שאין האדם תופס את המציאות אלא על-ידי-הלשון, והוא מסודר לעצמו את העולם על-ידי השימוש בלשון, לא ייתכן להפריד באופן מוחלט בין מציאות היצונית ללשון. אך וסופר-האמן משתמש ביהם שבין מציאות ללשון רק במקור וכמואן הכרחי המציאות והחוק-הלשונית היא רק מעין חומר—שבלידתי, כמוכן, אי-אפשר—אבל אין היא ויישית ואמיתית של היצירה הספרותית. נזכרים זאת בעזרת מסקנתו דלעיל על הסיפור השני של ר' יהושע. משתק-המלים 'כבושה'—כבושה' הוא יצירתו הלשונית-אמנותית של המספר.<sup>15</sup> ולא ייתכן—כפי שהתכוון—שבאמת יצר משהו את הטרופוס 'דרך כבושה' בלי שיריע את ההמשך של 'ליסטים כבושה'. לפי פתוחת הסיפור (לא נצחוי...:) טמון עיקרו בנצחון והתקוותה (משחק-המלים הגיל הוא הנצחתי. לפי זה אין עיקרו של הסיפור קיים אלא בלשון ומתוך לחיזה—גם אם עוד לא ברקנו את שאר חלקי הסיפור—שהוא יצירה ספרותית אמנותית במהותה.

למסקנת זאת חוצאות מכריעות על שאלת האמת ואי-האמת בטקסטים היסטוריים וספרותיים. כידוע מאפיין אפלטון את הספרות כיצירה יש מאין.<sup>14</sup> והכל יודעים כיצד משהו ומבריל ארטור בין ספרות להיסטוריה.<sup>15</sup> לפי זה וזהו דורות רבים את ההיסטוריה עם אמת, ואת הספרות עם בדיות. אך כשמבנים את היצירה הספרותית-אמנותית אי-אמת, בודיה או פיקציה, יש להודיע כי אין היא חוקר או אלוהות, וכי אינה דומה לקסם או לחלום, שהמשותף לכולם הוא שהם ניוויד למציאות 'אמיתית', המציאות הספרותית אינה מנוגדת למציאות הרגילה, אלא היא מתווגז לת, וכל מי שירצה לפיש אותה

11 עיין אצל דומר, עמ' 77 ואילך.  
12 R. Jacobson, *Linguistics and Poetics* (in: T. A. Sebeok [ed.] *Style in Language*, Cam-bridge, Mass.), 1960, p. 346  
13 *12* וואונטן במסכת 'ירדן ארץ רבה' פי' נאמר: "אמר לה: בדרך אני מהלי, אמרה לו: זו היא דרך שבישאה ליסטים שכמתוך הערדן"  
14 סימפולין 2056  
15 על אמנות ופיוט, פרק ט.

[9]

- ובקשו לקרוב הלכה בנותן
- והיה שם וכן אחר מלמדי שמאי ובבא בן בוטא שמר
- 10 שהיה רחש שלמכת בבית הלל
- שלה והביא כל צאן קרד שפורשוילים
- המעמד בעורה
- ואמר כל מי שרועה להביא עליה יבא ויסמך 22
- ואתו היום וברח ידן של בית הלל
- 15 וקבעו הלכה בנותן
- לא היה אדם שיערע ברוב כלום.

הוקרה ה' ל ש' 17 והמור של שורות 7-8 עם שורות 14-15 מחלק את הסיפור לשני חלקים מקבילים. לפי זה מקביל הלל הוקן ליוקי שבמחצית השנייה, והמספר מנגד את מעשי שני הזקנים. שני המעשים נקעפו במפור זה לעלילה אחת בת שתי מערכות, והיא אירעה—לפי סיפורנו—ביום אחד. המספר מחזק את ההקשרם של הלמדי שמאי על-ידי הבאת שאלתם (שורה 3), ומוליש את רשם כוחו של הלל בהשווהו להלל. מביא שאלת הופתו של הלל גרמה להלמדי שמאי לספור, שהלל מודה מודה ואת קרה שאותו מביאים אלא שלמים 24 ואין סומכים עליהם ביום-טוב 25. רק בגלל חולשה זאת קרה שאותו וקים גברה ידו של בית שמאי. והי המציאות הספורות שדיכרנו עליה לעיל: מעשהו של הוקיד יוצר בהכרח את ההוצאות, והעושה הייב לשאת באחריות. בבא בן בוטא עושה מעשה גדול, גלוי ומפורסם. הוא אינו מביא את עולתו כהלל, אלא מכוח כר, שרכים ירצו להביא ולספור. ופי אינו רוצה להביא בהמה יפה כצאן קרד שניתנת לו במתנה? ומי שרועה להביא— גם לספור. והוא אינו מרשה לקהל להביא מצאנו שלמים, אלא עולות בלבד 26. כרי שיעשה המעשה הברור שאין בו פקפוק— בניגוד למעשהו של הלל. הדרך למעשהו של בבא בן בוטא היה, 'שהיה יודע שחלכה כבה הלל, והוא שאף למשך ידיו' והוא של חידושו עם מנעושי על-ידי מעשהו, היא האידאולוגיה האנושי שהמספר מביקש לבטא. המעשה של בבא בן בוטא מנוגד לדרך הבריה, הלמדי שמאי, ואף על-פי

22 כך הנוסח במקורות שהביא בידידותי סופרים" (עמ' 46, הערה ג), וכן הוא בכ"י "התקין מס' 109 ר' 134; ועיי' להלן.

23 לעומת המקורות המקבילים (המסמך וירושלמי) "חס" כבבלי הביטוי "הפליגו כדברים" וירושלמי פנים 24 כלומר, נבדל. ועיי' ספס הוא אם הפירו הלמדי שמאי מה ויהא בהמה ואת באמת, והמפורד פנים שומאנו להלל כדי לחזק את עמדתם, או שמא באמת מכוח שחלל עושה כדעתם, ושומאנו נפקה. ועיי' להלן, הערה 27.

25 לכן מדויק המספר בבבלי ואומר (בשורות 1) "לספור עליה" (בשורות 1) "לספור עליה", כלומר, הלל עוד לא הספיק לספור על "עולות". עיי' לעיל, הערה 22.

[8]

146

על השאלה יזאם יש לזרין את ספורי-האגדה כקטטים היסטוריים או ספוריים? וכל לעצת בורות קנה-מדה נוטה. כאמר לעיל, אחת מן הקטגוריות שהבן הזאם תפס את המציאות היא הסדרות, שהיא הקשר שבין טיבה למסובב בהתפתחות המאורעות וברשימים במציאות. במציאות הספורות המיד מוזארים פעשהו של הזאם ה' י' וכוהו הג' ש', מאורי, וצלוהו וכשלונו, כטיבה וכנורה בהתפתחות וכשינויים שבמציאות וזוהי הופטה ספורות מביהקת לפני כן. את המאורעות, עד שדוריון אומר: 'אילו הייתה האינטרספיעציה הסביבולוגית והמפקד העיקרי של ההיסטוריה, היה שיקספי גורל ההיס-טוריונים'. דוריון כעמוד כאן את אמן-הספרות לעומת דוקר ההיסטוריה, ואילו את דנים בהיכל שבין אמן-הספר לבין ר' ו' ש' היסטוריה— וכעובד אסור לבלבל בין שתי המתנות אלה; או כודאי בכך לומר, שבמציאות ההיסטוריה, ונרשמת בהקפדה כרי רישמי אירועים היסטוריים, שוללים— מלכד פעשהו המכונן של הזאם הוקיד— עור כמותו אירועים היסטוריים מרגישים בהשענתם, נזרים זאת.

דורות רבים בערה בבית-המקדש והשיג המלכות את מחור 'לספור' על קרבן ביום-טוב. לפי המוקד ההיסטורי של השנים האחרונות 28 הוכרעה מחלוקת זאת בימי מלחמת-החורבן, כאשר 'המלכה והמציאות מיינית נוצלה להכרעה בבריה הלכה ככות חורונו 29. כאן משתלבים בהתפתחות ההיסטורית כמותה שהם זרבה מעבר למעשהו של הוקיד, והקשר ההיסטורי רחב-יחור מאונק החוויות של אדם אחד. המסקנה המדעית על אמת היסטורית זאת בגויה על הזיאר שבהלמוד היירושלמי 21. בהלמוד הבבלי (ביצה כ ע"א) מסמרות קביעת החלכה של המסלכה כך:

- מעשה הולל הוקן שהביא עולות לזורה לספור עליה
- ומכר עליו חלמדי שמאי
- אמר לו מה טיבה של זו
- אמר לה נקבה היא ולנבותי שלמים תבאית
- 5 כשעש לה בונבה
- והללו להם
- ואתו היום וברח ידן של בית שמאי

18 174 p. *Historik, MünchenerBeitrag* 1937, ed. R. Hübnar, I. G. Droysen (ed. R. Hübnar), 533.

19 אר ארוב, שם.

20 אר ארוב, שם.

21 עה ע"א, עיי' אר ארוב, שם, לדעתו יש בסיסות זה צירוף של שני מקורות, האחד לפני הלל והשני לפני מלחמת-החורבן. ועיי' ער בפירושו של אורבד לחסמא (תלצה ב: א), בתערה 79 שם.

העניין שהעלנו לעיל באים להדגיש ולהמחיש במשמעות זאת, גם כן יש בוחרי רכע הסיפור לסיפור, אך אין זה אלא חומר יסודי שאינו קובע את מגמת פירושו העיקרית של הסיפור.

הטקסט וההיסטוריה, שידברנו עליו בפרק הראשון, מחייב שנבדוק את עצמנו, ונשאל: האם המקביל על הדעת, שהקופסה תחלמו ייעשה סיפור היסטורי לסיפור ספרותי, ושעיקר עניינו של סיפור זה יהיה לבטא ביקורת על אחד מגדולי החוקרים בנושא זה ונצטק בפרק הבא, לפני שנמשך ונמנע עוד הנדלים מהחיים בין סיפור-אגדה ספרותי לסיפורים היסטוריים.

4

גם לאחר שקבענו שטקסט שייך לסוג מסוים, לא נהיה בטוחים שאנו מבינים ומפרשים אותו בדרך נכונה, אלא אמרנו ונגדונו את הטוב על-ידי תכונות וקווי-אופי בולטים. תכונות סוג כללית-ביחתי היא אותו דבר שאנו עוסקים בו — שמציאותם של סיפורי-אגדה רבים היא ספרותית ולא היסטורית-ראלית, לא קשה להאמין, דבר זה ליד סיפורים חזוניים ומטוראליים, שאינם מעטים בספרות החלומות<sup>22</sup> והפקדונו חזיה — לפי הנאמר בפירוש המקורם — לחיבה שכן הוא גם בספרים שרקעים הוא היסטורי-ראלי מובהק.

הסיפור והלמחור — בלי קשר לשאלה לאיזה סוג ספרותי הוא שייך — מטרתו ודרישתו, הוא בא לעולם וטופר כדי לחנך את השומעים<sup>23</sup> את מי בא סיפור-האגדה לחנך? באן אנו נמנסים לפירוט תכונות-יסוד של אסג, ופירוט כזה מחייב הכחה, לעיל הצענו לפרש את סיפור המסכה כמבטא ביקורת על הלל, בזה אמרנו: סיפור-אגדה זה מתנבא את חכמי ההלכה ליצור זהות בין דיעה למעשה של פסקי-הלכה בצבור, ולא לומר על כך אף כשקיימת סכנה ריב כדבר. מנגונה הוא מגדול-בחורה שיוותר על מעשה-הלכה פסקי במקרה כזה, ואף אם הוא חכם גדול שבגדולים ואהוב שבחכמים. לפיכך עלינו להתייחס, שיש בין סיפורי-האגדה כאלה ומחוכמים את חכמי בית-המדרש על-ידי יצירת מציאות ספרותית שעיקר עניינה הוא ביקורת על גדולי ההלכה.

32 כגון סיפורי ר' יהושע בן לוי, עיני ליעיל, תפילה 17.  
 33 יתכן שאר, שבה קרענו עד הפול מזהות בין סיפור-האגדה לבין טקסט היסטורי: סקסטים היסטוריים נחשבים כדי שישפול לבאם לא העבר כפי שה' ה, ונצט הכתיבה בא 'למען יעמד ימם רבים' כפי שהם, לכן נמננו מהיסטוריוגרפיים של תקופת הברית-השני, ספורי של יוסטוס פלאוטיס, ולכן נכתבה והיעתקה מגילת תענית, לו היו סיפורי-האגדה כרוניקות היסטוריות, היו יכולים להוכיח: הם לא נכתבו, כי הם שייכים לספרות הידיקטית של ההלכה שבטעם-הנהגה, ועיקר עניינם כפניה בל-פה, אין סיפור-האגדה מניד על יצונו מודע לשמור את העבר, אלא על שאיפה לחנך את העם.

