

המוקד הזה של היחסים בין הזקן לישו, כבבואת היחסים בין יהדות לנצרות, בנוי – בדומה לאירוע העלילתי המרכזי שתואר לעיל – על אי הבנה, על כשל בתקשורת בלתי מילולית. ראייה לכך היא האירוע השני, המבהיר את משמעות חיובו של ישו:

בחדר בית האסורים אין מזוזה ואין קיתון. התחיל מטפח בשלש אות ומשורר בקול עצוב כמה שירים ותשבחות שהיה רגיל לשורר בלילה וכך היה משורר והולך עד שחזר ונתנמנם. נפתחה דלת בית האסורים ונראה כמראה בן אדם וקופה של אבן בידי ומין חיוך על שפתיו [...] העמידו אותו האיש על רגליו ואמר לו, אחוז בי ואני מביאך לכל מקום שאתה רוצה לילך [...] פשט הזקן פיסות ידיו ולפת בהן צוארו של אותו האיש ואותו האיש מחייך ואומר, מיד אני מביאך לארץ ישראל [...] טסו טיסה אחת ונפסק חיובו של אותו האיש. טסו טיסה שניה ונצטננו ידיו של הזקן. טסו טיסה שלישית וחש שאינו מחבק אלא אבן קרה. נמס לבו ורפו ידיו. נשמט ממנו ונפל לארץ. למחר נכנסו השובים ולא מצאוהו.

אותו הלילה נשמעו דפיקות בחדר 'הכולל' שבירושלים. יצאו וראו כת של מלאכים באה מן הגולה נושאים כדמות בן אדם. נטלוהו וקברוהו באותו לילה, לפי שאין מלינים מת בירושלים (עמ' 314).

הזקן חוזר על הטקס המיסטי-המאגי שלו ומצליח להפעיל כוחות נסתרים ולהיושע מן הכלא בעזרת מסייע מיסטי בלתי צפוי. הפעם מבטא חיובו של ישו אהדה ותודה. לכאורה השקעתו של הזקן משתלמת וממומשת סוף כל סוף בעלייתו ארצה. אך מתברר שמחירה האמיתי של העלייה הוא מוות. הדו-שיח של המגע והתחושה משקף ירידה הדרגתית ברמת החיות והאנושיות ביחסים בין הזקן לדמותו של ישו – מחיוך, הביטוי הגבוה ביותר של אנושיות, עד לשלילתה המוחלטת באבן הקרה. שוב תקשורת בלתי מילולית הכזיבה. מי שנראה על פי חיובו כאויב ציני הפך לשותף אוהד, עד שהתברר כי הוא וחיובו הם אשליה, דימוי ריק וחסר אוניס, סימולקרה. השיטה הרציונלית של היסכון והשקעה כלכלית כדרך לעלייה וגאולה נדחית כאשליה כוזבת ובלתי מועילה. לעומת זאת מתברר כי ליהודי הזקן יש די כוח לגרום (או לזכות) לגאולה פלאית. אין הגאולה כרוכה בתקשורת זו או אחרת ובהבנות ואי הבנות אנושיות כוזבות, אלא בדינמיקה מטפיזית מיסטית של ירידה צורך עלייה, ייסורים וצדיקות. הסיפור מתגלה כמשל על כישלונה הפילוסופי המטפיזי של הצינונות החילונית, שבלבו נמצאת רטוריקה פרדוקסלית של דיסקרדיטציה של הגוף ושל התקשורת הגופנית יחד עם הצבתם במרכז הפרקטיקה המיסטית כמקור של גאולה. רטוריקת הגוף הפרדוקסלית מתגלה אפוא כיסודה העיקרי של פואטיקת הסיפור.

מנוחה: עיון בסיפור 'מנוחה' לש"י עגנון, במקורותיו ובלשונו

מאת

חננאל מאק

א

הסיפור הקטן 'מנוחה' נתון בין שני סיפורים קטנים כמותו, ובלשונו של עגנון נאמר שגודלו כברכת 'מוריד הטל' בסידור קטן. שכניו של מנוחה הם 'יששכר וזבולון' מזה ו'בני שמואל' מזה, והם כלולים בקובץ 'דורות עולמים',¹ יחד עם סיפורים קטנים אחרים. נמצא שמנוחה זו שרויה בין שני זוגות של אישים מן המקרא: 'יששכר וזבולון בני יעקב אבינו ויואל ואביה בני שמואל הנביא'.² בשני הסיפורים השכנים משמש החומר המקראי הממשי כעין מצע ראשוני לדברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים, ודבריהם של חז"ל באגדה הם הרקע הישיר לעלייה ולשיח שבסיפורים. עלייה ושית אלה הם פרי דמיונו היוצר של המחבר, וסגנונם מזכיר את זה של חז"ל באגדותיהם.

