

הלל ויס
קול הנשמה
חקר "הדום וכסא"
ספר דברי הימים לש"י עגנון

הלל ויס

קול הנשמה

חקר "הדום וכסא"
ספר דברי הימים לש"י עגנון



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

H. WEISS
THE VOICE OF THE SOUL
Kol ha-Neshamah

Studies in *Hodom ve-Kisseh* [Footstool and Throne]
S. Y. Agnon's Book of Chronicles

הספר יוצא לאור בסיוע
הקתדרה לתולדות יהדות מזרח־אירופה ותרבותה
ע"ש שמשון פלדמן

מסת"ב 7—051—226—965



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן
נדפס בישראל תשמ"ה, 1985
בדפוס מנחם, ירושלים

לרעיתי תמר

תוכן העניינים

- 9 בפתח הספר
- 11 לתיאור הטקסט של הדום וכסא
אפיון הפרשות 12.
- 15 הכותרת — מקורות ומשמעות
באגדה 16 ; ב"זוהר" 17 ; משמעותה למספר 18.
- 22 חוויית המוות וביטוייה הספרותי
הסיטואציה הקפקאית 23 ; הסיטואציה של המוות ואבזירה 26.
- 28 פענוח הצופן האלגורי בפרשה ראשונה
הבית והבגד 28 ; סימן אחד ומשמעויות שונות 29 ; משפט הפתיחה 29 ;
"אשתי ובתי" — שתי חוויות של הנשמה 30 ; המזוודות 32 ; הסבלים 33 ;
שלוחו של בעל הבית 35 ; האין המוחלט 39 ; הבגדים — המלבושים 40 ;
האקלימים והבגדים 42.
- 46 פרשה ראשונה ומקורותיה ההיסטוריוגרפיים
נושא העקידה 46 ; תמונת עקידת יצחק 48 ; אשה דמונית וסמל עבודה
זרה 50.
- 53 ריתמוסים תימאטיים : חטא וגאולה, היסטוריה ושירה
התשתית הריתמית הגלויה 53 ; הריתמוס ההיסטורי המשתקף בילקוט 58.
- 65 הילקוט — אחדות שברבוי
משמעות הילקוט כצורה ספרותית לעגנון ולמספר 65 ; חיבת הילקוט
והשיזור של עגנון 67.

מערכות סמאנטיות-מיתולוגיות ותפוצתן 70 ; המקורות לסיפורי הקהילות
הנפלאות ודרכי עיצובם 75 :

א. ישראל — ילדים קטנים 75 ; ב. מנהיגות 76 ; ג. מעין קהילה נבחרת
בתוך הקהילה הנפלאה שחטאה 77 ; ד. התכשיט עכס לעומת כומז 77 ;
ה. החלפת זהויות כאמצעי לדינאמיקה של הילקוט 77 ; ו. מנהג 79 ;
פרק יד 'דושנה של תורה' 87 ; פרק טו 'משפחות סופרים' 88 ; פרק
טז 'לז' 89 ; פרק כו 'יפתח' 92 ; פרק לא 'פרשת שבט בנימין' 94 ;
התאריך המקשר שתי קהילות נפלאות 94 ; פרק לב 'בני בנימין' 95 ;
מוטיב הקריעה 95 ; פרק לד 'בית האלוקים בשילה' 96 ; פרק לה
'חיבתן של נשים' 96 ; אלקנה ומשפחתו 97 ; פרק מג 'קהילת גדעון'
100 ; שמואל כמנהיג הקהילה הנפלאה 102 ; ימי דוד וראשית ימי
שלמה — העולם כקהילה נפלאה 102 ; קהילת חזקיהו 103 ; ישראל
ויהודה 103 ; על הלוויים ותולדותיהם כקהילה נפלאה 104 ; קהילות
נפלאות מחורבן בית ראשון ואילך 107.

בפתח הספר

'הדום וכסא' הוא ספר תולדות האדם ותולדות העם, ראייה מסכמת ומתן עיצוב ופירוש לכל שהיה ולכל שיהיה. ביצירה זו ניסה עגנון להתידך כל סוגי יצירותיו, הז'אנרים השונים שלהן והפילוסופיות המשתמעות של המחבר, ולרקום בסתר רקמת פלאים, המסמנת את תבניות הקיום המקשרות מיתור-ביוגרפיה אישית בהיסטוריוגרפיה הלאומית.

'הדום וכסא' הוא מפתח אנציקלופדי לציון דרך התבוננותה של תודעת המספר בצמיחתה האורגאנית של תרבות הספר העברי לדורותיה, מן העור-למות הקדם-מקראיים ועד זמננו תוך התמודדות עם ההיסטוריה הלאומית. 'הדום וכסא' הוא סיפור שלא הושלם אך גם באופן שבו הוצגו קטעים ארוכים מתוכו לפני הקורא, הן בעיתון "הארץ" (1958) ובכתב-העת "מולד" (1960) והן על-פי הפרקים הנוספים שפרסמה אמונה ירון, ניתן להבחין שהעלילה איננה מוקדו של הסיפור המורכב מארבע פרשות, שהקשר שביניהן רופף. בכל פרשה עשרות פרקים, שקיימת ביניהם רציפות, אבל בין הפרשות עצמן כמעט שאין קשרים גלויים. גם משום כך המגע הראשוני עם הסיפור יוצר תגובה של רתיעה ואפילו דחייה. אולם האתגר להבין מה ראה עגנון לשלב עניין במה שנראה כאינו מן העניין באמצעות טקסט הבנוי מאלפי מקורות המצוטטים מעשה פסיפס, כשמגמתו הכללית של המחבר היא להבליע את המקורות ולשלבם בתוך כלל הטקסט, עורר חידה שעיון זה הוא נסיון לפתרה.

פתרונה של החידה, ובפרט הראייה שפרשה שנייה של הסיפור איננה אלא ילקוט מקורות המלווה את הסיפור המקראי, חייב זיהוי מדויק של המקורות ככל הניתן בידי ועמידה על טעמי ליקוטם וצירופם, תוך בדיקת קיומם ומיקומם של קשרים הכרחיים בין הילקוט לסיפור. דהיינו, כיצד ומהיכן סיגל עגנון מערכות מוטיביות, לשוניות ותמונתיות מכל שכבות הכתובים, כיצד

הרחיבן ומה חידש בהן לצורך בניית הסיפור והנהרת עולמו הרוחני והפסי-
כולוגי.

תקוותי שהקורא יתאזר בסבלנות מרובה כדי שיוכל לעקוב אחר המכלול
והצגתו לפרטיו, ואז יגלה עניין מתחדש בעולמו של עגנון ובעולם המדרש
לדורותיו, הנושקים זה לזה.

*

חיבור זה הוא שכלול ופישוט של חלק מתוך מחקר שנכתב כדיסרטאציה,
שנשלמה בתשל"ח, בהדרכתם של מורי היקרים, אנשי נועם ובעלי עין טובה,
הפרופסור הלל ברזל מאוניברסיטת בר-אילן ברמת גן והפרופסור יוסף דן
מהאוניברסיטה העברית בירושלים. יעמדו על הברכה כל שושביני הספר:
הפרופסור צבי לוז והפרופסור מ.צ. קדרי, שקראו את כתב-היד והעירו
הערות חשובות, ובפרט אודה ללאה הספל, שסייעה בידי לגאול הספר
מנבכיו של כתב-היד; שלמי תודה למשה שפרבר, שהתקין את הספר לדפוס
ולמנהלת ההוצאה מרים דרורי ששקדה בנאמנות על הוצאתו של הספר לאור
ואחרון חביב פרופ' יהודה פרידלנדר דיקאן הפקולטה למדעי היהדות, שדאג
למימון הוצאת הספר מכספי קתדרת ש. פלדמן ובכך תרם תרומה חשובה
להדפסתו.

*

הטקסט המלא מתוך 'הדום וכסא' המכונה בספר זה ספר דברי הימים לש"י
עגנון, הוא ילקוטו לנביאים ראשונים, (נדפס בעמ' 113—208) מתפרסם
ברשותה האדיבה של הוצאת שוקן (© world copyright by Schocken
Publishing House Ltd. Tel-Aviv). תודתי החמה נתונה לגברת רחל
אידלמן מנהלת ההוצאה שהאירה לי פנים ונתנה רשות זו.

לתיאור הטקסט של הדום וכסא

היצירה 'הדום וכסא' כוללת ארבע פרשות, המחזיקות כמאה וחמישים עמודי ספר. מרביתן של שלוש הראשונות פרסם עגנון¹, ואת הרביעית פרסמה בתו מתוך כתב-יד לצד פרקים שונים שלא נדפסו מתוך הפרשות הראשונות². ארבע הפרשות כתובות בשלושה סוגי טקסטים³, החופפים דרך-כלל לשלושה ז'אנרים, המעלים שלושה נושאים והמתייחסים לשלושה זמנים. ללא מעקב קפדני ביותר נראות פרשות הסיפור כמנותקות זו מזו לחלוטין, או מחוברות לכל היותר במסגרות חיצוניות. בולט במיוחד השוני המוחלט שבין פרשה ראשונה לשנייה בנושא, בו'אנר ובמארג הטקסטואלי.

1 עיקרן ב"הארץ", 23.4, 23.5, 25.7 ב'1958; 22.4, 24.4, 28.4 ב'1959; וב'18.11.66. השאר: 'ימי ילדותי' (פרק מתוך הדום וכסא), ב"מולד", 137—138 (1959), עמ' 619—639; 'פרשיות מתוך הספור הדום וכסא', יז, ז-יב, ב"גזית", דצמבר-מאי 1960, עמ' 11—15.

2 "את פרשה רביעית שאינה גמורה הבאתי מתוך כתב היד וכן את 'סיפורי מעשיות' ו'מעשה חזקיה'. מלבד זאת הכנסתי בחלקים שכבר נדפסו כמה תיקונים ומעט הוספות שעשה אבי לאחר הדפסתם. עוד שלבתי לפרשה שלישית את הפרקים מט—סה שנמצאו בכתב היד" — עדותה של אמונה ירון, בתו של עגנון, בתוך: ש"י עגנון, "לפנים מן החומה", 'על הספר', נספח, שוקן, תשל"ו.
3 ראה: א' אבן-זוהר, 'ראשי פרקים לתיאוריה של הטקסט הספרותי', "הספרות", ג, 3—4 (1972), עמ' 427—446. החלוקה של הפרשיות לפי זמנים נעשית על-ידי המספר עצמו בפסקת הפתיחה של פרשה שלישית — 'ימי ילדותי': "סיפורי לך מקצת מה שאירעני קודם לידתי אספר לך מקצת ממה שאירעני אחר לידתי, ואם את רוצה הריני מוסיף מה שאירעני בשעת לידתי" (עמ' 182).

א פ י ו ן ה פ ר ש ו ת

פרשה ראשונה: סיפור בנוסח 'ספר המעשים'⁴, הנשען בעיקר על המשל, האלגוריה והסיפור האנאליטי-פסיכולוגי.

פרשה שנייה: כתובה ברובה על-פי שיטת הילקוט המסורתי וספרות היס-טוריוגרפיה, כגון ילקוט שמעוני ופרקי דרבי אליעזר. מלוקטים בה מאות פסוקים ומדרשים, היוצרים את הטקסט שהוא מעשה משור של מקורות — מארג של טקסט, שאותו ניסינו לשחזר.

פרשה שלישית: קרובה לסיפור ריאליסטי-רומאנטי, מסופרת מתוך ממד סנטימנטאלי ואירוני ולעתים נאיבי, ומעלה את הביוגרפיה של המספר בילדותו, פרקים מתוך האוטוביוגרפיה של המספר בראשית ישיבתו בארץ-ישראל, תקופת ישיבתו ביפו, פרקים מראשיתה של יפו, תולדותיה המטביי-גראפיים-אגדיים והפרה-היסטוריים של יפו. גם ראשית ההיסטוריה של ארץ-ישראל משולבת באמצעות תולדות העיר יפו, תוך שהמספר מקשר ראשיות קדומות אלו לראשיתה של תל-אביב בת זמננו.

פרשה רביעית: עוסקת בראשית עם ישראל ומתחילה ב"לקח ה' את אברהם". הפרשה קצרה ומגובשת. היסוד המדרשי שבה דליל למדי לעומת התגברותו של הטקסט המקראי, והיא חוזרת באופן מרוכז על המוטיבים והנוש-אים ההיסטוריים בחיי עם ישראל, שכבר הופיעו קודם לכן. רק פרשיית בני דן היא בעלת תשתית סיפורית ומדרשית מובהקת.

עגנון בנה, כנראה, את הסיפור באופן מכוון לפי שיטת הפרד"ס⁵. מבנים,

4 להגדרת ייחוד הטקסט של 'ספר המעשים', ראה: ג' שקד, "אמנות הסיפור של עגנון", תל-אביב, תשל"ג, עמ' 89—111; א' הולץ, 'המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים לש"י עגנון', "הספרות", ד, 2 (1973) — הצורך בקביעת הו'אנר עמ' 298—299, חוקרים ומבקרים על ספר המעשים עמ' 300—302; וכן: הלל ברזל, 'בין עגנון לקפקא', רמת-גן, 1972, על-פי מפתח הספר.

5 טקסט שיש לו ארבע פנים; בנוטריקון: פשט, רמז, דרש, סוד. ג' שלום דן בהרחבה במושג פרד"ס ובכינויו השונים בספרו 'פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה', ירושלים, תשל"ו, בפרט בפרק 'משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית', עמ' 36—85, וכן בפרק הרביעי 'מסורת וחידוש בריטואל של המקור בלים'. ההערות, הדיונים והמסקנות שבספרו מגיחים אור על 'הדום וכסא'. עיקרי דבריו לענייננו הם: 'תפיסת התורה כבעלת מהות ומבנה מאגיים' (עמ' 41), בעיית סדר האותיות, המלים והפרשיות כמכילות צופן שעליו ובאמ-צעותו מתקיים העולם. והשווה: עגנון, ב"ספר סופר וסיפור", שוקן, תשל"ח, בכל הפרקים הנושאים כותרות הקשורות לנושא.

סמלים ושימושי לשון שבסיפור מצביעים על מגמה זו, כפי שניווכת, הכורכת צפנים מודעים במבע אקסטאטי.

יצירתו זו של עגנון מקיימת וכוללת בה סדר מלים סגור הנע סביב מערכת סמלים ארכיטיפיים, היא מארגנת בתוכה את ההווה בדרך אנציקלופדית באמצעות מוטיבים השאולים בעיקר ממקורות יהודיים, ומשתמשת בהם כחומר-גלם לאקטואליזציה של המיתוסים הרדומים בהן.

'הדום וכסא', כיצירה אנציקלופדית, עומד בכל האפיונים⁶, שמוזהה גורתרופ פריי בסוג זה של יצירות: "The encyclopedic knowledge in such poems is regarded sacramentally as a human analogy of divine knowledge".⁷ (הידע האנציקלופדי ביצירות כאלו נחשב כמקודש וכאנלוגיה אנושית של הידע האלוהי).

בפרשה שנייה — היא הפרשה שבה בעיקר מתרכז מחקר זה, וממנה עולה ההצדקה לאפיון היצירה כז'אנר אנציקלופדי — משחזר עגנון את הסיפור המקראי-המדרשי מחדש. בשחזורו הוא נשען על מסורות ספרותיות עתיקות, ומשלב בהן מעורבות אישית של המספר, המבטא את תפיסת-עולמו כפי שהיא משתקפת במערכת התגובות הפסיכולוגיות והנורמות האתיות שלו, בלי שמעורבותו העמוקה ניכרת מדי. הידע המופלג שלו במעשי הדורות נובע כאילו מעצם נקודת התצפית של המספר, שהיא נקודת תצפית של נשמה הצופה במעשי הדורות מברית העולם ועד לידתו של עגנון, ומעריכה אותם במקביל להערכות של המקרא, האגדה וספר "הזוהר" את מעשי הדורות, מתוך הטיית ההערכה למערכת הנורמות של המספר. הידע של המספר אנא-לוגי לידע האלוהי.

יחסו של עגנון למלים ולאותיות מוצא את ביטוי המלא ב"ספר סופר וסיפור", שהוא ילקוט של מובאות המוקדש לסופרים וספרים. בפתיחה לספר הוא מקביל את האמן לקב"ה — שניהם אינם עצמאיים במלאכתם ביחס לתורה: "והאמן אינו בונה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו

6 צפורה כגן הציגה את יצירתו של מ"י ברדיצ'בסקי "מרים", כיצירה אנציקלופדית. ראה: 'שילובה של האגדה ב"מרים" לברדיצ'בסקי', "הספרות", ד, 3 (1973), עמ' 519–545, במיוחד עמ' 542–543. הע' 33: "זו האחרונה [היצירה האנציקלופדית] מבוססת על עקרון המושג של גוף טוטאלי שלם המרוכז ביצירה אנציקלופדית. גוף זה יכול להיות של משורר גדול או של קבוצת יוצרים בעלי אותה מסורת, כגון התנ"ך שכשלמות הוא מכיל חזיון שלם מברית העולם ועד חזון אחרית הימים (חזיון זה כלל בתוכו שלוש תנועות מחזוריות: של היחיד, של המשפחה ושל החברה)". כל שלושת המחזורים הללו קיימים אצל עגנון לפי החלוקה לשלוש פרשיות.

7 N. Frye, *Anatomy of Criticism*, New Jersey, 1973 (1971), p. 57

לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פשפשין כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" (עמ' יז).

נקודת התצפית של המספר כנשמה, תוך שהדורות חולפים מולה, הופכת את תנועת רקע הדורות אל מול הנקודה הסטאטית — הנשמה — לעלילת מסע שאף היא תו אפיון של יצירה אנציקלופדית. המסע הולך ונהיה דינאמי מפני ששעתו של המספר דוחקת: הוא חייב להספיק ולספר לבתו את מעשי הדורות לפני שיגיעו לתחנת הרכבת, לפני שיחשיך או לפני שלא יהיה אפשר לספר. הביטוי החוזר ונשנה בסיומי פרקים בפרשה שנייה — "אלמלא אנו נחפזים", מחיש את תזוזת הרקע ההיסטורי מתמונה לתמונה. לפנינו מסע בתוך מסע. המספר יוצא עם בתו מן הבית אל תחנת הרכבת, זהו המסע הראשון שמתוכו נצפה המסע השני, המסע במהלך הדורות.

מן המבנה המורכב של הסיפור, לרבות מסגרות הנראות כחיצוניות⁸, למדים אנו שהמחבר רצה ליצור סינכרוניזאציה של סדרת מעגלי עולמות ולשלבם זה בזה: מעגלים ביוגראפיים-מטאביוגראפיים (נשמת המספר לפני לידתה ויצאתה מן העולם), היסטוריים-על-ההיסטוריים, לאומיים-על-לאומיים. ליכוד חלקי היצירה אמור לברוא מציאות המתגברת על "המחיצה המבדלת"⁹ או על הקרע שבין העולמות, שבין הקיום האנושי המוגבל על-ידי המוות לבין הקיום האפשרי מעבר למוות, ולנסות ליצור "חיבור מתמיד" בכל העולמות ובכל ההיכלות מהכא להתם ומהתם להכא, בין ההדום לבין הכסא. היצירה היא ריטואל שתוצאתו אמורה להיות תיקון, המשקף מוטיב באציה פסיכולוגית-אנאליתית. הריטואל העגנוני מבוסס על דחפים מיסטיים, המוקחים על-ידי התודעה האירונית וההומור של המספר והמחבר.

הנסיון הסינפי נכשל לא רק מפני שלא נסתיים בפועל. עגנון לא סיים את היצירה, מפני שעצם משימה שכוון — להתגבר על חרדת המוות באמצעות ריטואל ספרותי — נידונה לכשלון. יש אף לקבל את הודאת בעל-הדין: "בתומי חשבתי כי נקל הוא לספר מעשה הכסא ותפארת עוזו. ואולם לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי" (עמ' 210)¹⁰, המבטאת את תחושת מגר-בלותיו של האמן.

8 פסקות-פתיחה מקבילות, ביטויי קישור, סיפורי מסגרת ומוטיבים טכניים, שתפקידם להריץ את מסע המספר ובתו, כגון "אלמלא אנו נחפזים".

9 'הדום וכסא', עמ' 170. ראה: ב' קורצווייל, 'בחיפוש אחרי האחדות האבודה', "מסות", תל-אביב, 1962, עמ' 281—291; והשווה מאמרי: 'מקומה של ירושלים ביצירת עגנון', "מעריב", 9.9.77.

10 על אי-התואם שבין התמונות והמלים כמכשול עיקרי העומד בפני האמן, ראה גם בסיפורי החזונים של עגנון: 'האיש לבוש הבדים', "עיר ומלוואה", עמ' 98.

הכותרת — מקורות ומשמעות

ישב המחבר ונתפתל בסיפור מקוטע ומתמשך
אחד, שקרא שמו "הדום וכסא", שהוא עצמו
מין שם מוזר, הטוען בעיות ופירושים¹.

כותרת² הסיפור 'הדום וכסא' היא מפתח להבנת הסיפור, מצביעה על בעיית
האינטגרציה האימאננטית של חלקיו, מכוונת את הקורא ל"מישור העמוק"³
של הסיפור ולדרך הצבתו, ומבחינה זו אף תוחמת את גבולותיו.
הכותרת מבוססת על ישעיהו סו, א: "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ
הדם רגלי, איזה בית אשר תבנו-לי ואיזה מקום מנוחתי".

- 1 ס' יוהר, 'מעגנים לא יהיו לך', "ידיעות אחרונות", 20.2.76. כונס ל"סיפור אינו" עמ' 85, 1984.
- 2 על הכותרת ותפקידה ראה: א' הולץ, 'החילול המשולש — עיונים ב'טלית אחרת', "הספרות", ג, 3—4 (1972), עמ' 518.
- 3 במשמעות Underlying Structure; עיין: ז' לוי, "סטרוקטוראליזם — בין מתוד ותמונת-עולם", תל-אביב, תשל"ו, עמ' 14. הסיפור כמבטא את מכלול המשמעויות והזיקות שביניהן, כשהן חותרות להבהרתה של מצוקה פסיכולוגית-מוסרית-אינטלקטואלית המובעת בדרך מיתולוגית, באמצעות הצבתם של תמונות ומצבים והניתנות למיון ולהבהרה על-ידי הסברת היחסים שביניהן, על-פי תפיסות של ביקורת סטרוקטוראלית ועל-ידי תפיסת המיתוסים של קלוד לוי-שטראוס. C. Levi-Strauss, "The Structural Study of Myth", Structural Anthropology, Tr. Jacobson, N.Y.—London, 1963, pp. 206—301. המוטו מדברי Franz Boas, ששטראוס מצטטו במבוא לפרק הזכור, מבחיר את טיבה של מלאכתנו: "It would be seen the mythological worlds have been built up only to be scattered again, and the new worlds were built from the fragments". (ידמה כי העולם המיתולוגי נבנה במטרה לשוב ולהכתת והעולמות החדשים יבנו משבריו). הכותרת 'הדום וכסא' מוצבת כצמד

הכותרת באגדה

התייחסות "קוסמוגנית" לפסוק מוצאים אנו בסוגיה תלמודית מפורסמת העוסקת ב"מעשה מרכבה": "ת"ר בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים אמר להם ב"ה לב"ש לדבריהם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית שנאמר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. אמר להם ב"ש לב"ה לדבריהם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא שנאמר כה אמר ה' השמים כסא י והארץ הדום רגלי". בסוגיה זו מוצאים אנו את הצבת המלים שרפרף = הדום = ארץ; כסא = שמים. הצבה זו מתפתחת במהלך יצירתו זו של עגנון, והיא כאמור שלד היצירה.

מקור זה, במסכת חגיגה, יב ע"א, מצביע על סימון בסיסי של ההוויה כמערכת שיש בה שניות מובהקות — שמים מול ארץ; מעלה מול מטה לרבות הבעייתיות העקרונית מה קדם למה⁴. עגנון מזכיר בסיפור מקור נוסף מאותו פרק, בחגיגה יד ע"א: "כסא לישב עליו שרפרף להדום רגליו שנאמר

ניגודים — שמים — ארץ (ראה הע' 7 להלן). נוכל לציין את הכותרת בפארא-דיגמא על כמטאפורה התוחמת ומציבה את גבולות הצורה האנציקלופדית: כאשר בעצם חלוקת הוויה לשתיים גלומה הבעייתיות הפסיכולוגית-אקסיסטנציאלית של המספר, המבטאת את תודעת העגינות — הניתוק. שמים = אחד; ארץ = שתיים; שמים = אלוהות = גאולה = עולם-הבא = נשמה = אשה = בת = רוח = צורה; ארץ = פירוד = גלות = דמוניות = עולם-הזה = גוף = גבר = חומר = תוכן = מוות. פיתוח התפקוד של צמדי הניגודים הללו ישולב במהלך המחקר, מתוך מודעות לגבולות ההסתייעות במתוד הסטורי-קטוראליסטי ובתיאוריות חוץ-ספרותיות אחרות, המוכללות ומובלעות במיון ובניתוח המקורות היהודיים לסיפור.

4 ק' לוי-שטראוס, שם, עמ' 232, דן בביטוי המיתולוגי העקרוני על האדם התופס את מקור כוחו ומוצאו מן האדמה. הזיקה האוטוכונית. ועיין גם אפוליאוס, אמור ופסיכה, ופירושו של אריך נוימן, 'על ההתפתחות הנפשית של היסוד הגשי', ספרית פועלים, 1981, על-פי הערך "אדמה" שבמפתח עמ' 119. השווה מדרשים ואגדות שליקטו ביאליק ורבניצקי ב"ספר האגדה" (הדפסת תשל"ג, בכרך אחד), עמ' ו, תחת הכותרת 'שמים וארץ'. עולה מהן השאלה: לאן מכוונת האוריינטציה של הדרשן? את מה הוא רואה כחשוב יותר — את השמים או את הארץ, או שמא שניהם שקולים בעיניו? מי כפוף למי? ועוד כיוצא באלה. מתוך צמדי הניגודים והבעיות העולות מהם, הנזכרים בהערה 3 לעיל, עולה שאלת תחושת השניות שבין ארץ ושמים (בראשית ב, ד) המועברת לבעיית גוף ונשמה.

השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (פרק מב, 'שני העולמות', עמ' 211). כאן מרחיב עגנון את מערכת הניגודים: הדום = ארץ ומוסיף — עולם הזה, לעומת כסא = שמים ומוסיף — עולם הבא: "נתתי אל לבי את שני העולמות, את העולם הזה ואת העולם הבא, שעשויים הם זה כנגד זה, אלא שהעולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא" (עמ' 210). גם להרחבה זו של עגנון יש סמך מן המקורות הקבליים, ונעמוד על כך בפרק שיעסוק בהתרחבותם של הסימנים הלשוניים.

הכותרת ב"זוהר" ומשמעותה במערכת העולמות

"אבל כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם בראו כדוגמה של מעלה, וכל הגוונים של מעלה התקינם למטה, שיתדבק ויתקשר עולם בעולם. (ח"ב, רכא ע"א). פתח ואמר: 'כה אמר ה' השמים כסאי וגו'. בוא וראה: הקדוש ברוך הוא חפץ בהם בישראל לאחוזתו ונחלתו וקירב אותם אליו, וכבר פירשנו שעשה מהם מדרגות ידועות בעולם הזה כדוגמא של מעלה, ושכלל כל העולמות יחד, עליון ותחתון, שכתוב: 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', לשכלל עליון ותחתון להיות אחד".

האוהל (המשכן) או הבית (בית-המקדש), המשוכלל ממנו, הוא נקודת החיבור שבין מעלה ומטה.

"דבר אחר: 'השמים כסאי', זה הרקיע שיעקב שרוי בו... 'אי־זה בית אשר תבנו לי', זה בגין בית המקדש... אבל בוא וראה: כל זמן שישראל הלכו במדבר, היה להם משכן, עד שבאו לשילה והיה שם. וזה הוא סוד למשוך זה בזה ולהכניס זה בזה, להתקשר זה בזה כדי להאיר, אבל לא לנחת, שהרי לא היתה נחת אלא כשנבנה בית המקדש בימי שלמה המלך, שאז היתה מנוחה למעלה ולמטה... ולפיכך יש משכן ויש בית". (ח"ב, רמא ע"א, ע"פ תרגום י' תשבי ב"משנת הזוהר", כרך שני, עמ' ריו, ריט). מפרש י' תשבי⁵: במשכן לא גוצר חיבור מתמיד בין ישראל לשכינה,

5 י' תשבי, "משנת הזוהר", כרך שני, ירושלים, תשל"ה, 'סודות המשכן ובית-המקדש', עמ' קפג-קצד. על המשכן כבבואה של הבריאה במדרשים ובפירושים שאינם תלויים ב"זוהר", אך מציינים תפיסה של מיקרוקוסמוס המשקף את המאקרוקוסמוס, ראה: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 82, 308 הע' 318 (אוסף מקורות) והע' 321. וכן: אבן-עזרא על פרשת המשכן, שמות מ, ב, ד"ה ביום. בחלק מהמדרשים פעולת הקמת המשכן היא פיוס על חטא העגל. כפי שנראה בסיפור זה, גם פעולת הקמת הבית (הסיפור) היא פעולת תיקון המנוגדת לתחושת חטא ואשמה. ראה גם לעניין הקמת המקדש, קודש הקודשים

אלא קשר ארעי בלבד. חיבור מתמיד היה בתקופת שלמה, שעה שהוקם המקדש, ואף הוא חדל. המובאה מן "הזוהר" משמשת תשתית סיפורית-עלילתית ואידיאית לסיפור 'הדום וכסא'. היא מציינת חלק חשוב מן המוטיבים שלו ומשמעויותיהם, מסמנת מבנים וסיטואציות החוזרים ונשנים בסיפור, כאשר בעיית "החיבור המתמיד" — "למשוך זה בזה ולהכניס זה בזה, להתקשר זה בזה", בין ההדום לבין הכסא, היא בעיה פסיכולוגית-תיאולוגית-אסתטית ואתית של היצירה. הביטוי זה בזה וחלופיו ביצירה הוא מן הביטויים בעלי המשמעות הנפוצים ביותר. למעשה, הסיפור כולו הוא מערכת ריתמית של מצבי חרדה ופורקן, המבטאים את התנועה שבין היכולת לחבר, "להכניס זה בזה", לבין הכוחות המפורדים והמפרידים, המנתקים "זה מזה". המוטיבים מקטע זה מן "הזוהר" המופיעים ב'הדום וכסא', הם: א. סיפור מסעי ישראל במדבר; ב. משכן שילה; ג. בית המקדש; בימי שלמה; ד. הארעיות של החיבור; ה. העולם הזה כדוגמה של מעלה; ו. הביטוי "זה בזה" וחלופיו.

הכותרת ומשמעותה למספר⁶

"בתומי חשבתי כי נקל הוא לספר מעשה הכסא ותפארת עוזו. ואולם לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי. גם כי הותרה לשוני רוחי לא נתנשאת ושפתי לא עשו תושיה. אמרתי לה לבתי, טוב היה בתי אילו סיפרתי לך את פרשת הכסא, אבל אני בתי כמו שידעת שפל רוח אני ואין עיני מתגבהות למעלה מן ההדום, שבתשעה באב נולדתי, וכשיצאתי לעולם ראיתי הכסאות הפוכים והשרפרפים זקופים... אמרה בתי, וכי לא במנחה של תשעה באב נולדת שזקפים הכסאות. נענעתי לה ראשי ואמרתי לה, אמת נכון הדבר, במנחה של תשעה באב יצאתי לעולם, שכבר

ושיר השירים: ג' שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", עמ' 167—168; וכן בסיפור זה עמ' 147, 171—172. מערכת זו תלובן להלן בפרק 'ריתמוסים תימאטיים בסיפור'. ראה גם: מ' ויינפלד, 'שבת ומקדש והמלכת ה', 'בית מקרא', ב, סט (תשל"ז), עמ' 188—194.

לבעיית סופר, מספר ומחבר, ראה מאמרו המסכם של י' אבן, 'סופר, מספר ומחבר', "הספרות", ה, 18—19 (1974—1975), עמ' 137. המעורבות הביוגראפית של המחבר בפרשה ראשונה וזיהויו של אחד מן הז'אנרים העיקריים של הפרשיות (פרשה שלישית בעיקר) כסיפור אוטוביוגרפי, כדוגמת 'ספיה' לביאליק, מצדיקים בין השאר את הזיהוי המסווג של המחבר עם המספר. והשווה: מ' טוכנר, "פשר עגנון", רמת-גן, 1968, עמ' 247—280.

זקפו את הכסאות ואומרים פסוקים של נחמות. אבל כשנעצתי ראשונה ממעי אמי לצאת לעולם זמן לילה היה וראיתי שרפרפים נמוכים ונשים מקוננות איכה. שרפרף הוא הדום לכסא, כמו שאמרו בגמרא כסא לישב עליו, שרפרף להדום רגליו, שנאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (עמ' 210—211).

מן הקטע המצוטט למדים אנו:

א. המספר ניסה לספר את מעשה הכסא, אך לא הצליח. הבעיה העיקרית היא בעיית השפה ביחס לעצמת החזיון. "לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי". המלה מוצגת מול המחשבה.⁷ עם זאת, המספר מעריך שאכן הצליח לספר את מעשה ההדום.

ב. כשלוננו של המספר נעוץ בעצם תאריך לידתו — תשעה באב. הוא נולד לתוך סיטואציה של עולם הפוך: "עליונים למטה ותחתונים למעלה"⁸. "וכשיצאתי לאויר העולם ראיתי הכסאות הפוכים והשרפרפים זקופים".

ג. המספר מכחיש או מתקן את דברי בתו, המנסה להעמיד את זמן לידתו על דיוקו: "במנחה של תשעה באב נולדת", כלומר בשעה שהמערכת ההפוכה כבר חזרה ונתהפכה — נתיישרה. הוא טוען, שהזמן הקובע הוא "כשנעצתי ראשונה ממעי אמי לצאת לעולם" (עניין רגע הלידה הקובע את גורלו של אדם הוא אחד מעיקריה של האסטרולוגיה). המספר חוזר לתיאור זה של זמן לידתו, שאותו ציין כבר קודם-לכן בעמ' 182—183 לסיפור. המספר מודע למשמעות סמל העולם ההפוך, או התהפכות המערכת, ולתוצאותיה לגבי תפיסתו את ההווה.

"וכדי שלא אטעה ולא אחליף עולם בעולם, שהטעות לא די שהיא טעות, אלא שכוללת שתי טעויות, כגון כאן, שאם אתה טועה שההדום הוא הכסא סופך לטעות שהכסא הוא הדום. גלל כן שיננתי ללבי שהעולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא. בחנתי את לבי וראיתי כי שלם הוא עם הדבר הזה. אמרתי, אגיד אותו לבתי" (עמ' 210). אי-החלפת העולמות היא תוצאה של שינון ושל בחינת הלב. המספר שרוי בהתנגשות או במתיחות מתמדת, המתהווה בין המערכת ה"אורתודוקסית" לבין המערכת ה"אקסיסטנציאלית". תוך כדי נסיון המסירה לבת מתהווה הווידוי המבטא את הקושי שבהגדה גילוי הקושי נעוץ בתחושת הפער שבין הלשון לבין החזיון. ובפער שבין

7 על צמד הניגודים מלים = גוף; מחשבה = מלבוש ראה כתבי עגנון: "בחנותו של מר לובלין", עמ' 38—40; "האש והעצים", עמ' כה, "לפנים מן החומה", עמ' 19.

8 השווה: פסחים כ ע"א, בבא בתרא י ע"ב.

הרעיון המשוגן לבין ההכרה המורדת. ההתנגשות שבין המערכת המהופכת למערכת המקובלת, היא הקצר שאינו מניח לעולמות להתחבר ולהיאחו זה בזה. מציאות של מעלה ומציאות של מטה הן שתי מציאויות נפרדות "כהדום בפני כסא". בסיפור יושקע מאמץ עצום ליצור חיבור מחדש בין ההדום לכסא, שביטוי הוא פולחן הליקוט שבפרשה שנייה והנסיגה לימי הילדות שבפרשה שלישית.

נושא עיקרי נוסף הקשור בהיפוך המערכת הוא הגאולה. המשיח נולד בתשעה באב, דהיינו בו ביום שנולד המספר.⁹ עגנון בוחר במקור שבמסכת חגיגה יד ע"א, מפני שבאמצעות המושג או העצם שרפרף, הנזכר שם ככינוי להדום, הוא יוצר קישור לשרפרף כאחד מסמלי האבל של תשעה באב. עגנון מפנים את סיפור הגאולה¹⁰ ואת בעייתיותו, והופכו לסיפור אישי.

בנוסף על שלושה רבדים ספרותיים-היסטוריים, שבהם פועל הדימוי-הצירוף "הדום וכסא" — בנביאים, באגדה התלמודית ובקבלה — מופיע רובד רביעי, שבו הופך הדימוי למטאפורה המעידה על משמעותה המיוחדת בעולמו של המספר. בכל היצירה קיים תהליך של עיבוד ושכלול מתמיד של מקורות יהודיים לרובדיהם ההיסטוריים ופרשנותם המחודשת. זהו אף עיקרו של עיון זה: מעקב אחר גלגולי המקורות היהודיים ועיבודם בסיפור 'הדום וכסא' כסיפור חתימה של עגנון. סיפור חתימה תרתי משמע: מסיפוריו האחרונים של עגנון¹¹, שיש בו צוואה רוחנית והמסכם את יחסו של הסופר אל יצירתו¹², ובמשמעות מושאלת של המלה "חתימה" זהו סיפור מות המספר, כפי שהוא נחוות ומתואר בפרשה ראשונה ובפרשה שלישית (פרקים לט—מח שבסיפור). בספר "האמונה והבטחון" — שכונס ב"כתבי הרמב"ן" על-ידי הרב ח"ד שעוועל ואיננו אלא "ספר האמונה" ליעקב ברי-ששת¹³, מקובל הנמנה עם

9 'הדום וכסא', עמ' 183. וראה לבעיית תאריך לידתו של עגנון: "מעצמי אל עצמי", עמ' 10. השווה: A. Band, *Nostalgia & Nightmare — A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkeley & Los Angeles, 1968, p. 5 n. 4.

10 עיין: י' דן, "הסיפור החסידי", ירושלים, 1975, עמ' 132—179 — על הפנטזיה סיפור הגאולה בסיפורי ר' נחמן מברצלב.

11 ראה: אמונה ירון, 'על הספר', "לפנים מן החומה" (נספח). על החלפת עולם בעולם כטעות פאטאלית השווה דברי רבי עקיבא: "כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" — חגיגה יד ע"ב.

12 השווה: מ' טוכנר, 'פשר הדום וכסא' (הע' 6 לעיל), עמ' 153—167.

13 א' גוטליב, "מחקרים בספרות הקבלה", תל-אביב, תשל"ו, עמ' 518—523. עיין גם: י' תשבי, שם ט, כב "כסא לכסא": "הרי הרוח נעשית כסא לגבי הנשמה" כך גם מערכת הספירות מסתדרות במקביל לנר"נ: בינה, תפארת ומלכות.

מקובלי חוג גירונה — אנו מוצאים הסבר של המערכת 'הדום וכסא', שמתוכה אפשר להסיק על התנהגותם של סמלים או סימנים אחרים המופעלים בתוך המערכת. גם הרעיון היסודי שהעולם הזה "דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא" מופיע בו. וכך נאמר שם בח"ב, עמ' שצח: "ואין ספק כי העולם הזה מעין עולם הבא ועל זה הדרך נוכל לומר כי הצדיקים שידבקו בשכינה בשמו יתברך... כמו שאני עתיד לפרש בפסוק 'ה' בשמים הכין כסאו' (תהלים קג, יט) כי הדבקות וההשגה נקרא על שם ענינים ועל שם פנימיותם. כגון כסא והיכל והדום ודביר וכיוצא בהן. ואולי יקשה לך בראותך בהרבה מקומות בתורה שיקרא החיצון בשם הפנימי וענינו מוכיח עליו שהוא חיצון וכן יקרא הפנימי בשם חיצון וענינו מוכיח עליו שהוא פנימי. הענין הוא על דרך אהרן ומשה, משה ואהרן. או על דרך שהדברים כולם כלולים זה בזה... או על שם שכל אחד מהם סובב כל אשר ממנו, וכולל עמו כל הדברים. כמו שתראה בגלדי הבצלים... והגלד העליון יקרא בית או היכל או דביר או מעון לגלד אשר תחתיו וכל אשר בתוכו למטה. בגלד השני לשאר הגלדים אשר בתוכו למטה, וכן 'הג' וכן 'הד', וכן כולם עד האמצע. נמצאים כולם בית והיכל ודביר ומעון לאמצעי. והאמצעי יקרא כסא והדום לכולם, והסמוך לו מלמעלה יקרא כסא והדום לאשר מלמעלה ממנו, וכן כולם עד הגלד העליון. ומן האמצעי ולמטה מתהפך הענין, מה שיקרא למעלה מן האמצעי בית וכיוצא בו, אשר למעלה ממנו קרא כסא. כי העליון למעלה תחתיו למטה, שכן כל דבר עגול שיש בתוכו דבר עגול כמוהו".

הרעיון המשתמע הוא, שהדום בספירה גבוהה הוא כסא לספירה נמוכה ממנו; שנכונות הסינונימים "בית", "היכל", "דביר" ו"מעון" תקפה בתוך המערכת, אבל היא מתהפכת לגבי מערכת חיצונית לה והמתייחסת אליה בהיירארכיה. מלים משנות משמעות אלגורית — הוא עיקר נושא הבדיקה שבפרק הבא.

חוויות המוות וביטוייה הספרותי

נקודת-המוצא לסוג הטקסט המתהווה בפרשה ראשונה ובחלקים של פרשה שלישית היא תחושת ביעותי המוות שבה נתון המספר. זהו זמן בין השמשות, שבו נמצא המספר בין הכסא להדום¹. מבחינה פיסית המספר מת למעשה אך תודעתו חצויה בין שני העולמות, שכן טרם הצליח להפקיע את תודעתו מכאן וטרם הגיע לעולם-הבא, שאת טיבו אין הוא יודע. זמן-ביניים זה הוא שעת מבחן ושעת אמת. הכל מוטל על כף המאזניים: משמעות החיים, העבר, הפחד מן הדין, והשאלה אם יש דיין ומיהו הדיין אם אכן ישנו. מתוך מכלול משתק זה יוצא המספר למסעיו. זמן-ביניים זה מחריף את תודעת הניתוק שבין ה"כסא" ל"הדום" — בין השלב העליון שבסולם לשלב שלמעלה ממנו, שאין בינו לבין הקודם לו כל חיבור². חוויות הזמן המיוחד שבו מתרחשים

1 על הזמן בחלק מסיפורי 'ספר המעשים' ראה: נ' רוטנשטריך, 'חוויות הזמן בספר המעשים', "לעגנון ש"י", ירושלים, תשי"ט, עמ' 265—279. ראה גם: י' אלשטיין, "עיוגולים ויושר", תל-אביב, 1970, את ניתוח הסיפור 'הנרות' מתוך 'ספר המעשים', שעלילתו מתרחשת ביום שישי בשעת בין-הערביים. אלשטיין משתמש במונח 'אינטרגנום' (שם, עמ' 48 ובמפתח).

2 ראה "לפנים מן החומה", 'לאחר הסעודה', עמ' 265—266: "השקפתי מרומי של מקומי וראיתי כמה רחוק אני מן המקום שבאתי משם. כח לא היה בי לעמוד וכח לא היה בי לחזור למקום שבאתי משם. ממרום — ראשה של הואו נראה לי. כל חיבור לא היה בינו ובין שליבותיו של הסולם חוץ מן האויר". וכן: "למה לא ביקשתי לשתול אותי בדורו של משיח? אלא משום שאוהב אני את הצפייה למה שעומד לבוא, כעינים שחובקות ואובקות מה שממשמש ובא, כגון כניסת השבת בערב שבת וכגון כניסת יום הכיפורים בערב יום הכיפורים וכן כל כיוצא בהם. והואיל ותוחלת ממושכה מכאוב לב בחרתי בדור אחרון שקרוב הוא לגאולה" (עמ' 179). והקבל: "לפי שערב שבת מכין לשבת ואין לך גאה מיום שמכין את השבת סבורה את בתי רמז אני מרמז...". (202). הזמנים ערב העולם הבא, ערב יום הכיפורים, ערב שבת וערב הגאולה הם זמנים מקבילים בתורת זמני-ביניים הבאים לפני זמן מיוחד ומיוחד.

האירועים של הסיפור 'הדום וכסא', היא חוויית המעבר מעולם לעולם, העולה גם בסיטואציות נוספות בסיפור. המספר טוען שבחר להיוולד בדור סמוך לגאולה, שאף היא נקודת מעבר מעולם לעולם.

במקביל, כתוצאה מדומיננטיות החרדה, יש בסיפור פעילות אירונית, חילונית ופארודית. המספר מקיים בתוכו את הקרע שבין ההדום והכסא. עליו הוא מנסה להתגבר על-ידי בניית בית משוכלל, שאגפו העיקרי נטוע במסורת ובהזדהות עמה, ואגפו האחר נתון בסיטואציית המבחן של המוות, אימיו ומשמעותו.

מנקודת-תצפית זו, סיטואציית המוות, יש לשקול את תפקידן של כל פרשות הסיפור. ההזיות הקאפקאיות העולות בפרשה ראשונה הן היפוכם של הסיפורים הנאיביים של פרשה שנייה. בין הפרשות הללו קיים יחס של צמד-ניגודים. פרשה ראשונה מעלה ביעותי מוות, הוויה גיהנומית שיש לה ביטוי קאפקאי, ואילו פרשה שנייה מעלה את מיתוס גן-העדן — עולם הארמוני מוגן, חיי נצח ומיתוס העדה המופלאה.

בשעה שהמספר שרוי בחרדותיו המובעות בפרשה ראשונה, צפים ועולים כנגדו סמלים מן המאגר הקולקטיבי של תרבותו³, שאותם הוא מכנס בפרשה שנייה, שהיא בעיקרה סיפור מקראי מורחב. פרשה שנייה מעלה תמונות שעגנון מפרש באמצעותן את העולם שהוא עורג אליו ושהוא היפוכו של המצב שבו נתון המספר. הפולחן המוקם בפרשה שנייה הוא סוג של בריחה לפעילות מתוך חרדה. קימום התמונות הוא פעילות פסבדו-מיסטית, שעגנון אינו מתייחס אליה כאל משחק. הוא מנסה למצוא את עקבות פרפורי נשמתו בתוך התמונות של ההיסטוריה היהודית, ומתוך כך להעניק משמעות לחייו ולהאחוז במהלך הדורות.

הסיטואציה הקאפקאית⁴

מצב החרדה שבו נתון המספר, השייך בעת ובעונה אחת לשני עולמות המו-

3 ראה: Carl G. Yung, *Man and his Symbols*, N.Y., 1964, p. 74. שם מתאר יונג חזיונותיה של ילדה חולה, ומעיר שבמצבי חרדה עולים חזיונות מאוצר הדימויים של הלא-מודע הקולקטיבי. "אנשים רבים מתחילים לחזור ולחשוב על דברים מעין אלו בגיל מבוגר בבוא קצם".

4 ראה הגדרתה של הסיטואציה הקאפקאית אצל הלל ברזל, "בין עגנון לקפקא", רמת-גן, 1972, עמ' 63—64. המחבר מונה בה חמישה קווי-יסוד, שכולם נמצאים בהדגשות שונות בסיטואציות שבפרשה ראשונה. קווי היסוד הם: הנוכחות הזרה — הגיבור מוצא עצמו מול נוכחות שלא ציפה לה; הנוכחות

ציאים זה את זה, מעלה סדרה רצופה של סיטואציות קאפקאיות⁵ בפרשה ראשונה⁶. שיאן מנוסח הן באופן מוחשי והן באופן מופשט בעמוד 119:

"אחזה אותי חלחלה. קרוב מועד צאת הרכבת⁷ ואם איני ממנה לא אמצא אותה, ונמצא אותו אדם עומד בין שני מקומות, שזה פלטו וזה לא קלטו... נתנני אלקים בין שתי ידיעות שאמיתיות הן מכאן וסותרות זו את זו מכאן. הה, אין קץ לאמיתיות ואין סוף לסתירות. ואם תשת ירך להתירן לא תמצא ירך להשיבה".

המאיימת — העימות עם האובייקט הזר מסכן את עצם קיומו של הגיבור או את חירותו; ההחידה שבמצב המכונה קאפקאי, ההחידתיות מקורה בהשגת תלשלות שאינה מנומקת; השתלשלות דמיונית — השייכות הכפולה לשני עולמות, ממש והזיה מפותכים זה בזה; אופי כפול שסתום ומפורש מעורבים בו. העיכוב הוא סימן היכר נוסף המודגש אצל עגנון. ידועה הסיסמה "עקב עקוב עיכוב" המוטבעת ב'פת שלימה', "סמוך ונראה", עמ' 144. וראה: רבקה הורוביץ, 'עייכוב השליחות', "מאזנים", כו, ג—ד (1968), עמ' 173—182. 5 הללו אופייניות ביותר ל'ספר המעשים', ורבים ציינו זאת. בעיקר אמורים הדברים בסיפורים 'האוטובוס האחרון', 'האבות והבנים', 'קשרי קשרים' ו'פת שלימה'. פרשה ראשונה של 'הדום וכסא' מסייעת לפענח את יצירות 'ספר המעשים' מתוך הקבלת מלים, מוטיבים וסיטואציות. השווה גם לסיפור 'עם כניסת היום', 'עד הנה', עמ' קעא: המספר נס עם בתו בערב יום הכיפורים שעה קודם חשיכה למקום ללא מוצא. סיפור זה הוא אף הסיפור הדומה ביותר לפרשה ראשונה של 'הדום וכסא', וראה להלן למשמעות ההקבלה בת-נשמה. וכן גם בתוך סיפורי 'ספר המעשים'. סיפור נוסף הוא 'עידו ועינים'. שם, כמו ב'פת שלימה', עולים פרטים ביוגרפיים על נסיעת אשתו ובתו או אשתו וילדיו. מצבים דומים מוצאים אנו גם ב"אורח נטה ללון", המבוסס על פרטים ביוגרפיים ידועים יותר.

6 "ואיני יוצא מן הבית ואיני יכול ליטול את כלי מחמת שהן לחות" (108); האשה לקחה את מוודותיו ואין לו במה לארוז את בגדיו (110); הקבלת המספר לחיה השוריה במלכודת: "אותה חיה כשהיא רצה נמצאת עומדת בסוף כבתחילה" (111); משל השטר (117). (על ראיית הסיטואציה הקאפקאית כמשל, השווה: א' הולץ, 'המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים לשי' עגנון', "הספרות", ד, 2 (1973), עמ' 301, 313). וכן בסיפור בעמ' 119, 122—123; סיפור הפתילה וכוס הפלסטיק, עמ' 124; הדוור והמכתבים, עמ' 125; הקוף הקשור בשרשרת (אינו יכול לחזור למקום שהוא מבקש) אנאלוגי למספר. הקבל עמ' 111 ל-132 ולמורטיבים נוספים של כניסה והסתבכות.

7 תיאורים אוטוביוגרפיים של רכבות ותחנותיהן שיש בהן אלמנטים סיוטיים ראה ב"תמול שלשום", עמ' 20, 24; "עד הנה", עמ' יב, כה (סיטואציה דומה ל'הדום וכסא'); "בחנתו של מר לובלין", עמ' 32. עיין גם: 'בארה של מרים', "הפועל הצעיר", מאי—יולי 1909; וברשימה 'חמדת', 'מעצמי אל עצמי', עמ' 18.

זהו חישוב של נקודת-המוצא של החרדות המעלות את התמונות בתודעת המספר. מכאן שעצם הסיטואציה של היות המספר שרוי בין ההדום ובין הכסא, היא סיטואציה קאפקאית הנגררת באין קץ מצבי-משנה. בלשון סטרוק-טוראליסטית נאמר, שהסתירה בפאראדיגמה משליכה עצמה על כל התופעות בסינטאגמות.

מבחינת הסיפור האוטוביוגרפי המשתלשל ב'הדום וכסא' הרי ש"הסיטואציה הקפקאית"⁸ הראשונה אירעה כשהמספר היה כבן שבע, ומופיעה בפרק "מי ילדתי" (פרשה שלישית), לאחר שהילד-המספר טפל על המלמד שלו, שמשון, סיפור בדים. זהו למעשה הסיפור המורכב הראשון שהמציא המספר במהלך חייו כסופר. סיפור זה הוא נקמה על עלבון שעלב בו המלמד. הילד. נופל למשכב וחולה זמן ממושך. "פחדתי ללכת לחדר, שמא יהרגני, ופחדתי לשבת בביית, שמא יבואו שוטרים ויאסרוני על עלילת שקר. נתתי את שני הפחדים כנגד עיני, איזה מהם קשה יותר. כאן מיתה בבית אחת וכאן חיים של בושה וכלימה" (200). סיוטים אלו סדורים כדגם עקרוני לסיוטים האקטואליים של המספר, הנמצא בשעת מיתתו בין שני עולמות. לדוגמה: "נתנני אלקים בין שתי ידיעות שאמיתיות הן מכאן וסותרות זו את זו מכאן" (119); "נתתי אל לבי את שני העולמות" (210). הנחה אפשרית היא, שהסיוט והאשמה הכרוכים בסיפור הראשון שסופר נגד הסמכות, המלמד ר' שמשון, מלווים את הסופר גם בסיטואציות אחרות, שבהן הוא מספר נגד הסמכות או שבהן מפעלו האמנותי מוצב בניגוד לתורה. כך בהרחבה בפרשה שנייה. בפרק על חירם מלך צור (פרק כג, עמ' 173), קיימים מוטיבים נוספים המעורים בסיטואציה הבסיסית הקאפקאית של הסיפור, כגון שכיבה במיטה במצב של חולי, נשיאת עיניים כלפי מעלה והרהורי מיתה. כך בפרק יד, 'צללים' (188) ופרקים כח ו-כט (200—201). נושא עקרוני נוסף, הסמוי בפרשת שמשון המלמד והקשור לעצם הסיפור, הוא שהמתיחות והעלבון שבין המלמד למספר אירעו על רקע "מעשה מר-

8 על הקשר האימאננטי שבין הספרות הקאפקאית לספרות המסתורין היהודית עמדו חוקרים אחדים. הלל ברזל (הע' 4 לעיל), עמ' 10: "הנסיגנות להציג את השקפת עולמו של קפקא על בסיסה של דואליות גנוסטית או מיניקאית אינם מתיישבים עם דבריו של קפקא" (מסתמך על אריך הלר, ראה שם הע' 10). לעומת זאת מציין ג' שלום: "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", ירושלים, תשל"ו, עמ' 17: "המשל הזה חושף את הסיטואציה הקאפקאית כבר בתוך תוכה של המסורת התלמודית בשיא התפתחותה בלי שתתלווה אליה הערכה שלילית כלשהי"; הוא גם רומז "עד מה ביסודו של דבר, עמוקה שייכותו של העולם הקפקאי למסורת של המיסטיקה היהודית".

כבה". שמשון נמנע מללמד את פרק א ביהזקאל ובכך עורר את סקרנות הילד לפרק העוסק במעשה מרכבה, המפעיל את דמיונו, כפי שגם בפרק 'חילוץ עצמות' (199) מחקה הילד את הנביא יחזקאל ומזדהה עמו, ועל כך הוא סופג עלבוננו. אפשר אולי לומר, שהפרק שהוחמץ בילדות בא על תיקונו ב'הדום וכסא', שבו מנסה המספר לחשוף באמצעות הפולחן מסודות המרכבה ולכבוש את האלוהי על-ידי הפנמתו והעלאתו במרקם הסיפור.

הסיטואציה של המוות ואביזריה

הנפטר, יציאת נשמתו ומסעותיה, מלאך המוות ותפקידו — כל אלה מתוארים בהרחבה בספרות ישראל, בעיקר מן התלמוד ואילך ובפרט בספרות הקבלה לענפיה. לתפיסות המעצבות את התיאורים הללו יש ביטויים הלכתיים. הספרים "מעבר יבוק" ו"גשר החיים" הם דוגמה אופיינית.⁹

ספרות זו מעובדת על-ידי עגנון לטקסט, המארגן זרם אסוציאציות, הנדחות למעגלים חוזרים ונשנים של עלילה, המשקפת את מצב החרדה שבו נתון המספר ושולחו עגנון. הסיטואציה הבסיסית היא פיתוח מצומצם של דמויות, רקע ועלילה, שמקורן ב"אביזרי" המוות. בעלי התפקידים הראשיים הם: הנפטר — המספר, שהוא גם גווייה וגם הוויה שפרשה מגווייתה; האל שהוא בעל-הבית הבא ליטול את המפתחות ואשר לו צריך המספר להחזיר את הפקדון¹⁰, הדירה¹¹, בשלמותו; מלאך המוות, הוא השטן הוא יצר-הרע¹² הוא בר בר ח... (לפי פירושי — בר בר חטא¹³);

9 "מעבר יבוק" מאת המקובל האיטלקי ר' אהרן ברכיה מודינה, יצא לאור במנטובה בשנת שפ"ג (1623). "גשר החיים" (שמו מבטא אותה מטאפוריקה כמו "מעבר יבוק" — המעבר מהחיים אל המוות) מאת הרב יחיאל טוקצ'ינסקי, יצא לאור על-ידי המחבר, ירושלים, תש"ז (1947).

10 ראה אבות ב, כ—א: "ובעל הבית דוחק"; וכן שם ג, טז: "והכל מונח בערבון". ועיין גם במסכת שבת קנ"ג ע"א במשל הבגדים. ניתן למצוא בסוגיה זו מקבילות נוספות לסיטואציה שבסיפור. לעניין הפקדון ראה מעשה ברוריה אשת רבי מאיר ובניהם בילקוט שמעוני, משלי, לא.

11 השווה נושא 'הדירה' המסועף בכל כתבי עגנון, כמו ב"עד הנה", עמ' פט, קסה; "בחנותו של מר לובלין", עמ' 31; "סמוך ונראה", עמ' 164, 179; "פתחי דברים", עמ' 104. עיין במשנת סוכה ב, ח ובתלמוד, לגבי הביטויים "דירת קבע" ו"דירת ארעי", ובדרשות שונות על משמעות מצוות סוכה, כיחס שבין דירת ארעי = העולם הזה לדירת קבע = העולם הבא.

12 בבא בתרא טו ע"ב.

13 ראה מאמרי 'העולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא', "הארץ", 5.9.75.

הנשמה הנבדלת מן המספר, שהיא יותר מישות אחת¹⁴; הדרך¹⁵ שיש לעבור אותה — היציאה לעולם-הבא, שהיא בעיקרה סיפור מסע; המטען — "החבילות", שהן המצוות והמעשים הטובים¹⁶ שאסף האדם בעולם-הזה; היעד הוא תחנת הרכבת — מקום הכינוס הראשון של הנשמות, שממנו הן עומדות להישלח למקום בלתי ידוע, אולי דרך "נוקבא דתהומא רבה"¹⁷. את פענוח תפאורת המוות על-פי המקורות והתארגנותם לסיפור, נוכיח לפי סדר הופעת הנושאים והמוטיבים בעמודים הראשונים של הסיפור.

14 ראה להלן 'אשתי ובתי', עמ' 23.