שהיה לו לחשוש שיהכרו עליו — בדרך שתברר על הלל — עשה מה שעשה מתוך תודעה מלאה, שהואם חייב לעשות מעשה מתוך תודעה עם מה שהוא יודע<sup>24</sup>, לפי זה לא עשה הלל מעשה כבבא בן בוטא? וזו שאלה ספרותית מובהקת, המנחה, שיש מציאות ספרותית, המאחדת — בתודעה המספר — את כל העלילה ליחידה סגורה אחת, מכון שהיסטוריון אינו שואל, ואינו צריך לשאול, מדוע לא עשה הלל מה שעשה משהו כעבור ימים<sup>25</sup>, כלומר, מתוך תבונה ונסיכוח שונים לגמרי, אלא ישאל למה עשה הלל את המעשה המשובח שעשה, נראה שרשימי שאל את עצמו כן, והוא אומר: 'מרב ענותנותו... מפני השלום, רשיי סבור — ומבחינת זאת אין הפול ברג לבין מי שמבק את סיפורנו כדוקומנט היסטורי — שסיפורנו מראה (בלשון מראית — כאמור לעיל) מציאות אמיתית, ולכן הוא מציג את דמיונו ההיסטורית של הלל, דמות זאת יודעת לנו ממקומות אחרים במשנה ובתלמוד<sup>26</sup> וכל המציאות המכוננת למקום אחד מראות תמונה אחת, לפי תפיסה זאת מתאימה דמות הלל בסיפור זה לדמיונו ההיסטורית הידועה, תפיסה היסטורית כזאת אינה מחייבת קשר סיבתי-אישי בין מעשי שני הגיבורים, וכאמור אין קשר כזה בין מעשהו של הלל למעשהו של בבא בן בוטא לוחה יודעה עם מעשהו.

כאן אנו מוציאים לקדחת-מבחן עקרונות בהבנת הסיפור, ראינו שלשון הסיפור יוצרת בו שני חלקים מקבילים, ששני הגיבורים מכונים בכינוי אחד, שהמעשה הנעשה לעלילה אחת ושהגיבור בין הלל למחנכו עוצב מחישי. לכן אנו מציעים לפרש את הסיפור המנועב בדרך זאת: כמקטס ספרותי-אמנותי, שאינו משקף מציאות ראלית אלא מציאות ספרותית, אם כן, ופרש את דמות הלל על-פי כוונותיו של מספר זה בשאר חלקי הסיפור. הלל הוא תומכת ומגדורת לבבא בן בוטא מצלית, מפני שהוא עושה — מתוך נבונה ופשיה ועמדה מול רבים — מעשה הזהה לדיעתו; הלל נכשל מפני שבחולשתו נכנע לאלה שתברו עליו, הוא מוותר על המעשה, אף-על-פי שהוא יודע שחלכה כמותו, ולכן יצברת ידו של בית שמאי, לפי פירושו זה מיוסדת כל העלילה על מועשיהם — המנגודים — של שני הגיבורים ויחידים, לסיפור יש משמעות רעיונית-אנושית אחת, וכל פרטי 27 אם ידע תלמידי שמאי שאלו הברא ובר עיני ליעיל, תפילה 14, אולי מבקש המספר לבטא ניגוד בין בבא בן בוטא לחברו גם בעיניו זה: הם רצו להשיג קביעת הלכה כדעת מורה בדרך לא-גלויה, ורבה בן בוטא קובע הלכה בניגוד לדעת מורי ומכיר בדרך גלויה-בהיותו.  
 28 כך הוא בירושלמי, שם, וסדרושו — לפי ניתוחו של אורבן — לאחר כשבעים שנה, והמרתה בזמן בין שני חלקי הסיפור המורכב שבבבלי מורגש בעובדה כי בעת שבתלם הראשון מוזכר על הלל חזון מר שבתלם השני ידע בן בוטא כי הלכה כבית הלל, והשולד  
 29 כגון אבות א: יד; בבבלי, שבט ל טישב.  
 30 ושאלו אף עוצב ניגוד בין תלמידי שמאי שבשני חלקי הסיפור; עיני ליעיל, תפילה 27.  
 31 כלומר, את המספר בבבלי כלבד ולא את הסיפור בירושלמי.

כרדע מסופר עניין מוניין של הלל בדרך אחרת בשני התלמודים, בתחילת פרק ששי של מסכת פסחים, בירושלמי מסופר כך: ":

ו הלה נעלמה מוקני ביטרה  
פסם אתה חל ארבע עשר לזיוות נשבת  
ולא היו יודיעו אם פסח דוחה את השבת אם לא  
אמר יש באן בבלי אתר והלל שמו  
שימש את שמעיה ואבטליון  
יודע אם פסח דוחה את השבת אם לא  
איפשר שיש ממנו תחלה

שלות וקראו לו  
אמר לו שמעת מברוך בשתל ארבעה עשר לזיוות נשבת  
אם דוחה את השבת אם לא  
אמר להם וכו' איז לוי פסח אתר בלבד דוחה את השבת בכל שנת תהלא כמה  
פסחים ידוח את השבת בכל שנה  
(תוספת ארמית)

אמר לו כבר אמרנו שיש ממך תחלה  
והחיל דוחה לזו מהיקש ומלך חומר ומגורה שיה  
מהיקש... מקיץ... מג'ש...  
אמר לו כבר אמרנו איש תחלה מבבל  
היקש שאמרת יש לו השבתה... קיץ שאמרת... ג'ש שאמרת...  
(תוספת ארמית)

אף על פי שהיה יושב והורש לזו כל הזמן  
לא קבלו ממנו  
עד שאמר לזו יבוא עלי כר שמעתי משמעיה ואבטליון  
כיון ששמעו ממנו כן עמד ומינו אותו נשיא עליהן  
כיון שמינו אותו נשיא עליהן  
החיל מקנתרן בברכים  
ואמר מי גרם לכם לצרן לבבלי הוה  
לא על שלא שמעתם לשיני בורלי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו  
יושבו אצלכם  
כיון שקנתרן בברכים נעלמה הלה ממנו  
אמר לו מה לשמות לעם ולא הבאא מכינתם  
אמר לזו הלה זו שמעיה ושבתיה  
אלא הניחה לישראל אם אינם נביאים בני וביאים מן  
מדי כל מי שהיה פסח סלה היה חותכה בגיחמה  
גדי היה קשרה בין קרני

37 דף ג ע"א. רמזי בכל החומר על הירושלמי שכתב ש"י ליברמן ב"ירושלמי כפשוטו" (ירושלים  
הוצ' א"ת, עמ' 466) (ב"ירושלמי כפשוטו").

נכית ואת שבה בעזרת ספרורים על הלל. בשלושה מקומות בספרות התלמודית מסופר  
כיצד נתמנה הלל לנשיא.

בתוספתא פסחים ד' י' ג' מסופר: "א  
פסם אתה חל ארבעה עשר לזיוות נשבת  
שאלו את הלל הוקן פסח מהו שדוחה את השבת  
אמר לזים ולי פסח אתר יש לנו בשנה שדוחה את השבת והנה משלש מאות  
פסחים יש לנו בשנה ודוחים את השבת

תכרז עליו כל השוהר  
אמר לזים תכרז קרבן צבור... דבר אתר נאמר חמדי... ועוד קל חומר...  
עוד מקובלני מרבתי שפסח דוחה את השבת ולא פסח ראשון...  
אמר לו מה היה על הזים שלא הביאו סמינין ומסחין למקדש  
אמר לזים הניחו לזים רוח הקודש עליהם  
אם אין נביאין מן בני נביאין מן

מה עשו ישראל באותה שנה  
מי שפסחו סלה ממנו בגמרו  
גדי קשרו בין קרני  
והביאו סמינין ומסחין למקדש  
ושחטו את פסחיהן  
בו ביים מינו את הלל נשיא  
והיא מורה להם בהלכות פסח

וזו סיפור שכולו שבת להלל, בתחלה חוברים עליו מכינתו שלא רצו לקבל את דבריו  
לאחר שפירש דבריו, ודש דרשות ומסר את קבלתו מרבנותו, עניין אין החוברים עליו  
מכינים לוותר לו, והם מנסים להוכיח לו, שאי-אפשר יהיה לשתות את הפסח, שהרי לא  
הביאו סמינין ומסחין וזכר זמן, ומקשר מבוזגה פסיכולוגית בין יחבדו עליי לבין אמרו  
לו מה ראה... הוא ספרותי; 20 אין הוא הכרחי להכנת הסיפור, אבל הוא מפרש יפה  
מדרש—לפי סיפור התוספתא—מינו את הלל לנשיא רק ל אחר שחזיטת הפסח, הלל  
משתמש בנשיאת המכינים והפסחים ככסימן משמייים—רוח-הקודש נתנה את ישראל  
בדרך הכונה והוכיח מה הולכה, המעשה של ישראל מבריע את חכמי; הפסח נשחט,  
ובמקום זהבדו עליי שכתחילה, בא המינוי, וגם יזהיה מורה להם... עד כאן סיפור  
התוספתא.

34 תוספתא הוא לעי כשי יונה  
35 ב"ב ארפורט כתוב ד' א מ כו מה ראה... חת מתאים יפה לומר זה  
36 כמסמך לעל על וסביבתיות האישי-התופעה בהתפתחות העלילת האספרותית

[15]

להבין אותו מתוך עצמו. נשתמש כאן בעיקרון הפרשני הוזהרתי — זמנעל וההגמוני: 42: הפרטים מתפרשים על-ידי השלם והשלם מתפרש על-ידי הפרטים. הקהותגניות והסגרי-חוח הפנימית של יצירה הן היסוד לכל מעשה-יצירה ומחשבת-הנבנה, ועליון בנות כל פרשנות. לכן מציעים אנו לומר: כאן, שחלל רצה לשכנע את וקני בחירה על-ידי הדרשה ולא על-ידי השמעות, כי רצה לגנוב שיעורו לבלתי הוזהר — כפי שהוא אומר במפורש בומשך. הלל רוצה כאן לקשר את מסירת הולכה בעניין ערב פסח שחל בשבת עם הבלשה עצמו, והוא פותח בשאלה רטורית מבריקה, העושה רושם רב. הנובחה של וקני בחירה — יש ממוך לשמעות — הוזהרה אותו להבליט את 'ידעתי' על-ידי הדרשה. הדרשה — בניגוד לשמעות — הן מעשה אישי, ואם בעזרת הדרשה ישוכנע וקני בחירה, הרי שבאמת הם 'צורקים' את הלל. כשנכשל הלל בנסיונו לשכנע על-ידי הדרשה, הוא צריך להיכנע על השמעה ששמע מפני שלאחר שעה ארוכה של דרשות עצמאיות הוא חשש שלא יאמנו לו. דבר זה מוכיח עד כמה לא הבין הלל כלל את וקני בחירה. הם ציפו רק לביטוי קר שמעתי — ובוה ימלא כל רצונם — והוא סבר, שהם דחו את דרשותיו מכיוון שלא רצו לצרור לו. וההבול בין הלל לוקני בחירה הוא, שהוא חופס את כל הניכוח שבנידום מן הצד האישי — האנוצומרי כמעט — בעוד שוקני בחירה מנסים את אישיות עצמם לגמרי. שימוש שמעיה ואבטליון — אותו עניין שהיא רצה להעלימה, והוא דוקא הדבר שאליו שאפו וקני בחירה בחחילה — כמעט הוא מקומדם בהן. נראה שבהקשר זה יש להבין את הביטוי 'בלתי' — היצא הן מפני וקני בחירה והן מפני הלל — בשתי משמעותות: א. משתו שאינו יכול להוית בעל שמעות מוסלמה — וזאת משמעות עניינית; ב. הן, שאין רוצים שצננו יכול להוית בעל שמעות מוסלמה — וזאת משמעות עניינית; ב. הן, שאין רוצים בן — וזאת משמעות אישית-רוגשית. וקני בחירה השתמשו במשמעות הראשונה, והלל מאשים אותם שהשתמשו במשמעות השנייה. לפי זה נפרש בעת את דברי הקהל שבתחילת הסיפור פירוש ניטלי-מאון, המשלב בתוכו אנטזיפציה לכל הנוגדים שבהמשך:

א. יש כאן בבלתי אתר והלל שמתי — הביטוי 'בלתי' כולל כאן, כאנטזיפציה, את שתי המשמעותות.

ב. ששימוש את שמעיה ואבטליון מנוגד ל'א'.

ג. יודע אם פסח דוזה את השבת אם לא — הביטוי 'יודע' כולל את א ואת ב כאחד, כלומר, יודע מדרשה או יודע משמעות.

ד. 'אי' פירש שיש ממנו חחילה' — וזהו המסקנה המאוונת ממור ג, הכולל, כאמור, את א ואת ב.

אם כך, הרי שלפנינו עיצוב לשוני מוריק, העושה את חחילה הסיפור חלק אינטגרלי של המשנה, ובהו קיבל הקהל האנונימי את תפקידו תכור במסגרת הללילה. בסיבתות של 42 עיני אצל ביטי (ברובמניה), שני 220 ואילך, ואצל גרמר, עמי 164 ואילך, על תגלרותיו של עיקרון זה חתל בהשקפה התלאתית פי שיל-ויימבר ועד מינני.

[14]

יונה פרנקל

152

נמצא פסחיון מביאין סניגויה עמנו בניו שראו את המעשה נכר את החלכה אמר כי שמעתי משמעיה ואבטליון בולט בסיפור זה, שהמספר מננה את הלל על התנהגותו לאחר מניון בנישא, דבר שאין לו וכר בסיפור התוספתא, ואף לא ייתכן לפי סדר האירועים בסיפור התוספתא. על-כ-ל פנים מחוקקת תופעה זאת את מה שהצננו בסיפור על הלל ובבא בן בושא, ומחירה לנו לומר, שדרך-פרשנות זאת של סיפור-האגדה יכולה להוביל בכיוון הנכון, אך בזה לא די. עלינו לעיין עיני מרויק נואר בכל חלקי הסיפור, כדי לראות עד כמה עקבי המספר בתואר ביקורתי — ואף שיללי — של התנהגות הלל.

