

## הסיפור המתהפך: אורפיאוס בסיפור עברי מימי הביניים

### עלי יסיף

אוניברסיטת תל-אביב

שאלת מעברם של סיפורי עם מתרבות הרוב (המוסלמית, הנוצרית) אל תרבות המיעוט היהודית העסיקה את מחקר הפולקלור היהודי כמעט מראשיתו בעבודותיהם של משה גסטר, ישראל לוי ולואיס גינצברג.<sup>1</sup> אבל התוויית העקרונות התיאורטיים של דרכי "ייהודם" של סיפורי עם בינלאומיים החלה רק עם עבודתו הקלאסית של דב נוי על סיפור "שלה לחמך על פני המים" מתוך מדרש עשרת הדברות. לימים פיתחו תלמידיו את אבחנותיו, ואף סייגו אותן לתקופות שונות ולקבוצות אתניות ייחודיות.<sup>2</sup> עם זאת דומה שהמחקר התמקד עד עתה יותר בהיבטים פורמליסטיים של מעברים אלה: טכניקות ההעתקה מתרבות לתרבות, מיקומם של השינויים שחלו בסיפור, מקורות היניקה של שינויים אלה (מקרא, חז"ל וכו'), השוואה בין נוסחים; ופחות מדי בשאלות תמאטיות ופונקציונאליות, כמו מדוע נבחרו דווקא טקסטים אלה ולא אחרים על ידי המספרים העבריים, ומה היו מטרותיהם בעיצוב שינויים אלה – הן הגלויות יותר והמכוונות, והן אלה הסמויות מן העין, שהן תוצאה של מנטאליות ושל אווירה, ואינן כוונת מכוון.

- 1 ראו עבודותיהם של אבות חקר הספרות העממית היהודית: Moses Gaster, "Beiträge zur vergleichenden Sagen – und Märchenkunde", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft der Juden* (1880-81), pp. 1187-1293; Israel Lévi: Alexander Scheiber, "Le Folklore Juif dans la Revue des Études Juives", *Revue des Études Juives* 139 (1980), pp. 19-37; Bernhard Heller, "Ginzberg's Legends of the Jews", *Jewish Quarterly Review* 24 (1933-34), 51-66; 165-190; 281-307; 393-418; 25 (1934-35), 29-52.
- 2 מאמרו פורץ הדרך של דב נוי: "The Jewish Versions of the 'Animal Languages' Folktales (AT 670): A Typological-Structural Study", *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), 171-208; ובעקבותיו: גלית חזן-רוקם, "חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ב), עמ' 138-129; הנ"ל, "Ökotyp", *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 10, Berlin and New-York 2002, 258-263; תמר אלכסנדר, מעשה האהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר-שבע תש"ס, עמ' 58-45 (ועוד הרבה במהלך החיבור הגדול); עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים ובאר-שבע תשנ"ד, עמ' 292-310 (ימי הביניים), עמ' 480-506 (העת החדשה).

בכ"י ירושלים, בית הספרים 8<sup>0</sup>3182, שנעתק בראשית המאה השש-עשרה, כלול קובץ גדול בן צ"ט סיפורים שעיקר סיפוריו עוצבו ככל הנראה סביב שנת 1300, ובו ובשיקולים להקדמת סיפוריו לתקופה זו אעסוק במקום אחר.<sup>3</sup> באחד מסיפורי הקובץ יש כדי להשיב על כמה מן השאלות שהועלו כאן, כמו גם להעלות שאלות נוספות בעלות אופי עקרוני. אביא אותו כלשונו מתוך כתב היד:

ל"ב. מעשה בשר אחד גדול ומכובד שהיה כנצר מזרע המלוכה ועשיר גדול היה. והיה לו בת אחת שלא רצה לזווגה כי אם לשר אחד כמותו בייחוס ובממון ובכיעור. פעם אחת בא שד בדמות אדם גדול ויפה תואר והביא עמו אבנים טובות ומרגליות שאין להם ערך. ובא אל המלך ואמר לו, שמעתי עליך שלא תרצה לזווג בתך כי אם לעשיר אחר ומכובד ומיוחס כמוך. א"ל המלך, כן. הראה לו השד מה שהביא עמו וא"ל, יש לי עושר גדול ממך ומיוחס אני ומכובד ואני מלך במלכותי. אם תרצה לזווג בתך אלי אעשרך מאוד ואעשיר את בתך. ושאל לו השד, מי אתה ומה שמך ואנה מלכותך? ודיבר לו השד על לבו ושקל בדברים וזיווג לו את בתו. ויאמר השד איני יכול להיות חוץ ממלכותי שלא יתגררו עלי ואני צריך לשוב מיד, ותניח בתך אלי ואוליכה עמי. ומצא השד חן בעיני חמיו המלך ועשה כל רצון השד. והיה ליצן אחד בחצר המלך שידוע לנגן בנבל ובשאר כלי זמר. ואמר השד לאותו הלץ, אינך רוצה ליתן לביתי מנה טובה? אמר הלץ, אני רוצה בעצמי להיות המנה טובה, איני רוצה להפרד ממנה. השיב לו השד טוב. ונתן לה אביה עבדים ושפחות שהלכו עמם מהלך ב' ימים או ג', וביום השלישי כשהלכו עמו וראו עיר אחת למרחוק אמר השד לעבדים ולשפחות, חזרו למקומכם איני רוצה מכם כי זאת עירי. ולא רצו לשוב והגיד להם שהוא שד. ואמרו, תן לנו אות. ואמר להם, זה יהיה לכם לאות כי מה שרכבתם בג' ימים לא תשובו בג' שבועות. והתחילו לבכות וחזרו כולם חוץ מאותו ליצן שידע לנגן, לא רצה להפרד מגבירתו. והוליכה בעיר שכולה שדים והיה עמו כג' שנים. אז אמר לה השד, הגיע קיצך למות, בואי עמי. והלכה עמו עד פרסה, עד פתח גיהנם ומסרה למלאכי חבלה. וגם העבד המנגן הלך עמה עד פתח גיהנם וראה שם אחד שהכיר בו כשהיה חי, הוא ניגן בכינור. אמר החי לאותו, מה אתה עושה פה? והיה סבור שהיה חי. השיב לו, הזהר שלא תלך אחר גבירתך שהיא נמסרת למלאכי חבלה, שאם תלך אחריה תשרף לגמרי קודם שתבא אצלה. א"ל החי, ומה זכית להיות פה ולא בתוך גיהנם? והשיב לו, לפי שהייתי מנגן ומשמח היהודים בנושאייהם. כך מי שהוא יהודי עצמו לא כל שכן שלא יראה פני גיהנם. וחזר ואמר לו, תראני איזה דרך אחזור ותן לי סימן שיאמינו שהייתי כאן. והגיד לו הדרך שיחזור וא"ל, תיגע בי באצבע הקטן ותראה האות שאתן לך. נגע בו ושרף אצבעו ונפל אבר אחד מאצבעו. ופירש משם וחזר באותו דרך שאמר לו חבירו. וכשבא לאותה מדינה שהכיר בה, שאל וחיפש אחר רבנים וביקש מהם לגיירו ודחהו משם, ואמרו לו שילך אל

3 ראו לעת עתה: "הקדוש וההגמון: סיפורי גולה מאשכנז בכתב יד ירושלים", ציון עו (תשע"א), עמ' 305-340.

