



עין היח"ל
כתב עת לחקר יצירת עגנון

גליון ב', תשע"ג - 2012

משיח נולד לנו

עליזה שנהר

א

המשיח בו מדובר הוא גיבור סיפורו של ש"י עגנון ב'מעשה רבי גדיאל התינוק', שהתפרסם לראשונה בתר"פ ואחר כך שב ונדפס בשינויים שונים בכל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון (תרצ"א). מכאן ואילך נדפס הסיפור במהדורה הקאנונית של כל כתבי עגנון, כפי שהופיעה החל משנת תשי"ג. כל המובאות בעיון זה הן מאלו ואלו (ירושלים ותל-אביב תשל"ח, תטז-תנ).*

לדעת גרשום שלום מקורו הבלתי אמצעי של עגנון היה אחד מספרי המוסר וההנהגה העיקריים של המקובלים האחרונים הידוע בשם שולחן ערוך של ר' יצחק לוריא.¹ שם הגיבור בספר זה הוא 'רב גדיאל נער'. עגנון, קובע גרשום שלום, שינה אותו ל'רבי גדיאל התינוק' -

* המאמר מבוסס על מאמר מוקדם שנתפרסם בספרי הפנים לפני: תשתיות בסיפורי עגנון. תל-אביב תש"ן, עמודים 49-78.

¹ הספר שולחן ערוך של ר' יצחק לוריא הופיע בעילום שם המחבר או המהדיר באמצע המאה השבע עשרה. הוא אינו אלא עיבוד קל של ספר נגיד ומצווה לר' יעקב בן-חיים צמח, מאנוסי פורטוגל ומראשי המדברים בקבלת האר"י בירושלים במחצית הראשונה של המאה השבע עשרה. ספר נגיד ומצווה, מציין גרשום שלום, לא נדפס כולו וכתבי היד המרובים מכילים כמה דברים, שחסרים בדפוסים, אך מצויים בשולחן ערוך של האר"י, שנדפס לראשונה כחמישים שנה לפני דפוסו הראשון של ספר נגיד ומצווה. ראה שלום, 1966.

"ובכך נוצר לו המעבר לאגדת האצבעוני, מוטיב שאינו נמצא כלל במקור הראשון" (שלום, 1966: 293), שהרי לשונו של עגנון בסיפור זה היא לשון חז"ל, ובלשונו אין 'נער' (חוץ ממובאות מן המקרא), ואת מקומו תפס 'תינוק', גם כשזה בן י"ג ומעלה.²

רב גדיאל נער, הנער הקדוש המשמש כראש ישיבה בהיכל קן ציפור, זכה למעלה גבוהה ביותר בהיכלי גן העדן. הנער שהוא עילוי בתורה ונפשו טהורה, נהרג על קידוש ה' בהיותו בן שבע בלבד ואף זכה להיות שכנו של משיח בגן עדן. אף אחד מגאוני התורה לא זכה למה שזכה רב גדיאל נער ובכך ניתן ללמוד על הלוך נפשם של המקובלים, אשר יצרו את האגדה.

ועוד מוסיף שלום, כי השאלה מה נעשה לנשמות היהודים, שנהרגו על-ידי הגויים, הרבתה להעסיק את המקובלים גם לאחר **ספר הזוהר** וניתנו לכך תשובות סיפוריות שונות.

זוהי אגדה קבלית, מציין גרשום שלום, שנקודת הכובד שלה היא אמנם תיאור הדרו של רב גדיאל נער בגן העדן, אך היא מתבססת גם על סיפור מעשה בעולם הזה.

במעשה רב גדיאל נער ניכרים שימושי לשון השכיחים ב**ספר הזוהר** וכן מסגרת המוטיבים שבה מצוי הסיפור ותיאורו הולם אף הוא את **ספר הזוהר** ואת תיאורי גן העדן בו. "היכל הנוגה" הנזכר בסיפור הוא היכל "סתים וגניז בהיכל קן ציפור" ומתוך המשך הדברים מסתבר כי בסדר גן עדן מדובר בגן העדן התחתון, הארצי. ואילו **בזוהר** תיאור זה מצוי בשני מדורים שונים: "היכל הנוגה" הוא מן ההיכלות הגנוזים והטמירים שבגן העדן העליון ואילו "היכל קן ציפור" מצוי בגן העדן התחתון.

בספרותנו היכל זה מוזכר כמקום מושבו של המשיח בגן העדן רק ב**ספר הזוהר** וב**ספר אורחות חיים** והוא מוטיב השואב כולו מן המיסטיקה: מצוות קן ציפור, שבזכות קיומה עתיד המשיח לבוא, על-פי המדרש, הפכה אצל המקובלים למקום מושבו הגנוז של המשיח טרם התגלותו.

על מקורותיו של 'מעשה רבי גדיאל התינוק' בספרות הקבלה לא נתעכב, שהרי בכך דן גרשום שלום בהרחבה ובהעמקה. עיונו יתרכז במוטיבים העממיים האוניברסאליים והיהודיים, שהיוו תשתית ליצירתו האמנותית של ש"י עגנון.

כבר רמז גרשום שלום לזיקת סיפורו של עגנון למעשיות העממיות הבינלאומיות על הגיבור הננסי, הרווחות בעל-פה ובכתב במסורות סיפוריות שונות ומגוונות באירופה, אפריקה ואסיה (סאם, 1972).

בשנת 1584 נזכר שמו של 'תום אגודל' (Tom Thumb) בספרו של רג'ינאלד סקוט האנגלי, המונה אותו עם דמויות על-טבעיות אחרות, שרווחו בסיפורת העממית האנגלית (אופק, 1981: 60-72). ואכן, 'תום אגודל' או 'תום אצבעון' זכה להיות לא רק גיבור עממי, שעליו

² השווה: "תינוק בן י"ג שנה ויום אחד" (קידושין פא, ע"ב).

הרבו לספר בעל-פה, אלא גם גיבור עממי, שעלילותיו זכו לעיצובים ספרותיים רבים בכתב.³ קטנותו הושוותה לגודל האפון, השעועית או גרעין הדוחן, אך לרוב העדיפו המספרים להשוות את גודלו לאצבע או לאגודל (Thumbling).⁴

בספרות הכתובה והמסופרת בעל-פה מוכר מוטיב הגיבור הננס, שלמרות קוטנו גובר על אויביו. למשל, בשנת 1835 פרסם הסופר הדני הנס כריסטיאן אנדרסן את סיפורו "אצבעונית". גיבורת הסיפור היא ילדה קטנת מימדים, אשר גודלה הוא כגודל זית בלבד. הסיפור מדגיש את הניגוד בין מימדיה הזעירים של אצבעונית לבין אומץ ליבה וחוכמתה. כך היא מצליחה להתגבר על מכלול הקשיים הניצבים בפניה, במסעה מלא ההרפתקאות.

המשותף לכל הנוסחים הסיפוריים, המסופרים במסורת העממית האוניברסאלית על אצבעוני, הוא שיוכם לז'אנר המעשייה או לז'אנר הנבלה העממית; ויש הבדלים מהותיים ביניהם, כגון: המעשייה מעוצבת במכוון כיצירה בדיונית, כלא-ריאליסטית, ולכן מתרחשת עלילתה בלא-מקום ובלא-זמן תוך היעדר מכוון של התייחסות להיסטוריה ולגיאוגרפיה, והיא גדושה באירועים על-טבעיים.⁵ ואילו הנבלה ה'ריאליסטית', כביכול, מעוגנת במרחב ובזמן מוכרים ומציאותיים, ובמרכז עימות בין אדם לחברו. בולט בה היסוד ההומוריסטי ואופייני לה הגיבור העממי הנחות חברתית-מעמדית או פיסית, המצליח לגבור על יריביו הגדולים והחזקים בזכות עורמתו ותושייתו.⁶

בתרבות העברית מוכר היטב שיר הילדים של המשורר ח.נ. ביאליק, "אצבעוני":

מי זה דופק על חלוני?

נער קטן אצבעוני!

³ מבין הנוסחים העממיים השונים נודע במיוחד הנוסח הסיפורי המופיע בספרו של שארל פרו **סיפורי אמא אווזה**, שבו נקרא הגיבור הננס 'בוהן קטן' (Le Petit Pouce), וכן שני הנוסחים שמביאים האחים גרים בספרם **מעשיות לילדים ולבית**. שם קרוי הגיבור 'אגודלון' (Daumerling) ו'עובי בוהן' (Daumesdick). בשני הנוסחים הללו מרבה הגיבור הננס לעולל מעשי קונדס וקורות חייו המוזרים והמופלאים משופעים במוטיבים ההומוריסטיים.

⁴ במפתח המוטיבים מצוין המוטיב בסימון F 535.1. האות F מציינת את הנושא 'פלא'. בשל מעשי הקונדס שהוא מעולל מכונה הגיבור בנוסחי גרים בכינויים 'זרזיר', 'חרגול זעיר', 'גלית שכמוך' ועוד. בנוסחים האירופיים השונים מתגלה אצבעוני כגיבור שוחר הרפתקאות, יוזם וממציא תעלולים ומעשי קונדס ולבסוף נחלץ בכוחות עצמו מכל פגע. ראה אופק, 1981: 66-68 וכן כהן, 1940: 22-25.

⁵ דב נוי מגדיר במאמרו (נוי, 1970) את המעשייה כסיפור עם, המתרחש בלא-זמן ובלא-מקום. לכן המרחב, הזמן, הנפשות הפועלות והעצמים מתפקדים באופן שונה ועצמאי, במנותק מן ההיגיון המקובל, וכך פועל הריחוק להדגשת הפיקטיביות של המעשייה, שהיא חשופה ומודגשת.

⁶ פעמים רבות נמצא במרכז הנבלה גיבור המייצג את הדמות המשולבת של הגיבור הטיפש מכאן, וערמומי מכאן, ולעיתים אף באותו סיפור עצמו. חואג'ה נאצר א-דין, קאצ'אל הקרח, טיל אוילנשפיגל, פרויים (אפרים) גריידינגר, מוטקה חב"ד והרשלי מאוסטרופולי הם גיבורים ליצניים ידועים במזרח ובמערב.

נערי, זעירי, מה שמך?

מי אביך, מי אמך?

אין מולדת לי ואין שם,

אין לי אב ואין לי אם.

כך מתנהלת השיחה, מבעד לחלון, בין הילד לבין אצבעוני הזעיר, המספר לילד -

ובראותי אם ותינוקה

בעד החלון לו אדפוקה

אקרא שלום לו וברכה

לו ולראש כל המשפחה ...