מבחינה אנושית שנה הניגוד בין הלל לוקני בחירה בדישילמי לגמרי מן הניגוד שבין הלל לבללי-מחלקות בסיפור התוספתא. וקני בחירה 'עלמה מהם הלכה', והם לא היו יודעים; הלל, לעומתם, יודע. הם אינם נוקטים עמדה לגבי החלכה, וכל מה שיאמר הלל יקבלו ממנו — בתנאי שהוא שמעי. יש מהלל 'חחילה', רק מכיוון שאולי ישמע מנימי. הם לא שיימשו את שמעיה ואבטליון, אבל הם מקבלים את השמעות משמעיה ואבטליון כמבנה יחידה ועליונה, והם ממנים את הלל 'גשיא על ידו', מכיוון שהוא שמע והם לא שמעי. אין הם בורים — שהרי יודעים הם להשיב 'חשובות' — ואי-על-פיר' השמעות בלב קובעת לדדם את החלכה. הלל שימש את שמעיה ואבטליון, והוא שמע מהם שפסח דוזה את השבת — אך אינו אומר זאת בהחילה. הוא פותח בשאלה רטורית, ועל-פיה עדיין מקובים וקני בחירה שיש חחילה ממנו, כי הם סובכים שלאחר השאלה הרטורית יביא הלל את השמעות מפני שמעיה ואבטליון. במקום זה הוא דורש דרשה — אבל מן הדרשה אין חחילה. בסיפור זה מנוגדת הדרשה ניגוד קשה לשמעות. הלל אינו רוצה לבסא את השמעות, אלא רוצה לשכנע על-ידי הדרשה; ולכן היה 'דורש לתן כל היום'. למה? שוב תגענו לנקודת-ההיפדות בין שתי דרכי פרשנות. המתקף התייטוטי 99 מקשר את סיפורנו אל הדיעות במקומות אחרים. בספרות החלמודית 99 שלפניה חרש הלל את השימוש במידות שהחורה נדרשה בהן, ולכן דרש חרש כדי לשכנע בהן את וקני בחירה. חסבר זה אינו ממתים לסיפורנו, כי בסיפורנו מכירים וקני בחירה יפה את המידות ואת דרכי דרשותיו, והם יודעים להשיב עליהן. הדרך השנייה היא להבין את הסיפור כסיפור

38 יש חוקרים סבורים, שהתשובות שמשיבים וקני בחירה הן חוספת לא מקורית לסיפור בירושלמי. עיי: 2: n. 3. W. Baehrer, Die Aggada der Tannaiten I, Strassburg 1903.

39 על השוואת הסיפור בירושלמי למקבילותיו בתוספתא ובבבלי, ועל התנתח שיש מציאות היסטורית אחת, שאלתי: יש להחזים את כל הסיפורים, ועיין על כך להלן בפנים.

40 תוספתא סנהדרין 1: יא, ובמקבילות.

41 עיין לעיל, השרה 38.



[17] עד כמה תרחיקו לבת מספרי האגדה במאדם בניקורחיות — לצורך מטרתם החינוכית —

אף את גדולי החכמים יוכיח תועבות ונבל של הסיפור דלעיל.<sup>46</sup>

ונבל (מפחים סו ע"א) מספר :

הלכה זו הועלתה מנבי בתנ"ך

פסם אהוה תל י"ד לזוית בשבת

שבתו 48 ולא ידע אם פסח דמות את חשבת אם לא

אמר כלום יש אדם שיודע אם פסח דמות את חשבת אם לא

אמר להם אהוה יש שפלה מבל והלל ובל שמו

שימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון

וידע אם פסח דמות את חשבת אם לא

שלתו וקראו לו

אמר לו כלום אהוה יודע אם פסח דמות את חשבת אם לא

אמר לזו וכי פסח אהוה יש בשנה שנתו את חשבת

והלל ורבה מאתים פסחים בשנה שדחיו את חשבת

אמר לו מנין לך

אמר להם באמר... ועוד ק"י ע"ה

כיד הורשיותו בראש ומנוחו ושיא עלותם

והיה דורש כל היום בהלכות הפסח

והתחיל מקונחו בברכים

אמר להם מי גרם לך שאתה מבל ואהיך נשיא עליכם

עצלות שהיה בכם

שלא שימעתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון

אמר לו רבינו שבו ולא הביא סכין מערב שבת מהו

אמר להלכה זו שמעיה ושבתיה

אלא הניחו לישראל אם אינו נביאים זו

למחר כי שפחתו טלו חזקה בצבור

כי שפחתו גרי חזקה בין קרני

ראת מעשה גובר הלכה

אמר כך מקובלני שמעיה ואבטליון

בני בתורה נבבלי אינם שאלים את הלל ישמעתי? אלא יכלום אהוה יודע? — הם אינם

מקפידים על מקור הידיעה, כשהלל דורש דלוש בלבד ומעלים מהם שיש לו קבלה על

ההלכה, הם שבים-רצון מקבלים את הלל כיודעי ומשיבים אותו בראש. כשאנו אומרים

כי הלל מעלים מנבי בתורה שקיבל משמעיה ואבטליון את ההלכה שפסח דמות את חשבת,

45 הסיפור בבבלי דומה לירושלמי — בניגוד לסיפור התוספתא, שהוא שונה לגמרי משני הסיפורים

המלאכותיים. לאחר תחנת הסיפור בבבלי לחלו, נכלל להספיק ולהצביע על המבדלים שבין שני

הסיפורים החלמדיים.

46 מלה זאת חסרה בכ"י קולומבריה T14. X893

[16] תאונשית של הסיפור יש כמה וניגוד בין הלל וקני בתורה בלבי. הקול שפנתה אינו

חלק של סיבתיות זאת, אלא מציג את אפס ריזיות של הגיבורים שבתשל. אין צריך

לומר, של-ידי קביעות אלה העונקו לסיפור תכונות ספרותיות-אמנותיות מובהקות.

בחלק האחרון, מתחייב המספר עם הלל. הוא פותח בקביעה העושה: לזיו שקמרון גבריים

בעלמה הלכה ממני, וזו הסבר על-שבעי, המעיד על סודי-עולם מסורי שהמספר חי בו,

ואין זה הסבר פסיכולוגי-ספרותי. הבשוי יעלמה הלכה מחקשר אל המשפט תפתוח את

הסיפור, ומשמעותו הספרותית היא ששכשו קרה לזלל מה שקרה וקני בתורה אף-על-פי

שהוא שמש לשמעה ואבטליון. המצב המכרי שאליו נקלע משעה את התנהגותו ומחורו

למושג. במקום להבליט עצמו ולקנות אחרים הוא מרצה על עצמו: ישמעיה ושבתיה;

ומשבת אחרים: אם אינו נביאים, בני נביאים הו, משמעות ביטוי זה בספורנו היא: 44

מכיוון שאני ששמעתי שכתתי (ואף-על-פי שלפני-כן קוהתי את מי שלא שימש ולא

שמו), אני יודע כעת שההלכה שנמסרה לי — והיא כדורא ההלכה הנכונה — תצא לאור

גם בדרך אחרת, כי ישראל בני נביאים הם. מקורה הם המפויסות כללית זאת בשאלתם של

וקני בתורה על המכונים. 44 אף-על-פי שהוא קונטרס גורבים, הם פנו אליי — אל הנשיא

הממונה עליהם על-ידם — בשאלת הלכתה, מתוך דאגה לעם. ענותנותו הודשה של הלל

מגיבה מיד פירות. וביטוי יך שמעתי שמעיה ואבטליון הוא-זוה הביטוי שוקני

בתורה — והמספר והשומעים — ציפו לו מיד בהחלטה הסיפור, כששאלו אותו ישמעה

לומר? הלל מרצה בן, שמשמייס הוכיחו כי השמועה אמת היא, אלא שהפעם אין הוא

חייב להשיב כי שוב אין מתח ביני לבין וקני בתורה. ההבדל בין יבוא עלי כך

שמעתי... לבין יך שמעתי... ממקד את השינוי שחל בהלל.

הסבר זה לסיים הסיפור בא לומר, שעניינו של הסיפור אינו המאורע ההיסטורי של קוני

הלל לנשיא, וגם לא קביעת ההלכה שפסח דמות את חשבת, אלא מעמדו הנפשי-אנושי

של הלל מול בני-תורה. 44 במעמד זה בונה המספר קוריוזי: בהחלטה הסיפור ובאמצעי נכרים

צדדים שליליים, ולבסוף נכרה דמותו הידועה של הלל — ענותו ואהב שלום. מוכר

מאליו, שפורש זה — עם הפרטים הלשוניים שהובאו לעיל — נתנו לסיפור אופי ספרותי

ברור, ומרחיק אותו מלחיות מספר היסטורי.

43 יש לסיים לב, שבניגוד לתוספתא אין כאן פחתות "יזה הקודש עליהם".

44 גם כאן אפשר לדייק ולהציג את המבדל בביטוי לעומת התוספתא. בתוספתא מרובר על פסחים

וסבירים כלומר א-אשרות כללית להקריב קרבן — וזה רצון השואלים. בירושלמי זאת שאלת-

הלכה אמיתית. כי וקני בתורה רוצים לקיים את השפועה.

44 אמנם הסבר זה מנוגד לדברי ר' ועירד בשם ר' אלעזר (יכל תורה...), ולדברי ר' אבון (ישתואל

אפשר...), כי בירושלמי, שם לו עי"א, אך מאידך ניסא הוא מואים לפרשו של ר' יהודה בשם

ר' בבבלי, שם סו ע"ב. אין זה נדיר, שפירושיהם של אמוראים מוציאים את הסיפור-האגדה מיד

פשוטם, ומבחינה זאת הם חלק של תולדות המסורת שחארת לעיל, בהחלית פרק א.

שאלות והתשובות בחקר סיפור-האגדה [19]

היה מה לדרוש בעניין הסמינים, שבה את החלכה שקיבל יתר-על-כזו; לא רק את החלכה שכתב אלא את כל ענין הסמינים שבה, ולא הוכיחו לקהל, אף-על-פי שדרש כל הזמן, והיה עוד דין ומן להביא את הסמינים. כך נעשה העונש שקיבל הלל הוצאה טכנית מן החלכה ולא התעבבה על-טבעיה כבידולמלי הנמאי לסיביותא פסיכולוגית ואת הוא הקדמה האירוע לערב שבת, "בג בנין, ואת זה יצר מספרנו על-ידי הוספה מלינו אותה — למחור, שנית זה אנו רישום היסטורי בעלמא של כרוניסט, אלא יש בו עיצוב ספרותי של הנושא כיצד לומר הלל לחדיע ולהורות "כך מקובלני משמיעה ואבטליין".

שרתים היו מטרותיו בניחותא המפורסם של שלוש היסטוריים הנ"ל רצינו להוכיח, שהמפורסם בהלמדרים ראו לפנינו ענין אנטו-פסיכולוגי הקובע את העלילה, והוא עניינם של היסטוריים<sup>47</sup>, ולכן, אף-על-פי שזוהמור הומרי שלום הוא היסטורי-ראלי, אופיים הוא ספרותי, בהשוואת שלוש היסטוריים רצינו להשאיר את דרכם של מספרים באגדה (בשני התלמודים) <sup>48</sup> <sup>49</sup>

להגיע אל מטרתם החינוכית במתחם בקורת על החתונות של אהוב עולמם של חז"ל, הלל הזקן, הביקורת על גבורי-אגדה אלה כפי שנחשפה לעיל, אנה פיר פרשנות בעלת דעות-קדומות חלונות, אלא מבוססת תיבס בתוך היצירות; תשיפתה היא הוצאה של שיטת פרשנות מודרנית, המנסה לזיית אובייקטיביות, תוך שהיא מבקרת את עצמה בהתמדה.

תוך-כדי דיונו ראינו, שהיספורים דלעיל מבליטים עוד תופעה ספרותית א-היסטורית — המצוינות<sup>50</sup>, לענינו יש למשג זה שמו משמעותי — סגירות כלפי חוץ ומצוינות פנימית. סגירות כלפי חוץ היא א-היסטורית לכיוונים שונים, ראשית, משמעה שהעלילה היסטורית נסגרת סגורה מחלטה, ואין לה המשך מחוץ לסיפור ואחרי היספור. מציאות היסטורית אמקתית קשורה ומזיג אל עתיד לא-ידוע, עם ציפיות (גם תקוות וגם פחדים) לקראת הלא-ידוע, חסר המבטעות של העתיד הוא חלק מהותי של חפיסת האדם את המציאות. כל דרוש מארע היסטורי הזי בתוך הזמן ואת, וכחירת המאורעות אינה יכולה להיות בלתי-מספעת ממנה, גם מי שממאר מארע היסטורי ומן רב לאתר שאירע, מודע לכך שהמאורע

47 אנו מברורים כאן — בעקבות פני (עמ' 393) — ביז "ענייני לבין יתרון", או "ענייני אחר פני: "כשחזרו על ענין (או תכלה) — Gehalt) אין להחפס לא-הכונה ולהחליק בשנת בין ענין לבין תוכן, או נושא הכוח היתוף והמפתח את העיצוב והאמנותי אנו הממר, או הנושא, אלא הנוניין המורח הוא אמצעי, שכוונתו הענין מניע לירי ביטוי, אמצעי המשרת את הענין ואת לעצב אותו והנשא כשלעצמו אין לו קשר לאמנותיות של היצירה... ואילו הענין הוא... מערכת של רגשות, גישות, הערכת, דרכי מחשבה, תפיסת מוסר ואסתטיקה... לפי זה, הנושא והתוכן של שני היסטורים התלמודיים דלעיל הוא מנין הלל לנשיא תפיסת החלכה הנ"ל, ואילו עניינם הוא הענין האישי-המפני, בהתאם לגיחוחים דלעיל.