הרי"ח. וכשבא בתוך התחום אמר החסיד לתלמידיו, בחסדכם כשיבא אחד ושאל אחרי מיד תלכו לגיירו כי אינו יכול להדיח בשום עניין אש של גיהנם ועשו כן. ומיד כשגיירוהו כבה ממנו אש של גיהנם.

## מאורפיאוס לרבי יהודה החסיד

לכאורה מצטרף סיפור זה למחזורי הסיפור על ר' שמואל ועל ר' יהודה החסיד, שכתב יד זה הוא אחד ממקורותיהם המרכזיים.<sup>4</sup> אבל נראית לעין ה"הדבקה" של המשפטים האחרונים לסיפור, משפטים שאין להם דבר עם ר' יהודה החסיד או עם התרבות היהודית בכלל. עם זאת ייהודו של הסיפור אינו מתקיים רק בייחוסו למעגל הסיפורים על רי"ח, אלא אף בתפיסת הגיהנום במקורות היהודיים של ימי הביניים. על פי תפיסה זו יהודים אינם נידונים לעד כאש הגיהנום, אלא זמנם קצוב לשנים עשר חודש או לתקופת זמן אחרת, שבסופה הם נגאלים משם, ללא תלות באופי חטאיהם.<sup>5</sup> הד לתפיסה זו נשמע היטב בדברי המנגן (הנמצא במכואה לגיהנום) לליצן, המביא את תפיסת הגיהנום היהודית אף רחוק יותר, לאמור: לא רק יהודים, אלא אף מי שעשה טוב ליהודים בחייו ניצל מאישה של גיהנום. בסיומו של הסיפור הדברים ברורים אף יותר. ר' יהודה החסיד אומר לתלמידיו: "תלכו לגיירו, כי אינו יכול להדיח בשום עניין אש של גיהנם, ועשו כן. ומיד כשגיירוהו כבה ממנו אש של גיהנם", כלומר, לולא גיירוהו הייתה אישה של גיהנום דבקה בו לעד.<sup>6</sup> מכאן שמטרתו הגלויה של הסיפור העברי, לבד מסיפור שבחו של הקדוש היודע כול ואף שולט בסתרי עולם המתים, היא הבחנה חדה "בינם" ל"בינינו", בין עונשם הנצחי של הנוצרים בגיהנום לבין זה של היהודים. אכן, בעולם הזה יש להם מלכים

4 שרה צפתמן, "מעשה בוך – קווים לדמותו של ז'אנר בספרות יידיש הישנה", הספרות 28 (1979), עמ' 126-152; הנ"ל, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 81-90; יוסף במברגר, סיפורי השבחים של חסידי אשכנז: קווי יסוד להגיגריה היהודית באשכנז בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת בראיילן, רמת-גן תשס"ה. לסיפור מקבילה חשובה ב'מעשה בוך' היידי, שהיא נוסח רחב ומפורט של הנוסח העברי המובא כאן. הנוסח היידי נדון בפירוט על-ידי יעקב י' מייטליס, די שבחים פון רבי שמואל און רבי יודא חסיד, לאנדראן 1961, עמ' 75-81. מייטליס רואה את הסיפור כהרכבה של שני מוטיבים פולקלוריים (הוא מתכוון לטיפוסים סיפוריים) נפוצים: נישואין בין אדם לשד, וסיוורים של אנשים בעולם המתים. הוא אף ראה את הדמיון בין סיפור זה לסיפור על 'האישה בגיהנום' שאותו הכיר רק מן התמצית האנגלית בספר המעשיות מהדרות גסטר, זיקה שתדון להלן בפירוט.

5 ראו לדוגמה, עלי יסיף (מהדיר), ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל, תל-אביב תשס"א, עמ' 97-103, שהיא עדות מאותה תקופה לערך, סביב שנת 1300, וכן הדיון בכך להלן.

6 ראו: בבלי, עירובין יט, א; "דאמר ריש לקיש: פושעי ישראל אין אור גיהנם שולטת בהן".

ורזונים, ארמונות ועושר עתק, כפי שהדברים מתוארים בראשית הסיפור, אבל בעולם האמתי, הוא עולם הנצח שלאחר המוות, אש הגיהנום דבקה בהם לעד.<sup>7</sup>

הבחנה זו בין ראשיתו של הסיפור למשפטי הסיום ה"מיידיים" אותו מבהירה היטב שאם נוטלים מן הסיפור את המשפטים הספורים הללו המתייחסים לעולם היהודי, לפנינו סיפור אירופי מובהק שדבר אין לו עם המסורת היהודית. סיפור על נגן נבל, היורד אל עולם המתים בעקבות מלכתו האהובה שנחטפה לשם על ידי כוחות דמוניים, כדי לנסות ולהשיבה אל ארצות החיים אך נכשל בכך, איננו יכול להיות אחר, בעולם המושגים של ימי הביניים באירופה הנוצרית, מאשר המיתוס על אורפיאוס ואורידיקה. על פי הנוסח הקלאסי של המיתוס, כפי שנתפייט על ידי אובידיוס במטמורפוזות שלו,<sup>8</sup> שמחת החתונה של אורפיאוס בן האלים הופרה לעד כאשר כלת-אהובתו,

... בדרכה על הדשא

(מעבריה השניים עדת הניידות ליותה)

פתע פגעה בנחש – וינעץ את שיניו בה ותמת.

אורפיאוס מסתנן אל ההדס ומצליח לשכנע, באמצעות נגינתו המופלאה, את אלי השאול להרשות לו להוציא משם את אאורידיקה,

ותנתן לאישה, לאורפיאוס – אך בתנאי שאף פעם

לא יהפוך את פניו לעברה עד צאתם את אורנום

גיא התפתה; יזהר נא! ולא – לעולם לא יראנה!

אורפיאוס אינו עומד בציווי הטאבו, ומרוב דאגה לאהובתו מסתכל לאחור כדי לראותה, אך היא נחטפת חזרה אל תוך התופת, הפעם לנצח. אכן, בין המיתוס הקלאסי והסיפור העברי מצויים הבדלים רבים, אך הניסיון לאתר את מקורותיו בתרבות הקלאסית אינו נכון, כי המיתוס על אורפיאוס זכה באירופה הנוצרית של ימי הביניים לפופולאריות רבה, ושם יש לחפש את נקודות ההשקה או את התהליך האינטרקסטואלי שהתרחש בין הסיפור העברי לבין התרבות הנוצרית בת התקופה.

הנצרות האירופית של ימי הביניים התמודדה עם המיתוס של אורפיאוס כפי שהתמודדה עם מיתוסים "פגאניים" אחרים – באמצעות נשק האלגוריה. באופן כזה, וכפי שעשה הרמב"ם

7 הבחנה העולה בקנה אחד עם מסקנותיהם של מיכה פרי ודוד רוטמן, שבכך טמונים השינויים העיקריים שחלו במסורות גן-עדן וגיהנום במהלך מעברן לאשכנז במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה. ראו: מיכה פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל-אביב תשע"א, עמ' 195-254; דוד רוטמן, המופלא בסיפור העברי בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תל-אביב 2011, עמ' 346-411.

8 פובליוס אובידיוס נזו, מטמורפוזות, תרגם שלמה דיקמן, ירושלים תשכ"ה, כרך שני, ספר עשירי, 1.85, עמ' 384-388.