15 ראה: ה' ברזל (הע' 4 לעיל), עמ' 19 הע' 8.

16 מ' טוכנר, "פשר עגנון", רמת-גן, 1968, עמ' 161, ראה, כאמור, רק ממד אחד ב"הדום וכסא" — חשבון עולמו של המספר עם יצירותיו.

17 "ויש ניקבה שאין לה לא קץ ולא סוף. דומה היא לעמקי תהום רבה. שכל הנכנס אינו יוצא" — 'הדום וכסא', עמ' 122. עיין: י' תשב"י, "משנת הזוהר", כרך שני, 'נשמות פגומות', עמ' עה-פ, ובעיקר עמ' עט.

פענוח הצופן האלגורי בפרשה ראשונה

הבית והבגד

המונח "בית" הוא מונח חלופי בסיפור לכל חפץ שהוא כלי קיבול סגור ובדרך-כלל רבוע, כגון: בית = גוף = חדר = ארון = מזוודה = תיבה = מלה, הוא מייצג את הקליפה, החוץ — בניגוד לתוך, לפנים. הכל בהתאם להקשר המתבקש, ולפי העקרון המנוסח בסיפור עצמו: "על הארונות ועל הבגדים משלתי את המשל של תוך וקליפה, תוך אלו הבגדים, קליפה אלו הארונות. אם מוציאים את הבגדים מן הארונות שוב אין צורך בארונות" (109—110). ומיד בסמוך חוזר המספר על אותו רעיון בוואריאציה: "שוב אותו המשל של תוך וקליפה. פנים הרבה לכל דבר, הן לעצמו והן לדבר שאנו מדמים בו דבר" (111). הבגדים בסיפור משולים לפעמים לנשמות. אף כי באופן חזותי הבגד חיצוני לגוף הריהו מעטה, ציפוי, ולכן עצם ציונה של הנשמה כבגד יוצר פאראדוקס שעגנון מנצלו, שהרי הנשמה היא פנימית על-פי מהותה. במשפט "פנים הרבה לכל דבר" מזהיר המספר על עקרון יסודי להבנת עולם הסמלים שלו, שברובם הם מטונימים, חלקים המייצגים שלם, ומתפזרים בידים בתור שכאלה בסוג זה של טקסט שהוא אלגורי במהותו. לפנינו משלים או חלקיהם, מלים בעלות מטען אלגורי והמשנות את מטענן בהתאם להקשר. אין הם "משלים פתוחים". המשלים ונמשליהם הם מטונימים של סיטואציות האב. לחפצים ולדמויות שבסיטואציה המשלית יש יותר מתפקיד אחד. בעל-הבית אמנם הוא בדרך-כלל האל, אבל הוא גם המספר עצמו. הבת היא הנשמה, אבל גם האשה. הבית הוא המצב השלם, אבל הוא מתפקד גם בתור גוף — בית לנשמה, ומבנה ריק ומיטלטל כמו מזוודה. כפל הלשון הזה של עגנון (נדון בו להלן) מטשטש את הסיטואציה האלגורית הפשטנית.

סימן אחד ומשמעויות שונות

אמנם כבר עמדנו על כך שהכותרת 'הדום וכסא' כאילו מתרחבת ומתלכדת עם מושגים נרדפים, שערכיהם שווים למלות הכותרת: הדום הוא עולם-הזה וכן הלאה. תופעה זו של התרחבות המלה דומה לתופעה שמלה אחת, סימן, שותפה למשמעויות שונות ולפעמים מנוגדות. מלה זו היא סוג של פולי-סמיה, אך לא בשפה הטבעית אלא בשפה הפסיכולוגית ובשפה המיוחדת לסיפור ולסופר. בהקשר אחד מלה זו חיובית, ובאחר — שלילית. המלים המיוחדות הללו צברו את כושרן המתהפך לא בסיפור, אלא קודם לו — בתרבות שממנה הן עולות. מצב זה של הקונטקסט המשנה את ערך המלה חל גם על הכותרת 'הדום וכסא'. מה שבספירה אחת הוא הדום, בשנייה הוא כסא, ולהיפך.

משפט הפתיחה של הסיפור כמשפט אלגורי

"חבושים וארוזים היו מטלילי ביתנו. ציצית לא הציצה מהם, חבל לא חיבל צורתם" (105), הוא משפט אלגורי המציין את הגוף ואיבריו, העטופים בתכריכים, שציצית לא הציצה מהם. לקבור מת שלא בציצית הוא מנהג האר"י ומנהג ארץ-ישראל¹. המנהג שלא לקבור בציצית או בציצית פסולה נזכר במפורש בכתבי עגנון ב'ספר המעשים':

א. "והרי אני יושב בירושלים שאין קוברין את המת בטלית" ('פי שניים', עמ' 142).

ב. "כשעמדתי להתעטף בטלית ראיתי שציצית אחת חסרה. בא אותו שאנו מסיחים דעתנו ממנו [מלאך המוות]... לחש לי, טלית של ג' ציציות... כיון שנעשה מת באים אחרים ונוטלין טלית כשרה של ארבע ציציות ותולשין ציצית אחת ומלבישין אותו" ('טלית אחרת', עמ' 204).

הולץ, המפרש סיפור זה בהרחבה², מביא מקורות הלכתיים לפענוח הסי-טואציה של הסיפור. אך יש להוסיף לענייננו את המנהג שבירושלים אין קוברין מת בטלית.

1 ראה: י"מ טוקצ'נסקי, "גשר החיים", ח"ב, תש"ז, עמ' קיג. על עניין תפירת התכריכים וקשירתם ראה שם, ח"א, עמ' קא—קב.

2 א' הולץ, 'החילול המשולש — עיונים בטלית אחרת', "הספרות", ג, 3—4 (1972), עמ' 531 הע' 40. הולץ מביא שם את "מעבר יבוק" ו"כל בו" על אבלות מאת יקותיאל גרינוולד, ואת עיקר הדברים מיורה-דעה.

"אשתי ובתי" — שתי הוויות של הנשמה

"חמשה שמות נקראו לה: נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה... רוח שהיא עולה ויורדת... נשמה זו האופיא... חיה שכל האברים מתים והיא חיה בגוף" (בראשית רבה יד, יא). עגנון מחלק את שמות הנשמה והפונקציות שלה לשני תפקידים, תוך שהוא שזורם בזכרונות ביוגרפיים הקשורים בפרקים בחייו, שבהם היה מנותק מבני משפחתו. עגנון משתמש בשמות העצם "אשה" ו"בת", ומעצב את חוויית הניתוק. האשה, שכבר הגיעה לתחנת הרכבת, היא הנשמה, גם לפי אפיון המדרש ומקבילותיו, כגון: "אי זו היא דבר ששוכבת בחיקו של אדם הוי אומר זו נשמה"³, ותפיסה מקבילה בספרות הקבלה המדברת על נר"נ: נפש, רוח, נשמה. הבת, שהיא הרוח החזרת לביתה לגוף, היא "החיה" הנזכרת במדרש לעיל. אבלה של נפש האדם ומסעות הנשמה נזכרים כבר בתלמוד⁴. ספר "הזוהר" עוסק במסעות הנשמה באופן מורכב הרבה יותר. וראה ב"גשר החיים" (עמ' טו), המצטט את "הזוהר" (ח"ב, כז ע"ב), ומפרשו: "מסעות הנשמה והנפש בהפרדן מן הגוף. בשבעה מסעות נפרדת הנשמה. אר"י כל שבעת יומין נשמתא אזלא מביתא לקברא ומקברא לביתה⁵ וגם קשה להם להפרד מן הנפש הפנימית שלהם והולכים ובאים מן הבית אל הקבר ומן הקבר אל הבית... אלא שהנפש הממוצעת בין הנשמה לגוף היא נשארת מקושרת באיזה גימים רוחניים ומרחפת על מקום מגווחת הגוף כדאיתא בזוהר לך לך⁶".

בעמוד 124 בסיפור חושף עגנון טפחיים מצופן הסיפור, כפי שהוא עושה זאת פעמים רבות במשך הפרשה, ומעבד סיפור מן התלמוד כדי לתאר את מסעותיה של הרוח: "עשתה רוחי כמעשה שלמדנו בגמרא. אמרה רוחי, בוא ונשוטט לבית הנתיבות אצל אשתך ובתך. אמרתי לה, חברתי איני יכול שאני כפות כאן, אלא לכי את ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי".

במסכת ברכות, פרק מי שמתו, יח ע"ב, מוצאים אנו את הסיפור המקביל: "מעשה בחסיד אחד... שהלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמ-ספרות זו לזו, אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוטט בעולם... אמרה לה

3 חגיגה טז ע"א.

4 שבת קנב ע"א: "נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה"; שם ע"ב: "כל י"ב חודש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת לאחר י"ב חודש הגוף בטל ונשמתו עולה".

5 "הזוהר", ח"ב, עמ' קעד.

6 "הזוהר", ח"א, פא ע"א. ועיין שם במראי-המקומות שמופיעים ב"ניצוצי זוהר", ח. עיין גם: י' תשב"י, "משנת הזוהר", ב, עמ' קעד.

חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים ... ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד ...".⁷

עגנון שולף סימנים זה מזה ומאחד אותם בהתאם לצורכי הסיפור השוטף. לכן אין זו אלגוריה פשטנית, כפי שנראה לכאורה במבט ראשון; דוגמה להיתוך שכזה מוצאים מיד בהמשך הסיפור: "אמרתי לה חברתי, הניחיני ואחליף את המקום בזמן",⁸ שיש בזמן מה שאין כן במקום, שהזמן מרחיב והולך ומוליד תולדות כיצא בו, ואילו מקום דבר שבצמצום הוא ואין בו אלא כדי תפוסתו של גוף" (124).

עגנון ממחזיז את הסיטואציה שבה נתון גוף המספר, המונה על מיטה ונשמתו מרחפת מעליו ושואפת אמנם לחזור לגוף אבל גם מתגעגעת לצור מחצבתה. הדרך להתגבר על בעיית המקום וקרקועו של הגוף, היא להתלות אל הנשמה.⁹ הגוף אינו יכול לעשות זאת אלא אם יהיה "לא-גוף" ו"לא-מקום", דהיינו יהפוך לזמן או לזכרון, שהוא סוג של תנועה בזמן. החלפת המקום בזמן היא דרך של התגברות על הסיטואציה הקאפקאית. מאותה סיבה פונה עגנון לסוג הטקסט, לז'אנר ולסמלים של פרשה שנייה (ילקוט המדרשים). הבת — שהיא הנשמה או הרוח — משוטטת באופן חופשי ממקום למקום (ובהיתוך עגנון מזמן לזמן, מדור לדור), היא בעלת תכונה אופיינית של קלות תנועה ומעוף. כך עולה גם מפסקת הפתיחה של הסיפור: "אשתי סידרה אותם במזוודותיה הנאות שנשתיירו להם מימי נעוריה, ימים שעדיין לא הציבו העמים גבולות לצור זה את זה והיו עוברים ממקום למקום כאדם שעובר בתוך חדרי ביתו"¹⁰ (105), וכך גם בפסקה הראשונה של

7 לבעיית "מעשה בחסיד אחד" ראה פרשה שנייה, עמ' 142. עגנון מזכיר את "המעשה" גם ב"ימים נוראים", עמ' עו ('מעשה רוחות מספרות'); וכן מזכיר הוא אותו ב"אלו ואלו", 'בלבב ימים', עמ' תצב: "אמרה לה חברתה, חברתי כבר היינו שם [בארץ-ישראל]". ראה גם "מעצמי אל עצמי", עמ' 58.

8 לבעיית הזמן בסיפור ראה פרשה שלישית, עמ' 212—214. עיין גם: א' הולץ (הע' 2 לעיל), עמ' 307. על טכניקת החלפת מקום בזמן עיין: מ' טוכנר, "פשר עגנון", רמת-גן, 1968, עמ' 113; א' שאנן, "ספרות המאבק — גורל ומרד", תל-אביב, 1976, עמ' 143, 202. כזכור, מציעים אנו מערכת הצבות הפועלת בסיפור כדוגמת הגוף = מקום = הדום = עולם-הזה, ואילו הזמן = הנשמה = עולם-הבא = אין-סוף.

9 השווה לרעיון מקביל בשיר של ריה"ל 'היוכלו פגרים היותם חדרים ללבות קשווים בכנפי נשרים' — ח' שירמן, "השירה העברית בספרד ובפרו באנס", ב, ירושלים, תשט"ו, עמ' 479.

10 משפט זה צובר בהמשך הפרשה משמעות אירונית, מכיוון שהסויר בחדרים מתואר כדבר קשה ובעייתי. כל הדמויות מסיירות בחדרים — המספר, בר בר

הספר: "ורגלינו קלות היו, מוכנות מאליהן להלוך את כל העולם כולו ועוד נוסף עליו", וכן בפסקה השלישית: "טסים היינו למעלה מן האבנים השבורות ששיסען הזמן... שהיא כמו שתשמעו קמעה קמעה קלה, ממש בלא גוף".

בפסקות הפתיחה של פרשה שנייה — הטיוול ממדרש למדרש הוא טיוול ללא גבולות וללא מחיצות. חופשיות התנועה וקלותה הן שני ביטויים של התייחסות למצב של שלמות הארמונית.

"טובים היו אותם הימים¹¹... השמים היו רנים ושמחים ועד קצותם גילים ורננים... אמרתי, לעולם אשב בשמי מעלה במדרשי אל, שאין קץ לחכמתם ואין נעימות כנעימתם... בעוד שאני מתהלך ממדרש למדרש נפל דבר בשמי מרום" (135).

המזוודות

המזוודות, מלבד שהן מתפקדות כאבזור ריאלי לצורך סיפור הנסיעה, הרי שהן מתקשרות כנראה במלבושיה של הנשמה קודם ירידתה אל העולם.¹² כך משתמע מהפסקה הראשונה של הסיפור. "אשתי סידרה אותם במזוודותיה הנאות, שנשתיירו להם מימי נעוריה, ימים שעדיין לא הציבו העמים גבולות לצור זה את זה" (105). המזוודה, היא הזוודין — מצוות ומעשים טובים שעשה האדם בעולם הזה — מתאחדת עם המלבוש, היינו בגדי הנשמה או אף הנשמה עצמה; המסמן והמסומן מתאחדים להווייה סמלית אחת.¹³ בפסקה השלישית מופיע הציורף "קלות היו המזוודות", והוא אשר מפענח את "הנמשל". על המקור למשפט עמד לראשונה דב סדן.¹⁴ זהו מאמרו של מר עוקבא: "זוודאי קלילי ואורחא רחיקתא" (כתובות סז ע"ב), ומפרש

ח... והבת, וכולם מעניקים לסיור משמעות שונה. זו דוגמה מובהקת להכפלת המשל.

11 השווה למדרש המתאר את המציאות ההארמונית (גן-העדן) האופפת את העובר הלומד תורה מפי המלאך במעי אמו — נידה ל ע"ב.

12 ראה: ג' שלום, "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן", "תרביץ", תשט"ו, עמ' 290—306; וראה תיקונו למאמרו ב"פרקי יסוד בהגנת הקבלה וסמליה", ירושלים, תשל"ו, עמ' 372. השווה פירושו של ג' שקד ל"המלבוש" בספרו "אמנות הסיפור של עגנון", תל-אביב, תשל"ז, עמ' 113—117.

13 להגדרת המושג ראה: ה' ברזל, "בין עגנון לקפקא", רמת-גן, 1972, עמ' 34—37. 14 ד' סדן, "על ש"י עגנון — מסה עיון ומחקר", תל-אביב, תשי"ט, עמ' 174.

רש"י: "צידה קלה הכינותי לדרך רחוקה שאני יוצא לה". עגנון מפצל את המאמר של מר עוקבא לשניים: בפסקה השנייה הוא מגלה את אוזנו של הקורא: "אבל איני מכסה ממך שרחוקה הדרך, יותר ממה שאתה משער"¹⁵. משפט זה ממחיש את הצירוף "אורחא רחיקתא".

ה ס ב ל י ם

הסבלים אלו מלאכי החבלה ונושאי המיטה כאחד, המתחלפים בתפקידיהם בהתאם להקשר, כפי שניתן לראות במקבילות בכתבי עגנון¹⁶. עגנון שואל יחסים ודמויות מאוצר המושגים והמלים של סיטואציית המוות הכללית, ונותן להם "לשחק" באופן חופשי. הוא חותם את המסגרת ויוצר התקשרויות חדשות בתוכה. הדמויות — הנפשות הפועלות המייצגות הוויות רוחניות — צוברות דינאמיקה עצמאית. לדוגמה: המספר משוחח עם אשתו ואומר לה "אם את רוצה לכי" (105), ברור שאין אדם יכול לומר כן לנשמתו. "נטלה אשתי את צעיפה ואת גרתיקה ולקחה עמה את בתנו הקטנה" (שם). הענקת הקשר חדש לגיבורי העלילה — הקשר שסיבתיותו אנאלוגית למי-שורים אוטוביוגרפיים ולוגיים — מטשטשת את הריאליזאציה והאלגורי-זאציה הפשטנית של מקורות "המוות". ההקשרים החדשים אינם פועלים באופן

15 מקבילות בכתבי עגנון ראה, דרך משל, ב"אורח נטה ללון", עמ' 275: "הוודים כבדים וריקים"; "לפנים מן החומה", עמ' 30: "הזמן קצר והדרך רחוקה"; עמ' 258: "והיאך מערימים על האמת בשעה שיוצאים לדרך שכזו". לעניין מזוודה, דרך ועיכוב, ראה: "עד הנה", עמ' כד. "בחנותו של מר לובלין", עמ' 72; וכן פירושו של א' אדרת, 'תחת מועקת שתי עקירות', "עלי שיח", 4 (ספטמבר 1976), עמ' 9—29, ובעיקר עמ' 16. ועוד: "סמוך ונראה", 'האבטובוס האחרון', עמ' 109.

16 "מלאים הם משרתי הבית את הבית" — "לפנים מן החומה", 'אחרי הסעודה', עמ' 257; ובהמשך: "הצצתי וראיתי בני אדם דחופים ומבוהלים עולים ובאים באותם השלבים שעליתי אני וריצתם כריצת אנשי התבורה הקדושה להר הויתים שבירושלים בערבי שבתות עם חשיכה" (268). הדימוי כאן הוא המדומה עצמו; הדימוי מפענח את המשל. והשווה לסיפור 'הפנים לפנים' שב'ספר המעשים': "ומתוך העשן השחיל עצמו אותו שהיה טוען את המטה" (208). בסיפור זה יש מוטיבים רבים של פרשה ראשונה ב'הדום וכסא' והוא סוג של ואריאציה מוקדמת, כפי שכל סיפורי 'ספר המעשים' דחוסים בסיטואציות של פרשה ראשונה ב'הדום וכסא'. סיטואציה דומה, לדוגמה, יש ב'קשרי קשרים' שב'ספר המעשים': "ודאי יבקש זה ממני שכר על כל חבילה וחבילה... שבשביל פיסה של חבל שלא קשרתי בו כל חבילותי...". (188).

הדוק עם היחסים הקיימים בין הסמלים או הסימנים במקורות הספרותיים, שמהם שואל עגנון את גיבוריו. כך גם לגבי בעל-הבית: יש קטעים רבים, שבהם קל מאוד לזהות את הפונקציות האלוהיות שלו; יש קטעים וחלקי משפטים, שבהם בעל-הבית חשוף לחלוטין; ואחרים שבהם מקבל בעל-הבית ממדים של בעל-בית רגיל, אנושי. המספר נוקט נגדו עמדות תחבולניות מדי, חושב להערים עליו, דבר שהוא בלתי אפשרי או מודחק אצל המאמין הנורמאטיבי, ובלתי נחוץ אצל הלא-מאמין.

"ואני נותרתי לבדי לשמור את הבית, עד שיבוא בעל הבית ויטול את המפתחות, או עד שיבוא שלוחו של בעל הבית, או זה שעומד לתפוס את מקומי" (105).

סיטואציות נוספות המושקעות בפרשה ראשונה, מופיעות במסכת אבות ב, טו: "רבי טרפון אומר: היום קצר ¹⁷ והמלאכה מרובה והפועלים עצלים והשכר הרבה ובעל הבית דוחק". ובתענית ב ע"א: "ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה (= לידה) ומפתח של תחיית המתים". בהמשך כותב עגנון: "עדיין לא בא בעל הבית, לא הוא ולא שלוחו ליטול את מפתחות הבית" (106). מפתח של מוות אכן נמסר בידי שליח — מלאך המוות, אלא שלפי האגדה יכול הקב"ה ליטול ממנו את המפתח: "ששה לא שלט בהן מלאך המות ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים" (בבא בתרא יז ע"א). הזכייה בחיים ארוכים או במוות שאיננו מאיים היא מן המוטיבים המדרשיים-האגדיים הענפים ביותר בסיפור, והיא מצביעה על הקשר שבין המניע, ייסורי המספר בחרדת המוות, לבין המערכת האגדית של חיים ארוכים, המתקשרת לאנשי "הקהילות המופלאות", שענייניהם נידונים בהרחבה רבה בפרשה שנייה של הסיפור. אנשי לוז, יעבץ ובנימין, בני לוי, בני משה, הזוכים בעקבות מיתתו של משה בגיל מאה ועשרים לחיים ארוכים, חירם בונה המקדש אף הוא נכנס חי לגן-עדן, והנעקדים — אנשי קהילות אשכנז שזכו "בחיי עולם" ונגאלו מ"כלימות נצח", הנער שהחיה אלישע — בפרשה ראשונה. מכל אלו אנו יכולים להבחין במצוקת המספר: חרדת המוות, בעיקר על-פי התהיות על משמעות המוות הכרוכה בבעיית אשמה וחטא, ושאלת אמיתת האמונה על קיומו של העולם-הבא.

בעמ' 115 מפתח עגנון בדרך של פאניקה, הדומה מאוד לפארודיזאציה¹⁸, את פרשת החשבונות עם בעל-הבית או עם שלוחו, ומעלה מוטיבים נוספים של סיטואציית המוות המופיעים במקורות, כגון החזרת הפקדון¹⁹ בשלמותו וכן מוטיב הבגדים שהונחו בקופסה למשמרת²⁰: "איני יכול להשתבח שעו-מדת היא הדירה נאה ויפה כביום שנכנסתי לדור בה" (111). והשווה לנאמר בעמ' 115—116: "שמדרך הדיירים כל זמן שהם ספונים בביתם מסיחים דעתם שהבית אינו שלהם... ומביאים נזק לבית ואין מעלים על דעתם שיבוא יום ויצטרכו לצאת מן הבית ויגבו מהן כל נזק"²¹. מוטיבים כגון המצודה הפרושה והעירבון, מבטאים את סוג החשבונות הרודפים את המספר ומתפרטים לחשבונות רבים, ואת האימה והסיוט העולים מתחושת ניתוק הקשר והמשמעות שבתוך ההווה, "לא היה קץ לחשבונות שיצאו זה אחר זה וזה מתוך זה" (116). כאמור, זהו ביטוי מובהק של תחושת פירוד בניגוד לתחושת הכינוס—מצב "זה בזה"—שפירושה מציאת המשמעות, שהיא המבנה הרוחני אשר עליו נוצק הכינוס של פרשה שנייה.

שלוחו של בעל-הבית

שלוחו של בעל-הבית הוא מר בר בר ח... (מר בר בר חטא)—הדמות המפותחת ביותר בפרשה ראשונה מלבד המספר. מר בר בר ח... לפי פירושי, "הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות"²². מכאן שגם בתלמוד יש לאותו סימן-סמל, שטן, שלוש הצבות חלופיות כמו שלנשמה יש חמש. על-ידי טכניקה של הטעיה—התקרבות מאקסימאלית לזיהוי ופנייה חדה ממנו והלאה, מטשטש עגנון את זהותו של מר בר בר ח... וקישורו האוטומאטי עם שלוחו של בעל-הבית.

18 ראה: N. Frye, *Anatomy of Criticism*, New Jersey 1973 (1971) על "הסאטירה המאניפאית", עמ' 309. זו כאילו השחתה של טקסט הילקוט, היכול על-גקלה להפוך מיצירה אנציקלופדית חיובית לגיבוב פארודי על-ידי קפדנות יתר בפרטים והמרת נקודת-התצפית של המספר.

19 ראה "בעל המצודה", בסיפור 'פת שלימה', 'ספר המעשים', עמ' 150.

20 עיין הסיפור על ברוריה אשת רבי מאיר, הממשילה את ילדיהם המתים לפקדון: ילקוט שמעוני, משלי לא; וכן: אבות ג, טז.

21 השווה: שבת קג ע"א. מקור זה מופיע גם בכתבי עגנון במשל דומה בסיפור 'בלבב ימים', 'אלו ואלו', עמ' תצז: "משל למלך שזימן את אוהביו לסעודה. פקחים שבהם באו מיד... טיפשים שבהם שהו עד שמלאו כרסם משלהם" וכו'.

22 ראה: בבא בתרא טז ע"א.

"מפסיעותיו של בעל הפסיעות ניכר היה שאינן של בעל הבית... אם כן שלוחו של בעל הבית הוא. אלא יש בפסיעותיו של שלוחו של בעל הבית מעין מה שיש בפסיעותיו של בעל הבית. ואילו זה... אם כן מי זה שבא לכאן? ... אותו שבא מר בר בר ח... היה. מר בר בר ח... שהכל מבקשים קרבתו" (106—107).

היצר הרע והחטא קשורים זה בזה ומתפטמים זה מזה, לכן שמו של הנוכח המאיים הוא מר בר בר חטא. "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה" (סוכה נב ע"א). באותו מקום מובא, שלעתיד לבוא הקב"ה שוחטו בפני הצדיקים. הם והקב"ה יתפלאו כיצד הצליחו לגבור עליו. עגנון מזכיר את מוטיב מותו של היצר הרע, בפרשה שנייה פרק מז "מי דוד" (170), שהוא אחד המוטיבים המקשרים את הפרשות.

מוטיב השתררותו²³ של היצר הרע מופיע אף הוא במסכת סוכה נב ע"ב: "אמר רבא: יצר הרע — בתחלה קראו הלך ולבסוף קראו אורח ולבסוף קראו איש, שנאמר ויבא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח וכתוב ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו". וכן במדרשי קהלת, כגון לפסוק "עיר קטנה ואנשים בה מעט" (קהלת ט, יד): "עיר קטנה זה הגוף, ואנשים בה מעט אלו איבריו ובא אליה מלך גדול זה יצר הרע" (קהלת רבתי ט, כב)²⁴. סמל זה, מר בר בר ח... כולל את ניגודו בתוכו. הוא סימן המאפשר הצבת ערכים הפוכים או דיאלקטיים בהתאם להקשרים²⁵ שבהם הוא מופיע. כך נהג גם עגנון גם בסימן "אין" ובסימנים "בגד" ו"מלבוש". עקרון ריבוי המשמעויות לסימן אחד מודע למחבר והוא מציין במפורש: "פנים הרבה לכל דבר, הן לעצמו והן לדבר שאנו מדמים בו דבר" (111, משל תוך וקליפה). עגנון ניצל את שפע הסימנים הנמצאים במקורות והמשותפים למהויות מנוגדות ושונות, וסיגל לסיפור מקורות נוספים, המופיעים באותו מקום במסכת סוכה. גם ייתכן שהוא שואל את המורטיבים הללו ממשזורים אחרים: "אין יצר הרע מהלך לצדדים אלא באמצע פלטיא, ובשעה שהוא רואה אדם ממשמש בעיניו מתקן בשערו מתלא בעקיבו, הוא אומר הדין דידי" (בראשית רבה כב, יג).

23 השווה: "משנת הזוהר" (הע' 6 לעיל), ב, עמ' קנ: "משתרר הוא עליו ונעשה בעל בית".

24 זו דוגמה מובהקת לשפה אלגורית-מיטונימית. המיוחד אצל עגנון הוא, כאמור, שלסימן אחד יש משמעויות או זהויות מתחלפות, הכל לפי ההקשרים.

25 עיין: "זוהר", ח"א, קמח ע"א—ע"ב ("משנת הזוהר", א, עמ' שע). וראה במבוא של י' תשבי ל"משנת הזוהר", ב, עמ' פט.

אפיון מובהק של מר בר בר ח... החזור ונשנה הוא גולת הכסף שבראש מקלו, שהיא בין השאר חרבו של מלאך המוות שבראשה נעוצה טיפה מרה שאותה הוא זורק בפיו של קרבנו. מקל זה הוא באותה עת גם מקל טיול ומקל קסמים של להטוטן. תיאור זה ניתן להקביל לאפיון גרסלר ב'פת שלמה'²⁶. לגולה שבראש המקל ניתן אולי למצוא מקבילה בילקוט שמעוני לקהלת, רמז יב: "ותרץ גולת הזהב זו האמה" (איבר המין). אישור לכך מוצאים אנו באחד מאפיוניו של מר בר בר ח... "צורה בעוטה בין רגליו" (110). ייתכן שהוא יצר הרע שנתמעך ומתואר באמצעות הממד המיני.

המספר מתגבר על היצר הרע בדרכי ערמה ובכך הוא מסלקו. ביום המוות תפקידו של האדם להרגיז²⁷ את יצר הטוב על יצר הרע ולסלקו, "אם הוא הולך מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה". דרכי ההגנה וההתגברות קשורות בחווית ההיטהרות שב'הדום וכסא' והכרוכה בעניין טהרת המת. המספר מבקש לרחוץ את ידיו, ולשם כך הוא חוזר לחדר האמבטיה. כאן מתחולל המעגל הראשון של סדרת המציאות שבפרשה ראשונה. המספר מוצא מגבות ומטליות, לכאורה דברים של מה-בכך, אלא שהם מלפני תקופת המלחמה, ולכן הם נציגי המציאות השלמה. המלחמה, שבמשמעות ביוגרפית היא מלחמת העולם הראשונה, נתפסת כאן גם בדרך אלגורית כמלחמת היצר, ועל כך במפורש בפרשה שנייה: "בדור של ניחול הארץ מלחמה עם הגויים, בשאר כל הדורות מלחמת היצר" (137)²⁸.

מלחמת היצר היא אחד הקשרים בין הפרשיות. גם בביוגרפיה של עגנון מעורבות פרשת גרסלר ופרשת מלחמת העולם הראשונה. ראה לכך בפרשת מכתבו למ"א ז'רננסקי, שנדפס בראש הספר "מעצמי אל עצמי", העוסק

26 והשווה: "סמוך ונראה", מר בר בר יונה (67–68), שהוא כמו עוסק בפיתוי של חמדת החזן; אפרופו – כמו בר בר ח... שמשוכים אחריו "הדום וכסא" (119); ולגרסלר, מ'פת שלמה' "סמוך ונראה": "שמים שאני מכיר אותו לא פסקה אהבתנו" (148–150); המספר תוהה "מי חזר אחר מי יותר" (150); והשווה שם ל"מר כך וכך" (164); ומר קליין "ובידו מקל נאה עם גולת כסף" (225). וראה ב"עיר ומלוואה": השטן ושלוחיו המסייעים בידו (257, 496); "עד הנה", "עם כניסת היום" (קעו–קעז); "אורח נטה ללון", עמ' 360, 403, 414: "וכן אמר לי שכני הוא השטן, הוא יצר הרע, שאינו נותן לי להינות משום מצווה".

27 ראה: "משנת הווה" (הע' 6 לעיל), ב, עמ' קנד–קנה, על-פי ברכות ה ע"א: "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע".

28 עיין מהר"ל, "דרך חיים" על אבות ד, א "איזהו גיבור הכובש את יצרו".

בשריפת ביתו בהומבורג, פרשה שהדיה עולים בסיפור 'פת שלימה'²⁹. במעגל המציאות הראשון שבסיפור מוצא המחבר חפצים פעוטים, אך טהורים ורבי-ערך מלפני המלחמה; במעגל השני — בגדי חורף ובגדי קיץ, בגדי שבת ובגדי חול (109); במעגל השלישי — תיבה ובה "יקר מכל יקר" (120); ראה להלן הסעיף 'הבגדים — המלבשים'; במעגל הרביעי מוצאת בתו את תמונת עקידת יצחק. כל מציאה היא ערך חשוב ביותר, המשולב בקבוצת מעגלים מקבילים ביצירה. לבר בר ח... אין רשות כניסה לחדר-הבגדים, "שהוא מן החדרים הפנימיים שאין מכניסים שם אורחים" (109). זהו, כנראה, מקום מושבה של הנשמה — לשם אין רשות כניסה ליצר הרע. ואילו החדרים האחרים, אפשר שהם שאר האיברים³⁰, אך בזכותו של מר בר בר ח... הגיע המספר לחדר הפנימי, חדר-הבגדים. לולא היצר הרע לא היה נזכר ולא היה טורח³¹: "שאלמלא מר בר בר ח... שנשתמטתי ממנו לא נכנסתי לחדר הרחצה והייתי מניח את האלונטית ואת המגבת ואת המטליות והולך לי, והרי הם נשתיירו לי מן הימים שקדמו למעשה למלחמה" (108)³².

התנודות והסתירות שביחסו של המספר במהלך הסיפור למר בר בר ח... מקבילות לנקודת-המוצא לפרשה, שהיא הסיטואציה הקאפקאית הבסיסית — המבטאת הימשכות מזה ודחייה מזה: "אם באתי לספר מעשיו... הרי כל מעשה סותר זה את זה ונמצאים שוגים בצירופם... עמדתי ותהיתי על כל הימים שהייתי להוט אחריו. התחלתי מתלבט בדעתי... איני יודע אם חשוב הוא או מחמת עצמו או... משום שאנו סבורים עליו שהוא חשוב" (107). דוגמה לתנודה ביחס למר בר בר ח... היא בשעה שהמספר מתמלא רחמים על החולה, הגוף, ומוותר "לטובתו מלרוץ לבית הנתיבות", ואילו החולה מצדו "קץ בטובתי"; באותה שעה חש המספר געגועים עצומים למר בר בר ח... והולך לבקש אחריו: "כשם שאי אפשר למצוא את האין המוחלט כך אי אפשר היה למצוא את מר בר בר ח...". (120). במקום למצוא את מר בר

29 ועמד על כך ה' ברזל, 'עגנון בנאום ובמאמר', "ידיעות אחרונות", 2.7.76. ראה גם מקבילה חשובה ביותר ב"ימים נוראים", במבוא 'זכרון בספר', מהדורת תש"ו ואילך, כאשר מתאר עגנון את פעולת האמן כטווה משי, ומספר על סכנות המלחמה המאיימות לכלות את מפעלו.

30 עיין: י' תשבגי, "משנת הזוהר" (הע' 6 לעיל), ב, עמ' קיב, קכ, קסד.

31 ראה מדרש רבי מאיר על המוות: "טוב מאד — טוב מות" — בראשית רבה ט, ה, יא—יב; וראה שם ט, ט. ועיין: "משנת הזוהר", ב, עמ' קכב: "ביצר הרע איך אדם יכול לאהוב אותו".

32 אפשר שהכוונה היא לכך שבגדי הנשמה או הנשמה הם מלפני לידת האדם, מלפני מלחמת היצר.

בר ח ... הוא מוצא את התיבה (השווה הפתיחה ל"ימים נוראים", עמ' טו). התעכבותו של המספר בביתו מתוך רחמים על החולה-הזר שפלש לדירה-הגוף החדש היא חטא, מפני שהוא מעכב את תהליך שיבתה של הנשמה אל אלוהיה. המספר חש געגועים מחודשים למר בר ח ... אך מכיוון שניצחו קודם-לכן — וכפי שראינו במקורות הזוהר: יצר הרע, מלאך המוות נשבר ביום המוות ונפרד מן הגוף — הרי שהמספר זוכה להגיע לתיבה. גם כאן אפשר לעמוד על ריבוי הזיהויים במערכת הסימנים: אל תוך הפרשה משולב "תסביך הדירות" ³³ של עגנון, "תסביך הפלישה" ו"גניבת היצירה". מעמסה זו נוטל עליו הזר הפולש "בעל הגניחות", שגם הוא זר — אורח בלתי קרוא כמר בר ח ... כפי שהבת אף היא אורחת. מכאן שהסימנים "זר" ו"אורח" הם סימנים המשותפים לערוצים אחדים, חיוביים ושליליים, שבהם מתנהל הסיפור סימולטאנית. קודם לכך ציינו, שהמספר נמצא בגוף או שהמספר הוא הגוף. בעמוד 120 נמצא המספר כאילו מחוץ לגוף, כאילו יש באפשרותו לנוע לבית-הנתיבות, אלא שהוא מרחם על הזר בעל הגניחות, שגם הוא המספר. הרחמנות כאן היא בעלת ממד אירוני חריף ³⁴, שהרי בעל הגניחות הוא אחיו של זה שחזר ממחנה ההשמדה ולא ריחם על אחיו כשהיה צריך לרחמו.

את הטכניקה שבה מתנהל הסיפור בערוצים אחדים משיג עגנון, בין השאר, על-ידי השימוש הרווח בביטוי "אותו אדם" (108—112) שהיא צורת לשון תלמודית. המספר ממיר את נקודת התצפית, מתבונן בעצמו במצודד ומעניק לעצמו זהויות אחדות ושונות.

השגיאה בצירופים עשויה לנבוע מעצם היותו של היצר הרע סמל דיאלקטי, הכולל את ניגודו בתוכו. ליצר הרע כמו לשטן יש תפקיד חיובי, כמו התפיסה התלמודית שאילולא היצר הרע לא היתה תרנגולת מטילה ביצה והעולם לא היה נבנה (וראה הערה 31). הרע נתפס על-ידי עגנון כבעל פונקציה חיובית הן באופן לוגי-אינטלקטואלי והן באופן פסיכולוגי. והשווה: 'מר היילפרין אחיו של מר היילפרין', "פתחי דברים", עמ' 176.

ה א ין ה מ ו ח ל ט

עגנון מנצל את האפשרויות הגלומות במושג "אין" כסימן משותף לזהויות שונות. זהו סימן-סמל בעל משמעויות שונות התלויות בהקשר. המושג מציין

³³ ראה הע' 11 בפרק 'חוויות המוות' לעיל; "פתחי דברים", עמ' 104—105.

³⁴ השווה: 'לילה מן הלילות', עמ' ריא. ועיי: לאה גולדברג, 'על שני סיפורים של ש"י עגנון', "מולד", 120 (יולי 1958), עמ' 390—392.

מחד גיסא את ההווה האלוהית, "עמקי האין", ומאידך גיסא הוא מסמן לא-כלום, אפס. עגנון שואל את הביטוי כדי ליצור הווה נבדלת ונוספת למר בר בר ח...³⁵.

כך אף יובן השיר 'האין המוחלט' שבפרשה ראשונה (109), החוזר ונזכר בפרשה שלישית (209): "עדיין לא באו ליטול מידי את המפתחות, אבל בא זה שאני קורוהו האין המוחלט, על שם השיר של האין המוחלט שאין אחריו כלום ששמעתי אותו שר. משוטט היה מחדר לחדר ושר, וכך היה שר, כי לא ידע כל פגר כי פגרו מת". האין המוחלט בא במקום השליח או בעל-הבית, האל או שלוחו של המלאך. "האין המוחלט" הוא כינוי למוות תפל שאין בו משמעות, "כי לא ידע כל פגר כי פגרו מת". מכאן שהסימן "האין המוחלט" יכול לתפקד כמוות או כאדם שמת, היצר הרע או האל בספרות הקבלה. המספר מתבונן באין המוחלט העשוי להיות הוא עצמו לאחר מותו, עניין המבטא התבוננות אירונית בעצמו.

הבגדים — המלבושים

בנושא המלבושים, נוסף על הממדים האלגוריים המסועפים, יש לתת את הדעת לעניין שהעסיק את עגנון שנים רבות, הלא הוא "ספר המלבושים" המפורסם שלא הסתיים. עדות נרחבת לכך מוצאים ב"עד הנה" וב"בחנותו של מר לובלין"³⁶. אמנם גם ביצירות הללו אין "ספר המלבושים" רק עדות לספר שביקש עגנון לכתוב. הוא כרוך גם במשמעות הספרותית של רצון

35 על המושג "אין" בספרות הקבלה והחסידות כמושג דיאלקטי, ראה: ג' שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" (הע' 12 לעיל), עמ' 436 (מפתח); רבקה ש"ץ-אופנהיימר, "החסידות כמיסטיקה", ירושלים, תשכ"ח (מפתח), עמ' 188, ובעיקר עמ' 95—98. על הקשר שבין הסתלקות היצר הרע בשעת מותו של אדם למושג "אין" ראה בכתבי המהר"ל, "דרך חיים", עמ' קיא: "וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה אין שולט בו היצר הרע... ולכן כאשר מסתכל שזה הגוף שהוא בעל יצר הרע אינו כלום מסלק ממנו היצר בוודאי... ויש לך לדעת כי המקום שבא משם הוא מלשון מאין (ודע מאין באת ולאן אתה הולך)... אבל כאשר מצד התחלתו ומצד סופו אינו נחשב לכלום".

36 ב"עד הנה" מתייחס המספר לעיסוקו בחקר תולדות הבגדים של כל העמים וכל הדורות בעמ' טו, מז, נא, עט, קסה; וב"בחנותו של מר לובלין" בעמ' 24, 38—40. בעמ' 39 מסביר הוא את סוד המלבוש כנפשו של האדם. כן הוא מציין, שבגלל חקר המלבושים עזב את תלמודו. ב"לפנים מן החומה", עמ' 19, מתייחס המספר למלים כמלבושים. ראה גם במאמרו של א' סולטמן, 'עגנון וההיסטור-יונים', "בקורת ופרשנות", 9—10 (תשל"ו), עמ' 5—17.

המספר לכתוב ספר שכזה, ובמשמעויות האלגוריות של פרשת גן-העדן ומלבושי אדם וחוה.

נושא המלבושים, או הבגדים כלשוננו של סיפור זה, משובץ בפרשה ראשונה בטקסט הבנוי בשיטת ילקוט מסורתי. סוג טקסט זה הוא הדומי-נאנטי בפרשה שנייה, כמעט היחיד, ולשחזורו ופענוחו מוקדש עיקר חיבור זה. טקסט הילקוט בפרשה ראשונה מצומצם ביותר בהיקפו, אך חשוב לציין שהוא כבר קיים ומבשר את סוג הפעילות האסתטית של הפרשה הבאה.

הדוגמה הראשונה בסיפור לטקסט בנוסח ילקוט מסורתי, נמצאת בפרק ו' 'האקלימים והבגדים' (116—117). המספר נחרד שעה שהוא מעלה בדעתו, שאין הוא מצויד בבגדים המתאימים "למקום שאני הולך לשם" ³⁷ (116), באר שחת או עולם עליון, והוא ממשיך לגלגל בביטוי זה באותו רצף: "נזכר לי מקומי שאני הולך לשם ונפלה עלי אימת המקום. לאימת המקום נדוודוגה אימת האקלים... ומה הבגדים שצריכים שם".

הסימן "מלבוש" מתפקד אף הוא בשלוש זהויות עיקריות: הבגד (מלבוש) = נשמה טהורה = מעשים טובים = יצירות עגנון, או יצירות הקודש של עגנון שהן פירוש לתורה, שהן מעשיו הטובים שהם שליחותו בעולם-הזה, שאותם הוא לוקח במזוודותיו לעולם-הבא ³⁸.

37 השווה אבות ג, א: "ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה".

38 טוכנר (הע' 8 לעיל), עמ' 160—161, זיהה רק משמעות אחת מתוך אחדות, ראה את הרובד האלגורי כמכוון למשמעות יצירתו; לפרשה זו ראה: סיפורו של עגנון 'המלבוש', "עד הנה", עמ' שה-שמב; ואת ניתוחו של ג' שקד (הע' 12 לעיל), עמ' 117—119, והביבליוגרפיה שעליה הוא מסתמך; ובעיקר מאמרו של ג' שלום (הע' 12 לעיל) (שלום תיקן מאמר זה בספרו "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" (הע' 12 לעיל), עמ' 372, הע' 24). עיקרי דבריו של שלום לענייננו הם: "הרעיון שנשמות הצדיקים עתידות להתלבש במלבושי פאר נזכר בספרות היהודית ב'ספר חנוך הכושי'" (290); "במקומות רבים נזכרו לבושים אלו בספרות 'הזוהר', ובדרך-כלל נוטה גם דעת 'הזוהר' לראות במלבושים אלו של הרוחות בגן עדן — לבושים המוכנים מראש" (297); "הדברים הולבשו בצורה יפה מאד בפרשת ויחי ('זוהר', ח"א, דף רכד), בדרשה על 'ואברהם זקן בא בימים'... הלבוש הנכבד שהנשמה מתלבשת בו, נעשה מן הימים שזכה בהם למעשים טובים ולא חטא... אבל במקומות אחרים דייק עוד יותר בהסברה זו: 'הלבוש של הגן עדן נעשה מהמצוות של הצדיק'" (298). ג' שלום מביא שם נתונים נוספים, לפיהם עולה מוטיב הפגישה של נשמת הצדיק בשערי גן-העדן עם נערה יפהפייה בת ט"ו שנים, המתגלה לו כ"עצמו הרוחני של הצדיק" (304). מוטיב זה מקביל למוטיב פגישת המספר ב'הדום וכסא' עם בתו-נשמתו (החל בעמ' 127) והמשמש מסגרת לכל האירועים בסיפור.

האקלימים והבגדים

"בכדי למלט עצמי מן המחשבות הוצאתי אותן מידי פשוטן והעליתי אותן לבחינה עליונה, לאצילות החכמה, שאין שם מרירות, אלא יש שם חכמה עם מנוחה.
עוד זאת עשיתי, הסעתי דעתי מן הבגדים שאינם אלא שניים לאקלים ונתתי דעתי על האקלים" (116).

עגנון מזווג את אימת המקום ואימת האקלים (אקלים בשיכול אותיות הוא אלקים, ואפשר שעגנון כיוון למשמעות זו). אימת המקום פירושה אף "מקום" במשמעות "אלקים", כמו בביטויים "על דעת המקום" ו"המקום ירחם"³⁹. המספר חושש מאימת הדין בשעה שהוא עומד להישפט לפני המקום. הבגדים משניים לאקלים, לא רק במובן של סיווג הבגדים לפי סוג האקלים, אלא משום שהנשמה היא חלק אלוקי ממעל. מכאן ואילך נוטש עגנון את משמעות-העל, וחוזר על המשמעויות המקובלות של הסימנים: "אקלים" הוא אקלים, ו"בגדים" צוברים משמעויות כפי שנתגלגלו ונצטברו בהיסטוריו-גראפיה התנ"כית ובמדרשים.

מכאן פונה עגנון לז'אנר הילקוט. מדוע? התשובה מצויה מיד בפתיחת הפרק: "כדי למלט עצמי מן המחשבות הוצאתי אותן מידי פשוטן". המעבר לערוץ מדרשי הוא הימלטות לתחום שיש בו סדר והארמוניה ללא אימה ופחד. המעשים הבאים בזה ושוזורים זה בזה, מבטאים קוסמוס ומציאות מאורגנים. עם זאת מצהיר המספר עצמו, כי הוא מוציא את המחשבות מידי פשוטן תרתי משמע: ראשית, הוא דורש או מפנה אותן לערוץ אחר; שנית, המחשבות שהועלו לאצילות החכמה⁴⁰, מוסבות לתחום שיש שם "חכמה עם מנוחה" — הן מועברות למישור המדרש הילקוטי.

הפסקה על האקלים (116) היא עדיין ילקוט פשוט, שאינו אלא ליקוט של רעיונות מועטים ומוגבלים המסתייעים במקורות בודדים. לא כן מדרש הבגדים' הבא אחריו (117). "ילקוט האקלימים" מבוסס על תורת האקלימים של ימי הביניים, ורוב הנחותיו נמצאות, לדוגמה, בפירושו של ראב"ע

39 על "מקום" ככינוי מטונימי לאל בכתבי עגנון, ראה: א' הולץ (הע' 2 לעיל), עמ' 315, הע' 30.

40 ראה על הספירה "אצילות": ג' שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" (הע' 12 לעיל), עמ' 437; א' גוטליב, "מחקרים בספרות הקבלה", תל-אביב, תשל"ו, עמ' 11—17.

לפסוקים הראשונים של פרשת בראשית⁴¹. גם בספר "הכוזרי" לריה"ל שומרים עים אנו הדים לתורה זו. הרעיון הוא, שארץ-ישראל ניתן לה "אקלים ממוצע, שיהא כל אחד ואחד סובל אותו לפי וסתו" (117): "והנה ראיות גמורות לאנשי שיקול הדעת... ודרש שם שבע ארצות. הוא הישוב שנחלק על שבעה ובית המקדש היה באמצע הישוב כי רחוק הוא מאמצע הארץ", כלומר מקו המשווה (הראב"ע לבראשית א, כט)⁴².

'ילקוט הבגדים' מבשר את סוג הטקסט האופייני לפרשה שנייה, ומבחינה זו הוא המארג העיקרי המחבר את הפרשיות. גם מבחינת נורמות הילקוט שמציב עגנון זהו ילקוט מופת. ב'ילקוט הבגדים' מוצאים אנו סיפור תולדות, השזור בנושא בגד, השזור ממדרשים וממקורות רבים. מקצתם מן "הזהרה" ומהם נדירים למדי. 'ילקוט הבגדים' מתקשר לנושא הפנימי בפרשה: בגדים = נשמה, ולנושא החיצוני: בגדים לפי סוגי אקלים. בכך מצליח עגנון לדובב את כל המערכות של טקסט הפרד"ס. בילקוט של עגנון יש לשים לב לכל מלה, מכיוון שכמעט כל מלה נטולה ממקור אחר, ויש לה משמעות בהתאם לכך.

עד שלא סרח⁴³ אדם לא הוצרך לבגדים...

תפרו להם אדם וחוה עלי תאנה ועשו להם חגורות⁴⁴ מפני הבושה⁴⁵. משדנו⁴⁶ אותם בגירושין⁴⁷ ויצאו מאקלים לאקלים⁴⁸ הוצרכו לבגדים, בצינה מפני הצינה ובחמה מפני החמה.

41 ראה "פירוש על אבן עזרא" במקראות גדולות, בראשית א, ב למלה "והארץ", אות כ: "ר"ל שנקרא בפי החכמים ז' אקלימים" (מפנה לאבן-סינא).

42 השווה גם ל"פתחי דברים", עמ' 136—137. וראה גם: "האש והעצים", עמ' מא; אלו ואלו", עמ' תסח—תסט; "עד הנה", עמ' שע (מוזכר אבן-עזרא); "לפנים מן החומה", עמ' 7: "וירושלים כל האקלימים חוברו בה יחדיו", ועמ' 47: "לאה לקחה עמה את מעילה מפני שינוי האקלימים ומפני שינוי העיתים".

43 סנהדרין לח ע"ב: "כיוון שסרח הניח הקב"ה ידיו עליו ומעטו". וראה: עבודה זרה ח ע"א.

44 בראשית ג, ז: "ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרות".

45 פרקי דרבי אליעזר, יד, ועיין: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", א, עמ' 49, ועמ' 187 הע' 69—70.

46 לשון רבים: הקב"ה נמלך בבית-דינו — המלאכים. והשווה תרגום יונתן לבראשית ג, כב: "ואמר ה' אלהים למלאכיא די משמשין קדמוי". ראה גינצבורג, שם, עמ' 51: "כנס הקב"ה את המלאכים ודן את הנחש בסנהדרין גדולה".

47 תנא דבי אליהו רבה א, א: "מלמד שנתן לו הקב"ה גירושין כאשה"; בראשית רבה ט, יח: "דנתי אותו בגירושין".

48 השווה הע' 7 לעיל. המשפט מלכד את 'ילקוט הבגדים' עם 'ילקוט האקלימים'.

עשה להם אלקים כתנות עור⁴⁹,
 כתנות שהעור נהנה מהן⁵⁰,
 שהרי אי אפשר לומר שהרג חיה ועשה להם כתנות מעורה⁵¹,
 שאף על פי שהביאה חוה מיתה לעולם עדיין לא מתה כל בריה
 עד שטרדם⁵² הקדוש ברוך הוא לאדם וחיה מגן עדן...
 מעתה שחטאו אפילו החסיד שבאבות⁵³ התפלל על בגד ואמר ונתן
 לי לחם לאכול ובגד ללבוש⁵⁴.
 הוא הבגד שעזב אותו יוסף הצדיק⁵⁵ בידי אשת פוטיפר שלא יעשה
 בו חטא.
 הוא הבגד שעשאוהו דוגמא לבגדי כהונה⁵⁶.
 יש בגדי חמודות⁵⁷ ויש בגדים צואים⁵⁸ הם בגדי חבולים⁵⁹.
 יש בגד שאכלו עש ובגד שיש בו נגע⁶⁰.
 יש בגדי כלא ויש בגדי תפארת ובגדי ישע⁶¹...
 אלו הבגדים שילבש הקדוש ברוך הוא לכשינחם על הרעה אשר עשה
 לעמו וינקם מאויביו.

- 49 ראה : בראשית ג, כא.
 50 "וזהר" בראשית, כ, ב : "א"ר יהודה אלביש לון הקב"ה בלבושין דמשכא
 אתנהי מנייהו הה"ד כתנות עור הלבישם הקב"ה במלבושים שהעור נהנה מהן".
 51 ראה חזקוני לבראשית ג, כא : "שעדיין לא נפטרה בהמה" ; והשווה המפרשים
 במקראות גדולות לפסוק זה.
 52 בראשית רבה כא, ג : "נטרד מגן עדן".
 53 עיין בראשית זוטא, מהדורת מרדכי הכהן : "יעקב (חסיד שבאבות) התפלל
 על בגדו של אדם הראשון", וראה שם הערתו של המהדיר : ל"מ (= לא
 מצאתי). מכאן שהמדרש נדיר ביותר, וממשיך את תולדות בגדי אדם הראשון
 כפי שנראה בהערות הבאות. והשווה ל"וזהר", א, סא, על הפסוק : "ותקח רבקה
 את בגדי עשו" — בראשית כז, טו.
 54 בראשית כח, כ.
 55 ראה "מעם לועז" לבראשית, חלק ב, עמ' תרנ, המפנה ל"זרע בִּרְךְ" חלק ב,
 פרשת מקץ : "ויש אומרים שהכתנות שלקח יעקב מעשו שמכר לו את הבכורה
 והיה של האדם הראשון כל מי שהוא בכור היתה הכתנות הולמת אותו מפני
 שהועברה הבכורה מראובן ליוסף".
 56 ראה ילקוט שמעוני, בראשית, רמז לד : "שעשה לו הקב"ה בגדי כהונה".
 57 בראשית כז, טו : "בגדי עשו בנה הגדל החמדת".
 58 זכריה ג, ג : "ויהושע היה לבש בגדים צואים".
 59 עמוס ב, ח : "ועל בגדים חבלים".
 60 ויקרא יג, מז : "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת".
 61 ישעיה נב, א : "לבשי בגדי תפארתך" ; שם סא, י : "כי הלבישני בגדי ישע".

ועל אותה שעה נאמר וילבש צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו וילבש
 בגדי נקם תלבושת ויעט כמעיל קנאה⁶².
 ... כי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקה יעטני⁶³.
 אשרי מי שממלט נפשו מבגד בוגדים⁶⁴.

62 שם נט, יו.

63 שם סא, י.

64 שם כד, טז.

פרשה ראשונה ומקורותיה ההיסטוריוגרפיים

נושא העקידה

החל בפרשה ראשונה יש לתת את הדעת לסדרת נושאים המופיעים בכל הפרשיות שבסיפור, מתוך הנחה שהללו הם נושאי-בריה הקיימים בכל שלושת הז'אנרים הראשיים של היצירה. נושאים אלה מדגימים את תהליך ההפנמה של הנושאים ההיסטוריוגרפיים, הן האגדיים והן ההיסטוריים, ומצטרפים אל הבעייתיות האקטואלית של המספר, שהיא סיטואציית המוות וצורות החרדה המסתעפות ממנה.

הנושא הבולט ביותר הוא העקידה¹. חשיבותו נובעת מעצם היותו סמל של מוות מחיה². נושא זה כרוך במערכת המוטיבים המסועפת ביצירה הק"שורה בחיי נצח, כגון: העיר לזו, מיתתו של בנימין, יעבץ וחירם מלך צור שנכנסו חיים לגן-עדן. תוך כדי כך מתמודד עגנון עם הסיטואציה של עקידת יצחק המשקפת את מבחן האמונה הגדול, שהוא אף מבחנו של המספר, השואל עצמו אם מותו יחיהו. עגנון בונה את נושא העקידה, בין השאר, תוך הסתמכות על הספרות ההיסטוריוגרפית³ המתייחסת לגזירות תנ"י באשכנז

1 בנושא העקידה בכתבי עגנון ומשמעותו ראה בספרי "דיוקן הלוחם", רמת-גן, 1975, עמ' 231—248, ובמיוחד עמ' 227—230; וכן במאמרי 'סיפורי החזנים של עגנון', "מעריב" 1.4.1976.

2 "ואילו יצחק אבינו הנחיל אותנו דבר שקיים לעולם ובזכותו אנו מתקיימים בכל הדורות ובכל הגלויות, וממנו תעצמות ועזו לימות המשיח" (130). השווה: "האש והעצים", "לפי הצער השכר", עמ' ט. וראה: "דיוקן הלוחם", שם, עמ' 224—225, 238—241.

3 ראה בעיקר: שמעון ברנפלד, "ספר הדמעות — מאורעות הגזירות והרדיפות והשמדות", אשכול, ברלין, תרע"ד, חלק ראשון, פרק ה; א"מ הברמן, "ספר גזירות אשכנז וצרפת", תרשיש, ירושלים, תש"ו. חלק ממקורות הספרים הללו שאובים מ"עמק הבכא" לר' יוסף הכהן (ירושלים, תש"ז), "צמח דוד" לדוד גנו (ירושלים, תשכ"ו), "שלשלת הקבלה" לגדליה אבן יחיה (וארשה, תרל"ז)

של ימי-הביניים. נושא העקידה ב'הדום וכסא' מופיע בעיקר בפרק יב 'העוקד והנעקד' (128—130), חוזר בפרשה שנייה בפרק ס 'דור גאה' (178), ובפרשה שלישית — שהיא עיבוד והמשך המסופר בפרשה ראשונה — בפרק מא 'אליך נשאתי נפשי' (209—210). עגנון מעבד מחדש נתונים מתוך הספרות ההיסטוריוגרפית, תוך פיתוח מוטיבים הנמצאים בה. פרשת העקידה מבוססת בעיקרה על שלוש איגרות לגזירות תתנ"ו, ששרדו מעדי שמיעה ואולי אף מעדי ראייה. מפורסמת ביותר היא איגרתו של רבי שלמה ברבי שמעון.

הכינוי של העיר מאגנצה כ"מגן וצנה"⁴ (128), אופייני לספרות ההיסטוריוגרפית. כך גם השמות, האירועים והתאריכים הנזכרים שם, חלק מן הצירופים הלשוניים (כגון: "התועים" — נושאי הצלב, הצלבנים), המוטיבים הקשורים בעקידה, הצירוף "העוקד והנעקד" הקשור בהלכות קידוש-השם, ותיאור ההתנהגות בשעת קידוש-השם ("ובפשטם את צוארם לשחיטה ובירכו על השחיטה בשמחה גדולה", 129).