יורה פורקן [18]

אנו מסתמכים על סוף היספור: אם קיבל מום את החלכה לגבי מי ששכח להביא ספין מערב שבת, לא ייתכן שלא קיבל ספסח דוחה את השבת — שרירי החלכה הראשונה כללה בעשייה, כך שופך סוף היספור אור על החלחתו, ולכן יש להבין את החלחתו כאנטו-ציפית לטופו: דברי הקהל ששימש שני גדולי הדור, הרומוס לקבלה שקיבל ושאלתם של בני בחייה צנזר לך, כמעט דורשים מהלל לחשוב — כפי ששייב בסוף — כך מקובלני משמעה ואבטליין, ומכיוון שחשובה ואת אי-גונה באה מקבלות המלים "מנין לך" משמעה של מתי, שאינו פג אלא במשפט האחרון של היספור, אם נוסף לזה שהלל אמנם מזכיר את שמעה ואבטליין — וזאת כדי לקנות את בני בנייה — אנו מציעים לראות בשאלה אצמי וכיצד יודה הלל שקיבל ממורי שפסח דוחה את השבת, את קידומתה העיקרי של היספור. לכן זה ארבעה שלבים: שלוש אוכרות של שמעיה ואבטליין, והשאלה צנזר לך, כאמור לעיל. נחתה זה ומסקנה ואת הם שוב ספרותיים, אבל בראו לנו שהם נובעים בהכרח מן הטקסט.

למה העלים הלל את קבלתו? כבידולמלי אנו מצאנים את הפתרון בהתנהגותו לאחר מצוינת, ואומרים שהלל רצה להבליט את עצמו על-ידי הדרשות שהן מעשירי-ואינו קבלה מאחרים. דבר זה מודגש בבבלי בספור על הדרשה שנמשכה כל היום, "כל היום זה שונה מן יכל היום" שבידולמלי בשני דברים מכריעים, ראשית: הדרשות שנבבלי באות לאחור המיוני, ואינו באות לשבוע בענין ערב פסח שחל בשבת, אלא בהלכות פסח שעליהן כלל לא נשאל הלל; זהו היו יכולה לכלול, למשל, את החלכה שיש להביא סמינים בערב שבת, ובאו של הדרשה עם הקוסטר מוכיח, שלא באו אלא להראות את גדולתו של הלל בחורה שנית; בניגוד גמור לסיפור שבידולמלי תפירוש של יכל היום בבבלי הוא — ערב שבת עד לאתר כניסת השבת; דבר זה מוכח מן הביטויים ישער שבבית הלמתי שבהמשך.

כיצד יש להבין ולפרש תיאור שונה זה? כאן אנו עומדים שוב בפני הכרעה הימנורית, המבבל את היספור כמספר היסטורי יאמר בודאי שיש כאן מסורת היסטורית שונה מן הדרולמלי (ההתפספסא), והכרוניסט שנבבלי ידע שחזינו החלכת עם בני בחורה — וכן מנין הלל — קור כביצירת בערב שבת, אנו ראינו את התבונות הספרותיות של היסטוריים בשני התלמודים, וגם פירשנו כחופעה ספרותית את קידומת המאחד את היספור מחולתו עד סופו. לכן נפרש גם את האירוע בערב שבת בדרך זאת: הלל רדש דרשה בהלכות פסח מן הרגע שנתמנה לנשיא ועד לאתר כניסת השבת, לאתר כניסת השבת, בלילה — ולא ביום השבת — נומלז כי יש ששכחו ולא הביאו ספין, והתברר שהלל שחל שבה את החלכה בענין זה, לפי העיקרון ההלמנטי, שפירטי מקסט מתקשרים לכלל הטקסט, ולפי החכמה המהותית, ששקטס ספרותי מפרש את המאורעות לפי סיבתיות אנושית-נפשית, אנו מציעים לפרש את כל המאורעות בהקשר אחד: מכיוון שהלל רדש בערב שבת כל היום — ולא בענין הסמינים — שכחו מן העם להביא, עד שכבר היה מאחר-מדי, ועוד: הוא רל ולהלל לא

זאת היא המטרה והכרחית לסיפור, וכל פרט שאינו משתלב בה פורץ ממנה ופוגם בה וביצירה כולה. מטרה זאת נכרת כמעט-המיד במבנית, שקופה, ובעיקר ביחס המשלים והיסוגי הקיים פעמים רבות בין החלפת היצירה לטופה, תכונות אלה מנגזרות על-ידי-רוב לריסום של מאורע היסטורי, כי מצאית היסטורית כמובן אינה מתוכננת מראש, אינה בעלת ולקיות מפורטת ובהירה, משתמשת בה המיד כוחות וגורמים שאינם משתלבים במטרה מאחזת, וכפי שכבר אמרנו — אין בהיסטוריה מטרה של החלפה וטף, אלא היא רצף שאינו סגור לשום כיוון.

נלצים זאת, במשנה יזמא (ב: א) נאמר, שאם כוהנים מרובים באו בשחר לחרום את המונה — ירצין ועליהם בכבש וכל הקודם את חברו בארבע אמות זכוי; בהקשר לכך מסופר בבריתא בבבלי כג ע"א: 49

מעשה בשני כהנים

שהיו שניהן שוקן 50 (ורצין) ועליו נכבש

קדם אתו מן לתוך ארבע אמות של חברו

נטל סכין והקפי לו בלבו

5 עמרי ר' צדוק על מעלות האולם ואמר

אחינו בית ישראל שמעו

הרי הוא אומר

כי ימצא חלל בארמה

ויצא וקנעו... (דברים כא: א—ט)

10 או על מי נביא עולה

על העיר או על העוהות

גוע כלם בבניה

בא אביי של חנניק

ומצאו שוחא מפרס

15 אמר להם הרי הוא כפרתם

ועיינו בני מפרס

ולא נסמאת סביו

במכתובין שוב הדינו בסיפור, שממנו ראשון יכול להיוות משל ברונסט מסוף ימי תורת-הלשן, המתאר למעשה, שהיה, נוסף לברוק את כוונות של מספר זה, ראשית, יש לקבוע

49 על המבילות ייין בהתפתח כפרים א: יב והתפתח כפרות, על תנייגו בין המטרה לבין סיפור-האגדה בהייחא מהאים מה שנאמר לעיל על הסגירות כלפי תוך של סיפור-האגדה.

50 והביטוי לקוח מן המשנה, שם ומשמעותו שם, 'שחורבים' זה ליד זה. אולי מוסוף כמפורט גם משמעות שניית — תועה מחלדת ומטופה; עיין: ז' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 212, 235. (שמא

ההבול שבו שייך המשמעות הוא אירוניה של מספרנו, ולכן הוא משמש בשיון המשנה או-על-פי שיקים אתו מתי (שבישרה וכו') מנהג למשמעות הדרגלה של 'שירי'.

הוא חלק ברצף של מאורעות ושאין הוא עומד לבדו. מאורע מאחור, העומד בין הכרוניסטי לבין המאורע הקודם, גם משנה אפוא את הראיה לגבי המאורע הקודם. הנהג המאורע הקודם פתוחה ומשתנה לאור רצף המאורעות העוקבים.

מה שאין כן אצל המספר סיפורי אגדה וסיפור — כמו כל אגדה — יוצרת יצירות שהן שלמות-למדי בתוך עצמן ושאחריהן, כלומר מחוץ להן, לא קרה כלום, לא צריך לקרות כלום ובעתיד לא צריך להשתנות כלום. דבר זה בולט בעיקר כאשר משווים את סיפורי האגדה אל רוב הסיפורים המקראיים. סיפורי-מקרא רבים הם בודאי בעלי תכונות אגדתיות, אבל מכיוון שרובם היסטוריוגרפיים, הם שמתחילים למאורעות שלפניהם וסלאחיהם. סיפור עצמאי כמגילה רוח פוחה במלים קיחי בימי שפוט השופטים, ובוה נתון הסיפור ב ת ו ר ומסוגרתי היסטורית ואין הוא טוער את עצמו עם עצמו. לו התאמת את סיפורי ערבי-שפת תגיל לדרך זאת, אפשר היה לפתוח אותם במשפט: 'עם זאת לאמר מוחם של ערבי-שפת ואבסליון חל ערבי-שפת להיות בשבת; או אף: 'עם זאת ביום הורדוס חל ערבי-שפת להיות בשבת'. אנו מרגישים מיד, שאין להעלות על הדעת פתיחה כזאת. כידוע מסתים סיפור רוח בלדח עובר, בנם של בעו רוח והמספר מוסף (שם ד: י) 'הוא איני שיי ארבי דוד, ואחר-כך באה שלשלת-הידע מן פיין עד דוד. וזהו הפתיחה של היסטוריוגרף בימי דוד המלך, שאינו רואה את סיפור רוח כשהוא עצמו, אלא כשואף לקראת המשך היסטורי שהוא הרבה מעבר לסיפור עצמו. בסיפור הלל עליון לחאר לעצמו משפט סמיים מעין זה:

זכורים זה היה הלל גשוא ארבעים שנה, ואחריה היו בניו ובני בניו גשיאים על ישראל; או: 'בר-כום שחטו ישראל את הפסח בשבת, ומכאן ואילך נשחט הפסח בשבת כשחל י"ד בשבת עד שחורב הבית'. כל זה הוא בלתי-אפשרי לסיפורינו, ועתה אנו שמים לב, שבסיפורי שני התלמודים אין לא נזכר שבאורח תינים שחטו את הפסח, כי לעינינו הסיפורים — מעמד הנפשי של הלל — אין זה נוגע.

כיוון אחר של סגירות כלפי חוץ מתבטא בה, שהסיפור האגדתי אינו מתקשר בדרך טבעית אל סיפורים אחרים והמספרים על גיבור אחר. ושזו נדגים זאת בסיפורי הלל, טסקנו בשני מאורעות — וסמיכה ביום טוב והפסח בשבת; איזה מהם קדם לחברו? אם סיפור הפסח הוא הראשון, כיצד ייתכן שבנינו הסמיכה חובר על הנשיא, הוא יחשש מהם כל-כך וסמכות הנשיא תהיה לאפס? ואם ענין הסמיכה קדם — מה פירוש 'בית הלל' בסיפור זה כשהלל עדיין אינו נשיא? שאלות כאלה הן בלתי רלוואנטיות בסיפורים אגדתיים שכל 'מצויאות' סגורה בתוך עצמם והם מתחשים מחוץ עצמם. כאן אנו מגיעים אל התופעה המכרעת, שבסיפורי-האגדה שלא נמצא התבוננות בחולדן היסטורי ובהתפתחות היסטורית; ועל כך נדון בפרק הבא.

הסיפורים והנבואות היא תופעה ספרותית-אגדתית מובהקת. משמעה הוא, שכל פרט בסיפור מתקשר אל חברו, כל חלק הוא כמתוכנן במחיצת כלל המספר, וההחלפה משקפת את מסוף והסוף מלבן מתוך ההתחלה. וזהו אחדות העלילה, שעליה, כידוע, מוזכר איסטן. אחדות

ידינו לא שפנה את הדם הזה ועינינו לא ראוי (שם ו) והכתובים אומרים 'יפך לעמר ישראל... ואל תחן דם נקי בקרב עמך ישראל' (שם) — כלל י' צדוק באישימותו את כלום. וזהו המשמעות המלאה של איני שפני י' צדוק, וזהו ההתשובה — אמנם ספרותי, ולא היסטורית — על שאלת התוקפים מיהו י' צדוק זה, תודעת אחריית מלאה ואיננה רובצת על איש זה. הוא נגיש לעמוד במקום שעור-מעט ירכבו בו הכתובים את העם (ויאמר: ירשם לך שלמים), קורא את פרשת 'עגלה ערופה' ואומר לפני העם 'עגלה ערופה' — בשעה כי הם בחרו ה' אלהיהם לשרתו ולברך ב'שם ה' והוא יודע שהכתובים — בשעה ששירתו — שפכו את הדם הזה ונתנו ידם נקי בקרב עמך ישראל, ואין כאן ולא גודע מי הכהו, ולא 'ענינו לא ראוי, ולכן לא יהיה יפך לעמך ישראל, ולא יהיה יונספך להם תמים'.