ביחס לאגדות חז"ל,<sup>9</sup> אין צורך לשלול או להעלים טקסטים העומדים בסתירה לתיאולוגיה הנוצרית; אפשר להשאירם על כנם, ובעת ובעונה אחת לטעון שכוונתו העמוקה של הסיפור המיתי אינה זו הגלויה לעין, אלא זו הטמונה בעומקו, והיא דווקא מאשרת, אם נדע לפרשה אל-נכון, את עקרונות התיאולוגיה הנוצרית. כך עשה כבר בואטיוס (ראשית המאה השישית), אשר היה אחד הראשונים שפירש בהרחבה את המיתוס, וכך עשו עשרות הוגים נוצריים בעקבותיו. לפי פירוש זה אורפיאוס מסמל את הממד הרוחני, המקודש, של העולם, ואורדיקה היא החומר, התשוקה והגוף. הוא כמה אליה, יורד עד תחתיות השאול המוסרי כדי להחזירה אליו, אך לומד שהחיים הראויים הם אלה של רוחניות טהורה, בלא חומר, בלא תשוקה גופנית – כלומר, את עקרונות הנזירות הנוצרית. ואכן, על פי כמה נוסחאות ביניים, לאחר חזרתו מן השאול הפך אורפיאוס לנזיר. אף שהפירושים והאלגוריות שלהם זכה המיתוס אצל הסופרים והתיאולוגים הנוצריים של ימי הביניים הם רבים ומגוונים, תפיסה זו היא העומדת בבסיסם.<sup>10</sup>

תולדותיו של מיתוס אורפיאוס בימי הביניים נוגעת לדיונו לצורך הסברם של כמה מוטיבים עיקריים בעיצובו של הסיפור העברי. ראשון להם הוא זהותו החברתית של הגיבור העיקרי בסיפור, אורפיאוס בן האלים, הנגן האלוהי ששינה איתני טבע, עצים והרים בנגינתו המופלאה; לעומת הליצן שתפקידו היה לשעשע את המלך בנגינתו: "והיה ליצן אחד בחצר המלך שיוודע לנגן בנבל ובשאר כלי זמר. ואמר השד לאותו הלץ, אינך רוצה ליתן לביתי מנה טובה? אמר הלץ, אני רוצה בעצמי להיות המנה טובה, איני רוצה להפרד ממנה." הכינויים "ליצן" ו"לץ" שבהם נוקט המספר העברי מצביעים על יחס של לעג ובוז לפמליה המקיפה את האצולה הנוצרית, שתפקידה היה לשרת או לשעשע אצולה זו.<sup>11</sup> דה-מיתולוגיזציה של המיתוסים הקלאסיים, שהייתה בין התהליכים התרבותיים החשובים באירופה של ימי הביניים<sup>12</sup> ירדה כאן, בנוסח היהודי של המיתוס על אורפיאוס, דרגה נוספת, כאשר בן האלים אינו הופך רק למלך בשך ודם כמו שאירע לדמויות מיתולוגיות אחרות, אלא לליצן עלוב בחצרו של המלך.

9 יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבווא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 107-145.

10 לסקירה מפורטת של הנושא, ועשרות טקסטים המפתחים פרשנות זו של המיתוס מכיוונים שונים ראו מחקרו החשוב של John B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1970.

11 הזיקה למוטיבים 'לץ' ו'ליצן' בעברית המקראית לא נעלמה, כמובן, מעיני המספר ומעיני שומעיו / קוראיו גם יחד (ראו לדוגמה, "מזימת איוולת חטאת ותועבת לאדם לץ", משלי כא, כד; תהלים א, א ועוד הרבה). סיפור חשוב אחר בקובץ הסיפורים שבכתב יד ירושלים הוא זה על הליצן שהפך הגמון העיר וירצבורג בעצתו של ר' אלעזר בר נתן (ראב"ן), שבו עסקתי במאמרי "הקדוש וההגמון" (לעיל, הע' 3), עמ' 315-320, שאף בו משמש המושג במשמעות לעגנית.

12 ראו קובץ המאמרים העדכני, והספרות הרבה הנמסרת בנושא אצל: L. Milis (ed.) *The Pagan Middle Ages*, New York 1998; וכן דיסרטציה שלא הצלחתי לאתר: David W. Burchmore, *Through Secret Sense: The Transformations of Myth in Medieval and Renaissance Literature*, Ph.D. Dissertation, University of Virginia 1978.

כך אכן נוהג בו השד המחופש לאציל, בבקשו ממנו לשלוח מתנה כלשהי – אפשר שכוונתו לשיר או למנגינה – אך הוא מציע את עצמו כמתנה למשפחה החדשה, שוב כלי או חפץ בידי בני האצולה.

נפילה זו של דמות הגיבור מבן אלים לליצן בולטת אף יותר לאור העובדה שבימי הביניים עוצבה דמותו של אורפיאוס בשני אופנים: דמות המוסיקאי הנודד, ה-minstrel של ימי הביניים, הנגזרת מאמנותו במיתוס הקלאסי, וזו של האציל-האביר שכדרישת האתוס החצרני יוצא להציל את אהובתו מידי כוחות הרשע באומץ רב, אפילו במחיר חייו שלו. ברומנסות הבינימיות שסיפרו מחדש את המיתוס ברוח התקופה משתלבים שני תיאורים אלה, של המנגן-הזמר הנודד ושל האביר האציל זה בזה, והם, על פי האתוס החצרני המקובל באירופה של ימי הביניים, מעלים את דמותו של אורפיאוס לדרגה שאינה נופלת מזו של המיתוס הקלאסי.<sup>13</sup> קשה לפקפק בכך שמי שעיצב את דמות גיבור הסיפור העברי כדרך שהיא עוצבה, הכיר את הסיפור האירופי בנוסח זה או אחר, ושבסיפור האירופי טמונה אף משמעותו של הסיפור בחברה היהודית, כפי שאנסה להראות להלן.

השוואת מיתוס אורפיאוס הנוצרי לסיפור העברי מצביעה על מוטיב חשוב נוסף, והוא זיהוי אורפיאוס עם ישוע. אכן, בעולם העתיק הייתה נטייה לזהותו דווקא עם משה – כשתי דמויות שחתרו להכרה באלוהות אחת והביאו לייסוד המונותאיזם – אבל באירופה של ימי הביניים ובמגמות האלגוריות של פרשנות המיתוס שהוזכרו למעלה, אורפיאוס הוא פרוטוטיפ של כריסטוס דווקא.<sup>14</sup> זיהוי זה החל כבר אצל אבות הכנסייה הראשונים, כאשר אורפיאוס, המוסיקאי ואיש הרוח האלוהי, סימל את רוחניותו של בן האלוהים שירד אל בור תחתיות כדי להציל את נשמת בני האדם, אָורִידיקה, מחומריותה ומחטאיה. בפירושים ובנוסחים אלה מתעלמים בדרך כלל מסופו הטראגי של המיתוס, עת נכשל אורפיאוס בחילוץ אהובתו מן השאול, כדי לא להציג את ישוע כמי שהובס על-ידי כוחות השאול.