האצבעוני קשור אפוא לנושא השלום, המובנה במערכת הגלויה והסמויה של השיר על סמליו, רמזיו וציוריו המטאפוריים. האצבעוני הוא, לפיכך, מבשר השלום, ואף המלך המשיח, אשר עתיד לגאול את העולם ואת ישראל כאחד, והוא כרוך ברעיון השלום כפי שמעיד מדרש שיר השירים (ב, כט): "אף בשעה שמלך המשיח נגלה לישראל אינו פותח אלא בשלום, שנאמר: 'מה נאו על ההרים רגלי מבשר, משמיע שלום ...' (ישעיהו נב, 7).

אצבעוני, הקורא לילד שלום וברכה, הוא מעין שליח האל, השרוי בהרמוניה גדולה עם הכל ובעבורו תוכן -

ולתפארת לי תופרת

כתונת פסים הציפורת.

והרי השלום נוצר כתוצאה ממיזוג בין ספירת החסד, המייצגת את טובו של האל לבין ספירת הגבורה והדין, שני קצוות המצויים בספירת התפארת, אחת מבין עשר הספירות (שטרן, 1985: 45-68).

יתכן, כי גם ביאליק הושפע בשירו מן האגדה על "רב גדיאל נער" והוא, אכן, מכנה את אצבעוני בכינוי "נער".

מן הראוי לציין, כי המעשיות והנובלות העממיות על אצבעוני חדרו מן הסיפורת העממית הבינלאומית לסיפורת העממית היהודית, וכמה מהן אף נדפסו. כך, למשל, פירסם י"ל כהן נוסח עממי ביידיש, שנרשם בשנת 1900 בשם 'בעבעלע' (כהן 1940: כרך 15, 22-25).

בנוסח הסיפורי היידי 'בעבעלע' (ויש לשער שלאוזני עגנון הגיעו כמה מן הנוסחים הסיפוריים היידיים) מצויים המוטיבים המרכזיים, האופייניים גם למעשיות ולנובלות העממיות על אצבעוני, כגון: אצבעוני נולד כתוצאה ממשאלתם של הורים חשוכי ילדים המבקשים פרי-בטן,

ולו גם קטן ככל שיהיה.⁷ נולד להם בן, שגודלו כגודל האגודל (או אפון, או שעועית, או כיו"ב);⁸ הוא נאלץ לסייע לגנבים במלאכתם,⁹ אך לאחר מכן הוא מבהיל אותם ומבריחם;¹⁰ הוא נבלע על-ידי בעל חיים (פרה, סוס)¹¹ וחוזר לבסוף אל הוריו האוהבים אותו והדואגים לו.¹²

אולם, בעיצובו של ש"י עגנון אין עלילת הסיפור 'מעשה רבי גדיאל התינוק' בבחינת מעשייה עממית או נובלה, אלא היא בגדר אגדה (לגנדה), ועל כך מצביע גם שם הסיפור 'מעשה ב - -', כלשון הספרות התלמודית-המדרשית, המציינת אגדה.

עגנון מציין, כי אביו של רבי גדיאל פתח לפניו "חמישה חומשי תורה והיה לומד עמו ומפרש לו דברי אלוקים חיים עד שלמד כל תורה כולה והיה קורא ומתרגם ויודע לדרוש ולמד מקרא משנה הלכות ואגדות, ש"ס בבלי וירושלמי, ספרא וספרי, תוספתא ומכילתא, ספר יצירה אותיות דר' עקיבא וספר התמונה..." (עגנון, תשלח: תטז) ואף היה ממשיך בלימודיו כאשר אביו היה מתנמנם ולא ידע כלל, לאחר שסגר את הספר, כי בנו "עומד בין האותיות והיה חוזר על כל מה שלמד והיה שקוד ללמוד והצליח הרבה בתורה ובחכמה" (שם, תטז-תיז).

תינוקות כרבי גדיאל התינוק, שהיו בעלי בקיאות מופלאה בתורה, ידועים היטב במסורת הסיפורית היהודית-העממית, כגון: התינוקות, שהשיבו ל'אחר' על שאלותיו; הינוקא, שדרש בחשמל ויצאה אש ואכלתו; הינוקא בן החמש, שהציל את המלך ממחלתו המסוכנת על-ידי לימוד בספר בראשית, והמפורסם ביותר הוא הינוקא בזוהר, שדברי תורה רבים מפיו נכנסו לספר הזוהר - הינוקא בריה דרב המנונא סבא. הוא דרש בדברי תורה בפני רבי יהודה ורבי יצחק (זוהר ח"א, רלח-רמ) וכאשר סיפר רבי אליעזר לאביו על הינוקא המגלה רזי התורה, אמר רשב"י, כי לא יאריך ימים והינוקא נפטר (זוהר ח"ג, קפו-קצו) (הורודצקי, 1929).

⁷ מוטיב T 553. האות T מציינת במפתח המוטיבים את הנושא 'מין'. הלידה העל-טבעית אופיינית לפתיחת כלל הנוסחים הסיפוריים הבינלאומיים, כגון: בנוסח של הסופר האנגלי ריצ'רד ג'ונסון (המאה השש-עשרה) נפתח הסיפור: "מעשה באיכר מנתיני המלך ארתור בשם תומאס איש-ההר, שהיה חשוק ילדים והשתוקק מאד לבן משלו. שלח תומאס את אשתו למערתו של הקוסם-הנביא מרלין, כדי שיברכנה בפרי בטן. ומרלין שמע את בקשתה וניבא, כי לאחר שהירח ישנה שלוש פעמים את פניו היא תלד בן, שקומתו לא תעלה על אגודלו של בעלה" (אופק, 1981: 61).

⁸ מוטיב F 508.

⁹ מוטיב F 5351.1.11.

¹⁰ מוטיב K 335.1.6.2. האות K מציינת במפתח המוטיבים את הנושא 'תרמיות'.

¹¹ מוטיבים F 535.1.1.7; F 911.3.1.

¹² הסופר הדני הנס כריסטיאן אנדרסן חיבר, על יסוד מעשית אצבעוני הדנית, סיפור חדש. בעיצובו האמנותי של אנדרסן מקבלת אשה חשוכת ילדים גרעין-דוחן מידיה של קוסמת. היא זורעת אותו בעציץ ולאחר נביטת הזרע היא נושקת לעלי הכותרת. הפרח נפתח ונגלית ילדונת זעירה, שהאשה קוראת לה בשם אצבעונית. אצבעונית נחטפת בידי קרפדה המבקשת להשיא לבנה, ולאחר קשיים ותלאות רבות היא מגיעה אל פרח לבן, שבו יושב מלך אצבעוני.

יש להעיר, כי אגדות על קטינים מלומדים רווחים עד היום במגזר האורתודוכסי היהודי, בכתב ובעל-פה. בעולם החרדי מתעוררים, מדי פעם, סיפורים על ינוקא פלאי, אשר עוד טרם למד קרוא וכתוב כבר יכול היה לצטט את הטקסטים התורניים לפליאת הוריו ומוריו. כך, למשל, כתב הרב קנייבסקי בספרו **חיי עולם**: "ופה בארץ נתפרסם בשנת תשט"ו בילד בן ד' שנים שהיה מגיד בעל-פה בש"ס וראשונים, דברים שלא שמעתן אוזנו בגלגול זה כלל" (קנייבסקי, תשל"ב: כ"א).

ואכן, בשנות החמישים רווחו בירושלים ובבני ברק אגדות על הינוקא הפלאי, שהשתייך לחסידות בעלז או גור ואשר רבנים שונים צוטטו כמעידים, כי המלאך שכח, מן הסתם, לסטור לילד זה שישכח את תלמודו, והדברים נכונים ותקפים והסיפור אמת לאמיתה.

מובלטת ומודגשת בסיפורים אלו קטנותו הפיסית של הגיבור לעומת עומק ידיעותיו בתורה ובסיפורנו גם גדלותו הרוחנית. מי שהיה בא לשפוט אותו על-פי צורתו החיצונית בלבד לא היה מעלה בדעתו את עומק למדנותו ובקיאותו במקורות היהודיים.

ב

האגדה, כאמור, היא יצירה סיפורית הניתנת במכוון כסיפור אמין, גם אם הוא משופע במעשי ניסים, שהם סבירים וקבילים בהתאם לתפיסת המציאות של החברה הדתית-העממית, ומקורם בכוח הקדושה (בניגוד למעשים הפלאיים או המאגיים במעשייה). האגדה משתדלת אפוא להעניק להשתלשלות האירועים אופי סביר ו'דומה למציאות', היא בעלת מסר דיאקטי ברור וכוונתה לאשר ולחזק נורמות דתיות-חברתיות. אחד מתפקידיה של האגדה הוא לעורר במאזין חרדת קודש ואמונה; היא מבהירה את הסתום ומחזקת את האמונה באמצעות תשובות מרגיעות ומספקות. לכן, נוטה האגדה לעגן את מעשי הנס בעולם הריאלי, המציאותי, בניגוד למעשייה, שבה מתרחש המעשה העל-טבעי בעולמות רחוקים ושונים מעולמנו, בהם החוקיות השלטת אף היא זרה ושונה (נוי, 1976).

"מעשה רבי גדיאל התינוק" נפתח בלידתו של הגיבור, אשר "נולד בזכות התורה שהיה אביו מלמד לתינוקות מישראל. וכשיצא רבי גדיאל לאוויר העולם היה קטן כל כך עד שלא ניכר אם בן אדם הוא" (עגנון, תשל"ח: תטז).

מה היתה זכותו הגדולה של אבי רבי גדיאל התינוק, האם היותו מלמד לתינוקות מישראל, שהיה מלמד תורה?

"תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמידי חכמים, לא מצא בת תלמידי חכמים ישא בת גדולי הדור לא מצא בת גדולי הדור ישא בת ראשי כנסיות, לא מצא בת ראשי כנסיות ישא בת גבאי צדקה, לא מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות - ולא ישאר בת עמי הארץ" (בבלי, פסחים מט, ע"ב).

המדרג החברתי הברור, המוצג בתלמוד הבבלי, מעיד על מעמדו החברתי הנמוך של מלמד התינוקות ויש אף מדרשים המגלים זלזול רב במלמדי התינוקות ובקיאותם בתורה. עם זאת ברור היה, כי למלמדי התינוקות חשיבות רבה ולכן נמצא גם דברי שבח מופלגים, כגון: "אלו מלמדי תינוקות שבישראל שמוציאים מליבם חכמה ובינה, דעה והשכל, ומלמדין לעשות רצון אביהם שבשמים" (סדר אליהו רבה, פי"ט).