י' צדוק שואף להעביר תרגמה זו של אחרייתו ואשמה אל הקהל שהוא עומד בראשו. הוא פותח בפנייה אחינו בית ישראל, וקורא את הפרשה הגיל, המוכיחה פקמים גם את 'עמך ישראל וגם את הכפרה, והמתנה שר' צדוק קרא לפני העם את כל הפרשה, בנויה על שקול-הודעת הזה: 'עניית כל השומעים בכרייה נבעה מההגשת חוסר-הכפרה — וזה נוכרת רק בסוף הפרשה'. במשפט האחרון משתף י' צדוק את הקהל — על-ידי הביטוי 'על מי נביא עגלה? — וכשאלה רטרותי זאת הוא מכליל באחריות ובחוסר-הכפרה את כל הכותבים שבספרותו ואת בני העיר ירושלים'. בביטוי 'על מי נביא' יש חידוש, המעמיק את הקשר בין חטא הרצח לקהל, כי י' צדוק טוען בני שמביאים את העגלה, ע'ל, חושבי העיר המקרובה, כלומר, שהעגלה צריכה לכפר עליהם ותכסיס האירוני החזיקו — לעסוק בפרשת 'עגלה ערופה', כשברור-מראש שאין אפשרות להביאה — משיג את מטרתו, וכלום גושים בכביהם\*60.

כעת בא תאב. הוא רואה את בני תרצה ואת העם המבוכה — אך הוא לא שפע את דבריו, צדוק, לבן נואה, שצריך לפרש, כי תאב תולה את בני העם רק באירוע הראשון שנסופר, כדבריו זה, כדוע מביא כל סופר חלק מן המסוקים כראונו, ועיי' עוד לחלו, בהסבר דברי תאב 56. במבטו 'על הישר או על העוהו' הוא עיבוד של הביטוי שנמצא בפרשת 'סנהדרין א ו: ה. השמש באליצפא שבו — בניגוד ל'על החלזק ועל העוהו' (או כדומה) שבמסורות המקבילים — מוסרף כוח לטוריותו של דברי י' צדוק, והוא בנראה שביד מכוון של המספר בבבלי. לעיל (עיי' הערה 55) ראוי, שבתכליתו על חוכמת המידה, ובזה מאפשרים לנו לזאת את י' צדוק כמייצג ל'צדוק' באו את המאמר, בשני הבחיני מונח (עיי' 107); ועיי' בגביעיתו הספרי והתוספתא.

58. הוא מביא במקרא, וגם לא מצאנו עת בספרות חז"ל.  
59. דבר זה לא מביא במקרא, וכן הוא בביאור המקרא (עיי' 2: ד; עורא: א); של י' צדוק הימה 'יכר ליתבוב בבבלי', וכן הוא בביאור המקרא (עיי' 2: ד; עורא: א); הרקע הדלתי לזמנתו (שבפרשנותו לעיל), והאירונים על ה' כוח 'עגלה ערופה' שבדברי, הם הלידוס האמנותי של מספר בתקופת התלמוד לעומת המספרים על גביא ומקרא.

שהתחבר במקרה יחיד: שני כותבים מתחילים על תרומת חדיש. אחד מהם, כנראה, וכה במדרין, שהרי נאמר 'ארבע אמות של חבירי, כלומה, שהוא היה הראשון שהגיע לחתך ארבע האמות הקרובות למזבח, בחלק העליון של הכבש, כרגע האחרון הקדושו השני והגיע ראשון לסוף הכבש, אך-על-פי שהחבירי כבר זכה, רגו הוכרח על הקודם ורצה אותה, תרצה אינו, למשל, חלק ממלזומת-אחים במקדש — כמסופר אצל רוספוס פלאאוס\*61 — אלא שגאת-רגע של יחיד עקב נסיון ורמאות נסיון גיבה תוכייה בחמדות תרצה למצותה. חסכירי היא בעודה — זאת אומרת, שהכותב נטל כל שיהיה קודש לשודימת קרבתו, נטל סכירי וז' חקע לו בלבי, המבקר הוזיר ירגיש שיש אולי כבר בהסבר זה סטייה מפירוש וסכירי וז' חקע לו בלבי, מקריי סכירי, מקריי על-ידי מלזומת שראויה רק להסבר ספרותי-כריזמטי היסטורית, כי הביטוי סכירי מקריי על-ידי מלזומת שראויה רק להסבר ספרותי-אמנותי, אם נצמד עוד צעד נאמר, שהתנינו בין חקעיר הסכירי לשחיתת לבן שימוש לרצח מעופה מברחיה לשונות במתח שבין נטל סכירי (ז') לבין 'חקע לו בלבי', צעד שלישי ונצמד גם נאמר, שיש אחרות בין המעשה לבין החלי — תרומת חדיש תופכת. לרצח, ונאח כאשר כלי-קודש נגעה לכלי-רצח.

מהו י' צדוק? על כן רבו הדעות\*62 ואנו אין לנו אלא מה שהמספר אומר\*63. רצוי שהוא כוהן, כי הוא עומד על מעלות האלמים\*64 מקום שהכתובים אליו אטורה לישראל, וזה המונח במשנה (פירות ז' ב, שם ו) א) לסקום טעמון בו הכותבים נרדכו ברכת-כותבים. כמעט רצוי שהוא מזקני בידין, כי הוא שואל: 'אנו על מי נביא עגלה? לפני המשנה (סוטה ט: ה): יקני אותה עיר מביאין עגלה בקרי. נראה מאי שהוא מביא-דין והגדול שבירושלמים, שממנו יזיו יוצאין, והם היו מודדין (שם, שם)'. והואל רוקני הסנהדרין שבירושלמים היו מודדין, וקני אותה עיר היו מביאין ודחציין ידיון במלים ותאמרים:

51. מלחמה ויהיה ד' ג, ד, ב, כמבין ייחון, שהמאורעות ההיסטוריים האלה הם 'חומר היסוד' של סיפורנו.  
52. עיי' בחומרי שתרביש לזכרם, חוספתא כפשוטה, עמ' 735—736.  
53. לעיל גם לא בירדנו מה היא המהות ההיסטורית של בני (= זקני) בחרות, שהרי אנו אין לנו אלא שהם אשכנזי-צדוקי ענווה-כיתות, כדומים קומתם לפני שמשיהוה הגלגה מפי שמשיהוה ואבלין. כידוע, כי נאמר עליהם דבר מפורש בכל המסורות החלוציות, חוץ מן המקום שבו רבי מופיר את האירוע של מינוי תלמי (ירושלמי כלאים ט: ד, לב ע"ב ובמקביליות [עיי' בלבי בימ פה ע"א]), ושם ברור למספר, שוקני בחייה היו נשארים, דבר שלא נזכר במפורש בחזק חסיסות בפסוקים.  
54. על החוספתא 'בזר הבית' עיי' בי-קדוקי סופרים\*65 וביחוספתא כפשוטה, בבבלי ע"ל ללא-ספק בלי 'חקע' זה. בירוריים הולכים אלה מצדדים לאור הפרושים שנינו לחלו לישאאו מפורש, המוכיחה למספרנו שילב פרטי-פרטים של ענייני-הלכה במספרו, וכן הוא לעיקר בספריו-האחר (בנון סיפור י' ישמעאל בידי יוסי ואבדן, בבבלי יומא ק"ט ע"ב, לשפת חוספתא סנהדרין ז' ח, ומקביליות בבבלי תריות ג ע"ב, עיי' אורבך, חז"ל, עמ' 541), ועיי' לחלו, חז"ל ע"ב\*66.  
55. לפי תוספתא, הספרי ותירושלמי, שחל י' צדוק גם על המודדת, או רק על המודדת.

[251]

וקפיד ל"כ"ד רצח; וזאב רוצח לשוב ולתפוס את כלי-הרצח ל"כ"ד קודש. הרצח בסכין וטהרת הסכין, הסוגרים יחד על הסיפור, מאשרים את דברי ר' צדוק שבמדרשו, וזהו דוגמה למגירות פנימות של סיפור-האגדה האמנותי.<sup>91</sup>

והמגירות בסיפורי-האגדה מתגלה לנו בהגלטה כזאת, וקובעת את אופיים בהחירות כזאת, מכיוון שהסיפורים נמשך תמיד קצרים ומקליפים על-פי-דבר רק אירוע אחד סמלי. הכולנות והמגירות והחיצוניות גורמות, כאמור, שסיפורי-האגדה אינם מודעים לתהליכים וליסטוריים ואנם מבטאים אותם. כמובן אין זה הכרחי, שסיפור, בגלל קיצורו, גם יהיה מנותק מהדעה היסטורית. נדגים זאת שוב מן המקרא. בשמואל ב' ו': טו—כג מסופר על מיכל בת שאול, שבות בלפה לזרד כשהוא מפוזר לפני ה'. אחי-כך היא לועגת לו כשהוא שב לביתו. והנה דוד עונה למיכל: 'לפני ה' אשר בחר בי מאבך ומכל ביתו לצוות אחי נביד על עם ה' על ישראל, ושחקתי לפני ה'. משפט זה חובק תקופה שלמה, משקף על תהליך היסטורי ומשלבם בתוך המלח האיש-היגשי שבין דוד לאשתו. נראה שאין תופעה כזאת בסיפורי-האגדה. כשאנו מעינים לדוגמה, בסיפורי החורבן כבבל ומין (נה ע"כ—נה ע"א), אנו מצויים שרשרת של סיפורים—בהלקם אמנותיים, ובהלקם ללא עיצוב ספרותי חושב—שלכלם תפונה אחת: הם עוסקים באנשים חידים ובאירועים חידים ואינם מצטרפים לראייה היסטורית רחבה אחת. המשפט המפורסם אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, הפונה את השרשרת הסיפורים, והמשפט יעל אותה שעה נחתים גור תודי' (נה ע"א), הנומצא בסינאם, מייצגים מבחינה זאת יפה את תפיסת סיפורי האגדה לגבי אירועים היסטוריים.

חוסר התבוננות בתהליכים היסטוריים וראייה בסיפורי-האגדה, והתמלכותם מראייה היסטורית-ראלית רחבת, בולטים פ"כמה לאור העובדה, שהתלכים שהולכים ארזיים, מעיד-היסטוריים, דורמא מצא את מקומם בתוך הסיפורים. גורש נודגים זאת ליד הסיפור על ישרבתו של משה רבנו בבית-מדרשו של ר' עקיבא (מנחות כט ע"ב). תודי-כרד בדרור 61 כאמור, בחרים בסיפור על אירוע שיכול להיות היסטורי, והתבוננו את הדיבר בו כדי לתפוס שיש להניחו כצורה ספרותית ולא היסטורית. ברמז עזר לכהל דוגמאות ומבליטות בלשוננו את המגירות היסטוריות: חוליה ר' אליעזר בבראשית רבה מה' א. עמ' 397; אבדן ר' ישמעאל ב"ר יוסי בבבלי בבמות קה ע"ב; מות רבי בבבלי כמנחת קד ע"א; יוסי משהו נכנס למקדש, בראשית רבה סח: כב, עמ' 741; משעת בר' שלא בבבלי ברכות נח ע"א (והריב"ז מ, חש"א, עמ' 33—40). ועיי' בסיפור שגורכ בוערה תבואה.

62 אמנם יש גם הם שותפים ב"החלל. עיי' למשל בסיפור ר' שמעון ב"ר יוחאי בבבלי שבת לג ע"ב—לך ע"א, שפוחט וסגור וצונן ויהודי ב"ו גרים, ויש בו כמה אירועים, וגם הוא סיפור עם תבנית בורח ומגירות פנימות.

162

וסבור שהעם בוכה ומתאבל—עם הזאב—על מות יהונתן; לפי זה יש להבין את החלק השלישי כמתקשר אל החלק הראשון של הסיפור; ואכן, עניין הסכין, שפורשהו לחלו, מאשר זאת. מי ששאול אינו מציאות ראלית (ההיסטורית-מציאותית) משקף סיפור ות, יאמר: האב אינו יודע על ר' צדוק, ר' צדוק אינו יכול לדעת מה יאמר האב, ולכן אין קשר ביניהם. הסברינו דלעיל על מותה הסכין, על אישיותו של ר' צדוק ועל מעלות האולם, הם הסברים ספרותיים, וברור זאת נוסח כעת לחשוף את הסגירות והפנימיות של הסיפור. היא מובטחת בעימות שבין ר' צדוק לאב וכמשמעות הסכין בסוף הסיפור.