עגנון מפתח, כנראה בדרך משל, את המסופר באיגרתו של ר' שלמה בר' שמעון (ברנפלד, עמ' קסב): "כשראו בני ברית קודש, כי נגזרה הגזירה ונצחום האויבים שנכנסו בחצר, ויצעקו כולם יחד זקנים וילדים בחורים ובתולות עבדים ושפחות". המוטיב של העבד הנכרי השלם עם אדוניו, הוא בבואה של מוטיב חשוב המופיע גם בפרשה שנייה ב'הדום וכסא' ובפרקים המוקדשים לבני הרכבים: "אף הם דבקו באלקי ישראל ומסרו עצמם להריגה כאדוניהם וכגבירותיהם... אבל הם בחרו מיתה מחיים וחיי עולם מכלימת נצח" (129).

המטאפורה המאירה את הסיטואציה שבה נתון המספר, היא הבחירה בחיי עולם על-ידי בחירה במוות. עגנון חוזר למוטיב העבדים והשפחות שהקריבו עצמם בגזירות, בפרשה שלישית בעמ' 210, מתוך מניעים פסיכולוגיים המבטאים הכנעה גמורה. מניעים אלו מופיעים בדרוש שבפסקה השנייה: "אמרתי לה לבתי, בואי ואפרש לך מזמור שבתהלים, הרי הוא אומר, אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים. הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם, כעיני שפחה אל יד גבירתה, כן עינינו אל ה' אלקינו עד שיחננו... הוספתי ואמרתי

ואחרים מן הספרות ההיסטוריוגרפית היהודית שתיעדה על-פי דרכה. בספרות זו דמיון ומציאות מעורבבים זה בזה.

4 ראה ש' ברנפלד, שם: "ויהי כאשר שמעו אנשי קודש חסידי עליון, קהילה הקדושה אשר במגנצא מגן וצנה לכל הקהילות"; ועמ' קנד: "ויעקוד את יצחק בנו, ויקח בידו את המאכלת לשחוט את בנו, ויברך ברכת השחיטה, ויען הנער: אמן, וישחוט את הנער", ובתיאורים נוספים שם.

לה לבתי, עוד יש לי לדרוש במזמור זה, אלא שאני מניח את הדרשה לעת אחרת".

המצב של הרצון להשתעבד מחדש ובאופן מוחלט לקב"ה, הוא מטרה מיוחלת על-ידי המספר. רק אם יצליח לדכא את עמדותיו האוטונומיות-הכופרניות — יצליח ליצור את החיבור המיוחל שבין העולמות. כך משתמע משיבוץ של שני הפרקים: מא 'אליך נשאתי נפשי' (209), מב 'שני העולמות' (210).

נושא העקידה המקראי מופיע בעיבודים שונים בסיפורים המופיעים ב'הדום וכסא', כמו אֶזְכוּר ברוריה אשת רבי מאיר (148), סיפור יהונתן בן שאול⁵ (148—149) ובסיפור בת יפתח (151—153).

תמונת עקידת יצחק

המוטיב המרכזי הקשור בנושא העקידה הוא תמונת עקידת יצחק, שהמספר שכח ליטול אותה עמו לפני צאתו למסעו, כפי ששכח שני חפצים נוספים, אף הם יקרי-ערך: בגדים (111, 116) ותיבה ("יקר מכל היה שם בתיבה", 120). בתו של המספר היא המסבה את תשומת-לבו לתמונה הנשכחה:

"היא תמונת עקידת יצחק. היא אשר מצאנה בעיר מגן וצנה בהרוג התועים את קהל ה' קהל קדושים רבה... ותהי עוד התמונה מושלכת ימים רבים. אז פדה אותה רבי מנחם הקדוש שנהרג ביריד קולוניא. בכסף מלא קנה את התמונה. את כל הון ביתו נתן. ששה דורות היתה בבית בניו בארץ אשכנז ודור שביעי באה הנה. בתת אותה אבי אשתי⁶ לנו בעבור ירושלים עיר שבתנו. והנה זאת התמונה גאון דור ודור שכחתי מקחת עמי" (128).

עגנון מספר בדרך חידתית ומרמזת, שרבי מנחם פדה את התמונה בעצם עקידתו, ואולי כוונתו למשיח, ששמו באגדה הוא מנחם. זמן שבעת הדורות הוא ביטוי לכל משך הגלות, למן השחיתות של הראשונים באשכנז ועד השואה של האחרונים באשכנז, על-פי הפסוק: "ודור רביעי ישובו הנה" (בראשית טו, טז). התמונה מוחזרת לירושלים על-ידי אבי אשתו הוא האל. האמונה היא סמל נצחיות קשורה בסמל של מוות-מחיה — סמל העקידה.

5 עמנואל בן גריון מצביע על מערכת דומה בספרו "בשבילי אגדה", תל-אביב, 1970³, עמ' 237.

6 השווה: "לפנים מן החומה", עמ' 38—40.

תמונת העקידה היא סיבת קיומו של הבית ב"ירושלים של מעלה" וב"ירושלים של מטה": "איככה אוכל והסירותיה מן הקיר ונפל הקיר עם הבית. כי דבקה בקיר ואת הקיר חיוקה" (128). האל, ציירה של התמונה, עירבב את מהותו בתוכה: "עירבב בה הצייר דמעותיה של שרה באפרו של יצחק וצייר בהם את התמונה. ואף הוא נתערב אפרו באפרם של קהל קדושים שנשרפו על קדושת השם" (129) ⁷. אפשר להסביר את הערבוב בכך שהאל נתן כביכול מחלבו ומדמו עם שריפת עמו. זהו עקרון הזהות החלקית של ה' ועמו ⁸, העולה גם בסמלים הנוצריים של הקרבת דמו ובשרו של ישו. עם זאת, ניתן להצביע על המסוכן שבדרך מבע זו, שממנה עלול להשתמע שהאל מתכלה יחד עם הקדושים שנשרפו באמונתו בו.

מוטיב קידוש-השם קשור במוטיב ליבסטוד ("שירת הברבור") ⁹, שהוא מוות מתוך כיסופי אהבה לאל ¹⁰. בסיפור זה שולל עגנון או מבטל את לימוד התורה לבדו כנורמה עליונה. עגנון מדגיש פעמיים, שהאל לא בחר בחכמים יודעי התורה לקדש שמו, ולא בפרנסים, שהרי אף פשוטי העם פשטו צווארם לשחיטה (129, 210). לא מהם ולא מגרי-הצדק מביע הוא את עיקר התפעלותו, שהרי אף עבדים ושפחות שלא טעמו טעם תורה — עבדים ושפחות נכריים — אף הם דבקו באלוקי ישראל מרצונם, שהרי יכלו לשלוט באדוניהם: "אבל הם בחרו מיתה מחיי עולם וחיי עולם מכלימת נצח" (129) ¹¹.

7 על האל-הצייר ראה: מדרש תהלים, שוחר טוב, מזמור יח (לפסוק "כי בך ארוץ גדוד") ותחילת קג — מאמרים רבים על הנושא, שבעיקרם נעוץ הרעיון "צייר גדול הוא אלוהינו". דומה שעגנון הסתייע במטבע זה גם ב"תמול שלשום", לתיאור הפונקציות האלוהיות של בליקופף הצייר, שהוא בבואה נעלה של האל-הצייר (214); והשווה "על כפות המנעול", "סיפור פשוט", עמ' עו. וראה: "פתחי דברים", 'התמונה', עמ' 164.

8 השווה פיתוח הנושא באופן חלקי בסיפור 'כיסוי הדם', 'לפנים מן החומה', עמ' 70, בעניין הזדהותו של ר' הלל עם האלוקות הסובלת. עיין פירושי לסיפור ב"ביקורת ופרשנות", 9—10 (תשל"ו), עמ' 131—132.

9 ג' שקד, "אמנות הסיפור של עגנון", תל-אביב, תשל"ג, מזכיר מוטיב זה במחקרו על עגנון, עמ' 38—39, 309 הע' 25—27.

10 השווה למוטיבים של יציאת הנשמה, מתוך שיר השיירים, כמו בסיום הסיפור 'הנידח' ("אלו ואלו", עמ' נו), 'שני תלמידי חכמים' ("סמוך ונראה", עמ' 52), 'החזונים' ('עיר ומלוואה', עמ' 113, 227) וסיפורים אחרים הקשורים ביציאת הנשמה ב"אחד", או בביטוי שווה-ערך, כמו בסיפור 'הצדיק הנסתר' ('עיר ומלוואה', עמ' 220).

11 השווה למוטיב הקינים והרכבים ביצירה (139—143), והמקורות המזוהים בהערות שבפרק הילקוט (עמ' 131—132), וכן ביאורי הפרק הבא 'הקהילה הנפלאה' (עמ' 80—81, 84, 87—88).

על-ידי עקרון קידוש-השם מצליח עגנון לעקוף את כל המתרחשויות שיש לו עם הדת הנורמאטיבית והאמפירית, שהרי מתוך שבחם של תלמידי-חכמים ופרנסים אתה שומע אף את הרצון, שלא לתלות בהם את גולת-הכותרת של התנהגות היהודי. מצד אחד זו מתיחות כלפי מנהיגי הקהילות, הרבנים ותלמידי-החכמים שהיינו עדים לה ב'כיסוי הדם', ב'הזיווג', ב'מצנפת השבת' וב'יעקילי' ועוד. הבחירה בערך של קידוש-השם על-ידי נכרי או יהודי פשוט, היא ביטוי של פשטות וספונטאניות כביטוי על-נורמאטיבי.

אשה דמונית וסמל של עבודה זרה

מול תמונת עקידת יצחק כעקרון קיומו של עם ישראל, ניצבת רגינה זוט-אלנאזה כסמל הפוך ועוין לתמונת העקידה. דומה שרגינה זוטאלנאזה היא סמל של עבודה זרה. נוצרת הקבלה מסוימת בינה לבין שלייען הצייר מ'סיפור פשוט', שצייר את כותלי בית-הכנסת בצבע בית-הנתיבות בניגוד לעמדתו של בלייברג, שבשמו גלומה הנאמנות למסורת אבות, שהתנגד לצביעת בית-הכנסת¹². רגינה היתה משוכנעת שלא יהיה אפשר להסיר את התמונה, כלומר שלא יהיה אפשר להיפטר ממנה. מאחר שהתמונה הוסרה, היא רוצה לקרוא לציירים לצייר את כותלי ביתה לפי טעמה (130).

אחד מתפקידיה של רגינה זוטאלנאזה הוא לעודד את תהליכי ההתבוללות; המספר מספר, כי בשעת הסרתה נפגמה התמונה במקצת: "בשוליה נפגמה, בעיקרה לא נפגמה מי שראיתו שלימה רואה ומכיר את העוקד ואת הנעקד. אבל האיל שהיה נאחז בסבך בקרניו שעלה לעולה תחת יצחק נתעלם מן התמונה" (130)¹³. המאורעות הלאומיים והפסיכולוגיים משפיעים על שולי התמונה, דהיינו על סיכויי הנס. האיל נעלם, ויצחק הוא הקרבן שאינו נחלץ בסופו של הנסיון.

במקום תמונת העקידה מופיע על הקיר פרצוף-פנים אחר, שהיה מחוקה (חקוק) בקיר, ובתוך הפרצוף דמות-פנים אחרת. הגברת זוטאלנאזה מזהה פרצוף-פנים זה כיאנקיל-יעקב¹⁴, תוך שהיא מנענעת את גופה "בגילוי עזות

12 'סיפור פשוט', "על כפות המנעול", עמ' רנב.

13 השווה: א"צ גרינברג, "רחובות הנהר", שוקן, ירושלים, תשי"א, 'חזון השלדים ותפילה לפני העקדה', עמ' מד; "דיוקן הלוחם" (הע' 1 לעיל), עמ' 222—223.

14 השווה: יאקוב = יעקב, "בתנתו של מר לובלין", עמ' 59 ואילך, עמ' 163: יעקב שטרן מול איקונין של יעקב. על תלות העולם ביעקב, ראה: ויקרא לו; "זוהר", בראשית, צו.

והצופה" (130). את סיבת החירות היתירה שנוהגת רגינה ביעקב ראה המספר ב' כו מ' 15 שנתן לה יעקב. על יעקב אבינו מופיע במדרשים, שדמות איקונין שלו חקוקה בכסא הכבוד. רגינה משתוקקת לתכשיט הכומז, שהוא תכשיט של זימה, לעומת עכסה בת כלב המופיעה בפרשה שנייה 16 שתכשיטה הוא העכס, שהוא תכשיט של צניעות. היחסים המרומזים של יעקב ורגינה דומים ליחסי יוסף והלני ב'האדונית והרוכל' 17 ובסיפורים אחרים, כמו באלו הנזכרים ב'קורות בתינו', המבוססים על חוקיות החטא הבסיסית ביותר בסיפורי עגנון: "כמה צריך אדם לדקדק במעשיו. בשביל מעשה קל שעושים ברגע קטן שוב אין מתנקים ממנו לעולם" (130) 18.

הערכים הקשורים בעקידת יצחק גשתכחו אפוא או טושטשו. במהלך הדורות גשתכח ערכה של התמונה, והיא כוסתה קורי עכביש. המספר חש, שבזכות בתו מוטלת עליו המשימה לחדש או לגנוז את המשמעות הגלומה בתמונה. ההיאחזות של המספר בעקידה היא, כאמור, צורך פסיכולוגי הקשור בסמל המוות-המחיה: "כל נפלאותיך ומחשבותיך בשבילנו, שיקריב יצחק את עצמו לפניך כדי שנעמוד בעולם" 19. העקידה — שעיקרה הוא בחירה בדרך אחרת, במעגל סגור ונצחי של ייחוד השם — פירושה היבדלות מהזמן ומהמעורבות ההיסטורית המוחלטת במאורעות 20.

בסיפור יש מקבילות נוספות למצבי עקידה, הקשורות ביחסי אב-בן — שאול ויהונתן, או אב-בת — יפתח ובתו. באמצעות מעגלי הסיטואציות המקבילות הללו מתלבט המספר בסיכויי נצחיות-התחיותו. דרך המעגלים הללו חשים אנו בתנודות המתמידות שבין ספק וכפירה במשמעות המוות, לבין בקשת אמונה והסתייעות בתמונותיה המוכנות של התרבות, שבה התהוו. כל תמרור דרכים המרמז למספר על משמעות שמעבר למוות — מלבה את שמחתו. דוגמה לכך מצויה בסיומה של פרשה ראשונה (134). המספר מתלהב מ"לשון המלכים" של בתו האומרת "ספרה נא לי" במקום השימוש הרווח כיום "ספר", ומזכיר את מקורה של שמחתו בספר מלכים, אך איננו

15 כומו ב'נוטריקון — "כאן מקום זימה". ראה בפרקי הילקוט, עמ' 77—119.

16 עמ' 138; וראה בילקוט פרק יט, הע' 9.

17 "סמוך ונראה", עמ' 98, 100.

18 השווה חטאו של מנשה חיים ב'אלו ואלו', עמ' כז: "כמה קל היה שלא יהא אותו מעשה געשה"; וכן ל'עגונות', עמ' תח; וב'תמול שלשום', עמ' 604, למעשהו של יצחק קומר שצבע את הכלב בלק: "והרי לא נתכוון אלא לשם שחוק".

19 "האש והעצים", עמ' ט.

20 ראה: "דיוקן הלוחם" (הע' 1 לעיל), עמ' 225.

מביא את הפסוקים שבעצם חשיפתם יש כדי להסביר את שמחתו, ואלו הם: "והמלך מדבר אל גחזי נער איש-האלהים לאמר ספרה-נא לי את כל-הגדלות אשר-עשה אלישע. ויהי הוא מספר למלך את אשר-החיה את המת"²¹.

את הדמויות העוקדות והנעקדות מציב עגנון, על-סמך "מקורות"²², בתוך מערכת של גלגולים: "ולפי שלא היה יפתח בן תורה אבד את בתו ואף הוא אבד. אבל לסוף כמה דורות נתקן בר' חנינא בן תרדיון ונתקנה בתו בברוריה בתו" ... "בתו של יפתח נתקנה ביונתן בן שאול ויפתח נתקן בשאול" (148).

מכאן ואילך עורך עגנון אנאלוגיה בין בת יפתח, שגדול הדור פינחס לא פדאה, לבין יונתן, שהעם פדאו מן המיתה. עגנון איננו מציין מדוע בת יפתח נתקנה בברוריה, וכן לא את המקורות המביאים את הגלגולים הללו. אולם נראה שהמקבילה היא הסיפור על ברוריה שמצאה את בניה — בני רבי מאיר — מתים, וראתה בהם עירבון-פקדון, שהרי מלכתחילה היו שייכים לקב"ה"²³.

עגנון משעבד את עצם רעיון הגלגול לשם תיקון לעקרון המופיע באותו מקום. וכך הוא מנסחו לבתו: "כלל זה נקטי בידך, כל צרה שלא תבוא ישועתה מופקדת בתוכה" (148). קבוצת האבות והבנים שצוינה כאן — המ' ספר ובתו, אברהם ויצחק, יפתח ובתו, שאול ויהונתן, ברוריה ובניה — היא דוגמה למערכת מטונימית שהורחבה וזוהתה על-ידי עגנון. זו עיקר דרכו בפרשה שנייה, שהיא, כאמור, ילקוט לנביאים ראשונים. בפרק הבא נראה כיצד מצוקה פסיכולוגית-אקסיסטנציאלית מתיכה, מעבדת, משעבדת ומר-חיבה את חומרי הסיפור ההיסטורי-מיתולוגי-יהודי שקדם לעגנון, וכיצד משלב ומפנים המספר את חומרי הסיפור והופכו לסיפורו האישי.

21 ראה: מלכים ב ח, ד-ה.

22 השווה: יחיאל בן שלמה היילפרין, "סדר הדורות", ירושלים, תשט"ו, עמ' 98, 151-152.

23 עיין: ילקוט שמעוני, משלי, רמז לא.

ריתמוסים תימאטיים: חטא וגאולה, היסטוריה ושירה

התשתית הריתמית הגלויה

מעצם היסמכותה של פרשה שנייה על ספר שופטים, נשענת היא על טקסט שהסיפורים המופיעים בו שזורים במחרוזת ריתמית. החל בספר שופטים וכלה בספר מלכים קוראים אנו על מנהיגים המושיעים את העם זמנית, על-פי התהליך החוזר: העם עושה את הרע בעיני ה', האל מקים לעם אויבים, העם צועק ונענה, ה' מקים לעם מושיעים, וחוזר חלילה. עגנון מציין ריתמוס זה בתחילת פרק ו של פרשה שנייה, שהוא הפרק הפותח את הילקוט.

"צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה כימי שפוט השופטים, שישראל נדמו לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים. והלוא כתוב ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה', וכתוב... ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד שושים... אלא סרחו הראה להם את המקל, חזרו ועשו תשובה סילק את המקל, כאב שאוהב את בנו..." (136—137).

שאלה מוקדמת היא — ואין זה מתפקידנו לעסוק בה — מהו ספר שופטים עצמו: האם זהו סיפור-מסגרת המלכד בתוכו קבוצת סיפורים על מושיעים, או שהוא מתאר השתלשלות היסטורית רצופה¹? עגנון פטור למעשה משי-אלה זו. לגביו ספר שופטים הוא נתון-תשתית טקסטואלי, שאחריו הוא מתחקה. אך לגבי ילקוטו של עגנון, אפשר שתישאל השאלה: האם הריתמוסים האופייניים לילקוטו מתהווים רק מפני שהם מחרוזת של סיפורים הנתונים בין קטבים של מצוקה וגאולה ארעית, ככל שהם מקבילים לסיפורי התנ"ך, או שיש הצדקה אימאננטית להתהוות הריתמוסים שיצוינו, גם על-פי תשתיות ספרותיות אחרות, כגון מדרשי "הזוהר" וקבלת האר"י? תיאור

1 ראה: י' קויפמן, "הסיפור המקראי על כיבוש כנען", ירושלים, תשט"ו, עמ'

ההיסטוריה היהודית כמערכת של התקרבות והתרחקות מן הגאולה, על-פי עקרונות של "תיקון" או התרחקות ממנו, דהיינו ההיסטוריה אינה אלא רצף של מצבים מתחלפים של שלמות, שבירה ותיקון — בצד ריתמוס החטא, העונש והתשובה, השזור במצוקה הפסיכולוגית המבטאת את נקודת-המוצא של המספר.

בקטע המצוטט למעלה מדמה עגנון, על-סמך המקורות המלוקטים, את בני-ישראל בתקופת השופטים לילדים קטנים החוזרים למוטב לאחר שלקו ברצועה (פרק ו, הע' 5 בילקוט). זהו תיאור המציג את חפותו של החוטא כנובעת מתמימות יחסית. הבחירה בדימוי הילדים הקטנים משתלבת עם התשתית הקאשית — ימי הילדות, ככותרתה של פרשה שלישית 'ימי ילדותי'. הראשית לעומת האחרית היא נושא הנשור בכל היצירה.

בפרק ו מוזכר מצב קדם-ריתמי, שהוא מצב אנאלוגי-כללי לסיפור בכל פרשיותיו. בפסקה השנייה של הפרק מנמק עגנון מדוע עשו בני-ישראל הרע בעיני ה', בעקרון הפירוד ובעקרון הערבוב, ולא בעקרון החטא כלפי האלוהות.

"ולמה עשו את הרע בעיני ה' ויעזבו את ה' אלקי אבותם, מפני שלא נתנקתה הארץ מעובדי אלילים, מפני שכל שבט שנתנחל על אדמתו נתרשל מלצאת לישע אחיו ... ישבו מעורבבים² ולמדו ממעשיהם" (137).

אמת, הטיעונים על הסכנה הכרוכה בשיבה בין עובדי אלילים מופיעים בספרים יהושע ושופטים, ואף בתורה עצמה, שם יש אזהרות מפני כריתת ברית עם יושבי הארץ עובדי האלילים. אף עגנון מגניב לתוך הטיעון התנ"כי נימוק תיאולוגי-קבלי, שאותו הוא משעבד הן לצורכי הפסיכולוגיה שלו והן לגורמות האסתטיות שלו.

בפרק ה מתאר עגנון כיצד אחוזים (מעורבבים) זה בזה כל הדורות, מאדם הראשון ועד לדורו של משיח:

"הראו לי כל הדורות מאדם הראשון ועד לדורו של משיח. לא היה דור שלא הראו לי. שם בשמים כל הדורות כלולים כאחד, כיום טוב של שמחת תורה בארץ ישראל, שמעשים הרבה כלולים בו. עושים מחול לתורה ומתכייפים התחלה להשלים, מורידים דמעות

2 להלן נראה, שביום ט"ו באב חדלו השבטים להיות מעורבבים או מפורדים. על המושג "ערבוב הכוחות" ראה עמ' 92 הע' 70 להלן.

על מיתתו של משה [מוטיב ביצירה] ועושים חופה לחתן תורה... הכל ביום אחד בשעות מועטות... כך למעלה כל הדורות תפוסים זה בזה" (136).

לכאורה מוסבים הפרקים ה' ו' על שני נושאים שונים, שהקשר ביניהם איננו רצוף: פרק ו' מצטט עובדות היסטוריות; פרק ה' מציין את דימוי החיבור של הדורות בשמים למנהגי שמחת-תורה. ברצוננו לקשר בין השניים, ולהציג את העקרון הילקוטי הדינאמי "תפוסים זה בזה" "ביום אחד בשעות מועטות", כעקרון הבונה חוקיות פנימית ריתמית הגוברת על "הערבוב" ועל מצב הפירוד-הניתוק מן השמים. זו שאיפה לחזור שנית למצב התום, לגן-העדן.

נעקוב אחר סדרת היגדים מפרשה ראשונה ומפרשה שלישית, המדגימים את הנחת-היסוד בדבר חשיבות הבנת הרציפות והסדר שבין המעשים — עקרון החיבור של "זה בזה" לעומת הפירוד "זה מזה", ונקבילים. נראה שהם בעלי אותו תחביר, אותו משקל ואותו רעיון. בפרשה ראשונה (108—109) באות שלוש אנאפורות, הפותחות שלושה עניינים:

1. פסקה שישית: "עמדתי ותהיתי על המעשים שנאחזים זה בזה וסנופים זה בזה".
2. פסקה שביעית: "חזרתי ותהיתי על המעשים, שנאחזים זה בזה וטורדים זה את זה ונסבכים זה בזה ואינם מניחים זה מזה".
3. פסקה שמינית: "משל אחר, כאותו מלך העכברים שמראים אותו במוזי-אונים. מלך העכברים מה הוא? כת של עכברים הוא. עשרים וששה עכברים בקירוב, שדבקו זנביהם זה בזה ונסבכים זה בזה ודבקים זה בזה בגוף אחד ואינם נפרדים לעולם. ואל תשגה באגדות, שמיישנים בהן את התינוקות, שמלך העכברים יושב על כסא זהב וכתר זהב בראשו, אלא כמו שאמרתי אני, וכן דעת כל חוקרי הטבע, שאומרים מין מיץ יש בזנבות העכברים, וכשזנב נוגע בזנב הם נקשרים זה בזה ושוב אינם מתפרשים".

לפי הצעת פירושנו, כת העכברים אלו הן אותיות האלף-בית ("עשרים וששה עכברים בקירוב"). כך במדרשים המלווקטים על-ידי עגנון³ בכתבים

3 "מעצמי אל עצמי", עמ' 72: "בעשרים ושתיים אותיות נתנה לשון הקודש. דורשי חמדות נתנו בהן סימן ב' יברך ישראל". עגנון מגלה את מקורותיו, שהם מדרש תלפיות, מגלה עמוקות — אופן נון, ב"ספר סופר וסיפור", בפרק 'אותיות',

רבים אחרים שלו. "מלך העכברים" הוא אפוא הסופר המולך על אותיותיו. אך האם הוא שולט במעשיו ומכוונם? תשובתו של עגנון שלילית: "מין מיץ יש בזנבות העכברים וכשזנב נוגע בזנב הם נקשרים זה בזה ושוב אינם מתפרשים". לכתיבה יש דינאמיקה עצמאית משלה, שאיננה תלויה בדעת המלך; אותיות מתקשרות באותיות⁴.

כדי לבסס הצעת פירוש זו יש לציין את המקבילות המציניות עירוב והסתבכות: פרשת המעשים הנסבכים, פרשת מלך העכברים, הדורות בשמים, יום שמחת-תורה ומנהגיו, והשבטים המעורבבים.

בפרשה שלישית, בראש פרק מ' זכר המעשים, מוצאים אנו, באחד הקטעים⁵ המקשרים את מישורי הזכרון והחוויה למצוקות הפסיכולוגיות, את החיזוי הבא:

"תפוסות הן המחשבות זו בזו, כמותן כן זכר המעשים. ושוב רואה אני את עצמי עומד בבית שדרתי בו שנים הרבה ועכשיו שאני יוצא מן הבית ונתרוקן הבית מכליו עומד אני למסור את מפתחות הבית לבעל הבית או לשלוחו" (209).

עמ' 113. ומניין זך ראה "מעצמי אל עצמי", שם: "באותיות אלו שמספרן עשרים ושבע, במנין זך נתנה התורה".

בפרק 'אותיות' שב"ספר סופר וסיפור" מביא עגנון מקור המציין: "ללמדך שאם לא חטא אדם לא היינו צריכים לעשות סופי תיבות עם מנצפ"ך" (עמ' קיח). וכן "שיר התוכי" ב'הדום וכסא', עמ' 126: "מוטות כנפי כמעט עשרים ושתיים כאותיות הקודש בהם חוצבו שמים".

כבר עמד על זיהוין של "עשרים ושתיים אותיות הקודש" הלל ברזל במאמרו 'סיפורים מיטאביוגראפיים של עגנון', "ידיעות אחרונות", 18.7.75. וכן ב"עד הנה", "עידו ועינם", עמ' שסג: "עשרים ושתיים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות", שטוכנר פירשן כאותיות הא"ב.

4 והשווה לסיפור 'תהלה', דברי הרבנית הזקנה נגד הסופר-המספר: "מדביקין קורי עכביש לקורי עכביש ואומרים מעשה טרקלין הוא" ("עד הנה", עמ' קפח). וראה ליקוטו של עגנון ב"ספר סופר וסיפור" בפרק 'אותיות ונקודות וטעמים', עמ' קכז: "אלו נמשכין אחר אלו ואלו אחר אלו", מתוך "תיקוני זוהר" בהקדמה דף ח ע"א. בנוסף על הפיסת התורה כגוף אורגאני קדוש, כפי שמונהרים הדברים בספרו של ג' שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", ירושלים, תשל"ו, עמ' 36—85, ראה גם: "כהן, 'עיון בספרות העברית לאור משנתו של יונג', "מאונים", מה (סיון תשל"ז), עמ' 13—16.

5 פרקי פרשה שלישית לט—מח, סו—סז (בדילוג על הפרקים שהוסיפה אמונה ירון) הם השוורים את עיקר הבעייתיות של היצירה, ומעמיקים את הממד האקסיסטנציאלי והפסיכולוגי שלה.

כבר צוין לגבי פרשה ראשונה, כי מצבו הפסיכולוגי של אדם המבקש באופן נואש משמעות, קשר עם הטראנסצנדנטי, כרוך בחרדה.⁶ השלב שבין מותו הפיסי לאפשרות מותו הרוחני או תחייתו, מלבה את זרימת הרצף האסוציאטיבי. אף כאן מסתמך עגנון על מדרשים סמליים, המעובדים אצלו במישור האסוציאטיבי: "בשעה שאדם נפטר מן העולם כל מעשיו נפרטים לפניו ואומרים לו כאן היית וכך עשית". עגנון מזכיר מדרש זה ב"מעצמי אל עצמי" (99). במקורו מופיע המדרש במסכת תענית יא ע"א. במקביל למדרשים הקשורים בפטירת אדם מן העולם, נשען עגנון בסיטואציית הפתיחה לילקוטו, בפרשה שנייה, על מדרשים הקשורים בטרומ לידתו של אדם, כגון המדרש המפורסם "האפלאטוני" שבמסכת נידה ל ע"ב, המתאר את העובר צופה מסוף העולם ועד סופו ורואה את כל מעשי הדורות.⁷

נעקוב אחר האנאפורות — פתיחת הפסקאות — בפרק ד לפרשה שנייה, 'בחנית הדורות' (135), הוא הפרק שלפני תיאור מעשי הדורות השזורים בדימוי שמחת-תורה (ה, 136). פרק ה בא לפני הפרק המציין את ייחודו של הריתמוס בספר שופטים:

פרק ד, פסקה ראשונה: "נסתכלתי בכל הדורות לראות באיזה דור אבחר".

שם, פסקה שנייה: "נסתכלתי בכל הדורות באיזה דור נאה לרדת לעולם השפל...".

פרק ה, פסקה שלישית: "הראו לי כל הדורות" מאדם הראשון ועד לדורו של משיח.

6 ראה: ז"פ סארטר, "מבחר כתבים", א, תל-אביב, 1972, 'הטראנסצנדנציה של האני', עמ' 18—52; ו' פראנקל, "האדם מחפש משמעות", תל-אביב, 1970.

7 הקבל למדרשים המתארים צפייה בתורה או בעולם: "הקב"ה היה מביט בתורה ובורא את העולם" (בראשית רבה א, ב). עגנון מלקט מדרש זה הן ל"אתם ראיתם" והן ל"ספר סופר וסיפור" בפתיחתו, ומקבילו למעשה האומן על-פי ילקוט שמעוני: "והאומן אינו בונה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקיסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פשפשין. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". והקבל למדרשים המספרים שהקב"ה הראה לאדם הראשון, לאברהם ולמשה את מעשי הדורות (ראה בילקוט פרק ו, הע' 2).

8 הקבל לפרשה שלישית עמ' 182, שם נזכר המדרש שבמסכת נידה במפורש, והמשכו בעמ' 184. עיין בפרק ג 'ספר תמונות', עמ' 183. בפרשה שלישית, 'ימי ילדותי', טומן עגנון את המיתולוגיה האישית שלו והיווצרותה. למשל: מוטיב שכיבה בעריסה או במיטה וצפייה כלפי מעלה, תוך שהוא מוקף בכסאות שלא יפול מן המיטה, הוא ציור פשוט וריאליסטי כביכול, אך בסיפור זה יש

פרק ו, פסקה ראשונה: "צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה כימי שפוט השופטים..."

כאן נשלם המעגל המנסה להקיף מעשים מעורבבים, דורות מעורבבים, מנהגים מעורבבים, זכרונות ואותיות. המעגל נע ונסגר בין נקודת הלידה ונקודת המוות, שמתוכן נצפים כל המעשים ומתוכן עולה שאלת המשמעות. רצף החיים הוא "ילקוט" — מצע הכולל סטרוקטורות ריתמיות היוצרות ומגלמות את המשמעות ומצביעות עליה. הריתמוסים העיקריים הם: פירוד וכינוס, חורבן וגאולה, מוות וחיים — והשירה היא הכוח שבאמצעותו הופך הפירוד לכינוס, החורבן לגאולה והמוות לחיים.

הריתמוס ההיסטורי המשתקף בילקוט

"יום ליום זה יומו של משה שבישר יומו של יהושע; יומו של יהושע מתנה ליומה של דבורה" (מדרש תהילים, שוחר טוב, יט).

בעיקר בעקבות "הזוהר" ומדרשים מוקדמים שנשתלבו ב"זוהר" ופותחו בו (כמו "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" — שבת קטו ע"א; "זוהר", א, סג ע"ב; ג, יד ע"ב) מבחין עגנון בילקוטו בין תקופות שבהן העולם נתקן לבין תקופות שבהן "חזר העולם לאחוריו". התנודות החוזרות ונשנות בהיסטוריה מרום לשפל, מתיקון להתגברות הקליפות, משמשות תשתית לעקרון הריתמי של הערכת כל התקופות הדורות המיוצגים בסיפור.

אפשר להבחין שהריתמוס העולמי — השתכללות העולמות ונסיגתם, הוא הגורם המלבה או המרחיק את ירידתה של גשמת המספר לעולם. יש התאמה בין הריתמוס האישי — הדחף להיוולד, לבין הריתמוס העולמי — הקרבה לגאולה. כל הגיבורים ההיסטוריים שהצליחו לקרב את העולם אל השתכללותו — משה, יהושע, דבורה, דוד ושלמה — פועליהם כרוכים ב"כח השירה". עגנון מתייחס לשירותיהם בהרחבה בגוף הפרשה: "בואי וראי כח השירה, מקיימת את העולם ומקיימת את בריותיו ומקרבת לבם לאביהם שבשמים. ואילמלא היא כבר היה העולם חוזר לתוהו ובוהו" (147).

לו משמעות מיתולוגית. זקנתו המחזיקה בנר בתשעה באב, ממשיכה את הסייטואציה של הנר בבטן אמו גם בעולם הריאלי (182). "על מטתי בלילה שכבתי והרהרתי, לשם מי הכינו את כל הכסאות הללו, שלא ידעתי שהעמידום לשם גדר, שלא אפול לארץ" (188).

ובפרק ז: "אחר מיתתו של משה עבד ה' מיד פסק הבאר וענני כבוד והמן, ואילולי שהעמיד הקב"ה את יהושע תחתיו כבר חזר העולם לאחור-ריו" (137).

בעקבות שירת דבורה כותב עגנון בפרק כג, 'קיום העולמות': "ואילולי דבורה שעמדה לי שירתה הייתי מגיח את עולם הגופים וחוזר לעולם הנשמות" (147).

כך מציין עגנון את ימי דוד:

"הכרית דוד את כל אויבי ה' מפני בני ישראל, וה' הכין את כסא ממלכתו עד עולם, עד עולם, עד לימות המשיח שכל העולמות מת-אחדים בהם לעולם אחד ואין בין העולם הזה לעולם הבא כחוט השער" (170).

וכך הוא מתאר את ראשית ימי שלמה:

"בימיו של שלמה בשלימותה הלבנה היתה והעולמות חזרו להיות כבראשונה, כמות שהיו קודם שחטא אדם הראשון, שהיה החטא נמשך עד למתן תורה, ובמתן תורה חזרו העולמות לשלימותם כמו שהיו קודם החטא. ואילולי שחטאו ישראל בעגל כבר נתקן העולם תיקון שלם. וכיוון שבא שלמה חזרו העולמות להתעלות..." (171).

משתי המובאות האחרונות למדים אנו, שהתיקון או הגאולה — העמדת החיבור בין ההדום והכסא — קשורים בהתגברות על החטא, בהכרתת אויבי ה'. המספר נקלע בין רצונו לרדת אל "הדור הנאה" לבין התפתותו אחר שירים וצורות. שלמה, לפי עגנון, אומר את שיר השירים לאחר שחטא את חטאיו החמורים, ולאחר שקבע את תהליך החורבן:

"...ומלכת שבא שומעת שמע שלמה... נתן לה שלמה כל חפצה ונתעברה ממנו ויצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית אלהינו. (סוף פרק מט)

ראתה נשמתו את כל המעשים ואמרה לא ארד. שמעה את קולו של שלמה כשהוא אומר שיר השירים. נכספה לשמוע את השיר המשובח והמעולה שבשירים ששמעה אותו בסיני כשאמר והו' ישראל במתן תורה והיא שומעת אותו בשמים כשמלאכי השרת אומרים אותו...

וכבר היתה נשמתו סבורה לעמוד שם עד לימות המשיח, עד ליום שעתידין ישראל לעמוד ולומר שיר השירים על הגאולה העתידה שהיא סוף כל הגאולות, שכל הגאולות גאולה ושעבוד משמשים בהן

כאחד, גאולה העתידה גאולה שלימה, גאולה מרווחה, גאולה שכולה אהבה וחיבה ועוז וידידות" (172).

הקטעים המצוטטים הם, כאמור, קטעי מקורות מדרשיים ו"זוהר"⁹, השווים את הריתמוס ההיסטורי בגאולה ובשירה. מלבד העריכה מוסיף עגנון ומשלבם במצוקתו האישית, דהיינו בשאלת חטא ואשם שלו. שירת שיר השירים וחורבן בית-המקדש, שניהם אינם תלויים במעשי שלמה; שיר השירים אינו נמנע משלמה אף לאחר חטאו. זהו השיר המשמעותי היחיד והמוחלט, העל-היסטורי, המקבע בכוחו את העולמות; הוא מבוא לגאולה השלמה, האחרונה. חורבן בית ראשון אף הוא אינו תלוי באבדתו של שלמה על נבוכדנצר. על-ידי עריכת האגדות מדגיש עגנון את הבעיה התיאולוגית. כך בפרק נב, מפני מה נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו:

"סיפרתי לך שבאה מלכת שבא אצל שלמה... ויצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית המקדש. והיאך נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו? אלא לפי שהיה חירם מתגאה על ששלח ארזים לבית המקדש... אמר האדון, אני קורע המלבוש ולא יהא העבד מתגאה" (173).

עגנון דוחה את הסבר השכר והעונש הטבעי, ההסבר המתבקש מאליו, המציין קשר סיבתי בין מעשים ותוצאותיהם (בין הולדת נבוכדנצר כתוצאה של חטא שלמה לבין חורבן הבית), ובוחר במערכת אחרת של סיבות ותוצאות. עצם העמדת תגובתו הקיצונית של האל — החרבת המקדש — בגלל גאוות חירם המלך הנכרי, מעמידה את האל בתחום כמעט אבסורדי. עגנון מדגיש מערכת ערכים אחרת, שהחטא כלפיה חמור יותר מהולדת נבוכדנצר — חטא הגאווה, גאוותו של אמן, מלך-עבד-גוי. הבנת דרכי האל במערכת הרגילה של שכר ועונש, המערכת ההיסטורית השקופה, נכשלה זה כבר על-ידי כל הדורות. עגנון מנסה לפלס לו תיאולוגיה ההולמת את תחושת האשם שלו. לכן הוא מסמך בפרק נג, 'שכרה של תורה', את שאלת התלבטותו האישית בין תורה לבין צורה ואמנות, כפי שהן עולות ממעשי העבד חירם. הן אגדת שלמה ומלכת שבא והן הסיפור על העבד והמלבוש הם מקורות המצוטטים כלשונם, אך משמעותם המיוחדת עולה מתוך העמדתם זה לזה.

9 ראה המקורות לפרקים מז—מח; ועיין גם: "ספר סופר וסיפור", עמ' ע—עא, המקורות המלוקטים על שיר השירים מתוך "הזוהר".

עגנון מעמיד את ההיסטוריה — בדומה למדרשים ול"זוהר" — כתהליך מתמיד של השתכללות תוך נסיגות, מתוך השקפה אבולוציונית-ציקלית-אופטימית, לא במובן הביולוגי, אלא במובן דתי: "היוצר כל מה שמוציא באחרונה יפה מכל מה שהוציא בראשונה" (165). עגנון מציין קבוצת דוג-מאות, שלפיהן הגאולה העתידה היא פסגת הריתמוס ההיסטורי ופסגת המש-מעות של הקיום. אחריה אין ירידה בסיטואציה הריתמית. עגנון מסמך דבריו על מדרש "עשר שירות הן", המופיע במכילתא בשלח טו, א; ילקוט שמעוני, יהושע י, כ ועוד ¹⁰. הגאולה האחרונה רק היא מחלצת את האדם מן הספקות בערכן של גאולות הביניים, "שכל הגאולות גאולה ושעבוד משמשים בהן כאחד" (172). גאולות הביניים מתלכדות על-ידי המנהיגים הגדולים על-פי העקרון המופיע בפרק לח: "אין הקדוש ברוך הוא מסלק טובה מישראל עד שמביא במקומה טובה אחרת" (159) ¹¹. זו גם הגשמת הכותרת של פרק לא, 'טובה קוראת לחברתה' (154), על משקל הפתגם "צרה קוראת לחברתה". עגנון מצטט את רש"י על פרשת דבורה, המביא את מדרש תהילים: "כך נדרש באגדת תהלים. ופירש רש"י, שהיה נצבר חטא על חטא, אבל זו נמחל להם כל אשר עשו. ועכשיו ראש חשבון" (148). עגנון עומד על הקשר שבין שירה למחילת החטא. בשירה יש כוח המתגבר על הפירוד, השירה היא סוג של נס המוציא את המאורע ההיסטורי מתלותו בסיבתיות הרגילה של שכר ועונש. לכן יש אף למספר הצדקה להידבק בשירה. עגנון יכול היה למצוא בילקוט שמעוני חלק ניכר מהמקורות המלוקטים על-ידי: כל המ-קורות והמוטיבים הנזכרים אצלו התלכדו שם ל"רמזים" בודדים ¹², שעגנון יכול — באמצעות חלוקתם מחדש — להפיצם כיסודות בונים, כמוטיבים, בכל הטקסט של 'הדום וכסא', כגון:

"את השירה הזאת וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן... כל השירות שעברו קרויות בלשון נקבה כשם שהנקבה יולדת כך ה-שועות שעברו היה אחריהן שעבוד. אבל התשועה שהיא עתידה לבוא קרויה בלשון זכר... כך התשועה העתידה לבוא אין אחריה שעבוד" (ילקוט שמעוני, בשלח, רמב).

10 ראה: א' אפשטיין, 'על שירת אברהם אבינו', "מקדמוניות היהודים", ב, ירושלים, תש"י, עמ' רנב—רנד.

11 וראה המקבילות בילקוט פרק לח, הע' 5.

12 והקבל למדרש כפי שהוא מופיע במכילתא בשלח ו, א, שם מופיע במקום "תשועה" "גאולה". ראה אותה לשון גם בילקוט שמעוני, יהושע, כ, על המלים "אז ידבר יהושע", וכן רמז מז שם.

כאשר עגנון מתייחס בראשית דבריו לשירת דבורה, הוא מציין (אם כי במובלע) את קסמה לגביו. גם לגבי שירת דבורה הוא מבחין, למעשה, בין "תורה" ו"שירה" כשתי ברירות המוציאות זו את זו: "הנחתי דושנה של תורה בשביל שירה שאמרה דבורה" (145). גם כאן מצליח עגנון להבליע את המתיחות, כפי שהוא מבליעה בפרשת חירם, שהרי שירתה של דבורה היא עצמה תורה, היא עצמה גבואה הנאמרת ברוח־הקודש. וכך כותב עגנון בפרק כב, 'בין המקדש לשירה': "שלושה דברים שאני אוהב, תורה וארץ ישראל ושירה ששלשתם נתקיימו בדבורה" (147). יחד עם זאת, גם בשירה המנותקת מתורה יש כוח¹³, כפי שהוא כותב לגבי התבוננותו בעבודתו של חירם מלך צור:

"ואלמלא האלקים שהיה בעזרי לא הייתי זו כל הימים מלהסתכל ומלשמוע ונמצאתי בא לידי ביטול תורה, שניתן כוח בדיוק־נאות¹⁴ ובצבעים ובשירים למשוך את הלב, וכל זה עשה האלקים כדי לנסות את ישראל איזה מהם חביב עליהם יותר, תורת אלקים או מעשי בני אדם" (173).

מוטיב האמן המפתה בשירתו מופיע, כזכור, גם ב'עגונות': בצלאל בן־אורי מפתה את לבה של דינה בזמירותיו. זהו כוחו של הסיטרא־אחרא הגלום גם בשירה שאיננה מעשר השירות הלגיטימיות שבמקרא, שכולן מסיני, וכולן חתומות בחותמו של שיר השירים¹⁵. הנוסחה "לנסות את ישראל", שהיא הסיבה למכשלה בספר שופטים ובספר יהושע — כפי שראינו בראשית הילקוט: "ולמה הניח ה' את הגוים? לנסות בם את ישראל הניחם" (137) — מועתקת לפרשת חירם. אך לא את ישראל מנסים, כי אם את המספר. והריתמוס הלאומי של חטא וגאולה הוא, כאמור, הריתמוס האישי או המתיחות שבו. רק מדבר

13 עיין: "ספר סופר וסיפור", 'יצירה על ידי ספר יצירה', עמ' רלא; 'כח האותיות', עמ' קלב.

14 הקבל לפרשה שלישית, עמ' 203, פרק לג — התבוננות הילד במחזאותיו של העשן בניגוד לזקנו; וכן לפרשה שנייה, עמ' 168 — הלגיטימציה שקיבל המספר מהזקן על־ידי רבי אברהם אבן־עזרא לצייר קלסתר של נשים (דיוקן מיכל בת שאול). בריאת צלמים ודיוקנאות נזכרת גם ב"ספר סופר וסיפור", עמ' רלא—רלב.

15 עגנון משבח בספור באופן אינטנסיבי את מוטיב שיר השירים ומוטיבים הקשורים בפסוקים שבו, לרבות תשתיות חבויות של מדרשים על שיר השירים. כן הוא מרחיב רמזים מילקוט שמעוני ומפורזם בטקסט. ראה דרך משל, ליקוטיו של עגנון על משמעות "ספר הישר" בעמ' 140, 163, וכן המקורות לליקוטיו בעמ' 124 הע' 14 ("ספר שכל השירים נכתבים בו").

אחד ודאי סולד המספר — מהיאפסותו של הריתמוס; הוא סולד מהתקופות שאין בהן לא גאולה ולא חטא:

"יש דורות נאים ומשובחים, ויש דורות כעורים ומכוערים, ויש דורות בינונים, ויש דורות גרועים. גריעותם מה, שכל יום דומה לחבירו, נכנס מתוך שעמום ויוצא מתוך שעמום ואין מתחדש בו כלום" (136).

הטלטלה הדיאלקטית בין החטא לגאולה, בין השירה לפיתוי, עדיפה בעיניו באופן מוחלט על דור שהמציין אותו הוא העדר החידוש ואפסות המשמעות. הכוח המלמד שבשירה, המסלק את החטא ומבטל את המחיצה — מתבטא גם במימד הנבואי שישנו בשירה, וגם בדיכוב השמים על ידי החיים בארץ, שכן בידי החיים בארץ גלום הכוח לקרב אליהם את השמים. יש כאן אפוא מעין מעגל סגור: הנביא נוטל את נבואותיו מן השמים, אך בכוח נבואתו שירתו, או על ידי הוצאתה מן הכוח אל הפועל — הוא מתזמר את העולם, תוך שהוא מגלה כי רק חלק של המובאה הוא מאותו מקור:

"בכח השירה מוסיפים דעת בתורה ובחכמה, ובכח השירה מוסיפים כח וגבורה לידע מה שהיה ומה שעתיד להיות. ולא באי העולם הזה בלבד, אלא אף העליונים מוסיפים כח וגבורה מכח השירה. ואף שמים מוסיפים כח על ידה" (148).

ולעניין תזמור העולם (ליכוד הפירוד), שהוא למעשה רעיון קבלי המתגלגל בחסידות:

"אם שמעת את רננת השמים וגילת הארץ ועללות השדה ורננת עצי היער ורעם גבורותיו של הים ומלואו ומחיצת כפיהם של נהרות ושמחת צדיקים בה' — שמעת כל אחד ואחד לבדו" (145).

באמצעות ההתגברות או הוויתור על המימד הדמוני המפתה שבשירה הבלתי לגיטימית, זוכה המספר מחדש בתפקידו כסופר. זכה לשכרו מפני שוויתר על "פיתויי חירם" ובחר בתורה, לכן הפך לסופר מעתיק אצל המלך חזקיהו. זהו למעשה אף תפקידו בסיפור זה, שאינו אלא כביכול העתקת מקורות, ילקוט. לכאורה תפקיד מצמצם — למעשה בריאת צורה ספרותית הכוללת בה את כל מערכת המתחים והדיאלקטיקות שבתפיסת האדם את הקוסמוס. המספר גם ממשיך לפרש את התורה: "אילמלא אנו נחפזים הייתי מפרש לך את שירת דבורה, כפי שהיא מפורשת על ידי, כפי שכיוונה דבורה ברוח הקודש לפי פירושי רבותינו" (145), אך הוא גם ממשיך לחפש את דרכו האינדיבידואלית במסורת הפירוש. שהרי אם המספר איננו רוצה להפליג

מ"פירושי רבותינו", מדוע הוא נזקק לחזור ולפרש לבתו? או כפי שהוא מעיר על פירושו לתהילים: "ואם יש מקראות שאינם מתיישבים על יסודם כבר יישבתי אותם בפירושי לתהילים" (168). איני יודע מהו פירושו של המספר לתהילים, אך ברור שהוא רואה את תפקידו של פירוש זה ביישוב מקראות שאינם מתיישבים. ביטוי הקיצוני של מתיחות זו מגיע לשיאו בפרשה רביעית, שלא כונסה על-ידי עגנון: "אבל אגלה לך בלחישת שינוי קל מצאתי בצורת החית"ן בין הספר שכתב משה לבין הספרים שלנו. מאהבת השלום מדלג אני על צורתה" (256). רמז זה יכול להיות מהפכני לגבי עצם עמדת המספר כלפי התורה, כפי שהיא נתפסת על-ידינו. יש שיבוש יסודי בצופן¹⁶, המתבטא בשינוי של האות ח"ת, ושמא כיוון לתפיסת החטא כייצוג של האות ח"ת כפי שכתב בר בר ח... .

המספר חש במתיחות העקרונית, כלומר בפירוד שבין אמת המקראות לבין המציאות, בין תיאורי הנס והגבורה שבשירת דבורה לבין הנסיון ההיסטורי:

"והיאך יתקיימו שני הדברים כאחד, זה שכתוב בספרים וזה שראינו עין בעין. הרי אי אפשר לומר הספרים טועים, ואם אני טעיתי, דבורה ודאי לא טעתה. על סתירה זו אני מצטער הרבה, אלא אף זה מן הדברים שעתידים להתפרש ביום שיתפרשו כל קושיות ואיבעיות"¹⁷ (145).

16 לגבי ראיית התורה כמערכת סגורה של אותיות כצופן, על התורה המשובשת באות אחת ועל משמעות התיקון לצירוף הנכון, ראה בהרחבה: ג' שלום (הע' 4 לעיל), עמ' 63–85. וראה שם גם לגבי 'תורת השמיטין' על-פי 'ספר הבהיר', ועוד.

17 בביטוי זה משתמש עגנון פעמים אחדות לתיאור תחושת התמהוון ואי-ההבנה שמעוררת השואה. כך ב'איש לבוש הבדים' בעמ' 112, כך גם בסיפורים אחרים ב"עיר ומלוואה". ייתכן שהמשפט "וזה שראינו עין בעין", אף הוא מכונן לשואה. כבר עמדה לאה גולדברג על קישורה של פרשה ראשונה של 'הדום וכסא' לעניין השואה; ראה: "מולד", טז, 120 (יולי 1958), עמ' 390–392.

הילקוט — אחדות שבריו

משמעות הילקוט כצורה ספרותית לעגנון ולמספר

המספר מציין את השיטוט ב"מדרשי אל" כפעולה אפשרית, מפני שהוא בגדר גשמה. פרק א בפרשה שנייה, 'נעימות נצח', פותח במלים: "טובים היו אותם הימים" (135), מעין המלים המופיעות במדרש שבמסכת נידה ל ע"ב: "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים".

הכותרת 'נעימות נצח' מצביעה על כך שקהילות שו"מ, שלגביהן מוחל הפסוק "ובימינו נעימות נצח" (129), שקולות למצב אוטופי המבטא אחדות שמים וארץ, אחדות שמלפני הלידה. אנו תרים אחר התחום שבו הריתמוס היצירתי מגיע לשיאו, שהוא ליכוד פסיכולוגי-מיתולוגי-היסטורי.

פרק ב, 'נשמת חיים', פותח במלים: "בעוד שאני מתהלך ממדרש למדרש נפל דבר בשמי מרום" (135). לפני ההדגמה של עצם הטכניקה של המעבר ממדרש למדרש-ילקוט, מציין עגנון שבשמים אירעה קאטאסטרופה (לגבינו לפחות) — מעין שבירה המכריחה אותו לפנות למימוש המדרשים במציאות הארצית, כלומר למצוא את מקומו בתוכם. המספר נאלץ לרדת לעולם הגופים מפני ש"אוצר הנשמות התחיל מתמעט". בפרשה שלישית בפרק ג, 'ספר תמונות', מופיע ביטוי מובהק של נסיון מימוש המדרשים או המראות השמיים מיים בארץ, כאשר עגנון המספר איננו יודע כיצד להתייחס לעצם הופעתם-הופעתו, לידתם-לידתו בעולם הזה.

"אין קץ למאורעות שנתגלגלו וירדו לעולם. עד שאחד מתגולל ויורד כבר בא אחר ונטל את מקומו. ועדיין לא הייתי יודע אם מקום

1 "אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות מן הגוף" — יבמות סב ע"א, עבודה זרה ב ע"א. ועיין י' תשוב, "משנת הוהר", ב, ירושלים, תשל"ה, 'גוף ונשמה', עמ' סט—צג; "והר", א, כח ע"ב.

שאבד לי באים הם המאורעות או ממקום שהושלכתי לשם.

הרבה דברים אירעוני באותו היום. וזה אחד מהם. ספר תמונות היה לו לבן דודי למשה, ובספר צורות מצורות שונות. הושיט לי משה את הספר ונתן לי אותו במתנה. צחקו עליו על משה שנתן לתינוק בן יומו מתנה שכוו. אני לא צחקתי, שהרי לדעתי כיוון, שהרי אוהב תמונות אני. אין צריך לומר מעשה אלקים, אלא אף מעשי ידי אומן שנתן לו היוצר מחכמתו חביבים עלי" (183).

השאלה היא: מהו העומס "המדרשי" המאקסימאלי ומהו העומס "המדרשי" המינימאלי הנחוץ לביאור הפרק המצוטט לעיל? נציין את השאלות המאקסימאליות, בלי לקבוע מסמרות בתחום שבין הפירוש ל"מדרש":

1. בעיית שפעת המאורעות הרודפים זה את זה.
2. האם מקורם שמיימי-אוטופי, "ממקום שאבד לי", או ארצי, "ממקום שהושלכתי לשם"?
3. האם עצם לידתו היא תוצאה של בחירה רצונית (ראה פרק סג, 'יום הירידה', 180) או תוצאה של "הושלכתי"?
4. "הרבה דברים אירעוני באותו היום" — יום זה כפוף אף הוא לבעיית הריבוי, הערבוב והאחדות כמו יום שמחת תורה שהוזכר לעיל.
5. האם ספר התמונות — שהוא לכל הפחות "מעשה ידי אומן" — יוצר סדר (ריתמוס) במציאות, שהרי יש בו "חכמה"?
6. האם יש כאן רמיזה לתורה? הספר הוא של משה. האם באופן מקרי כותב עגנון שני מושאים עקיפים "לבן דודי למשה", במקום לבן דודי משה?
7. האם נכון לתת ספר תמונות לתינוק שזה-עתה יצא מבטן אמו? הגם שזה מעשה נאיבי, יש לחפש, אולי, את משמעותו המיתולוגית, באגדה המספרת על המלאך המלמד תורה לתינוק במעי אמו (נידה ל ע"ב). יש לראות במאמצי האדם נסיון להמשכת אותו קיום אוטופי גם לאחר היוולדו.
8. האם מתן ספר התמונות מכיוון לייעודו של הוולד כאמן?
9. האם אפשרות זיהוי התמונות או ספר התמונות כ"מעשה אלקים", או ההצבעה על תמונות אחרות שהן "מעשה אלקים", מכניסה לסיפור את הבעייתיות של 'פת שלימה': מי כתב את הספר — האדון (...). או יקותיאל נאמן שהוא משה? האם הביטוי "מעשה אלקים" מופיע במכוון

בהקשר לפסוק "והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא" (שמות לב, טז), או שזה צירוף מליצי בלבד?²

חִיבַת הַלִּיקוּט וְהַשִּׁיזוּר שֶׁל עֲגוּנוֹן

מלבד הילקוטים הידועים של עגנון, "ימים נוראים", "אתם ראיתם" ו"ספר סופר וסיפור", שבהם ראה את עיקר ערך פעולתו כסופר ("חשובים הם בעיני יותר מכל שאר יצירותי")³ — גם פרשה שנייה ורביעית הן ילקוט של מקורות, ובעיקר ילקוט לסיפורי נביאים ראשונים. אך לא רק "ילקוט" בלבד. שכן מה טעם ראה עגנון בליקוט כתבים מן הספרות היהודית לדורותיה ויציקתם לתוך סיפור עלילתי?

ראשית נקדים ונאמר, שמפעלו זה של עגנון מצטרף לליקוטי אגדה של סופרי הספרות החדשה — ברדיצ'בסקי וביאליק⁴. שנית, יש לציין את הדחף הדידאקטי הכרוך בפעולת כינוס האגדות. אולם שני מניעים אלו הם חיצוניים כמעט לגמרי לפעולת עגנון ב'הדום וכסא'. מלבד המניע הפסיכולוגי הסבוך שעמדנו עליו למעלה, ואפיון היצירה 'הדום וכסא' כיצירה אנציקלופדית, תר עגנון אחר המשמעות האוטנטית של המושג "סופר" במשמעות של סופר אותיות — סופר סת"ם המעתיק ספר-תורה⁵.

2 עיין: "ספר סופר וסיפור", 'מעשה אלוקים המה', עמ' יט.

3 ד' כנעני, "עגנון בעל פה", תל-אביב, תשל"ב, עמ' 97 וכן עמ' 43, 76.

4 עיין גם: ז' יעבץ, "שיחות ושמעות מגי קדם", מהדורה מתוקנת, לונדון, תרפ"ז; י"ב לבנר, "כל אגדות ישראל", ירושלים, תש"ד¹². וכן רשימתו של עגנון 'עניני ספרים', ב'מעצמי אל עצמי', עמ' 363—366. ראה שם על מלקטי מעשיות חסידיות וחוקריהן בעמ' 260—264.