עגנון בחר לשקף את העמדה המייחסת חשיבות למלמדי התינוקות, אשר מלאכתם דומה למלאכת השמים, בדומה לאידיאליזציה המתגלה בסדר אליהו רבה ובניגוד, כנראה, למציאות החיים הן בתקופת חז"ל והן בעת החדשה.

כאמור, האגדה יכולה להיות בעלת אופי ריאליסטי, או בעלת אופי על-טבעי, ואזי היא בגדר אגדת קודש, שבה פועל כוח הקדושה במישרין כדי לפתור את הקונפליקט הסיפורי ולחזק את הנורמות החברתיות, או באמצעות נציגו של הקודש עלי אדמות (צדיק, בעל-נס). כך למשל, נראה, כי באגדות יהודיות רבות משמש אליהו הנביא - הגיבור העממי השכיח ביותר בסיפורי העם של עדות ישראל - כסוכן הקדושה, ובסיפורי השבח, שהוא במרכזם, ניכרת האמונה התמימה בכוחו לגמול חסדים, לרפא חולים, להעשיר ולהעני, לרחם ולהציל.

רבים מסיפורי העם על אליהו הנביא קשורים, כמו סיפורנו, בליל הסדר, שהרי שני מנהגים חשובים של לילה זה כרוכים בשמו: 'כוסו של אליהו' ו'פתיחת הדלת לאליהו'. גם האמונה בגאולה העתידה לבוא, שתתרחש בערב פסח, גרמה להיווצרות ריכוז של סיפורי אליהו, המבשרים על ביאת המשיח, מסביב לליל הסדר דווקא, ורוחה של אמונה זו מרחפת על סיפורנו.

בסיפורת העממית היהודית נקשרו כוסו של אליהו עם פתיחת הדלת לאליהו לאחר ברכת המזון בלילי הסדר, עם הזמנתו לשתות מכוסו ולשפוך את חמתו וחרון אפו על הגויים, שאכלו את יעקב ואת נווהו השמו (נוי, 1960). קשר עממי זה מצוי אף בסיפורנו: הגויים הרשעים ממלאים את כוסו של אליהו בדם במקום ביי, ובשעת סיפור יציאת מצרים נפתחת הדלת, אלא שהבאים הם הגויים המעלילים. רק לאחר ששתה הכומר מכוס אליהו, הכוס שלא נועדה לו, ובתוכה רבי גדיאל התינוק, הוא נאלץ להודות על האמת ונתלה. אליהו הנביא משחרר את רבי גדיאל התינוק ממעי הכומר התלוי ו"לומד עמו קטיגוריא על הרשעים" באחת ממערות הצדיקים.

והרי מאז ומתמיד מועד חג הפסח לפורענויות ולגזירות בארצות הגלות בגלל עלילת הדם הכרוכה בו. מוטיב עלילת הדם, כגורם לגזירות ולרדיפות היהודים, עובר כחוט השני בסיפורי העם היהודיים. הטעם לכך: מדובר על עלילת החברה כולה, המאשימה את היהודים ככלל בשימוש בדם לא-יהודי בימי חג הפסח לצרכים פולחניים. סיפורי עלילות דם, הנפוצים ביותר בארצות הנצרות והאסלאם כאחד, מאשימים את עם ישראל כולו גם אם המואשם הוא יחיד בלבד.

ובלשונו של עגנון בסיפורנו: "...היהודים הללו פסח שלהם ממשמש בא, בואו וניטול פגר ונשליכנו לביתו של זה ונאמר משלנו הרג, למצות שלו הרג, לאפותן בדם הרג, ונלך ונקרא לשופטי העיר ולזקני העדה ויאסרו אותו בשלשלאות של ברזל ויוציאו אותו ליהרג..." (עגנון, תשל"ח: תיז). ובהמשך הדברים:

...דרכם של אלו בליל פסח שלהם שהם שותים ארבע כוסות ומעמידים כוס גדולה על השולחן וכוסו של אליהו הנביא היא נקראת, בואו וניטול חמת מלאה דם ונרגיש עליו את הבית בלילו של פסח, ועד שהוא ובני ביתו מבולבלים נשפוך את היין מכוסו של אליהו לחוץ וניתן בו מן הדם ונקרא לשוטרי המלך ולזקני העדה ויאסרוהו בנחששים ויחבשוהו בבית האסורים וישבו עליו בדיו ויהרגו אותו... (שם, שם).

ולאחר התכנון - ביצוע המעשה: "לאחר שמלאו הגויים את הכוס דם העמידו עליה שומרים ורצו בבהלה גדולה וקראו לזקני העדה ושופטי העיר והראו להם על הדם ואמרו ראיתם ליהודים אלו שנוטלים את נפשנו ומוצצים את דמנו לשתות בימי חגיהם" (שם, תיח).

ביסוד סיפורנו משוקעת אפוא תבנית סיפורי עלילת הדם, המוגדרת כעלילה דתית, שאופייה הוא אופי של אגדה, אשר מקומה וזמנה מוגדרים (גם אם אין אזכור היסטורי-גיאוגרפי מפורש). הרקע ברור לקהל המאזינים: שנאת ישראל וניסיון לתרגמה למעשים: רצח, השמדה ואבדון, הזקוקים לעילה משפטית-עובדתית.

ואולם אם במציאות, בעטיין של מזימות השונאים, הופרה שמחת חג הפסח ואת מקומה תפסו מוות, עינויים, השמדה וקידוש השם, הרי לא כך באגדות עממיות; הן מסתיימות ב'סוף טוב', וכך הן מבטאות את המשאלה הכמוסה של המאזינים. הפרת העלילה נעשית, לרוב, באמצעות נס - אם על-ידי התערבות ישירה של כוחות הקדושה ואם על-ידי השליח, לרוב, כמו בסיפורנו, אליהו הנביא.

גם עונשם החמור של המעלילים בסיום העלילה הסיפורית מבטא את משאלת המאזינים והמספרים, החיים במציאות של גולה, שבה ניצבת תמיד חברת הרוב העוינת כנגד המיעוט היהודי. החברה העוינת חושדת ביהודים, השונים מבחינה דתית, כדברי המן במגילת אסתר: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיים שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים" (אסתר ג, ח).

אין ספק, כי ההטמעה של עובדת הפיזור היהודי, הנזכרת בראש הטענה האנטישמית, מרמזת בבירור על ההשקפה, ששנאת היהודים היא בעיקרה תוצאה של פיזור העם היהודי בתוך עמי העולם. כך מתבלטת שונותם הדתית וכן השונות של המנהגים והחוקים, שהם מקיימים מתוך תביעות דתם. כן מוטעם הניגוד הקיים בין המנהגים והחוקים היהודיים לבין מנהגיה וחוקיה של הממלכה, שבה הם חיים, וההעדפה שמעדיפים היהודים את חוקיהם על חוקי המלכות. ואכן, בלשונו של עגנון כוונת הגויים היא "להרוג ולהשמיד ולאבד את כל זרע

היהודים", כמקבילה ללשון מגילת אסתר - "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן" (ג, יג).

בהמשך הסיפור מצויים עוד כמה רימוזים לפסוקים ממגילת אסתר, כגון: "כי נפל פחד הגויים עליהם" - בניגוד לנוסח הכתוב במגילת אסתר: "כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח, יז) וכן "כי נפל פחדם על כל העמים" (ט, ג). סופו של הכומר הוא כסופו של המן: "ואת הכומר תלו על עץ. כאשר זמם לעשות ליהודים כן שילם לו אלוהים" (עגנון, תשל"ח: תיט).

והרי מגילת אסתר היא המפורסמת שבמגילות, ואף הוקדשה לה מסכת שלמה בתלמוד, הקרויה על שמה, אלא שבניגוד להצלה הריאליסטית שבמגילת אסתר נמצא בסיפורנו הצלה על-טבעית ובניגוד ליחס היהודים למגילת אסתר נמצא בין הנוצרים, החל מימי לותר ואילך, יחס שלילי למגילת אסתר (לוינגר, 1958). במגילה מצאו ביטוי לצידיק הנקמה, שיש לנקום ביהודים, בשל פגיעתם בגויים, תוך התעלמות מן האמור במגילה, כי היהודים "עמדו על נפשם" נגד "הצרים אותם" (מגילת אסתר ח 11; ט 16) וכי "בביזה לא שלחו ידם" (שם, ט 15-16).

זיקה נוספת בין סיפורו של עגנון למגילה: המלך אחשוורוש, כמו המלך בסיפורנו, ממלא בעלילת מגילת אסתר, שמתכונתה הסיפורית משולשת, את תפקיד הגיבור הניטרלי; הוא המכריע בסופה של העלילה לטובת הגיבור היהודי (מרדכי) ועמו, ומעניש בחומרה את המעליל בן דתו (המן, הכומר בסיפורנו).

בסיפורי עלילות הדם, בדומה למגילת אסתר וכמו גם בסיפורנו, מצויה, ליד שני המחנות היריבים - המאשימים-המעלילים הגויים (לרוב מיוצגים על-ידי כומר) וההמון הגוי שמאחריהם מול היהודים-הנאשמים והחפים מפשע (לרוב יהודי מסוים שהוא נציג הקהילה - "ולפי שאביו של רבי גדיאל גדול העדה היה באותה שנה באו אצלו תחילה") - הרשות השלישית. רשות זו היא ניטרלית ומאזנת, והיא נחלצת לזכות את היהודים ולהעניש את המעלילים. עגנון מצוין, כי "והמלכות מלכות חסד היתה באותה שעה ולא היו דנים דיני נפשות בלי חקירה ודרישה. חקרו ודרשו היטב והביאו את כל אותם האנשים שהיו באותו מעמד להעיד ואת אותו הכומר בראשם והשביעו את הכומר שבועה ניצחת ואמרו לו פתח פיך והעד עדותך" (עגנון, תשל"ח: תיט).