השוואת פרשנויות אלה של המיתוס לסיפור העברי מעלה עניין רב חשיבות: הליצן, גיבורו של הנוסח העברי, הוא אכן דמות רוחנית למופת. אין הוא אציל או אביר שעיסוקו בחומר או באלימות, אלא במוסיקה בת-השמיים. למען נאמנותו לגברתו הוא עוזב את ביתו ואת חצר האצולה שבה היה בעל מעמד, והולך אחריה לממלכת השד, ואף שם הוא מוותר על עולם החיים בלא היסוס כדי ללוות את בת השר שלה היה נאמן בירידתה לשאול. כלומר, דמותו של הליצן בסיפור העברי מעוצבת כך שהיא תואמת הן את הנאמנות הפיאודלית האולטימטיבית, אף במחיר החיים, והן את הממד האנושי-הרוחני, זה המטוהר מכל תועלת וחומר. מבחינה זו תואמת דמותו של הליצן בסיפור העברי את שתי דרכי העיצוב העיקריות של אורפיאוס בימי הביניים; הן כאביר נאמן לגברתו, הן כהתגשמותה הרוחנית של האנושות – דמותו של כריסטוס. אפשר לומר מכאן שבסיפור העברי טמונה סתירה עקרונית בין הצירוף הנערץ בימי

13 Friedman, *Orpheus in the Middle Ages* (לעיל, 'הע' 10), עמ' 88-145.

14 שם, pp. 38-145, "Orpheus-Christus in the Art of Late Antiquity".

הביניים של הגיבור כאביר הנאמן ער־מוות וכהתגשמות הרוחניות האלוהית, לבין דמותו הבזויה של משרת־בדרן בחצרות האצולה הנוצרית. להלן אבקש להציע שניגוד זה ישמש אמצעי עיקרי להבנת משמעותו של הסיפור העברי ולתשובה על השאלה שבה פתחנו: מדוע סיפרו בתרבות היהודית של ימי הביניים את המיתוס על אורפיאוס.



האיור מתוך: פרידמן, *Orpheus in the Middle Ages*, עמ' 174

ההקבלה בין מיתוס אורפיאוס בימי הביניים לבין הסיפור העברי מעלה בפנינו שאלה מעניינת נוספת, והיא מקומה של האישה בסיפור. בנוסח הסיפור העברי אין כל הסבר לירידתה של האישה לשאול. היא הרי לא חטאה כלל, לברד מנישואיה לשד שנכפו עליה על ידי אביה. הנערה בסיפור לא נשאלה לרצונה להינשא לאותו שד, היא חיה בכרידות ובוודאי לא באושר, בניתוק מוחלט מן המשפחה והעולם שאליהם הייתה שייכת קודם נישואיה, והיא נלקחת לגיהנום על ידי השד בלא שמסופר על חטא כלשהו שחטאה (אמנם הייתה נשואה לו במשך שלוש שנים, ועל כן אפשר שדמוניותו דבקה אף בה?). לעומת זאת, ב"מדרשים" הנוצריים של ימי הביניים על המיתוס של אורפיאוס מסופר שאכן אורפידיקה דרכה על נחש, אך לא היה זה נחש סתם אלא השטן, ולא היה זה אלא עונש על שנפלה ברשת פיתויו. המלומדים הנוצרים לא יכלו להחמיץ את האנלוגיה בין מפגש אורפידיקה עם הנחש בגן, לבין חוה והנחש שלא היה אלא השטן, והם אכן הרבו להצביע על כך.<sup>15</sup> השוואת עניין זה בין הסיפור העברי לבין מיתוס אורפיאוס בימי הביניים מצביעה על חלל מובהק בסיפור העברי – העדר מכוון או מקרי של חטאי המלכה, שהם ההסבר לסופה המר.

15 פרידמן, שם, עמ' 124-125.

## פתחו של גיהנום

חיזוק לאבחנה זו אפשר למצוא בסיפור עברי מקביל, הסיפור הידוע בשם 'פתחו של גהינום', שבו האישה אכן נחטפה לשם על ידי השדים כיוון שביקשה להתקרב אליהם יתר על המידה. אף שסיפור זה נחקר כבר ונתפרש בדרכים שונות, אל הקרבה בינו לבין מיתוס אורפיאוס לא שמנו לב עדיין. אביא את נוסח הסיפור מתוך קובץ הסיפורים המכונה 'ספר המעשים'<sup>16</sup> שהועתק בכתב יד מצפון מזרח צרפת במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה:

מעשה באדם אחד שהיה עשיר גדול והיה לו אשה יפה מאד והיה אוהב אותה ביותר. והיה בחצרו ארבע חומות גבוהות ובצורות מאד. והיה בו פתח פתוח לחצירו. ובתוך אותן החומות יש מנהג כל הנכנס לא יצא ולא יחזור לביתו. ושני (ו)שעירים ירקדו שם. ויש אומרים ששם פתחו של גיהנם. והיה האיש רע ובליעל מאד ואשתו רשעה ובנים לא היו להם, והיא היתה מתאוה תמיד לבא עד אותו פתח ולראות מה שבתוכו. ובעלה ממאן אותה תמיד ושומר לפי שידוע שדעתה לשם. פעם אחת היה צריך המלך לאותו איש ושלח אחריו. וצויה האיש לאשר על ביתו לשמור אשתו להיות תמיד ולילך אחריה בכל מקום שתלך. הלך האיש אל המלך כאשר שלח אחריו ושהא (!) שם. ובין כך באה האשה ואמרה לאשר על ביתה, שמעני ועשה רצוני והניחני לילך בפני הפתח, ואני אתן לך כל מה שתרצה, כי ידעתי אם תעשה לי מה שאני מבקשת ממך, כי היטב אטיב עמך. אמר לה, אל נא אדונתי אל נא תעשי זאת ואל תפסידי ותאבדי עצמך בחנם ואדוני צוה אותי לאמר לשמרך ככבת עינו. כי נפלאות אהבתך עליו ומאד נעמת לו. ואל תעשי הרעה הגדולה הזאת ולא תורד שיכתו ברעה שאולה. אמרה לו: חייך שלא אלך אלא כנגד הפתח מרחוק כמטחוי קשת. והוא לא רצה לתת לה רשות. ויהיה היא מתאמצת ללכת מאד, עד שהלכה לחצר בעל כורחה ושלא בטובו ואין איש אתם בבית. צעק האיש בקול גדול ויספוק כפיו ויצטער האיש מאד ורץ אחריה והיא הלכה עד לפני הפתח. וכיון שבאה שמה הושיט אחד מבפנים את ידו ומשכה אליו לפנים והדלת סגר אחריה. אמר האיש: ואני אנה אני בא מן הצרה אשר ימצא את אדוני. הלך האיש והטמינו בחדר, והיה שם עד בא אדוניו אל ביתו. וכיון שבא ולא ראה את אשתו ואת עבדו, נפל לאפיו ארצה ויתפעם רוחו ויתעלף, ובאו כל שכיניו לנחמו וימאן להתנחם ויאמר: כי ארד אל אשתי אבל שאולה. ויבך אותה בכי גדול. הלך ופשפש בכל ביתו ולא מצא עד שבא לחדר משכבו ושמע שם גונח ומתאנח. ויאמר מי אתה(,) האתה זה פלוני עבדי אשר שמעתי גונח. א"ל אני עבדך המחוייב לך, ויבא אליו ויפול לפניו ויבך ויתחנן לו. א"ל היכן אשתי? עמד וסיפר לו כל המעשה. א"ל: בשבועה לא אשב ולא אשקוט ולא אנוח עד שאדע היכן היא ובאיזה מקום היא ומה היא עושה שם

16 על כתב היד וקובץ הסיפורים ראו: עלי יסיף, "ספר המעשים: לאופיו, מקורותיו והשפעתו של קובץ סיפורים מזמנם של בעלי התוספות", תרביץ נג (תשמ"ה), עמ' 409-429; מלאכי בית-אריה, "כ"י אוקספורד 135 Bodl. Or. — בשולי מאמרו של עלי יסיף", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 631-634.