5 עיין ב'ספר סופר וסיפור' — הסופר כמקריב קרבן כפרה בהעלאת חידושו על הנייר, כותב "ספרים בשם הזוהר" ואינו מציין אילו ספרים. ו"מי שיש בידו לחבר ספר ואינו מחברו הרי זה כשיכול בנים" (עמ' קלז [ספר המזדות] לר"נ מברס-לב). עיין גם ב'מעצמי אל עצמי' בפרק 'אותיות וספרים', עמ' 72—75; וראה הערך 'סופר' באנציקלופדיה "אוצר ישראל". והשווה למשמעות המושג "סופר" ב'תהלה', שם נהגה המספר ממעמד הסופר במובן רב-משמעי: כשהיה נער כתב מגילה וכל מי שראה אותה שיבחה ("עד הנה", עמ' קצד). מכאן, שהוא ראוי לשליחותה של תהילה לכתוב את צוואתה — שטר מחילתה, שהרי שורשיו כסופר מעורים במשמעות האוטנטית של המושג; הוא איננו רק סופר חילוני שאצלו "התבשיל הוא בתוך הכף" (שם, עמ' קצג) כפי שהגדיר את העט הנובע מאליו.

עגנון רצה לראות את עצמו כמפרש התורה וכתלמיד-חכם שמפעלו משתלב במסכת היצירה התורנית לדורותיה:

"אודה ולא אבוש, אחר כל המעשים שראיתי ואחר כל הספרים שקראתי לא הגיעה חכמתי למעלה מתפיסת העולם שתפסתי בקטנותי על פי כתבי הקודש ומדרשי חז"ל. וקרוב בעיני שכל מה שהראו לי וכל מה שנתנו בידי לכתוב פירוש הוא על דרך הסיפור לכתבי הקודש ולדברי רבותינו זכרונם לברכה ויתכן שבארון אחד בתוך כל הפירושים והביי-אורים מונחים אף סיפורי שלי"⁶.

"וכי זכות קלה היא לכתוב מעשיהם של ישראל. רבותינו בעלי האגדה אמרו לשעבר היו הנביאים כותבים מעשיהם של ישראל, ועכשיו מי כותב אותם אליהו מלך המשיח והקב"ה חותם עליהם"⁷.

שתי המובאות הללו מציינות כיצד רצה עגנון לראות את עצמו — כסופר הכותב מעשיהם של ישראל וכסופר הכותב פירוש. השילוב בין השניים הוא סופר הכותב פירוש באמצעות מעשיהם של ישראל. ביצירה 'הדום וכסא' שהיא גם "ילקוט" וגם "ספר מעשים" אישי בכמה הוראות ומובנים, יש משמעות לשילוב שכזה על אחת כמה וכמה. במהות תפיסתו האסתטית של עגנון גלום העקרון התיאולוגי-אסתטי, שלפיו כל המעשים שנעשים למטה נכתבים למעלה⁸ (וראה הכותרת בעמ' 189 'מה למעלה ומה למטה', שאף היא מווחת ממקומה ורק נרמזת בתוך הפרק). ה"ילקוט" — שהוא מעין אוסף של סיפורים, מדרשים, פסוקים ומימרות חז"ל — מציין פעולה של תערוכה (וראה בהרחבה את דרשתו של עגנון על המושג

6 "מעצמי אל עצמי", עמ' 58.

7 שם, עמ' 62. מקור האגדה הוא בויקרא רבה, לד: "ר' כהן ור' יהושע ב"ר סימון בשם ר' לוי אמרו לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה ועכשיו אדם עושה מצוה מי כותבה אליהו ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהם כהוא דכתיב (מלאכי ג) אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וַיִּקְשֹׁב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו". ראה עיבוד של מדרש זה ב"ספר סופר וסיפור", עמ' רמ תחת הכותרת 'ספר הרפתקאות': "משה רבינו עליו השלום כתב מסעותיהם של ישראל ונעשה מהם תורה. ועכשיו אליהו כותב מסעותיהם והרפתקאותיהם של כל אחד ואחד מישראל. ולכשיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו יהיה מזה ספר שילמדו ממנו (אהל יצחק)".

8 בבעייתיותו של עקרון אסתטי זה דנתי בסיפורים 'הסימן', 'לפי הצער השכר', 'החונים' ו'האיש לבוש הבדים' בספרי "דיוקן הלוחם", בר-אילן, תשל"ה, עמ' 231—248. וב"מעריב" 8.4.77.

תערוכה⁹). התערוכה שעשו לכבודו חוסכת לו טיול ארוך מאוד בשעת מותו. כפי שמכוונים הדברים למטה כן הם מכוונים למעלה. לפי שהיה צריך לחזור בשעת מותו על כל מעשיו, על-פי האמור במסכת תענית שכל מעשיו של אדם נפרטים לו, ואילו משריכו את כל מעשיו למטה הרי בוודאי יש גם תערוכת עגנון למעלה.

אם ילקוט רגיל בא לכנס אוסף של מקורות השייכים לפרשה אחת, הרי שכעת יש לבדוק כיצד מתארגנים המבנים הריתמיים בילקוט דינאמי המכליל מניעים פסיכולוגיים המשתקפים ביצירה הספרותית.

9 'יסודה של תערוכה' (נוסח מתוקן), "יד לקורא", ח, חוב' ג (תשכ"ז); "מעצמי אל עצמי", עמ' 97—100.

הקהילה הנפלאה

מערכות סמאנטיות-מיתולוגיות ותפוצתן

בפרשה שנייה של הסיפור 'הדום וכסא', שהיא ברובה ילקוט מדרשי לנביאים ראשונים, ספרי יהושע ומלכים (פרקים ו—גו, עמ' 136—176, וכן בפרק סא 'ארץ בני משה', 179), ובפרקים אחדים של שלוש הפרשיות האחרות של הסיפור, מזהים אנו תשתית עיקרית המשמשת מסד למאות מקורות מלוקטים. תשתית זו תכונה בשם 'הקהילה הנפלאה'.

תשתית¹: טקסט א המכיל מערכת² אחת או יותר, המורכבת מקבוצות מוטיבים³ או מצבים, המתקשרים ביניהם על-פי עקרונות שונים של ארגון

1 על התשתית ביצירת עגנון בהשוואה למקומה בסיפורי א"ב יהושע, ראה: ה' ברזל, "סיפורת עברית מיטאריאליסטית", רמת-גן, 1974, עמ' 145—175. השווה גם: ג' שקד, "אמנות הסיפור של עגנון", תל-אביב, תשל"ג, עמ' 89—132, ולמעשה אצל כל החוקרים שעסקו בבעיית "הסיפור המזור" "כפול הקרקעית" וכיו"ב אצל עגנון. וכן: ד' סדן, "אבני גדר", רמת-גן, 1970, עמ' 154—147; ומאמרו המאלף של ע' גלעד, 'הערות על אינטרפרטציה ספרותית', "הספרות", כרך ג, 3—4 (תשל"ב), עמ' 488—496. תחום העיסוק שלנו איננו דן רק בהנחת שכבת טקסט אחת על אחרת, כי אם בהעברת מערכת מוטיבים כפי שהיא מופיעה במיתוסים שונים בתקופות שונות ומסופרת מחדש. קיימת חוקיות הכרחית במערכת הראשונה, החוזרת ונבנית במערכת המאוחרת על-פי מניעי הסופר והחוקיות הנרקמת ביצירה.

2 ראה: א' אבן-זוהר, 'היחסים בין מערכת ראשונית ומשנית ברב-מערכת של הספרות', "הספרות", 17, עמ' 45—49.

3 קבוצת מוטיבים קרויה "מיתמות". ראה: ז' לוי, "סטרוקטוראליזם — בין מתוד ותמונת-עולם", תל-אביב, תשל"ו, עמ' 85, הע' 32—33; עיין שם בפרק 'המיתוד-דולוגיה של תורת המיתוסים'. וראה: C. Levi-Strauss, *Structural Anthro-* pology, N.Y.—London, 1967, pp. 234—237. בגלל קרבת עיסוקנו לסיפור העממי ולתיאוריות שונות הקשורות בו, נשתמש בהגדרה הידועה של המוטיב כחלק הקטן ביותר של העלילה. ראה מראי-מקומות במבוא לספרי "פרשנות

והמונחים מחדש⁴ במערכת בטקסט ב, שהיא לענייננו היצירה הנתונה 'הדום וכסא'. המערכות שבטקסט א חוזרות ונשנות ביצירה במקומות רבים, מאר-גנות חלקים גדולים שבה ויוצרות מערכות יחסים עשירות ומחדשות בתוכה. קהילה נפלאה: קבוצת אנשים החיה כקהילה, הפרושה מן העולם ומנהלת אורח-חיים אידיאלי-אידילי, המבוסס על מוסר וצדק. למעשה, זוהי משפחה מורחבת המקיימת יחסים הארמוניים בין פרטיה. הכרת המספר, המביא את האינפורמציה על הקהילה הנפלאה, במרחק ההיסטורי, הגיאוגרפי והמוסרי שבין "העולם", המציאות שבה חי המספר, ובין הקהילה הנפלאה, יוצרת את חומותיה⁵. מחקרים ספרותיים, סוציולוגיים ואתנוגרפיים

לחמישה מסיפורי ש"י עגנון, "תל-אביב, 1974, עמ' 11, ובמאמרה של הדא יוון, 'על התיאוריה הפורמאליסטית במחקר הספרות העממית', "הספרות", כרך ג, 1 (1971), עמ' 61. העניין המיוחד שלנו הוא במוטיב ההופך להיות מוטיב פסי-כולוגי; כלומר, לא רק נטען מחדש בגלל עצם הצבתו בסיפור חדש, אלא עיקר טעם טעינתו נעוץ בז'אנר של 'הדום וכסא' כסיפור אנציקלופדי, שהמניע שלו הוא פסיכולוגי מובהק.

4 ראה: ז' לוי, "סטרוקטוראליזם", שם, עמ' 83-92.

5 ראה: N. Frye, *Anatomy of Criticism*, New Jersey, 1973, pp. 141-147.
חלק ניכר מן הארכיטיפים והמקבילות המטאפוריות, שאותם מציין פריי, מופיעים בקהילות הנפלאות של עגנון, אך לא תמיד באותם לבושים. ראה שם דימויים של חומות אש ומים בין גן-עדן לגיהנום. מיתוס גן-העדן, או בהפשטה "המציאות האוטופית", עומד מאחורי הסיפורים של הקהילות הנפלאות. גן-עדן כסמל, פירושו: תחום מוגן מאסון וממחלה על-ידי חומה. אפשר להכליל בו את לוז המוקפת חומה שתושביה חיים לנצח; ועיין בסיפורו המוקדם של עגנון 'בארה של מרים', שנתפרסם ב"הפועל הצעיר" בשנת תרס"ט, שבתוכו נכלל הסיפור "לוז". עלייתו של עגנון לארץ מתוארת שם על-ידיו כנסיון של התגברות על מחיצה פסיכולוגית-אסתטית; ועיין פרק י של הסיפור 'לוז' שם. וראה המוטו המצוטט על-ידי ג' שקד, "אמנות הסיפור של עגנון" (הע' 1 לעיל), עמ' 30, מתוך מכתב של עגנון לברנר: "לוז אינו נותן לי מנוחה. וויל איך עם אויסבעסערן טוהט מיר דאס הארץ וועה איבערליינענדיג. כמדומני שיהא מונח עד שיתקררו חושי". דומה שחושי של עגנון נתקררו רק כאן ב'הדום וכסא' למשך פרשה אחת. ועיין הערתי לפרשת העלייה לארץ: 'עגנון על עצמו', "מעריב", 30.7.76, הע' 4. גם ירושלים המוקפת חומה והשרויה "לפנים מן החומה", על-פי לשון המשנה (כלים א, ו), ובלבה בית-מקדש, היא מטונימיה של אותה מציאות גן-עדנית: וכן עשרת השבטים ובני משה המוקפים בנהר הסמבטיון, חומה של אש ומים. אצל עגנון קודם לכך הרקון המקיף את בני דן (245). גן-עדן עצמו מוקף בנהרות ובלהט החרב המתהפכת. היחס בין המציאות הדמונית לבין מציאות גן-העדן מתבטא גם ביחס שבין קהילה נפלאה בארץ-ישראל לבין הגולה. כך גם המחיצה שבין פרשה ראשונה לפרשה שנייה שב-סיפור. שתיהן מוצבות כצמד ניגודים. פרשה ראשונה=גיהנום, פרשה שנייה=

העוסקים במשפחות, עדות ושבטים אקסוטיים, הם למעשה מחקרים על קהי-
לות נפלאות⁶.

תשתית "הקהילה הנפלאה" ב'הדום וכסא' מוכיחה — בין תשתיות או
סטרוקטורות אחרות שנעמוד עליהן — כי הסיפור בכללו, וילקוטו של עגנון
בפרט, איננו אוסף מקרי של מובאות ממקורות יהודיים ואחרים. ילקוטו של
עגנון אינו כתוב רק בשיטת ילקוט שמעוני⁷ או ילקוטים מסורתיים אחרים,
המלווים את המקרא באוסף של אגדות ודרשות מלוקטות, שזיקתן למקרא
היא לפעמים רופפת, לפעמים אינה קיימת כלל ולפעמים הדוקה ביותר, אך
ללא עקרון מארגן אחד. ביצירה ספרותית בדיונית כמו 'הדום וכסא', העקרון
המלכד הוא תודעת המספר כמבטאת את תודעת הסופר המתוודה. בעל המדרש
או הילקוט המסורתי כאילו אוסף את כל מה ששמע או שמצא כתוב וראה
לנכון לשבצו בילקוטו, על-פי עקרונות סלקטיביים של 'עריכה'⁸, של מגמה
דידאקטית ושל טעם, היוצרים סיכום של מקורות ורעיונות דומים. סיבת
החרות הרבות אצל עגנון, וברירת המדרשים ושאר המקורות — שונה. רק
באופן חיצוני מלווה עגנון, על-ידי סיפור מקביל לסיפור המקראי, את הרצף
הכרונולוגי של ספר יהושע עד מלכים. עיקר מלאכתו היא להגדיר, לסמן,
לזהות ולהרחיב מערכות מוטיבים במקרא, בילקוטים ובטקסטים האחרים,

גן-עדן. ראשונה — פחדים וסיוטים, שפרצו מן הלא-מודע אל המודע בגלל סיוטי
המוות; שנייה — הבלעת הפחדים והסיוט במיתוס גן-עדן, שהוא תולדות הק-
הילות הנפלאות של עם-ישראל החיות חיי נצח.

לעניין מיתוס גן-העדן וקישורו לביעוטי מוות, ראה הסברו של א' שאנן את
יצירותיו של ביאליק 'זוהר', 'הברכה', ובעיקר 'אחד אחד ובאין רואה', "הספ-
רות העברית החדשה לזרמיה", ג', עמ' 184—208. סיטואציה דומה מוצאים אנו
ב"ספר הסולמות" לשלונסקי. ראה מאמרי: 'בין שלף לתפוח' בקובץ "אברהם
שלונסקי — מבחר מאמרים", תל-אביב, 1975, עמ' 215—220. וראה גם: א' שאנן,
שם, ה, עמ' 65—85.

6 ז' לוי, "סטרוקטורליזם" (הע' 3 לעיל), עמ' 96, 98: משמעותה הכללית של
משנת לוי שטראוס. וכן: מרגרט מיד, "מין ומזג", עמ' 17—92 — על הארא-
פאשים יושבי ההר כקהילה נפלאה ועוד. ראה ד' מירון, המתייחס למושג "מקום
נחמד" — Locus amoenus במחקרו על תפקיד השיבוץ ב"אהבת ציון" למאפו:
'הציפוי המזהיר', "מולד", 31 (241), (1974), עמ' 93—107, ובמיוחד עמ' 96
(כונס לספרו "בין תהיה לתחיה").

7 ראה: "מקורות לילקוט שמעוני", ערוכים על ידי דב בן הרב אהרן הימן, ירו-
שלים, תשל"ג — המפרט את המקורות שמהם מורכב הילקוט.

8 ראה: י' היינמן, 'הקומפוזיציה של מדרש ויקרא רבה', "הספרות", ב, 4 (1971),
עמ' 808—834.

שמהם הוא בונה את הסיפור. אין זה גם סיפור מקראי מורחב⁹ ומסופר מחדש, כפי שמוצאים בפרקי דרבי אליעזר¹⁰ או בספר הישר¹¹, שאף הוא ממש כעלילת רובה של פרשה שנייה ב'הדום וכסא' עניינו מספר בראשית ועד ספר שופטים. אפשר לציין גם את ספר יוסיפון¹² וחלק מן הספרים החיצוניים. אף שכל הדוגמאות הללו השפיעו על עיצוב הסיפור של עגנון, אין עיקרו הביטוי החיצוני-התימאטי. פעילותו של עגנון היא הפנמת הסיפורים הללו, וזאת הוא עושה על-ידי המניע והדחף הפסיכולוגי העמוק, ההבלעות בלא-מודע הקולקטיבי והצפתו מחדש על-ידי ביטוי אינדיבידואלי מובהק. תו מיוחד נוסף בילקוט עגנון הוא היותו ילקוט דינאמי: המקורות והמוראות השזורים¹³ זה בזה למארג סבוך מאוד של טקסט, אינם, כאמור, קולאז' מקרי ומגובב, המדבק רק לפי המסגרת המקראית-היסטוריוגרפית. יש יחסים סמיוטיים¹⁴, מורכבים להפליא, בין המקורות השונים, דהיינו, המקורות כאילו ממשיכים להתפתח בתוך הטקסט ולדובב זה את זה. הם מוצבים בשכבות של סימנים המשמשים מערכת פנימית בתוך המקור, ויוצרים יחסים בין-מערכתיים בין השכבות ההיסטוריות¹⁵ — המאוחרות מפענחות את המוקדמות, ולהיפך. ניתן להצביע על מערכות ברורות המתנות זו את זו, על דרכי התפתחותן וכן על המניעים והמטרות הפסיכולוגיות של קימום הרשת ועל התהדקות הקשרים שבין המניע למערכת, בין השאר על-ידי הצבעה על השדות הסמאנטיים המחברים את המניע (פחד מוות) לתשתית (מוטיבים אגדיים).

9 על סוג זה ראה: י' דן, "הסיפור העברי בימי הביניים", ירושלים, 1974, עמ' 20—23, 133—136.

10 שם, עמ' 134, 136.

11 שם, עמ' 137—138.

12 שם, עמ' 136.

13 ראה: א"א הלוי, 'הקומפוזיציה של האגדה', "כנסת", תש"ד, עמ' 62—72. לוקט לאנתולוגיה "ביאליק בראי הביקורת", בעריכת ג' שקד, תשל"ה. "האגדה בכללה אין לה חיים בלי המקרא, [— — —] אבל אם אנו עוקרים אותו (את הפסוק) משורשה וממקום מַטֵּעה ומפוררים אותה בין עשרות נושאים וענינים — אנו מחסרים כל מאורה. וניתנה האמת להאמר 'הילקוטים' לא תואר ולא הדר להם, אבל כמה שורש יש בהם" (עמ' 419).

14 ראה: "הספרות", ג, 3—4 (1972), עמ' 365—411 (מאמרים שונים על סמיו-טיקה); ובעיקר: א' ויינריד, 'מושגי יסוד בסמאנטיקה ובסמיוטיקה', עמ' 409.

15 את הסיפור המקראי המורחב של עגנון יש לקרוא גם ללא תלות גמורה במקורות שמהם הוא מורכב ולנסות ולזהות זיקות בין הסימנים במישור האופקי ובמקביל לקרוא את כל הסימנים כפי שהם מופיעים במערכותיהם ההיסטוריות ולנסות ולבדוק את סוגי היחסים בין השכבות ההיסטוריות לפסיכולוגיות-אסתטיות.

נפתח את הדיון בזיהוי התשתית הרחבה של הקהילה הנפלאה, נצביע על אורח-חייה, הליכותיה, מנהגיה וגלגוליה הספרותיים של הקהילה, על הזיקות השונות הקיימות במקורות השונים, החל במקרא וכלה בהיסטוריה של הציונות, המקיימים דיאלוגים בנושא הקהילות הנפלאות והרלבאנטיים לילקוט עגנון, שאותם הוא חורז, שזור ומאגד מחדש.

ב'הדום וכסא' מוצאים אנו לפחות עשרים ושתיים קהילות נפלאות (לפי סדר הופעתן): 1. הרכבים (בני יהונדב בן רכב); 2. הקינים (בני יתרו); 3. תלמידי יעבץ — משפחות סופרים; 4. לוז; 5. בני ישראל במדבר; 6. שבט לוי; 7. שבטי ישראל בתקופת השופטים; 8. השופטים הנזכרים ומשפחותיהם; 9. בני בנימין; 10. ישראל בימי דוד; 11. ישראל בימי שלמה; 12. גולי בבל; 13. שבי ציון השבים עם עזרא הסופר; 14. בני משה; 15. בני דן; 16. החסידים הראשונים שעלו לארץ (כמו "הגלבבים" בסיפור 'בלבב ימים'); 17. קהילות גאליציה (בוטשאטש); 18. קהילות שו"מ (מגנצא-קולוניה); 19. צפת; 20. תושבי היישוב הישן; 21. בני המושבות משמר-הירדן ויסוד-המעלה; 22. בוני תל-אביב.

הטעמים הנוספים המצדיקים את העיסוק בקהילה הנפלאה הם:

1. נושא הקהילה הנפלאה הוא המקיף ביותר בילקוט עגנון (פרשה שנייה ורביעית).

2. העיסוק בקהילה הנפלאה מבטא את מערכת הנורמות המועדפות של המספר והסופר ביצירותיו, המודגשות בפרט ב'הדום וכסא' כיצירה אנציקלופדית, המארגנת את העולם מתוך סיטואציית המוות כנקודת-תצפית. הנורמות המועדפות הן הנורמות של השופטים ("דורשי חמדות אמרו, אותיות שופט כאותיות פשוט", 164), לעומת נורמות המלכים שנס-תאבו, המבטאות קרע וסתירה בין ה'הדום וכסא'. יצוינו התנגשויות ומתי-חויות בין מערכות הנורמות: פשטות לעומת מורכבות, איחוד לעומת פיורוד, אמנות לעומת תורה, ותת-מערכות אחרות. מתוך כך צצות בעיות תיאולוגיות, שהן פרי התנגשות הנורמות או בחירה בחלק מהן.

3. האימה המתלווה לעצם ההתמודדות הנוקבת של משמעות החיים והמוות והנבחנת על-ידי אדם הנמצא מעבר לסף מותו, שהוא רגע של אמת, מכריחה אותו לעסוק בקהילות הנפלאות. המספר נמלט לנחשב בעיניו כיפה וכהארמוני, פתרון אסתטי-תיאולוגי ארעי לשאלת משמעות הקיום האישי והלאומי.

4. באמצעות משפחות הסופרים, הקהילה הנפלאה, שגרעינה הוא בני הר-כבים, מתלבט הסופר עגנון והמספר במשמעות פעילותו כסופר, וכן באמצעות נושאי הפסל, הלוי, המשורר והאמן המופיעים בסיפור.

5. העיסוק בנושא "עריות" בקהילה הנפלאה, נושאי הטאבו למיניהם, הוא מעין פירוש היסטוריוסופי לחיי העם (התבדלותו וטהרתו) ולבעייתיות אופיינית למערכת היחסים שבין אישיות המספר לנשמתו. שאלות חיתון ומנהגי נישואין, נישואי קרובים בתוך הקהילה או מחוצה לה (אינדור-גאמיה ואקסוגאמיה), טהרת הקהילה הנפלאה, ההתמודדות עם המוות, בעיית חיי הנצח או המוות-המחיה, כפי שהם נתפסים במנהגיה.
6. בעיית ההלכה והמנהג של הקהילה הנפלאה, ושאלת המשמעות של העיסוק בנושא לגבי המספר.
7. הילדות והנעורים כתשתית התשתיות ביצירה (בעיקר בפרשה שלישית "ימי ילדותי") לעומת המוות; הנאיביות והראשית כמצב מועדף בחיי העם כבחיי כל אורגניזם. רוב הקהילות שזורות במצב היסטורי שאפשר לכנותו 'חסד נעוריד' — מצב הקשור במיתוס גן-עדן בראשית הקיום, ומיתוס הגאולה באחריתו.

המקורות לסיפורי הקהילות הנפלאות ודרכי עיצובם

הנושא יידון לפי סדר הופעתן של הקהילות והמוטיבים הקשורים בהן, החל בפרשה שנייה; וכן לפי פיזורו של הנושא והתפלגותו בכל היצירה, מתוך ציון מיוחד של מוקדי הנושא המגלמים ומלקטים תשתיות רחבות של מקורות, כגון הסיפורים על בני משה ובני דן, כפי שהם מכונסים בלקט סיפורי אלדד הדני של אברהם אפשטיין בכתביו, חלק א¹⁶.

א. ישראל — ילדים קטנים

"צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה כימי שפוט השופטים, שישאל נדמו לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים" (136).

המספר-הנשמה בורר במגנון הסלקטיבי שלו "דור נאה", מבדיל תקופה היסטורית שייחודה הוא דימונם של ישראל לילדים קטנים¹⁷. עצם ציון תקופה זו והערכתה באופן סלחני הוא עמדה כמעט אינדיבידואלית לחלוטין לעומת

16 ראה א' אפשטיין: א, עמ' ריא. רשימה ביבליוגרפית נוספת: י' דן, "הסיפור העברי בימי הביניים" (הע' 9 לעיל), עמ' 268.

17 מחובתו של המעיין לקרוא את ההערות המפענחות של הילקוט, הבאות להלן, שהן עיקר העבודה ובהן הראיה לנידון. כך יש לנהוג בכל אזכור והפניה להערות.

עיקר המקורות היהודיים. זוהי עמדה כמעט פרובוקטיבית לעומת המקורות, שהפופולאריים שבהם מציינים את תקופת השופטים כתקופה גרועה, "דור ששופט את שופטיו". עגנון ינקוט סניגוריה כפולה ומכופלת כלפי רוב מעשי השופטים, ואף הגרוע שבהם — מעשה יפתח, בנוסף על העמדות הסניגוריות הידועות של האגדה¹⁸. מתוך כך הוא יוצר אידיאליזאציה של הקהילה הנפלאה ומנהיגיה, מעניק אליבי לחטאיו החמורים של העם, מדגיש את החפות האנושית, שהיא תוצאה של מעשי משובה, ומתחטא זמתפרכס לפני קונו "בעל הבית" מפרשה ראשונה.

ב. מנהיגות

בפרק ז (137), נזכרים שני מנהיגים של הקהילה הנפלאה — משה ויהושע. הללו הופכים בפרקים רבים בפרשות הנדונות למוטיב עיקרי בעל גוון היסטוריוסופי ואישי מובהק. משה הלוי נבחר, לעומת עגנון המספר שהיה אמור להיקרא בשם משה¹⁹, אך נאלץ להסתפק בשם של "מובחר שבשופטים". בעיית הנבחר, או האינפלוציה²⁰, בתפיסת עגנון את עצמו ובתפיסת המספר את עצמו, ראיית עצמו כעצם אלוהי וההתבוננות הפארודית בתפיסה זו, היא מנקודות-המוצא המרכזיות של יצירת עגנון בכלל. גם יהושע שהיה משבט אפרים וממנו עתיד לעמוד משיח בן יוסף²¹ מתגלגל בשם שמואל יוסף עגנון: "ומאהבת ציון הוספתי לי את השם יוסף" (186). עניין זה כרוך ב"תסביך המשיח" של עגנון, החוזר וניכר בספרו "קורות בתינו". המנהיגים הנפלאים שאמרו שירה²² וביניהם משה ויהושע, מתלכדים בהיקפה הרחב של היצירה בנושא מנהיג הקהילה הנפלאה.

מלחמת יהושע ושבטי ישראל, הנזכרת שוב ושוב בפרשיות השונות, משמשת אמת-מידה והשראה למלחמות השבטים הנזכרים בסיפורי אלדד הדני, כפי שנזכרות מלחמות השבטים בתקופת דבורה, גדעון ויפתח, שאול, דוד ושלמה בתנ"ך עצמו.

18 עיין: א"א אורבך, "חז"ל — פרקי אמונות ודעות", ירושלים, תשכ"ט, עמ' 438—439, ועיין במפתח (סניגוריה).

19 "אבל אני שם גדול מזה ביקשתי, שם שהוא מרומם אפילו על שמו של משיח... כאן בארץ אדם אומר משה ואינו חושש" (186).

20 ראה: ק' יונג, "האני והלא מודע", תל-אביב, 1975, מפתח העניינים (אינפלציה), עמ' 133.

21 ראה: 'הדום וכסא', עמ' 133, 146 ובמקורות המשווים עמ' 142.

22 ראה עמ' 162 בסיפור ומקורותיו, עמ' 78, וכן פרק מב ומקורותיו, שם.

ג. מעין קהילה נבחרת בתוך הקהילה הנפלאה שחטאה בפרק ז, 'צדיקי עולם' (137), מסופר כי שלושים ושישה איש שהוכו במלחמת העזי הם שלושים ושישה הצדיקים שיש בכל דור ודור. מוטיב זה מתלכד עם מוטיב הצדיק המכפר, המופיע בסיפור בכל נושאי העקידה. גם בני לוי²³ בפרשת חטא העגל (להלן) הם דוגמה של קהילה נפלאה בתוך קהילה שחטאה, וכן סיפור בני דן ובני משה. המישור העמוק או המישור האישי של הסיפורים הללו הוא צמד הניגודים לוי—חטא²⁴; המספר (עגנון) = לוי, ומעמדו כלפי האלוהות, הכרוך בתחושת אשמה וחטא, כרוך בצמד לוי—פסל. עגנון בחר באמנות במקום בתורה.

ד. התכשיט עכס לעומת כומו

התכשיט כרוך בסיפור בשמה של עכסה בת כלב; הוא מוטיב מוקדם ומטריים²⁵, הקשור בנורמות הצניעות והתיתון של הרכבים, הקהילה הנפלאה הראשונה המתוארת בהרחבה רבה בפרקים י—יד. המוטיב חוזר בסוף פרק יא, כאשר עגנון מתייחס לידיעתו של הקורא על טיבו של התכשיט עכס על-פי תיאורו בפרק ט.

בהשתלבותו של מוטיב התכשיט במארג הכולל של היצירה, נוכל להבחין בין התנהגות צנטריפטאלית או וורטיקאלית של מוטיבים ההופכים מסימן לסמל, לבין התנהגות צנטריפוגאלית או הוריוזנטאלית. התכשיט מוצב בצמד ניגודים: כומו (בנוטריקון "כאן מקום זימה", 130) = טומאה; עכס (מיקום דומה של התכשיט בגוף אשה) = טהרה. כומו קשור בחטא העגל — עכס קשור בקדושה ובנורמות הקהילה הנפלאה. אם הקהילה הנפלאה או פרט מפרטיה, קונה תכשיט, הרי הוא חוטא וממיט אסון (139). מכאן שהתכשיט מופיע כמטונים שהוא תו איפיון מובהק של הקהילה הנפלאה.

ה. החלפת זהויות כאמצעי לדינאמיקה של הילקוט ולשזירתם של מקורות מחדש

המספר קובע: עכסה = נחשון: "עכסה היא נשמת נחשון שקפץ לים תחילה" (138); הספרים קבעו: עתניאל = נחשון: "והרי הספרים כתבו, עתניאל זה

23 על ייחודם של בני לוי ראה: במדבר רבה א, ט; ועיין פרק לח ומקורותיו.

24 על מטאפורות פרטיות, או סמל של עצם, המייצג אדם אחד המתלכד עם מטאפורה או סמל המייצג כלל ומשתלשל ממנה, ראה: פריי, "אנאטומיה" (הע' 5 לעיל), עמ' 141.

25 ראה: ג' שקד, "על ארבעה ספורים", ירושלים, תשכ"ג, פרקים ביסודות הסיפור, עמ' קח; וכן ספרי, "פרשנות לחמישה מסיפורי עגנון" (הע' 3 לעיל), עמ' 14.

נחשון". סתם "ספרים" הכוונה לאלו הנשענים על קבלה וחסידות כמו "סדר הדורות". בתלמוד עתניאל הוא יעבץ (תמורה טז ע"א). עגנון מנצל את אפשרות הזהות שבמקורות. מכאן עכסה = נחשון = יעבץ (ראש קהילה נפלאה, על-פי דה"א ב, נב, וכן שם שם, ט—יא).

עגנון משתמש במקורות המבוססים על קבלת האר"י²⁶ ועל תורות של גלגול נשמות, שהתפתחו בעקבותיה. בכך הוא צופן בתוך הטקסט את הרובד התימאטי של הסוד והרמז (בפרשה ראשונה ראינו שימוש בטכניקה של הסמל בקבלה) ומעניק לגיבורי הסיפור את הממדים העל-ומניים שיש למספר כנשמה. לפי בעל "סדר הדורות", נחשון הוא למדן מופלג, על-פי הדרש נחשון — חננו ש. "חננו ש הלכות", וזאת, על סמך אפיונו של יעבץ בדברי-הימים: בתלמוד מסופר הן על עתניאל והן על יהושע שהיו תלמידי-חכמים, שהחזירו הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. עגנון מנצל את שוויוני הערך הללו ואת הסתירות שביניהם לשם קידום סיפורו. האפשרות של תחלפת זהויות כדרך טיפוסית למדרש, מאפשרת לעגנון להשתמש בטכניקה של המרה (דיספוזיציה) והטרמה בכינוס ארבע קהילות נפלאות בזו אחר זו, החל בפרק ט ועד פרק טז. קטע זה בלבד הוא כשישית מפרשה שנייה (7 עמודים מתוך 40).

אחת הדיספוזיציות בשמות המנהיגים קשורה, כאמור, בנחשון, אשר לפי סיפורי אלדד הדני הוא שם השופט המנהיג את השבטים באסיה²⁷. זהו שם-תואר כללי כמו השם "פרעה" למלכי מצרים.

עגנון חותם את הפרק²⁸ ברמזו על זהותה של הקהילה הנפלאה המוזכרת בו: "והייתי דולה ומשקה לחסידים שהיו באים ללמוד תורה אצל עתניאל שהיה ראשון לשופטים". עגנון משהה את פיתוח תפקידו של עתניאל כמורה לחבר הקיני (לקינים) עד לפרק יד, המוקדש כולו ליעבץ-עתניאל, על-פי המקורות בדברי-הימים ובמסכת תמורה. טכניקת הרמז המוקדם, הפקדתו והשהייתו עד לפיתוחו המלא, אופיינית לכל ארבעת הקהילות הנידונות. רק באמצעות טכניקה זו מתאפשר שרשרון של הקהילות זו מזו, שהרי במקורות

26 על שושלות של גלגולים ומועד היווצרותן, ראה: ג' שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" ירושלים, תשל"ו, 'הגילגול', עמ' 322; וכן עיין: י' תשבי, "משנת הזוהר", א, ירושלים, תש"ט, 'נתיבי הסימבוליקה', עמ' קמו, על השוני שבין הציור האלגורי והסמל המיסטי.

27 ראה: אפשטיין, שם, עמ' נא (סיפור ב).

28 בסיום הפרק עולה סדרה נוספת של מוטיבים, שיש להם תפוצה משמעותית בסיפור ושיידונו להלן: מים עליונים ומים תחתונים (עליונים ותחתונים וית-סיהם), מוטיב התעברות נשמה באשה ומוטיב המנהיג.

עצמם הן מצויות כקהילה אחת כגון "הקינים הם הרכבים"²⁹, והתשתית לתיאור ולאפיון כולן היא בעיקרה סיפורי אלדד הדני (להלן). בטכניקה דומה של חלוקת קהילה לשלוש קהילות ינקוט עגנון באפיון בני משה (להלן).

1. מנהג

המספר מציין בסוף פרק ט: "אם ראית אותי נוהג שלא כשאר כל אדם דעי שמאותן ההלכות הם" (138).

המשפט הזה מבטא בעייתיות האופיינית לקהילות הנפלאות ובעייתיות האופיינית לעגנון. עגנון קנאי באופן קיצוני למנהג³⁰. במקומות רבים בכתביו הוא מציין את הדבקות במנהג כמקור כוחו של עם ישראל. כאשר מתפורר המנהג או נוהגים במקומו מנהג שטות, מתחוללת שואה (כאן גם כרוך נושא אשמת החסידות בשואה, בכך שביטלה מנהגי קדמונים וזירזה התפוררות הקהילה). עם זאת, בוחר המספר במנהגים נדירים³¹ "לא כשאר כל אדם", וכלפיהם הוא מגלה קנאות. עמדה זו משקפת את המתיחות הבסיסית של עגנון ביחס להלכה הנורמטיבית של ה"שולחן ערוך". עגנון עורג פעמים רבות ל"הלכה" שמלפני מתן-תורה³², כמו בסיפור 'ביער ובעיר'³³, שהיא הלכה תמימה, קרובה לטבע ומתרחקת מספקולאציה.

נושא האנטינומיזם³⁴ אצל עגנון וסתירתו, הערעור על הסמכות הרבנית או ההלכתית מחד גיסא והדבקות בה מאידך גיסא, הוא אחד הפרינציפים

29 ראה: סנהדרין קד ע"א; פ' יג הע' 9 עמ' 132. על האסוציאציה המכלילה את כל הקהילות הנפלאות הנוכרות בנושא עשרת השבטים. ראה: א' יערי, "אגרות ארץ ישראל", ירושלים, תש"ג, עמ' 345: 'אגרת ישוב הפרושים אל עשרת השבטים', חשון תקצ"א (1830). זו קהילה נפלאה אחת, פרושים (תלמידי הגר"א) שהודו עם קהילות נפלאות אחרות.

30 "האש והעצים", עמ' רצד; "עיר ומלוכה", עמ' 496.

31 ראה הסיפור 'בדרך' ב'ספר המעשים'; "סמוך ונראה", עמ' 211–220. וראה קהילות ומנהגיהן ב"עידו ועינם", עמ' שסא; שעב; ו"בחנותו של מר לובלין", עמ' 75–76.

32 ראה: מ' פוטולסקי, 'הכלל אין לומדים מקודם מתן תורה', "דיני ישראל", ו, עמ' 195.

33 ראה: א' קריב, 'אינטרפרטציה רבת אייל', "מולד", 31 (241), (1974), עמ' 108–111.

34 עיין: ג' שלום, "מחקרים במקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה", ירושלים, 1974, 'מצוה הבאה בעבירה', עמ' 9–97 ובפרט עמ' 54–58. וכן: "הקבלה וסמליה" (הע' 26 לעיל), על היחס הכפול של המיסטיקן אל כתבי הקודש והסמכות, שם, עמ' 9–35.

הרוחניים בכתביו³⁵. נושא המוצא את ביטוייו גם בסיפור זה, גם מתוך חשש מפני אמיתותן ותקפותן של התפיסות האורתודוקסיות המקובלות לגבי העולם-הבא ונושא המוות (שאלות אקסיסטנציאליסטיות מובהקות), גם מתוך התייסרותו על הספקנות המכרסמת בו לגבי אותם נושאים ממש. מתיחות זו מקבילה ושורה בנושא חירות האמן וכפיפותו לספר המקודש, על אחת כמה וכמה כשהוא מופיע בז'אנר מסורתי קיצוני, כמו ילקוט הנצמד כפירוש לתורה. עגנון רואה במפעלו פעילות של פירוש, שאיננה פורצת את הגבולות הלגיטימיים של הדרש והפירוש³⁶ ועם זאת הוא מפקפק בנקיון-כפיו. מתיחות זו "מדרדרת" אותו לעמדה אירונית המובעת מתוך תחושת אשמה.

לקהילות הנפלאות הלכות משלהן³⁷, שאינן עולות בקנה אחד עם התורה שבעל-פה כפי שידועה לנו. יהודי ה"שולחן ערוך", שאינם נמנים עם עשרת השבטים שגלו בגלות יהויכין, אינם יודעים אלא את חמשת חומשי תורה וספר יהושע בלבד, אך גם בגמרא עצמה מוצאים דעות, שלפיהן רק מחמת שישראל חטאו "זכו" לכ"ד ספרי התנ"ך וכל שבא בעקבותיהם: "א"ר אחא ב"ר חנינא אלמלא לא חטאו ישראל לא נתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע מפני שהוא ערכה של א"י" (נדרים כב ע"ב). מכאן שלעגנון יש מניע עמוק לדבקו בקהילות הנפלאות, מלבד בקשת האוטופיה והיאחזות בהן כמפלט מאימי הסיוט. הוא נוקק להלכה ראשיתית, נאיבית יותר, גלותית פחות אך גם חמורה יותר, מפני שהיא לפי תפיסתו, ההלכה בטהרתה. ההמרה הראשונה של שני הקיבוצים, שלפי המקורות אינם יהודיים³⁸,

35 כאן נעוץ קצה של פתרון לאחד משדות הפולמוס הסוערים ביותר בחקר עגנון: האם המספר (או התודעה המספרת הנשקפת מיצירתו) הוא מאמין אם לאו? 36 "מעצמי אל עצמי", עמ' 58: "וכל מה שנתנו בידי לכתוב פירוש הוא על דרך הסיפור לכתבי הקודש".

37 עיין: א' אפשטיין, 'קודקס ההלכות אל אלדד, ניתוחן והשוואתן להלכות השו"ע', עמ' קפט ואילך (שלושה נספחים). המגע הראשוני של אלדד עם היהדות נכרך בבעיה הלכתית. ראה שם, עמ' ז, השאלה שנשאלה לרב צמח גאון.

38 המוטיב: שאינם יהודים ותפקידם בגאולה — הוא מוטיב מסועף במקורות היהודיים (רות-נעמי). גם לרכבים תפקיד מכריע כמבשרי הגאולה. ראה: רש"י לסנהדרין קד ע"א. לעגנון עצמו נודעת חובה מופלגת לנושאים ולהוויות נוצריות. ראה, דרך משל: "עיר ומלואה", 'הירחמאלים' וכן 'הנעלם', 'בחנתו של מר לובלין'. העניין טרם התברר בביקורת, והוא מסתעף גם לנושא המפורסם בספרותנו על אהבת האשה הזרה (ברדיצ'בסקי, ביאליק, שניאור ועוד) והתהפכותו אצל א"ב יהושע ב"המאהב". ראה גם: ב' קורצווייל, "ספרותנו החדשה — המשך או מהפכה", 'פילוסופיית החיים', תל-אביב תש"ך; עמ' 225; ועיין מאמרו המורחב של י' רטוש על 'מגילת האש', 'הנגלה והנסתר', "מאסף ליצירות ביאליק", רמת-גן, תשל"ה, עמ' 161—186.

קנים (סרו מעמלק) ורכבים, נמצאת במסכת סנהדרין קד ע"א: "הקנים הם בני הרכב", על סמך הפסוק בדברי הימים א ד, ט. זיהויה של הקהילה בשמה בסיפורו של עגנון איננו מופיע אלא רק בסוף פרק י, 'צל תומר': "בשבעה שהשביעם יונדב אביהם" (139).

בראשית הפרק מנצל עגנון אפשרות של המרה גיאוגראפית, ששמות זהים במקורות זימנו לידו, אלא שהוא משכלל את הטמון במקורות. הוא מנתק עצמו מן הזיהוי הקבוע ובוחר בזיהוי הנדיר או המשתמע כאפשרי. זוהי טכניקה המאפשרת לעגנון לשכלל את הסיפור בתוך המסורת, ולהפגין את בקיאותו בשפע של מקורות ולשזור דרכם את הנושאים האימאננטיים לו (הנושאים הפסיכולוגיים). דוגמה להמרה גיאוגראפית³⁹: "עמדתי והלכתי לבקעת יריחו עיר התמרים... ואין זו יריחו שכבשה יהושע והחרימה אלא עין גדי... ואולם שם העיר לראשונה חצון תמר".

עגנון מנצל את הביטוי "עיר התמרים" ליצור שוויון עם חצון-תמר היא עין-גדי. וראה על סמך הפסוק גם בילקוט שמעוני, שיר השירים, תתקפד: "והנם בחצון תמר היא עין גדי לכך בכרמי עין גדי". בינתיים אין עגנון חושף את הפסוק, שלפיו הלכו בני הקיני ללמוד תורה אצל יעבץ: "ובני הקיני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד, וילך וישב את העם" (שופ' א, טז). ראה שם היתוך המקורות על-ידי הרד"ק), אלא הוא עצמו, המספר-הנשמה, הולך למקום מושבם הראשון של בני הקיני "עיר התמרים", ומזהה אותם בסוף הפרק כרכבים.

לתיאור מקומה של הקהילה בעין-גדי ותיאור משכנותיה מגייס עגנון רשת צפופה של מקורות, שבחלקם מלוקטים מילקוט שמעוני על שיר השירים, ובחלקם נמצאים בסיפורי אלדד וכן במקורות אחרים, לרבות שיר השירים עצמו. כך, למשל, המשפט: "עצי בשמים וכרמים שעושים פירות ארבע או חמש פעמים בשנה" (139). מוטיב זה מופיע בילקוט שמעוני, שם: "מה כרמי עין גדי היו עושין ארבע וחמש פעמים בשנה", ואילו בסיפורי אלדד: "וצאנם וילידו שתי פעמים בשנה, וגם זרעם יורעו שתי פעמים בשנה" (אפשטין, סיפור ב, עמ' נד).

כאן מגיעים אנו לאחת המסקנות האפשריות החשובות ביותר: המעקב המדוקדק אחרי התהליך הסלקטיבי של עגנון בברירת המקורות וסיפורם על-פי צורכי יצירתו, איננו מאיר רק את יצירת עגנון, אלא חוזר ומאיר את האגדה התלמודית עצמה וליקוטיה המסורתיים, וכפי שנראה יוגה אור מסוים

39 דוגמה נוספת: העיר האגדית 'לזו', שאין יודעים היכן היא (ראה להלן עמ'

על נושא העריות בקהילות הנפלאות, או השבטים הבדלים בספר שופטים. זו עשויה להיות עדות להיווצרות האורגאנית של הטקסטים הכתובים בתרבות הנתונה, או לברירתן של תמונות מתוך התרבות בכלל מערכת הדורות. כבר חקרו ומצאו, שחלק מסיפורי אלדד או מוטיבים אחדים מהם נתגלגלו למדרש בראשית רבתי ⁴⁰ (למרות היות המדרש מאוחר במאתיים שנה לפחות לתאריך מסעותיו של אלדד ⁴¹, אין ראיה מוחלטת לכך שהמוטיבים הגיעו למדרש מסיפורים שהיו ידועים גם לאלדד או למחברי סיפוריו וגם לבעל המדרש). אפשר למצוא מרכיבים נוספים, מכיתות למיניהן, של סיפורי אלדד במדרש רשים נוספים ⁴² שקדמו לאלדד. כך גם הצמידות של עגנון לסיפור המקראי ולמדרשים שגלוו אליו עשויה לגלות לא רק תשתיות אצל עגנון, אלא אף מערכות נוספות וחשובות במקורות עצמם. שיטת מיון (טאקסונומיה) ⁴³ רעננה ואימאננטית, כמו זו של עגנון, עשויה לבחון טקסט קדום בדרך שאיש טרם שם לב אליה.

מוטיב יום הכיפורים ומוטיב ט"ו באב הם מוטיבים פנימיים מסועפים ב'הדום וכסא', שהופעתם עולה מתוך הקשריהם הספציפיים, ומתוך היותם תמרורים-סימנים לביטוי מערכת הקשורה בחרדותיו של המספר.

המספר מציין, כי בהתחלה בחר להיוולד ביום הכיפורים (180), נשמתו "התנתה תנאי מפורש" והסכימו עם נשמתו. אך הוא חזר בו מפני שהיה מגיע לידי התנגשות עם ההורים — היה שובר את צום האל ומבטל את אבא מן התפילה. זו ראציונאליזאציה; המספר חש שלא יוכל לעמוד במתחייב מעצם הלידה ביום הטאבו, ביום הקדוש. "נסתכלה הנשמה וראתה והנה כל

40 ראה: י' דן, "הסיפור העברי בימי הביניים" (הע' 9 לעיל), עמ' 47—58 ובפרט 58, והביבליוגראפיה שמסתמך עליה.

41 ההערות של המכתב לרב צמח מעמידות את הסיפור במאה התשיעית. בראשית רבתי נחשב למדרש מהמאה האחת-עשרה.

42 ראה: אפשטיין, כרך א, עמ' מה—מו, הע' 12 — הערה מסכמת וחשובה ביותר.

43 ראה: ז' לוי, "סטרוקטוראליזם" (הע' 3 לעיל), עמ' 237 (מפתח); ק' לוי-שטראוס, "החשיבה הפראית", מרחביה, תשל"ג, עמ' 46—86. וראה ב'הדום וכסא' פסקה שלמה על טאקסונומיה אימאננטית למספר, המשחזרת מחדש ובאופן אימאננטי מערכת נושאים: "אבל תמיה הייתי שברכה אחת כוללת מינים הרבה. והלוא אינו דומה טעם תפוחים לטעם אגסים, לטעם שזיפים, לטעם דוב-דבניות. וביותר לגבי פירות האדמה... ואילו בצלאל מסתפק בברכה אחת לפירות העץ ובברכה אחת לפירות האדמה" (139—140). וכן: "וכשנתנו לה ירק בירכה עליו בורא מיני דשאים. הא למדת שר' יהודה שבמשנה שלנו הוא מהם" (מן הרכבים, 142). כלומר, ההלכה שלא נתקבלה במסכת ברכות בנושא זה היא הלכת הרכבים, שאתם מודהה עגנון.

הארץ מעין דוגמא של מעלה" (181). ביום הכיפורים מושג המצב המיוחד של "זה בזה", ישנה התגברות על בעיית הפירוד על-ידי כך שכל עם-ישראל הוא קהילה נפלאה אחת, והוא איננו מחולק עוד לקהילות נפלאות.⁴⁴ ביום הכיפורים מוצאים אנו את השמירה ההדוקה ביותר על ההלכה. ובמק-ביל לכך, קוראים בתורה במנחה בפרשת עריות (ויקרא יח). עצם תוכן הפסוקים — איסורי חיתון בין קרובים — נשמע זר ומתמיה ואינו קשור לעבירות הנורמאטיביות.⁴⁵ עגנון מסתייע במנהג הנזכר במשנה ובתלמוד⁴⁶ : אירוסין על-ידי חטיפה, הקרוב למתן לגיטימציה לפריצת טאבו בנושא עריות, ואכן בט"ו באב, שבו נהגו כך, קשור מנהג החטיפה בביטול הטאבו שהוטל על שבט בנימין, לפיו נשבעו שבטי ישראל שלא לתת אשה לבנימין.⁴⁷ היום שבו בוטל הטאבו הוא ט"ו באב. טאבו זה כרוך בקדום ממנו, והנזכר לגבי אם יפתח שקראוה זונה,⁴⁸ מפני שהתחתנה עם בן שבט אחר ועזבה את שבטה, על-פי העקרון המופיע בתורה "לא תסוב נחלה ממטה למטה"⁴⁹ ; כלומר, נישואים אקסוגאמיים, משבטי חוץ, לא גררו העברת נחלות. ואילו לאשה שהפרה את הקשר שבין נשים ונחלות קראו זונה. גם במגילת רות⁵⁰, שהיא נספח לספר שופטים, מוצאים אנו את הדי הבעייתיות של טאבו הנחלות והנשים. בט"ו באב, היום שבו "הותרו שבטים לבוא זה בזה", (תענית ל, ב), בטל, כנראה, טאבו זה לחלוטין ולכן הוא קשור בחגיגה⁵¹ שהיא חגיגת טאבו. עצם העלאת מערכת זו על-ידי עגנון ופירושה, הוא הארה לאחר⁵² של תולדות התרבות העברית-יהודית.

44 'חזוית יום הכיפורים בכתבי עגנון', "מסות", עמ' 268—282. והשווה לרתיעתו של המספר מיום הכיפורים בסיפור 'פי שניים' בספר המעשים ועיין בפירושו של קורצווייל לסיפור זה.

45 ראה טעמים לקריאת הפרשה: תוספות מגילה לא ע"א; "אבוהרהם השלם", עמ' רפז—רפח. ראה גם: ח' לשם, "שבת ומועדי ישראל" ג, עמ' 44—54, והע' 41.

46 תענית כו ע"ב.

47 שופ' כא, א. וראה: 'הדום וכסא', עמ' 154.

48 שופטים יא, א.

49 במדבר לו, ז, ט (פרשת בנות צלפחד); ועיין: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 140, הע' 106.

50 רות, ד.

51 ז' פרויד, "טוטם וטאבו", ג, תל-אביב, 1967, עמ' 122—131.

52 פרויד מסתמך במחקר-מסתו, 'טוטם וטאבו', במקומות רבים על מחקריו של סמית ורוברטסון, העוסקים בפירוש לתרבות שאותה הוא מפענח (ראה במפתח לספרו של פרויד).

כבר בראש פרק יב, 'מגילת עתידות', רומז לנו עגנון על המשורר של קהילת הרכבים עם קהילת בני משה, על-פי הפתיחה לפרק: "לא ראיתי דמעה בעיניו של אדם חוץ כשהזכירו את מיתתו של משה" (140). זוהי אחת מהדיספוזיציות האפשריות בין הקהילות. אם הרכבים הם הקינים והקינים הם מבניו של יתרו⁵³, הרי שהם קרוביו של משה. עגנון הקדיש פרק נפרד לבני משה, פרק סא. על-ידי ביתורו מפרק נד, 'על נהרות בבל', בבראשית רבתי, שממנו מועתק עיקרו של העניין בפרק נד, מופיעים שני הענינים כאחד. בני משה הם אותם הלוויים שהקישו בבית-המקדש וסירבו לנגן לפני נבוכדנצר. האבלות על משה היא אבלות על האב הקדמון המשותף. לעגנון יש אינטרס פסיכולוגי אישי להזכיר את הבכיה על בחר הלוויים, שנעשה לו עוול: "עכן בן זרח שמעל בחרם... נכנס לארץ. צורת פסלו של מיכה נכנסה לארץ"⁵⁴, משה שנתלבט עמהם במדבר... לא זכה ליכנס לארץ" (141). זו מקבילה סיטואטיבית למתיחות ולפקפק בעניין שכר ועונש בסופו של המסע הכרוך במוות. במשפט זה מובלעת המתיחות מפרשה ראשונה והסיטואציה שלה. אך מי שמצליח להבליע את המתיחות וזכה לשלמות: "אבל מתוך שהם יראים את ה' (הרכבים) ולבם נכון בטוח בה' אינם יודעים צרה מה היא. ומתוך שלבם נכון אין עליהם לא שר ולא מושל ולא רודה ולא שופט, אלא מעמידים להם מושכים בשבט סופר" (141). הקבל לבעיית המנ-היגות בסיפורי אלדד: סיפור א, עמ' לח, על המלך עוזיאל והשופט עבדון; סיפור ב על השופט נחשון, עמ' נא, ועל המלך עוזיאל. לעומת זאת ראה בעמ' מו את האגדה של המוסלמי בן עבאש "והנה ההגדה הזו תיחס לבני משה כל השלמויות האפשריות בחברה האנושית... אין שר ושופט"⁵⁵. השלמויות הללו מיוחסות רק לבני משה ובמידה פחותה לארבעת השבטים האחרים (ראה ההבדלים שבין השבטים היושבים באפריקה לשבטי אסיה). המינוי של מנהיגים המושכים בשבט סופר קשור לפסוק בשירת דבורה: "ובא זבולון שבניו מושכים בשבט סופר, שבמשיכת קולמוס פשטו את משפטי התורה" (עמ' 146). שם מביא עגנון לשון התרגום הירושלמי (תרגום יונתן) על הפסוק. שבט זבולון הוא מעשרת השבטים הנמצאים בשכנות לבני משה על-פי סיפורי אלדד. אך עגנון יוצר כאן דיספוזיציה נוספת; הוא מטמין את מוטיב "משפחת סופרים", העולה כקהילה נפלאה נוספת, בפרק

53 ראה ברכת בלעם ופירושים: במדבר כד, כא; וכן ראה: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 352, הע' 782—783.

54 ראה המקורות: ל' גינצבורג, שם, ה, עמ' 144, הע' 130 (להלן: גינצבורג).

55 עיין: אפשטיין, שם, עמ' מב, הע' 12.

טו 'משפחות סופרים', על סמך הכתוב בדברי-הימים ועל סמך האגדות התל-מודיות על תפקיד הקינים-הרכבים בבית-המקדש שלעתיד לבוא.

כאן מעורב מוטיב פסיכולוגי-אישי: הסופר הלוי כמנהיג, הנבחר על-ידי בת-קול, משלב את דמות הסופר האגדי וההיסטורי כמנהיג ומחנך. בבעיית הערכתו את עצמו. תפקיד הסופר, "זה חכם שמושך לבם לאביהם שבשמים — כסופר שמושך בשבט אותיות שבתורה", ליצור את הליכוד והמסגרת של הקהילה הנפלאה על-ידי הנהגה סמויה, מתוך שיש התכוונות מתמדת של הקהילה והסופר ל"דעת תורה".

כפי שעגנון מטרים את הקהילה משפחת סופרים כן הוא מטרים את הקהילה הנפלאה לזו, המופיעה רק בפרק טז, 'לזו'. חלק מן האגדות המיוחסות לה הוא מקדים כבר לפרק יג, בפרט שורות הפתיחה שלו, השייכות לאגדות לזו (141).

התאמת נורמות המספר: המספר מתאים את הנורמות הצמחוניות שלו לנורמות הרכבים, וממק את טעם הנהגותיו כהזדהות עם הרכבים: "אהבה שאני אוהב ישיבת אוהלים היא מהם. שנאה שאני שונא ישיבת כרכים" ⁵⁶ היא מהם. בשר שאני אוכל הוא מהם. ואילולי מצוות קידוש והבדלה וארבע כוסות הייתי נוזר מן היין". עם זאת הוא מביע את כפיפותו להלכה המאוחרת של אנשי כנסת הגדולה ואילך.

מוטיב אורך ימים: עגנון מציין את אריכות ימיהם של הרכבים ובריאות גופם — מוטיב המופיע בהדגשה בכל הגרסאות על בני משה. ראה אפשטיין, שם עמ' סה: "ורואין ג' וד' דורות". מוטיב זה משוחזר בכותרת הפרק הבא, יג: 'ככוחם או כוחם עתה', ומסמך את הכותרת לפסוק הכרוך במייסד הקהילות הנפלאות של ספר שופטים: כלב בן יפונה, אבי עכסה, המתייצב לעת זיקנתו לכיבוש חברון ואומר "ככוחי או וככוחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא" ⁵⁷. בכך הוא מאמץ למעשה את נורמת אורך הימים לקהילות הנפלאות, ובעיקר לקהילת לזו שתושביה לא מתו. מוטיבים של אורך ימים ובריאות מייצגים מציאות אחרת מזו שנתון בה המספר בפרשה ראשונה.

כותרת פרק יב, 'מגילת עתידות', מציינת את העקרון הנבואי הגלום בבני הרכבים, כפי שהוא שזור גם בקהילת בני משה בפרק סא (עמ' 179): "וכל אחד ואחד מהם יודע להתנבאות כאלדד ומידד ואין הנבואה פוסקת מהם". על הרכבים כותב עגנון בהסתמכו על המקורות: "ולא עוד אלא שהם יודעים

56 ראה: 'ספר המעשים', 'סמוך ונראה', עמ' 164 ('מראה תשתית'), המופיע בחלום.