בהלק השלישי נאמר ימצאן שהוא מפרפ"ל, בספרי דברים (ספקה רה) נאמר: יחלל—ולא מפרפ"ל; וכן הוא בברייתא בבבלי (סוטה מה ע"ב). בירושלמי (סוטה ט: א, כג ע"א) נאמר יצאוהו מפרפ"ל, ובבל הולכות הכונה לומר, שאין מביאין יעגלה ערופה על 'מפרפ"ל' לאחר שהדגשנו את סגירות הסיפור האמנותי לפני חזי'ן, אין הצדקה לתבין את סיפורנו בהקשר להלכה זאת, אלא אם נוכל להוכיח שהמספר רצה לבטא בהלק השלישי את תנינוח לחלק חשבו, בראה שיה נמצא בדברי האב, וזהו הוא כפרת כ"ס, הבלתי הוא נוסחה נפוצה, ובודאי בא לומר כאן, שהוא מודה לקהל בנימין על השחתותם בענין, ומביט תקווה שמות תבו יסיר מהם צרות בעתיד. זאת התמלכות גמורה במשנה הרצף, כאילו היה מדובר כאן במות עקב תאוה או מחלה. אך אם נקשר זאת עם דברי ר' צדוק, כוונה הדברים כך היא: ר' צדוק ראה את הריצת, והיגשי בו וביטא אותו בכל חומרתו, וידע והודיע בערות המספרים שאין כפרה למעשה ות, והעונש ירבע על כל דקהל, האב לעומתו, מבטל את הרצת, מתעלם ממנו, מסיר כל אחייות מן הקהל ומאחל לו כפרה. ר' צדוק מתעלם מן הריצת בדרך אירונית נוראה, בהעמיד-פנים שאפשר להביא יעגלה ערופה; הוא באמת מתעלם מן הריצת, ר' צדוק מתעלם מן הפרפור של הניצח—כי הרצת גלוי לכל—ולכן קורא לו יחלל; הוא מתעלם מן המות ומדגיש את הפרפור, לכן נראה, שהתביטו ימצאן שהוא מפרפ"ל נוצר על-ידי תמספר, כנתיב ל"כ ימצאן חלל,

עם כל המטען הרגשי שהעלית לעיל. ההתמלכות המטא הרצת מביעה לשיאה ביחס הזאב לסכין. חזושה היא אימה נוראה, שהיא אף אם היא הכו הנרג. בתאוה—כנון, שהיא נופל בשעת עבודה והסכין יזמה נמקמת בלבו—קשה היה לויעלות על הדעת שהוא ידאג לטוהרת הסכין. בכל זאת אמר לנו המספר שאדם זה, הסבור שהוא נודח כיאות כפרה לקהל הנכבה, סובר שהוא מקיים מצווה בהצילו את הסכין משמנאה בשעת אבלי על כנו. יש כאן איזו אטימות לערכים דרשיים-אנטישיים, ובמקומם בא עיסוק בצורות היצוגיות של פולחן. הוא בטוח, שיאם הסכין טוהרת, תכל ללשמש שוב לעבדות הקדושה, ואלא חשוב לו כלל ששימשה לרצח. בזה תגענו לחוליה האחרונה הסגורה את מעגל הסיפור: הריצת באמור לשל, ששה כל-

[27]

שברקנו ער-עוה<sup>66</sup> עניינו של הסיפור הוא תגובתו הנפשית-הרגשית של משה רבנו על הפגישה עם ר' עקיבא הנורוני, והוא עניין ספרותי מובהק, כאמור לעיל, נראה שהסיפור מתחיל לשלושה חלקים ברורים: א. ההכנה לפגישה (שורות 1-7); ב. הפגישה (8-16); ג. תגובתו של משה על הפגישה (17-24). אמנם יש בסיפור חזרה נמשט-מלילית על משפטים מסויימים<sup>67</sup>, ובהן מופרת קצת החלוקה המשולשת<sup>68</sup>, ועוד דבר בזה להלן. המשפט הראשון (שורות 1-2) מעמדו לפנינו בעיה טיפוסית לפישוט סיפור-האגדה בבבלי שבת פט ע"א — בתוך שרשרת סיפורים על מתוך חזרה — מספר ר' יהושע בן לוי:

בשנת שעלה משה למרום  
 מצאו לקב"ה שזיה קושר כחיים לאותיות  
 אמר לו משה אין שלום בעירך  
 אמר לו לפני רבנו של עלם כלום יש עבד שנותן שלום לרבו  
 מר אמר לו יעמא נידל נא כה ה' (במדרב יד : יז)

עיקר עניינו של סיפור זה לכאנראה הוא ההבדל בין יחס הקב"ה למשה לבין יחס משה לקב"ה: משה רואה עצמו עבר, והקב"ה רואה בו שותף-עוור למלאכת נתינת התורה. אם הקב"ה ערך את מעשיו כך שמשוה 'מצא' אותו בשעת הכנה אחרונה החזרה, הרי שבמסגרת הסיפור במסכת שבת הנונה לומר שמשה צריך להיות שותף במעשה. מה שאין כן במסכת מנחות. כאן אין שום דבר מן העניין האישי ההוא. לכן יש למצוא את המשמעות ה'מצאתי' — שמשה מצא את הקב"ה 'ישוב' שהוא עסוק במלאכת הקשירה — בתוך הסיפור עצמו. שיקול-דעת זה הוא מסקנה מן הטענות הפנימיות והחיצוניות שדנו בה מפרק הקודם, וסיכומה הוא: סיטואציה ספרותית אחת, המשפיעה בשני סיפורים שונים, יכולה להיות בעלת משמעות שונה בכל סיפור, בהתאם לאחוזת ולסגירות הפנימית בכל סיפור. כבר ראינו דוגמאות כאלה לעיל<sup>69</sup>, ובהן אנו מנגשים דרך-הכנה קבועה לסוג סיפור-האגדה חזוניים והאלים כאחד.

בסיפורנו יש לעמת את העובדה שהקב"ה לא טיים לקשור את הכתרים לאותות<sup>70</sup>, עם התהרהר שבסוף הסיפור, יכר עלות במחשבת לפני. אם עלף במחשבת שר' עקיבא ירדש האגדה חזוניים והאלים כאחד.  
 66 דבר זה מוכח גם מן הסיפורים החזוניים על ר' יהושע בן לוי בבבלי בענין ער ע"ב וסנהדרין ע"ב פ"א; עיי' לעיל הערה 17.  
 67 שורות 8-9 לעומת 21-22; 19 לעומת 25.  
 68 עיי' לעיל, פרק ג, ששם מצאנו את עיקר עניינו של הסיפור על-פי התכלית מילולית כואת בין שני חלקי הסיפור.  
 69 חלקי הסיפור.  
 70 חלקי הסיפור.  
 71 יש לשים לב, שבסיפור דלעיל מנסת שבת אין "ישוב".

[26]

יזנה פרנקל

עניינו גם נוכל לחקק כמה מסקנות על דרכי הכנה סיפור-האגדה בכלל ועל תכונות-יסוד של.

בשעה שעלה משה למרום  
 מצאו לקב"ה שזיה יושב וקושר כחיים לאותיות  
 אמר לפניו רבנו של עלם מי מעבד על ידך  
 אמר לו אדם אחי יש  
 5 שעתיד להיות במות כמה זרות  
 ועקיבא בן יוסף שמו  
 שעתיד לדרוש על כל קרן וקרן חילין חילין של הלכות  
 אמר לפניו רבנו של עלם הראו לי  
 אמר לו חזור לאחוריד חזר לאחוריד  
 10 ולא חיל יודע מהו חזן אומרו  
 חיש במו  
 כיון שנתע' לרבו<sup>44</sup>  
 אמרו לו חלסידיו ר' פנחן לך  
 15 אמרו לו חלם הלכה למשה מסיני  
 נחשבה דעתו  
 חזר ובה לפני הקב"ה  
 אמר לפניו רבנו של עלם מי מעבד לך  
 אמר לו שחקן כי עלמה במחשבת לפני  
 20 אמר לפני רבנו של עלם הארמי מורחן הראוני שכר  
 אמר לו חזר לאחוריד חזר לאחוריד  
 אמר לפניו רבנו של עלם מי מעבד לך  
 אמר לו שחקן כי עלמה במחשבת לפני

והיו אשר יכנו סיפור זה פדיוני, ויהיו שיאמרו שהוא חזוני; בין כך ובין כך יודו הכל, שאין המציאות המתוארת בטקסט זה ראלית<sup>71</sup> אף-על-פי-כן נוסח לזכרון בשעת ניתוחו עד-כמה דומה סיפור זה מבחינת עניינו ומבחינת עיצובו — לסיפורי-האגדה וה'אלים'.

63. והו הנוסח הנכון — עיי' בר"ס. ועיי' בתולין קלו ע"ב, ופסוק להלן בפנים.  
 64. על נוסח זה עיי' להלן, הערה 79.  
 65. פירוש המהרש"א יכול להתאים כאן שוב את הפרשנות האלגוריתית (עיי' לעיל, הערה 5) ואת מניסיון. הפרשן אינו רוצה — ואינו יכול — לחזר לעצמו, שמשה אינו יודע לדרוש מדרש-הלכה רגילים ומבנינים לנו; לכן הוא מעביר את ענין "קשרי אותיות" (זה לשון המהרש"א — בנינו לנאמר בסיפור) לעולם המיסטיקה. לפי ג'קרות-מצא זאת הוא מוציא גם את שאר פרטי הסיפור מן התקיש תפישת שלמה, עד ש"שירות" של ביה-המדורש מתפרשת כשורות של אותיות.

דורות; (ג) עקביצ'ה בין יוסף שמו; (ד) ועמית לדרוש על כל קוץ וקוץ תולין תולין של הלכות<sup>15</sup>; (א) הם בלשון הווה, לעומת (ב) ו(ג) שהם בלשון עתיד, עקבוב זה בין תורת לעמית בא מפני של הקב"ה, שבשבילו העמית הוא הוזה ושנהגם הם אף עבר, כאמור בסוף הסיפור, יכר עלותו במחשבה לפני— כי עבר, הוזה ועמית אודו הם לפני. לאדם העמית אינו הוזה, ולכן כשמצרר הקב"ה אל האדם, הוא ועמית אודו בין הוזה לעמית. הדיעה העיקרית שנומרת למשה על העמית היא הדרשה, חלקית הם: (א) המוציאים הקיימים בהוזה— שהרי משה ראה כיצד הם נקשרים לאחיות; (ב) הדרשה, שהיא בעמית— כי ר' עקיבא יעמיד להיותו ועמית לדרוש; (ג) ההלכות— שלגביהן לא מתברר כאן אם הן בתורה או בעתיד. תיאור הדרשה הוא פרוקסאלי במבטו— יקוץ לעומת תולין תולין— ולכן בלתי-מוכן למשה.

למה מספר הקב"ה, למשה כל זאת, ואינו משיב לו— כפי ששיב לו בסוף הסיפור— ישמחו! כך עלתה במחשבת לפני? ונראה והיא? כי הקב"ה רוצה שמשנה ידע על הדרשות בשעה שיקבל ויתן את התורה-השכחה. בסיפור שלנו מתקשרת הדיעה על הדרשות אל דיעה על האדם. עקיבא— זה הוזה הספורות והטופס. משת האיש שייחיו את החורה, יפגש עם האיש שידרוש את הדרשות מן הכתרים שהקב"ה קשר. עימות אנושי-דגשי זה בא על-פי בקשתו של משה, שהרי משה אומר: "האזנו לי, בעוד שיכול היה לומר גם יוראה לי דוגמה של דרשה הלכה, וכיצד אפשר לדרוש תולין על קוץ, וזו לא הוזה צורך בפגישה האישית.

היסוד לקדשה המפתיעה לראות אדם שעמית לזיות בסוף דורות כמה דורות הוא בשרים: משה הוא במלום. שם הוא שומע שר' עקיבא 'יש' בזהוה. לכן יש בראייה מעורבת של הוזה ועמית. המעבר מן ההוזה לעמית מתואר שוב בדרך טיפוסית לענין הספרות של הסיפור: משה הז'לר, כלומר, הוא עושה מעשה מרצונו, כדי להתקרב אל ר' עקיבא שבעתיד. כניסתו לעמית אינה פשוטה, והלשון של שורות 10—11 מוכיחה, שמשנה לא הברין את העמית, כי אין הוא יודע שהוא בבית-מדרש, ואין הוא יודע כמה עוסקים ר' עקיבא ותלמידיו. הדבר האיילי המתיד שנוכח הוא ישמנה-עשרה שורות. על שורות כאלה מספר ר' יוחנן מביא-מדרשו של רבי:

זכירא כד הוה יתבנא אחר ז' שורן אחריה  
 ז'ר' קמיה דרבי נפקי וקלין דונר מוסמיה דרב  
 לפוסיה דרבי מוסמיה דר' לפוסיה דרב ו' ל' א' ג' א'  
 י' ד' ע' מ' ת' א' מ' ר' י' (תולין קלן עיבא).

76 המליצה "קוץ... תולין... תולין" בנתיב כנראה על דרשה של המקרא "ועתה תתלים שורות"; עיין ויקרא רבה ט: א: (מתורות מלגלות, שם תוב); וכן שר' השרים ובה ה: יא: נראה שלדרשה עפמה אין חסידק בספורנו.