הכומר, נציגה של הדת הנוצרית, אינו מהסס: "הוציא הכומר יראתו מתוך חיקו ונשבע שכל דבריו אמת וצדק ועמד להגיד עדותו" (שם, שם). תפקידו החשוב של הכומר בעלילת הדם, המכוונת נגד היהודים, רומז לרקע הדתי-לאומי של העימות. ואולם הסיבה לעלילה בלשונו של עגנון שונה מן הסיבה המוצהרת במגילת אסתר, אך קשורה בביזה הנזכרת בה כמה פעמים: "ואמרו, עד אימתי יהא יהודי זה דוחק את רגלינו ומקפח את פרנסתנו? כבר הגיע זמנו להוציא מן העולם" (שם, תיז). לכאורה לפנינו נימוק כלכלי טהור, העומד בניגוד לשלילת הביזה במגילת אסתר. גם נימוק זה קשור בשנאת השונה ובשנאת הזר ולמעשה, חברה-עדה, שאין רואים אותה כשונה, או כזרה, אינה יכולה להיחשב כמתחרה, הואיל ואינה

מובחנת. לכן, ככל שגדלה הכרת השונות או הזרות, כך גם גדלה תחושת ההתחרות וכל פעילות של קבוצת המיעוט בתחומים, שבהם מעוניין גם הרוב, נראית לרוב כנישול מנכסים (אטינגר, 1980).

המסקנה המתחייבת מדברים אלה היא שהמציאות הגלותית, שבה מתרחשת עיקר העלילה הסיפורית, היא מציאות שכל כולה ספוגה עלבונות, השפלה, התנכלויות ורדיפות.¹³ בגלות שרוי העם בתוך תוכה של הטומאה, כמו רבי גדיאל התינוק, אשר היה

...מוטל שם בכוסו של אליהו עד שבא הכומר שלהם ונטל את הכוס ושתה את כל היין כדי ליצוק שם דם. היה רבי גדיאל מוטל בתוך מעיו של אותו רשע ואותו רשע לא הרגיש בו, שהיו מעיו של אותו רשע גסים ביותר, שהיתה אכילתו אלף חזירים ושתייתו אלף מדות ולא היה מרגיש כלום. היה רבי גדיאל מוטל בתוך מעיו של אותו רשע ולא היה יושב וממתין עד שיתלכד בגופו של אותו רשע והיו לבשר אחד, חתיכה של איסור כמותו, אלא היה מהרהר והולך בשבע חכמות ובשבעים לשון כדי שלא יהרהר בדברי תורה במקום שכזה (עגנון, תשל"ח: תיח).

והרי נאמר: "בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא" (ברכות כד, ע"ב). ודוק: "אלמלא מוראה של מלכות אזי חיים בלענוהו", כלשון מסכת אבות: "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו" (ג, ב). וכן, "מה דגים שבים - כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני האדם - אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו" (עבודה זרה, סדר נזיקין דף ג, ע"א). בעולם בעלי החיים, כמסתבר, היצורים הקטנים והחלשים אינם יכולים לשרוד, משום שלא יוכלו להתגונן מפני בעלי החיים הגדולים והחזקים מהם. נגזר גורלם להיבלע על-ידי החזקים, שהרי אין בים חוק וסדר. אך בני האדם, כיצורים האמורים להיות תבוניים, למדים לנהוג אחרת לא משום שיש להם ערכי מוסר, אלא משום שהחוק מגן על החלשים ואינו מאפשר לחזקים לפגוע בהם.

מהיבט זה מייצג הכומר הרשע את עולם בעלי החיים החזקים והתוקפים הן בהתנהלותו האלימה כלפי היהודים והן בבליעה שהוא בולע את התינוק חסר הישע. אגב, במעשית העם הנודעת על הזאב ושלוש הגדיים בולע הזאב את הגדיים בשלמותם, אך אין הם מתים באמת, אלא נולדים מחדש. נושא זה – הלידה מחדש במישור גבוה יותר – שכיח מאוד במעשיות העממיות, הנוטות לקיצוניות יתירה. מוטיב דומה מצוי בסיפור יונה, הנבלע על-ידי הדג הגדול: אין הבליעה בבחינת קיצו של יונה, אלא שהייתו שם נועדה למטרה מסוימת והיא – שובו לחיים באופן חדש ושונה. ואולי אין החשיכה בבטן בעל-החיים אלא תנאי הכרחי, כדי להגיע לגילוי האור החדש.

13 גרשום שלום קובע (שלום, 1966: 290), כי סיפור המעשה מתרחש בארץ ישראל או בסביבתה, אך אווירת הסיפור והשפעת אגדות עלילות-הדם העממיות יש בה כדי לרמוז על אפשרות של התרחשות העלילה בגלות.

בליעת יהודי על-ידי גוי מתממשת בקטע המתאר את הכומר בולע את רבי גדיאל התינוק, בסיטואציה רווית הומור, שיש בה מידה רבה של הפלגה והגזמה ("אכילתו אלף חזירים"). הזיקה הפארודית אל המקור המקודש ("והיו לבשר אחד" בנוסח בראשית ב, 21 – "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד") גורמת, כמובן, להנמכת רמתו של ההקשר המסורתי, ואין היא אופיינית לרוחה של האגדה. יתכן, שניכרת כאן השפעת המקורות היידיים-הנובליסטיים של הסיפור, שעמדו לפני עגנון (כגון 'בעבעלע'), המשופעים ביסודות הומוריסטיים לרוב.

במקביל להנמכה נוקט עגנון עיצוב מוגבה של הכתוב, ואף הוא תוצאה של הישענות על כתובים מסורתיים ומקודשים, כגון "וכפתו את אביו של רבי גדיאל ואת אמו ואת אחיו ואת אחיותיו בשלשלאות של ברזל והורידו אותם אל הבור ועינו אותם בכל מיני עינויים קשים עד שיבוא כתב מן המלכות להרגם" (עגנון, תשל"ח: תיח-תית).

כאן נוקט עגנון לשון בראשית טו, יג: "ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה".

זוהי תמונת גלות מצרים, גלות פרס (מגילת אסתר) והגלות, כפי שהיא מתוארת בסיפורו של עגנון. כל כולה טומאה (מעיי הכומר) לעומת ארץ ישראל, שכל שבה קשור לטוהרה: קברו של רבי שמעון בר-יוחאי וחמי טבריה (צורף, 1958: 66-63). יתר על כן, עגנון בוחר להפנות את תשומת לבנו לשלושה חגים, המוזכרים במפורש בסיפור: ל"ג בעומר, חנוכה ופסח (וכן נרמז חג הפורים, כפי שכבר צוין).

במסורות העממיות יש הרבה מן המשותף לשני החגים הראשונים: ל"ג בעומר קשור במסורת העם בגבורתו של בר-כוכבא וחנוכה קשור בגבורת בית חשמונאי. שני החגים הארצישראליים, הקשורים במאבק לעצמאות לאומית, מילאו תפקיד חשוב בדור התחייה. שניהם מבטאים גם את ההערצה העממית לגבורה, לאומץ הלב ולכוח הפיסי וקשורים בהם מנהגים עממיים רבים, הבאים לסמל גבורה זו (משחקי חץ וקשת, תנועת מכבי).

אמנם כבר בתקופה קדומה ניסו הנביאים והחכמים להילחם בגישה העממית לגבורה, והדגישו את הסגולות הדתיות-המוסריות של הפרט ואת כוחה של ההשגחה העליונה, שהיא הקובעת והנותנת גם בשדה הקרב, אך העם, כפי שקובע נוי, לא נכנע לגישה זו (נוי, 1961). יחס המוני העם לגיבורי החיל בא לביטוי במדרשים עממיים וסיפורים עממיים על גיבורי העם, העומדים בפרץ מול אויבים ומעלילים גויים ויכולים להם. ברבים מן הסיפורים נרמזת הזיקה לארץ-ישראל, שממנה, כמו מן האמונה בקדוש-ברוך-הוא אלוהי צבאות, שואב הגיבור את כוחו.

רבי גדיאל התינוק שואב כוחו מן התורה הקדושה, שבה היתה לו בקיאות - "והצליח הרבה בתורה ובחכמה" (עגנון, תשל"ח: תיז). והוא משלב את הגישה הנורמטיבית על הגבורה הפסיבית עם הגישה העממית על הגבורה האקטיבית, בסיום הסיפור (נוי, 1961). למעשה,

ביטויי גבורה יש גם במגילת אסתר, שהרי אסתר שמה נפשה בכפה כדי להציל את עמה. אך אסתר משמשת כאבטיפוס הגבורה השתדלנית המשיגה את מבוקשה בעזרת יופי נשי. לעומת שני החגים הלאומיים-הארצישראלים – ל"ג בעומר וחנוכה – חג פורים הוא חג גלוי מובהק, הנותר בתשתית היצירה בלבד, בבחינת אנטיטזה. ואילו חג הפסח, שהוא חג היציאה מעבדות לחרות, מתקשר בדמיון העממי בגאולה העתידה, שתיעשה על-ידי ה' ולא בכוח הזרוע: "בניסן נברא העולם, בניסן נולדו האבות, בניסן מתו האבות, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל" (ראש השנה יא, ע"א).¹⁴ גאולה זו אינה כרוכה בעלילות גבורה ובכושר הלחימה של הפרט, אלא היא בבחינת גבורה פסיבית, וכבר בספרי המקבים מודגש, כי ליד עלילות גבורה אקטיבית במלחמה ובשדה הקרב קיימת גם גבורת המסרבים לאכול מאכלים אסורים ושל מקדשי שם שמיים.

נראה, כי רבי גדיאל התינוק, השואב כוחו מן התורה, גם נולד בזכותה. בלשון עגנון: "רבי גדיאל התינוק נולד בזכות התורה שהיה אביו מלמד לתינוקות מישראל" (עגנון תשל"ח: תטז). ובמדרש אנו קוראים: "בזכות התורה שאתם עוסקים בה הייתי מקשיב ושומע תפילותיכם" (תנחומא אמור, טז).

בפולקלור היהודי עדים אנו לנטיית המספרים 'ל'י'הד' את המוטיבים הסיפוריים האוניברסאליים על לידה על-טבעית, ואת מקום המעשה המאגי (אכילת דג) או הכוח המאגי (קוסם, מכשפה) ממלאת התפילה לאל הכל-יכול. רק התערבות הכוח האלוהי המקודש, מעין *deus ex machina*, פותרת את הקונפליקט, כמקובל באגדה, ולעיתים גם נציגו עלי אדמות (אלהו הנביא). אין ספק, כי לידת גיבור תרבות או גיבור סיפורי, שצורתו שונה ומיוחדת (קטן במיוחד, גדול במיוחד, בעל ראש של בעל חיים או עם קרן במצחו) כרוכה במוטיב ההתערבות העל-טבעית. לכן קודמת העקרונות ללידת רוב אבות האומה ורק לאחר תפילות לאל נפקדות האמהות.