57 יהושע יד, יא.

מה שעתיד להיות". הרכבים מסתמכים על מגילה שכתב ירמיהו הנביא, שאמנם ניבא עליהם, ובכך מושגת תחושה של אמינות ואותנטיות. המספר מצא שכתוב במגילה זו: "שעתידין גוג וכל המונו לעלות ולנפול בבקעת יריחו". עגנון מכונן את הקורא למקורו של מדרש זה: מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח: "ולמדנו שעתידין גוג וכל המונו לעלות ולנפול בבקעת יריחו". ניתן לשחזר התהוות מדרש זה על-ידי עגנון:

1. ירמיהו הוא אבי הנבואה על הרכבים. עיין בפרק יג, עמ' 142.
2. הרכבים הם הקינים. הקינים גרו עם עמלק וסרו ממנו. "ויסר הקיני מתוך עמלק" — שמואל א טו, ו.
3. הקינים גרים בבקעת יריחו. בפרק זה הם נהנים משני עולמות: הם מזוהים על-פי המקורות בדברי הימים א ב, ה, ובסנהדרין עם הרכבים; אך עגנון מפריד אותם לקהילה נוספת, כפי שראינו בפרק טו, 'משפחות סופרים'.
4. על-פי צירוף הקישורים של נבואת יחזקאל על מקומו של גיא המון גוג והקשר שבין קיני לעמלק, זהו מקום מתאים לנפילת עמלק, כאמור במכילתא.
5. לרכבים יש תפקיד חשוב בעצם הבאת הבשורה על הגאולה. הם הראו שונים שיישבו בלשכת הגזית ויבשרו על בוא המשיח⁵⁸, מכאן שהזכות והכוח להינבא על הגאולה נתונים להם מראש.

עגנון פותח את פרק יג, הממשיך את תיאור נפלאותיהם של הרכבים, בציון העובדה שהם נמצאים בארץ-ישראל במקום נסתר. זו אפליקציה ללא תפר של תכונות קהילת לזו, כפי שכבר הוזכר לעיל. עגנון מצטט לשון המדרש כפי שמופיעים הדברים בבראשית רבה סט, ומלוקטים על-ידי הרד"ק לשופטים א, כד ומציגים את הרשת המוטיבית הכרוכה בעיר המסתורית המ-רומזת בספר שופטים.

המדרש ועגנון מתייחסים לרמז המופיע בפסוק "הראנו נא את מבוא העיר" (שופטים א, כה), וללשון הנקיה המאפיינת את כל הקהילות הנפ-לאות. ראה לשונו המיוחדת של אלדד עצמו⁵⁹. וזריותיהם הלשוניות של בני חיבר⁶⁰ (רכב) בספרות המסעות, כפי שמופיעים הדברים אצל ר' פתחיה

58 סנהדרין קו ע"א. ראה: גינצבורג, ד, עמ' 353 הע' 783.

59 עיין: א' אפשטיין, סיפור א, עמ' לח סע' 5, והע' 9 בעמ' מג.

60 "אוצר המסעות", נסדרו ונערכו ע"י יהודה דוד איזנשטיין, מהדורת תשכ"ט, עמ' 35, 37.

מרגשבורג ור' בנימין מטודלה, והשימוש שעשה עגנון בלשון זו ב"עידו ועינם" ⁶¹ ובסיפור 'בדרך' שב"ספר המעשים" ⁶².

מוטיב הזקן האורה הכרוך במוטיב זקן-צעיר ⁶³ הוא מוטיב מנחה ביצירה, המגיע לשיאו בעמוד 208 בפרק 'שחוק בשמים' וראה בעמ' 143—144; עמ' 184: זקן שנצטמק בליל שמירת הוולד של המספר, והמסקנה בעמ' 185: "בשביל זקן אחד שבא אצלי בליל שימורים שלי נגרר אני כל ימי אחר הזקנים". בברית של המספר (עמ' 188) מופיע זקן אורח מארץ ישראל. גם הזקן שנזכר כאן "שהביא לי בשנה הראשונה לכיבוש הארץ תמרים לראש השנה הוא מהם". עגנון נוקט כאן טכניקה של עירוב זמנים. שנה ראשונה לכיבוש הארץ היא כאן, כנראה, שנה לאחר מלחמת השחרור ולא הזמן שסביבו שזור הסיפור — כיבוש הארץ בתקופת יהושע—שופטים. ההתרחשות מתוארת כאן בארץ בזמן שהמספר איננו רק בגדר נשמה בלבד, אלא הוא משלב כמה פרטים אוטוביוגרפיים. גם אזכור המשקאות המודרניים בהמשך הפיסקה — תה, קקאו, קוניאק ⁶⁴ — מסייע לגלישת זמן ויצירת מעגלים סינכרוניים של אירועים, זאת בצד הסיפור המקראי הדיאכרוני. בעצם ציון המשקאות הללו משתלב אלמנט פארודי ⁶⁵ לתוך הסיפור המיתולוגי, ומפגין את חירותו של האמן כלפי מערכות המוטיבים המשובצות; וכן, בהמשך, על אמו של המספר שנתנה שוקולד לתינוקות. המספר מציין גניאלוגיות שונות הכורכות דמויות מקראיות, כגון חולדה הנביאה ודמויות מן המשנה והתלמוד כבני בניהם של הרכבים (ראה מקורות), כאשר האסור ציאציה של הנביאה חולדה כרוכה בשם חולדה ובור, ומתוך כך שזור עגנון שני מוטיבים — נבואה ונאמנות, כתכונות הרכבים המתגלגלים להיותם קהילה אנדוגאמית מובהקת.

פרק יד 'דושנה של תורה'

במקביל לביטוי המופיע במדרשים המתייחסים ליעבץ ולקינים, "דושנה של יריחו". ראה מקורות: רש"י לבמדבר י, לב; אבות דרבי נתן לד' ד'. כנראה על-סמך צירוף זה משתמש עגנון בביטוי "דושנה של תורה". עגנון מסייע

61 "עידו ועינם", עמ' שסד, שפג.

62 "סמוך ונראה", עמ' 219.

63 ראה: 'תהילה', "עד הנה", עמ' קעח—רו; 'השנים הטובות', "אלו ואלו", עמ' תסג—תעד.

64 ראה הימנון למשקאות הללו ב"שירה", עמ' 22.

65 על חילופי הוואנרים והערץ הפארודי ראה: פריי (הע' 5 לעיל).

את קהילתו ליעבץ. לפי המקורות לפרק יד, הע' 2—5, על סמך הפסוקים שבדברי הימים א ב, ט: "ויהי יעבץ נכבד מאחיו ואמו קראה שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב. ויקרא יעבץ לאלהי ישראל אם ברכ תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל", ועל סמך הפסוק בשופטים א, טז, המתאר את נדידת בני הקיני לנגב ערד. רוב הפרק מבוסס על הפסוקים הללו המשתלבים באגדות, ומסתיים במוטיב חיים ארוכים או חיים נצחיים, כמו לזו, שבה חיים חיי נצח⁶⁶.

פרק טו 'משפחות סופרים'

חיבור יעבץ למשפחות סופרים נעשה על סמך הפסוק בדברי הימים א ב, כה: "ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תירעים שמעתי שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי רכב".

מן המלה "שוכתים" מסיקים המדרשים, שהללו היו יושבי סוכות. עגנון מלכד וממזג את הרכבים הללו ליעבץ, שם פגש יחד עמם את בני הקיני: "שם מצאתי את בני הקיני חותן משה". עגנון מחלק, כאמור, את הזהוי קינים-רכבים לשניים, כדי להרבות בקהילות הללו. גם בדברי הימים א טז, המקביל לשופטים, הם עלו מעיר התמרים לערד. עגנון מציין כינוי נוסף של הקינים: "הם שהארמים קוראים להם שלמאה, על שום שהשלימו עם ישראל וקיבלו עליהם עול תורה ומצוות". הכינוי "שלמאה" מופיע בתרגומים הירו-שלמיים הכתובים בארמית, ולכן מציין עגנון כי הארמים קוראים להם שלמאה. ראה גם רש"י לבמדבר כד, כא; וכן ילקוט שמעוני, ח"א, תתעט, שם נזכרת הבחירה בקיני "מכל שבטיכם"; היינו, קהילה נפלאה ממש כלוויים שנבחרו "מכל שבטיכם". גם המוטיב של בחירת הנכרי בתורה מרצון ומ-הכרה משמשת עידוד למספר, כפי שכבר הופיע המוטיב בפרשה ראשונה של 'הדום וכסא', עמ' 128, בעניין עקידות אשכנז, שנת תתנ"ו, בהתנהגות העב-דים והשפחות.

אף לגבי קהילה זו מציין עגנון את המוטיב הגניאולוגי הכרוך באשה, "מהם יצאה יעל אשת חבר הקיני", המקבילה לדבורה כאשה מושיעה בהמשך הסיפור, וכן בספר שופטים עצמו. שתיהן כרוכות במושג ובמלה "תשועה" שהוא מוטיב-בריה, הן בספר שופטים והן בסיפור. הפסקה השנייה של הפרק הפותחת בפסוק ומסיימת במדרש: "בני קיני

66 ועיין גם מסכת כלה רבתי, כג, מהדורת היגער, תרצ"ו, עמ' 246—247: "שבעה נכנסו לגן עדן".

עלו מעיר התמרים ובאו ליעבץ ללמוד תורה", שייכת למעשה לפתיחת פרק יד, המוסבת עדיין על הרכבים, שהרי לפי מה שסיפר שם עגנון הרכבים הם הם שעלו ליעבץ. המוטיב של העלייה ליעבץ מוסג לאחור.

בסיום הפרק משלב עגנון שלושה מוטיבים אישיים. הוא מנמק מדוע הם נקראים "משפחות סופרים", מציין את זיקתם לכתבו של משה הלוי הסופר הראשון, ולמדרש הקשור במיתתו של משה ובאי-סיום המסע. הוא טוען על-סמך המקורות, שאילו לא מת משה בעבר הירדן לא היו ישראל גולים. כל הקטע הוא ילקוט מסועף, המציין, בין השאר, את הזדהותו של המספר עם משה הלוי, הסופר, ושזור את הנושא גלות וגאולה בסיפור. הקהילה הנפלאה מתפזרת ויוצאת לגלות בגלל מותו של המנהיג. כאשר מסולק האחד, חלה התפלגות מגאולה לגלות.

פרק טז 'לוז'

העיר ליש מאופיינת למעשה בספר שופטים עצמו, כפי שתוארה לוז באגדות. המוטיבים המייחדים את ליש לעניין הקבלתה ללוז והנמצאים בפסוקים הם: "מבוא העיר", ו"דבר אין להם עם אדם". יש לציין שהסיפור של עגנון 'בארה של מרים', נקרא בראשונה 'לוז'. ועיין במוטיבים על לוז בסיפור 'בארה של מרים', אצל באנד, עמ' 62—63; ואצל שקד, עמ' 30.

המספר שמע את הסיפור שאירע בלוז אצל הקינים. קהילת הקינים משתמשת מסגרת שמתוכה עולה הסיפור על לוז. כך גם בפרקים הבאים: אלקנה מסב עם משפחתו בחברת עולי-רגל אחרים, והם מספרים מעשי אבות וכיבוש הארץ בידי יהושע והנהגת שאר השופטים עד אלקנה (עמ' 161—164). כשמגיע אלקנה לסיפורו של גדעון, הוא מספר למסובין על סיפורו של גדעון בליל הסדר: "הגיע ליל הפסח והיה גדעון מיסב עם נשיו ובניו וסיפר להם נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא". גם בפרק שלנו אנו שומעים מערכת תלת-סיפורית: הקינים מספרים על לוז; תוכן הסיפור — מעשה באורח שנודמן ללוז ושמע שם סיפורים מפי זקן, אשר סיפר לו מזכרונותיו מתקופת אברהם ובעיקר על בריתו של יצחק אבינו. הטכניקה של הצבת מערכות סיפורים חדשות בתוך מעגלי המערכות הקודמות, יוצרת פרספקטיבות מגוונות המ-אירות את אותם אירועים מחדש⁶⁷, על-ידי כך נמנע עגנון מהנחה שטוחה

67 ראה טכניקות דומות ב"הכנסת כלה", שעמד עליהן מ' טוכנר, "פשר עגנון", רמת-גן, 1968, עמ' 33—35. והשווה לטכניקות של העשרת הרצף בספרות אפיסטולארית כגון "מגלה טמירין" של פרל; ראה: ש' ורסס, "סיפור ושורשו", רמת-גן, 1971, עמ' 20—21; ובסיפורי מסגרת אופייניים.

של כל הסיפורים ברצף מתמשך אחד. גם מתוך כך אנו חוזרים ומוחזרים לאותן מערכות מוטיביות שוב ושוב. גם העקרון התיאולוגי של חשיבות החיבור "זה בזה" מופרה מעצם השתרשות זאת. ראה בפרשה שלישית בפרק מז, 'תועלת הסיפורים', עמ' 217.

הזקן, איש לזו, מספר למעלה מן המצופה ממנו, ובמקום לספר על יהושע, שהוא נקודת הראשית של הילקוט, הוא מספר על אברהם אבינו, משרת את הממד הפארודי הסמוי והמשוחזר במוטיב של הזקן-הצעיר⁶⁸. המוטיבים המקדמים והמאחרים, המתפקדים בסיפור כולו והמופיעים בסיפור לזו מדיבור המתחיל "ערך לפניו הזקן שולחן", הם: 1. עריכת שולחן (סעודה); 2. מוטיב בים מוקדמים לשירת דבורה המבשרים את הפרקים הבאים, כגון ספל אדירים, לחם אדירים. לכאורה זו מליצה אך למעשה הוא פסוק מתהילים עח, כה המתייחס למן; 3. מזון פשוט: לחם ומים. נשמע בראשיתו פארודי: "ובספל אדירים הקריב מים", אך בהמשך המשפט טעם הלחם כטעם המן, והמים — מי באר; 4. המן; 5. מי הבאר (של מרים); 6. ענני כבוד (הקבל לפרק ז עמ' 137, וראה פרק לה עמ' 157); 7. בעל-הבית — המארח-המספר; 8. משה; 9. ברכת משה; 10. מות משה; 11. ראייה עין בעין; 12. הפסוק "אשמעה מפעלות אלוהים"; 13. סיום כתיבת התורה בידי משה; 14. איסור טעות בסיפור; 15. ירושת הארץ; 16. כיבוש הארץ; 17. יהושע; 18. חציית הירדן; 19. חיים ארוכים; 20. חומה; 21. קהילה שלא ירדה מצרימה (לזו). כלומר, מעולם לא גלתה, והיא קודמת למקבילתה, לעשרת השבטים הנמצאים מעבר לסמבטיון שהוא חומתם, ומכירה את ההיסטוריה העברית מנקודת תצפית לא גלוית ומקיפה, בדומה לנקודת תצפיתם של בני משה, שאינם שותפים לגלות שלאחר בית שני, כפי שנשמת עגנון מכירה את כל מערכת ההיסטוריה היהודית מנקודת התצפית השמיימית; 22. המלכים שהיכה יהושע; 23. משה אברהם (אירוח וסעודה); והקבל לפרק מ, עמ' 160, העוסק באלקנה); 24. יצחק; 25. מוטיב 'הראשון בהיסטוריה' (ראה "סדר הדורות" להלן); 26. עוג מלך הבשן המופיע בסיפור המבול בפרשה שלישית.

הסיפור על לזו נחתם אף הוא במעין סיפור בתוך סיפור, הקשור בממד האישי-פסיכולוגי, הוויתור על לזו כדי שהאב יוכל להביא לבנו ציציית, הוא אנאלוגי ליחסי המספר ובתו-נשמתו: "בשביל להביא לו תכלת — הגיח מקום שחיים שם לעולם וחזר לפתקם של כל באי עולם, שעליהם אמר משה

68 ראה המוטיב בסיפורי ר' נחמן מברסלב, 'מעשה בשבעה קבצנים' (תחרות הזכרון — עקרון: הצעיר הוא הזקן). ועיין: י' דן, "הסיפור החסידי", ירושלים,

בספר תהילים על ידי דוד, ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". עגנון נאחז בפסוק בתהילים (ראה פרק טז, עמ' 144) ויוצר פרספקטיבה המכוונת לענייניו ומשקפת את אימת החיים הקצרים. ומי אומר זאת? משה שחי מאה ועשרים שנה מפי דוד שחי שבעים שנה. החתימה במשה, אדון הקהילה הנפלאה, ומוסבת לממד אירוני-אלגי ההופך למציאות. לזו, סמל החיים הארוכים, מציינת את המערכות המתהפכות מן הקצה אל הקצה ואת מעורבותו של המספר בהתהפכות זאת. המספר אף הוא מוכן להפקיר את כל עולמו למען נשמתו, כאילו "ללכת להביא לה ציציות", אולי כך יזכה לחיי עולם.

סיטואציות ומוטיבים בודדים הקשורים בקהילה הנפלאה, משולבים במסגרת תיאורי קהילות, מוצאים אנו החל בפרשת דבורה. פרק יז ואילך. דבורה יושבת תחת התומר כמו הרכבים ומתפרנסת מן התמרים שנשרו ממנו, ואיננה נהנית מעושרה המופלג אלא עושה בו מצוות. נראה כי הרעיון שפרנסתה של דבורה היתה על התמר בלבד, הוא חידוש של עגנון. התרגומים הירושלמיים אמנם מתארים את רוב עושרה (ראה שופטים ד, ה), אך לא מצאתי מי שמציין, שממנו צידדה את ישראל במגינים וברמחים וממנו עשתה פרנסה לתינוקות של בית רבן שמתגברין בתורה. עגנון מעבד מדרשים ופסוקים הקשורים בדבורה ויוצר סיפור חדש.

בשירת דבורה, לפי פירושו של עגנון, הופכים השבטים הבדלים לקהילות נפלאות באמצעות סניגוריה נמרצת.

עמ' 149: מוטיב הקהילה הפדויה

עגנון קושר, על סמך מקור מרמזו בלבד, את פרשת העם, שפדה את יהונתן, בפרשת כינוס הקהילה הנפלאה מן הגולה. הוא דורש את הפסוק "ופדויי ה' ישוּבוּן ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון ונסו יגון ואנחה" באמצעות רשת מוטיבים צפופה המתפקדת בכל הסיפור, שעיקרה הוא הגאולה שאיננה פוסקת. מוטיב זה עצמו מתלכד עם מוטיב השמחה⁶⁹ ומשמעותה; ראה בפרשת כרכור דוד לפני ארון ה', פרק מז, עמ' 169, הקשורה בשירת עולם ובגאולת עולם. מצב זה מושג מפני שני תנאים: 1. "מה ה' קיים לעולם כך פדוייו פדויים לעולם". היכולת להתלכד בחזרה עם הנצחי — ההתגברות על הפירוד מאפשרת את הרינה; 2. שוויון האנשים והנשים — מוטיב שהופיע למעלה כתו המאפיין את הקהילות הנפלאות: "באותה שמחה

69 ראה: ש' שלם, "רבי משה אלשיך", ירושלים, תשכ"ו, 'השמחה בעבודת ה' / עמ' רכא—רלב. הרעיונות המופיעים שם נתגלגלו אצל עגנון באמצעות מוטיבים חסידיים וקבליים ודרכי הדרוש שלהם; ראה פרק מז.

אנשים ונשים שווים כאחת". בתוך הדרשה כלולים מוטיבים נוספים מן הסיפור, כמו הטובות הרודפות זו את זו והנדידה בין מקומות: "יש מי שרע לו במקומו והולך למקום אחר".

פרק כו 'יפתח'

למעלה נידונה באופן חלקי בעיית הטאבו וקשרה לאיסורי נישואין בתוך הקהילה הנפלאה. עיקרו של הנושא נידון מכאן ואילך. אמו של יפתח הפרה, כאמור, את טאבו הנחלות, ובכך הפכה להיות לאשה אחרת: "אחרת לשון מאוס, כל דבר תעוב ומאוס קרוי אחר כמו אלוהים אחרים לעבודה זרה וכמו דבר אחר לחזיר". פעולתה של אם יפתח גרמה "לערבוב הכוחות", להפרת ההארמוניה הקיימת בקהילות הנפלאות על-ידי ערבוב הנחלות (ראה פרק ל, עמ' 154) ולסילוק האחדות. התבטלות הטאבו של איסור שבטים לבוא זה בזה, מחזירה את ההארמוניה לישראל והופכת את ט"ו באב ליום-טוב. ההתכשרות של שבטי ישראל להיות לעם אחד, המעבר מקהילות לקהילה — קשור בכניסתם לארץ-ישראל ובהתלכדות תודעתם ממצב של שבטים נבדלים לעם אחד. "משנכנסו לארץ-ישראל שהיא כלל הכוחות"⁷⁰ וכל שבטי ישראל לעם אחד היו, עמדו והתירו להתחתן זה בזה". (כנור, ראינו בפרשה ראשונה, שהצירוף "זה בזה", המציין את כושר ההתחברות, מעיד על הבעיה הפסיכולוגית-הקיומית המרכזית של המספר). רק כשיש חיבור אין-סופי יש קשר עם האלוהות, כלומר יש משמעות טראנסצנדנטית לקיום. "ואותו היום חמישה עשר באב היה ועשאוהו יום טוב גדול, שנעשו ישראל עם אחד ולא התבדלו לשבטיהם"⁷¹. גם את השמחה ביום זה מקדים עגנון בפסוקים, כפי שהקדים את דרשתו על פדויי ה', בפרק כה, שכבר נידון. "ברוך בורא יעקב ויוצר ישראל אשר ברא ששון ושמחה... ושלוש" — זהו קטע מברכת הנישואין, המבטא בסיפור את הזיקה שבין השמחה לביטול הפירוד. תהליך האיחוד מסתיים על-ידי הקמת בית-המקדש בירושלים ואמירת שיר השירים.

באמצעות סניגוריה נמרצת המתבססת על שילוב מקורות ועיבודם, מכשיר

70 השבטים מתוארים כמערכת כוחות. עיין על ישראל כאורגניזם מיסטי אצל ג' שלום, "הקבלה וסמליה" (הע' 26 לעיל), עמ' 41; על חלוקת הכוחות בתוך הספרות ראה שם במפתח ספרות, עמ' 442. ועיין: י' תשבי, "משנת הזוהר", א (הע' 26 לעיל), 'מערכת הכוחות'.

71 "ירושלים לא נתחלקה לשבטים" — בבא בתרא פב ע"ב.

עגנון את אם יפתח ואת בנה השופט. המקורות אומרים עליה שהיתה פונדקית כמו רחב. עגנון משלב בדמותה מוטיבים הקשורים בדמותו של הנער הלוי מיכה "שהיתה פיתו מצויה לעוברי דרכים" ויביתה פתוח היה לאורחים, ונתנה מים ומזון לכל עובר ושב, כפונדקאית שאינה מבחנת בין אורח לאורח. לכך זכתה שיצא ממנה יפתח, שעשה הקדוש ברוך הוא על ידו, תשועה לישראל.

בעיית החיתון (האינדוגאמיה לעומת האקסוגאמיה) חוצה את סיפורי השופטים ומגיעה לשיאה בפרשת בנות שילה ושבט בנימין. סיפורה של בת יפתח מקדים פרשה זו. באיזשהו אופן זהו סיפור אנאלוגי על יחסי עריות בין אב לבתו או הימנעות מהם, ואף ללא הודקקות למישור הזה חשובה ההנמקה שעגנון מביא לשאלה, מדוע סירב יפתח להשיא את בתו: "לא היה אדם מישראל שווה בעיניו ליתן לו את בתו לאשה"⁷². חשובה גם הנמקתו הפסיכולוגית של עגנון "מדוע נשא יפתח רק אשה אחת אף-על-פי שלא ילדה לו בנים אלא בת אחת בלבד, לפי שזכר יפתח מריבת אחיו עם נשי אביו", שהיתה על ירושה ונחלה — "אתה לא תנחל בבית אבינו". לכן מנו-מקת התכנסותו של יפתח בעצמו אל מצב של על-אינדוגאמיה. מערכת זאת של יחסי אב-בת מוצאת לה מקבילה בכל היצירה ביחסי המספר ובתו (נש-מתו), וביחסי המספר כנשמה ורצונו להתעבר בכל נשות ישראל החשובות הנזכרות בילקוטו: עכסה, דבורה, בת יפתח, בנות שילה, חנה.

ארץ טוב: ארץ טוב הוא מקומה של הקהילה הנפלאה של יפתח, העוברת את תהליך הסינגור: עגנון יוצר אפליקאציה של המקום שאליו נמלט יפתח — "ארץ טוב" עם טבריה, שעליה אומר התלמוד שראייתה טובה (מגילה ו ע"א). סיבה נוספת לשמה: ש"אדוני הארץ טוב", כך מציינים הפרשנים המסורתיים. עשרת השבטים היושבים מעבר לסמבטיון, מקבילים ללוז הנמצאת מעבר לחומות, וכן הקהילות האחרות הפרושות מן העולם. כך גם קהילתו של יפתח הנלקטת מ"אנשים ריקים" נמצאת במחוז חפץ אוטופי. עגנון מעניק פירוש מקורי לביטוי השלילי "אנשים ריקים": "בני אדם שב-תיהם ריקים מכסף וזהב ושמלות, שמעוכבים מלהחליץ לפני ה' למלחמה". סילוק הכסף מן הקהילה ציין גם את תכונת הרכבים: "ואין כסף נחשב בעיניהם".

72 השווה פרשת שאול ומיכל ודוד בשמואל א פרקים יז-יח, ופירושו של עגנון בעמ' 167 בסיפור.

פרק לא 'פרשת שבט בנימין'

תכונותיו של שבט בנימין כקהילה נפלאה מיוחדת במינה מצורפות מליקוט מקורות המציינים את תכונותיו: 1. השכינה שורה בארצו לעולמים, כלומר יש חיבור מתמיד בינו לשמים, הקשורים בטריטוריה שלו; 2. נקי מכל חטא — החטא הוא סיבת המחיצה או הפירוד בין שמים וארץ, ולכן מתבהר הקישור עם התכונה הראשונה; 3. "ולא מת אלא בעטיו של נחש" — מובע היסוד של חיי נצח, כמו האגדה על יעבץ "שנכנס חי לגן עדן".

בעקבות מעשה פילגש בגבעה סילקו שבטי ישראל את שבט בנימין מתוכם ונשבעו לא להתחתן בו — "שלא יתן איש מישראל את בתו לבנימין לאשה". הפתרון לגזירת דור המדבר נמצא בחג ט"ו באב — "הנה חג ה' בשילה מימים ימימה", שבו חטפו להם אנשי בנימין איש את אשתו. משמעותו של החג שהוא יוצר חיבור: "זה כוחם של מועדי ה', שמוסיפים זה על זה חג על חג".

התאריך המקשר שתי קהילות נפלאות

עגנון מוצא זיקה הדוקה בין הקהילה הנפלאה 'בנימין' לבין הקהילה הנפלאה 'שבטי ישראל במדבר' על-ידי חג ט"ו באב. כך הוא גם פותר את הנרמז בפסוק "חג ה' בשילה מימים ימימה"; מאימתי הוא — "מימים ימימה". על-ידי הצבת המערכות הללו מכריח עגנון את הקורא לראות את המקרא מחדש, מתוך מערכת הקשרים שהיו מרומזים במדרשים בלבד.

עתיקותו של חג ט"ו באב קשורה, לפי המדרש, בחטא המרגלים. בתוך עם ישראל שחטא, לפי שנהה אחר עצת המרגלים, היתה קהילה נפלאה שלא חטאה — הבנים: "היו הבנים נאמנים עם משה ועם הארץ, ועליהם הכתוב אמר ועיני בנאמני ארץ". במקביל למערכת של חטא העגל וחטא עכן (ראה לעיל) מופיעה קהילה נפלאה שלא חטאה — שבט לוי ול"ו צדיקים. התכונה המצוינת של הבנים "נאמני ארץ" מתקשרת לרכבים "ממשפחת נאמני ארץ" (עמ' 142), לבני משה ולמוטיב בעלי אמונה המתקשר בסיפור חולדה ובור⁷³. זו דוגמת מופת לילקוט דינאמי. הקשר מתבטא לא רק במישור אנכי בין המדרש המוקדם והפסוק לטקסט של עגנון כמלווה הסיפור המקראי, אלא הוא גם אופקי ומעגלי. עגנון מצליח להצביע על שכבות של מערכות בתוך כל הרבדים ההיסטוריים של הטקסט, למן

73 תענית ח ע"א ומקבילות.

המקרא, דרך ספר שופטים והמדרשים, ועד סיפורי ימי־הביניים והסיפור הפסיכולוגי־אנאליטי שלו, ולחבר את כל השכבות הללו זו בזו. עגנון מקשר את האירועים על־ידי תאריכים. הוא מצטט ארוכות מדרש אגדה שעניינו: אימתי פקעה גזירת האל על דור המדבר בגלל חטאם של המרגלים. גזירה שתחילתה בתשעה באב, וסופה בחמישה־עשר באב, מקץ ארבעים שנה: "הוא ששנינו, לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים. (עד כאן המקור ממסכת תענית. מכאן ואילך מדרש עגנון). מה יום הכיפורים יום סליחה ומחילה... כך חמישה עשר באב יום סליחה ומחילה שמחל הקב"ה על אותו עוון". אך כבר בפרק כט העוסק בבת יפתח ומטרים את פרק 'חמישה עשר באב' שוזר עגנון את המוטיב "יום סליחה ומחילה" באמצעות "ארבעה ימים בשנה", שאותם קבעו בנות ישראל לקונן על בת יפתח: "ארבעה ימים כנגד שני ימים של ראש השנה שספרי החיים והמתים פתוחים ויום אחד כנגד יום הכיפורים שהוא יום סליחה ומחילה לישראל ויום אחד כנגד תשעה באב שנחרב בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן". עגנון זיהה והמציא כאחת מערכת אימאננטית, החורגת שפת את החוקיות המקשרת סדרת סיפורים המופיעה בספר שופטים. אפשר לכן טכניקה זו בשם הרחבת תחום המדרש, שהמלכד בו הוא מצוקת המוות של המספר. אל ימי הסליחה והמחילה סופח ט"ו באב. המערכת הורחבה ובכך הורחבו הקישורים של בעיות החיתון ופתרון.

פרק לב 'בני בנימין'

עגנון מרחיב וחוזר על תכונותיהם המיוחדות של בני בנימין ומציב אותן בהמשך מול בנות שילה. את תכונותיהם של בני בנימין מציין עגנון באמצעות פסוקים מן התפילה והמדרשים. "כולם אהובים... כולם בחורים". אלה הם פסוקי תפילות ומדרשים המציינים ליכוד כמו הפסוקים שהופיעו בפרק כה 'פדויי ה' (148) ובפרק ל. כל תיקון של קהילה נפלאה מסתיים באקורד המבטא איחוד ושמחה.

עגנון מציין את האיטרות הקשורה במוטיב הפלאי של בני בנימין, הקול־עים אל חוט השערה למרות איטרום, כביטוי של גבורה. האיטרות מכוונת כדי לכפוף עצמם אל הקב"ה: "לומר לך שהגבורה בימינו של הקדוש ברוך הוא".

מוטיב הקריעה

ריתמוס הגאולה מתלכד עם ריתמוס האחדות והפירוד. אפילו הפעולה החיובית

של חלוקת הארץ, שנעשתה בגורל על-ידי יהושע ועל-פי צו ה', מקבלת בסיפור קונטאציה שלילית של חלוקה ופירוד: "בשילה השליך יהושע גורל לפני ה' וחילק את הארץ לשבטים ובשילה נקראה הממלכה". אף-על-פי שכל אלו מקורות הם, יש לתת את הדעת למשמעויות הנלוות בסיפור, כמו מוטיב קריעת ערים מארץ-ישראל ומשמעותו, המופיע בפרק מט עמ' 171, כשם שמופיע המוטיב של קריעת השמלה המבטא את קריעת ממלכת ישראל מיהודה, ומוטיב קריעת מלבוש (מוטיב מדרשי מאוחר) בפרק נב עמ' 173, שהוא הנמקה לחורבן בית-המקדש. זוהי מערכת נוספת המזוהית ונבנית על-ידי עגנון לצורך הסיפור, בגלל השיבוש במערכת האקסיסטנציאלית של עגנון הנמצאת במצב של קרע או פירוד.

פרק לד 'בית האלוקים בשילה'

שילה היא אוהל שהוא בית — "פעמים נקרא אוהל ופעמים בית". חשוב לציין, כי אוהל ולא בית הוא המעון האופייני לקהילה הנפלאה, המייצג את הנורמה הצנועה של השופטים, החל במוטיבים המתגלגלים מברכת בלעם "מה טובו אוהליך" ואילך. גם מוטיב הבושם, המאפיין את מגוריה של הקהילה הנפלאה, משתזר בפרשת שילה באמצעות אגדה הנזכרת במסכת יומא וש-עגנון משכללה. הריח של שילה, שלא נמר למרות חליפות העתים, הוא המציין אי-חלופיות, עמידה סטאטית בתוך החלופיות של הגאולות הארעיות והחורבנות שאירעו בהיסטוריה.

פרק לה 'חיבתן של נשים'

כתוצאה מכניסת בני-ישראל לארץ חלו שינויים בהתנהגותה של הקהילה הנפלאה שפונקה במדבר. במדבר שרר מצב אוטופי-שמיימי. השינויים הללו במערכת הנורמות של אנשי דור המדבר הם שינויים מועדפים על-ידי פלג תודעתו של עגנון: במדבר היו בני-ישראל "קרובים לשמים יותר משהיו קרובים לאדמה" — "כיוון שנכנסו לארץ וראו את האדמה — עלתה חיבתה בלבם". אפשר לומר, כי עדיפות הארץ מן השמים קשורה להעדפת נורמות השופטים מנורמות המלכים. נורמת הפשטות עדיפה מנורמת המורכבות, וזאת לבד מההשקפות הציוניות בעניין ערכה של עבודת האדמה; "היו ניזונים מלחם שמים ושמים מי באר" (השווה למוטיבים הללו כפי שהם מופיעים בקהילת לוז, עמ' 144), ואילו כשהגיעו לארץ "ודבקו בה נעשו עבדים לאדמה לעבדה ולשמרה". תפקיד הנשים הוא לגרום לבעליהן שיבואו

אחריהן לראות את פני המקדש: "אינני זזה מכאן עד שיהא לו לבעלי געגועים עלי ויבוא להשתחוות לפני ה' בשילה". הנשים מתקנות את הקהילה הנפלאה, הן מנסות למעט את עודף היחס לארץ ומחזירות את בעליהן לממד השמימי. ייתכן שיש כאן מקבילה ליחס שבין המספר לנשמתו — המספר דבק בארץ, ואילו אשתו נמצאת בבית-הנתיבות ושולחת את בתם הקטנה להביאו אצלה לשמים. יש להבחין שקיים יחס אמביואלנטי הן לארץ והן לשמים: ארץ במובן של חולין, במובן של קיום עלי אדמות, לעומת שמים שפירושם קודש במובן חיובי וערטילאיות במובן שלילי.

אלקנה ומשפחתו

עגנון פותח בסקירת הגניאולוגיה של משפחת אלקנה, שהוא לוי מבני הנביאים מן המשפחות החשובות (עמ' 159). זכות הלוויים כקהילה הנפלאה עומדת להם מאז חטא העגל. ובאמת, תוך כדי סקירת תולדותיה של המשפחה וציון ייחוד מקום מגוריו, מזכיר עגנון תולדות השבט כקהילה נפלאה: "בואי וראי שבחם של לוויים, שכל השבט כשר — וכשחטאו ישראל בעגל לא חטא אחד מהם". עגנון מקביל על-סמך מקורות את מעשה העגל למעשה אחר של הלוויים: "נמצא לוי שקלקל בא לוי אחר ומתקן. את מוצאת, הנער שהיה משמש כומר לעבודה זרה בבית מיכה לוי היה, ... בא אלקנה שהיה לוי והחזיר את ישראל לדרך טובה. לכך אמר משה יורו משפטיך ליעקב ... ראויים הם לכך" (160). עגנון נוטל סדרה של מקורות הקשורים בלוויים, שזור אותם ותוך כדי כך חושף סדרה נוספת של הקשרים מוטיביים, שיש לו בהם מעורבות אישית — הקשר שבין פסל-לוי והתגברות על חטא. 1. בחטא העגל — הלוויים לא חטאו; 2. הנער הלוי ששימש כומר לעבודה זרה: עבד לצורה שבאה ממצרים — אלקנה תיקנו; 3. ירבעם עשה שני פסלים של עגלי זהב והציב אותם בדם. בני משה הלוויים סירבו לעלות לדן ולעבוד את פסליו, לפיכך נמלטו והפכו לקהילה נפלאה, ובעקבותיהם בני דן. העניין נזכר בפרשה רביעית, עמ' 245. אלא ששם אין עגנון מכנה את הנמלטים מפני חטאות ירבעם 'בני משה', אלא 'נטלו הכשרים שבישראל' — הוא מבליע את עניין לווייתם; ואילו הפרק 'בני משה' עצמו נמצא בפרשה שלישית, עמ' 179, 'ארץ בני משה'. עגנון אינו מציין כיצד הגיעו לארצם שמעבר לסמבטיון. למעשה הוא יוצר חלוקה נוספת של הסיפור ומקדים אותו לעמ' 174 'על נהרות בבל', שם הוא מביא את הסיפור על הלוויים לפני נבוכדנצר. זו הטכניקה של ניתוק חוליות בסיפור מדרשי אחד, ובניית שלוש קהילות מתולדותיה של קהילה אחת המתוארת במדרש בראשית רבתי, כפי שכבר

נהג בקהילות הרכבים, הקינים ומשפחות סופרים. המוטיב הפסיכולוגי הוא, כאמור, הקשר שבין לוי וחטא והימנעות מחטא. עגנון הלוי מתבונן בהתגברותם של לוויים אחרים או בחטאם הקשור בעשיית פסלים, עשיית צורות אומנות. התייחסות ישירה לבעיה יש בפרשת חירם מלך צור, פרק נג (173), גדעון והאפוד (164), דבורה והשירה, פרקים כב—כג (מעמ' 147). הבעיה התיאולוגית של משמעות החטא כסימן הפירוד קשורה אצל עגנון בעצם אומנותו, כאמן שאיננו יוצר רק לשם שמים.

הקבלה נפתלת נוספת בין לוי וחטא העגל שזור עגנון באמצעות עלי הכהן, שאף הוא, כמובן, ממשפחת לוי. על-סמך מקור שדומה לו נמצא בספר "סדר הדורות", מסמך עגנון את עלי לאהרן בחטא העגל. עלי הוא גלגולו של אהרן שחטא בחטא העגל, ופרט לכך לא נמצא בו חטא, חוץ מחטא של הרהור. עגנון מנצל את הביקורת הספונטאנית, שיש לכל קורא פרשת חטא העגל, מדוע אמר אהרן לעם "פרקו את נזמי הזהב" — הרי בכך שיתף עצמו במעשה וגרם את הוצאתו לפועל, וידועה על כך הסניגוריה בספר "הכוזרי" של ריה"ל. אף עגנון אומר שהוראתו של אהרן היא חטא, אך בדרך סניגורית מיוחדת הוא מצליח להטות את משמעות ההוראה, להבהיר את כוונת אהרן ולשעבדה לצורך הסיפור. לאחר שהוא מנמק בדרך של גזירה שווה ועל-פי מדרש מלים, בהסתמכו על המקורות המופיעים ב"סדר הדורות", מהי הסימטריה של שכר ועונש בין אהרן לעלי, הוא מציין את הסיבה למות כלתו של עלי: "על שום שהיה עלי מהרהר, וכי לא יפה נשים עושות שמתקשטות לבעליהן, שרוב ישראל צנועים ואינם מסתכלים בנשיהם, וכיוון שנזמי הזהב שבאזני הנשים מתנוצצים עולה חִיבתן של נשים לפני בעליהן ובאים אצלן ומולידים בנים למקום, והיאך אומר אהרן פרקו את נזמי הזהב אשר באזני נשיכם. ועל עוון אותו הדיבור נענש עלי, שמתה כלתו בשעת לידתה". באמצעות מדרש זה, הנראה כעיבוד עגנוני, מצליח הוא ללכד מערכות רבות ביצירה.

1. עלי מחווה דעתו באופן עקיף על התנהגות בנות שילה או נשות ישראל בשילה כלפי בעליהן. בכך נוצר חיתוך עם זכרון היסטורי או תגובה על מאורע שהיה בעבר, ההרהור על מעשי אהרן, שהופך להיות תגובה על המתרחש בשילה, לרבות פרשת בני עלי שחמדו את הנשים הצובאות. עיין בפרק לה 'חיבתן של נשים'. לשון הכותרת 'חיבתן של נשים' מועברת לפרק לו. הכותרת אינה מופיעה בפרק לה, שעליו היא מתנוססת (הטרמת כותרות היא אחת הטכניקות המיוחדות לסיפור. ראה לעיל עמ' 89—90 על הכותרת 'קהילת לוי' והאחרתה ומשחק הכותרות שם). 2. מוטיב התכשיט המסתעף ביצירה וכרוך בחטא. ראה פרשת כומז עמ' 130, ולעומת זאת פרשת עכס

עמ' 138. 3. מוטיב ההסתכלות בנשים — זהו אחד מחטאיו הפארודיים של המספר, המנסה להזדווג לנשות ישראל מתוך מניעים נעלים הקשורים בירידה לעולם בדור הנכון. עלי חרד לרבייתם של ישראל (ראה המדרשים על הפסוק "תחת התפוח עוררתיו"). הרהורי עלי הם הרהורי המספר. באמצעות תחבולות אחדות יוצר עגנון אנאלוגיה בין המספר לבין עלי, ובפרט בפרשת הנשים וחיבתן; ראה עמ' 165. סיומו של פרק מג. המספר רוצה להתעבר בחנה ולהיות שמואל הנביא: "לא זימנתי עצמי לפניה אלא בשביל שידעתי שעתיד לצאת ממנה בן שהוא שקול כמשה ואהרן".

עגנון ממשיך בפיסקה הבאה: "הרבתה חנה להתפלל ואני שומר את פיה ומעיין וממתין שתגביה עיניה ותראה אותי". המספר מסתנן לתוך הסיטואציה, מתוך שהוא מחליף מלה אחת הכתובה בפסוק עצמו: "ועלי שומר את פיה". במקום "ועלי" שבמקור הוא כותב ואני. המספר יהיה גלגולו של עלי לא בסדר הדורות, אלא בחילוף הצורה ושמירה על פונטיקה דומה. אך מתחריו של המספר קשים: "באו נפשותיהם של משה ושל אהרן ושל נדב ואביהוא ובאו ונתגלגלו בו בבנה בשמואל". כנגד עצמה שכזו נכנע גם המספר, ומסיים: "מי רואה אלה ולא יחרד".

עלי מקיים בגופו את עקרון הצדיק המכפר, שהוא התגלמות העקרון של קהילה נפלאה שלא חטאה בתוך קהילה שחטאה. כלומר, חוקיות הכלל משתקפת בפרט, השופט המנהיג נוצר העקרונות הטהורים. כך, למעשה, תופסים אנו את הרחבת עקרון המנהיג ותפקידו בכל הסיפור, ולמעשה גם בתנ"ך ובמדרשים עצמם. דוגמה לכך הוא סיפור חנה ואלקנה, הקשור לכל סיפורי העקרונות ולידת הנבחר במקרא. כאן מתעצמים המוטיבים המדרשיים הקשורים בטאבו, השמירה על הייחוד והקדושה, כמו תלייתן של מצוות הנשים בשמה של חנה (חלה, נידה והדלקת הנר).

משפחת אלקנה היא קהילה נפלאה נודדת. אלקנה מתמחה במצוות הכנסת אורחים, מתקין סעודות לעולי-רגל ומספר סיפורים היסטוריים ממעשי אבות ועד לזמנו. הוא מחנך את כל ישראל לנהוג כמוהו, לפי שבכל שנה הוא עולה לרגל בדרך אחרת "כדי להשמיע את ישראל ויעשו כמותו" (160). למעשה, נוהג הוא באופן טיפוסי לישראל: "תדעי לכך שכבר החזיקו ישראל באותה המצווה (הכנסת אורחים), שתחת כל עץ יושבים היו בעגולה אנשים ונשים וטף מתוך אכילה ושתייה, ומי שאין לו אחרים נותנים לו ואוכל ושותה ושמה על כל הטובה אשר נתן ה' אלוקים לישראל. ולא היה אלקנה יושב בראש השולחן". אין לך ציור טיפולוגי של קהילה נפלאה נאה מזה המכיל את רוב המוטיבים העיקריים: 1. הקהילה הנודדת (אוהלים — מדבר); 2. יושבים ביחד תחת עץ (השווה ל'טוטם' התמר אצל הרכבים); 3. סעודה חגיגית (ראה

לעיל עמ' 90); 4. שוויון בין האנשים (שופט אותיות פשוט, ראה עמ' 164 בסיפור). אלקנה אינו יושב בראש; 5. מוטיב הכנסת אורחים; כל הקהילה צנועה במובן של כפיפות והודיה לה. לבבה איננו רם; השמחה והטוב הם מאלוהים. זו ראייה נוספת שגם מערכות שלמות וידועות מתחדשות בסיפור זה של עגנון. אלקנה מחזיר, למעשה, מנהג ידוע ונפוץ מאז אברהם — מנהג הכנסת אורחים — תוך כדי ההסבה שמיסב אלקנה, שהיא כנראה בפסח, לפי פתיחת פרק מא הנמצאת גם בתפילת הלל הגדול. הוא מספר סיפורי אבות, שבהם מוצאים אנו מחדש את מערכת המוטיבים העיקרית של היצירה, כפי שהסיפור של אלקנה בפסח מטרים את סיפורו של אלקנה על גדעון ומש-פחתו בפסח. ראה פרק מג.

מלבד מוטיבים שצוינו למעלה, נציין קבוצת מוטיבים המגולגלת בסיפורי אלקנה, ואשר יש לה זיקה לבעייתיות המיוחדת למספר: 1. גדול שהקטין עצמו (ראה לעיל) — אברהם שאמר "ואני עפר ואפר"; 2. תיקון המשמעות הקשורה במוטיב "הראשון"; 3. עקידת יצחק ומשמעותה; 4. מסירות נפש; 5. הריח; 6. המשיח; 7. יום הכיפורים; 8. גאולה; 9. שירה; 10. קץ. כל המוטיבים הללו יוצרים הקבלות ומשמעויות נוספות להופעותיהם הקודמות. נציין רק, שאת שולחנו של אלקנה אופפות נורמות חסידיות, לעומת הנורמה של הקהילה הנפלאה — עם ישראל ביום הכיפורים. "בשולחנו של אלקנה שרו את שירת המלאכים מתוך אכילה ושתייה, מתוך שירה, ומתוך שמחה". מה שנאמר ביום הכיפורים מתוך אימה, יראה וצום מגולגל להוויית השמחה, האכילה והשתייה הארצית בשולחן של אלקנה.

פרק מג 'קהילת גדעון'

כאלקנה אף גדעון "מיסב עם נשיו ובניו וסיפר להם נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא שעשה לאבותינו בלילה הזה". מסיפורו של גדעון עובר המספר לסיפורו של אלקנה, והנושא המרכזי הוא המנהיגות בישראל.

גדעון מפריש קהילה נפלאה מתוך השבטים הקרביים שנועקו אליו, ומושיע באמצעותה את ישראל. ישראל מבקשים להמליכו עליהם, כפי שמופיעים הדברים בספר שופטים. אך מתוך שעגנון מסמך את פרכת גדעון לפרשת שמואל הנביא, אשר לא התלהב מרצון העם לשים עליו מלך (לפני עיסוקו בשמואל עגנון מעיר ודורש בהערות נוקבות על השלילי שבמלכות אבימלך ושלמה), נוצרים קישורים חדשים במערכת, המדגישים את המתחות שבין נורמות השופטים לנורמות המלכים.

"ומפני מה האריכו יותר מבשאר כל השופטים? לבי אומר לי,

מפני שהיו מושיעים שהיו שואלים להם מלך" (עגנון מערב פסוקים המו-
פיעים בפרשת שמואל), ומציין: "משה... לא ביקש לו מלוכה, יהושע...
לא ביקש לו מלוכה, כל השופטים... לא ביקשו להם מלוכה, ומי ביקש
למלוך על ישראל, אבימלך בנה של פילגשו של גדעון... בן הפילגש ששם
עצמו מלך, הרג את אחיו כל בני גדעון... לסוף אף הוא נהרג... על ידי
אשה... לפי שחביבים היו השופטים לפני הקדוש ברוך הוא יותר מן המ-
לכים. מלכים אפילו חכם שבמלכים... לא די שישאל מתבטלים על ידיהם
מתורה ועבודה, אלא שמתפשים את לבם מחמת בטלה. וכי לא מוטב היה
שכל אחד ואחד מהם עוסק בשלו, גבור בגבורתו, חכם בחכמתו, ומי שיש
לו כרם — בכרמו ובזיתיו, ובן תורה בישיבה, ולא שיעמדו אחוזי חרב לשמור
שנתו של המלך. ואילו השופט שומר ישראל שומר אותו בתוך שאר עמו
ישראל ואינו צריך לשומר ראש ולשומרי שינה. דורשי חמודות אמרו אותיות
שופט כאותיות פשוט. חביב הוא השופט שבישראל שזיכתה אותו לשוננו
הקדושה באותיות שנתנה לפשוט שבישראל" (164).

המלך מפרק את הקהילה הנפלאה, מבטל את הסדר האלוהי האורגאני, את
הפשטות. במקום שאדם יעסוק בטבעי לו ויהיה נעוץ בשיבוצו, מלך בשר
ודם נוטלו לצורך עצמו ומשנה את הריבוד החברתי, את הסדר האלוהי.
אבימלך בן הפילגש, בדומה ליפתח בן האשה הזונה, נקלע למריבה עם אחיו
וסופו שנהרג בגלל אשה. יש מן המפרשים⁷⁴ ששמו לב לסימטריה הסיפורית
שבין אבימלך לגדעון. עגנון משלב שמות תואר אלוהיים ביחס לשופט
שהוא "שומר ישראל", עליפי "הנה לא יגום ולא יישן שומר ישראל". לעומת
המלך הישן — השופט ער: "ואילו השופט שומר ישראל שומר אותו בתוך
שאר עמו ישראל". עגנון אינו מבדיל את התמורה "שומר ישראל" בפסיקים
או אינו מייחד את השופט בקו מפריד, ובכך מיטשטש התחום בין השופט
לקב"ה.

הפרובלמאטיקה של מלך לעומת שופט מועברת בתפיסת המלך המשיח,
שהוא שופט ("לא למראה עיניו ישפוט") ומובא בפרק לג, עמ' 156 ('בנות
שילה'): "אלמלא צניעות יתירה שהיתה בבנות שילה... היתה אחת מהן
נותנת דעתה עלי... והייתי אני נולד בימי שפוט השופטים. כתי, מיום
שעמדתי על דעתי מצפה אני בכל יום לביאת משיח צדקנו, אבל לא אכסה
ממך, כשם שהלב מתעורר בתפילת את צמח דוד כך הלב מתעורר בתפילת
אשיבה שופטינו כבראשונה". המשיח הוא מלך מיוחד מזרע דוד שצמח
מתוך הקהילה הנפלאה. דוד הוא מלך חקלאי, בן-בנו, המשיח, יושב בין

74 רלב"ג לשופטים י, א — הקבלות בין גדעון לאבימלך.

עניים בתוך עמו. עגנון הלוי נולד בתשעה באב והחמיץ את הזדמנותו להיות משיח משבט יהודה; הוא יכול להיות לכל היותר שמואל, בחיר השופטים. ההתרוצצות הזאת מציבה חתכים מבניים ברורים ביצירה. משה לוי ויהושע משבט אפרים, שבטו של יוסף, שממנו יעמוד משיח בן יוסף, הם מנהיגים חייביים של הקהילה הנפלאה. לא כן מלך עירוני כשלמה, שחטא. לפרשת המלכות יש רק פתרון אחד באחרית ההיסטוריה: "אחר כל המלכים לארצותיהם לגוייהם עתיד הקדוש ברוך הוא למלוך על כל העולם לבדו, ככתוב והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ההתגברות על הפירוד, ההאחדה, היא המלכות האמיתית. לא כשלמה מלך בשר ודם, המעוות את הסדר האלוהי. אין לראות בציטוט האחרון על מלכות ה' משפט קישוטי-הימנוני-דרשני, אלא משפט הנוגע לגוף הסיפור ולמניע שלו, בקשת המשמעות של הקיום בשעת המוות. יצירת קשר מוחלט עם הטראנסצנדנטי, שאותו מבקש עגנון לקבוע בריתמוס ההיסטורי. ראה גם פרק מה, עמ' 166, תחת הכותרת 'בחיר ה'.

שמואל כמנהיג הקהילה הנפלאה

שמואל מלכד באישיותו ובאורח-חיו את כל הנורמות החיוביות של השופטים שקדמו לו בסיפוריו של עגנון. בכך מוכח מדוע היה שמואל "גדול מכל השופטים שהיו לפניו". פרנס את ישראל כל ימיו כדבורה הנביאה (146), כמוה לא נהנה מכספי ציבור והסתפק במועט. כל הסיפורים הללו מבוססים על מקורות (פרק מד, להלן עמ' 185), אך עגנון יוצר את המבנה המקביל. שמואל כגדעון סובב בעיירות ישראל ומשכין שלום ביניהן: "ולכל מקום שהלך היה מוליך עמו את אהלו ואת כלי תשמישו". שמואל הוא, למעשה, קהילה נפלאה נודדת. נוכחותו של שמואל אצל כל אחד ואחד מישראל הופכת את המקום לעדה, לקהילה נפלאה: "כל אחד ואחד מישראל היה שמח לעשות אכסניא לאותו צדיק ולערוך לו שלחן". השווה לכל המוטיבים של אירוח ועריכת שולחן (סעודה) בסיפור.

ימי דוד וראשית ימי שלמה — העולם כקהילה נפלאה

בפרקים מז, מח מתוארת הסתלקות החטא, יצר הרע (הקבל לפרשה ראשונה בסיפור), שלמות העולמות וימי שלווה של ישראל בראשית מלכות שלמה: "שלמה שלום היה לו מסביב מכל הגויים ויהודה וישראל רבים כחול אשר

על הים לרוב, אוכלים ושותים ושמחים ובית המקדש בנוי וכבוד ה' מלא את בית ה'". אך המלך שלמה הארצי הורס את הקהילה הנפלאה, זורע פירוד בעולמות, מחלק את הארץ, קורע ממנה ערים ונותן מתנה לחירם מלך צור. כתוצאה מכך הוא נענש במלכת שבא, ומזיווגו עמה נולד נבוכדנצר (ראה פרק מט). השלמות והחורבן מצטלבים באותה נקודה. נבוכדנצר הוא מי שעתיד להרוס את הקהילה הנפלאה של שלמה. האגדה על שלמה ומלכת שבא, שמהם נולד נבוכדנצר, עדיפה מן האגדה התלמודית שביום שנשא שלמה את בת פרעה החלה רומי להיבנות. היא לפחות עורכת קצת סדר בהסתברות האגדית של חורבן בית ראשון בתקופה אחת וחורבן בית שני בתקופה אחרת.

המספר אף הוא מעורב בחטא שלמה, שהרי המספר מזדהה עם חירם המתגאה על המלבוש היפה שארג (בית המקדש); ראה פרקים נב, נג. "אמר האדון (הקדוש ברוך הוא) אני קורע את המלבוש ולא יהיה העבד מתגאה... בשביל הגאווה שהיתה בחירם... החריב המקום את ביתו" (73). בפרק נג מתיישר עגנון ומתחטא על הימשכותו אחר פיתויי חירם, פיתויי האמנות, אך יש לו כפרה בקהילה הנפלאה, הנסמכת מיד לפרשת חירם — השתלבותו כניעתו בתוך קהילת הסופרים, קהילת חזקיהו.

קהילת חזקיהו

המספר מתחטא ומודיע שהצליח להתגבר על יצרו ובמקום ב"מעשי בני אדם", מעשי 'חירם' מעשי אמנות, בחר בתורה — ושכרו: "ראיתי הכל בתורה". לכן זכה המספר להשתלב בקהילת סופרים שהעתיקה את משלי שלמה. "וקרוב בעיני שמטעם זה נתן לי חזקיה מלך יהודה מהלכים בין אנשיו שהעתיקו את משלי שלמה" (174). המספר זוכה מחדש לגיטימציה של תפקידו כסופר, אך כמעתיק בלבד, ובכך הוא נלכד מחדש בתורה — מצב של הכרח שהוא נאלץ כאילו לחיות בגבולותיו ולהפכו למצב של חירות, מצב של היבלעות בתוך המסורת.

ישראל ויהודה

ישראל ויהודה מוצגים בפרק נד כברירות משלימות: "רפרפה יחידתי בין שתי מלכויות. יום אחד הלכה אצל נביאי ישראל ללמד תורה ויום אחד הלכה לירושלים בשביל המקדש" (174). כל עניין חטא העבודה הזרה, שבגינה חרב בית ראשון, לא מוזכר כאן. עגנון מציב וחוזר ומציב את הברירה ואת ההש-

למה בין תורה ושירה, כפי שהדברים הוצגו ב'שירת דבורה', פרק כא 'כוחה של שירה', ופרק כב 'בין המקדש לשירה'. עגנון מושך את המצב ההארמוני גם לאחר ימי שלמה, כמצב שבו הן ישראל והן יהודה הן קהילות נפלאות: "ראויים היו אותם הזמנים שתרד נשמתי לגופי". מגמת הסניגור של עגנון מתלכדת עם הסבר היסטוריוסופי והצגה מטאביוגרפית אישית ולאומית. גם את הפרק המורכב של קהילות הלוויים שנדדו, ושבחלקו עסקנו בו לעיל, כורך עגנון בבעיית הסופר הנאמן.

עוד על הלוויים ותולדותיהם כקהילה נפלאה

כנאמר למעלה, חילק עגנון לשלושה את הסיפור המופיע במדרש בראשית רבתי, על קהילת הלוויים ובני משה, ושנקלט לנוסחאותיו ולנוסחיו בספרו של אפשטיין. בכל אחד מחלקיו הוא מדגיש מערכת מוטיבים שונה המתפקדת בסיפור.

א. על נהרות בבל

המספר נמשך אל קהילת הלוויים על-פי ייעודו: "עד שלא נולדתי כבר ידעה נשמתי שאני מן הלוויים" (174). עמם הוא משתתף בשירים ובזמרים בבית המקדש הראשון; כאשר גלו ישראל גלה עם הלוויים כדי לשתף עצמו בגורלם, ואף יש לו על כך עדות פיסולוגית: הוא "חושש באצבעותיו" ואין זו עווית של סופרים, כדברי הרופא, אלא אות לכך שאף אליוני ידיו נקצצו יחד עם אליוני ידיהם של הלוויים, שחיבלו בעצמם כדי שלא יצטרכו להקיש לפני "הננס" נבוכדנצר. עגנון מצא זיקה אימאננטית ללוי הסופר-המשורר הנאמן. המוטיב מתקשר למשה רבנו, הסופר המכונה "עבד נאמן". כלומר, עגנון חשף מערכת אימאננטית משותפת למשה ולבניו — האמן והסופר; אף הוא כלוי נמנה עם שבט זה ושותף למערכת זו ⁷⁵.