מדרש-הלכה על כל קוץ וקוץ, אם כל תולדותיו קבוצים-מראש במחשבה ואם תולדותיו היא למשה פסיבי, מדוע אין הכתרים קשורים באחיות— כפי שעלו במחשבה— עם התורה כולה? אין זאת אלא שהקב"ה מביים בדרך מלאכותית את פגישתו עם משה בשעת אירוע זה. מדוע? מספר סיפור לא דראלי כסיפורנו מפיש לעצב את תולדות, ולכן בודאי נכון כאן— עוד-יותר מאשר בסיפורים היסטוריים<sup>16</sup>— שבמקרים הקדומים— להפיש את התשובה בהמשך העלילה. הקב"ה מעמיד את היסטוריית המתארת, כדי שמשנה ישאל עליה ויקבל עליה את התשובה. משה מרגיש שעל-ידי התגים והקוצים מסוים הקב"ה לזורה משה שבה גדולה<sup>17</sup>, כלומר, משה מרגיש כרוך למשה, שיזארויותו כחובתו היו לצמצן ושהתורה תכתוב יפה והשוב. מאדך-גיטא ברין למשה, שיזארויותו כחובתו היו לצמצן ושהתורה תכתוב יפה וקיימה היתה ליצנות, גם בלי הזכרתי. על כך הוא תמה, ושואל: "יש מעכב על דרך קשה לזאת, שלדיעה המספר משה באמת העלה על דעתו כי יש משה שמעכב את הקב"ה מלדת את התורה בלי הכתרים, ונראה מאז שיש להבין את שאלת משה כרסורת, במשמעותה למעשיך אינם מעכבים אבל אין שאומרי לך מה תעשה"<sup>18</sup>. הקב"ה יזכיר את שאלת משה כפשוטו: "יש באמת מישהו שמעכב את גרונה הזורה, אפשר לטעון, שהתשובה היא אחר ישי מסיתה— בעיני משה— את עניין קבלת התורה לכינון חוש: משה עלה למרום כדי לקבל את תורתו; התורה אינה מוכנה לנתינו; הקב"ה ממשיל לכתוב אותה בגלל אדם אחד ישי— לכן, כנראה, לא משה הוא הזכיר לחת את התורה. אם כן, שמונה השאלות ישי לך אדם כזה ואחז נותן תורה על ידי שבוהמחש אוסיפור כאנושי-צפייה בלמים על מעכב... אדם אחד, והסיפור מקבל סגירות רבה, ברין שאין פירושו זה קוצא מצאנו חששות, אך הואל הוא בני על הדמיון הלשוני אדם... ישי... אדם... ונבר מצאנו שיקול-דעת כאלה בספרות דלעיל, נראה שיש לפנינו דרך-יעוצב טיפוסית של סיפור-האגדה.

ר' עקיבא מתואר בארבעה חלקי-משפט: (א) אדם אחד ישי; (ב) שעמית לזיות בסוף כמה זר רצונו לומר— סיפורים עם "זאמר יסוד" היסטורי, בין מעט בין מרובה.

17 עיין בבלי שבת פ"א, שם ק' ע"א; ותלמוד יב' ע"ב.  
 18 כך הוא בקיץ בבבלי בבא בתרא טו ע"א, שם רבה שם במי אורי: "... נראה צריקים בראת רשעים מי מעכב על ידך" אמ רבה חכר את סיפורנו— ששמו בשם רב— בודאי פירש אותו כיו. גם בסיפור דומה, במסכתא דרב כהנא, פ"ה ארומה (מתורות מלגלות, עמ' 73) אמר משה "במסעתי המפרכת: 'לרוב העולמים העליונים והחתומים ברוחות רוח עיבא...".

19 במשמעותו הרגילה בספרות חזאים; עיין מלון כן' יהודה ערד עכ"ב, עמ' 446.  
 20 דר' משמעות אירונית בראת יסודה בוח; שומע השאלה יחד הבה-יותר מן השאל, ולכן הוא מצדד-נים שהוא מבין אותה אחר מן השאל. היסטוריה ספורות חריפת כואת יש בשאלת רביעי, "לאימת את משיח", בבבלי סנהדרין פ"ג ע"א; עיין לעיל, הערה 17. די-משמעות— לא אירונית— בין שני ברי-שית מצאנו בהנפת המלה "בבלי" בסיפור הירושלימי במסכת ספחים, לעיל פרק ל'.

[31]

לתלמידיו הוא חרף-ביתר, וממקד את ענין הסיפור בבירורו. בדיבור הנוסחאי, מילכת למשה מסיני, מקבל משמעות אנושית עמוקה, כי משה שומע אותו, וזהו המלאות הלשונית<sup>82</sup>. שהיא מן המעטים והמבוקשים של כל עיצוב ספרותי. ההלכות — שעליהן שמע משה מפי הקב"ה — אינן פיר הדרשה ואינן כמותה בתורה-שבתה, אלא הן חרות שבעל-פה שקיבל משה מסיני, ובסוף כמה דורות יודע הדרשו המאחר לדרוש אותו מן הכותבים<sup>83</sup>. בזה החרו משה אל החוה של עצמו, ואף-על-פי שענין הדרשה לא נודע לו, מובנת כנה המערכת הכללית שבדיבור הקב"ה לעיל. וזהו המשמעות של עתישבתו דעתו.

אך גם כאן ארוג בתוך הקונצפציה המעוד-היסטורית העניין האישי: משה שומע שהוא הוא שממנו נובעת מסורת התלכה. לכן נעוטה בדיבורי עתישבתו דעתו אפשרות ופירושי, שמשה מונחה על תפקידו בהלכה למשה מסיני, ולפי זה אפשר לפרש אישית כוחו, שמשה רוצו על שלא הבין את הנאמר בבית-המדרש; ועוד נוסף לו, שהראה לי יהיה שמעתי, שמשה חרש מפני החיות מצד אותו אדם שעשה נפלאות בתורה. האפשרות לפרש כך קיימת, אך כל זה אינו נכון. זהו רק התשליל (הנפסיון) של הפירוש הנכון. משה חזר ונא, אילו היה משה שותק כעת, היה הקב"ה אומר לו בודאי ותשלחני מלאכה קשירת הכתרים, בוא קח ותן את החיות, ובהן היה הסיפור מסתיים. אילו היה משה מתקנא בך עקבא וחושש לכבודו, היתה אומר: ירבונו של עולם, יש לך חורה כזאת (הדרשה) ואין אתה נותן אותה על ידי? עד כאן המשליל. האמת באה, שמשה אומר משה מפתיע לגמרי, הוא מוכיר לקב"ה את דבריו שבחמולת, אדם אחד יש, כלומר, כבר יש לך אדם כזה, בזהו שלך — ואם כן, אתה נותן חורה על ידי? על זה עונה הקב"ה בדרך עקבית: לפני הקב"ה אין העמיד האנושי היות, אלא הכל הוא עבר. החיות והעמיד אינם ניתנים לשינוי כי כבר קבעים הם יבמחשבתו בעבר.

גם כאן יכול היה הסיפור להסתיים, ועדיין יכלים היינו לומר, שזוהו סיפור סגור בתוך עצמו: הקב"ה מראה למשה מה הן הדרשות; בזה הוא ממליד את משה בסיון אישי, אם יקרא בך עקבא או לא; משה עומד בסיון, ולכן הוא ראי לחת את החורה סגורה ותוספתו הורשעל על הכל בערב-רפס שחל לחיות בשבת, ולעיל, יאת המפור על רי טרפון ור עקבא בספר המבנה עה (מתחזקת חורבני, עמ 87), ומקבילתיו (עיי רשימי לוחים יג י"א): "ואתה דורש מ לא יד ומסכים להם ש מ ע י ת י". על "הלכה למשה מסיני" בתקשרות עיין בעמוד 84.

82 עיין לעיל (פרק ה) על "חרי הוא כפרתם", וכן על "החיות אחר" בגבלי ברכות ח ע"א (מריבין מ חליל"א, עמ 88), ושם לפיכך דרש-שיצוב טיפוסית בספור-הגורל. דבר זה ב"ב סו"ב, שם מביא את הפירוש מנבלי ביה מה ש"ב, שם אמר ר' עקיבא לתלמידיו (כד הירשה בב"ב סו"ב, וכן צריך לזכור): "ישש כ ב ח החורה כולל ח הלכה למשה מסיני...". דבר זה מתאים לפי לסיפורנו, כי לפני כל הלכה היא "למשה מסיני", בין אם יש לה דרשה, ובין אם לא. בתק"א ובין מה שאומר כבר (שם, חר"ה ז), שו"ת המשמעות של "משה קיבל חורה מסיני" (אבות א א).

[30]

יונה פרנקל

קשה להטיל ספק ולטעון שאין זה מפרש את הדיבור של סיפורנו. שיהי "אנו חייבים לשאל, האם התסמכות על טקסט 'חוקי כוח אינה פורצת את סגירות הסיפור, ושם תהיה התשובה, שתסבר זה כל-כך חזק את האהדות הפנימית של הסיפור, עד שגורא מאד שאין הוא מוטעה לכן לפרש, שמשה ישב במקום התלמידים שאינם יודעים, וזהו הרמז הכרוך הראשון בסיפורנו לעומתותו של משה, והוא שפיר אור על בקשתו של משה, וזכרון לי, שם היה נאמרת, כנראה, סתם רגש זמני, כשה אינו יודע מה הם אומרים בתוך, כי הדרשה עקבית נוקלת במאור שאין להמכר עליה, ולכן 'משה כתיב, וזו יאשי, שמקורו בהכרח, כי זהוהו בשל-פה היא הנושא שאנו מנסים להוכיחו בפרק זה: יש כאן עיצוב ספרותי של רעיון מעין-היסטורי, שאינו מבוסס על ענין היסטורי-ראלי, אלא על קונצפציה רעיונית: מודש-ההלכה הם מבוחינה אנושית עניין מאוחר, המתחדש בתקופת התנאים, אף-על-פי שישוודו ברמזי הכתוב, שהם חורה-משמיהם מעולם.

לקונצפציה מעין-היסטורית זאת יש מרכיב נוסף, בפרשנו את דברי הקב"ה למשה אחרת, שהמרכיב השלישי של דרשה הן ההלכות, בראש שמשה לא היה יודע מה הן אומרים בדרשות המסוקים ובוויכוח על הדרשות, כחלק השני של הפרישה בבית-המדרש, ר' עקיבא ימני לרבי<sup>84</sup>, לומר, משה עדיין לא הבין כמה מוזנר, אך ברור שר' עקיבא ימני עדיין חשבוני, שאלה התלמידים, ר' מנין לך, מנודת ליהן אומרי שבחלק הראשון: הדרשה דרבה לחיך על-ידי ירכו חפשי, ואין בהן סמכות של מורה והלמיד<sup>85</sup>. מה שאין כן בידי שדורבן בו כעת מתוך חשונה ר' עקיבא ברור, שהתלמידים שאין אותו מהו המקור להלכה אחת, עקרון המעלה התלמודי<sup>86</sup> כמעט מכרח אותו לפרש, שהתלמידים שאין באותו ענין עצמו שבו היו אומרי ודושים דרשה, וסמכות לא באה להלכה מן הדרשה, כי הדרשה היא מאוחרת ואישי-אנושית ולכן, גם לאחר סיום הדרשה, יכלים התלמידים לשאול את הרבי, כעל הסמכות של האסורה, ענין לך<sup>87</sup>. ניסוח השונו של ר' עקיבא

77 עיין לעיל, סוף פרק ג, בענין "מפסר".  
 78 עיין לעיל, ששישנו כי כבר בתיאור הקב"ה מתאר את ר' עקיבא למשה עולה דעתו של משה שמישאו אתו ייתן את החיות השערה ואת מקבלת חיות גם כן.  
 79 וזהו הניסוח המבונה, "דבר הלכה" (גורס ר"י רופי ב" שבר"ם) וזהו תיקון, חנוני על המנה נכונה של הענין. "דבר אחת" הוא תיקון-קלוקל.  
 80 עיין לעיל, חר"ה ז.  
 81 עיין לעיל, W. Baehert, Tradition und Tradenten, Leipzig, 1914, p. 35.  
 82 פירוש זה הוא בניגוד לפרק 35, p. 1914, שבו מביא את המשמעות העקבית של הדרשה המשה של הדרשה — "דבר אחי", לכן הוא סבור, שדורבן כאן בענין הלכות אחר שר' יון עליו דרשות על דרשות הדרשות על הלכות שיש עליהן מסורת עצמאית את יודעים חרבה. די לומר את



[33] הקב"ה, והיא מסיימת לאור תרשימת הראייה הראשונה, כמפורש לעיל. הדקדוקיות השנייה היא של משה, המפר את הכולנה הראשונה. מציאותה של תכונה ספרותית משוכללת זאת — עיר יצירת שתי תבניות מנוגדות, בהתאם לנוכחותן המנוגדות של גיבורי הסיפור — עיר טעונה הזכחה מנוגדות אחרות של סיגו סיפור-המאבק, ולא בהא כאן אלא כרמזות.<sup>84</sup>

אם כן, יש לעיין מחדש במשפט יש לך אם בזה ואמה בזה תורה על ידי, פירשנו אותו כעדות לענוותנותו של משה, אבל אם במלים 'חזר ופא' — ואלו אפילו בהראיות לי — כבר טמנה הציונות של משה לראות את שכרו של ר' עקיבא, או כלול עניין השכר גם במשפט זה, משה ראה במראה את היחס המיוזר שזכה לו. בבית-המדרשו של ר' עקיבא גודע לו, שאפילו צטחקו שאינו מגיע לו. באומרו 'יש לך... ואתה גומן...'. הוא מגדיר את שכר גדול לעצמו, שאינו מגיע לו. באומרו 'יש לך... ואתה גומן...'. הוא מגדיר את כאי-צדק מצד הקב"ה. אי-הצדק שוב מתבטא בעניין הרגשי-הראשי. ר' עקיבא דורש ודעות חשונות, והן מפעלו העצמאי של הדרשו; אך לאור הדרשה רשאי להתלמד לשאלו עניין לך, והדרשו תנולר חייב להכניע את עצמו ולהעביר את המסקנות להולכה למשה עסקיני, והרשעה נשארת ללא שכר אישי. משה לעומת-זאת הוא גולת-הדבורות של סמכות המורה, אך-על-פי-שלא פעל כלום בתורה. בשמשה אמר יש... אדם, שהוא זה לאדם... ויש של הקב"ה (כאמור לעיל), אפשר שהוא רומז בזה, כי ר' עקיבא חלא אינו חרע, ולא ירע לעולם, ש בג לו להקב"ה קשר בתרם לאוריות.