כך מבוסס הסיפור 'יששכר וזבולון' על האגדה המפורסמת בדבר ההסכם שעשו ביניהם שבטי יששכר וזבולון: וזבולון עמל לפרנסתו ומכלכל את יששכר אחיו כדי מחצית הכנסתו, בעוד זה מקדיש את ימיו ולילותיו לתורה ומתחלק בשווה עם זבולון בשכר תורתו בעולם הבא.³ הרקע המקראי לאגדה זו הוא ברכותיהם של יעקב ומשה לשני השבטים. יעקב בירך

1 ש"י עגנון, 'מנוחה', אלו ואלו (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ב), ירושלים ותל אביב תשי"ג, עמ' שי-שיא.
2 ושם לא במקרה נסמך הסיפור הקרוי 'מנוחה' לסיפור על יששכר, שנאמר בו 'יורא מנחה כי טוב' (בראשית מט 15).
3 עניין זה מוזכר מכמה מקורות. ראה למשל: 'יששכר עוסק בתורה וזבולון מפרש בים ובא ונותן לו, והתורה רבה בישראל' (מדרש בראשית רבה עב, ה [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 842]); וביתר פירוט: 'שהיו [ישראל] מסכימים הלכה על פיהם [של בני יששכר] והוא [יששכר] משיב להם הלכה כהלכה למשה מסיני. וכל השבח הזה מאין היה ליששכר? משל זבולון, שהיה עוסק בפרגמטיא שלו

את השניים במילים 'זבולן לחוף ימים ישכן והוא לחוף אניה' [...] יששכר [...] ויש שכמו לסבל' (בראשית מט 13-15). דברים אלה נתפרשו לחז"ל על דרך הדרש כמתייחסים אל הסוחר מחד גיסא ואל המתמיד בתורה מאידך גיסא. משמעות קרובה לזו נשמעה להם מדברי משה: 'שמח זבולן בצאתך ויששכר באהלך' (דברים לג 18). הערכתם של בני יששכר כתלמידי חכמים עולה גם מן המדרש לפסוק 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל [...] וכל אחיהם על פיהם' (דברי הימים א יב 33); פסוק זה שימש את חז"ל בתארים את בני יששכר בכמה מקומות כתלמידי חכמים. על בסיס חומר זה בנה עגנון את האגדה שלו בדבר דיניהם של יששכר וזבולון במרום, שהיא עיקרו של אותו סיפור קצר. אגדתו של עגנון בנויה בעליל על הבסיס הכפול: המצע המקראי והפיתוח שלו בידי חז"ל באגדה.

כיוצא בזה ניתן לזהות את מקורות האגדה לסיפור 'בני שמואל' קודם כול בידיעה המקראית על השניים. משהוקין שמואל הנביא שם את בניו שופטים לישראל בבאר שבע, והללו חטאו וכשלו בתפקידם. ובלשונו של ספר שמואל: 'ולא הלכו בניו בדרך וישו אחר הבצע ויקחו שוחד וישו משפט' (שמואל א ח 3). על בסיס זה מתפרשים דברי חז"ל באגדה שהביא עגנון, בעיקר על פי מסכת שבת שבתלמוד הבבלי.⁴ גם כאן בנה עגנון את יצירתו על בסיס שנשתלבו בו דברי מקרא ודברי אגדה. המעיין יוכל להבחין בבירור בשלושת הרבדים: המקור במקרא, אגדת חז"ל וסיפורו הבדיוני של עגנון עצמו.

מה הם המקורות של 'מנוחה'? האם נכון לומר שאכן, כבשני הסיפורים השכנים, בנה עגנון את סיפורו שלו על פי הסיפור המקראי הגלוי וההרחבות שבדברי חז"ל שחלקן שתומות?

במבט ראשון קשה לגלות את שורשיו של הסיפור, להוציא כמוזן את הרקע המקראי המוכר שלו, והוא עלייתו של משה להר סיני לשם קבלת הלוחות בפעם השנייה (שמות לד 1-4; דברים י 1-4). מבט נוסף חושף שורשים סמויים של הסיפור ומעמיד את הקורא על התבנית המשותפת ל'מנוחה' ולשני שכניו – שילוב הרובד המקראי הגלוי, הרובד האגדי העמום ופרי רוחו היוצרת של המחבר. תבנית זו משותפת לרבים וטובים מסיפוריו של עגנון, קטנים וגדולים, כפי שהעלה דב סדן בדבריו הערכתו לכמה מסיפוריו של עגנון, המובאים בסופו של מאמר זה.

ומאכיל את יששכר שהיה בן תורה. הדא היא 'זבולון לחוף ימים ישכון' וגו'. וכשבא משה לברך את השבטין הקדים ברכת זבולון לברכת יששכר, הדא היא 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך' (שם צח [צט]), יב [שס, עמ' 1263]. ובמדרש אחר: 'ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך' – והלא יששכר היה גדול מזבולון? אלא על ידי שהיה זבולון מפרש בימים ועוסק בפרגמטיא ובא וגותן לתוך פיו של יששכר, נתן שכרו בעמלו, לפיכך נקרא הפסוק על שמו 'ויקרא רבה כה, ב [מהדורת מרגליות, עמ' תקעא]. הרעיון חוזר ונשנה במקורות אגדה נוספים, עתיקים ומאוחרים.