ב. ארץ בני משה

היחידה השנייה, הנחלקת ממדרש בראשית רבתי, היא הפרק 'ארץ בני משה' (סא, 179). המספר פונה בדור אחרון, בזמננו, סמוך לזמן ירידתו לעולם הזה, לארצם של בני משה הנמצאת מעבר לנהר הסמבטיון, מפני שכל זמן שהיה בגדר נשמה לא התלווה אל אחיו הלוויים (בני משה) שנתגלגלו מעבר לסמבטיון כיוון שרצה להשתתף בהיסטוריה הידועה לנו והזדהה עם סבלם

של ישראל. אך כדי לטעום טעם גאולה קודם הגאולה, שהרי דורנו הוא "דור אחרון שקרוב לגאולה" (179), הוא הולך לראות דוגמה של הגאולה, שכן השבטים הנמצאים מעבר לנהר חיים במצב של גאולה מתמדת ולא סבלו כלל בצרת אחיהם יהודה ובנימין.

הזמן ההיסטורי, שעגנון בוחר בו לירידה 'ערב הגאולה', מקביל למצב המספר ערב כניסתו לעולם הבא בפרשה ראשונה. זהו מצב של בין השמשות, אינטרגנום של זמן וחלל "משום שאוהב אני את הצפייה למה שעומד לבוא... כגון כניסת השבת בערב שבת, וכגון כניסת יום הכיפורים בערב יום הכיפורים וכן כל כיוצא בהם".

אפיון הקהילה הנפלאה

סעיף 2 מספר על פרשת 'נהרות בבל', ובהמשכו "כיוון שבא הלילה ירד עליהם ענן וכסה עליהם... והאיר להם הקב"ה בעמוד האש והולכים כל הלילה עד אור הבוקר והניחם על שפת הים". יש כאן, במדרש, שחזור של יציאת מצרים מעין חזרה לחיק. הלוויים חוזרים להיות אותה קהילה שהיו ביציאת מצרים, החונה על שפת הים.

סעיף 3, עמ' סה: "ואותם הלוויים מבני משה הם"⁷⁶, זו היחידה שעגנון נצמד אליה בפרק סא עמ' 179. עגנון משלב בסיפורו גם נוסחאות אחרות של הסיפור, כגון סיפור ד, עמ' עא: "ותלמוד שלהם בלשון הקודש. וכך הם שונים: ככה למדונו אבותינו ולמדונו חכמינו מפי יהושע בן נון מפי משה מפי הגבורה ואינם יודעים תנאים ואמוראים". קהילה זו שונה במקצת מקהילת לות הרכבים. המקורות המביאים את אלדד מדגישים את רוב כספה וזהבה, וראה למשל שם סיפור יא. עגנון מבליע את מוטיב הכסף — העושר, שהרי הוא אסור, וכותב "שהם שרויים בעושר וכבוד". הוא מסגנן את אגדות אלדד ומעצים מוטיבים שיש לו עניין בהם, כמו מוטיב הכושר הנבואי. בד בבד משלב הוא מוטיב מדרשי בהחלטתם של בני משה שלא לעלות לארץ: "מפני שהשביעם הקב"ה שלא יעלו לארץ-ישראל קודם שמגיע הקץ"⁷⁷ ואני (המספר-הציוני) מתאוה הייתי לעלות מהרה" (179). מדרש זה הוא מוטו לאידיאולוגיה האנטי-ציונית של החרדים.

הסיבה האגדית שבני משה אינם עולים היא, היותם שרויים מעבר לסמ-בטיון השופף כל ימות השבוע. עגנון אמנם מביא טעם נוסף מדוע המספר

76 אפיון הקהילה הנפלאה 'בני משה' (עיבוד המקורות), השווה לסיפור ג של אלדד הדני אצל אפשטיין, סע' 2—3, עמ' סד—סה.

77 "שלוש שבועות השביע" — כתובות קיא ע"א.

אינו הולך אצלם, שהרי לא יבינו את שפתו "שהיא מושתתת על לשון חכמים". מוטיבים נוספים המלווקטים מקהילה זו לסיפורו של עגנון הם: "ואין שם שעבוד מלכויות", "ושומרים התורה בטהרתה", "ואינם מתייראים משום אומה ולשון", "ומדברים בלשון הקודש".

הסיפור השלישי והמורכב יותר, שעגנון מפצלו ממדרש בראשית רבתי, הוא המופיע בסעיף 4 עמ' סה בספרו של אפשטיין, ואצל עגנון בעמ' 245 בפרק 'מפני חטאות ירבעם'.

ג. בני דן

עגנון מספר את סיפור גלותם של בני דן בעמ' 245. אך גם כאן הוא מפריד את הכותרת 'בני דן', המופיעה רק בפרק ו עמ' 246, מן הסיפור עצמו, ובכך הוא מצליח להעשיר את הסיפור ולהרחיבו תוך כדי שינויו.

עגנון, בניגוד לסיפורי אלדד, מספר שהכשרים שבישראל נטלו רמחים לצאת למלחמה על ירבעם: "כיוון שיצאו נרתעו ואמרו חס ושלום שגלחם באחינו... ברחו מפני חטאת ירבעם" — וזאת גם בניגוד לבני לוי במעשה העגל, שלא חששו לשפוך דם אחיהם בסיטואציה דומה, שהרי ירבעם הקים שני עגלי זהב בדן.

הכשרים בורחים אל בני דן שישבו על גדות הרקון. זו ואריאציה טיפוסית לוגית על הסמבטיון. ירבעם מתנכל לכשרים והורס את הקהילה הנפלאה: "הרסו את אלהיהם והחריבו את מי הרקון ולא היה לעדה מים לשתות". הכשרים, יחד עם בני דן, הופכים לקהילה נודדת: "הלכו מגוי אל גוי ומממלכה לממלכה" ⁷⁸ ולא מצאו להם מקום". בסיפור זה גם הכשרים (הלוויים) נמצאים בגלות בפרק-זמן זה של חייהם. לבסוף הם מגיעים "לארץ החוילה אשר שם הזהב. ראו אותם בני גד ובני נפתלי שקדמו להם שם... וגם הם ברחו קודם לכן מפני חטאת ירבעם". זקני בני דן רואים את לבושי הזהב של בני גד ונפתלי ואומרים לאחיהם, בני דן, "לא לנו ⁷⁹ לא לנו ארץ הזהב. עגל שעשו ישראל במדבר... לשון זהב שלקח עכן... ועכשיו נרדפים אנו מפני שני עגלי זהב שעשה ירבעם. נברחה מארץ הזהב עד שלא ידביקנו זהב". עגנון מעלה סדרת מוטיבים ברצף המשתזרים סביב זהב, ובכך הוא חושף את מערכת הקשר שבין זהב לחטא ועונש. כאן עולה מוטיב הפיתוי. הארץ, לכאורה גן-עדן, אך היא ארץ החוילה ארץ הזהב. כך עולה מוטיב

78 דברי הימים א טז, כ. והשווה: 'כנגן המנגן', 'פתחי דברים', לדמותו של כרצונעליון, עמ' 36: "אבל מהלך מגוי אל גוי".

79 תהלים קטו, א: "לא לנו ה' לא לנו".

הפיתוי בעלייתה של קהילת בוטשאטש לארץ-ישראל, בספרו "עיר ומלוואה", עמ' 9. הזהב הוא שגורם מחלוקת: "נחלקו בני דן, אלו אמרו, טובה הארץ מאד מאד וקבעו עצמם בארץ הזהב. ואלו שמעו לזקנים והסיעו עצמם מארץ הזהב. אלו שקבעו עצמם בארץ הזהב, אירעם מה שאירעם, ואלו שהסיעו עצמם מארץ הזהב הגיעו למקום קרוב לארצם של בני משה ונתישבו שם. עשו להם אהלים... ועדיין יושבים להם בני דן בארצם של בני משה" (השווה לקהילת לוו: "ועד היום הם קיימים ועומדים").

בקטע המצוטט משתמש עגנון בלשון המרגלים שבספר במדבר לגבי אלו שנאחו בארץ הזהב, ובלשון איום מרמז: "אירעם מה שאירעם". אף כאן יש לנו פרישה של קהילה נפלאה מתוך קהילה חוטאת. מכאן ואילך מקביל עגנון את סיפורו לסיפורי אלדד, דהיינו שבני דן התיישבו סמוך לארצם של בני משה. עם זאת הוא משלב מוטיבים "אקטואליים", בפרט בפרק 'בני דן' עצמו עמ' 246, כשהוא סוקר את תולדותיהם סמוך לחלוקת הארץ והופך אותם למעין קיבוצניקים ציוניים (כמו אברהם וחצי ב"שירה"). טרדת המל-חמה היא שגרמה את בורותם וקלות-ראשם בענייני מצוות ולקחתם מתוך עם-הארצות את פסל מיכה (ראה הע' 3 לפרק יב).

קהילות נפלאות מחורבן בית ראשון ואילך

א. "גלתה יהודה לבבל. בנו להם בתים ונטעו גנות... כדבר יר-מיהו" (עמ' 175).

חלק נותר בגלות בבל מתוך שהקב"ה מייעד להם תפקיד בגלות השנייה של ישראל — לקבל את אחיהם: "ישבו בין הגויים... וה' ציווה להם את הברכה". פסוקים מתוך פרשת הברכה מועברים למציאות המקיימת את ישראל בגולה.

ב. שבי ציון "בנו את המקדש והקימו מעט מעט את הארץ מעפרה. אכלו מפרי ידיהם מתבואות הארץ... מלאה כל הארץ דעת אלוקים ויראת שמים". הנשמה המשוטטת בדורות תרה אחרי קהילות נפלאות ומחפשת אחר דור נאה.

ג. 'דור נאה' (פרק ס, 178) לעומת דורו של שמד (תתנ"ו).

דור נאה הוא שם-התואר של תקופת השופטים. בתואר זה נפתח הילקוט למעשה בעמ' 136, ובו גם נפתח זיהויים השיטתי של המקורות: "ולא מצאתי דור נאה כמו שפוט השופטים". אך עגנון מאחר את הכותרת 'דור נאה', ומצמידה ל'דורו של שמד', כינוי קבוע לדור גזירות תתנ"ו (ראה "ספר הדמ-

עות" של ברנפלד) שאף הוא דור נאה: "ולא ראיתי דור נאה כדורם של חסידי אשכנז, שאין תמימות כתמימותם ואין שיעור לצדקתם וליישר לבם ואמונתם". עגנון מזהה דור זה עם המשיח על-פי מדרשו: "דור ישרים יבורך, זהו המשיח". הזיהוי של קבוצה נבחרת עם המשיח מלכד את מערכת הנורמות של המספר, של הקהילות הנפלאות והמשיח. התכונה המצוינת היא מסירות-נפש. ראה גם פרשה ראשונה עמ' 129 (פרק יב 'העוקד והנעקד'). וכן עמ' 209—210 — הקהילה הנפלאה הנעקדת הופכת אחת.

ד. מדינת גליציה (180): "ולהיכן הלקחתי עצמי, למדינת גליציה. למה שם? לפי שהיא מלאה תורה ויראת שמים ואמונת חכמים ומסתפקים במועט ואינם בהולים להתעשר".

ה. הקהילה הנבחרת של גליציה היא בוטשאטש (180): "ואיוו עיר בגליציה יפה להכנה זו בוטשאטש". קהילת בוטשאטש היא הכנה, מעין ארץ בני משה: "כל סודה של בוטשאטש הכנה לארץ ישראל".

ו. החסידים הראשונים (הנלבבים): "שאין לך כל דור ודור שלא עלו משם (מגליציה) לארץ ישראל. יש שעלו בחבורה, כגון החסידים הראשונים שנכ-תבו דבריהם בספר בלבב ימים"⁸⁰.

ז. ערי-הקודש שבארץ-ישראל: ירושלים וצפת.

ח. יום-כיפור, כיום הקהילה הנפלאה: "כל הארץ מעין דוגמא של מעלה" (181) "...ומקשרים בתפילותיהם שמים וארץ".

הקהילות הנפלאות בארץ-ישראל המשתלבות בביוגרפיה של המספר: מירון (220): וכן "מצפת ומביריה ומעין זיתים ומפקיעין וממשמר הירדן ומיסוד המעלה ומטבריה ומיתר ערי אלוקיננו".

צפת (222): על צפת כדוגמה של בוטשאטש, ראה: "מעצמי אל עצמי", עמ' 28.

משמר-הירדן: חזרה לעבודה חקלאית, מוטיב הכנסת אורחים, פשטות, הבתים "קטנים ונאים שעומדים שורה מכאן ושורה מכאן".

יסוד-המעלה (224): שהמציינה הוא פשטות ועליבות.

יפו—תל-אביב (231): "עד שבאו אנשים מירושלים ומעולי גולה ובנו את נווה צדק ונווה שלום ואת תל-אביב. עכשיו תל-אביב עיר גדולה אשר יש

80 על הנלבבים בסיפור "בלבב ימים" כקהילה נפלאה, ראה: ש' ורסס, "סיפור ושורשו" (הע' 67 לעיל), עמ' 226, ועיין במחקרו שנתפרסם לא מכבר בספר דב סדן.

בה ששים רבוא מישראל... ששים אנשים מישראל עשו אגודה אחת... בנו ששים בתים... ועתה היתה תל-אביב עיר גדולה לאלוקים".

עגנון מלקט אמנם פסוקים השייכים לפרשת נינוה, הנזכרת בספר יונה שהיא עיר גדולה לאלוהים, אך עיקר התיאור הוא בניינה של תל-אביב, השתלבותה במהלך הריתמוס ההיסטורי, כפי שעגנון ממשיך: "בששים רבוא יצאנו ממצרים ועתה היינו לגוי גדול ועצום ורב, בששים בתים נבנתה תל-אביב ועתה היתה לעיר שיש בה יותר מששים רבוא מישראל. עושה אדם מעשה טוב רואים אחרים ונותנים דעתם עליו לעשות כמותו. בונים הרא-שונים של תל-אביב מעשה טוב עשו ראו אחרים ועשו כמותם".

ספר דברי הימים
לש"י עגנון

ספר דברי הימים לש"י עגנון

ו*. ימי שיפוט השופטים¹

צפיתי בכל הדורות² ולא מצאתי³ דור נאה⁴ כימי שפוט השופטים,

הילקוט ההיסטוריוגרפי גופו מתחיל בפרק ו. הפרקים הקודמים ב"הדום וכסא" (א-ה) מהווים מבוא.

1 עגנון משנה את המשקל המקראי המבוסס על צורת המקור "שפוט השופטים", המופיעה ברות א, א ; וכן בהמשך הפרק בעמ' 137 פסקה שלישית : "בדור של ניחול הארץ". זוהי אחת מצורות הגיוון של הסגנון המקראי, המבוסס בעיקרו על שיבוצים ועל העתקות של חלקי פסוקים וקטעים המורכבים מפסוקים אחדים המופיעים בתנ"ך, אלא שהם ערוכים מחדש על-ידי עגנון ברצף.

2 ראה המקור נידה ל ע"ב : "העובר צופה בכל העולם מסופו עד סופו". וכן תפיסה דומה לגבי ראיית כל המאורעות בשעת מיתה, אלא שאז הכוונה היא למאורעות שאירעו לאדם בחייו. ראה תענית יא ע"א, וראה הסתמכות על המקור רות הללו ברבים מההספדים של עגנון בספר "מעצמי אל עצמי", עמ' 100, 307. הראות הסינאופטית והסינכרונית הזאת ברגעי המיתה, והקבלתה לראות שלפני הלידה, מסייעות למסגר את הסיפור. יש מדרשים רבים על גדולי ישראל ועל גדולי עולם שראו את כל הדורות : "הראה לו הקב"ה למשה כל דור ודורשיו" (במדבר רבה כג, ד), "הראה לו הקב"ה לאדם" (אבות דרבי נתן לא, ב) ; וכן ראה : תנחומא, מסעי ד ; בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 445. ראה גם מאמרו של ג' שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', "דברים בגו", תל-אביב, 1975, עמ' 159. וראה ילקוט שמעוני ח"א, תתכג : "רבי אליעזר אומר : נתן כח בעיניו של משה וראה מסוף העולם ועד סופו (וכן אתה מוצא בצדיקים שראוין מסוף העולם ועד סופו)" (הסוגריים מופיעים בילקוט, במקור). והשווה : בלויקופה, הצייר ב"תמול שלשום", עמ' 209—210, ומוטיב "בשעת פטירתו . . . כל מראותיו חוזרין" ו"מעצמי אל עצמי", עמ' 186.

3 השווה לעמ' 164 בסיפור : "לפי שחביבים היו השופטים לפני הקדוש ברוך הוא יותר מן המלכים", וכן עמ' 187 : "מכל הדורות הראשונים חביבים עלי ימי שפוט השופטים". אלה גורמות אישיות של המספר ואינן מופיעות במקורות.

4 לא מצאתי פרשן הראה בתקופת השופטים תקופה טובה, למעט תקופת עתניאל

שישראל נדמו לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים⁵. והלוא כתוב ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה'⁶, וכתוב ויעזבו את ה' אלקי אבותם⁷, וכתוב ויכעיסו את ה'⁸, וכתוב ויוסיפו בני ישראל לעשות את הרע בעיני ה'⁹, וכתוב ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד שושים וישושו אותם וימכרם ביד אויביהם מסביב¹⁰, אלא סרחו הראה להם את המקל¹¹, חזרו ועשו תשובה סילק את המקל, כאב שאוהב את בנו ואינו חוסך שבטו ממנו¹².

בן קנו הנחשבת לטובה. נהפוך הוא. רוב המקורות מציינים תקופה זו לגנאי ובעיקר המקורות הפופולאריים, כגון בבא בתרא טו ע"ב: "שפטו את שופטיהם". לפי מדרש זוטא, רות, מהדורת בובר, לא היה אז רעב ללחם בלבד אלא גם רעב לדבר ה': "אחד רעבון לתורה, ואחד רעבון ללחם", פרשה א, עמ' 39; ראה: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 33. ועיין הפתיחות למדרש רות רבה א.

5 "למה היו ישראל דומין בימי שפוט השופטים... אמר הרי הן כתינוקות של בית רבן מה אעשה לאלו. הביא אותן כן שנו לו ושילשו לו. לכך נדמו ישראל לפני אביהם שבשמים בימי שפוט השופטים והיו שסרחו במעשיהם וכשחזרו עשו תשובה מיד הקב"ה גאל אותם" תנא דבי אליהו, פרק יא, עמ' טו (א) 131, הוצאת לוי-אפשטיין. אך עגנון משלב בפרשה זו דימויים ומדרשים השייכים לפרשת עמלק. מוטיב הכלב הנושך וכן תנחומא הקדום, במדבר, שלח, טז: "משל למה הדבר דומה? לתינוק שסרח ולקה ברצועה; כשמבקשין להפחידו מוכירין לו את הרצועה שלקה בה. כך היה עמלק רצועה רעה לישראל". שופטים ב, יא.

7 שם ב, יב. כאשר עגנון כותב: "וכתוב" הציטוט בדרך-כלל מדויק. הטכניקה של צירופי פסוקים על-ידי מלת החיבור "וכתוב" אופיינית, לדוגמה, לקטעים בתפילת העמידה של ראש השנה ויום הכיפורים, ובאה להפגין את ליקוט הפסוקים ואת ההסתמכות עליהם.

8 שם ב, יב.

9 שם ג, יב.

10 שם ב, יד. פסוק זה מופיע לפני הפסוקים הקודמים. מכאן אפשר לראות ששיטת הליקוט איננה סכימאטית או גיבובית, כפי שמתקבל הרושם מן החזרות על המלה "וכתוב". עגנון נוקט שיטה של עריכה חופשית, פעמים כדי ליצור אשליה שהוא כותב על-פי הזכרון בלבד.

11 עיין רלב"ג לשופטים י, טו, שם מוצאים אנו דימוי של כלב השב אל קיאו, דימוי המבטא חוקיות אופיינית להתנהגות בני ישראל בתקופת השופטים. לדימוי האב המכה את בנו ולדימוי הכלב הנושך ראה במדרשים הקשורים בפרשת עמלק, פסיקתא דרב כהנא כא, ב; ועיין: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ב, עמ' 283 הע' 136.

12 ראה משלי כג, יג—יד, וכן שם יג, כד: "חושך שבטו שונא בנו".

ולמה עשו את הרע בעיני ה' ויעזבו את ה' אלקי אבותם, מפני שלא נתנקתה הארץ מעובדי אלילים, מפני שכל שבט שנתנחל על אדמתו נתרשל מלצאת לישע אחיו¹³. מנשה לא הוריש את בית שאן ואת בנותיה¹⁴ ואפרים לא הוריש את הכנעני¹⁵, זבולון לא הוריש את יושבי קטרון¹⁶ וגו'. אשר לא הוריש את יושבי עכו¹⁷ וגו', נפתלי לא הוריש את יושבי בית שמש¹⁸ וגו' ואת היבوسی יושב ירושלם לא הורישו בני בנימין וישב היבوسی את בני בנימין בירושלים¹⁹ וגו'. ישבו מעורבבים ולמדו ממעשיהם. עובדים להקדוש ברוך הוא ועובדים לאלילים²⁰. הוא שאמרו, הרחק משכן רע²¹. ואמרו, הרחק מחטא הקל שמא יביאך לחטא חמור²². דורות הראשונים שהיו מלאים תורה ומצוות אמרו שמא, אנחנו שנפשנו יבשה, לא נאמר שמא אלא ודאי ודאי.

ולמה הניח ה' את הגוים? לנסות בם את ישראל²³ הניחם, כמו שנאמר בספר יהושע, רק למען דעת בני ישראל ללמדם מלחמה²⁴, שלא תשתכח תורת מלחמה מישראל. בדור של ניחול הארץ מל-

13 למשפט אין מקבילה לשונית במקרא אך הרעיונות עצמם מופיעים פעמים אחדות, כגון ביהושע כג. וכן משתמעים הדברים משירת דבורה.

14 שופטים א, כז.

15 שם א, כט. 16 שם א, ל. 17 שם א, לא.

18 שם א, לג. עגנון מדלג על פסוק ובורר לעצמו חלקי טקסט הרצויים לו, ראה בעיקר בדוגמה הבאה המחזירה אותנו לשופ' א, כא.

19 שם א, כא. האם חוזר עגנון לראש הפרק מפני שרצה לחתום את הקטע בירושלים? לשם כך יש לבדוק את המוטיב או את הסימן הלשוני "ירושלים" וחלופיו בסיפור.

20 התחביר של המשפטים הללו ורעיון העירוב והערבוב עדיין מהדהד באוזני עגנון מן הפרק הקודם, פרק ה, בשעה שהוא מתאר את "כל הדורות כלולים כאחד, כיום טוב של שמחת תורה בארץ ישראל, שמעשים הרבה כלולים בו. עושים מחול לתורה ומתכיפים התחלה להשלמה" — ראה בפרק ה את עירוב כל הפרשיות בשמחת-תורה וההנגנה (האינטואיציה) המשותפת למעשה עבודת האלילים ולפרשת שמחת-תורה. גם הנגנה עליוזה זו גורמת לראיית מעשיהם של דור השופטים בדרך סניגורית, כמעשיהם של ילדים קטנים; ועיין עמ' 154, פרק ל ה' 8 על "ערבוב הכוחות".

21 אבות א, ז; ברכות טז ע"ב.

22 במדבר רבה ה, י (כב): "הרחק מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור".

23 שופטים ג, א, ד.

24 שם ג, ב: "רק למען דעת דרות בני ישראל ללמדם מלחמה". שופטים, ולא יהושע (כפי שמציין עגנון בטעות, כנראה).

חמה עם הגוים, בשאר כל הדורות מלחמת היצר²⁵. אילולי שאנו נחפזים²⁶ הייתי פורט לך כל מעשיהם, עכשיו שאנו נחפזים הריני מספר לך מקצת מקצתם²⁷.

ז. צדיקי עולם¹

אחר מיתתו של משה עבד ה' מיד פסק הבאר וענני כבוד והמן², ואילולי שהעמיד הקדוש ברוך הוא את יהושע תחתיו כבר חזר העולם לאחוריו³. יהושע מלא חכמה היה⁴, לפי שסמך משה ידיו עליו⁵, לפיכך הקדוש ברוך הוא היה עם יהושע כשם שהיה עם משה⁶.

25 ראה אבות ד, א : "איזהו גבור הכובש את יצרו". מדרש שמואל (הרב שמואל דה אוזידא) : "והטעם הוא שמלחמת יצרו היא תמידית. לא כן מלחמת האויב כי אחרי שניצחו נתפרדה החבילה" (פירוש למסכת אבות). עגנון משלב את המשמעויות הכרוכות במלחמה בדרך של המרה ובכך הוא מכשיר לעצמו רובד אלגורי. הוא נוקט עמדה פרשנית כלפי הפסוק ומטהו למגמות המוסרניות והדי-דאקטיות בסיפור.

26 ביטוי המעניק מסגרת לסיפור. חזור פעמים רבות בסיומי הפרקים ומעניק להם צביון דינאמי לאחר ההשהיה הנוצרת על-ידי הסיפור העיקרי, שהוא הסיפור המקראי המורחב — הילקוט ; הסיפור החיצוני הוא המעטפת, מסע המספר עם בתו.

27 הנמקה ולגיטימאציה לתמצות הפרשיות ורמיזה על ההיקף המפולג של המד-רשים, האגדות, הדרושים ושאר מקורות.

1 על-פי משלי י, כה : "וצדיק יסוד עולם".

2 יהושע א, א : "ויהי אחרי מות משה עבד ה'". שינוי הסגנון המקראי למשנאי ; אך שינוי זה לא נעשה הפעם על-ידי עגנון, כי אם הוא מופיע במדרש בראשית רבה סב, יא, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 675—676 : "ויהי אחרי מות משה (יהושע א, א) מיד פסק הבאר והמן וענני הכבוד". למדרש זה יש מקבילות רבות, אך מקור זה בלבד תולה את כל שלוש המתנות הללו שנפסקו במיתת משה, אפשר מפני שהוא מדרש מסכם. המדרשים האחרים מציינים שהבאר פסקה עם מותה של מרים וענני הכבוד עם מותו של אהרן.

3 ראה מקבילות נוספות בסיפור, עמ' 147, 171 המתייחסות ל"וזהר", בפרט למא-מרים העוסקים בפירוש הפסוק "שיר השירים אשר לשלמה", ולספרי קבלה אחרים שבהם מתוארת ההיסטוריה של עם ישראל כשרשרת של גאולות וקאטאס-טרופות. ראה על עקרון הריתמוס ההיסטורי של הגאולות : ילקוט שמעוני, יהושע, כ ; ועיין : ג' שלום, 'רעיון הגאולה בקבלה', 'דברים בגו', עמ' 191—216.

4 דברים לד, ט : "ויהושע בן-נון מלא רוח חכמה".

5 שם לד, ט : "כי סמך משה את ידיו עליו". שינוי מלת הקישור המקראית למשנאית-מדרשית — "לפי ש" במקום "כי".

6 יהושע א, ה : "כאשר הייתי עם משה אהיה עמך", וכן שם ג, ז.

עבר יהושע את הירדן הוא וישראל.⁷ כל מקום שדרכה כף רגלם כבשו.⁸ ובשביל שלושה דברים נתן להם הקדוש ברוך הוא לכבוש את הארץ.⁹ בשביל ששמרו את התורה ובשביל ששמרו את פקודת השם שאמר לו ליהושע אל תערוץ ואל תחת¹⁰ ובשביל ששלוחיו ששלח יהושע נתנו נפשם על שליחותם.¹¹ נמוגו כל יושב הארץ מפניהם¹² ונכבשה הארץ לפני ה' ולפני עמו ולא ניזק אחד מישראל¹³ ונתגדל שמו בעולם¹⁴ וכל אותם נסים וגבורות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו לא עשה אלא בשביל לקדש שמו בעולם.

ולא ניזק אחד מישראל¹⁵, והרי הוכו מן העם שלושים וששה איש¹⁶, אלא לא הוכו אלא בשביל אדרת שער ושקלי כסף וזהב

- 7 שם א, ב: "קום עבר את הירדן הזה אתה וכל העם".
- 8 שם א, ג: "כל מקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם נתתיו". וראה שם ד; יט—כב; שינוי התחביר המקראי והסגנון הוא, בין השאר, לצורך יצירת רצף סיפורי המשתלב במארג המדרשי והדרשני.
- 9 לשון דומה ראה אברבנאל ליהושע טז, א: "שציווה האל יתברך ליהושע שיתחזק בשלושה דברים", וראה ילקוט "מעם לועז" על יהושע א, ט: "אל תערץ ואל תחת". וכן ילקוט שמעוני, ח"א, תתכג: "חזק בתורה ואמץ במעשים טובים" (עגנון כנראה לא השתמש בילקוט "מעם לועז", שהחל לצאת לאור בעברית בתשכ"ז לאחר חיבור הסיפור 'הדום וכסא', אך יכול להשתמש במקור רותיו). צורת המספר הסיפורי: בשביל שלושה, בשביל ארבעה, מופיעה בפרשה שנייה פעמים אחדות, ראה עמ' 147, פרק כב, והיא אופיינית לדרך הדרוש שעגנון נזקק לה. בחלוקות הללו לסעיפים — מיוחד תמיד סעיף לתורה. יהושע א, ט.
- 10 ראה בעיקר ילקוט שמעוני, ח"ב, רמז א ז (ב): "אבל אלו ששלח יהושע שנו רבותינו פנחס וכלב הם הלכו ונתנו נפשם והצליחו בשליחותם". וכן תנחומא שלח, א: "ונותנין נפשם להצליח בשליחותן"; וכן במדבר רבה טז, א.
- 11 יהושע ב, ט: "ויכי נמגו כל ישבי הארץ מפניהם".
- 12 ראה שם י, כא: "וישבו כל העם אל המחנה... בשלום, לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשנו", ת"י: "לא הוזה נזקא לבני ישראל", וראה שם מצודת דוד: "כל אפילו לאיש אחד", ועיין רד"ק.
- 13 ראה יהושע ז, ט: "ומה תעשה לשמך הגדול" — קרוב לרעיון "למה יאמרו הגוים איה אלהיהם...". תהלים עט, י. וראה פירושו של הרד"ק על הפסוק ביהושע. וכן סנהדרין מד ע"ב. וכן עגנון, "סמוך ונראה", 'פתיחה לקדיש — אחר מיטתם של הרוגי ארץ-ישראל', עמ' 288: "גדל כח ה' ולא יביא תשות כח לפניו יתברך".
- 14 ראה הערה 13.
- 15 יהושע ז, ה: "ויכו מהם אנשי העי כשלושים וששה איש".

שחמד אחד מישראל¹⁷. בואי וראי עונשם של תאות בגדים ושל חימוד ממון שנפלו עליהם שלושים וששה צדיקים. ולפי שעשו עצמם כפרה על ישראל הקדוש ברוך הוא נותן את נשמותיהם בכל דור ודור¹⁸ בל"ו צדיקים שבצדקתם העולם עומד¹⁹.

ח. לולי ה' שהיה לנו¹

נחלקו באי עולם על הקדוש ברוך הוא ויתקבצו להלחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד, כשם שנחלקו בדור הפלגה ובימי גוג ומגוג². הממם הקדוש ברוך הוא לפני ישראל³ והוכו מכה גדולה ונסו מפני בני ישראל⁴. וכשם שעשה הקדוש ברוך הוא לאלו כך יעשה

17 שם ז, כא: "אדרת שער אחת טובה ומאתים שקלים כסף ולשון זהב ואחמדם ואקחם".

18 הרעיון ש"בני ישראל ערבים זה בזה", או "זה לזה", גלום בפרשת עכן, מותם של שלושים ושישה איש מישראל, הנזכרים כאן על-פי יהושע ז, ה. וראה: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 222 הע' 26. המקורות התלמודיים והמדרשיים רואים ביאיר בן מנשה צדיק שנתן נפשו על הדור. אך לא מצאתי מי שאומר כי ל"ו האנשים שהוכו נתגלגלו בל"ו צדיקים. אמנם בילקוט שמעוני, ח"א, תתכג נאמר: "כשהלכו לעשות מלחמה בעי נפלו מהם כשלושים וששה צדיקים", אך לא נאמר שאלו ל"ו הצדיקים. עגנון משתמש במקורות רבים בהמשך הסיפור מתוך רמז תתכג של ילקוט שמעוני.

19 וראה לפרשה זו: ל' גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 122 הע' 23. ועל ל"ו צדיקים: בבא בתרא קכא ע"ב; סנהדרין מג ע"ב, מד ע"א; סוכה מה ע"ב; וכן: ג' שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", ירושלים, תשל"ו, עמ' 10—11; יוסף דן, "הסיפור החסידי", ירושלים, 1975, עמ' 85. עיין גם: "ידע עם", במה לפולקלור יהודי, כרך יח (תשל"ז), ל"ו צדיקים, עמ' 20—41. בסיפור זה של עגנון מופיע מוטיב הצדיק המכפר על ישראל ומוטיב מסירות נפש כמוטיב עיקרי. כגון בנושאי העקידה, בתיפתח, יהונתן בן-שאול והמספר עצמו, שביקש להיעקד יחד עם קדושי קהילות אשכנז במאה האחת-עשרה, שנת תתנ"ו. מוטיב זה הוא אחד הבריחים העיקריים לקישורן של חלק מהפרשיות המקראיות לרצף הסיפורי ולשאלת המוות ומשמעותו, שמתוכה עולה הסיפור.

1 תהלים קכד, א.

2 ראה תנחומא פרשת נח, נט. מדרש על יהושע ט, א—ב, ילקוט שמעוני יט, ט: "בשלושה מקומות חלקו באי עולם על הקב"ה אחת כאן ואחת בימי יהושע שנא'... ויהיה כשמוע כל המלכים... ויתקבצו יחדיו להילחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד. ואחת בימי גוג ומגוג".

3 יהושע י, י: "ויהמם ה' לפני ישראל ויכם מכה גדולה".

4 שם י, יא: "ויהיה בנסם מפני ישראל".

לכל הגוים הקמים עלינו למלחמה ביום תת ה' אותם לפני בני ישראל.⁵

ט. ברכת מים

ראתה אותי עכסה בתו של כלב אשתו של עתניאל בן קנז.¹ נתנה עיניה בי בשביל בנה שעתידה היתה ללדת.² שמחתי בשמחת גילי שהמעולה שבבנות בדור מעולה³ נתנה דעתה עלי בשביל בנה. עכסה יפת תואר ויפת מראה היתה.⁴ לא נמצאה בכל בנות דורה אשה נאה הימנה וצנועה הימנה. הוא שקראו לאותו תכשיט של צניעות עכס⁵ על שמה, ועכס אינו מקבל טומאה⁶, ומשום

5 שם י, יב: "ביום תת ה' את האמרי לפני בני ישראל". עגנון כותב "אותם" במקום "האמורי" כדי שלא לפגום במדרש ובדרוש שלו עצמו, על-ידי שיצמצם את כל הגויים לאמורי בלבד.

1 שופטים א, יג: "וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו ויתן לו את עכסה בתו לאשה".

2 הלשון והאסוציאציות יוצרות פארודיאציה הקשורה לנושא הנשים הצדקניות. ראה להלן עכסה ודבורה, חנה, בנות שילה ומיכל בת שאול, שנותנות עיניהן בגיבור המספר, שהוא עדיין בגדר נשמה מועמדת לגוף. מתוך כך הוא יכול להתעבר בגוף הגיבורות הקדושות, משל הגיבורות בוחרות את המספר לבעל. ראה רשימת נשים חשובות, המקבילות לנשים המופיעות בסיפור זה, בנאמו של עגנון: 'חכמת נשים — ליובלה של שושנה פרסיץ', "מעצמי אל עצמי", עמ' 294.

3 ראה להלן כינויים שונים של דורות שיש להם סמך במקורות, כגון: "דור נאה", "דורו של שמד".

4 "למה נקרא שמה עכסה שכל הרואה אותה כועס על אשתו", תמורה טו ע"א, מלוקט בילקוט שמעוני יהושע, כד. למרות שמקור זה היה לנגד עיני עגנון, מפני שהוא ממשיך להלן לצטט ממנו, הרי שכאן התעלם ממקור זה ובחר במקור אחר, שאינו ידוע לי, לציון משמעות השם עכסה, ואפשר שזוהי המצאה של עגנון. ומוסיף ילקוט "מעם לוועז" יהושע, רלג: "והכוונה שהיתה חכמה וחסודה".

5 עכס — תכשיט של צניעות, לעומת כומו תכשיט של זימה, ומוזכר בסיפור בפרשה ראשונה, עמ' 130: "וכי בשביל כומו זהב שנתן לה". כומו שווה בנוטריקון "כאן מקום זימה", ראה: שבת סד ע"א, וירושלמי שבת פ"ו ה"ד. אך לא מצאתי מקום שבו נאמר על עכס שהוא תכשיט של צניעות, והכוונה כנראה של מקום צניעות, וראה בהערה הבאה ובהערה 8.

6 כל פרשת התכשיט כרוכה בדיון שבמסכת שבת בפרק במה אשה יוצאה, כלומר באילו תכשיטים מותר לאשה לצאת בשבת משום שאין עליהם שם כלי. אחד

כבודו מנאו ישעיה בראש עשרים וארבעה קישוטי כלה ⁷ שנתקשטו בהם בנות ציון, וקראו בלשון רבים, שכן הוא אומר תפארת העכ"ס ⁸, לפי שהוא שנים. והואיל וחלוקים בו חכמים * היאך היה אפרש לך צורתו. עשוי הוא כשני נחשים שמוציאים את לשונם זה כנגד זה והלשונות הן נקובות. יוצאת נערה מאהלה קושרת היא את העכסים לרגליה ותוקעת בהם את היתד כדי לעצור את פסיעותיה ¹⁰. אמרו רבותינו, עכס זה רואה צל עוף שהוא פורח באויר ומיד מת ואיבריו נושרים ¹¹. אבל עכסה נחש ¹² רואה אותה פולט ארסו ואינו מזיק לבריות.

הבחנים לכלי הוא, אם הוא מקבל טומאה. יש תכשיטים כגון בירית, היא היא תפארת העכסים לפי עגנון, שאיננה מקבלת טומאה ומותר לצאת בה בשבת. ראה שם ס ע"א : "ותהווה כבירית טהורה ותשתרי". וראה רש"י במקום : "בירית טהורה מלטמא ויוצאים בה והיא כמין אצודה שעושה לשוקה". רש"י מפנה לעיקר הסוגיה סג ע"ב, שם מוצאים אנו את תיאור הבירית ותפקידה. וראה החל מהמשנה באותו מקום.

7 על עשרים וארבעה קישוטי כלה ראה : קהלת רבה ז, ז ; בראשית רבה יח, ב. ישעיהו ג, יח. רש"י מפרש על תפארת העכסים : "המנעלים אשר ברגליהם", ואיננו נזקק לפירוש המלה עכס כי אם הוא מסתמך על פירושים בגמרא. לעומתו מפרש הגר"א : "סנדלים המחופים בעור נחש לתפארת", וכך הוא מתייחס למלה עכסים — נחשים.

9 חכמים חלוקים בבירית ולא בעכס. ראה בבלי שבת שם : "משפחה אחת היתה בירושלים שהיו פסיעותיהן גסות והיו בתולותיהן נושרות. עשו להן כבלים והטילו שלשלת ביניהן". והשווה ירושלמי פ"ו ה"ד, לו ע"ב ; וראה שם פירוש "קרנן העדה" על המלים "לנעול אחר סמינריהו" : "וה"פ העול שלהם לא היה פגום כשלנו אלא חלוק ונוקבים בו שני נקבים וביניהם כעובי עורף השור ותוחבים בהם שתי יתדות". ראה לעניין שלילת היתד בסיפור זה סוף פרק יא, עמ' 140. תפארת העכסים בירושלמי הוא לפי פירוש "קרנן העדה" מנעל של עץ, ו"פני משה" מסביר : "והיו מטילין שמן אפרסמון בהם (במנעלים) וכשהיו יוצאות היו מתיזין במקום שהיו רואים בחורים להכניס יצר הרע בהן . . . לשון ארס כארס נחש בכעוס". הסברו של עגנון על תפארת העכסים עולה בקנה אחד עם המגמה הסניגורית המשולבת בכל הפרשיות.

10 ראה בהערה 9 המובאה משבת סג ע"ב ; ויקרא רבה טז ; איכה רבה ד.

11 על-פי תנחומא בשלח, יח : "אמרו : עכס זה רואה צל עוף פורח באויר מיד נתחבר ונושר אברים אברים" ; וכן מכילתא וישא, פא.

12 מקום יחיד שמצאתי בו קשר בין עכסה לנחש הוא ב"סדר הדורות", עמ' 84, "ועכסה היא עכס ארס הנחש שרצה הנחש לבלוע בנה".

אגלה לך סוד. עכסה היא נשמת נחשון¹³ שקפץ לים תחילה¹⁴, לכך ביקשה מאביה ברכת מים, כמו שכתוב בספר שופטים¹⁵, ותאמר לו הבה לי ברכה וגו' ונתת לי גולות מים, ויתן לה כלב את גולות עילית ואת גולות תחתית¹⁶, הוסיף לה לברכת מים התח- תונים ברכת מים העליונים¹⁷. יודעים הם הצדיקים שאם אין ברכות שמים מעל¹⁸ אין ברכה בברכות הארץ. והרי הספרים¹⁹ כתבו, עתניאל זה נחשון²⁰, ועל שקידש שם שמים בנחשול של ים

13 מקורות הקשורים בתורת הגלגול בקבלת האר"י. ראה במפורט להלן. וראה לבעיית גלגול נשמת איש באשה: "שער הגלגולים" לר"ח ויטאל, עמ' לג חלק יא, סידרת כתבי האר"י, תשכ"ג; ועיין: ג' שלום, 'הגילגול', "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", עמ' 308—357.

14 סוטה לו—לז ע"ב; מכילתא בשלח, ה. על התחרות בין בנימין ויהודה ובין שבטים אחרים ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 272 הע' 36. תחרות בין השבטים מופיעה כמוטיב בסיפור וכבעיה אישית של המספר לגבי נורמות מועדפות. נורמות השופטים האוטופיות והנאיביות, לעומת נורמות המלכים. שאלה זו מתגלגלת בבעיה, מדוע לא יכול עגנון להיות משיח, שהיא שאלה-בת לשאלה אם המשיח יכול להיות משבט לוי. ראה: ספרים חיצוניים, צוואות השבטים, צוואת לוי, יח; והמבוא של י' אפטוביצר לספר, בעיקר עמ' קמה. וראה לשאלה זו בסיפור, פרשה שלישית, פרק ב, עמ' 183.

15 דוגמה למלות קישור המזהות את המקור. כאן יכולה להיות סיבה לזיהוי המקור מכיוון שיש מקבילה בספר יהושע.

16 שופטים א, טו.

17 ראה המוטיב של מים עליונים ומים תחתונים מפרשת בריאת העולם ובפרשת נח והמבול: גינצבורג, "אגדות היהודים", א, עמ' 240, הע' 39, 48, 50.

18 על-פי בראשית מט, כה. וראה בסיפור מוטיבים רבים הכרוכים ביחסי מעלה—מטה.

19 כאשר עגנון כותב "והרי הספרים כתבו"—סתם ספרים כוונתו היא לספרים מאוחרים: קבלה וחסידות.

20 ראה הרב יחיאל בן שלמה היילפרין, "סדר הדורות", עמ' 84: "עתניאל הוא נחשון בן עמינדב. ועל שקידש שם שמים שירד בנחשול של ים ירד עתניאל מפלפול של ים התורה והחזיר ש' הלכות ששכחו באבלו של משה". גם כאן בוחר עגנון מקור קבלי מאוחר העומד במתיחות עם מקור תלמודי שבו אין גלגולים; בתמורה טו ע"ב נאמר: "עתניאל הוא יעבץ" (ראה להלן פרשת יעבץ בהרחבה). גם מספר ההלכות שהחזיר עתניאל לפי המדרש התלמודי הוא גדול בהרבה, ראה ילקוט שמעוני יהושע, ד. ואילו המקור הקבלי שעליו מסתמך בעל "סדר הדורות" דורש את השם נחשון (חננו+ש): "הרי חננו אל ש' הלכות". והשווה פירושו של אלשיך "המראות הצובאות" על נביאים ראשונים. אמנם על יהושע בן נון מסופר שנשתכחו לו שלוש-מאות הלכות. וראה: תמורה טז ע"א; ילקוט שמעוני יהושע, ד.

ירד עתניאל לים התלמוד והחזיר בפלפולו שלש מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, והיאך אני אומר עכסה נשמת נחשון היא ²¹, אלא מפני שאין תפארתו של איש לירד באשה החליפהו בבעלה.

ישבתי אצל אותה צדקת ושתייתי מים ²² מגולות עילית ומגולות תחתית והייתי דולה ומשקה ²³ לחסידים שהיו באים ללמוד תורה אצל עתניאל ²⁴ שהיה ראשון לשופטים ²⁵. תדעי לך כחם של רא-שונים, בואי וראי מה שלמדתי, מלבד אותן שלש מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שהחזירן עתניאל בפלפולו. אם ראית אותי נוהג דברים שלא כשאר כל אדם דעי שמאותן ההלכות הם ²⁶.

המתנתי עד שימלאו ימיה של אותה צדקת ללדת ²⁷. כהו עינינו פתאום ונתעלמנו זה מזה ²⁸ מחמת עשן פסלו של מיכה שעלה ²⁹.

21 ראה לעיל הע' 13; וראה "מעם לועז" על יהושע, דף רמ: "ועוד שתורתו נחשבת גם על שמה ונוטלת מחצית משכרו בעולם הבא".

22 דימוי הקשור ביניקת חכמה. עיין משלי ה, יט: "דדיה ירוך בכל עת". זו אחת מסיבות הסתופפותו של המספר אצל נשים חכמות: דבורה, בת יפתח ובנות שילה. וראה לעיל הע' 2.

23 "דמשק אליעזר שדולה ומשקה", יומא כח ע"ב.

24 על תלמודו של עתניאל וריבוי תלמידיו עיין: ילקוט שמעוני יהושע, כז.

25 לשאלה אם עתניאל או קנז היו ראשונים לשופטים ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 127, הע' 1.

26 לבעיית תפיסת המנהג אצל עגנון וחשיבותו בסיפור זה, ראה בפרק הקודם, פורסם ב"ביקורת ופרשנות", 13—14 (תשל"ט), ועיין בפרט במנהגי הנישואין, עמ' 139—140, ובעמ' 154 על שבט בנימין ובנות שילה. ועיין: עפרה מאיר, 'נושא החתונה במשלי המלכים באגדות חז"ל', "מחקרי המרכז לחקר הפולקלור", ד (תשל"ד), עמ' ט—לג. ועיין: א"ח פריימן, "סדר קידושין ונישואין, מאחרי חתימת התלמוד ועד ימינו", ירושלים, 1964.

27 בראשית כה, כד: "וימלאו ימיה ללדת". וראה למעלה על הנחש ובנה של עכסה; המספר-הנשמה ממתין ללידה כדי להתעבר בגופו של היילוד.

28 מתאים לסיטואציות בסיפור, מעשה-המספר ובתו-גשמתו, המתגלים זה לזה ונעלמים חליפות.

29 סנהדרין קג ע"ב. להלן (עמ' 159 בסיפור) יעלה מוטיב לוי שקלקל (מיכה) ולוי שתיקן (שמואל הנביא) וקישורו למעורבותו של עגנון בפרשת הקלקול והתיקון בסיפור האוטוביוגרפי-הפסיכולוגי, השוורה סביב צמד הניגודים פסל—לוי, אמנות—אמונה.

י. צל תומר¹

עמדתי והלכתי לבקעת יריחו לעיר התמרים², שהראה הקדוש ברוך הוא למשה על הר נבו³, ככתוב ויראהו ה' את כל הארץ⁴ וגו', ואת הנגב ואת הככר בקעת ירחו עיר התמרים⁵. ואין זו

- 1 ראה הפיוט למוצאי שבת 'יום פנה כצל תומר'.
- 2 דברים לד, ג. וראה בהרחבה ובמורכבות רבה פרשת בניו של יתרו שעלו מעיר התמרים לערד ללמוד תורה: ילקוט שמעוני שופטים, לח; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 17. ראה גם יבמות קכב ע"א: מעשה בבני לוי שהלכו לצוער עיר התמרים. הפרקים י—טז בסיפור קשורים כולם בקהילות אוטופיות, ומופיעים בחלקם באותם הקשרים כבר במדרשים התלמודיים. וראה שילוב המדרשים בפירושו של הרד"ק לפסוק הקובע בשופטים א, טז: "ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד, וילך וישב את העם". רד"ק מלכד את המקורות התלמודיים השונים על סמך מדרשים שהיו בידי. וראה בהמשך פירושו לעיר לוז, שופטים א, כג. גם את פירושו זה המסתמך על בראשית רבה ויצא, סט יט (מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 798, ועיין שם הערות על התוספות שבדפוסים ובכתב־יד המעתיקו מסוטה מו ע"ב) וראה בבראשית רבה סט ז במהדורות נוספות. ראה גם פתיחת פרק יג, עמ' 141. נושא הקהילה הנפלאה אצל עגנון הוא נושא־מפתח להבנת חלק ניכר של כתביו. השווה: "אלו ואלו", 'מעשה המשולח מארץ־ישראל', עמ' שצד; 'תחת העץ', עמ' תנד—תנו; ופירושו של דב סדן לסיפור בספרו 'מסה עיון וחקר', 'בינינו לבינם', וראה שם לעניין בני כיבר שהוא שיכול אותיות של בני ריכב (חבר הקיני). וראה: 'בלבב ימים', עמ' תפה, תקז, תקכה, תקכט — העולים הספרדים כקהילה נפלאה; והערותיו של ש' ורסס על עליית החסידים בסיפור 'בלבב ימים' ב"סיפור ושוורשו", עמ' 214, 216. וראה המקבילה ב"מעצמי אל עצמי", עמ' 323. ועיין בקהילות המתוארות ב'עידו ועינים', "עד הנה", 'בתוך אחי', עמ' 181—183; וכן: "תמול שלשום", עמ' 37 — קהילות ספרדיות; "עד הנה", עמ' שסא, שעב—שעג; "סמוך ונראה", עמ' 164, שהוא שרוי בתוך עדה. כשהוא נמצא בדאגה הוא חולם שהוא שרוי בתוך עיר ובעלת־הבית זועמת: 'בדרך', 'ספר המעשים', "סמוך ונראה", עמ' 213, 215, 217—219 — שם מתוארות קהילות שו"מ, קהילות נפלאות של אשכנז שחרבו משנת תתנ"ו ואילך. ועיין עוד על חלום קבוע שפוקד את המספר (בית וגן כסמלים של גאולה): "פתחי דברים", עמ' 93. וכן עיין: "בחנותו של מר לובלין", עמ' 75—76. חלק מתיאורי הקהילות נטל עגנון מספרות המסעות של ר' פתחיה מרגנשפורק ור' בנימין מטודילה (ראה להלן) או מספרות הקשורה בדוד אלרואי ודוד הראובני. עיין גם: הלל ברזל, "סיפורי אהבה של עגנון", רמת־גן, תשכ"ה, עמ' 95—96.
- 3 דברים לד, א: "ויעל משה מערבת מואב אל הר נבו".
- 4 המשך הפסוק הקודם, שם לד, א.
- 5 שם לד, ג.

יריחו שכבשה יהושע והחרימה אלא עין גדי⁶, שעיניה ממלאה כל גדותיה. ואולם שם העיר לראשונה חצצון תמר⁷.

חצצון תמר עיר התמרים עשויה כאכסדרא⁸ ושרויה בין תמרים גבוהים ומוקפת מארבע רוחותיה עצי בשמים⁹ וכרמים שעושים פירות ארבע או חמש פעמים בשנה¹⁰. ואנשים שלווים ושקטים¹¹, יושבים באהלים של חריות קלועות, אהל אהל תחת תומר. והאהל לים גבוהים. לפי שיושביהם גבוהים אהליהם גבוהים¹². כגובה האנשים גובה הנשים¹³, וככסותם כסותן. אין אשה ניכרת מן האיש לא בקומה ולא בכסות אלא בשמה ובחנה. בנעוריה בית אביה¹⁴ קוראים לה בשמה, נישאת לאיש קוראים לה תמר¹⁵. כאשה כאיש. כשהוא קטן נקרא בשמו, נשא אשה קוראים לו

6 רש"י אומר על "עיר התמרים" שופטים א, טו: "היא יריחו שניתן להם דושנה של יריחו". וראה על תמרים ועל יריחו פסחים נה ע"ב: "אנשי יריחו מרכיבין דקלים כל היום"; בראשית רבה מא, א: "תמרה זו צופה מיריחו"; וראה שם: "מה התמרה זו אין בה פסולת".

7 על-פי דברי הימים ב כ, ב: "בחצצון תמר היא עין-גדי".

8 ראה: עירובין כה ע"א, עיין בשיטת רש"י ובשיטת התוספות.

9 שיר השירים ד, טו: "ראשי בשמים"; עצי בשמים היא אחת מברכות הבשמים. עיין גם ילקוט שמעוני שיר השירים, תתקפד; וראה גם כתבי א' אפשטיין, ירושלים, תש"י, סיפור ו, עמ' פב: "המקום ההוא מבושם ומסומם בכל טוב". עיין ילקוט שמעוני שיר השירים, תתקפד: "והגם בחצצון תמר הוא עין גדי. א"ר ישמעאל אשכול הכופר זהו בית המקדש. בכרמי עין גדי, מה כרמי עין גדי היו עושין ארבע וחמש פעמים בשנה, כך עתידין הצדיקים להעמיד תולדות".

11 "שלווים ושקטים" — עיין אפשטיין, סיפור ג, עמ' סו: "והם היו שרויים בהשקט ובשלוה ויושבים באהלים של שער", וכן בסיפורים אחרים שהוא מביאם. ועיין גינצבורג, "אגדות היהודים", א, עמ' 98, 'תיאור בני משה'; שם, עמ' 244, הע' 57, המפנה גם למקורות נוצריים המחליפים את בני משה בבני רכב; כמו כן הוא מציין מקורות נוספים, שהחשוב שבהם לענייננו (מוטיב אורך הימים או הנצחיות כמניע פסיכולוגי של היצירה הקשור במוטיב גן-העדן) הוא אלפא ביתא דבן סירא ב כה, ב: "וכל זרע יונדב נכנסו חיים לגן עדן".

12 ייתכן שגובהם קשור בתכונת גבורתם המתוארת בפירוט בסיפורים, אך העיקר הוא שאוהל איננו מתנשא בגלל התפארות, אלא בגלל היותו פונקציונאלי לצורכי האנשים הדרים בו.

13 עגנון הופך את השוויון בגובה הבתים הנזכר בסיפור א של אלדד (אפשטיין), עמ' מה—מו הע' 12, לשוויון מוחלט בין המינים גם בשם תמר וגם בגובה, ובכך הוא מהדק את התכונה האינדוגמית לאבסולוטית.

14 במדבר ל, יז.

15 יבמות לד ע"ב: "כל המועכות של בית רבי תמר שמן".

תומר. מן התמר אשר לאהלו פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו¹⁶, וממנו הוא נותן ללוי לגר ליתום ולאלמנה¹⁷, ממנו עושים דבש וכל מיני מגדים. אבל את הענבים אוכלים כמות שהם, לחים או יבשים. אין עושים מהם יין¹⁸ ולא שום משקה, לפי שאין שותים חוץ מן המים. באים מדיינים סוחרים¹⁹ לקנות ענבים אומרים להם, קחו בלא מחיר²⁰. למה כך, לפי שאין המעות קונות שם כלום, ואין כסף נחשב בעיניהם²¹ אפילו לעשות ממנו תכשיט²², מפני מעשה שהיה²³. מעשה השנה היתה מבורכת ככל השנים, הארץ נתנה יבולה ועץ השדה נתן פריו²⁴. אבל מארה נשתלחה בין הבריות²⁵, שפסקו מלשמוח זה בזה ועינו של אדם צרה בטובת חבירו. בדקו ולא מצאו אלא עון זה, שמכר אחד מפירותיו ולקח כסף כדי ליקח תכשיט לאשתו. קידשו צום וקראו עצרה²⁶ וגזרו שלא יגע אדם

16 מוטיב בסיפור. השופט המתפרנס בצניעות בפרק כ, 'תומר דבורה', עמ' 146: "פרנסה עצמה מן התמרים שנשרו מן התומר שישבה תחתיו"; וכן ב'פרשת שמואל', עמ' 165—166; והשווה גם המוטיב עתניאל שהיה מחזר בכל ישראל: גינצבורג "אגדות היהודים", ה, עמ' 129 הע' 23—24; והשווה לשמואל הנביא במדרשים ובסיפור 'הדום וכסא'.

17 דברים כו, יב.

18 מפני שהללו מבני יונדב בן רכב שהשביע את בניו שלא לשתות יין, ולפי שזוהי תכונה המשותפת אף לבני משה על-פי סיפורי אלדד הדני — ראה: אפשטיין, עמ' מב—מג.

19 בראשית לו, כח.

20 ישעיהו נה, א: "שברו בלוא כסף ובלוא מחיר".

21 על-פי ישעיהו יג, יז: "אשר כסף לא יחשבר".

22 תכשיט, מוטיב ביצירה; על כומו לעומת עכס ראה לעיל פרק ט 'ברכת מים', הע' 5—9.

23 השווה הסיפור על העיר קושטא שבה אומרים אמת בלבד, סנהדרין צו ע"א; והשווה לסיפורי אלדד הדני ובני משה, המוטיב שבעוון שבעות שווא בנים מתים: אפשטיין, עמ' נד סיפור ב סעיף 18. וראה הערתו שם על-פי הגמרא הנ"ל. חורבן ירושלים אף הוא, לפי אחת הסיבות, איננו אלא על שום "שפסקו ממנה אנשי אמנה", שבת קיט ע"ב. על זיקה אפשרית בין קושטא ללזו עיין: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 130 הע' 28.

24 ויקרא כו, ד: "ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פרי"; ועיין על פיתוח המערכת בני רכב — בני משה: גינצבורג, "אגדות היהודים", א, עמ' 243 הע' 57.

25 מלאכי ב, ב: "ושלחתי בכם את המארה"; והשווה סיפורו של עגנון 'מעשה המשולח מארץ-ישראל', "אלו ואלו", עמ' שצז—שצט.

26 יואל ב, טו: "קדשו צום קראו עצרה".

בכסף שיש עליו צורת מטבע. אמרו רבותינו, התמר הזה אין בו לא עיקומים ולא סיקוסים וצלו רחוק²⁷. כך הם, ישרים בלבם ותמימים במעשיהם וצלם משוך על כל סביבותיהם. אבל אינם מתחתנים אלא זה בזה²⁸, שמא כל שאינו מהם אינו יכול לעמוד בשבועה שהשביעם יונדב אביהם²⁹. אבל הם עומדים בשבועתם ואינם משנים כלום³⁰, לא במאכל ובמשתה ולא בכסות ולא בדירה ולא באירוסין ובנשואין.