ואם אוכל להיות עמה. מה עשה? נתן כל אשר לו לקרוביו והלך לו בשבי, עד שנכנס בתוך יער גדול אחד והלך בתוכו מהלך ששה ימים ופגע באיש אחד גדול מאד בקומה ושחור ומכוער ביותר. נתן לו שלום והחזיר לו שלום. ויחרד האיש ויפחד מאד ממנו כי לא ראה מעולם כמוהו. א"ל האיש הגדול: ידעתי מה אתה מבקש. את אשתך אתה מבקש לראות. אם תרצה לבוא עמי אראך מקומה ואתה תדבר אליה. א"ל: בשביל כל אוצרות המלך אם הוא רוצה ליתנם לי לא הייתי רוצה לילך עמך. א"ל האיש הגדול, יש כבייתך שום אדם שאתה בוטח בו? א"ל: הן. א"ל: הולכנו אלי היום שמונה ימים ותמצא אותי הנה. נפטר ממנו והלך לו ובא לביתו. ונתקבצו כל אוהביו אליו ושאלו לו אם מצא או שמע שום דבר מאשתו. אמר להם: הן. מי יש בכם שום אדם שרוצה לעשות מה שאצוננו? אם עשיתי שום טובה שבעולם לשום אדם מכס עתה באה העת והגיע הזמן שיכול לגמול לי כל מה שעשיתי לו כל ימי. בא אחד מנערי וואמר: אדוני אתה גדלתני ורוממתני מנעורי ועד עתה. תגזור עלי כל רצונך ואקיים כל מצותך ואהיה זהיר ונזהר לכל אשר תצוני. א"ל: כך חפצתי, כי מצאתיך נאמן ונעים מאד וכך אני בוטח. בא עמי ועשה כל אשר אצוך. וילכו שניהם יחדיו ויבאו ביער עד המקום אשר שם בתחלה ויצא שם האיש הגדול. וירא הנער אותו ויפחד ממנו מאד. א"ל רבו: בני, צריך אתה לילך עם זה האיש ויוליכך למקום אשתי ואתה תדבר אליה. ואם תוכל להביאה עמך, אתן לך מומן [רב] ותהיה יורש כל אשר לי. א"ל: כן אעשה כאשר דברת. הלך עמו והוליכו לתוך גיהנם וראה שם הרבה בני אדם שהיה מכיר סובלים דינם בגיהנם. ואדונו חזר לביתו. א"ל הנער: הראיני את אשת אדוני. הוליכו לחדר אחד וכמדומה לו שהיה כל החדר הקירות והגג מצפה זהב מופז והרצפה מאבנים טובות אדומות ומתלהבות. וראה אשת אדונו יושבת בקתדרא של זהב ומלובשת בגדי זהב וכל סביבותיה זהב כמדומה לו והיה בפניה שלחן של זהב ערוך וכל מני מאכלה אדומים ויש לה משמשים הרבה. יש מהם חותכין לפניה מאכלה ויש מהם מוזגין לה מייין לבן בתוך כוס של זהב. כיון שראה אותה נפל לאפיו ארצה ואמר לה: ברוך שחלק מכבודו לבריות בשר ודם שלא ראיתי מעולם שום מלכה מכובדת כל כך כאשר אני רואה שמכבדין אותך. ואדוני מצטער עבורך ואינו אוכל. כל הימים הוא מתענה והוא שלחני אחר כך שתבואי אליו אם תוכלי. אמרה לו, אדוני שמע(ו)ני. כל מה שאתה רואה סביבותיי אש בווערת. החדר הזה והשלחן וכל מה שאני מלובשת וקתדרא שאני יושבת בה וכל מה שאני אוכלת אש הוא עד אבדון תאכל גופי ובשרי. והיין הוא אֶבֶר מהותך שאני שותה כל שעה ושעה. ואילו היה כל העולם כלו שלי הייתי נותן אותו ברצון לצאת שעה אחת לחוץ לקרר אותי שאני שורפת נשמתי וגופי. וכך תאמר אל אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כך הם בגיהנם. ותאמר לו שיעשה תשובה מן מעשיו הרעים, כי גדול כח התשובה. אמר לה: ובאיזה עון יש לך כל הדין הקשה הזה? אמרה לו: מפני הרבה רעות ועוונות שעשיתי כי ניאפתי לאיש אחד וחיללתי שבת ונדה הייתי שוכבת עם בעלי ועל עניים ויתומים לא ריחמתי, וכזאת וכזאת עשיתי. אמר לה: היש יכולת לשום אדם לפדותך מן הדין הזה? אמרה לו: לא. הואיל שלא היו לי בנים מעולם, ואם היה לי בן אחד מבעלי שיוכל לומר ברכים ברכו את יי' המבורך, והצבור עונין ברוך יי' המבורך לעולם ועד וקדיש כולו, הייתי

נפדית בסוף שנתי. אמר לה: אלך ואספר לו כל זאת, ונתנה לו טבעת אחת שעדיין היה באצבעה שהוא נתן לה. ואמרה לו: אמור שיהא זה לו לאות שאתה אומר אמת מכל אשר תאמר אליו. נפטר ממנה והלך לו עם האיש שהביאו שמה. והוליכו עד המקום שלקחו ונפטר ממנו והלך לביתו. כיון שראהו אדונו שמח שמחה גדולה, וסיפר לו כל מה שראה ונתן לו האות והאמין לדבריו. מה עשה אותו האיש? הלך לבית הכנסת וביקש רחמים לפני הקב"ה בבכי גדול ובשברון לב ועשה תשובה גמורה ולא זז משם עד שפרחה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה, אותו האיש מזומן לחיי העולם הבא לקיים מה שנ' [שנאמר] להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.

פירושים שונים הוצעו לסיפור זה, החל מתפיסתו כסיפור אקסמפלרי מאיים ומרתיע מפני פיתוייו של החטא ועד משמעותו הפסיכולוגית תוך חשיפת ממד האימה מפני המוות וחרדת חטאי המין.<sup>17</sup> עם זאת לא שמנו לב עדיין לדמיון הרב בין סיפור זה לבין מיתוס אורפיאוס בימי הביניים, ולהשלכות שיש לדמיון זה גם על פרשנות הסיפור. האישה שנחטפת לגיהנום, חברה לחיים (לאו דווקא הבעל, כי בסיפור אורפיאוס העברי זהו הליצן המלווה אותה לכל אורך חייה, וכאן זהו צעיר שהבעל גייס למטרה זו) הנאמן לה עד שערי שאול, הפגישה עם דמויות מכרים מחייהם עלי אדמות — בכל אלה שותפים שני הסיפורים העבריים. גם בסיפור 'פתחו של גהינום' וגם במיתוס אורפיאוס בימי הביניים דומה הוא חטאה של האישה. על-פי גרסאות אלה, כפי שתואר למעלה, אורדיקה נתפתתה על-ידי השטן, ופסיעתה על הנחש היא תוצאת החטאים שבהם הייתה שקועה ועליהם נענשה. כזה הוא אף מהלך הדברים בסיפור 'פתחו של גהינום': האישה חטאה בחטאים חמורים, מיניים וחברתיים, ונחטפה לגיהנום על קרבתה הרבה מדי אל הדמונים ששכנו בחצרה. לעומתם, בנוסח אורפיאוס העברי, אין מסופר על חטא שחטאה המלכה, לבד מנישואיה לשר, שלא היו תלויים בה כלל. לפי כל קריטריון פילולוגי או ספרותי, יש ככל הנראה להשלים פרט חשוב זה שנשמט בסיפור העברי, כלומר שהמלכה נחטפה לגיהנום על חטא או חטאים שחוללה בחייה. כך נדרש מתוך ההשוואה לנוסחי מיתוס אורפיאוס בימי הביניים וסיפור 'פתחו של גהינום', וכך מחויב מתוך ההיגיון הפנימי של הסיפור. אפשר, כפי שרמזתי למעלה, שבמשך ג' שנות נישואיה לשר<sup>18</sup> דבק אף בה משהו ממהותו הדמונית, ושיתוף פעולה כזה נתפס בסיפור העברי כחטא.