הדיון בשאלת הרבדים ייפרד לשלושה פרקים. בפרק הראשון אדון בדמותו של הזקן ובוהותו; הפרק השני של הדיון יוקדש למקורו של הרעיון המרכזי של הסיפור 'מנוחה'; ובפרק השלישי אעמוד על מקורותיו הלשוניים של הסיפור. בשלושת המרכיבים שייבחנו ניכרים זה בצד זה המוטיבים המקראיים שברקע, הפיתוחים של חז"ל ועיצובו של הסיפור בידי עגנון עצמו.

ב

הזקן בסיפור 'מנוחה' פונה למשה בבקשה ומוזכיר בה שורה של מאורעות המתוארים בספר שמות, ואשר אירעו לפני שעלה משה להר סיני. המאורעות אכן מתוארים בתורה והרובד המקראי של הסיפור גלוי לעין, אולם קשה לזהות בסיפור את המרכיב המוצק של אגדת חז"ל. השפעתה של לשון האגדה ניכרת אמנם באחדים ממשפטיו של הזקן ועניין זה יתברר בהמשך, אבל רק בשולי דבריו של הזקן אל משה ניתן להבחין בנוכחות כלשהי של אגדת חז"ל עצמה. דוגמה לנוכחות כזאת היא הצגת עלייתו של משה לקבל את הלוחות כעלייה למרום, בעוד שעל פי הסיפור המקראי עלה משה להר סיני ולא עוד. עלייתו של משה למרום מוכרת מן האגדה התלמודית הידועה הפותחת במשפט המופלא: 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות'. באגדה זו מסופר על תמיהות ששוטח משה מול הקדוש ברוך הוא – תמיהות על סתרי התורה, על הבחירה לתת את התורה על ידיו ועל העדרו של הגמול הצפוי ללומדיה – וכן מסופר בה על ביקורו של משה בבית מדרשו של ר' עקיבא.⁵

אולם עניין צדדי זה אינו נוגע בגופו של הסיפור. עיקרו של הסיפור הוא בקשתו של הזקן ממשה, בקשתו של משה מן הקדוש ברוך הוא על הזקן ותשובת הקדוש ברוך הוא. כל אלה הם פרי רוחו היוצרת של עגנון. מי הוא אפוא זקן זה, שכנו וידידו של משה?

בפתח הסיפור מוצג הזקן כ'איש תם וישר וירא אלקים וסר מרע כאיוב'. עגנון מדמה כאן בגלוי את הזקן לאיוב, ואף כי אין הוא אומר זאת במישרין, הריהו מפנה את קוראו לנאמר על איוב בראש הספר (איוב א 1) וכן בתיאור איוב בפי האל בדבריו אל השטן (ב 3). הדימוי והזיקה לאיוב חוזרים ונרמזים בכמה מקומות בסיפור הקצר מבלי שהדבר נאמר בגלוי. כך מתואר הזקן כמי ש'בירכו הקדוש ברוך הוא בבנים ובבנות, בצאן ובבקר, בגמלים ואתונות', כדרך שמתוארים משפחתו ועשרו של איוב בראש הספר: 'ויולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות. ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלושת אלפי גמלים וחמשה מאות בקר וחמשה מאות אתונות' (א 2-3). ותיאור דומה מופיע בסוף הספר, בעת שבות איוב, שבה נכפל הרכוש החי: 'וה' ברך את אחרית איוב מראשתו ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן וששת אלפים גמלים

ואלף צמד בקר ואלף אתונות. ויהי לו שבענה בנים ושלוש בנות' (מב 12–13). ואף גם זאת: הזקן אינו מבקש על הצלחתו החומרית ובכלל זה לא על קצירי שלא ייבש'. ביטוי זה מזכיר את דברי איוב הנזכר בערגה בימיו הטובים שבהם התקיים בו 'וטל ילין בקצירי' (כט 19). מצוקתו היחידה של הזקן על פי עגנון היא העדרה של מנוחת הנפש. 'ואפילו בלילה בשעה שבני אדם נינוחים נטרד לבו ולא מצא מרגוע'. דברים דומים לאלה, בסגנון המקרא, אומר איוב בסוף קללתו את יומו, כשהוא מתאר את העדרה של מנוחת נפשו שלו בטרם ירדו עליו האסונות. ובלשונו של איוב: 'לא שְׁלֹתִי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רגז' (ג 26). זאת ועוד, כשהוא מבטיח למשה כי לא ישכח את חסדו אומר הזקן: 'אם כחול ארבה ימים לא אשכח את חסדך'. השימוש בלשונו של איוב במשפט זה ברור לחלוטין, שכן איוב המבקש לתאר את ביטחונו בשכבר הימים, מתבטא במילים אלה ממש: 'וכחול ארבה ימים' (כט 18).