יא. סדר אירוסין ונשואין

סדר אירוסין ונשואין כיצד, ביום הכיפורים במנחה אחר שקוראים פרשת עריות¹ יוצאים הבחורים והבתולות לכרמים² ונושאים עיניהם זה לזה. נותן בחור עיניו בבתולה לשם שמים מתכוון, שאין יצר הרע שולט ביום הכיפורים³. ובלילה אחר הצום אביו ואמו של הנער באים אצל אביה ואמה של הנערה, ועמהם איש מבני לוי⁴. מוצאים את מסך האהל⁵ נטוי כלפי מטה יודעים שאין דעתם לתת בתם לנער, מוצאים את מסך האהל משוך כלפי מעלה יודעים שלבם חפץ בנער⁶. אומר להם הלוי, בן האיש הזה חפץ

27 בראשית רבה מא א : "מה התמרה הו' וארזו אין בהן לא עיקומים ולא סיקוסים כך הצדיקים"; וכן שם : "מה התמרה וארזו צילן רחוק".

28 קהילה אינדוגמית מובהקת. הביטוי "זה בזה" הוא הסימן הלשוני המובהק להתגברות על הפירוד שבין העולמות, והוא נפוץ ביותר בסיפור 'הדום וכסא'.

29 ירמיהו לה, ו : "כי יונדב בן רכב אבינו צוה עלינו לאמר".

30 השווה החשיבות של הנאמנות למנהג אצל עגנון; וראה אגדות אלדד הדני על בני משה ובני דן, על הביטוי "בעלי אמונה". וראה על הנורמות של רבי יוסי בן חלפתא שהיה מבני רכב : שבת קיח ע"א, קיט ע"ב ; לפי מקור אחר, ירושלמי תענית פ"ד ה"ב, היה מבני יונדב בן רכב. עיין : י' קאנוביץ, "רבי יוסי בן חלפתא", מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה, עמ' ט ואילך.

1 ויקרא יח, ו : "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ה' וכו'".

2 שופטים כא, כא : "והנה אם יצאו בנות שילו... ויצאתם מן הכרמים וחטפו תם...". להלן מוטיב ונושא. לפי המקור בתענית כו ע"ב, קיים קשר הדוק בין יום הכיפורים לט"ו באב : "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב ויוה"כ שבהן בנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים".

3 יומא כ ע"א : "שטן ביומא דכפורי לית ליה רשות לאסטוני".

4 שמות ב, א : "וילך איש מבית לוי"; שופטים יז, יא : "ויואל הלוי לשבת את האיש".

5 שמות כו, לו : "ועשית מסך לפתח האהל" ועוד.

6 בראשית לד, יט : "כי חפץ בבת יעקב"; דברים כא, יד : "והיה אם לא חפצת בה".

לקחת לו את בתכם לאשה. היש את נפשכם⁷ ישרים לתת לו את בתכם לאשה. אומר אבי הנערה⁸, נקראה לנערה ונשאלה את פיה⁹. שואל הלוי את הנערה. משיבה הנערה ואומרת, אם חפץ בי האיש ונתן אותי אבי לו ונתתני ידי עמו. נוטל הלוי בקבוק דבש¹⁰ שלקח עמו מאהל הנער ונותן לאבי הנערה לשתות. שותה ונותנו לאשתו. שותה ונותנתו לבתה. בא הנער מבחוץ ונכנס לאהל. נותנת לו הנערה את הבקבוק. שותה ומחזיר לה את הבקבוק. והיא שותה ונותנתו לאם הנער. שותה ונותנתו לאישה. שותה ונותן לאיש הלוי. שותה ושר שירת הבאר¹¹. שותה ושר שירת יעקב ורחל, ככל הכתוב בספר הישר¹², הוא ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראים ישרים¹³ והוא ספר השיר¹⁴ שכל השירים נכתבים בו. לסוף פורשים והולכים לאהליהם. ואין הנער והנערה רואים זה את זה עד ליום שמחת לבם¹⁵, הוא יום חתונתם, שכן קוראים ליום חתונתם יום שמחת לבם, כשם שקראו הכתוב בספר שיר השירים¹⁶ שאמרו ישראל לפני הר סיני¹⁷ ביום שניתנה התורה.

7 בראשית כג, ח: "אם יש את נפשכם".

8 דברים כב, טז: "ואמר אבי הנערה"; וכן: שופטים יט, ה.

9 בראשית כד, נז: "נקרא לנערה ונשאלה את פיה".

10 השווה: מלכים א יד, ג — 'בקבוק' וגם 'דבש'. נראה שהדימוי קרוב למשקה מי דבש. ראה מעלתו הרפואית ב"עיר ומלוואה", 'ר' אהרן מוכר מי דבש', עמ' 128—141.

11 במדבר כא, יז: "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה". מתלכד עם מוטיב השירה המסועף בפרשיות הללו ועם מעורבותו של המספר בבחיית השירה ופירושה כבחון לאמת.

12 שירת יעקב ורחל איננה נזכרת ב"ספר הישר" ולא נמנית עם עשר השירות המופיעות במקרא. ראה: מכילתא שמות, טו; א' אפשטיין, 'על שירת אברהם אבינו', "מקדמוניות היהודים", חלק ב, עמ' רנב—רנד. לא מצאתי שירה זו.

13 "ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראים ישרים", עבודה זרה כה ע"א.

14 ראה רס"ג פירוש ליהושע: "שכל השירים נכתבים בו". והשווה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 124 הע' 41; ילקוט שמעוני יהושע, כב.

15 מנהג שלא לראות את הכלה סמוך לנישואין; ראה לעניין י"ב חודש משנה כתובות נז ע"א; וראה: פריימן, "סדר קידושין ונישואין", מנהגים שונים.

16 שיר השירים ג, יא: "וביום שמחת לבו".

17 ילקוט שמעוני, ח"ב, תתקפ א: "רבי יהודה ברבי סימון אף בסיני נאמר שיר השירים".

הגיע יום טוב של חמשה עשר באב¹⁸ מתכנסים לרחובה של עיר¹⁹ ומעמידים את הבחורים ואת הבתולות שנתנו אמונתם²⁰ זה לזה ביום הכיפורים שעבר. באים זקני העיר ושואלים את כל בחור אם נפשו עודנה חפצה בנערה שבחר בה. כשם ששואלים את הבחורים כך שואלים את הבתולות. ואומרים דברים שנאמרו באבות הראשונים, כגון ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא²¹, וכגון ויביאה יצחק האהלה שרה ויאהבה²², וכגון ויאהב יעקב את רחל²³. ועומד הלוי וקורא על פה בבראשית מיצירת האדם ועד על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו²⁴ וגומר עד ולא יתבוששו²⁵. וקורא על פה פרשת והיה אם שמוע עד כימי השמים על הארץ²⁶. ויושבים ואוכלים ושותים ושמחים ועושים מחול לחתנים ולכלות, ובידיהם חריות של דקלים ולולבי תמרים, של דקלים בידי הנשים, של תמרים בידי האנשים. ושרים בפה ובכלים²⁷ עד שפורשים לאהליהם בריקודים ושירים. נוטל הנער את הנערה ונכנס עמה לאהל שעשה ליום חתונתו. מוציא את היתד מתוך עכסיה²⁸ ותוקעו במסך האהל ובקרקע. רואים זקני העיר ואומרים אחותנו את היי לאלפי רבבה²⁹.

18 ראה פיתוח מוטיב ט"ו באב בסיפור, עמ' 153.

19 דברים יא, יז: "ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה"; תענית ב, א: "מוציאים את התיבה לרחובה של עיר"; וכן ביכורים ג, ב: "ולגין ברחובה של עיר".

20 עליפי מעשה חולדה ובור, תענית ח ע"א; ראה שם רש"י: "שנתן אמונתו לריבה"; וכן "שלשלת הקבלה", דף יד; וראה המקבילות אצל עגנון, כגון בסיפור 'הזיווג', "פתחי דברים", ולמעשה כל סיפורי האהבה שלו בכל הו'אנרים קשורים בתפיסה דטרמיניסטית לעומת אפשרות הבחירה. ועיין: H. Fish, *S. Y. Agnon, The Childhood Oath*, p. 32–41.

21 בראשית כ, ב.

22 שם כד, סז: "ויביאה יצחק האהלה שרה ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה".

23 שם כט, יח.

24 שם ב, כד.

25 שם ב, כה.

26 דברים יא, יג—כא. פרשה שנייה של קריאת שמע הנמצאת בתפילין ומוזוזה והנאמרת בשחרית ובערבית.

27 עליפי המחלוקת שבמסכת סוכה נ ע"ב, המתייחסת לשאלה אם עיקר שירה בפה או בכלי.

28 ראה לעיל פרק ט', 'ברכת מים', הע' 9. וראה שבת סג ע"ב: "למשלף".

29 בראשית כד, ס.

יב. מגילת עתידות

כל הימים שהיתה נשמתי משוטטת שם לא ראיתי דמעה בעיני של אדם, חוץ כשהזכירו את מיתתו של משה. עכן בן זרח¹ שמעל בחרם והביא קצף על עדת ישראל² נכנס לארץ, צורת פסלו של מיכה נכנסה לארץ³, משה שנתלבט עמהם במדבר ונשא לבדו טרחם ומשאם וריבם⁴ ועמד בפרץ⁵ להשיב אף ה' מהשחית ונתן להם ארצות גויים⁶ לא זכה ליכנס לארץ, ואף קברו אין אדם יודע⁷ היכן הוא להשתטח עליו לבקש רחמים בעת צרה. אבל מתוך שהם יראים את ה' ולבם נכון בטוח בה' אינם יודעים צרה מה היא. ומתוך שלבם נכון אין עליהם לא שר ולא מושל ולא רודה ולא שופט⁸, אלא מעמידים להם מושכים בשבט סופר⁹. מה מושך בשבט סופר, זה חכם שמושך לבם לאביהם שבשמים כסופר שמושך בשבט אותיות שבתורה. מה שבט, זה הקולמוס שמושך את הכתב. שדרה זו אינה עוברת בירושה מאב לבן¹⁰, אלא בת קול יוצאת מסוף המחנה ועד סופה ומכרזת ואומרת¹¹ פלוני בן פלוני ראוי לאותה גדולה, מיד הכל באים לפתחו ומצייתים לו. ולא עוד אלא עד שלא אומר להם עשו כך ואל תעשו כך כבר יודעים מה מבקש מהם, לפי שדעתו דעת תורה ודעתם דעת תורה לפיכך יודעים מה יאמר.

1 יהושע ז, כב.

2 במדבר ח, נג: "ולא יהיה קצף על עדת בני ישראל".

3 עליפי שופטים יז; עיין, גינצבורג, "אגדות היהודים", ה', עמ' 144 הע' 127.

4 דברים כא, יב: "איכה אשא לבדי טרחם משאכם וריבכם".

5 תהלים קו, נג: "לולי משה בחירו שעמד בפרץ לפניו".

6 שם קה, מד: "ויתן להם ארצות גויים".

7 דברים לד, ו: "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה".

8 השווה: אפשטיין, "כתבים", עמ' מז — סיפורו של היהודי שהמיר דתו לאיסלאם על בני משה, הוא מקור נוסף לשלילת נורמות המלכים ביצירה. השווה עמ' 164, 166 בסיפור.

9 שופטים ה, יד: "וזבולון משכים בשבט ספר" ומכיוון שהם מבני הרכבים ומקצועם הוא ממשפחות סופרים, הם מתלכדים עם "בעיית הסופר". וראה: "מסעות ר' בנימין", "אוצר המסעות", עמ' 35, ו"סבובי ר' פתחיה", שם, עמ' 54. מוטיב המושל-הסופר הוא מוטיב משירת דבורה, המלכד את קהילת הרכבים עם קהילת הסופרים והשבטים הבדלים, המתוארים בשירת דבורה.

10 לבעיית המנהיגות — שררה העוברת בירושה היא נורמת מלכים ומנוגדת לתפיסה הנורמאטיבית המועדפת עלידי עגנון. המלך היחיד הוא האל. (לבעיית השלטון, ראה: "מעצמי אל עצמי", עמ' 323).

11 ראה: ספרי דברים, שנו, עמ' 428.

אלמלא אנו נחפזים¹² הייתי פורט לך כל מעשיהם, עכשיו שאנו נחפזים אספר לך מקצת מן המקצת. אבל אומר לך תחילה דבר כנגד עצמי¹³. אהבה שאני אוהב ישיבת אהלים¹⁴ היא מהם. שנהא שאני שונא ישיבת כרכים¹⁵ היא מהם. בשר שאיני אוכל היא מהם. ואילולי מצות קידוש והבדלה וארבע כוסות הייתי נוזר מן היין.

הזכרתי משקאות אזכיר מאכלות. כשם שאינם שותים שום משקה חוץ מן המים כך אינם אוכלים שום מאכלות יתירות, ואינם אוכלים כל שאור וכל חמץ¹⁶ ואינם אוכלים פירות שהחמיצו. בתחילה הייתי אומר, זהירות זו במאכל ובמשתה היא שנותנת להם בריאות הגוף ואריכות ימים. כיון שהגעתי לפסוק ושמרת את חוקי ואת מצוותיו וגו' אשר ייטב לך ולבניך אחריו ולמען תאריך ימים וגו'¹⁷ וידעתי שהתורה היא שנותנת חיים ואורך ימים¹⁸. ולא עוד אלא שהם יודעים מה שעתיד להיות¹⁹. פעם אחת הראה לי אחד מהם מגילה אחת. על לולבי דקלים היתה כתובה בדיו שכתב בה ירמיה הנביא את דבריו על ישראל ועל יהודה, ומצאתי כתוב בה, שעתידין גוג²⁰ וכל המונו לעלות

12 ראה עמ' 137 בסיפור : זהו ביטוי מסגרתי לסיפור, המשאיר את קשבו של הקורא במצב של התכוונות. לעניין זה, ראה : ר' יאקובסון, 'בלשנות ופואטיקה', "הספרות", ב, 2 (1970), עמ' 276—277.

13 ציון מעורבותו של המספר — הזדהותו עם בני הרכבים ועם הנורמות שלהם, ויצירת מערכות חדשות בעקבות ההזדהות עמם, נידון בהרחבה במבוא.

14 ראה : ילקוט שמעוני 'ירמיהו, שנג, על הפסוק "ונשב באהלים". ועיין : גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 213, ועמ' 353, הע' 782—783 המוסבות על ברכת בלעם (הקשר שבין אוהל קיני ובני יתרו — בני יונדב); ילקוט שמעוני שופטים, לח.

15 ראה כתובות ק ע"א—ע"ב : "מנין שישבת כרכים קשה". לעיל פרק י הע' 2. ראה החלום הקבוע הפוקד את עגנון, "סמוך ונראה", עמ' 164 ואילך. וראה : גינצבורג, "אגדות היהודים", ו, עמ' 98 הע' 57, עמ' 244.

16 ויקרא ב, יא : "כל שאור וכל דבש".

17 דברים ד, מ.

18 משלי ג, טז : "אורך ימים בימינה". וכן : "כי הם חיינו ואורך ימינו" על-פי ברכת "אהבה רבה" שלפני קריאת שמע. (והשווה : אפשטיין, שם, על בני משה, עמ' מו).

19 ציון של תכונת הנבואה של הרכבים — הקהילה הנפלאה.

20 יחזקאל לח, יח : "ביום בוא גוג על אדמת ישראל".

ולנפול בבקעת יריחו²¹. כשירדתי לעולם הזה ושניתי במשנת ר' ישמעאל במסכת עמלק מצאתי אותם הדברים ונזכרתי את הלשון.

יג. כחם אז כחם עתה¹

ועד היום הם קיימים ועומדים. בא נבוכדנצר ולא הגלם², בא טיטוס ולא החריבם. והם יושבים מסוגרים במקום אחד בארץ ישראל ואין פותח³, שלא להחריד אותם מפני בני אדם שסביבותם. ועדיין לשונם נקיה כבימי יונדב אביהם. כשהייתי אצלם שמעתי אדם אומר לחבירו, אתה נושא לי עון. כשירדתי לכאן וקראתי שנים מקרא ואחד תרגום הגעתי לפסוק תשאו את עון כהונתכם⁴, ראיתי שאונקלוס מתרגם תסלחון על חובי כהונתכן, וידעתי שפי' רושו של חוב⁵ כפירושו של עון.

שמעתי שעתיד יונדב שיקרא שמו יהונדב כשם שהיה נקרא בראשונה, שהיה נקרא בהא, ובשביל גאות שנתגאה על ישראל פחתו אות משמו⁶. ומה ראה אותו צדיק שנתגאה על ישראל, אלא לפי שראה שגדולה הברית⁷ שנכרתה עמו מן הברית שנכרתה עם

21 מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, ט: "ולמדנו שעתידין גוג וכל המונו לעלות ולנפול בבקעת יריחו". באותה פרשה מוצאים אנו הדגמה של ראיית כל הדורות הנידונים על-ידי עגנון ב'הדום וכסא', כפי שה' מראה אותם למשה. וראה: ילקוט שמעוני דברים, תתרג.

1 יהושע יד, יא: "כחתי אז כוחי עתה".

2 על אגדת לזו ראה: בראשית רבה, ויצא, סט ז. וראה ציטוט ממקור זה להלן: "שעלה סנחריב ולא בבלה נבוכדנצר ולא החריבה". ועיין ברד"ק שופטים א, טו, שהוזכר בהע' 2 לפרקי לעניין התכת האגדות על הקהילות האוטופיות. על לזו עיין גם: ד' גוי, "מבוא לספרות האגדה", ירושלים, תשכ"ח, עמ' 83—90. על-פי אגדות לזו, ועל-פי שופטים א, כד: "הראנו נא את מבוא העיר".

3 במדבר יח, א. אונקלוס: "תסלחון על חובי כהונתכן".

4 לעניין גורמות הקהילות ביחס לכסף ראה לעיל פרק י הע' 21, וראה הנורמות הצנועות של השופטים.

6 ילקוט שמעוני יהושע, א, מביא סיבה שונה לפיחות שמו של יונדב: "וכן אתה מוצא ביונדב שמתחילה נקרא יהונדב ומשבא לאותו מעשה (הנוכח בפרשת אמנון ותמר) מנעו ממנו אות אחת ונקרא יונדב".

7 מכילתא, יתרו, א ב. ובילקוט שמעוני, ח"ב, שכג: "גדולה הברית שנכרת עם יונדב בן רכב מן הברית שנכרתה עם דוד שהברית שנכרת עם דוד לא נכרת אלא על תנאי אם ישמר בניך ברית ואם לאו ופקדתי בשבט פשעם אבל הברית שנכרת עם יונדב וגו'... רבי יונתן אומר וכי גרים נכנסים להיכל אלו היו יושבים בסנהדרין ומורים בדברי תורה... ומנין לבני יונדב בן רכב שהמה

דוד, שהברית שנכרתה עם דוד לא נכרתה עמו אלא על תנאי (תהלים פח), אם ישמרו בניך בריתי⁸, ואם לא (שם פט) ופקדתי בשבט פשעם. אבל הברית שנכרתה עם יהונדב לא נכרתה עמו על תנאי, שנאמר (ירמיה לה) כה אמר ה' לא יכרת איש ליהונדב בן רכב עומד לפני כל הימים.

אותו זקן שהביא לי בשנה הראשונה לכיבוש הארץ תמרים לראש השנה והיו שכנינו תמיהים על הדר קומתו הוא מהם⁹. אותו בחור יפה עינים וטוב רואי שבא אצלי ומגילת שירים בידו מהם הוא. הבאת לפנים יין לא שתו, מיץ ענבים לא שתו, קוניאק לא שתו, תה לא שתו, קאקאו לא שתו, הבאת מים שתו, שכן דרך הרכבים¹⁰ שאינם שותים חוץ ממים. אותו עלם הוא ממשפחת נאמני ארץ, שאבותיהם נישאו זה לזה על ידי חולדה ובור¹¹, כמו שסיפרו חכמים במסכת תענית. ואותה מגילת שירים סיפור מעשי-הם הוא. עוד שני שירים עשה. אחד על חולדה הנביאה¹² שהוא מבני בניה, ואחד על בתו של נחוניא חופר¹³ שיחין שנפלה לבור שהוא מבני בניה.

מבני בניו של יתרו שנאמר המה הקינים הבאים אבי בית רכב דהי"א א ב, (ה)."

8 תהלים פט, לא: "אם יעזבו בניו תורתי". שם קלב, יב: "אם ישמרו בניך בריתי". שם פט, לג: "ופקדתי בשבט פשעם".

9 סנהדרין קד ע"א: "הקינים הם בני רכב".

10 ראה לעיל בפרק יב, שם מסופרות אותן עובדות על תכונות הקהילה, אך רק כאן נאמר שהם היו הרכבים. עגנון מפתח את שרשרת הקהילות על-סמך הפסוק "הסינטאגמאטי" בדברי הימים א ב, נה: "ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב".

11 תענית ח ע"א: "בוא וראה כמה גדולים בעלי אמונה מחולדה ובור". וראה לעיל פרק י"א הע' 20.

12 מלכים ב כב, יג. ועיין ילקוט שמעוני יהושע, ט: "לבית אשבע שנשבעו לה המרגלים... אף חולדה הנביאה היתה מבני בניה של רחב הזונה לבית אשבע שנשבעו לה... ומה אם מי שהיתה מעם שנאמר בו לא תחיה כל נשמה... יש נשים חסידות גירות רחב, רות, יעל אשת חבר הקיני". מוטיבים המופיעים כאן מוצבים במערכות במדרשים שונים, כגון הקשר שבין שבועה לבני רכב כפי שמופיעים הדברים בסיפורי אלדד. אפשר לציין זאת כסדרת מוטיבים: 1. גבואה; 2. נאמנות לשבועה (חולדה ובור); 3. גרים צדיקים, חולדה מצאצאי עם זר שנתקרב כמו הרכבים. אפשר אף לדרוש רחב—רכב.

13 עיין: שקלים ראש פרק ה, והגמרא המספרת על תפקידיו של רבי נחוניא בן הקנה ששירת במקדש עולי רגלים ואת שאירע לבתו. ראה גם: "מעצמי אל עצמי", 'חכמת נשים', עמ' 296.

אף אותה תינוקת שריקדה בסוכתנו בשמחת בית השואבה בתוף ובצלצלים¹⁴ מהם היא. זכורה את שנקרע לה התוף והביאו לה תוף אחר ונרתעה לאחוריה. למה, לפי שאינם משתמשים בכלי עור ולא בדבר מן החי. וכשנתנה לה אמא שוקולד ומיני מאפה משכה ידה מהם, נתנה לה אגוזים אכלה, לפי שאינם מצערים נפשם באכילות יתירות. וכשנתנו לה ירק בירכה עליו בורא מיני דשאים¹⁵. הא למדת שר' יהודה במשנה שלנו הוא מהם. תדעי לך שהוא כן, שהרי הוא ואשתו לא היה להם אלא בגד אחד¹⁶. ועוד שנקרא חסיד. שכן מעשה בחסיד אחד שאמרו בגמרא במקומות הרבה כוונתם לר' יהודה זה¹⁷. ואותה תינוקת קציעה¹⁸ שמה בתו של בן בנו של אותו זקן. ואל תתמהי שהוא כן, לפי שהם מאריכים ימים¹⁹ ושנים ורואים דורות הרבה יוצאים מהם בריאים בגוף ושלמים בנפש.

יד. דושנה של תורה¹

יום אחד הרגשתי בהם שמכינים עצמם ללכת ליעבץ ללמוד תורה, שנכבד הוא יעבץ מאחיו בתורה², לכך הולכים אצלו ללמוד תורה.

14 שמות טו, כ: "בתפים ובמחלת". מוטרם כאן מוטיב מרים הנביאה השרה. וראה גם שמואל ב ו, ה: "ובתפים ובמנענעים ובצלצלים".

15 ברכות ו, א: "רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים".

16 כנראה על-פי הסיפור המופיע ב"חיבור יפה מהישועה" לר' ניסים מקיירואן, עובד לפיוט למוצאי שבת. מופיע ב"אוצר המדרשים" של אייזנשטיין, עמ' 325.

17 שבת קכז ע"ב: "כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד או רבי יהודה או רב יהודה ברבי אילעי". וראה "סדר הדורות", עמ' 113: "לכך פירש רש"י דכ"מ שאמר מעשה בחסיד אחד הוא רבי יהודה בן אילעי".

18 ראה: בבא בתרא טז, ב; תרגום לאיוב מב, יב.

19 ראה כל נוסחי הסיפור על בני משה במסעות אלדד הדני: א' אפשטיין, "מקד-מוניות היהודים", ח"א. והקבל למוטיב החיים הנצחיים שבעיר לוז ולמוטיב "נכנסו חיים לגן-עדן", ולבעייתו האקסיסטנציאליסטית-הפסיכולוגית של המספר, כפי שפורשה סיטואציית הפתיחה של הסיפור בפרשה ראשונה, כמביעה חרדות המוות שלו.

1 ביטוי המקביל ל"דושנה של יריחו". ראה ספרי במדבר, פא, עמ' 77: "הגיהו דושנה של יריחו חמש מאות אמה על חמש מאות אמה אמרו כל מי שיבנה את בית הבחירה בחלקו יטול דושנה של יריחו נתנהו ליונדב בן רכב". וראה: שם פ, עח, עמ' 72—73.

2 מקורות לפרשת יעבץ המצוטטת בהרחבה על-ידי עגנון, ראה: תמורה טז ע"א; יומא פ ע"א; ספרי במדבר, עח; ילקוט שמעוני, כז.

יעבץ בעצב נולד³, ולכן קראה לו אמו יעבץ⁴. קרא יעבץ לאלקי ישראל⁵ לאמר אם ברך תברכני, בבנים, והרבית את גבולי, בתל-מידים, והיתה ידך עמי, לפלפל בהלכה, ועשית מרעה, לעשות לי חברים כמותי, לבלתי עצבי, שלא ירגיזני יצר הרע. ויבא אלקים את אשר שאל. בירכו הקדוש ברוך הוא בבנים והרחיב את גבולו בתלמידיו והיתה ידו עמו, שלא נשתכח תלמודו מלבו ונזדמנו לו ריעים בתלמידים כמותו ולא ביטלו יצר הרע מתלמוד תורה. ולא עוד אלא שנכנס חי לגן עדן⁶.

טו. משפחת סופרים¹

שם מצאתי את בני קיני חותן משה², הם שהארמים קוראים להם שלמאה³, על שום שהשלימו עם ישראל וקיבלו עליהם עול תורה ומצוות. מהם יצאה יעל אשת חבר הקיני שהרגה את סיסרא⁴ ונעשתה תשועה על ידה לישראל⁵. היא שאמרה דבורה תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך⁶.

- 3 ראה : דברי הימים א ד, ט : תנחומא יתרו ד, תצוה ט.
- 4 דברי הימים א ד, ט : "ואמו קראה לו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב".
- 5 שם ד, י : "ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלוהים את אשר שאל". שאר הביטויים המשולבים בפרק מופיעים לעיל בפרק יג הע' 12, ולהלן בפרק טו.
- 6 מסכת כלה רבתי, מהדורת היגער, תרצ"ו, עמ' 246, 249 : "שבעה נכנסו חיים לגן עדן" ; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 136 הע' 30 ; וראה לעיל פרק יג הע' 19.

- 1 דברי הימים א ב, נב : "ומשפחות סופרים ישיבי יעבץ תרעתים שמעתיים שוכתיים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב". זהו פתח ראשוני להצבת מערכת מיטונימית-סינטיגמאטית. ועיין : ספרי במדבר, עח.
- 2 שופטים ד, יא : "וחבר הקיני נפרד מקין מבני חבב חתן משה".
- 3 תרגום שופטים א, טז : "ובני שלמאה חמוהי דמשה".
- 4 שם ה, כד.
- 5 מוטיב התשועה הוא בעל תפוצה רחבה בספרים יהושע — מלכים, ומציין את ריתמוס הגאולות. כן הוא בסיפורי 'הדום וכסא' כגון פרק כו עמ' 150, פרק מג עמ' 163. השופטים נקראים מושיעים על-פי שופטים ג, ט ו-טו. אף המספר מיחל לישועה מעצם הסיטואציה שהוא נתון בה.
- 6 שופטים ה, כד.

בני קיני עלו מעיר התמרים ובאו ליעבץ ללמוד תורה.⁷ והם לא היו צריכים להביא תורתם ממקום אחר, שהרי משפחות סופרים הם, אלא לקיים בעצמם והוה גולה למקום תורה.⁸ הלכו אצל יעבץ. הא למדת אפילו אדם מלא כריסו בתורה אל יאמר די לי בשלי, אלא אם יש חכם במקום אחר ילך אצלו.⁹

למה נקראו משפחות סופרים, לפי שכל האומות כשבאים לכתוב, נוטלים אבנים ומקימים אותן וסדים אותן בסיד¹⁰ וכותבים לועזית ללועזים דברים של רשות, ואילו הם בלשון הקודש כתבו, ומספר המצוות שכתובות בהלכות ובאזהרות כתבו, ודקדקו לכתוב בכתב מבואר, ועין הכתב כעין שמונה פסוקים אחרונים שבתורה שכתב משה בדמע.¹¹ משה שבפקודתו של הקדוש ברוך הוא כתב, מה ראה שכתב בדמע? אלא לפי שראה משה שהוא מת ואין ישראל זוכים שיכנס עמהם לארץ ישראל, שאילו היה משה נכנס עם ישראל לארץ ישראל לא היתה גלות באה על ישראל לעולם.¹² כיון שהגיע לכתוב וימת שם משה¹³ נתמלאו עיניו דמעות וירדו על האותיות. ומעין קירון¹⁴ דמעותיו של משה קירון אותיות הכתב של בני קיני.

אלמלא טרדת הלב הייתי מספר לך מן הדברים שלמדתי שם. עכשיו שאנו נטרדים בדרך¹⁵ ואין הלב מפונה לדברי תורה אספר לך מאותם הסיפורים ששמעתי שם.

7 דברי הימים א ב, נב. ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 287, הע' 171–173 וכן 42, 49. ראה גם: מלבי"ם על הפסוק שם; "מעם לועז", יהושע, רלח"רלט.

8 אבות א, יד.

9 השווה: אבות דרבי נתן, נו"א פ"ג, מהדורת שטר, עמ' 16; וראה גם נו"ב פי"ח, עמ' 39.

10 סוטה לה ע"ב: "כיצד כתבו ישראל את התורה על גבי אבנים כתובה על גבי סיד כתובה". וראה שיר השירים רבה, ו.

11 בבא בתרא טו ע"א, מנחות ל ע"א: מה ראה משה שכתב בדמע. "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב ואחר כך סודם בסיד". ועיין: ילקוט שמעוני, ח"ב, יד, דף שמו ע"ב.

12 "מעם לועז", דברים, תתרגל: "ויש מפרשים על פי מה שאמרו חז"ל ובארו ראשונים ז"ל שאילו היה נכנס משה לארץ-ישראל עם ישראל לא היתה שולטת בהם אומה ולשון להגלותם". ועיין: י' תשבי, "משנת הזוהר", ח"ב, עמ' תרפה, המפנה לתנחומא סוף ואתחנן.

13 דברים לד, ה. 14 חזקוני, דברים, ז: "לא כהתה עינו מקירון פנים".

15 מוטיב מחבר. ראה פרק יח הע' 20.

טז. לוז

אדם אחד ¹ יצא להביא תכלת ² לציציותיו של בנו. נזדמן לעיר לוז. נתארח אצל זקן אחד. שמח הזקן שנזדמן לו אורח, לפי שלא בכל יום מגיעים לשם עוברי דרכים, לפי שאין נותנים ליכנס לשם, אלא לאחד מני אלף ³ ויש שיוצאות מאה שנה מאתים שנה שלש מאות שנה עד שמתרחש שם אורח, שאפילו בדורות הכשרים לא היו מצויים כל כך מאותם שראויים לישב במחיצתם של זקני לוז שחיים חיי עולם ⁴.

ערך לפניו הזקן שולחן ⁵. לחם אבירים ⁶ נתן לו ובספל אדירים הקריב מים ⁷. אכל האורח מן הלחם שטעמו כטעם המן ⁸ ושתה מן המים שטעמם כטעם מי הבאר. דרכה נפשו עוז ⁹ ואמר לו לבעל

- 1 ראה : בראשית רבה, ויצא, סט ז.
- 2 מצוות פתיל תכלת — במדבר טו, לג : "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת". על לוז שהיו צובעין בה תכלת ראה : סוטה מו ע"ב ; על אגדות לוז ראה : גינצבורג, "אגדות היהודים", ב, עמ' 17, עמ' 130 הע' 28 ; וכן סוכה גג ע"א. עגנון כגינצבורג עומד בדרך משלו על הקשר שבין "קושטא" ו"לוז". ראה : גינצבורג, שם, ו, עמ' 17. כפי שלמקורות יש נטייה לזווג ולאחד מקומות הקשורים בארכיטיפ גן-העדן כן עגנון מזהה ומלכד מערכות.
- 3 איוב לג, כג : "מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו".
- 4 האגדות על-פי שופטים א, כד—כו. ראה : גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 130 הע' 28. נראה שיש קשר בין לוז לליש שאליה פנו בני דן (שופטים יח, כח—כט) ולצמיחת סיפור בני דן כפי שהוא מופיע בסיפורי אלדד. השווה : ד' נוי, "מבוא לספרות האגדה", עמ' 83—90, התומך בזיהוי לוז—לוד על-פי חוקרים שקדמוהו. על ליש נאמר : "ויבואו על ליש עם שקט ובוטח ויכו אותם לפי חרב ואת העיר שרפו באש : ואין מציל כי רחוקה היא מצידון ודבר אין להם עם אדם והיא בעמק... ואולם ליש שם העיר לראשונה". השווה בראשית כח, יט : "ואולם לוז שם העיר לראשונה".
- 5 תהלים כג, ה : "תערוך לפני שלחן נגד צוררי". מוטיב אורח והכנסת אורחים נפוץ בסיפור : ראה עמ' 160—161, 188. גם לגבי יתרו ובני רכב מצוינת מידת הכנסת אורחים. עיין מקורות על-פי שמות ב, כ : "קראן לו ויאכל לחם" אצל גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 353 הע' 783.
- 6 תהלים עח, כה : "לחם אבירים אכל איש". ראה גם מדרש תהלים (שוחר טוב), מזמור עח : לחם אבירים — כינוי למן. ועיין : גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 279 הע' 98.
- 7 שופטים ה, כו : "בספל אדירים הקריבה חמאה". מוטיבים מוקדמים של שירת דבורה ; להלן בסיפור עמ' 145 ואילך.
- 8 שמות לא, טז : "וטעמו כצפיחית בדבש". וראה אגדות על טעם המן : גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 22—27. 9 שופטים ה, כא : "תדרכי נפשי עוז".

הבית, אתה שאכלת את המן ושתית מן הבאר והקיפך הקדוש ברוך הוא בענני כבוד ¹⁰ וראית נסים וגבורות ושמעת מפי משה איש האלקים את הברכה אשר בירך משה איש האלקים את בני ישראל לפני מותו ¹¹, הראני אדוני את חסדך ¹² וספר לי מן הדברים האלה אשר ראו עיניך. אשמעה מפעלות אלקים ¹³ מאיש אשר עין בעין ראה ¹⁴. שתק הזקן ולא ענה ולא כלום.

אמר האורח בלבו, יחריש ולא ידבר, כי הואיל משה ¹⁵ ויכתוב את כל הדברים האלה בספר התורה ¹⁶ וכל דבר אשר נכתב בספר התורה לא יאמר על פה ¹⁷. הבה אשאל אותו דבר בוא ישראל לרשת את הארץ אשר ה' אלקינו נתן לנו לרשתה ¹⁸.

אמר לו האורח לבעל הבית, היש את נפשך ישר לספר ¹⁹ לי אם הרבה ואם מעט על היום אשר דרכה כף רגלך ²⁰ לראשונה בארץ, בקום יהושע משרת משה ועבר את הירדן הוא וכל העם אשר אתו ²¹ לרשת את הארץ אשר ה' אלקינו נתן לנו לרשתה.

אמר לו הזקן לאיש האורח, את יהושע לא הכרתי, כי ימים רבים יושב אנכי במקום הזה ולא אצא מקיר העיר החוצה ²². אך את ששים ושנים ²³ המלכים אשר הרג יהושע אותם ראיתי. במשתה הגדול אשר עשה אברהם ביום הגמל את יצחק ²⁴ ראיתי אותם.

10 על ענני הכבוד עיין: תענית ט ע"א; ויקרא רבה פז ו. וראה להלן פרק לה הע' 8.

11 דברים לג, א: "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים את בני ישראל לפני מותו".

12 תהלים פה, ח: "הראנו ה' חסדך וישעך תתן לנו".

13 שם מ, ט: "לכו חזו מפעלות ה'". 14 ישעיהו נב, ח: "כי עין בעין יראו".

15 דברים א, ה: "הואיל משה באר את התורה".

16 דברים לא, כד: "ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמים".

17 גיטין ס ע"ב: "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה".

18 יהושע א, יא: "לרשת את הארץ אשר ה' אלקינו נותן לכם לרשתה".

19 עקרון תיקון ליל שבועות: פתיחה וסיום של פרשיות וסיבוב נוסף של סיפורים מופיע כעקרון תבניתי בסיפורו. עגנון מלקט פסוקים המסיימים ומתחילים ספרי תנ"ך. עניין זה מעיד על האופי הסיכומי שרצה המחבר לתת ליצירתו.

20 יהושע כה, כט: "אשר תדרוך כף רגלכם בו".

21 שם א, ב: "וכל העם הזה". 22 שופטים א, כב—כו; המקור לאגדות לזו.

23 במדבר רבה, מסעי, נג: "א"ר ינאי ס"ב היו שם לא ביריחו ולא בימי סיסרא". ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 22 והע' 79.

24 בראשית כא, ח. וראה: גינצבורג, שם, ב, עמ' 53, עמ' 176 הע' 210.

וגם את עוג ²⁵ אשר אם יעמוד איש על כתף איש לא יגיעו עיני האיש עד פני עוג ראיתי. אכן גבוה עוג. כל איש מכל האנשים לא דמה אליו בקומתו. ואולם אנכי ראיתי את פניו ביום הגמל את יצחק במשתה הגדול אשר עשה אברהם ליצחק, ויבואו כל המלכים לראות את יצחק בשום שרה את יצחק בערסו. כי ראשון היה יצחק אשר עשו לו ערס ²⁶. כי מטרם נולד יצחק לא היה עולל אשר שמו אותו בערס. כי על כן באו המלכים לראות את יצחק ואת ערסו. ויבוא גם עוג בתוכם. ויהי הוא קודה על ערס יצחק ²⁷ ואראה את פני עוג כראותי עתה את פניך.

בואי וראי, אותו האורח אילו לא יצא מלזו היה חי לעולם ²⁸. ולמה יצא, בשביל תכלת שהלך להביא לציציות בנו. הא למדת כמה גדולה אהבת אב לבנו, שבשביל בנו, בשביל להביא לו תכלת לציציותיו, הניח מקום שחיים שם לעולם וחזר לפתקם של כל באי עולם, שעליהם אמר משה בספר תהלים על ידי דוד, ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ²⁹.

יז. דבורה הנביאה

שרתה רוח הקודש ¹ על דבורה הנביאה ואמרה שירה על הנסים ²

²⁵ ראה : בראשית רבה נג, יד ; ספר הישר, וירא. בבראשית רבה מופיעים במקובץ מוטיבים שעגנון מציין כאן : 1. הכנסת אורחים ומשתה הגדולים ; 2. עוג מלך הבשן ; 3. "אותן ס"ב מלכים שהיו במשתה אברהם".

²⁶ בראשית רבה, שם : "דא"ר לוי לא נדנדה עריסה תחילה אלא בביתו של אברהם אבינו". ועיין שם פירוש "מתנות כהונה" : "שיצחק אבינו נולד קטן אבל שאר בני האדם היו גדולים ולא הוצרכו לעריסה". גינצבורג איננו מביא אגדה זו.

²⁷ על התנהגותו של עוג ותגובתו במשתה ראה בראשית רבה, שם : "א"ל עכשיו מתנתו מהי לא שפופה. אין יהיב אנא אצבעי עליה אנא פחיש ליה".

²⁸ זוהי גם בעיית המספר — בעיית היציאה מחיים למוות. ראה סוטה מו ע"ב והאגדות על לזו. כאן יוצא המספר כאילו למען בתו אך למעשה בזכות בתו לחיי עולם.

²⁹ תהלים ד, י.

¹ ילקוט שמעוני, שופטים, ז : "ודבורה אשה נביאה . . . מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי בין ישראל בין איש בין אשה . . . הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקודש שורה עליו". ברמז זה שבילקוט שמעוני יש ריכוז עצום של מוטיבים שבסיפור וראה : שם, שם, לח. והשווה : תנא דבי אליהו רבה, סג. שמה של תפילה המופיעה בתפילת שמונה-עשרה ובברכת המזון של חנוכה ופורים. בפרק יח (ראה הע' 11 לפרק) ממשיך המספר לפתח אסוציאציה הקשורה בתפילה זו.

שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל. הנחתי דושנה של תורה³ בשביל שירה⁴ שאמרה דבורה.

אם שמעת את רננת השמים וגילת הארץ⁵ ועלוות השדה⁶ ורננת עצי היער⁷ ורעם גבורותיו של הים ומלואו ומחיאית כפיהם⁸ של נהרות ושמחת צדיקים בה'⁹ — שמעת כל אחד ואחד לבדו, בימי דבורה הנביאה נתקיימו כולם כאחד¹⁰, מצדקות השם שעשה לישראל¹¹.

3 ראה פרק יד הע' 1. זו טכניקת הטרמת כותרת האופיינית לסיפור זה: הכותרת מופיעה בפרק מאוחר יותר ולפעמים מוקדם יותר, כגון הכותרת 'לזו' של פרק טו צריכה לבוא בראש פרק יג על-פי פתיחתו.

4 התחרות בין שירה ותורה היא התמודדות פנימית של המספר על שתי מערכות ערכים; ראה בעיקר פרק נג. מתיחות זו משתלבת בשאלת רגש האשמה של המספר לגבי כל משמעות חייו כאמן. בעניין דבורה — הקונפליקט מוצנע כמעט לחלוטין מכיוון ששירתה היא שירה נבואית הנאמרת ברוח-הקודש. ראה גם פרק מז.

5 אלה שיבוצים ופאראפראזות של פסוקים משירת דוד כשהעלה את ארון ה' לירושלים. דברי הימים א טז, לא: "ישמחו השמים ותגל הארץ". וראה סיפור העלאת הארון המשולב להלן באריכות בפרק מז. לכן אפשר לראות בכך הטרמה ושוזירה של מערכת המופיעה מאוחר יותר — העלאת ארון ה' ושירת דוד.

6 דברי הימים א טז, לב—לג: "ירעם הים ומלואו יעלץ השדה וכל אשר בו. אז ירננו עצי היער". וראה ההערה הבאה.

7 תהלים צו, יא—יב: "ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו. יעלו שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי יער".

8 שם צח, ז—ח: "ירעם הים ומלאו... נהרות ימחאו כף". שינויה של הלשון המקראית מפורר את המטאפורות והופך אותן לפארודיות. אין זו כוונתו העיקרית של עגנון אף שהוא שומע את הנימה הפארודית. בראש ובראשונה הוא מנסה לתזמר את הפסוקים. ועיין במבוא על תזמור העולם המפורר ואיחודו עמ' 58 ואילך וראה הע' 10 להלן.

9 שם צו, יב: "שמחו צדיקים בה'".

10 ביטוי של מצב הארמוני, מצב של גאולה; ראה אפיונה של השירה בזמן הגאולה בפרק נ ומהערות שם. הדבר קשור לנסיון הכולל של הסיפור ליצור אחדות, במציאות הדואלית של יחסי "מעלה מטה". כל חטא משבש את האחדות, וכל תקופת זוהר מתקנת את האחדות או חושפת אותה מחדש. ראה, דרך משל, תיאור תקופת שלמה בפרק מח. הרעיון עצמו הוא מדרשי ומפותח לעקרון-יסוד בקבלה, ובעיקר בקבלת האר".

11 שופטים ה, יא: "צדקות ה', צדקות פרזונו בישראל".

יח. ראייה אחר ראייה

ראתה אותי דבורה והכירה אותי¹, ואף אני הכרתיה², שכבר שתי פעמים ראינו זה את זה, אחת על הים ואחת במתן תורה. במתן תורה, עם כל נשמות ישראל שבאו להר סיני לקבל את התורה³. ועל הים, בשעה שיצאו כל הנשים אחרי מרים הנביאה⁴ בתופים ומחולות ואמרה להם מרים שירו לה' כי גאה גאה⁵ וגו'.

והרי הספרים כותבים⁶ שדבורה היא נשמת צפורה אשת משה⁷, ובזמן שאמרו ישראל שירה על הים לא היתה צפורה עמהם, היתה מצטערת על זה, פרע⁸ לה הקדוש ברוך הוא לבוא בדבורה ולשיר שירה בישראל. הוא שאמרה, אנכי אנכי אשירה, אנכי שלא הייתי בשירת הים, אנכי אשירה מעתה⁹, בפרוע פרעות בישראל¹⁰, שפרעו בהם אויביהם ובאו עליהם וטרדום ונתגברו ישראל על שונאיהם וגרשו אותם מגבול ישראל. ועל אותה הפורענות שבאה על הגויים ועל הנסים והגבורות¹¹ שנעשו לישראל בירכה את ה' בשירים ובשבחות.

והיאך יתקיימו שני הדברים כאחד, זה שכתוב בספרים וזה

1 לדבורה ולמספר יש נוכחות על-זמנית. את גלגוליה של דבורה מנמק הסופר להלן. אך במישור הגלוי של פתיחות הפרקים הקשורים בנשים המקראיות, זהו המשך גלגולה של הנימה הפארודית על היחסים הארוטיים המשתמעים כביכול בין המספר לנשים; ראה לעיל פרק ט' הע' 27. במישור הרצף העלילתי-המסגרי הרי שזו פנייה לבת השותפת לדיאלוג הסמוי.

2 על חשיבות "ההכרה" כמוטיב עמדי ב"פרשנות" בניתוח 'תהלה', עמ' 77—82.
3 ראה: שמות רבה, כח; זוהר, שמות, פג ע"ב.

4 שמות טו, נ: "ותצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות".
5 שם טו, יב: "ותען להם מרים שירו לה". עגנון מחליף את זמן הפועל, חורג מלשון המקרא, עורך פאראפראזה ומשלב בפסוק.

6 סתם "ספרים" פירושם ספרי קבלה או חסידות.
7 "סדר הדורות", עמ' 85: "צפורה לא היתה בשעה שאמרו הנשים שירה... זכתה שנתגלגלה בדבורה שאמרה שירה...". צפורה גם נתגלגלה בעכסה. שם, עמ' 96.

8 אסוציאציה המטרימה את שירת דבורה — הפועל פרע שנאמר בשירת דבורה; ראה הע' 10 להלן.

9 לימוד גזירה שווה על-סמך הכתוב ב"סדר הדורות", עמ' 97, ד"ה דבורה.

10 שופטים ה, ב.

11 ראה פרק יז הע' 2; אסוציאציה מתפילת "על הנסים".

שראינו עין בעין¹². הרי אי אפשר לומר שהספרים טועים¹³, ואם אני טעיתי, דבורה ודאי לא טעתה. על סתירה זו אני מצטער הרבה, אלא אף זה מן הדברים שעתידיים להתפרש ביום שיתפרשו כל קושיות ואיבעיות.

יש מעשה שמביא לידי שירה ויש שירה שמביאה לידי מעשה¹⁴. שירתה של דבורה בו ביום¹⁵ שהראה הקדוש ברוך הוא ישועתו בו ביום ותשר דבורה¹⁶. בשעה שהקדוש ברוך הוא עושה ישועות לעמו, בזרוע קדשו עושה ישועה¹⁷ ובימין צדקו¹⁸ יתן שיר חדש¹⁹. אלמלא אנו נחפזים²⁰ הייתי מפרש לך את שירת דבורה, כפי שהיא מפורשת על ידי²¹, כפי שכוונה דבורה ברוח הקודש לפי פירושי רבותינו²². עכשיו שאנו נחפזים מדלג אני על הפירוש וחוזר למעשה דבורה.

12 ישעיהו נב, ח : "עין בעין ראו בשוב ה' את ציון".

13 תודעת פירוד : מתיחות בין ההבטחה שבספרים לבין המציאות העלובה, העומדת בסתירה לספרים. הבעיה היא : כיצד להתגבר על הפירוד, "והיאך יתקיימו שני הדברים כאחד ?" שירת "על הנסים" מדגישה את הסתירה ומלבה את הנימה הפארודית. עגנון נוקט פעמים אחדות ב"עיר ומלוואה" את הביטוי : "אף זה מן הדברים שעתידיים להתפרש ביום שיתפרשו כל הקושיות והבעיות" (ראה שם, עמ' 112). אלו הם נסיונות להתגבר על חוסר הבנה מוחלט של מעשי האל. השימוש במשפטים אלה כאן חושף רובד בלתי צפוי בהתייחסות לסיפור מקראי זה, שהרי הנימה הדומיננטית היא נאיבית. ברור שהתהייה על מש"מעות מעשי האל עולה בחריפות כשהיא שזורה בטעם חייו ובמשמעות מותו של המספר.

14 לבעיית תוקף השירה ואחיותה בעולם המעשה-המציאות כצורה של תריס בפני המוות, ראה במבוא.

15 בתלמוד ובמדרשים יש מקורות רבים שבהם מופיע הציור "בו ביום" לתיאור סמיכות אירועים. עגנון לומד זאת מן המלים "ותשר דבורה... ביום ההוא" (שופטים ה, א). הפרשנים המסורתיים שבדקתי אינם מדייקים מכך דבר. השווה : ילקוט שמעוני, ח"ב, מו.

16 שופטים ה, א. 17 ישעיהו נב, י.

18 שם מא, י : "תמכתיך בימין צדקי".

19 תהלים מ, ב : "יתן בפי שיר חדש".

20 מוטיב מחבר. ראה פרק טו הע' 15.

21 גם את פרקי תהלים הוא מציין כמפורשים על-ידי ; פרק מו. האם אנו רשאים לדייק מכאן, שפרקים אלו אינם פירוש כלל או אינם פירוש האמיתי של עגנון ?

22 חשוב לציין, שהמספר רואה עצמו צמוד לפירושי רבותינו. למשפט זה כמו לאחרים כדוגמתו מתלווה נימה של צדקנות יתר.

יט. תומר דבורה¹

ישבה לה דבורה תחת תומר שקראוהו על שמה תומר דבורה², בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים, והיתה שופטת את ישראל³ משפטים ישרים⁴. לא נטלה שכר⁵ דינים ולא שכר בטלה ולא נהנתה מכתרה של תורה אפילו כקליפה וכגלעין⁶. לכך נתקבלו פסקיה בכל גבול ישראל ולא ערער אדם על דיניה.

באו שבטי ישראל לדון לפניו⁷. בא אפרים מעוז ראשם של ישראל⁸ שיצא ממנו יהושע בן נון נשיאם של ישראל אחר משה וממנו יצא משיח בן יוסף⁹. ובא בנימין אחיהם הקטן של שבטים. כל בניו כולם גבורים אנשי חיל מלומדי מלחמה¹⁰, שיצא ממנו שאול בן קיש¹¹ ראשון למלכים. ובאו בני מכיר בן מנשה¹², אף על פי שישבו מעבר לירדן והיו שרויים בטובה באו, לפי שהיו מחוץ לקיים¹³ באו לראות אם דיניה על פי התורה. ובא זבולון שבני מושכים בשבט סופר¹⁴, שבמשיכת קולמוס פשטו את משפטי

- 1 שופטים ד, ה: "והיא יושבה תחת תומר דבורה". "תומר דבורה" הוא שמו של ספר קבלה של ר' משה קורדובירו. רעיונות אחדים המפותחים בו, כגון נוכחותה של השכינה בכל מעשי האדם, משולבים להלן.
- 2 מדויק מלשון הפסוק ומצירוף הסמיכות "תומר דבורה".
- 3 שופטים ד, ד: "והיא שופטה את ישראל בעת ההיא".
- 4 נחמיה ט, יג.
- 5 כנראה על-פי תרגום יונתן (תרגום ירושלמי, ת"י) שופטים ד, ה. ראה להלן פרק כ' הע' 2.
- 6 מוטיב המופיע לגבי מנהגו של השופט שמואל. ראה פרק מד ומקורות לצניעותו של שמואל. אלו הן נורמות משותפות לתושבי הקהילות הנפלאות, לשופטים הנוכחים ולמספר.
- 7 שופטים ד, ה: "ויעלו אליה בני ישראל למשפט".
- 8 עגנון מלקט תארים ותכונות שונות של השבטים, בעיקר מלשון התרגום במקום. ת"י לשופטים ד, יד: "מדבית אפרים קם יהושע בן נון קדמיתא".
- 9 ראה: מועד קטן כח ע"ב; זוהר סוף בלק; גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, הע' 17.
- 10 שיר השירים ג, ח: "כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה". וכן על-פי המסופר במעשה פילגש בגבעה, שעגנון עוסק בו להלן בפרשת בני בנימין, פרק לב.
- 11 שופטים ה, יד.
- 12 במדבר לב, מ: "ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה". כל השבטים שעגנון מפרש על-פי שירת דבורה, לא באו לשם מלחמה אלא לשם משפטה של דבורה. בכך הוא מלמד סניגוריה על השבטים שלא באו.
- 13 שופטים ה, יד: "מני מכיר ירדו מחוקקים".
- 14 שם ה, יד.

התורה¹⁵. עמהם באו שרי יששכר שרי התורה, שרצו¹⁶ בבתי מדרשות ודרשו קלות כחמורות¹⁷. שבט ראובן נתפלג¹⁸. מקצתם באו, מקצתם לא באו. איזה מהם באו, אלו שאמר עליהם יעקב יתר שאת ויתר עז¹⁹ ואלו שחיזקם משה בברכתו ואמר יחי ראובן ואל ימות²⁰. וגלעד למה לא בא²¹? לפי שהיה שרוי בשלוה במקום מקנה ומרעה טוב, ועינו של אדם טובה בשל חבירו לא נפלו ביניהם דברים שצריכים להתדיין עליהם. אף דן לא בא, שבירכו יעקב דן ידיו עמו²², ולא הוצרך לבית דינה של דבורה. אף גד לא בא, לפי שמשה רבינו קבור בחלקו של גד²³ ומביט עליהם שלא יעברו על דברי תורה. ושמעון ולוי ויהודה ואשר למה לא באו, לוי, לפי שנתקיימה בו ברכתו של משה יורו משפטיך ליעקב²⁴ והיו מורים ושופטים. יהודה ידיו רב לו²⁵, רב לו בתורה, רב לו בכל דבר. ולא עוד אלא שעסוק היה בבנין קומתו של משיח²⁶. שמעון, משום שנתחבר ליהודה²⁷, מה שעשה יהודה עשה שמעון, ואשר למה

15 תרגומו של שופטים ה, יד: "כתבין בקולמוס ספר חד".

16 יששכר אינו מאופיין כאן כמו בברכת יעקב, בראשית מט, יד: "יששכר חמר גרם רבץ בין המשפטים". ישיבה בין המשפטים סמוכה כאן לראובן, פסוק טז: "למה ישובת בין המשפטים לשמע שרקות עדרים". ליד "יששכר כן ברק בעמק שלח ברגליו בפלגות ראובן גדלים חקקי לב"; פסוק זה מופיע פעם נוספת בשינוי בסוף פסוק טז: "פלגות ראובן גדולים חקרי לב". גם שירת דבורה שואלת את מוטיב יששכר הרובץ (מבראשית), שחז"ל דרשוהו כלומד תורה על-פי ההסכם המפורסם שבין זבולון ליששכר. לעגנון סיפור בשם 'זבולון ויששכר' הקשור במוטיב הסבלות או נשיאת התורה; ראה: "אלו ואלו", עמ' שט—שי.

17 ניב המופיע במקורות; כגון חגיגה יד ע"א: "קלות דומות עליו כחמורות".

18 על-פי שופטים ה, טו: "בפלגות ראובן גדלים חקקי לב".

19 בראשית מט, ז.

20 דברים לג, ו.

21 שופטים ה, יז: "גלעד בעבר הירדן שכן".

22 בראשית מט, טו.

23 דברים לג, כא: "בחלקת מחוקק ספון".

24 דברים לג, י: "יורו משפטיך ליעקב".

25 שם לג, ז: "ידיו רב לו".

26 ראה בניין קומתו של משיח בסיפור 'אברי המשיח', "פתחי דברים", עמ' 195.

27 על פי שופטים א, ג.

לא בא, אשר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכון²⁸, פרוצים היו מקומותיו ולא היה יכול להניחם מפחד אויבים²⁹. אבל נפתלי אף על פי שהיה טרוד על מרומי שדה³⁰ לעלות למלחמה על סיסרא, משום שהיה קל ברגליו כאילה³¹ ניתן לו לבוא³².

כ. ברכת השיר¹

בירך ה' את דבורה בעושר ובנכסים. תמרים היו לה ביריחו וכו' מים ברמה וזיתים בבקעת בית אל שהוא מקום שמן, ועפר לבן שמוכרין ליוצרי חרש היה לה בהר אפרים, מלבד שדות זרע שהיו לה². פירנסה את עצמה מן התמרים שנשרו מן התומר שישבה תחתיו ומשאר כל קנייניה עשתה פרנסה לתינוקות של בית רבן³ שמתגברין בתורה ומאילנות סרק עשתה מגינים ורמחים לארבעים אלף בישראל. עד שלא קמה⁴ דבורה לעורר את ישראל בשירה

28 שופטים ה, ז: "אשר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכון". מפרצים — פרוצים מפחד אויבים.

29 ראה רד"ק ומצודת דוד על הפסוק שם.

30 שופטים ה, יח: "ונפתלי על מרומי שדה".

31 בראשית נ, כא: "נפתלי אילה שלוחה".

32 מוטיבים של סניגוריה על השבטים מופיעים גם במצודת דוד.

1 ראה: פסחים י, ז; פסחים קיז ע"ב.

2 השווה ת"י לשופטים ד, ה: "מתפרנסא מן דילה ולה דקלין ביריחו, פרדסין ברמתא זתין עבדין משח בבקעתא, בית שקיא בבית אל, עפר חוור בטור מלכא". וראה שם רש"י המביא את התרגום: "שאשה עשירה היתה ומן המקומות האלו היתה פרנסתה". על העפר הלבן אומר רש"י: "שמוכרין אותה ליוצרי חרס ויש שפותרין עפר חיוור שדה זרע כמו שדה הלבן". עגנון מנצל את שני הפירושים על עפר לבן, ומרחיב בכך את הסיפור גם שדה למזרע גם עפר לחרס. כל דמויות המופת מסתפקות במעט אף-על-פי שיש להן רב. בסיפורים אחדים של עגנון ב"עיר ומלואה" ובמקומות אחרים, אי-הזדקקות לכספי הקהל היא עקרון מוסרי בסיסי. ראה, דרך משל: 'האיש לבוש הבדים', 'עיר ומלואה', עמ' 84 ואילך.