אין להימנע אף מזווית ראייה פמיניסטית של הסיפור, שלפיה אין להטיל באישה דופי, כי היא כחפץ בידיהם של הגברים הדומיננטיים בסיפור, העושים בה כרצונם: אביה, המבקש

17 יסיף, סיפור העם העברי (לעיל, הע' 2), עמ' 386-391; לואיס לגראו, "המת הנודד והמאויים", בתוך: עלי יסיף (עורך), הקול — סיפור: מחקרים בפולקלור יהודי בעולם משנתה (סדן) — מחקרים בספרות עברית, כרך שישי, תל-אביב תשס"ז, עמ' 157-172; רוטמן (לעיל, הע' 7), עמ' 392-401. יש לשים לב דווקא בסיפור זה ל"גלישה" הז'אנרית בין אגדה למעשייה, כפי שתוארה אל-נכונה על ידי כלת ספר היובל, תמר אלכסנדר, "העיצוב הז'אנרי של סיפורי שדים", דפים לספרות 8 (תשנ"ב), עמ' 203-219.

18 לא ברור האם הכוונה היא לכשלוש שנים, או לכ"ג שנים. על-פי נוסח המעשה בוך' הייתה נשואה לו שלוש שנים בלבד קודם שנלקחה לגיהנום.

באמצעות נישואיה לשד להגדיל את עושרו, והשד, החושק באישה בשר ודם וקובע את גורלה בחייה ובמותה. האיור מן המאה החמש-עשרה המוצג כאן מבטא פרשנות כזו באופן חזותי ומדויק: אורדיקה הקטנה, העדינה והשברירית, עומדת מול שני גברים גדולים – אורפיאוס והשד – בעלי חזות חזקה ומאיימת, המחליטים באשר אליה וקובעים את גורלה. על מקומו של הליצן-הנגן בתוך מערך "פמיניסטי" זה ראו להלן.

### הסיפור "המתהפך"

השוואת שני הסיפורים העבריים מבחינת דרכי ייהודם מעלה הבחנה תיאורטית מעניינת שלא שמנו אליה לב עד עתה ככלי באינטרפרטציה של סיפורי עם. כאמור, סיפור אורפיאוס העברי מציג את ההיבט היהודי רק לקראת סופו, כאשר מבקש הליצן-המוסיקאי להתגייר, ור' יהודה החסיד מורה לתלמידיו לעשות כן כדי לשחררו מאישה של גיהנום. השמטתו של נספח זה לסיפור יותיר בידינו לאמתו של דבר סיפור אירופי מובהק שאין בינו לבין התרבות היהודית ולא כלום (מלבד שפתו העברית). לכאורה, כך הדברים גם בסיפור 'פתחו של גהינום'. רק בשיחת שליחו של הבעל עם האישה באחד ממדורי הגיהנום שבו היא כלואה לעד, אומרת היא לו:

וכך תאמר אל אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כך הם בגיהנם. ותאמר לו שיעשה תשובה מן מעשיו הרעים, כי גדול כח התשובה. אמר לה: ובאיזה עון יש לך כל הדין הקשה הזה? אמרה לו: מפני הרבה רעות ועוונות שעשיתי כי ניאפתי לאיש אחד וחיללתי שבת ונדה הייתי שוכבת עם בעלי ועל עניים ויתומים לא ריחמתי, וכזאת וכזאת עשיתי. אמר לה: היש יכולת לשום אדם לפדותך מן הדין הזה? אמרה לו: לא. הואיל שלא היו לי בנים מעולם, ואם היה לי בן אחד מבעלי שיוכל לומר ברכים ברכו את יי' המבורך, והצבור עונין ברוך יי' המבורך לעולם ועד וקדיש כולו, הייתי נפדית בסוף שנת.

כלומר, רק עתה, לקראת סופו של הסיפור, נחשפים השומעים-הקוראים לעובדה המדהימה שאותו אציל יהודי היה, וכל האווירה הפיאודלית העולה מן הסיפור – אציל בעל אחוזה גדולה הנקרא לאסיפה אצל המלך ונתיניו נוהגים בו כאבירים למפקדם-אדונם – אינה מתייחסת אלא למשפחת אצולה יהודית, שלא רבות כמותה ידועות מן הכתובים. כלומר, מתרחשת כאן תופעה המוכרת לנו מן התיאוריה הספרותית, על פיה פרט ספרותי מפתיע המתגלה בסופו של הטקסט "מהפך" את משמעותו וכופה על הקוראים לחזור מחדש אל ראשיתו ו"לקרוא" אותו מחדש, לאורו של הפרט שנחשף בסופו. עתה, כאשר יודעים אנו שהסיפור הוא על משפחת אצולה יהודית, אנו חוזרים אל ראשיתו של הסיפור, וקוראים את התיאור המרחבי: האחוזה הגדולה, החצר הפנימית ובה פתחו של גיהנום, המכנה החברתי ההירארכי, העדרם של ילדים במשפחה, הזמנתו של הבעל להתייעצות בחצר המלכות, התנהגותו של הנאמן שהושאר לשמור על האישה, באופן אחר לחלוטין מאשר בקריאה ראשונה, שבה סברנו לתומנו שהמדובר במשפחת אצולה נוצרית למהדרין.

כפי שהוצע בתורת הספרות כבר לפני שנים לגבי תבנית "השיר המתהפך", אני מבקש להציע כאן את תבנית "הסיפור המתהפך".<sup>19</sup> הפרטים הסיפוריים הנחשפים בפני השומע / הקורא בסופו של הסיפור משליכים עתה על משמעותו. ייתכן ויש לראות את הסיפור לאו דווקא כממוקד, כפי שחשבנו עד עתה, בחטאיה של האישה בלבד – אלא מצביע על חטאיה של משפחת האצולה היהודית כולה. אפשר שהעדר בניסיון-יורשים בהקשר זה הוא כבר ראשיתו של עונש על חטאם העיקרי, דמיונם לאצולה הנוצרית. בסיפור זה, כמו בסיפור ר' יהודה החסיד והעשיר האיסטניס שאף הוא ירד לגיהנום בבושת פנים לא פחותה מזו של האישה כאן על שגילח זקנו כי רצה להידמות לנוצרים שעמם הסתופף,<sup>20</sup> העדיפה המשפחה היהודית את הקרבה אל העולם הנוצרי ואת ההידמות אליו מאשר את הקרבה אל מנהגי היהודים ואת השמירה על צווי המוסר העתיקים החלים עליהם. אמנם האישה נענשה בחומרה והבעל יצא בעור שיניו לאחר שהספיק לחזור בתשובה, אבל החטא הראשי – ההידמות לגויים וההליכה בדרכיהם – משותפים לשניהם.