במסורת היהודית ידועים אפוא סיפורים על לידה על-טבעית של גיבורי העם, כגון: יצחק לא נולד על-ידי תאוות בשרים; משה נולד מהול והחל לדבר עם אביו ואמו ביום לידתו; קודם שנולד שמואל בישרה בת קול על לידתו; דוד המלך אמר שירה כששהה בבטן אמו וכשינק משדיה. הלגנדות הנוצריות מספרות, כי מרים, אם ישו, היתה בתולה לפני לידתו ונשארה כך אף אחרי הלידה. היא נתבשרה מפי המלאך גבריאל, שהיא עתידה להרות מרוח הקודש וללדת בן, שייקרא ישוע והוא יושיע את עמו.

¹⁴ במדרש **שמות רבה** אומר רבי מאיר: "לי ולכם היא הגאולה, כביכול אני נפדתי עמכם, שנאמר (שמואל ב ז, כג): 'אשר פדית לך ממצרים גוים ואלוהיו', וקבעו החודש הזה לי ולכם, שאני רואה דם הפסח ומכפר עליכם, שנאמר: 'דברו אל כל עדת ישראל', ותהא שמחתכם שלמה אפילו מי שהוא עני".

נדמה, כי גדיאל הוא התשובה הסיפורית היהודית-העגנונית ללגנדות הנוצריות על שה האלוהים, שהרי רק לכאורה אין שוני בין גדי-אל לשה-אל. שניהם אמנם בחירי האל, אשר נבחרו בבחירת החסד האלוהי ונפדו מתחום הבשר עם קבלת רוח הקודש: "וכשיצא רבי גדיאל לאוויר העולם היה קטן כל כך עד שלא ניכר אם בן אדם הוא" (עגנון, תשל"ח: תטז). ואולם שה-אל מרמז למעשה העקדה והוא מעין 'עולה טהורה', שכולה קודש, בניגוד לגדי-אל שאין לו כל קשר למעשה העקדה.¹⁵

ראשיתו של רבי גדיאל התינוק קשורה אפוא בתורה, וכאשר הגיע לכלל חינוך מתאר עגנון את המנהג המקובל עד היום, כדלקמן: "התחיל אביו מחנכו במצוות ועשה לו טלית קטן מצוייצת בציציות של ראשית הגז וגלח את שערות ראשו על קברו של רבי שמעון בר יוחאי בל"ג בעומר ושייר לו שיעור פאות והיה מוליכו בצלחת בגדו שחרית וערבית לבית המדרש הגדול לומר ברוך הוא וברוך שמו ולענות אמן יהא שמיה רבא מברך" (עגנון, תשל"ח: תטז). יתכן, שזיקת ינקות של רבי גדיאל לרבי שמעון בר יוחאי, שלו ניגלו עשרה אותות, אשר מבשרים את בוא המשיח, אינה בכדי, שהרי רבי גדיאל משמש כאן מעין גואל, מעין משיח. המנהג, המתואר בסיפור, לעלות למירון בל"ג בעומר ולערוך הלולה לכבודו של רשב"י קשור במה שמסופר בזוהר על האש, שנדלקה בזמן הסתלקותו של רשב"י. מכאן גם המנהג להדליק אש על קברו בל"ג בעומר, בתוך אגן מלא שמן, ולהשליך חפצים שונים לתוכה (שפרלינג, 1957: רסה-רעה).

גם המנהג העממי, המתואר בסיפור והקיים עד עצם היום הזה, לערוך לילדים בני שלוש תספורת ראשונה ליד קבר הרשב"י כסגולה לבריאות ואריכות ימים, וכן השירה המסורתית-העממית המלווה את הטקסים העממיים: "בר יוחאי, נמשחת אשריך, שמן ששון מחבריך", קשורים בסמליות השמן והאש בפולקלור.¹⁶

אגב, במסורות הסיפוריות העממיות על בר כוכבא, גיבור החג הלאומי ל"ג בעומר, ניכרת בבירור הצגתו כמשיח, כדברי רבי עקיבא: "דְרַךְ כּוּכְבַּא מִיַּעֲקֹב" (במדבר כד, ז), אל תקרי כוכב אלא כוזב; רבי עקיבא כד הוה חמי ליה להדין בר כוזיבא הוה אמר היינו מלכא משיחא" (איכה רבה ב, ה, בעברית: רבי עקיבא, כשהיה רואה את בר כוזיבא היה אומר: זהו המלך המשיח).

¹⁵ גרשום שלום מציין, כי שמע מפי דב סדן הערה העשויה להפיץ אור נוסף על האסוציאציות שמתוכן נתגבשה דמות הנער הקדוש דווקא סביב השם גדיאל: "הרי פירוש שם זה כפשוטו דומה ל-agnus dei (שה-האל). אפשר ונתייהד כאן באגדה הקבלית מושג בעל משמעות רבה שנתפתח מפרק נג בספר ישעיה בעולם הנצרות? והרי גם באפוקליפסה על שם יוחנן ה'שה' הוא החותך את הדין על השטן ועל חייליו למעלה ולמטה!" (שלום, 1966: 301).

¹⁶ מדרש משלי ט, ב, מהדורת בובר, 62.

רבי גדיאל זוכה בקרבה לאש הקדושה, אשר על-פי התפיסה הפולקלוריסטית הוכשרה מטבע ברייתה לשמש בקידוש האדם, בטיהור גופו וכליו מטומאה שדבקה בהם, ובהעברת מתנותיו לגבוה. לכן נעשתה האש תשמיש קדושה מכריע בטקסים ריטואליים בעבודת האלוהים, ובספר זכריה אנו מוצאים, ששארית העדה עתידה להתקדש במבחן האש באחרית הימים (יג, ט). כך גם בנצרות הקדומה מתפרשת הטבילה האידיאלית כקידוש על-ידי "רוח הקודש ואש" (מתי, 3, 11).

קרבתו של רבי גדיאל התינוק לאש הקדושה במירון מתקשרת, אם כן, לקרבתו לשמן בחג החנוכה, שגם בו לאש תפקיד מכריע. במנהגי חג החנוכה אין האש משמשת רק כסמל לתהליך התחדשות לאומית, אלא היא בעלת משמעות נוספת: "מעשה ונטלו צלוחית של שמן זית לנר חנוכה ונפל רבי גדיאל לתוך הצלוחית והיה יושב שם עד שבא אביו להדליק נר של חנוכה ועירה את השמן לתוך המנורה וקפץ משם רבי גדיאל והיו פניו מבהיקות וריחו כריח השמן הטוב" (עגנון, תשל"ח: תיז). זוהי משיחה סמלית של רבי גדיאל בשמן, המשמש במסורת היהודית כאמצעי סמלי להועדה לתפקיד ולשינוי המעמד. שינוי מעמד זה אצל הכהן יש עמו במקרא הקדשה, כלומר הפקעה גמורה מתחום החולין: על משיחת אהרן נאמר: "ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו ומשחת אותו" (שמות כט, ז), ולאחר פירוט דרך עשית המשחה (שמות ל) מוזהר העם לא לעשות שימוש חולין בשמן זה: "שמן מִשְׁחַת קודש יהיה זה לי לדורותיכם. על בשר אדם לא ייסך ובמתכונתו לא תעשו כמוהו קודש הוא קודש יהיה לכם" (שם, לא-לב).

ואולי, רמז לכך שרבי גדיאל הוא גילום סמלי של המושיע, שהוקדש על ידי האל כבחירו, נמצא בדברים הבאים: "וכשהיה החזן מברך היה רבי גדיאל עונה אחריו ברוך הוא וברוך שמו ועונה אמן בכל כוחו. והיה מגביה קולו עד שנעו אמות הספים ולא היה אדם יודע מהיכן הקול יוצא, לפי שהיה רבי גדיאל גנוז בצלחתו של אביו" (עגנון, תשל"ח: תטז).

לפנינו שילוב של לשון תלמודית ולשון מקראית: "ועונה אמן בכל כוחו" שאול מן האמור במסכת שבת "כל העונה אמן בכל כוחו - פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר: 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'" (ק"ט, ע"ב) – רמז מקדם לסיום עלילת הסיפור. ואילו "שנעו אמות הספים" שאול מישעיהו "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו. וינועו אמות הספים מקול הקורא והבית ימלא עשן" (ו, ג-ד). הקדשת הנביא כרוכה בטבילת האש "ובידו רצפה בְּמִלְקָחִים לקח מעל המזבח, וַיִּגַע על פי..." (שם ו), אשר מבטלת את טומאת הגוף.

ד

נראה, כי המאורעות המכריעים בחיי רבי גדיאל ארעו בחג הפסח. כך גם בלגנדות הנוצריות העממיות ובמקורות נוצריים שבכתב: הסעודה האחרונה היתה סעודת קרבן פסח, וכינויו של

ישו 'שה האלוהים' אינו קשור במסירת נפשו ברצון בלבד ("כִּשְׁה לטבח יובל" - ישעיהו נג, ז) או בראית השה כסמל התום והטהרה, אלא גם כתחליף לקרבן הפסח; שה תמים בן שנה נזבח על ידי בית האב, ואכילתו בשלמותו (אסור לשבור בו עצם ואין להותיר ממנו) בליל י"ד בניסן היא עיקר הטקס. כך הפך ישו במסורת הנוצרית לקרבן העדה, לשה המקודש (פלוסר, 1979: 31-33).

ואולם במסורת היהודית תחושת השותפות של אוכלי הפסח, שסעודתם היא זכר ליציאת מצרים, משמשת גם כסמל לתחושת הרציפות ההיסטורית ושותפות הגורל של דורות עם ישראל (כך גם מפורש בספר שמות). זבח הפסח (השה) פירושו הסמלי הוא הבעת תחושת השותפות של האוכלים זה עם זה ועם הנגאלים ממצרים, בתקווה לשוב ולהיגאל מיד המשעבדים, ותחושה זו דבקה בליל הסדר הנעשה כזכר לזבח הפסח, עד עצם היום הזה. בסיפורים היהודיים על עלילות-הדם בחג הפסח אנו עדים לקישור היסודות השונים שהוזכרו: הדם, שיוצקים במקום היין, קשור בדם הקרבן של ישו, והוא ניגודו והיפוכו של 'דם הברית'. ואולי, באירוניה של עגנון תחינת ישו "שלא תעבור עליו הכוס" מתפרשת מילולית, ולא מטפורית, ומכאן קפיצתו של רבי גדיאל התינוק לכוסו של אליהו הנביא, שבה יצקו אחר כך את הדם.