מן האמור עולה אפוא זיהוי ברור של הזקן עם איוב. אמנם הזכיר עגנון את איוב בפירושו רק פעם אחת, אבל בסיפור שהיקפו רק מעט יותר מעמוד אחד הוא מפזר כמה רמזים מקראיים לדבר.

זיקה 'היסטורית' בין איוב למשה עולה בבירור מכמה מאמרים בדברי האגדה של חז"ל. בברייתא נודעת המצוטטת בתלמוד הבבלי קובע חכם קדום ואנונימי: 'משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב', ועל פי דעה זו הכיר משה את פרשת איוב והוא שהעלה אותה על הכתב. בהמשך אותה סוגיה מובאת דעתו של אמורא בשם ר' לוי בר לחמא (או בר חמא) ש'איוב בימי משה היה'. בקריאה ראשונית נראה שר' לוי בר לחמא תולה את הזיקה בין השניים בשיתוף המילה הנדירה 'אפוא' בדבריהם: איוב קורא ומתריס מול האל: 'מי יתן אָפוֹ ויִפְתּוֹבֵן מְלִי, מי יתן בספר ויִחְקוּ' (יש 23), ואילו משה שואל את האל: 'ובמה יִדַע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך?' (שמות לג 16). המעיין בדרשה זו כראוי יחשוף פן נוסף שלה: במקום אחר מכונה משה בתואר 'מחוקק' (דברים לג 21),⁶ ואיוב, הקורא לחקוק את דבריו בספר, כאילו מפקיד בידי משה את צוואתו.

בדיון התלמודי באותה סוגיה הוצגו דעות שונות בדבר זמנו של איוב – למן דורו של אברהם ועד ימי בית שני – אך הדעה בדבר שיתוף הזמן בין משה ואיוב חוזרת בדבריהם של חכמים נוספים, והיא נראית כדעה מובילה ועיקרית. כך עולה מברייתא תנאית המובאת באותה סוגיה בשם התנא ר' יוסי בן חלפתא, וזה לשונה: 'מי שנותניו של איוב משעה שנכנסו ישראל למצרים ועד שיצאו'. ובמקום אחר, מדברי התנא ר' ישמעאל: 'איוב מעבדי פרעה היה ומגדולי פמיליאי שלו היה'. דעה אחרת בדבר זמנו של איוב המובאת אף היא

6 בבא בתרא יד ע"ב.

7 המילה 'אפוא' מופיעה בספר איוב ארבע פעמים (יז 15; יט 6; יט 23; כד 25), ובכולן בכתוב החסר 'אפו'.

8 כך הבינו בעלי האגדה את הביטוי במקומו, אף כי אין זה בהכרח פשוטו של מקרא.

באותה סוגיה, ושלפיה 'איוב בימי מרגלים היה', גם היא תומכת בעמדה שאיוב בימי משה היה. הבסיס המקראי לקישור אל המרגלים: 'כתיב הכא [באיוב] "איש היה בארץ עוץ, איוב שמו" (א 1), וכתוב התם [במרגלים] "היש בה עץ אם אין?" (במדבר יג 20), והדרשן מקשר בדרך האסוציאציה את המילים 'עץ' ו'עוץ'. בעל הסוגיה מעצב את הקישור בין איוב למרגלים בדרך הבאה: 'אמר להם משה לישראל [כלומר למרגלים] צאו וראו האם עדיין ישנו לאותו אדם ששנותיו ארוכות כעץ ומגן על דורו כעץ?'. וייתכן שהביטוי 'שנותיו ארוכות כעץ' רומז לדברי הנחמה 'כי כימי העץ ימי עמי' (ישעיה סה 22).⁹ לפי זה שרטט עגנון את דמותו של איוב כזקן – עניין שאינו מתחייב מדברי החכמים האחרים הקובעים את זמנו של איוב לימי משה.

דברי אגדה ממקומות אחרים העוסקים באיוב, והשחים לפי תומם, קושרים אף הם את איוב לימי משה. אגדה תלמודית ידועה מספרת כי שלושה היו באותה עצה, היינו במזימה לשעבד את בני ישראל במצרים – בלעם ואיוב ויתרו. בלעם שיעץ, נהרג; איוב ששתק, נדון בייסורים; יתרו שברח, זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית.¹⁰ ומאמר מדרשי מזהה את 'הירא את דבר ה' מעבדי פרעה' (שמות ט 20) עם איוב.¹¹

מקורות אלה ורבים אחרים שלא הובאו כאן¹² קושרים את איוב ואת משה קשרים הדוקים של זמן ושל מקום ומרמזים לזיקות רעיוניות וספרותיות נוספות ביניהם.