בסיפור אורפיאוס העברי יהודים פטורים מדין הגיהנום או שזמנם שם קצוב, כפי שראינו. טענה זו תואמת את ההבחנות בדבר השינוי שעברו תיאורי גן עדן וגיהנום במקורות היהודיים שלאחר מסעי הצלב, שבהם ההבחנה אינה עוד בין צדיקים לחוטאים, כפי שנאמר במקורות חז"ל,<sup>21</sup> אלא בין יהודים לגויים. נוצרה כאן, לפי טענה זו, הבחנה ברורה בין היהודים שמקומם בגן עדן לבין הנוצרים שמקומם בגיהנום, טענה שהייתה גם ביטוי לצורך בנקמה על הפרעות הקשות ביהודים, וגם מחסום בפני מגמות התנצרות של יהודים בתקופה זו.<sup>22</sup> טענה כזאת, הנשמעת בכיורו בסיפור אורפיאוס העברי, היא ראייה נוספת לכך שיש להוסיף אף סיפור זה לקבוצת הסיפורים הגדולה בקובץ הסיפורים שבכתב-יד ירושלים, שיש להקדימה לתקופה שסביב שנת 1300. לגבי הסיפור 'פתחו של גהינום' הדברים ברורים, כי הוא נעתק בכתב יד בן המחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה.<sup>23</sup>

והרי האישה הכלואה בגיהנום היא יהודיה, והיא אף אומרת מפורשות: "וכך תאמר אל אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כך הם בגיהנם", אמירה המהדהדת באופן מילולי

19 מנחם פרי, "השיר המתהפך: על עיקרון אחד של הקומפוזיציה הסמנטית בשירי ביאליק", הספרות א (תשכ"ט), עמ' 607-631: "...יש שירים – ואלה הם השירים המתהפכים – שבהם פועל רצף השיר פעולה מסוג אחר על ההבנה שנבנתה בתחילת השיר. שלביו הנוספים של השיר... מבטלים בשירים אלה את אשר השתמע בהתחלה; משנים את התפיסה הראשונה עד לבלי הכר או מעמידים אותה על ראשה" (עמ' 610).

20 עלי יסיף, אגדת צפת: חיים ופנטסיה בעיר המקובלים, תל-אביב 2011, עמ' 54-63.

21 בבלי, ראש השנה יז, א: "פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנום ונידונין בה י"ב חדש. לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמטן נשרפת ורוח מפורתן תחת כפות רגלי צדיקים... אבל המינין והמסורות והאפיקורסים שכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חיתתם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים... יורדין לגיהנום ונידונין בה לדורי דורות... גהנום כלה והן אינן כלין".

22 פרי, מסורת ושינוי (לעיל, הע' 7), עמ' 242-252.

23 ראו ניתוחו הפילאוגרפי של כתב היד אצל בית-אריה (לעיל, הע' 16).

ממש את דברי חז"ל בעניין זה. כלומר, סיפור זה אינו מאשר את ההבחנות שהוצעו במחקר ההיסטורי, ושונה באורח עקרוני מסיפור אורפיאוס העברי. עם זאת אפשר שדווקא הבדל זה בין הסיפור ובין מדרשי גן-עדן וגיהנום בני התקופה ראייה נוספת הם לפירוש שהצענו כאן לסיפור. אם אכן נושא הסיפור אינו חטאיה הייחודיים של האישה, אלא חטאה הקולקטיבי של משפחתה, שהייתה משפחה יהודית שחיקתה את מנהגי האצולה הנוצרית, הרי שטענת הסיפור היא ברוח ה"מידה כנגד מידה": מי שנראה כגויים, נוהג כגויים וחוטא כמותם, ייענש לא כדרך שיהודים נענשים, אלא כמו גוי. הסיפור אומר בלשון אחרת: הייתם גויים בחייכם, עתה תענשו כגויים לאחר מותכם. לכן, האישה תישאר לעד במדור הגיהנום ועונשו האכזרי, ולא ייקצב עונשה לאחר שנים-עשר חודש כדין היהודים.

אכן, הסיפור, כדרכם של סיפורי עם, אינו "משקף" מציאות, אלא משתתף בשיח על המציאות, נוקט צד ועמדה במחלוקת עקרונית, אפילו קיומית, שהעסיקה את החברה היהודית בכל מהלכם של ימי הביניים: שאלת מתיחת גבולות הקרבה אל חברת הרוב הלא-יהודית. "חצרנים", "נגידים" ו"פרנסים" יהודים היו מקורבים לחצרות השלטון לא רק מכוח תפקידם, אלא אף מרצונם להידמות לחברת הרוב בגינוני מלכות, בלבוש, במראה, בשררה. השאלה עד היכן החתירה לקרבה מסוכנת כזו לחברה הלא-יהודית מותרת, ומתי היא הופכת לפריצת גבולות אסורה טרדה את המנהיגים הדתיים והקהילתיים בכל מהלכם של ימי הביניים, והיא נשמעת היטב בספרות השאלות והתשובות, בספרות ההלכה ובספרות המוסר.<sup>24</sup> טבעי שנמצא את הדיה של שאלה קיומית זו אף בספרות העממית של ימי הביניים. ואכן סיפור "פתחו של גיהנום" הוא נרטיב מובהק של פריצת גבולות כזו, בו משפחה הנראית נוצרית לכל דבר מתגלה כמשפחה יהודית, להפתעתם של קוראי הסיפור ושומעיו. כאילו אומרים מספרי הסיפור לקהלם: ראו עד כמה רחוק יכולים מנהיגינו ללכת בבקשם להידמות לגויים, עד שאי אפשר כלל להבדילם מהם, ועד כמה עשויה קרבה זו להובילם לאבדון. הסיפור היהודי בנוי ללא ספק על תשתית של סיפור אירופי כלשהו – אפשר זה על הכומר שביקש לראות את השדים ונחטף לגיהנום, או הדומים לו, שסופרו על-ידי קיסריוס מהייסטרכך בראשית המאה ה-13<sup>25</sup> – אך תהליך הייחוד שעבר מעמיד אותו במרכזה של מחלוקת רבת חשיבות בתוככי התרבות היהודית של התקופה.

24 לנושא זה הוקדשו לא מעט עבודות. ראו רק לדוגמה: יעקב כ"ץ, בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים תשכ"א; קנת סטאו, מיעוט בעולם נוכרי: היהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ז; שמחה גולדין, הייחוד והיחיד: חידת השרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים, תל-אביב 1997; Robert Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge 2006.