זאת ועוד. הבליעה, שהכומר בולע את רבי גדיאל התינוק בשלמותו, מהווה אף היא ניגוד אירוני ל'שה האלוהים', המשמש תחליף לקרבן הפסח. רק בזכות התורה, תורת האמת, אין רבי גדיאל מתעכל במעי הכומר הרשע (קרי: גלות) והוא מצליח לשמור על עצמאותו הרוחנית. במעי הכומר הרשע ממתין רבי גדיאל לבואו של אליהו הנביא, שבלגנדה הנוצרית מקביל לו יוחנן המטביל. יוחנן, על-פי המסורות הנוצריות שבאונגליונים, הכיר בישו כגואל וניבא את בואו. אף הוא דמות נצחית, כדמותו של אליהו הנביא (פלוסר, 1979: 81-84, 282). האם רבי גדיאל התינוק נפטר במעי הכומר הרשע או שהוצא חי על-ידי אליהו הנביא? בלשון עגנון:

עד שבא אליהו הנביא זכור לטוב ובעט באותו רשע והוציא את רבי גדיאל מתוך מעיו של אותו רשע וצרר אותו בכנף אדרתו והביאו לחמי טבריא ורחצו שם וסך אותו בשמן זית זך וטבלו בנהרי נחלי אפרסמון והלבישו כתנות אור והכניסו למערה אחת ממערות צדיקים והיה יושב ולומד עמו קטיגוריא על הרשעים המציקים כל כך לבניו של הקדוש ברוך הוא" (עגנון, תשל"ח: תיט).

סברתי, כי הן הטהרה שמטהר אליהו הנביא את גופו של רבי גדיאל והן הזיקה לאגדה על מיתת רבי עקיבא על קידוש השם והעברתו על-ידי אליהו הנביא מרומי לקיסרין ומשם למערת הצדיקים¹⁷ מצביעות על מותו של הגיבור במעי הכומר.¹⁸

¹⁷ מדרש משלי ט,ב, מהדור בובר, 62.

כך הופך גדיאל לקרבן העדה כולה בדומה לישו, שההאל, שאף הוא קרבן העדה בלגנדה הנוצרית וגם חייו מגיעים בליל הפסח לקיצם. ניתן אפוא לראות בגדיאל מקדש ה', הואיל ועלה בידו להציל את הקהילה היהודית מן העלילה שהעלילו עליה הגויים, אך הצלה זו היתה כרוכה במותו.

מוטיב זה מצוי לרוב בסיפורי ל"ו הצדיקים, הנפוצים מאד במסורת הסיפורית העממית-היהודית. גילוי סודו של הצדיק הנסתר ממית את עצמאותו ומביא את תפקידו לסימו, כי ההסתר הוא תנאי בל יעבור. האם כך גם בסיפורנו: תפקידו של רבי גדיאל והמטרה החשובה והעיקרית לבואו לעולם נסתיימו ובכך תמו גם חייו?

שילה סובר, כי כשעגנון "משיח לפי תומו" ומסביר מה הניע אותו לכתיבה, יש בדבריו כדי להכריע בנוגע לכוונת המחבר. עגנון שלח לגרשם שלום מכתב ובו תגובה למאמרו עליו. הוא מספר כיצד נתוודע לדמותו של ר' גדיאל התינוק. מתוך מכתב זה (פסח תשי"ט) שמתפרסם כאן לראשונה, ניתן ללמוד לא רק על מקורותיו לסיפור זה, אלא גם לקבל תשובה למספר שאלות:

- א. מה היה הרקע ההיסטורי שבו נכתב?
- ב. מה הטעם שמכוחו מופיעים תיאורים שונים של הכומר שבלע את רבי גדיאל התינוק מתוך כוס היין?
- ג. האם עגנון התכוון שר' גדיאל עולה חי לעולם העליון (בדומה לחנוך ואליהו) – כדעת שלום או מת – כפי שסברתי תחילה.

עגנון כותב שר' גדיאל התינוק היה מוטל בתוך בטנו של הכומר. הכומר לא הרגיש בו מכיוון: **נוסח א:** "שלא טעם טעם יין מימיו (האסור לפי חוקי דתם ואמונתם), וחשב שדרכו של יין שגורם קצת מועקין בבני מעיים". (1920);

נוסח ב: "שהיו מעיו של אותו רשע גסים ביותר, שהיתה אכילתו אלף חזירים ושתייתו אלף מדות ולא היה מרגיש כלום". (ברלין תרצ"א)

עגנון משתמש בשני הנוסחים במילה "כומר", ומכאן הבין סאם, שמדובר באיש דת נוצרי, ולא היה ברור לו למה התכוון עגנון: "הדבר אינו נכון [...] בכנסיה שותה הכומר כוס יין. [...] אולי חשב עגנון על חוקי המוסלמים (סאם, 1972: 37). מכתבו של עגנון פותר תמיהה זו, ומתבררת סיבת השינוי בין שני הנוסחים:

¹⁸ שלום סובר, כי אליהו הוציא את גדיאל חי ממעי הכומר, "שהרי אינו מעביר נפשו במישרין לגן עדן אלא רוחך את גופו, שנתלכלך בטומאתו של אותו רשע, בחמי טבריה" (שלום, 1966: 293)

שלום אהובי, בעוד ימים אחדים חוזרים אנו אי"ה לירושלים ואני ממנהר לעשות עכשיו קודם חזירתי מה שהייתי צריך לעשות כבר. טוב עכשיו מכבר, שעכשיו קראתי עוד פעם את מאמרך 'מקורותיו' שמחת אמת היא לי שנתוסף לחכמת ישראל מאמר שכזה על ידי; כלומר בגללי, אלא מתיירא אני ששוקלין שם בגנזי מרומים את סיפורי כנגד מאמרך, ומכרעת היא הכף לטובת מאמרך.

נער קטן הייתי כשנזדמן לידי ספר קטן 'שולחן ערוך להאריז"ל'. מה שנאמר שם על רבי גדיאל זו פגישה ראשונה שפגשתי עם ר' גדיאל. אחר שנים בברלין בא לידי בית המדרש לילינק ונבהלתי קצת, שאחר הוא הסיפור ממה שנצטייר בלבי. עוד נזדמנו לידי מקצת משאר המקורות שהזכרת במאמרך **ובימי בייליס** נתעורר לבי וכתבתי מה שכתבתי. מקצת קשה היה לי להכריע אם לעשות את הכומר נוצרי או ישמעאלי שהרי הישמעאלי אסור בשתיית יין. אין ספרי בידי אבל דומה שיוכח מסיפורי בפרוש שהוציאו אליהו לרבי גדיאל חי מתוך מעיו של אותו רשע שהרי רבי גדיאל היה שבוי שם בתוך מעיו של אותו רשע, והיה הוגה בחיבורי ישמעאל כדי שלא יהגה בדברי תורה במקום מטונף ודומה שכתבתי שם של יעשה חתיכת איסור כמותו".

לדעת שילה, אנו למדים ממכתב זה שלושה עניינים והם:

- א. בנוסח הראשון נטה עגנון לצייר את איש הדת שבלע את ר' גדיאל התינוק כמוסלמי, ואילו בנוסחים מאוחרים יותר הוא חוזר לתיאור עלילת דם קלאסית, שמקורה בעולם הנוצרי, והמוסלמי מפנה מקומו לתאווות נוצרי ששותה יין ואוכל "אלף חזירים". ייתכן שעצם השימוש במילה "כומר" האופיינית לנוצרים מלמדת על ההתלבטות שהיתה לו.
- ב. עגנון לא התכוון לומר שבליעתו של רבי גדיאל הביאה למיתתו אלא שהוא יצא חי מתוך מעי הכומר. עגנון עצמו מוכיח זאת מתוך הטקסט, המספר על מעשיו של רבי גדיאל בבטן הכומר.
- ג. האירוע ההיסטורי שהשפיע על עגנון בכתיבת סיפורו לא היה פרשת טיסה-אלסר בשנת 1882 שבמרכזה היעלמותה של נערה נוצרייה בכפר ההונגרי טיסה-אלסר, שהביאה לעלילת דם על יהודי הכפר אשר זוכו לבסוף בבית המשפט. אף לא עלילת דמשק: כזכור, היעלמותם של הנזיר טומאסו ומשרתו אברהים עמררה ב-1840 היוותה את הרקע לעלילת הדם על יהודי דמשק. אלא פרשת בייליס, שנרקמה על מנחם מנדל בייליס מקייב, שהואשם ברצח אנדריי יושצ'ינסקי בן ה-12. בייליס נכלא לחקירות בקיץ 1911 וזוכה בסתיו 1913 (שילה, 2011: 196-199).

ראוי לציין, כי בסיפורי ל"ו הצדיקים מתגלה הצדיק לחברה רק במקרים יוצאים מגדר הרגיל, כשהמדובר בפיקוח נפש, בהצלת חיי הזולת, הפרט או הכלל. עד לגילוי חי הצדיק חיי הסתר מוחלטים, והסתר זה, כפי שאופייני לסיפור העם, מגיע לקיטוב. מטרת הקיטוב להוכיח, כי אין להסתכל בקנקן, בצורה החיצונית, אלא יש לתהות על תוכנו ופנימיותו של הגיבור.

תכונה נוספת, האופיינית לסיפורי ל"ו הצדיקים, היא יניקתם מסיפורי העם התיאודיציוניים, שהשפעתם ניכרת גם בסיפור 'מעשה רבי גדיאל התינוק'. בסיפורים התיאודיציוניים הקדומים הופך האל מבחינה מבנית לגיבור השלילי בעקבות המחאה החברתית והדתית של הגיבור החיובי, ורק בהמשך העלילה מסתבר, כי ההארה השלילית של השגחה העליונה בראשית הסיפור – בטעות יסודה. כך עדים אנו למעין העמדת פנים וחיים כפולים, כביכול, של האל עצמו, למשל, באגדה הידועה 'משה על פי הבאר' שבה מוחה משה על התנהגות האל, אך מודה בסיום בטעותו.

בסיפורים התיאודיציוניים המאוחרים אנו עדים להתנהגות דומה של נציג האל עלי אדמות ונציג זה הוא לרוב דמות על-טבעית (אלהו הנביא, מלאך). כך גם בסיפורי ל"ו הצדיקים: הגיבור מעמיד פנים ונוהג באופן דומה להתנהגות האל, כשההתפתחות היא מן הנסתר הגדול והעליון, הבורא ומנהיג העולם, לנסתר הקטן והתחתון, בן התמותה, הדואג לחברתו ולעמו. המסקנה העולה מן הסיפור, כמו מכלל סיפורי צידוק הדין היא, שיש דברים בטבע העולם ובחיי האדם כאחד, הנסתרים מבינת בני תמותה. עיני האדם מורגלות למישור הגלוי בלבד ורק לעיתים נדירות מועלה הפרגוד הנצחי בין הגלוי לנסתר וגם לעינינו מתגלה המישור הסמוי.