דרשה עתיקה ומעניינת שקדמה לתלמוד הבבלי מסבה את דמותה של החכמה, גיבורת פרק כח שבספר איוב, אל דמותו של משה.¹³ אמנם אין מדובר במקרה זה על דמותו של איוב עצמו, אך נושא מרכזי בספר איוב מזוהה כאן זיהוי סמלי עם משה.

בסוגיה התלמודית שנדונה לעיל ובמקבילותיה נדונה גם שאלת לאומיותו של איוב.¹⁴ דעה מקובלת – אם כי יש חולקים עליה – היא דעתם של האמוראים הגדולים ר' יוחנן ור' אלעזר שעל פיה היה איוב מישאל. דבריו של הזקן אל משה על פי עגנון תואמים עמדה זו, וכך יכול הזקן – בן דמותו של איוב – להזכיר למשה כיצד חלק עם כל בני ישראל את

9 בנבואת נחמה זו נאמר על ירושלים: 'לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקלל [...] כי כימי העץ ימי עמי ומעשה ידיהם יבלו בחיך' (ישעיה סה 20–22).

10 סוטה יא ע"א.

11 שמות רבה יב, ב (מהדורת שניאן, עמ' 246).

12 כגון הסוגיה בתלמוד הירושלמי, סוטה ה, ח (כ ע"ד) וכן מדרש בראשית רבה נו, ד (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 618).

13 ראה: מדרש התנאים ספרי דברים שה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 326–327); מדרש תנאים לדברים לד' 5 (מהדורת הופמן, עמ' 224–225); אבות דרבי נתן, גוסס א, יב (מהדורת שכטר, עמ' 50); גוסס ב, כה (שם, עמ' 52).

14 בבא בתרא יד ע"ב–טז ע"א.

מאורעות יציאת מצרים והנדודים במדבר, ועד כמה היה כרוך כל הימים אחרי משה ומלאכה באמונה את כל הוראותיו ומעולם לא העלה בדעתו להתחבר לרשעים שבאותו דור. ולא עוד אלא שהוא מתאר את עצמו בלשון הקרובה לזו של המזמור 'אשרי תמימי דרך' שבתהלים (ק"ט): 'שמרתי פקודיך ולא חיסרתי ממצוותיך'.¹⁵ ובהמשך מצהיר הזקן: 'מפני שאני מכוין לבי לאבינו שבשמים'. זיהוי הזקן פרי רוחו של עגנון עם איוב מבוסס אפוא על הרובד המקראי ועל הרובד של אגדת חז"ל כאחד.

ג

מבקש לו אפוא הזקן קצת מנוחה. משה משתדל בעדו למעלה ונדחה: 'כל מה שבראתי בראתי לששה ימים, ואילו מנוחה לא בראתי'. המנוחה לא נבראה בששת ימי המעשה ועל כן אי אפשר להיענות לבקשתו של הזקן. אכן בעשרת הדיברות נאמר על האל 'וינה ביום השביעי' (שמות כ 11),¹⁶ ואולם התורה אינה מציגה את המנוחה כחובה ואף לא כזכות לאדם השומר שבת מחללו. הפועל 'נוח' במשמעות המקובלת: החלף כוח וכיוצא בזה, נדיר למדי במקרא כולו ומופיע בתורה בעיקר בקשר לעבדים ושפחות וכן לבעלי חיים.¹⁷ שם העצם מנוחה נזכר פעמיים בתורה: בקשר להתנהגותו של שבט יששכר: 'וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה' (בראשית מט 15), ובקשר לארון הברית הנוסע לפני מחנה ישראל 'דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה' (במדבר י 33). לפחות על האזכור הנוגע לארון הברית ניתן לומר שמנוחה זו אינה לשון החלפת כוח כי אם מקום מתאים לשהות בו; מנוחה היא מקום להניח בו את המחנה. וגם את מנוחתו של יששכר יש לפרש לא כמרגוע מעבודה ומטרדות הלב אלא ככינוי לנחלתו, כפי שהבינו זאת אוניקלוס ואחרים ממתרגמי התורה וכן רש"י ועמו כמה ממפרשי התורה. אכן אין עדות במקרא על בריאתה של המנוחה במובן הרווח של המילה.

גם במקורות האגדה המוכרים לא נמצא את ה'דיעה' כי ברא האל מנוחה. אולם נראה שרש"י הכיר מדרש חכמים שלא הגיע לידנו, ושבו נאמר בדרשה על הפסוק 'ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה' (בראשית ב 2) – 'מה היה העולם חסר? מנוחה. באת [ה] שבת, באת [ה] מנוחה'. מדרש זה מובא פעמיים בדברי רש"י. הוא מובא בפירושו לתלמוד במסכת מגילה בתור 'מדרש חכמים שדרשו' באותו פסוק, ונראה שרש"י ציטט שם את

15 אף כי לא נמצאו במזמור קיש צורות לשון אלו ממש, הנה זיקתן לאותו מזמור ברורה לתלמידי.

16 בספר שמות, אך לא במקבילה שבדברים ה.