25 למשל: חבורת תלמידים שרצו לראות את השדים ופנו למומחה לדמונולוגיה. הוא צייר עיגול שהם עמדו בתוכו, והזהירים לא להושיט כל איבר מחוצה לו, לא לתת ולא לקבל דבר מן השדים. השדים התחזו לנשים יפות, ואחת מהן הציעה טבעת זהב יפה לאחד מן הצעירים, וכאשר הושיט את ידו לקחתה – נעלם השד יחד איתה. רק לאחר איומים ותחינות הסכימו השדים להחזירו מעולמם. הוא

## הליצן היהודי

הזיקה בין סיפור אורפיאוס העברי ל'פתחו של גהינום' מורה על כך שיש לראות אף אותו כשייך לסוג "הסיפור המתהפך", ולהשתמש בתבנית זו כאמצעי לפרשנותו ולהבנת הסיבות שמיתוס פגאני / נוצרי מעין זה עבר תהליך של ייחוד וסופר בחברה היהודית של התקופה. מראשית הסיפור ועד סופו הדמות המובילה, זו העוברת שינוי רדיקלי, היא של הליצן-המוסיקאי. הליצן מוצג במהלך הסיפור כדמות "רוחנית" על רקע האנשים הסובבים אותו: האציל תאב הבצע, משרתיו הדואגים לעצמם בלבד, השד-הדמון שחשק בבת אנוש. הליצן לעומתם יודע לנגן בנבל ובכלים אחרים, ואפילו השד הנורא מחזר אחר אמנותו. אבל, לבד מהיותו אמן שעיסוקו ברוח, הוא אף מופת של נאמנות: הוא הולך אחר גברתו עד שערי מוות ממש. אף שהוא לא צווה כשאר משרתי הנסיכה להצטרף אליה בדרכה לעירו של בעלה, הוא ממשיך ללוותה גם כאשר כל שאר המשרתים נסוגים מן העיר הדמונית וחוזרים לביתם, ושוב הוא הולך אחר גברתו עד שערי שאול, אף שיודע הוא שממש אין חוזרים. אכן, אישה של גיהנום דבקה בו, עד שזכה שר' יהודה החסיד ציווה לגיירו. כלומר, עתה הליצן הוא יהודי מבחינת ההלכה, אך האם לא תכונותיו ומעשיו עד עתה הם שהכשירו אותו לכך? הרי אין ספק בכך, מבחינת ההיגיון הסיפורי, שר' יהודה החסיד הכיר את כל עברו של הליצן-הנגן, ועל כן הורה לתלמידיו לגיירו – כלומר, שהליצן-המוסיקאי ראוי היה להיות יהודי, ואקט הגיור לא היה אלא מעשה פורמאלי שהשלים את המהלך הביוגראפי שהסיפור חשף מלכתחילה.

מדברים אלה אנו למדים כיצד מספרים יהודים בתקופת ימי הביניים, ואפשר שגם הקהל שאליו היה מיועד הסיפור, ראו תכונות מסוימות כ"תכונות יהודיות", המכשירות אפילו גוי להפוך באופן טבעי ליהודי. עלינו לשים לב לכך שבאופן משונה ר' יהודה החסיד לא הורה לתלמידיו להעבירו שום תהליך של גיור, או ללמדו תורה ומצוות. ככל הנראה, מבחינת ההיגיון הסיפורי התכונות שבהן ניחן ושעל פיהן התנהג הכשירו אותו מלכתחילה להיות יהודי. אפשר למקד תכונות אלה בשתיים עיקריות: רוחניות ונאמנות. על רקע האלימות, תאוות הבצע, הדמוניות, ה"כיעור" (לשון הסיפור) של העולם הנוצרי, מצטיירת דמותו של הליצן-המוסיקאי כיוצאת דופן, כמי שחייו הם חיי נפש ורוח ולא חיי חומר, שפיכות דמים ובצע כסף. אף הנאמנות, שהייתה חובה מוסרית כה מרכזית במנטאליות הפיאודלית של ימי הביניים, נתפסת בסיפור זה כתכונה "יהודית" מובהקת. נאמנותו של היהודי לחובותיו, לאדונו ולעולמו המוסרי חזקות יותר מאחיותו בחיים, והוא מוכן להקריב את חייו על מזבח תפיסת עולמו המוסרית.

אפשר, ויש להבין, את הדגש המושם בסיפור על תכונת הנאמנות כתגובה עקיפה אך חד-משמעית על אחת הטענות המקובלות על החברה הנוצרית בת התקופה – דווקא על חוסר

רוחור חיזור, מלא אימה, וסיפר על המחזות הנוראים שחזה בגיהנום. כדי להירפא, הוא חזר בתשובה והפך לנזיר. Caesarius of Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, trans. H. von E. Scott and C.C. Swinton Bland, London 1929, vol. 1, Book V, no. 4, pp. 318-320.

נאמנותם של היהודים לחברת הרוב הנוצרית "המארכת" אותם. כבר בשנת 1205 התייחס האפיפיור אינוקנטיוס השלישי אל היהודים באחת מאיגרותיו, וטען שהם מגשימים בהתנהגותם כלפי מארחיהם הנוצרים פתגם עממי נפוץ המאפיין כפויי טובה ובוגדים: "היהודים הם כמו עכבר בכיס, כמו נחש הכרוך סביב מותניו של אדם, כמו אש הדולקת בחיקו".<sup>26</sup> כלומר, הם מסכנים בעצם נוכחותם את חברת הרוב המארכת אותם, כמו הנבזים שבבוגדים. אפשר שהעלאת תכונת הנאמנות היהודית שבסיפור לדרגת מאפיין כה בולט של תכונותיהם לא באה אלא לסתור את טענת החברה הנוצרית כלפיהם, שנשמעה אפילו בחוגיהם הגבוהים ביותר. עלינו להזכיר את שאמרנו למעלה, שאף פרשנות ימי הביניים הנוצרית למיתוס אורפיאוס ראתה בו פרוטוטיפ של ישוע, וביטוי לרוחניות הטהורה לעומת עולם החטאים המתגלה בגיהנום. כלומר, הפרשנות היהודית למיתוס זה, כפי שהיא עולה מן הסיפור, אינה שונה הרבה מזו הנוצרית. אך בעוד בפרשנות הנוצרית אורפיאוס הוא התגשמות של בן-האלוהים בגיבור הפגאני, בסיפור היהודי אין מדובר בהתמקדות בדמות קונקרטית אחת, אלא בדמות עממית (=ליצן, כל-אחד) אשר בעצם אישיותו והתנהגותו מייצג את הדרך שבה ראתה החברה היהודית את עצמה ואת ייחודה על רקע החברה הנוצרית בת התקופה. סיפור אורפיאוס העברי לימדנו שקליטת מסורות סיפור זרות אל תוך הסיפור היהודית לא באה רק לקלוט אותם בתוך התרבות היהודית, כדי שיהיו "נוחים" יותר לסיפור ולשמיעה, כפי שסברנו בעיקר עד עתה, אלא להשתמש בהם כהיגד, כהבעת עמדה על יחסה של החברה היהודית אל הקונטקסט התרבותי הזר שהיה מקורם של סיפורים אלה. משמעות, או תפקיד זה של הסיפורים, אינו מצוי, כפי שראינו, באמצעים הגלויים של ייחוד הסיפור, אלא בממד העומק של המבנה הסיפורי ובדרך האפיון של דמויותיו, והוא עולה לא רק מן ההשוואה אל נוסח או נוסחים קרובים, כפי שנעשה עד עתה, אלא מתוך אוירת התקופה כולה, מתרבותה וממתחיה.

26 הציטוט מובא מ־Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the 11<sup>th</sup> Century*, New York, 1966, vol. I: 115.