שונה התשובה הניתנת בסיפורי ל"ו הצדיקים: למופלא העליון, לנסתר האינסופי בְּבֹאוֹת, השלכות ורמזים עלי אדמות, שהם בבחינת חריגים מן הכלל, וכל אלה קרובים אלינו במישור המקום והזמן וניתנים להשגתנו בנסיבות תכופות יותר מאשר המופלא העליון, המוחלט והמושלם.

נדמה, כי 'מעשה רבי גדיאל התינוק' נוטה, כמו סיפורי ל"ו הצדיקים, לכיוון התשובה החיובית, האופטימית. אין להקשות על קטנותו של הגיבור, שהרי זהו רצון האל. אך אין גם כל ערעור על דרכי ההשגחה בשל המציאות היהודית הקשה והאכזרית, העלילות והרדיפות. במקביל לעובדות החיים האכזריות מרמזת דמותו של ר' גדיאל התינוק על דרכי האל המופלאות והנסתרות. בהתאם להשקפת העולם הדתית נפתר הסיבוך העלילתי הודות לאל והנס הוא 'מן השמיים', למרות שהאל נשאר בבחינת גיבור סמוי, בלתי נראה ובלתי מזדהה.

ההסתר בסיפורנו הוא אפוא כפול: ר' גדיאל התינוק, המציל את הקהילה, הוא בבחינת גיבור נסתר, כמעט בלתי נראה, מעין 'הנסתר הקטן', וכך גם האל, העומד מן הצד, כאילו מסתיר פניו בשעה שעומדים לפרוע בעמו, והוא 'הנסתר הגדול'. מבחינה זו לפנינו וריאציה נוספת לסיפורי צידוק הדין, שיש בהם, כאמור, התלבטות בשאלת הסתר פני האל.

קיומו של ר' גדיאל התינוק לא נפסק, ולאחר שאלהו הנביא טיהר את גופו והכניסו לאחת ממערות הצדיקים, הרי הוא יושב בישיבה של צדיקים ורק בבוא יום ה' הגדול והנורא יצא ממקומו.

שוב עדים אנו לקשר בין האגדה של עגנון לאגדה הנוצרית, שהרי גם באחרונה מסופר על המשיח, הנהרג וקם לתחיה מן המתים. על-פי דפוס המרטירולוגיה היהודית יכול, כאילו, ישו

לכפר במותו על עוונות העם, ולכן הסיקו מכך הנוצרים, קובע פלוסר, שהוא מת כקרבן; ואם הוא מת וקם לתחיה, הרי הוא ניצח את המוות (פלוסר, 1979: 438). ואילו גיבור סיפורנו 'ניצח' את המוות בדרך הביטוי היהודית – בישיבתו הנצחית עם צדיקים.

ואולי עצם לידתו של גדיאל כדמות חריגה, על-טבעית – "שלא ניכר אם בן אדם הוא" – קשורה, כפי שכבר צויין, לתפקידו-שליחותו, כמציל העדה מְקִלָּה, בדומה לישו, שגם מותו היה כפרה ולתכלית זו, למעשה, בא. אין ספק, כי הרעיון, שמקדשי ה' מכפרים על חטאי ישראל הוא רעיון יהודי, כפי שהצליבה עולה בקנה אחד עם מושג קידוש ה' היהודי.

פלוסר מצביע גם על הקשר בין מות הכפרה של המשיח למוסד הטבילה, המכונה גם הוא גאולה מחטא. בכמה פסקאות בברית החדשה יש קשר ישיר בין הטבילה למותו של ישו, ולטבילה קשר ישיר לדמותו של יוחנן המטביל (פלוסר, 1979: 338-341).

כך רוחץ אליהו את גדיאל בחמי טבריא, סך אותו בשמן הזית הזך וטובלו בנהרי נחלי אפרסמון, כשלב הכרחי לכניסתו לחיי נצח. המשפט המסיים את הסיפור, "תם מעשה רבי גדיאל התינוק ולא תמו כל מעשיו" (עגנון, תשל"ח: תכ), מדגיש את נצחיותו של הגיבור, שכאילו נולד מחדש. כך, גם לפי האמונה הנוצרית הטבילה גורמת ללידה חדשה של הנטבל, ללידה ברוח הקודש, והיא אף משתפת את הנטבל במות המשיח ובתחייתו.

אליהו הנביא אף "מלבישו כתנות אור", על-פי מדרש בראשית רבה כ, יב, לפסוק "ויעש ה' אלוהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם" (בראשית ג, כא): "בתורתו של ר' מאיר כתוב: כתנות אור אלו בגדי אדם הראשון שהן דומים לפנס - רחבים מלמטה וצרים מלמעלה". והרי על האל, בכבודו ובעצמו, נאמר: "עוטה אור כשלמה" (תהילים, קד, 2).

פרשנים שונים סברו, כי קודם לחטא גן העדן היו הכתנות כתנות אור ורק לאחר החטא הוכנו בעבורם כתנות עור. כך מודגשת צדיקותו וטהרתו של ר' גדיאל, שמעולם לא ידע חטא. יתכן, כי קיימת כאן כוונה להטעים את הרוחני, המופשט (אור) על-פני הגשמי והמוחשי (עור).

כך, כשהוא מאיר, יכול ר' גדיאל התינוק להיות מוכנס למערה אחת ממערות הצדיקים "והיה יושב ולומד עמו קטגוריא על הרשעים שמציקים כל כך לבניו של הקדוש-ברוך-הוא" (עגנון, תשל"ח: תיט).

נראה, כי הופעתו השניה של גדיאל, ביום ה', שונה מהופעתו השניה של ישו לאחר מותו, הקשורה בישועה האסכטולוגית בעתיד וגמולה לבחירים (פלוסר, 1979: 416-417). גדיאל ישוב ויופיע בבוא יום ה':

ובבוא יום ה' היום הגדול והנורא יצא רבי גדיאל ממקומו וילבש בגדי נקם ויעט כמעיל קנאה ודבר בין הגויים והוכיח לעמים רבים וינהום עליהם ביום ההוא לאמר כך וכך עשיתם וכך וכך הלעזתם. ולא יאה להם פתחון פה לשרי אומות העולם להכחישו ובאו במערות צורים ובמחילות עפר כמו שנאמר (ישעיהו ב) ובאו במערות צרים ובמחילות עפר מפני פחד ה' ומהדר גאונו בקומו לערוץ הארץ (עגנון, תשל"ח: תכ).

ניכרת גם השפעת פרק נט בישעיהו: "וילבש צדקה פֶּשְׁרָן וְכֹבֵעַ יְשׁוּעָה בְּרָאשׁוֹ וְיִלְבֹּשׁ בְּגָדֵי נֶקֶם תְּלַבֹּשֶׁת וְיַעֲטֵ כַמְעִיל קִנְיָה (...) וְבָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל" (יז-כ). ועל כך אומר רבי מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל וייזר (המלב"ים), כי

המלבושים האלה יהיו אות כי לא בא רק להושיע לבד שכ"ז היה מורה השריון והכובע כי בא גם לנקום נקם, כי דרך הלוחמים לשים או על בגדיהם, אם באו רק להציל, או גם לנקום נקם, כמ"ש מי זה בא מאדום חמוץ בגדים, ויש הבדל בין בגד למעיל, שהמעיל עוטים אותו על כל הבגדים מלמעלה ויש הבדל בין נקמה ובין קנאה, הנקמה יעשה הנוקם בעבור שהרעו לו בעבר, והמקנא יקנא בעבור ביזוי כבודו וחילול תפארתו, אשר עוד קיים עוד בהוה, הנוקם יספיק לו אם ישלםרעה תחת רעה, גם אם תהיה הנקמה בצנעה, אבל המקנא לכבודו יעשהו בגלו לעין כל כי עקר תכליתו שיתגלה כבודו המחולל, וע"כ אמר שה' ילבוש בגדי נקם לנקום על מה שהרעו לו צורריו, ואומר כי ילבש הבגדים האלה תלבושת ר"ל שלא ילבשם דרך ארעי, רק לתלבושת קבועה, וגם יעט קנאה כמעיל, כמו שהמעיל אוטים אותו על כל הבגדים, שע"ז אמר בו לשון עטה, כך יעשה הקנאה בפרהסיא לעיני רבים עמים נגד כבודו המושפל ושם קדשו המחולל, ואלה יהיו הבגדים שבהם ינצח את האויב.¹⁹

על פי התפיסה הנוצרית-העממית הגאולה כבר התרחשה (בסיפורנו: גאולה סמלית מעלילת הדם), וההתגלות השניה של ישו תאשר את חלוקת האנושות בין הנגאלים לבין המקוללים. ברם בניגוד לנצרות, שבה גאולתו או קללתו של הנוצרי אינן נקבעות על-ידי אמונתם בלבד, אלא גם על-ידי חייו – חיי צדק או חיי חטא – מדגיש עגנון בסיפורו את התפיסה היהודית, הקיימת כבר במקרא. על-פי תפיסה זו גאולת ישראל קשורה בפורענות על פושעי העולם והעונש המקראי על העמים הרשעים, הם אומות העולם, שהציקו לישראל, יהיה במשפט באש (ישעיהו 10, טז), "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (שם, ב, יא, יז). ניתן לומר, כי עגנון מוותר על היסודות הריאליים שבמעשה הגאולה והוא מקבל את הגישה, המשבצת אותו בתהליכים על-טבעיים, הבנויים על הריסותיה של ההיסטוריה והמציאות הנתונה. כך נמצא גם במסכת סנהדרין:

ת"ר, שבוע שכן דוד בא שנה ראשונה מתקיים מקרא זה 'והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר'; שניה – חיצו רעב משתלחים; שלישית – רעב גדול ומתים אנשים, נשים וטף, חסידים ואנשי מעשה, ותורה משתכח מלומדיה; ברביעית – שובע אינו שובע; בחמישית – שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחין, ותורה חוזרת ללומדיה; בשישית – קולות; בשביעית – מלחמות; במוצאי שביעית – בן דוד בא (כז, ע"א).

¹⁹המלב"ים. מקראי קודש. ווילנא תרנא.