17 ואולי לא במקרה מופיע הפועל 'נוח' בהקשר של שבת כחובה המושלת על המעביד כלפי עבדיו אך לא כלפי עצמו ובני ביתו: 'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך' (דברים ה 14), וכן כלפי בעלי החיים שבמשק הבית: 'למען ינוח שורך וחמורך' (שמות כג 12). חובת המעביד לאפשר לעבדו ולאמתו וכן לבהמותיו לנוח בשבת, כשם שזכותו לנוח בכל עת שירצה.

אותו מדרש עלום ללא שינוי.¹⁸ כמו כן מובאת הדרשה בפירוש רש"י לתורה באותו פסוק בבראשית, ושם היא מוצגת כחלק מדברי ר' שמעון בר יוחאי שמקורם בבראשית רבה. בנוסח המדרש שבידינו נאמר על הפסוק 'ויכל אלהים ביום השביעי': 'אמר רבי שמעון בר יוחאי, בשר ודם שאינו יודע לא רגעיו ולא עיתו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש. אבל הקב"ה שיודע עיתו ורגעיו, נכנס בו כחוט הסערה'.¹⁹ רש"י הביא בפירושו לתורה את דברי ר' שמעון בר יוחאי בשינויים קלים והוסיף: 'דבר אחר, מה היה העולם חסר? מנוחה, באת שבת באת מנוחה'.²⁰ ייתכן שבגרסה שהייתה לפני רש"י היה 'דבר אחר' זה חלק מדרשתו של בר יוחאי, וייתכן שהייתה זו דרשה של חכם אחר. מכל מקום דברי רש"י בפירושו למסכת מגילה מעידים שאין זו תוספת משלו אלא קטע ממדרש חכמים שהיה בידינו. ככל הידוע לי אין בריאת המנוחה נזכרת במפורש בשום מקור חז"לי קדמון שבידינו.

מוטיב אחר הנוגע למנוחה המבוקשת דווקא מופיע בדברי חז"ל. במדרש על הפסוק 'ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם' (שמות ב 11) נאמר בשמות רבה: 'ראה שאין להם מנוחה. הלך ואמר לפרעה, מי שיש לו עבד – אם אינו נח יום אחד אינו מת? ואילו עבדיך הם, אם אתה מרויח להם יום אחד בשבוע אינם מתים. אמר לו, לך ועשה להם כמו שתאמר. הלך ועשה להם משה כך ותיקן להם את השבת לנוח'.²¹ אביגדור שנאן הפנה את המעיין אל הלקט מפירושיהם של בעלי התוספות הידוע בכינוי 'דעת זקנים' על 'וירא בסבלתם', ששם מובאת דרשה זו, וכן לדברי אבודרהם²² על הקטע 'שמח משה' שבתפילת שחרית של שבת – אבודרהם הביא שני טעמים לאמירת 'שמח משה' בשחרית של שבת, והשני בהם הוא זה המובא בשמות רבה וב'דעת זקנים'.

מדרש שמות רבה הוא מדרש מוכר ונפוץ. אין ספק שעגנון הכיר את הדרשה מתוך מדרש זה ואולי גם מן המקורות האחרים, ויתכן שהסיפור 'מנוחה' נבנה כפיתוח של הדרשה המוכרת.

עד ימיו של משה הייתה השבת אסורה במלאכה כזכר לְשִׁבְתוֹ של האל בבריאת העולם אך לא הוכרה כיום מנוחה. על פי הדרשה דלעיל משה הצליח להפוך את השבת ליום מנוחה פיזית, אולם לא היה בכוחה של שבת זו להקנות לאדם מנוחת נפש. והנה בא עגנון וקידם

18 מגילה ט ע"א, ד"ה 'ויכל'.

19 בראשית רבה י, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 85). הציטוט על פי מהדורת תיאודור-אלבק. בחילופי הנוסחאות שהובאו שם לא צוין שינוי משמעותי.

20 כך במהדורות הדפוס הרווחות וכך במהדורת ברלינר, המבוססת על כמה כתבי יד ודפוסים ישנים. ביורר נוסף של נושא זה מצריך עיון בכתבי יד ודפוסים מוקדמים של פירוש רש"י לתורה, אך אין הוא נצרך לענייני כאן.

21 שמות רבה א, כח (מהדורת שנאן, עמ' 86).

22 ר' דוד אבודרהם, פרשן הברכות והתפילות, חי בסוויליה שבספרד במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.

את האגדה המדרשית: מן הסתם היה הזקן משועבד במצרים ככל אחיו וזכה עמהם למנוחה הפיזית של השבת שתיקן משה. עכשיו מבקש הזקן לזכות גם למנוחה הנפש החסרה לו, והוא מבקש ממושה לפעול למענו במרום, שהרי משה הוא שהקנה לזקן ולאחרים את מנוחת הגוף בשבת. אולם בקשה זו היא 'דבר שאי אפשר'. המנוחה לא נבראה כלל בששת ימי בראשית, ורק ביזמתו של משה במצרים נוצרה מנוחת הגוף בשבת. אולם מנוחת הנפש לא נבראה מעולם ואין היא ניתנת להשגה.