לכך עלתה במחשבה, משמעו כך ראי להיחזק... נישא המשפט הוא התורה (שנכונה כפי משת).<sup>85</sup> ורצונו לומר, שהתורה-שבכתב והתורה שבעל-פה — אחריות, דרשות והלכות — נכתבו בדרך הראיה להן הן מכתובת והלכותיהן הן מבהיית האיש העוסקים בהן. משה אינו רוצה לקבל משוואה זאת, כי עניין שכר של ר' עקיבא לעומת שכרו-הוא מציק לו יותר-מדי. המלים 'חזרו וישכרו' עומדות בראש התקשה השנייה ובסופה, ולכן — לפי דרך הנהגות הספרותי שכבר פגשנו כמה פעמים — יש לפדש גם את ראש התקשה בעתה סופה, ולהבין כך: 'הראיתני חרות אבל לא הראית לי שכר, חזרי לא ייתכן שר' עקיבא לא

86 נרמזו כאן לשתי דוגמאות נוספות. לסיפור שמואל ואבליס, בבבלי שבת קנז ע"ב, יש ממה בין תבנית הסיפור לפי אבליס לבין תמננת לפי שמואל. בסיפור שנת שכנים השנה של חזני המעלה, בבבלי תמננת כז ע"א, יש ציגור בין חסיס חזני של כל בני-האדם, הקבוצת הבנית אחת, לבין תמננת של חזני, המעלה מן חסר של שכנים השנה. לעומת סיפור שמואל ואבליס, שהוא סיפור סיפורי, "ראוי", סיפור חזני וסיפורו גם "חזוניים", לענין תבניתו ואח, שוב נראה שהם מנוגדים סוג ספרותי אחד.

87 עיינ בבלי פסחים נז ע"ב: 'אי דברים עלו במחשבה לבראיה ואח לא עלו דין הוא שיעלו על המה שסיפורי ועל המנה שישתנה מן חלב ועל התבונה שמתקב'.  
88 לפי כל המקבילות זקוק ומפעל "עלתי" במשפט בזה לנושא חנוכה הקשר.

ואח נמצאת, לכאורה, על-ידי בקשתו הורשה של משה לראות את שכרו של ר' עקיבא, שוב את עומדת כאן בפלישת-דרכים של שיטת האגיגו-פרשנית לטקסטים עתיקים. הדרך והאות מכוונת אותנו לומר, שהחל במלים 'אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני חרות וכי' ועד סוף הסיפור יש תוספת שאינה שייכת לסיפור המקורי. מכיוון שליוותה זאת אין שום ביסס פילולוגי, וסתמך מי שמאמץ אותה על נחתו ספרותי בלבד, וברור שאין כאן יותר מחשעה, הדרך השנייה היא לטעון כך: מאחר שבכתב-היד של המלמד ובמסורת הטקסט העקפה<sup>86</sup> אין יסוד לקיצור הסיפור, חייבים אנו לפרש את כל הסיפור כך שישתלב בו החלק האחרון בדרך טבעית, אחרת לא היינו כהלה את הסיפור כולי. אין קשר מדה פרשני בעל תקפות מחליטה, שבעודנו נוכל לקבוע סופית באיזו דרך נבחר. ננסה ללכת בדרך השנייה.

בקשתו השנייה של משה לראות, מקבילה לגמרי, מבחינת צורנית, לבקשה הראשונה:  
אמר לפניו... הראיתני...  
אמר לי חזרו...  
חזר...  
(בבית מדרשו של ר' עקיבא)  
חזר ופא...  
אמר לפניו רבשיע יש לך...  
אמר לי שחוק...  
אמר לי שחוק...  
אמר לפניו רבשיע יש לך...  
אמר לי שחוק...  
אמר לי שחוק...  
אמר לפניו רבשיע יש לך...  
אמר לי שחוק...  
אמר לפניו רבשיע יש לך...  
אמר לי שחוק...  
אמר לפניו רבשיע יש לך...  
אמר לי שחוק...

הבקשה השנייה מבחינת, מכיוון שהוא באח מיד לאור הציווי להפסיק לדבר, ויש לשמיע ולהגיח חזק את הנגזר שבין שמואל לבין אמר לפניו, יתר-על-כן: הקב"ה פריאה למשה בפעם השנייה, ארע"ם שאמר לו 'שחוק', ואין הקב"ה משיב לו 'איני מראה לך עוד שהי אמרתי לך שחוק', הרושם הוא, שמשה כאילו חובע כאן חוב המגיע לו מן הפעם הראשונה; הקב"ה יודע שלא יצא ידי חובתו בראייה הראשונה, ולכן אין לו ברייה אלא לתראות בפעם השנייה. מבחינת עללחיה ולשונות רמזו דבר זה, כנראה, בשיני פרטים רק בפעם הראשונה נאמר חזרו ופא; והכוונה בזה לומר, כי משה הוגיש מיד שהראייה — לרעות — עוד לא נשלמה, ושהוא ידרוש לראות עוד דברים. הבקשה השנייה אינה 'זראיית שכר', אלא היא פומחה בסתמנות על הבקשה הראשונה: לעומת 'הראית לי, שהוא ביטוי כללי, מפרט משה בפעם השנייה, 'הראיתני חרות...'; ורצונו לומר: 'הראיתני ר' ק תרות, והלא אני בקשתי לראותו' — בשלמותו — והו כולל גם את שכרו; וגם לזה התכוונתי כשם הראשונה, 'הראיתני השנייה אינה מכוונת על-ידי הקב"ה, אך משה אילץ את הקב"ה לבצעה, כהשלמה לראייה הראשונה. לפי זה מבחינים אנו בסיפור בין שתי דיספוזיציות שונות, מנוגדות זו-לזו. הדיספוזיציה הראשונה היא מבחינת כוונתו של

מקום פרסומם הראשון של המאמרים שבמיקרואה

ועל-פי סדר האלפבית של המחברים

מ' אברון, "יהיסיס בין עירא היארי וזוה המלך לפי האגדה החלמיתית", חרבין לג (תשכ"ד).

361-358

א"א אורבן, "דרשות חז"ל ופירושי אוריניוס לשיד השירים והזיכרון היהודי-נוצרי", חרבין כה (תשס"ו).

170-148

א"א אורבן, "דושות חז"ל על נביאי אומות העולם ועל פושטת בלעם", חרבין כה (תשס"ו).

289-272

א"א אורבן, "חשובה אנושי יונה והזיכרון היהודי-נוצרי", חרבין כ (תש"ט), 118-122.

287-257

א' אפטיבצ'י, "ביה המקדש של מעלה על פי האגדה", חרבין ב (תש"א), 137-153.

87-70

מ' בר, "עושרו של משה באגדה חז"ל", חרבין מג (תשל"ד), 70-87.

461-450

י' היינמן, "משיח בן אפרים ויצאת מצרים של בני אפרים בטרם קץ", חרבין מ (תשל"א).

354-339

י' היינמן, "שקשעת בריקרא רכה שמקוריהן מפרקת", חרבין לו (תשכ"ח), 339-354.

55-47

א"א חלי, "בעל האגדה והבראשיתיים היוונים", חרבין לב (תשכ"ב), 47-55.

293-285

י"ל וינברג, "מדרש על פסוק משה שונאך", חרבין לד (תשכ"ט), 285-293.

318-317

א' ויטשטיין, "מדרש יהודי אצל אוריניוס", חרבין מז (תשל"ו), 317-318.

195-190

מ' וולאן, "פיוט קדמון והפתחות דאיכה רבתי", חרבין סו (תש"ח), 190-195.

54-42

ש' ליבמן, "זוהרין", חרבין סב (תשל"ג), 42-54.

147-134

א' מרמורשטיין, "רעיונות האגדה וקורות הזמן", חרבין ה (תש"ד), 134-147.

262-257

מ' צ' פוקס, "נאילי באצבעי — תולדות הגומא של ביטוי ליהודיקה הגמשה", חרבין טט (תש"ט).

291-278

י' פורקל, "מכשפה בר' שלח", חרבין ט (תשל"א), 33-40.

172-139

י' פורקל, "שאלות הדמיוניות בחקר סיפור-האגדה", חרבין זב (תשל"ח), 139-172.

259-254

זב"ע צופתי, "העדות על המגילה החיצונית לרש"י", חרבין חכ (תש"ט), 254-259.

192

(תש"ט), 192.

153-126

זב"ע צופתי, "סודים ואנושי מעשה הוהביאים הראשונים", חרבין כו (תש"י), 126-153.

271-263

י' רזובי, "על סמכוני של 'מדרש הגדול'", חרבין לז (תשכ"ח), 263-271.

345-325

א' שוסמן, "מקורן ההיחודי ומגמתו של סיפור ביקור אברהם אצל ישמעאל", חרבין טט (תש"ס).

97-94

ע' שטיינליך, "דרכי התורה במדרש הגדול", חרבין לד (תשכ"ח), 94-97.

467-464

א' שיבר, "כהנ"י עתק של פסוקא על עשרת הברכות", חרבין כה (תשט"ז), 464-467.

214-201

א' שונאן, "המאמרים של נרב ואברהם באגדה חז"ל", חרבין מח (תשל"ט), 201-214.

[34]

יגנה פרנקל

172

יקבל שכל על תורה כזאת, רק משה בענוותנותו הרגיש, שבמראה ביה-המדרש כבר נכר שלי עקיבא איז שכל הכישרי חזון לאחוריו בפעם השנייה אומר, שכעת יבוא המשך רצוף לראיה הראשונה, (כי משה צדק כשורגישי שהמראה הראשון לא הגיע לסיפוקו, דבר זה מתאים גם ללשון השאלה האחרונה, 'ו' תורה ו'ו שברה'—משה כאלו מראה באצבע על שני המראות שדאן, והוא משונה ביניהם.

אין אנו יודעים מה ידע מספרנו על סופו של ר' עקיבא, שהרי יש מסורות שונות באגדה על פירי גומתו. או ברור, שבאשר הוא מספר לנו את השוברה המשפילה-ביותר—שבשרו של ר' עקיבא נמכר בשוק, לזיות בקרקס, או כדומה—רצונו לומר, שאין שום שכל ר' עקיבא. על א-שכל זה, שאינו יכול להיות מובן למשה, נאמר יך עלתה במחשבה לפני, כלומר, כך ראויים המורה ושכרה לזיות, והקבלה לטוסה הוזהו שבהשובה הראשונה דורשת מספרו הספרות להשוות ביניהן. נראה שרצון המספר לומר:

כשם שאני שמשת יתן את המורה וירגיש את הרגשת השכל לעצמו, כן ראוי הוא שר' עקיבא ירדוש דרשות מעצמו, יסתמך על 'הלכה למשה מסיני' ולא ידע שיש על כך שכל. וקונפצציה המעיד-היסטורית על החורה-שכבת, 'הלכה למשה מסיני' ומדרשי-ההלכה משולבת בחור פורדקס אנושי כפול: משה ידע על קשרית הכתרים באיתות, ולעולם לא ידע מה הם אומרים; ר' עקיבא ידע לודוש, ולעולם לא ידע על קשרית הכתרים.

והו סיפור על תולדות המורה שבעל-פה, הו נחמסות בו בדרך דוגמאית ומבין שאין כאן ראיה היסטורית-ראית, מאיד-גיטא נעשה חזון מעין-היסטורי הו יציגה אמנותית-ספרותית, כי הוא מעמד במרכזו ניכור שכולו אנושי, גם בפנותו אל אלוהיו וגם בראגמו לעמיתו ברהממותו.

נראה שתשאלות ההלכותיות ששאלנו עורר לנו להתקדם לקראת המורה מרויחה של סוג ספור-האגדה. עיסוק מספרים בספורים שונים אפשר לנו להרגיש כיצד השאלות ההלכותיות פורצות את הדרך לקביעת תכונה-יסוד של הסוג. אם אמנם צדקנו במסקנותינו, פותחת הדרך מעתה לרואר כולל-יחיד של אגנות סיפור-האגדה.

88 עייז בבלי ברכות סא ע"ב, לעומת מדרש משלי ט: ב (מתהדות בוכר לא ע"א-ע"ב), והסיואר המוסים שממדרש משלי, על הולכת גומתו של ר' עקיבא למערה, המאמר 'אשריר ר' עקיבא שנמצא לך מלון ערב בשנת מיתו', בורדאי שאנוס מאמינם למראה שראה משה כזאן שונא שם מנסים-מורו (והדבר טעון פירוש נפרד). על-כל-מנהי נמנס מספרנו כאן בכל כוחו מהחשב את חיי השלום-הראש ששכל לר' עקיבא, והו בודאי מנובד לסיפור בברכות. יחד עם הנאמר על מדרש משלי בהרבה הקדמות, הו שוב דוגמה נעמוסת למצורת כלפי חזון של סיפור-האגדה (עייז לעיל, פרק ח), גם במחנה זאת אין חבלל בין סיפורים 'היסטוריים' ל'חזוניים', נשים נא לב, שיכולנו להשוות בלמעלה מעשרה עניינים את דרכי העיצוב של סיפורנו אל תופעת דומה בסיפורים שנידונו במלרסם הקודמים.