ה

מסתבר, כי הופעתו השניה של גדיאל ביום ה' יש בה כדי להעיד, כי הברית שכרת האל עם עמו היא נצחית וייסורי הגלות אינם אלא חבלי משיח. לפיכך, טיעוני הנוצרים, כי האלוהים זנח, כביכול, את העם היהודי, ולכן הנוצרים הם ישראל האמיתית, אין להם על מה לסמוך. כן יש לאמר, כי נטייתו של עגנון ליסודות הספרותיים העממיים אינה באה לביטוי בעיצוב מחדש של מוטיבים, תימות וסמלים עממיים בלבד, אלא גם בקבלת חוקי הפואטיקה של הסיפור העממי. כך, למשל, מבליט עגנון את שלמותה ואחדותה של היצירה, כמו המספר העממי, על-ידי הפניית תשומת ליבו של הקורא לעקרונות הקומפוזיציה של הסיפור, לאמור, בולטת התופעה של החזרה יוצרת – הריתמוס במהלך הטקסט, הן חזרה על ניסוח והן חזרה על אירוע, אובייקט או תימה. למשל: החזרה על ההצעה, התכנון והביצוע של עלילת-הדם, ודרך התאור. ונאמר:²⁰

משלנו הרג,

למצות שלו הרג,

לאפותן בדם הרג.

וכן –

מוטל בתוך מעיו של **אותו רשע**

לא הרגיש בו **ואותו רשע**

גסים ביותר **אותו רשע** שהיו מעיו של

מוטל בתוך מעיו של **אותו רשע** ולא היה יושב וממתין עד

שיתלכד בגופו של **אותו רשע** והיו...

ובהמשך –

מחטט באצבעו של **אותו רשע**

הרגיש **ואותו רשע** חיטוטין...

מחטט באצבעו של **אותו רשע** והושחרו...

התחיל מדבר מתוך

גרונו של **אותו רשע**

ובלשונו של **אותו רשע**

²⁰ החלוקה לשורות וההדגשים הם שלי – ע"ש.

החזרה אינה משמשת כאן רק לבניית אחדותו וחוקיותו של העולם הסיפורי, אלא אנו עדים לחזרות צליליות, שאף הן אופייניות לסיפורי העם, שמכוונים להשפיע על אוזנו של המאזין ליצירה.

גם המילים 'הרג', 'דם', 'פסח' וכן 'שופטי העיר זקני העדה' חוזרות ונשנות במהלך הטקסט הסיפורי ובדומה לכך גם בניית הומוגניות דמותו של רבי גדיאל, שנקרא תמיד 'רבי גדיאל', תוך חזרה מרובה ופירוט רב של תלמודו, חכמתו ורוחב ידיעותיו בלשונות אומות העולם. רק במשפט המסגרת, הפותח את הסיפור ומסיימו, נקרא הגיבור 'רבי גדיאל התינוק', משום שלפתיחת הסיפור ולסיימו יש בסיפור של עגנון, כמו בסיפור העממי, חשיבות מיוחדת בייחוד היצירה ובסגירותה מן העולם החוץ סיפורי. עגנון גם סיים את סיפורו כדרך הסיפור העממי: "תם מעשה רבי גדיאל התינוק ולא תמו כל מעשיו" (עגנון, תשל"ח: תכ).

יתכן, כי הכינוי "תינוק" מרמז לראיית הילד-התינוק כמי שטמונה בו האפשרות המשיחית: אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב 'אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו?' 'אל תגעו במשיחי' – אלו תינוקות של בית רבן, 'ובנביאי אל רעו' – אלו תלמידי חכמים. אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן. אמר ליה רב פפא לאביי: דידי ודיך מאי? – אמר ליה: אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. ואמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש. ואמר ריש לקיש לרבי יהודה נשיאה: כך מקובלני מאבותי, ואמרי לה מאבותיך; כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן – מחריבין אותה. רבינא אמר: מחרימין אותה (בבלי, שבת קיט, ע"ב).

רק התינוקות יוכלו להתגלות כמשיח, משום שרק בתינוקות בלבד אין כל חטא, כפי שיש אצל מבוגרים גם אם הם תלמידי חכמים.

ניתן לשאול, האם יש בסוף הטוב היראי, בנוסח הסיפור העממי, כדי לפתור את הבעיה התיאולוגית, המתעוררת בעקבות התיאור העלילתי. לאמור: האם התיאור, המשופע ביסודות על-טבעיים של אליהו הנביא, הדואג לגווייתו של רבי גדיאל התינוק, תואמת את רוח הסיפור העממי הנאיבי ופותרת באופן אמיתי את הקונפליקט הסיפורי?

פוקס (1985: 51) סוברת, כי פתרון הבעיה הספציפית מעורר את הבעיה הכללית והעקרונית בכל חומר. היא שואלת מה בדבר אופי הצדיקים האחרים, שנשחטו בידי הפורעים, האם זכו אף הם לטיפול מיוחד מידי אליהו הנביא? גם אם היה המספר ממשיך לתאר את גורלם, ששפר לאחר מותם, היש בכך כדי להשיב על הבעיה המרכזית של הסבל היהודי לאורך כל ההיסטוריה, בעיה שאינה אלא גרסה מורחבת של צדיק ורע לו?

המעשייה הפרודית של עגנון מצליחה, לדעתה, לחשוף את הבעיות החמורות עליהן אין המעשייה היראית מסוגלת להשיב, דווקא באמצעות החיקוי התמים והמושלם, שאכן נתפס על-ידי חוקרים לא מעטים כגרסה אותנטית-יראית של המעשייה העממית המסורתית.

ועוד: שילוב היסודות הריאליסטיים והעל-טבעיים אופייני לדרך עיצובו של עגנון, כמו הנטייה להציג את הריאליסטי כעל-טבעי ואת העל-טבעי כריאליסטי.²¹

כך גם בסיפורנו: עגנון מדגיש את אופיו הריאליסטי של הסיפור, הן באמצעות תיאור מפורט והן באמצעות התערבות ישירה: "וכדי שלא יהיו הדברים נראים כגוזמא חס ושלום, ראינו לספר כאן עד היכן היתה קטנותו של רבי גדיאל מגעת" (עגנון, תשל"ח: תיז).

אין העיוות הגרוטסקי מביא את המספר להסבר התופעה המוזרה, אך הוא טורח להסביר באריכות כיצד עלה בידיו של גדיאל התינוק לחיות במעיו של "אותו רשע". והואיל והבלתי אפשרי מוצג באגדה ובמעשייה כאפשרי, אין האגדה נזקקת, כפי שמציינת פוקס, לתיאור נסיבתי, מפורט ופלסטי של הסוף הטוב האופייני לה. היא גם סוברת, כי היסוד הפרודי בסוף הטוב בא לביטוי הן בתיאור המפורט של הניקוי הפיסי של רבי גדיאל בידי אליהו הנביא, והן בהשמטה הפרליפטית של תיאור מצב קיומו. היסוד הגרוטסקי והפונקציה האירונית מהתלים בתפישה האופטימית הנאיבית של המעשייה המורליסטית, המבקשת ללמד שסופם של הנוכחים – השפלה, בעוד היהודים יזכו לגאולה (פוקס, 1985: 142).

ניתן אולי לומר, כי החיקוי הצורני של מבנה המעשייה והאגדה העממית המסורתית, כמו גם השימוש במוטיבים מסורתיים-יהודיים אינו מטשטש את הביקורת על התשתית האידיאלית המעוצבת בסיפור והפתרון הפורמאלי של הבעיה העלילתית אינו בהכרח הכחשה של המצוקה היהודית, הנובעת מנסיבות היסטוריות-חברתיות.

²¹ שילוב הריאליסטי והניסי מצוי בתיאור הנס שאירע לחנניה ב"בלבב ימים": "מעשיות רבות יש לנו מן הישועה, אחת נאה מחברתה (...) אף בדור שלפנינו נעשו נסים על המים (...) כיוון שראה חנניה צרתו צרה זקף עיניו כלפי מעלה ואמר, ריבונו של עולם אין לי להישען אלא על רחמיך הרבים. נתן הקדוש ברוך הוא עצה בלבו שיפרוש מטפחתו על הים וישב עליה. פרש מטפחתו על הים וישב עליה. מיד צפה המטפחת על פני הים כשהיא נושאת אותו, עד שהגיע לארץ ישראל" (עגנון, תשל"ח: תקמ).

ביבליוגרפיה

- אופק, 1981: אופק, א', **סנדל הזכוכית של החתול במגפיים**. תל-אביב.
- אטינגר, 1980: אטינגר, ש', "שנאת ישראל ברציפותה ההיסטורית", **שנאת ישראל לדורותיה**. ירושלים 11-23.
- הורודצקי, 1929: הורודצקי, ש"ו, "ינוקא", **מאזניים** י' 7-9 יב 8-10.
- כהן, 1940: כהן, י"ל, **יידישע פאלקס-מעשיות**. ווילנע.
- לוינגר, 1958: לוינגר, י', "אסתר, מגילת", **האנציקלופדיה העברית**. ירושלים ה', 103.
- נוי, 1960: נוי, ד', "אליהו הנביא בליל הסדר", **מחניים** נב, 122-128.
- נוי, 1961: נוי, ד', "גבורת ישראל במחתרת", **מחניים** נב, 122-128.
- נוי, 1970: נוי, ד', "העימות המשפחתי במעשיות העם של עדות ישראל", **מחקרי המרכז לחקר הפולקלור**, ירושלים, כרך א, כא-רכא.
- נוי, 1976: נוי, ד', "פטירת רבי שלם שבזי באגדת העם התימנית", **מורשת יהודי תימן**, ירושלים.
- סאם, 1972: סאם, א', "מעשה רבי גדיאל התינוק' – מאת ש"י עגנון – נוסחיו ומקורותיו באגדת אצבעוני", **מוסף פי האתון**, חוברת 2 (אפריל), 11-40.
- פוקס, 1985: פוקס, א', **אמנות ההיתממות: על האירוניה של ש"י עגנון**, תל-אביב.
- פלוסר, 1979: פלוסר, ד', **יהדות ומקורות הנצרות**, תל-אביב.
- צורף, 1958: צורף, א', **ש"י עגנון – האיש ויצירתו**, תל-אביב.
- קנייבסקי, תשל"ב: קנייבסקי, י"י, **חיי עולם**, בני-ברק.
- שטרן, 1985: שטרן, ד', **אצבעוני – בכור-שטן ומושיע**, תל-אביב.
- שלום, 1966: שלום, ג', "מקורותיו של 'מעשה רבי גדיאל התינוק' בספרות הקבלה", **לעגנון שי**, בעריכת א"א אורבך וד' סדן, ירושלים, 289-293.
- שפרלינג, 1957: שפרלינג, י', **ספר טעמי המנהגים ומקור הדינים**, ירושלים.