ד

הסיפור 'מנוחה' משתלב אפוא בין 'יששכר וזבולון' ו'בני שמואל'. כמוהם הוא בנוי על תשתית מקראית, על דרשות חכמים המבוססות עליה ועל סיפור מורחב שיצר עגנון עצמו בסגנון המשלב ביטויים מקראיים וכעין מקראיים עם לשון האגדה של חז"ל.

כדוגמה ללשונו של הסיפור מנוחה אביא את החלק הראשון של הקטע הארוך ביותר בסיפור, שעיקרו בקשתו של הזקן ממושה. הקטע נפתח במילים 'כשעמד משה לעלות שנייה למרום לקבל לוחות אחרונות'. משפט זה מנוסח בלשון חכמים אופיינית. הפועל 'עמד' במשמע להתכונן אינו מוכר מן המקרא אך הוא ידוע בדברי חז"ל. כך גם הביטוי 'שנייה' במשמעות: בפעם השנייה, וכך צורת הריבוי 'לוחות אחרונות' בלשון נקבה לשמות עצם ממין זכר. לעומת זאת הביטוי 'אדוני משה' זכור מן התורה כפנייתו הנרגשת של יהושע אל משה בתלונתו על אלדד ומידד המתנבאים במחנה (במדבר יא 28). הצירוף 'אתה ידוע' מתאים הן ללשון המקרא הן ללשון חכמים, אבל ההמשך בביטוי 'מיום שעמדתי על דעתי' חוזר אל לשון חכמים. הניסוח 'שמרתי פקודיך ולא חיסרתי ממצוותיך' אמנם אינו קיים במקרא בצורה זו במדויק אך הוא דומה מאוד לביטויים המצויים הרבה במזמור קיט בתהלים, הוא המזמור 'אשרי תמימי דרך'.²³

לאחר מכן מפורטים האירועים והמעשים שבהם הלך הזקן לדבריו בעקבות משה בלא טענות ומענות. המילים 'כשהוצאת את ישראל ממצרים' תואמות את לשון המקרא בכמה מקומות, והמילים 'לא החמיץ בצקי' מזכירות את הפסוק 'וישא העם את בצקו טרם יחמץ' (שמות יב 34) שבסיפור המקראי על יציאת מצרים. לעומת זאת מילת החיבור 'ועדיין' מזכירה את לשון חז"ל והתפילה. ושוב חוזר הזקן ומספר, ממש בלשונו של ספר שמות (יב 34), בהתאמה דקדוקית מתבקשת של הגוף והמספר: 'נשאתי אותו [את בצקי] בצרור בשמלתי על שכמי'. ומיד עובר הזקן ללשונו של ירמיהו הנביא (ב 2): 'והלכתי אחרריך במדבר ארץ לא זרועה, ומקנה בכך לסיפורו ממד נבואי-רומנטי. הצירוף הבא, 'ולא התמהמהתי אפילו שעה קלה ואפילו צידה לא עשיתי לי', יש בו מן המקרא ומלשון חכמים

כאחד, שכן 'ולא התמהמהתי' וכן 'וגם צידה לא עשיתי לי' שבים אל הסיפור המקראי: 'ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם' (שמות יב 39),²⁴ אולם 'שעה קלה' שבתווח הוא ביטוי אופייני ללשון חכמים. וכך הולך הדבר וגמשך.

ולא רק לשון חכמים המשולבת בלשון המקרא אופיינית לקטע הנדון. בכמה מקומות השתמש עגנון בביטויים הלקוחים מקטעי אגדה או מפרקי תפילה ואף מדברי רש"י העוסקים ישירות ביציאת מצרים, בבקיעת ים סוף ובנדודים במדבר. כך לדוגמה מושתת המשפט 'כשהושיע הקב"ה את ישראל מיד מצרים ועלה בלבך לשיר שירה' על הפסוק 'יושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים' (שמות יד 30)²⁵ ועל לשון רש"י בפירושו לתורה בסמוך (שמות טו 1): 'או כשראה הנס עלה בליבו [של משה] שישיר שירה'. ובדומה לכך המשפט 'הגבהתי צוארי ועניתי אחרריך כנער העונה אחר רבו' מבוסס על דרשות של ר' עקיבא ושל ר' יוסי הגלילי המובאות בתלמוד: 'דרש רבי עקיבא, בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה. וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים', ובהמשך: 'דרש רבי יוסי הגלילי, בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? [...] עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו'.²⁶

השימוש המעורב והמושכל בלשון המקרא ובלשון חכמים כפי שהודגם כאן, תואם את טיבו הכולל של הסיפור הקטן 'מנוחה'. התשתית המקראית ופיתוחה בעזרת דברי חז"ל, וסיפורו הבדוי של עגנון עצמו הבנוי על גבם של שני אלה, אופייניים ל'מנוחה', לשני שכנו ולשורת יצירות ארוכה-ונכבדה של עגנון. חשיפת מקורותיו של הסיפור מאפשרת להתחקות גם אחרי מרכיביו הסתומים ולהציע לו פירוש אפשרי – זיהוי הזקן המבקש מנוחה עם איוב ואפיון המנוחה המבוקשת כמנוחת נפש.

*

אסיים בציטוט מדברי דב סדן על לשונו של עגנון שכוחם יפה גם לדרכו ב'מנוחה'. וכך כתב סדן:

הוא [עגנון] עורך בנכסי העבר ומעלה כלי הבעה נאותים והוא מלטשם ומזקקם כדי שלמות הכושר. גם החומר וגם דרך עיבודו מנכסי העבר וברוח העבר הם, אך צירופיהם האחרונים הם בריאה חדשה: היוצר כאילו מביא את הנכסים האלה והרוח הזאת לכלל כוח ביטויים המאכסימאלי. אתה קורא, דרך משל, איזה מסיפוריו ומכיר

24 ואפשר שהביטוי 'עשיתי לי' מכון גם לדברי קהלת – הוא חוזר מספר פעמים בתיאור יזמתו של קהלת (ב 5, 6, 8).

25 פסוק זה כלול בתפילת שחרית של כל יום, ולמשמע דבריו של הזקן הריהו מהדהד מיד בלבו של כל קורא המצוי בתפילות ישראל.

26 סוטה ל ע"ב.

את חומרי התרכובת, אתה רואה שפיסקה זו אפשר למצוא בדומה לה במדרש אגדה זה או זה, פרט זה אפשר למצוא בדומה לו בסיפורי מעשיות אלה ואלה השגורים בפיהם או רשומים בקונטרסיהם של התמימים שבעם – אך אתה מרגיש בתוספת קו. התוספת הזאת היא היא המשך ברוח המקור, המשך שמגמתו להגיע כדי ניצול מאקסימאלי של האפשרות הגלומה במקור, העלאה לדרגה של אמנות.²⁷

פרנצ'סקוס הקדוש מבוטשאטשי: הערה על 'ביער ובעיר' לש"י עגנון

מאת

אריאל סימקין

אילו כתב עגנון רק סיפור זה בלבד זכאי
היה לעטרה של משורר דתי גדול
אברהם קריב

סיפורו הקצר של ש"י עגנון 'ביער ובעיר' פורסם לראשונה ב'הארץ', בגיליון ערב פסח תרצ"ח, ולאחר מכן בקובץ הסיפורים בעלי האופי האוטוביוגרפי 'באוהל ביתי' שבכרך 'אלו ואלו'. למרות קוצר יריעתו (עשרה עמודים) הוא זכה לכמה פרשנויות, המבטאות קשת רחבה של גישות בביקורת הספרות. דב סדן וברוך קורצווייל מייצגים בביקורתם את הגישה ה'חברתית'. ניתוחו של סדן עוסק בעיקר בנפש העבריין וביחסים בינו ובין החברה.¹ קורצווייל ראה את עיקר חשיבותו של הסיפור 'בעמדה האנטי-סוציאלית, בדידותית ואנוכיותית של המשורר'.² בכך העלה עליו את חמתו של אברהם קריב, שמצא בסיפור שיר הלל של עגנון, גיבורו האוטוביוגרפי, 'לחמדת הטבע השפוכה בסיפור זה [...] ואין הטבע [...] אלא מלכות הבורא [...]'. הוא מוסיף: 'כמו כן מעיד סיפור זה כי בכל אדם, לאין יוצא מן הכלל, טמון ניצוץ אלוהי שעשוי להשתלהב בנסיבות נאותות'.³ ארנולד באנד ראה בו סיפור היוכרות סנטימנטלי של סופר מבוגר בחוויית ילדות, היוכרות שדרכה הוא עוסק בקשת רחבה של נושאים: שלטון האלוהים בעולם, טבעו של הרוע, תמימות לעומת ניסיון, נורמות חברתיות לעומת תחושות טבעיות – היער לעומת העיר.⁴

1 ד' סדן, 'שלשה ספורים וסביביהם', מאזנים, כא (תשכ"ו), עמ' 354-362.

2 ב' קורצווייל, 'אלו ואלו', הנ"ל, מסות על ספורי ש"י עגנון. תל אביב תשכ"ז, עמ' 69-73.

3 א' קריב, 'אינטרפרטציה רבת אייל – עוד על עגנון לפי קורצווייל', מולד, ו, 31 (1974), עמ' 108-121.

4 A. J. Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkeley 1968, pp. 234-237.

27 ד' סדן, 'בדרך לכוליות: על ש"י עגנון', הנ"ל, בין דין לחשבון: מסות על סופרים וספרים, תל אביב תשכ"ג, עמ' 175-176.