3 בתרגום יונתן משבחת דבורה את סופרי ישראל, שלא פסקו ללמד תורה את התינוקות על אף שעת הצרה. וראה שם פסוק ט. לגבי פרשת תלמוד תורה בתקופת דבורה ראה בהרחבה בתנא דבי אליהו רבה, סד—סו, המסתמך על מסכת מגילה, וראה פירוש "ישועות יעקב" לתדבא"ר שם, המפנה לפירוש "כלי יקר".

4 שופטים ה, ז: "עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל".

לא נראה מגן ורומח בארבעים אלף בישראל⁵ ועלה עליהם סיסרא בראש ארבעים אלף מחנות, בחמשים אלף אחוזי חרב, בששים אלף אחוזי רמחים, בשבעים אלף מגינים, בשמונים אלף בעלי חצים, מלבד תשע מאות רכב ברזל⁶, ועל כל רכב עשרת אלפי איש. כיון שקמה דבורה, קמה אם בישראל⁷ והיתה מתבוננת כאם שמת-בוננת על בניה, מה חסרים להגן עליהם ולהרבות כחם.

כא. כחה של שירה¹

בנוהג שבעולם באה צרה על הציבור, עשירים נותנים מעשרם, גבורים באים בגבורתם, חכמים בחכמתם, בעלי עצה בעצתם, משוררים בשירים ובזמרים², דבורה הנביאה לא היה דבר ממה שהיה לה שלא נתנה לישראל, ועל כל דבר ודבר אמרה שירה, שתפארתו של דבר — שירה, שהשירה מחזקת את האמונה³, לפי שהיא באה מתוך אמונה בה⁴, שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו אז ישיר⁴. וכן אמר דוד מלך ישראל, ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו⁵.

כב. בין המקדש לשירה

לפידות בעלה¹ של דבורה הנביאה לא היה כדבורה הנביאה לא בתורה ולא בחכמה ולא בנבואה ולא בשירה. אמרה לו דבורה

5 שם ה, ח: "מגן אם יראה ורומח בארבעים אלף מישראל".

6 על-פי ת"י לשופטים ה, ח: "בארבעין אלפין רישי משרין בחמשין אלפי אחדי סיפין בשתיין אלפין אחדי רמחין. . . בר מתשע רתיכין וברולא". ראה: גינצ-בורג, "אגדות היהודים", ה', עמ' 136 הע' 80.

7 ראה הע' 4 היפוך לשון הפסוק לגוף שלישי בדיבור עקיף.

1 כותרת מוטרמת השייכת למעשה לפרק כג, שם נאמר: "בואי וראי כח השירה", עמ' 147.

2 ראה תפילת מוסף של שלוש רגלים: "והשב כהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמרים".

3 על הבעיה התיאולוגית של הזיקה בין השירה לגבורה ראה פרק כג, עמ' 147.

4 שמות יד, לא; שם טו, א — צירוף שני פסוקים.

5 תהלים קו, יב.

1 ראה מגילה יד ע"א. לאגדה על לפידות, בעלה של דבורה, יש מקורות רבים וחלק מהפרשנים המסורתיים מזכיר אותה. לעומת רש"י: שהיא עשתה לפידות — פתילות. מצודת דוד: "שהיו דבריה כלפידים". הללו אינם מפרשים אשתו של לפידות.

לבעלה, בוא ועשה פתילות והולך לבית המקדש שבשילה ויהא חלקך עם אנשים כשרים ותבוא לחיי העולם הבא. היה לפידות עושה פתילות עבות כדי שיהא אורן מרובה ומוליך אותן למשכן שילה, ודבורה יושבת תחת התומר ושופטת את ישראל ומתנבאה עליהם ואומרת שירה. ובין המשכן ולשירה ולדינים יצאו ימיהם ולא ילדו בנים.²

בואי ואגיד לך דבר שלא אמרתי עד עכשיו. משעה שאני משוטט בעולם לא היתה שעה שהיתה קשה עלי כשעה שהוצרכתי לפרוש מדבורה.³ ומחמת שלושה דברים⁴ שאני אוהב, תורה וארץ ישראל ושירה ששלשתם נתקיימו בדבורה היתה קשה עלי פרידתי מדבורה. תורה ושירה,⁵ אנכי לה' אנכי אשירה וגו',⁶ זה סיני מפני ה' אלקי ישראל,⁷ כל שירה שאנכי אשירה הרי היא מסיני שנגלית עליו לישראל ואמרת להם אנכי ה' אלקיך,⁸ ארץ ישראל, כמו שנאמר ותשקוט הארץ ארבעים שנה.⁹ ראתה דבורה שאני מבקש לפרוש ממנה.¹⁰ בירכה אותי והלכתי לי.

כג. קיום העולמות

זו אחת מהליכותי בארץ שהיתה קשה מכולן מפני צערה של הארץ. ואילולי דבורה שעמדה לי שירתה הייתי מניח את עולם הגופים וחוזר לעולם הנשמות.

- 2 עגנון מסיק זאת מתנא דבי אליהו רבה פרק ט. והשווה לסיפורו 'אגדת הסופר'.
- 3 לעניין פרישה מאשה השווה: פרק יח, הערה 9.
- 4 מוטיב מניית "שלושה דברים" ראה על שלוחי יהושע, פרק ז 'צדיקי עולם', עמ' 137: "ובשביל שלושה דברים נתן להם הקדוש ברוך הוא, והוא שימוש רווח במדרשים".
- 5 מדרש של עגנון. הוא מביא ראיות מתוך פסוקיה של שירת דבורה ל"שלושה דברים" כדי להצביע על הקשר האימאננטי בין "תורה ושירה".
- 6 שירה: שופטים ה, ג.
- 7 שם ה, ה. לכל שורה מעשר השירות המקראיות יש סמך מסיני וכלולה ב"שיר השירים". השווה: זוהר, ח"ב, קמ"ב ומקורותיו.
- 8 שמות כ, ב.
- 9 שופטים ה, לא.
- 10 דבורה אכן ראתה אותו, שלא כנשים האחרות מהן הוא פורש, אולי מפני שהיתה נביאה.

בואי וראי כח השירה¹, מקיימת את העולם ומקיימת את בר-יותיו ומקרבת לבם לאביהם שבשמים. ואלמלא היא כבר היה העולם חוזר לתוהו ובוהו². ולפי שהמשוררים אהובים לפני הקדוש ברוך הוא, שהם מתנים צדקות ה'³ ומאהיבים⁴ אותו על בריותיו, לפיכך בחר בהם מכל באי עולם לקיים את עולמו בשיריהם. את מוצאת כל זמן שהיתה דבורה קיימת ואומרת שירה – ותשקוט הארץ ארבעים שנה⁵. ארבעים שנה כנגד ארבעים אלף בישראל שהשלימו נפשם לה'⁶ על ידי שירתה של דבורה. ולא עוד אלא על ידי המשוררים הקדוש ברוך הוא מוחל עוונותיהם של ישראל. בכל מקום הוא אומר, ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע, וכאן כתוב ויעשו בני ישראל. תחילה עשייה. והיכן הם מה שעשו לשעבר? אלא מחל להם הקדוש ברוך הוא מה שעשו לשעבר. כך נדרש באגדת תהלים. ופירש רש"י, שהיה נצבר חטא על חטא, אבל זו נמחל להם כל אשר עשו⁷. ועכשיו ראש חשבון.

- 1 כוח השירה הוא מוטיב עקרוני בסיפור זה, גם בסיפורים אחרים של עגנון הוא משתמש במלה "כוח" כדי ליצור אחדות שבריבוי או אחדות בתוך הפירוד. באמצעות "הכוח" אפשר להתגבר על הקרע שבין שמים וארץ. ראה הביטוי "כוח" וחלופיו ב'לפי הצער השכר', 'הסימן' ובסיפורי 'החזנים' שב'עיר ומלואה'. וראה על סיפורי החזנים בספרי "דיוקן הלוחם", 'בין אבל להנצחה – עיון בהסימן ולפי הצער השכר', רמת-גן, תשל"ה, עמ' 231–248; וכן מאמרי 'סיפורי החזנים של עגנון', "מעריב", 1.4.77.
- 2 ראה פרק ז, עמ' 137: "כבר חזר העולם לאחוריו" – מוטיב בסיפור.
- 3 על-פי שופטים ה, יא: "שם יתנו צדקות ה'". עגנון ממשיך בפרק זה לעבד פסוקים משירת דבורה.
- 4 זהו תפקידם של הפייטנים – החזנים, המשוררים והסופרים. ראה, דרך משל, 'לפי הצער השכר', עמ' ז: "רצויי ה' חולי אהבתו".
- 5 שופטים ה, לא. לפי סדר עולם רבא דף מב, שפטה דבורה את ישראל ארבעים שנה: עשרים שנה בתקופת סיסרא ועוד עשרים שנה אחר-כך.
- 6 איני יודע מניין הדרוש המקשר בין "בארבעים אלף בישראל" (שופטים ה, ח) ל"ארבעים שנה", אך יש לכך סימוכין מסוימים בתנא דבי אליהו רבה, סו.
- 7 כגון לפני פרשת דבורה, שופטים ד, א: "ויספו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה'"; ואילו לאחר פרשת דבורה, שם ו, א נאמר: "ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה'". וזה לשון רש"י על הפסוק: "עד כאן נאמר ויוסיפו שהיה נצבר חטא על חטא. אבל בשירה זו נמחל להם כל אשר עשו ועכשיו מתחילין לחטוא. כך נדרש באגדת תהלים". ובמדרש תהלים, שוחר טוב, יח: "אשר דבר להם: אמר רבי סימון לא כל מי שהוא אומר שירה אומר. אלא כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה בידוע שמוחלין לו כל עוונותיו ונעשה ברייה חדשה... וכן אתה

אילולי שאנו נחפזים הייתי מגיד לך יותר. עכשיו שאנו נחפזים אומר לך רק זאת.⁸ בכח השירה מוסיפים דעת בתורה ובחכמה, ובכח השירה מוסיפים כח וגבורה לידע מה שהיה ומה שעתיד להיות. ולא באי העולם הזה בלבד, אלא אף העליונים מוסיפים כח וגבורה מכח השירה. ואף שמים מוסיפים כח על ידה. מובא בספר הזהר, אם איני טועה בפרשת שמות, ואם איני טועה כך הם הדברים, כשפותחין החיים שירה מוסיפים העליונים כח לדעת ולהכיר מה שלא השיגו. שמים וארץ מוסיפים כח באותה השירה.⁹ רואה אני בתי שהטרחתי עליך בדברים, אם כן אחזור לסיפור מעשים.

כד. בת יפתח¹

הלכתי מאצל דבורה ובאתי אצל בת יפתח. קלסתר פניה דומה היה לשל ברוריה בתו של ר' חנינא בן תרדיון אשתו של ר' מאיר², שהיתה דומה לרבקה אמנו. שני צמידים היו על ידיה³, כנגד שני הלוחות, עשרה זהב משקלם⁴, כנגד עשרת הדברות. ולפי שלא היה יפתח בן תורה אבד את בתו ואף הוא אבד⁵. אבל לסוף כמה דורות נתקן בר' חנינא בן תרדיון ונתקנה בתו בברוריה בתו. תדעי

מוצא בימי דבורה... דסמוך בחר שירתא ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה'... והיכן מה שעשו לשעבר אלא מחל להם הקב"ה בשעה שאמרו שירה". והשווה: "אורח נטה ללון", עמ' 205.

8 מוטיב המחבר. ראה לעיל פרק ב, הע' 26.

9 כך לשון הוזהר, שמות יח, ב: "כשפותחין החיים שירה מוסיפים העליונים כוח לדעת להכיר ולהשיג מה שלא השיגו שמים וארץ מוסיפים כח בהאי שירה". ובהמשך דברי רבי נחמיה: "דתניא הזוכה באותו השיר ידע בעניי התורה והחכמה ויאזין ויחקור ויוסיף כח וגבורה במה שהיה ובמה שעתיד להיות". והוא לשון עגנון במשפטים לפני שהוא מגלה שהוא מביא מן הוזהר. עגנון מפריד רעיונות המלוכדים בזהר ועורך אותם מחדש.

1 עגנון משנה את סדר הפרשיות בספר שופטים ועורכו במבנה חדש על-פי סמיכות פרשיות הנראית לו, כגון סיפורן של שתי הנשים דבורה ובת יפתח.

2 עיין "סדר הדורות", עמ' 98: "והיא בת ר' חנינא בן תרדיון והוא תיקן את יפתח". וכן שם, עמ' 151 (מפנה למקורותיו).

3 תנחומא, בחוקותי, ה.

4 בראשית כד, כב. אלו תכשיטיה של רבקה שהביא עבד אברהם.

5 תנחומא, בחוקותי, ה: "מפני שלא היה בן תורה איבד את בתו".

לך כח עיניו של אביך, עד שלא נולדה ברוריה כבר ראיתי דמיונה של בת יפתח, ועד שלא נולד ר חנינא בן תרדיון כבר ראיתי שנתקן בו יפתח. כלל זה נקטי בידך, כל צרה שלא תבוא ישועתה מופקדת בתוכה⁶. אם כן למה עצבים בשעת צרה, לפי שהצרה מכה את העיניים אין רואים ישועתה.

כה. פדויי ה' ¹

כל מה שאמרתי לך כאן מפי סופרים וספרים אמרתי². עכשיו אומר לך דבר מפי עצמי. בתו של יפתח ואף יפתח כבר נתקנו קודם לכן. ואימתי נתקנו, בראשית מלכות ישראל³. בתו של יפתח נתקנה ביונתן בן שאול ויפתח נתקן בשאול⁴, כמו שכתוב בספר שמואל, ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל חלילה, חי ה' אם יפול משערת ראשו ארצה כי עם אלקים עשה היום הזה. ויפדו העם את יונתן ולא מת⁵. בואי וראי, מה שלא עשו ראשי עם עשה העם⁶.

אמרו חכמינו, יכול היה פינחס להתיר נדרו של יפתח, אלא פינחס אמר, אני כהן גדול בן כהן גדול אשפיל עצמי ואלך אצל עם הארץ. יכול היה יפתח לילך אצל פינחס להתיר לו את נדרו, אלא יפתח אמר, אני ראש שבטי ישראל וראש הקצינים אשפיל ואלך אצל הדיוט. מבין שניהם אבדה אותה עלובה מן העולם

6 ראה מקבילות אצל עגנון: "בחנותו של מר לובלין", עמ' 62. והשווה ירושלמי תענית פ"ב ה"ט: "כל צרה שהייתי נכנס אליה אתה היית מרחיבה לי".

1 ישעיה לה, י.

2 עגנון מגלה את שיטתו. נראה שהצהרותיו נכונות.

3 על-פי ירמיהו כו, א: "בראשית ממלכות יהויקים".

4 עגנון מתקן את בת יפתח ביהונתן ושאול, מתוך הקבלה מוטיבית וסטואטיבית. זהו גלגול של מוטיב אב עוקד. אב ויחסיו לבן או בת קשור לסיפור זה ולמסגרותיו, כגון יחסי אב ובתו המספר ונשמתו. בסיפור מובעת התייחסות נרחבת לנושא העקידה בפרט, בקשר לפרעות שו"מ בשנת תתנ"ו ולתמונת העקידה, ראה עמ' 128. לזיהוי המערכת המקבילה של יצחק, שאול ויפתח ובניהם, השווה: עמנואל בן גוריון, "בשבילי אגדה", 1970, עמ' 237, המצטט שם מספרו של רוברט גרייבס "המיתוסים היווניים".

5 שמואל א יד, מה.

6 הקבלה בסיטואציה: ראשי העם לעומת שאול. ובפרשת יפתח פנחס לעומת יפתח.

ושניהם נתחייבו בדמה ⁷. בואי וראי פינחס כהן גדול לא הציל בת ישראל מן המיתה, יפתח ראש שבטי ישראל לא הציל בתו מן המיתה, אבל העם פדאו את יונתן מן המיתה ולא הומת ⁸. ועליהם נתנבא ישעיה הנביא ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון ונסו יגון ואנחה ⁹. מה פדויי ה', מה ה' קיים לעולם כך פדוייו פדויים לעולם ¹⁰. מה ובאו ציון ברנה, יש מי שרע לו במקומו הולך למקום אחר, אבל לבו דואב וחרד שמא לא ימצא מה מבקש, אבל לציון לא מתוך קשי הגלות יבואו אלא מתוך אהבת ציון, לכך יבואו ברנה. מה ושמחת עולם על ראשם, יש שמחה שבאה מן הלב ואין הראש מסכים עליה, כאן השכל עצמו שמח בה, לפי ששמחת עולם היא ולא שמחה חולפת. ששון ושמחה ישיגון, לשון כפול למה, אלא יש דברים שהאיש שמח בהם ואין האשה שמחה בהם, האשה שמחה בהם ואין האיש שמח בהם, באותה שמחה אנשים ונשים שווים כאחת, לכך נאמר ששון ושמחה, ששון כנגד האנשים, שמחה כנגד הנשים. ישיגון, מה ישיגון, פעמים שהטובה רצה אחר האדם והוא בורח ממנה, רואה היא שהוא כך היא מחזירה פניה ממנו ומסתלקת לה, אבל כאן אין ששון ושמחה מניחים מישראל עד שהם משיגים את ישראל. נסו יגון ואנחה, עד שאין מרגישים בהם כבר נסו.

כו. יפתח

חוזר אני אצל יפתח. יפתח הגלעדי גבור חיל היה ¹, בנה של אשה של שבט אחר ², שלא נישאה לאחד מבני שבטה. הוציאוה משבטה

7 תנחומא, בחוקותי, ה: "והלא פנחס היה שם אלא פנחס אמר אני כהן גדול בן כהן גדול ואיך אלך אצל עם הארץ. יפתח אמר אני ראש שבטי ישראל, ראש הקצינים אשפיל עצמי ואלך אצל הדיוט. מבין תרויהון אבדה ההיא עלובתא מן עלמא. ושניהם נתחייבו בדמיה".

8 שמואל א יד, מה.

9 ישעיהו לה, י. ושם: "ישיגון".

10 הקשר בין פדיון יהונתן לפדויי ה' בישיגון מופיע בברכות ה ע"ב: "ופדויי ה' ישובון וגו' ויאמר העם אל שאול היהונתן ימות". ראה פיתוח מוטיב השמחה וחשיבותו בפרק מו, עמ' 169, וההערות שם. עגנון מדגים את האנאלוגיה, ובכך הוא מנמק את תיקונו האישי, שהכריז עליו בראשית הפרק.

1 שופטים יא, א.

2 ראה רד"ק, רלב"ג ות"י לשופטים יא, א. ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 139 הע' 106.

וקראו לה שם גנאי, כמו שכתוב בספר שופטים והוא בן אשה זונה³, כי זאת לפנינו בישראל⁴, אין נחלה עוברת משבט לשבט, לפי שאמרה תורה לא תסוב ממטה למטה אחר⁵, לפיכך לא היה איש נושא אשה שלא משבטו. הלכה אשה אחר איש שלא משבטה, יצאה מבית אביה בלא נכסים לבית בעלה כמו זונה שאין לה אלא זנות ולא שאר נכסים וקראו לה שם גנאי.

עמדו אחיו של יפתח וגרשו את יפתח⁶. אמרו לו, אתה לא תנחל בבית אבינו, שבן אשה אחרת אתה⁷. אחרת לשון מאוס, כל דבר תעוב ומאוס קרוי אחר⁸, כמו אלהים אחרים לעבודה זרה וכמו דבר אחר לחזיר, אף כאן אשה אחרת, אשה גנויה ומאוסה, שמאסה בבני שבטה ומאס בה שבטה⁹. ובאמת אשה כשרה היתה וביתה פתוח היה לאורחים, ונתנה מים ומזון לכל עובר ושב, כפונדקאית שאינה מבחנת בין אורח לאורח¹⁰, לכך זכתה שיצא ממנה יפתח שעשה הקדוש ברוך הוא תשועה¹¹ לישראל על ידו.

ברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב¹², ארץ שראייתה טובה¹³ ואדוני הארץ איש טוב¹⁴, ושמו טוב וטוב הוא למבקשי טובתו,

3 שופטים יא, א.

4 רות ד, ז: "וזאת לפנינו בישראל".

5 במדבר לו, ז: "ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה"; שם שם, ט: "ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר".

6 שופטים יא, ז: "ותגרשוני מבית אבי" — לשונו של יפתח ומסקנתו.

7 שם יא, ב. שינוי לשון מן הפסוק: "ויאמרו לו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה".

8 שבת קכט ע"ב; מנחות קט ע"א.

9 ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 139 הע' 106; וכן המפרשים המסורתיים.

10 בסיפור מוצאים סניגוריה שיטתית. ראה, לדוגמה, כיצד דורש עגנון "אנשים רייקים", להלן הע' 16, והשווה לפרשת רחב ולפרשת הנער הלוי, שלפי המדרשים היתה פתו מצויה לעוברי דרכים. כל זה מתקשר למוטיב הכנסת אורחים בסיפור. תשועה היא מוטיב בסיפור ובספר שופטים, ראה פרק טו הע' 6.

11 שופטים יא, ג.

12 על-פי מגילה ו ע"א, שם מופיע שם-תואר זה על טבריה. זו אפליקאציה של עגנון, המפרש ארץ טוב "שראייתה טובה".

14 רד"ק לשופטים יא, ג; וכן רלב"ג: "איש ששמו טוב". וראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 140 הע' 107.

פותח ארצו לפני כל מי שנדחה משבטו. בואי וראי שבחם של טובי עין, הרי ארץ טוב בכלל ארץ ישראל היא, והרי ארץ ישראל כולה טובה, כמו שאמר הכתוב טובה הארץ מאד מאד¹⁵, אלא בשביל טובת עין שנהג אדוניה נקראה ארצו ארץ טוב.

ישב לו יפתח בארץ טוב. ויתלקטו אל יפתח אנשים ריקים¹⁶, בני אדם שבתיהם ריקים מכסף וזהב ושמלות, שמעכבים מלהחלץ לפני ה' למלחמה. ומתוך שבתיהם ריקים ריקנו עצמם משאר דברים יתירים, כגון כבוד מדומה ונצחונות של הבל וויכוחים של שטות שמכלים ימיו ושנותיו של אדם ואינם עומדים לו לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. יצאו עם יפתח לכל מקום שביקש לצאת. ולא הרהרו אחריו אם כדאי אם לא כדאי. גברו ידיו של יפתח והיה מצליח והולך¹⁷.

שמעה גלעד שאיש מצליח הוא יפתח, תלתה הצלחתו בעצמה. אמרה, מבית אבינו היא גבורתו של יפתח, ואין צריך לומר שאנו גדולים ממנו שהרי כשגרשנו אותו לא עמד בפנינו וברח מפנינו. אמרה מדת הדין, כל כך גבורים אתם, הריני מביא עליכם את בני עמון הראו את גבורתכם. והרי באמת ברח יפתח מפני אחיו, אלא פעמים שגבור בורח מפני אחיו, לא מפני שהוא מתיירא מהם, אלא מפני שהוא חושש שמא לא יתגבר על עצמו ויכה בהם.

כז. במלחמה על ישראל

ראו בני עמון שגבוריהם של ישראל הם עם יפתח ויפתח מרוחק מאחיו פתחו במלחמה על ישראל¹. וילכו זקני גלעד לקחת את יפתח מארץ טוב. ויאמרו ליפתח, לכה והיית לנו לקצין ונלחמה בבני עמון. ויאמר יפתח לזקני גלעד, הלוא אתם שנאתם אותי

15 במדבר יד, ח. מוטיב מטרים של פרשת המרגלים הנזכרת בפרק לא, עמ' 155 בסיפור. ראה להלן הערות לפרק בהרחבה.

16 ראה סניגוריה דומה על הצירוף "ביתו ריקם", תענית טז ע"ב: "זהו שביתו ריקם מן העבירה".

17 רלב"ג לשופטים יא, ה: "ולפי שכבר נתבאר לזקני גלעד שהיה יפתח מצליח".

1 משפט מסגרת כדיבור עקיף, היוצר הקשרים בעלילה ובראיית הסיפור המקראי מתוך פרספקטיבה.

ותגרשוני מבית אבי². שמא תאמרו לא אתם גרשתם אותי, הרי סייעתם לאחי לגרשני, שאם הראיתם קצת שימת עין עלי³ לא היו מעיזים לגרשני. שמא תאמרו מתחרטים אתם על כך, אם כן למה לא באתם קודם אלא עכשיו כאשר צר לכם⁴. משמע כשם שהייתם עד עכשיו כך אתם עכשיו, ולכשאעביר צרתכם מכם שוב כל בעל בשר יושב לו בכרמו או תחת תאנתו ופילגשו מניפה לו במניפה⁵, בא איש מאנשי יעף מן המלחמה שנלחם לכם ומבקש ענבה או תאנה, מה משיבים לו, מי יפתח ומי בן גלעד שניתן לאנשיו מאשר לנו⁶. ומדוע באתם עתה אלי כאשר צר לכם⁷? סבורים אתם שיש בידי מנהיג לסוכך על עמו ולהצילו מצרתו כשאינ לב עמו שווה עמו בשעת שלום כבשעת מלחמה⁸. ויאמרו זקני גלעד אל יפתח, לכן עתה שבנו אליך⁹, בעצמנו שבנו אליך בכל לב, להראות לך אהבת אמת וחיבת אומן, שאם מפני הצרה בלבד די היה לשלוח אחר־ך סתם שלוחים והלכת, כשתלך עמנו ונלחמה בבני עמון והיית לנו לראש לכל יושבי גלעד¹⁰, לא לנו בלבד אלא לכל גלעד כולה.

- 2 שופטים יא, ה—ז — קבוצת פסוקים מצוטטת כלשונה.
- 3 מוטיב הנער הבודד הנעזב על־ידי הקהילה. השווה לסיפור יעקילי ב"עיר ומלואה", עמ' 517, וליחיאל בסיפור 'כיסוי הדם', "לפנים מן החומה", עמ' 74—75. מתלכד עם המדרשים על הפסוק "ידינו לא שפכה את הדם הזה", דברים כא, ז.
- 4 שופטים יא, ז: "ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם" — פאראפראזות ואינ־טרפולאציות.
- 5 ראה ילקוט שמעוני, ח"ב, פז: "כיוון שנכנסו ישראל לארצו כל אחד רץ לכרמו ולזיתו ואומר שלום עליך נפשי שלא להרבות הטורח".
- 6 על משקל "מי דוד ומי בן ישי", שמואל א כה, י. השווה: תנא דבי אליהו רבה, סו ע"ב — סז ע"א (עמ' 132—133).
- 7 שופטים יא, ז.
- 8 רעיון דידאקטי, אינטרפרטאציה של המספר. קרוב לדרושים חסידיים על מנהיגות.
- 9 שופטים יא, ח. המספר דורש את הפסוק ומפרש אותו, ומשלב בתוך פירושיו־דרושו פסוקים נוספים.
- 10 שופטים יא, ח: "והלכת עמנו ונלחמת בבני עמון והיית לנו לראש לכל יושבי גלעד". שינוי לשון הפסוק: במקום "ונלחמת" ו"נלחמה", נטלו את המלחמה על עצמם.

ויאמר יפתח אל זקני גלעד, אם משיבים אתם אותי להלחם בבני עמון ונתן ה' אותם לפני, אנכי אהיה לכם לראש¹¹. חזר יפתח על דבריהם. אמר יפתח, אם ישראל עושים אחד מהם ראש הקדוש ברוך הוא נותן בו כח ונלחם את מלחמותיהם, ואם הוא נוצח סימן שבחר בו הקדוש ברוך הוא וראוי הוא לממשלה. וילך יפתח עם זקני גלעד וישימו העם אותו עליהם לראש ולקצין, וידבר יפתח את כל דבריו לפני ה' במצפה¹². לפני ה' במצפה, למקום שנתאספו כולם, שהשכינה שורה על רוב הציבור¹³. כל דבריו לפני ה', לעולם יהיו כל דבריו של אדם כאילו מדבר לפני השכינה¹⁴. היה לו למלך בני עמון להתיירא מפני בני ישראל ולא לצאת למלחמה על ישראל, שכל מקום שישראל כנוסים כאחד לפני ה' אויביהם משתברים לפניו¹⁵.

שלח יפתח מלאכים אל מלך בני עמון לאמר, מה לי ולך כי באת להלחם בארצי. ולא שמע מלך בני עמון אל דברי יפתח¹⁶. זלזל בו מלך בני עמון ביפתח, שלא היה יפתח חשוב בעיניו. אמר מלך בני עמון, ראיתם לגרופית של שקמה¹⁷, בשביל ששמוהו אחיו לראש ולקצין רואה הוא את עצמו כתאנה טובה שנותנת את מתקה. והרי דברים של תורה שלח לו יפתח למלך בני עמון ומפני מה זלזל בו, מפני שהזכיר שם עבודה זרה בדבריו. ולא עוד אלא שהשוה שקוץ בני עמון מעשה ידי אדם לאלקים אמת חי עולמים, שכך שלח לו, הלוא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש אלקינו מפנינו אותו נירש¹⁸, כאילו חס ושלוש נתן יפתח ממש בעבודה זרה.

11 שם יא, ט.

12 שם יא, יא.

13 רד"ק ומצודת דוד לשופטים יא, יא: "שהשכינה שורה על רוב הציבור".

14 רעיונות מקבילים מופיעים ב"תומר דבורה" של ר' משה קורדובירו.

15 רעיון דומה במקצת: תנחומא, שופטים, יח: "בזמן שישראל עושין חבורה אחת". מקורו של עגנון לא מצאתי.

16 על-פי שופטים יא, יב ויכח; צירוף של שני פסוקים בדילוג על טיעונו של יפתח.

17 תנחומא, בחוקותי, ה: "גבר רש ועושק דלים זה יפתח, שהיה רש בתורה כגרופו של שקמה".

18 שופטים יא, כד. ושם: "אשר הוריש ה' אלהינו מפנינו".

כח. אשר לא צויתי¹

ותחי על יפתח רוח ה'². שרתה רוח גבורה מאת ה' על יפתח, ויעבור את הגלעד ואת מנשה. ויעבור את מצפה גלעד, וממצפה גלעד עבר בני עמון³. מרוב גבורה שלבשה רוחו קפץ קפיצה גדולה הוא וכל גבוריו עמו עד שעבר בני עמון. אבל תוך כדי קפיצה קפצו וחזרו להכותם שם בארצם⁴.

נדר יפתח נדר לה' ויאמר, אם נתון תתן את בני עמון בידי והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי, בשובי בשלום מבני עמון, והיה לה' והעליתיהו עולה⁵. נתן ה' בידו את בני עמון והכה אותם מכה גדולה. נכנעו בני עמון מפני בני ישראל⁶.

בא יפתח לביתו אחר כל הגבורות שעשה⁷. והנה בתו יוצאת לקראתו בתופים ובמחולות, ורק היא יחידה⁸ היתה לו, לא היה לו חוץ ממנה לא בן ולא בת⁹, שלא נשא יפתח אשה על אשתו¹⁰, אף על פי שלא ילדה לו בנים אלא בת אחת בלבד, לפי שזכר יפתח מריבת אחיו בני נשי אביו. ואף את בתו לא השיא. משעלה יפתח לגדולה ונעשה נשיאם של ישראל לא היה אדם מישראל שוה בעיניו ליתן לו את בתו לאשה¹¹. אמרה מדת הדין, וכי להתנשא

1 "לשרף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי", ירמיהו ז, לא. הפסוק נקשר במדרשים בפרשת יפתח לעניין קרבנות אדם. ראה: תענית ד ע"א; תנחומא, בחוקותי, ה: "נפשות הייתי רוצה שתקריב לפני? ... ולא דיברתי ליפתח להקריב את בתו".

2 שופטים יא, כט: "ותחי על יפתח רוח ה'". עגנון או המעתיקים כתבו בטעות "ותחי", או שעגנון דורש במכוון "ותחי".

3 שם יא, כט.

4 לא מצאתי מקורה של אגדה זו, אך ניתן להסיקה מן ההבדל שבין שופטים יא, כט: "עבר בני עמון", לבין פסוק לב: "ויעבר יפתח אל בני עמון".

5 שם יא, ל—לא. ושם: "וידר יפתח".

6 על-פי שופטים יא, לב—לג.

7 שם יא, לג: "ויבא יפתח המצפה אל ביתו". אחרי כל הגבורות שעשה—אינטרפולאציה.

8 שם שם.

9 שם שם: "ורק היא יחידה אין לו ממנו בן או בת". בהגהות המסורה כתוב: "סבירין ממנה".

10 לא מצאתי הסיבה לאי-נישואיו. אך הסיבה שעגנון מטעים, מסייעת ליצור תיאוריה בענייני הנחלות והירושות של יחסי השארה, כפי שהם משתמעם בספר שופטים.

11 לא מצאתי המקור, שלא רצה להשיא את בתו לשום אדם. אך ראה סיפורו של

על ישראל ניתנה לך גדולה, לא ניתנה לך גדולה אלא להוסיף גדולה לישראל, לסוף אתה מואס בישראל, כאילו חס ושלוש אין אדם מישראל ראוי לתת לו את בתך לאשה. מיד אני מראה לך מה גרמת לך ולבתך.

ראה יפתח את בתו, קרע את בגדיו ואמר, אהה בתי, ווי ווי בתי, הכרע הכרעתיני כורע ונופל אני מרוב צערי ויגוני, ואת היית בעוכרי¹², על ידך נעשיתי ועוכר שארו אכזרי¹³, כל דמי נעכר ונשחת ומתבלבל, שפציתי פי¹⁴ להקדיש לה' היוצא לקראתי¹⁵, מאחר שנתקיים התנאי¹⁶ שאמרתי אם נתון תתן וגו' אם כן חל הנדר.

ענתה בתו ואמרה לו, אבי פציתה את פיך אל ה', עשה לי כאשר יצא מפיד, אחרי אשר עשה לך ה' נקמות מאויביך מבני עמון¹⁷. אלא מה אני מבקשת ממך, המתן לי שני חדשים וירדתי על ההרים, ואבכה על בתולי אנכי ורעותי¹⁸, אריד בשיחי על ההרים ותרדנה עיני דמעה, כי שבר גדול נשברה בתולת בת עמי¹⁹, שאינה נישאת לאיש ואינה יולדת בנים, והלוא לא לתוהו בראה²⁰, אלא כדי שירבו זרעו של אברהם אבינו עליו השלום. חסה אותה עלובה על כבוד אביה וביקשה להסתתר בהרים שאין עוברים מצויים שם, שלא יראו מה עשה אביה לבתו. ועוד ביקשה שיתלוו לה רעותיה²¹. בנות ישראל אני כפרתן, אפילו בשעת צערן אינן שוכחות שאין כבודה של בת ישראל לצאת יחידה.

עמוס עוז (שהוא כמובן מאוחר יותר, ואף הוא תופס את רעיון אנוכיות האב).
'על האדמה הרעה הזאת', "ארצות התן", הוצאת עם עובד, תשל"ו.

12 על-פי שופטים יא, לה.

13 משלי יא, יז.

14 על-פי שופטים יא, לה : "ואנכי פציתי פי אל ה'".

15 שופטים יא, לא.

16 על פירושו הלא-נכון של יפתח את גדרו. ראה : תנחומא, בחוקותי, ה, וכן רד"ק ורלב"ג לפסוק. רד"ק הפרשן, אולי היחיד, הטוען מפורשות, שיפתח לא עקד את בתו.

17 שופטים יא, לו.

18 שם יא, לו : "הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים ואבכה על בתולי אנכי ורעותי".

19 ירמיהו יד, יז : "תרדנה עיני דמעה . . . כי שבר גדול" וכו'.

20 ישעיהו מה, יח : "לא תהו בראה לשבת יצרה". ועיין בפירושים ובמדרשים על הפסוק.

21 שופטים יא, לו : "אנכי ורעותי".

כט. על ההרים בכי ונהי¹

עשה לה יפתח בית בהרים², לא בית נאה, שלא תהא מצטערת לצאת ממנו כשתגיע שעתה לצאת מן העולם, ולא בית מכוער, שמכער את יושביו, אלא בית בינוני עשה לה, בית שאינו מטריח את יושביו במחשבות יתירות על עולם עובר ועל דירה עוברת, שמתחילתה עשויה להתמוטט וליפול³. הלכה היא ורעותיה על ההרים⁴.

ישבו עמה רעותיה פרושות משאר בני אדם ומכוונות לבן לפשר את צערה. מי שידעה לשיר שרה לפניו, מי שהיתה בקיאה ברי-קודים או במשחקים המתיקה לה את צערה על-ידי משחקים וריקודים. מי שידעה לספר סיפורים סיפרה לה סיפורים. אילולי שאנו נחפזים⁵ הייתי מספר לך מאותם הסיפורים, עכשיו שאנו נחפזים אספר לך דבר זה. אחת היתה שם שידעה שש מאות ושלוש עשרה איליות מיוסדות על שש מאות ושלוש עשרה מצוות. שער ראשה עשוי היה תלתלים, ועל כל איליה ואיליה שאמרה סתרה תלתל אחד מתלתליה. כשסיימה כל איליותיה ראיתי כל שערה סתור. הא למדת שכל שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בקיאות היו בהן בנות ישראל בימיו של יפתח. והרי אמרו יפתח עם הארץ היה⁶, אלא הוא עם הארץ ואין דורו עם הארץ. ולמה אני קורא לאותם הסיפורים איליות שהוא לשון קינה ואבל, אלא אילו בתו של יפתח נישאה לאיש ויולדת בנים היתה היא ובניה מקיימים עם כל ישראל תרי"ג מצוות. מאחר שלא נישאה לאיש ולא ילדה בנים קוננות היו המצוות שלא ניתנו לקיימן⁷.

1 ירמיהו ט, ט: "על ההרים אשא בכי ונהי".

2 הרד"ק על פסוק מ שם, אומר: "כל השנה היתה מתבודדת כמו האנשים הפרושים והסגורים בבתיים". הוא היחיד בין כל פרשני המקרא הטוען שיפתח לא הרג בתו ובעקבותיו מצודת דוד מפרש על "ויעש לה את נדרו": "הפרישה מבני אדם לשבת בודדה עוסקת בעבודת ה'".

3 דרוש בתפיסה השווה לבעיית 'הדירה' בפרשה ראשונה בסיפור ובמקומות אחרים בכתביו. מקביל לרעיון 'דירת קבע' ו'דירת ארעי', 'סוכה' לעומת 'בית', 'עולם הזה' לעומת 'העולם הבא'.

4 שופטים יא, לח.

5 מוטיב המחבר את העלילה החיצונית לילקוט — מסע המחבר ונשמחו.

6 תנחומא, בחוקות, ה: "שהיה רש בתורה".

7 השווה המוטיב "דמו ודם זרעיתיו", פרשת קין והבל — בראשית רבה כב, כא.

בואי וראי חִיבתן של מצוות התורה, מצטערות הן עם ישראל אם אין בידי ישראל לקיימן.

לאחר שני חדשים⁸ שישבה בת יפתח בהרים החזירה אביה⁹ ועשה לה את נדרו¹⁰. פינחס ששמע שנטולים נפשה של אותה ריבה והיה סיפק בידו להתיר נדרו של אביה ולא הלך אצלו להתירו, נפרע הקדוש ברוך הוא מפינחס בנפשו, שניטלה רוח הקודש ממנו¹¹. יפתח שבפיצת פיו (כמו פציית פה) גרם מה שגרם, נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו בגופו, שמת בנישול איברים¹². נפרדו איבריו ממנו ונשרו מחמת צערם על אותה חסודה שהוא הפרידה מארץ החיים. מדה כנגד מדה¹³, שבניו ובנותיו של אדם איבריו של אדם הם.

שמעו ישראל מה עשה יפתח וביקשו לחפות עליו. אמרו, אמת שלא כדן עשה, אבל לשם שמים עשה¹⁴. ורוח הקודש צווחת, נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני? אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי¹⁵.

קבעו בנות ישראל חוק לקונן לבת יפתח משנה לשנה ארבעה ימים בשנה¹⁶. ארבעה ימים כנגד שני ימים של ראש השנה שספרי חיים ומתים פתוחים ויום אחד כנגד יום הכיפורים שהוא יום סליחה ומחילה לישראל ויום אחד כנגד תשעה באב שנחרב בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן¹⁷.

8 שופטים יא, לט: "ויהי מקץ שניים חדשים ותשב אל אביה".

9 ב"החזירה אביה" מחרף עגנון את אכזריותו של יפתח.

10 שופטים יא, לט.

11 על-פי המקור המופיע בתנחומא, בחוקותי, ה והנוזכר בהרחבה בפרק כה הע' 7. את הרעיון, שמפנחס נסתלקה רוח-הקודש, לומדים מהכתוב בדברי הימים א טו, כ: "לפנים ה' עמו", משמע שבערוב ימיו לא היה ה' עמו. ראה ילקוט שמעוני, שופטים, סח: "שהיה ספק בידו למחות ולא מיחה".

12 ראה ילקוט שמעוני, שופטים, סח: "יפתח מת בנשילת אברים דכתוב ומת יפתח ויקבר בערי הגלעד", משמע שנקבר במקומות רבים.

13 על עקרון מידה כנגד מידה עיין: א"א אורבך, "חז"ל — פרקי אמונות ודעות", ירושלים, תשכ"ט, במפתח הכללי עמ' 637.

14 משתמע שרצו ללמד סניגוריה.

15 תנחומא, בחוקותי, ה.

16 שופטים יא, לט—מ.

17 על ארבעה ימים בשנה, ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 140—141 הע' 104.

ל. חמשה עשר באב

ירדתי מן ההרים ולא ידעתי אנה אלך ואנה אפנה, שכל המקומות עשויים היו אבל וקינה. מצאתי חבל בחורים¹ הולכים לחוג חג ה' בשילה². כי חג ה' לשילה מימים ימימה³. נטפלתי להם והלכתי עמהם.

ברוך בורא יעקב ויוצר ישראל⁴ אשר ברא ששון ושמחה גילה רנה דיצה אהבה אחוה וריעות ושלום⁵. אותו היום שבאתי לכרמי שילה יום טוב גדול היה, יום חמשה עשר באב, יום שהותרו בו שבטים לבוא זה בזה⁶. מה יום שהותרו בו שבטים לבוא זה בזה, אלא עד שלא נחלו ישראל הארץ היה כל שבט ושבט לעצמו⁷, ואילו היה בן שבט מוסר נחלתו לאחר שאינו בן שבטו היה גורם לערבוב הכחות⁸, שישראל כשם שהם למטה כך הם למעלה⁹, לכך אמרה תורה, ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבקו¹⁰. משנכנסו לארץ ישראל שהיא כלל כל הכחות וכל שבטי ישראל לעם אחד היו¹¹, עמדו והתירו להתחתן זה בזה.

1 על-פי שמואל א י, ה: "חבל נביאים".

2 שופטים כא, יט.

3 הביטוי "מימים ימימה" בשופטים יא, מ, המופיע לגבי בת יפתח ושאותו משמיט עגנון, מקושר אסוציאטיבית לפסוק "מימים ימימה", הקשור בפרשת בני בנימין כאשר נושא הרקע הוא מנהגים עתיקים של חברות אוטופיות. וראה גזירות שוות באגדה הנובעות מהצירוף "ימים ימימה": גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 146 הע' 135.

4 על-פי ישעיהו מג, א.

5 ברכה מברכות הנישואין.

6 תענית ל' ע"ב. ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 146 הע' 135.

7 ראה: ד' נוי, "מבוא לספרות האגדה", ירושלים, תשכ"ח, עמ' 90.

8 מונח קבלי. עיין: "משנת הוזהר", ב, 'חושן ואפור' – התייחסות ל'כוחות' ו'השבטים', עמ' רכד. השווה: זוהר, ח"ב, רכט ע"ב, רל ע"א.

9 עקרון הדוגמאיות (העולמות המקבילים זה לזה) הנפוץ בספרות הקבלה וב-ספרות המסתורין שקדמה לה. ראה תענית ח ע"א: "ירושלים של מעלה". עיין, עגנון: "מעצמי אל עצמי", 'יסודה של תערוכה', עמ' 97–100.

10 השווה: פרק כו, הע' 5, עמ' 149 בסיפור. וראה לעיל הע' 7–8.

11 משפט זה עומד במתיחות עם המציאות ההיסטורית כפי שהיא מתוארת בתנ"ך וכפי שעגנון עצמו מתארה. מציאות זו מעידה על היבדלות שבטי ישראל זה מזה, כשהכניסה לארץ היתה רק הכנה לתהליך. מקרה פילגש בגבעה היה סמוך לתקופת המלוכה, ומעיד על חריפות הקרע בין השבטים.

ואותו היום שהתירו חמישה עשר באב היה ועשאוהו יום טוב גדול, שנעשו ישראל עם אחד ולא התבדלו לשבטיהם¹².

לא. טובה קוראת לחברתה¹

אותו היום שהותירו שבטים לבוא זה בזה הותר אף שבט בנימין לישא נשים מכל שבטי ישראל². את מוצאת אחר מעשה פילגש בגבעה יצאו ישראל למלחמה על בנימין אחיהם³. הכו את בני בנימין לפי חרב⁴ ונשבעו שלא יתן איש מישראל את בתו לבנימין לאשה⁵. היה צפוי חס ושלוש שיגדע שבט מישראל⁶, שבט חביב שקראו משה ידיד ה'⁷, שהקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בתוך ארצו של בנימין לעולמים⁸, כמו שנאמר חופף עליו כל היום⁹. בארבעה מקומות שרתה שכינה, בשילה ונוב וגבעון ובית עול-מים, ובכולם לא שרתה אלא בשבט בנימין¹⁰, לפי שהיה בנימין נקי מכל חטא ולא מת אלא בעטיו של נחש¹¹ ולא מרדו בני בנימין עם עשרת השבטים¹².

בשעה שנשבעו ישראל שלא יתן איש מהם את בתו לבנימין

12 תענית ל ע"ב: "יום שהותירו שבטים לבוא זה בזה". כלעם ראה את העם "שוכן לשבטיו" כדרך אידיאלית, ואילו ההתבדלות לשבטים מתוארת בשירת דבורה.

1 על משקל הפתגם "צרה קוראת לחברתה". והשווה להלן לח, הע' 5.

2 הע' 6 לעיל.

3 שופטים כ, א.

4 שם כ, מח.

5 שם כא, א.

6 שם כא, ו: "ויאמר נגדע היום שבט אחד מישראל".

7 דברים לג, יב: "לבנימין אמר ידיד ה'".

8 זבחים נד ע"ב.

9 דברים לג, יב.

10 זבחים קח ע"ב: "בשלושה מקומות שרתה שכינה על ישראל בנוב וגבעון ובית עולמים ובכולם לא שרתה אלא בחלק בנימין שנאמר חופף עליו כל היום". והערת שוליים שם על הדף. "בארבע כן הוא בע"י (בעין יעקב) ועי' רש"י לקמן קיט ע"א ד"ה נוב וגדעון חדא חשיב להו". עגנון בורר לעצמו את יוצא-הדופן או את מה שנראה לפי פרשנותו כגרסה הנכונה.

11 שבת נח ע"א: "ארבעה מתו בעטיו של נחש ואלו הן: בנימין בן יעקב וכו'". ובווהר, ח"א, נז ע"ב מצטרף לוי. למולם הסדרה "נכנסו חיים לגן עדן", מסכת כלה רבתי, כג. ראה פרק יד הע' 5.

12 על-פי המדרשים, שבני יהודה ובנימין לא הלכו בגולה. אך לא מצאתי צירוף לשוני מפורש לכך.

כהו¹⁸ אבנים טובות שהיו על לבו של כהן גדול ונרתעה ממקומה ישפה אבנו של בנימין¹⁴ ונתכסה צבע מפה של בנימין שהיה דומה לכל הצבעים של שנים עשר השבטים¹⁵. נשאו ישראל קולם וגעו בבכייה גדולה¹⁶. ויאמרו, למה ה' אלקי ישראל היתה בישראל זאת להפקד היום מישראל שבט אחד¹⁷. מה נעשה לנותרים לנשים ואנחנו נשבענו בה' לבלתי תת להם מבנותינו לנשים. מצאו מיושבי גלעד ארבע מאות נערה בתולה¹⁸, שכל אחת ואחת ראויה היתה להעמיד ממנה מלכים, כעין שכתוב יבקשו לאדוני המלך נערה בתולה ועמדה לפני המלך¹⁹. נתנו להם הנשים. ועדיין לא היה סיפק להם²⁰ לכל בני בנימין שנותרו מן המלחמה. נמלכו ואמרו, הנה חג לה' בשילו מימים ימימה²¹. אמרו להם לבני בנימין לאמר, לכו וארבתם בכרמים והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו והלכתם ארץ בנימין²². ויעשו בני בנימין כן²³ וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וילכו וישבו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו בהם. זה כחם של מועדי ה'²⁴, שמוסיפים זה על זה חג על חג²⁵. ולא זה בלבד, אלא שמיועדים הם מלכתחילה לימים

13 לא מצאתי מדרש ספציפי, שכך קרה בפרשת בנימין. אך בתנחומא, וישב, ב נאמר: "כל שבט שעושה מצוה מגיה אבנו ומבהיק אורה, וכל שבט שעובר עבירה אבנו כהה".

14 ראה: שמות רבה, סוף לח.

15 עיין: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 95 ועמ' 312 הע' 357.

16 שופטים כא, ב.

17 שם כא, ג, מצורף לפסוק טז.

18 חוזר לפסוק יב: "ויצאו מיושבי גלעד ארבע מאות נערה בתולה".

19 מלכים א א, ב.

20 עריכה מחודשת של הפרק. שופטים כא, יד: "ניתנו להם הנשים אשר חיו מגשי יבש גלעד ולא מצאו להם כן" — שינוי הסגנון המקראי למשנאי: "ועדיין לא היה סיפק להם".

21 שופטים כא, יט. וראה הע' 16 לפרק כט בעניין "ימים ימימה", ועיין: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 146—147 סוף הע' 48.

22 שופטים כא, כ: "לכו וארבתם בכרמים וראיתם". עגנון דילג ועבר לפסוק כא, שם כא, כג: "ויעשו כן בני בנימין".

24 ויקרא כג, ד וילו: "אלה מועדי ה'".

25 החגים המיתוספים זה לזה אופייניים לתפיסתו האסתטית של עגנון, הקשורה בחזויות הליקוט. ראה אפיון שמחת-תורה בתחילת הפרשה בפרק ה עמ' 136, וראה הערותי שם. ועיין בהערות למוטיב השירה המוסיפה כוח וגבורה בפרק כג 'קיום העולמות', ובפרקים מז, נ.

טובים²⁶. תדעי לך שהוא כן, שהרי כבר קודם עד שלא נכנסו ישראל לארץ כבר יום טוב של חמשה עשר באב יום טוב גדול היה²⁷. את מוצאת כשחזרו המרגלים מתוך הארץ הוציאו דיבת הארץ רעה²⁸. געו כל העם בבכייה²⁹ ואמרו, לואי שהיינו מתים בארץ מצרים או במדבר הזה³⁰. אמר הקדוש ברוך הוא, במה שהוצאתם מפיכם אני דן אתכם³¹, במדבר הזה יפלו פגריכם³². מתו מוציאי דיבת הארץ³³ הם ומקבלי דיבתם הרעה, נגזר עליהם כליה ונפלו פגריהם במדבר³⁴, חוץ מן הבנים שלא הלקיחו אותם המרגלים בדבריהם להאמין להם. אדרבא בשעה שהיו הזקנים בתלונות על משה ועל הארץ היו הבנים נאמנים עם משה ועם הארץ, ועליהם הכתוב אומר ועיני בנאמני ארץ³⁵.

בואי ואספר לך מה שסיפרו לנו רבותינו בעלי האגדה זכרונם לברכה. כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר בכל ערב תשעה באב הכרוז יוצא בכל המחנה ואומר צאו לחפור, צאו לחפור. והיה כל אחד יוצא וחופר לו קבר ולן בו, שמא ימות קודם שיחפרו לו

26 ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 146 הע' 135, הערתו על "מימים מימה". זו תפיסה מיתית הנלמדת בגזירה שווה, כלומר מעקרון פורמאלי האופייני גם לתיאורו של עגנון את הביוגרפיה האישית שלו. ראה: "מעצמי אל עצמי", עמ' 68—71.

27 זוהי מסקנה הנובעת מסיפור המרגלים שלהלן. ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 330 הע' 547.

28 במדבר יג, לב.

29 שם יד, א.

30 שם יד, ב.

31 ראה פירושי רש"י ורמב"ן על במדבר יד, נח: "אם לא כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם"; וכן: תנחומא בומר, שלה, כב; תרגום יונתן לפסוק יב; במדבר רבה טז, יג.

32 במדבר יד, כט וילב.

33 במדבר יד, לו.

34 שם יד, לג: "ובניכם יהיו רועים במדבר".

35 תהלים קא, ו. על-פי במדבר רבה טז, יד לא משתמע שהבנים היו כולם נאמנים: "ואם הביא ב' שערות והוא פחות מבן כ' לא נכנס". ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 330 הע' 545, 546. כאן מהדק עגנון את מערכת הבנים הנאמנים (חולדה ובור) למוטיב שבט לוי שלא היה בחטא לפי המדרש. לעומת זאת ראה: גינצבורג, שם, ד, עמ' 125—126 (מפקד הלויים) הע' 427 עמ' 319. זהו ערבוב של 'הבנים' ו'הלויים'. ועיין להלן פרק לח הע' 19.

קבר. בשחרית היה כרוז יוצא ומכריז, יבדלו החיים מן המתים. היו עומדים ומוצאים עצמם חסרים חמשה עשר אלף. סוף חסרים היו ששים רבוא. ובשנת ארבעים שנה עשו כך ולמחר עמדו חיים. חזרו בליל עשירי ולנו כל אחד ואחד בקברו. למחר עמדו כולם. חזרו עוד בליל אחד עשר וכן בשנים עשר ושלושה עשר וארבעה עשר. וכיון שראו שנתמלאה הלבנה בחמשה עשר ולא מת אחד מהם אמרו, דומה שביטל הקדוש ברוך הוא גזירה קשה מעלינו. קבעו אותו היום יום טוב³⁶. הוא ששנינו, לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים³⁷. מה יום הכיפורים יום סליחה ומחילה, יום שעוונותיהם של ישראל נמחלים בו, כך חמשה עשר באב יום סליחה ומחילה שמחל הקדוש ברוך הוא על אותו עוון.

אותו היום שמחה גדולה היתה לישראל. באו כל ישראל לחוג חג ה' בשילה³⁸. באו בחורים וגם בתולות ובאו זקנים עם נערים³⁹, ובאו שרים וכל שופטי ארץ⁴⁰ לראות בבנות שילה הנאהבות והנעימות⁴¹ כשהן יוצאות מפתחי בתיהן⁴² וחולות בכרמים.

לב. בני בנימין

באו בני בנימין ידידיו של הקדוש ברוך הוא. כולם אהובים², כמו שנאמר בו בבנימין ואביו אהבו³, כולם בחורים⁴, כמו שנאמר

36 תענית ל' ע"ב; בבא בתרא קכא ע"א—ע"ב; ירושלמי תענית פ"ד; גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 331.

37 תענית ד, ח.

38 שופטים יא, יט.

39 תהלים קמח, יב.

40 שם קמח, יא.

41 על-פי שמואל א א, כג: "שאלו ויהונתן הנאהבים והנעימים".

42 יציאה מפתח הבית זהו הדו של מוטיב בת יפתח: עגנון מוצא בחושו הלשוני והמוטיבי הקשרים בין סיפור בת יפתח לסיפור בנות שילה.

1 דברים לג, יב: "ידיד ה'". ראה פרק לא לעיל; וכן: 'האיש לבוש הבדים', "עיר ומלוואה", עמ' 112. עיין גם עיבודו של לבנר, "כל אגדות ישראל", חלק שני, 'בנימין ידידה', עמ' 149—150, על-פי ילקוט שמעוני, ח"א, תתקנז.

2 על-פי קטע הקדושה בתפילת "יוצר אור ובורא חושך".

3 בראשית מד, כ.

4 על משקל "כולם אהובים", מן התפילה, הקדושה בברכת יוצר אור.

ויתפקדו בני בנימין וגו' שבע מאות איש בחור⁵, כולם גבורים⁶, לפי שהקדוש ברוך הוא חופף עליהם כל היום⁷. עד היכן גבורתם של בני בנימין, שאפילו גמודי יד ימינם⁸ שולטים היו בשמאלם וקולעים באבן ממש לחוט השער⁹ ואינם שוגים¹⁰ ואינם צריכים לחזור ולקלוע. הא למדת כמה גדולה היתה גבורתם של ישראל, מה בני בנימין צעיר של שבטים כך, שאר שבטי ישראל על אחת כמה וכמה. ומה ראו בני בנימין שעשו עצמם גמודי יד ימינם, לפי שמצאו כתוב ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל¹¹ עמדו ואיטרו יד ימינם, לומר לך שהגבורה בימינו של הקדוש ברוך הוא¹² ולא בזרועו של בשר ודם.

באו להם בני בנימין לחטוף להם נשים מבנות שילה¹³, שהיו בנות שילה צנועות ולא היו יוצאות מפתחי בתיהן, חוץ מאותו היום שהיה חג לה' בשילה, שהיו יוצאות וחולות בכרמים.

לג. בנות שילה¹

אין לך יפה מן הצניעות, אלא אלמלא צניעות יתירה שהיתה בבנות שילה היו נושאות עיניהן ורואות אותי והיתה אחת מהן נותנת דעתה עלי² בשביל בנה שעמד לצאת ממנה והייתי אני נולד בימי שפוט השופטים³. בתי, מיום שעמדתי על דעתי מצפה אני בכל יום

5 שופטים כ, טו. עגנון מדלג על עשרים ושישה אלף הנזכרים בפסוק, ומזכיר רק את מספר יושבי הגבעה.

6 על משקל "כולם אהובים", ומופיע בתפילה שם (הע' 4 לעיל).

7 דברים לג, יב.

8 תרגום ירושלמי לשופטים כ, טז: "גמיד בידה דימינא".

9 על-פי שופטים כ, טז: "כל-יזה קולע באבן אל-השערה ולא יחטיא".

10 ת"י ל"ולא יחטיא" (פס' טז): "ולא משגן". רד"ק: "ולא משגן". ייתכן שזו שגיאת מעתיק, אך די בה כדי לדרוש דרשה. רש"י: "ולא ישגה".

11 תהלים קיח, טז.

12 תהלים כ, ז: "בגבורות ישע ימינו", וזאת בנוסף על הפסוק הקודם.

13 שופטים כא, כא: "וחטפתם לכם איש אשתו".

1 כנגד הפרק הקודם 'בני בנימין' מופיעה הכותרת 'בנות שילה'. הללו מוטיבים מחברים ל'בת יפתח' המהווה כאילו מטונימיה של בנות שילה. המוטיבים המחברים הם גם תאריכים החוזרים במהלך השנה ומנהגים השזורים בהם, אלימות כנגד נערה, חטיפה או עקידה וסניגוריה על החוטא.

2 מוטיב ארוטי המבריה את הפרקים, ראה: פרק ט, הע' 19; פרק יב, הע' 14.

3 רות א, א. ראה: פרק ו, הע' 1.

לביאת משיח צדקנו⁴, אבל לא אכסה ממך, כשם שהלב מתעורר בתפילת את צמח דוד⁵ כך הלב מתעורר בתפילת השיבה שופטניו כבראשונה⁶.

באו בני בנימין וחטפו להם איש אשתו מבנות שילה והלכו להם לארץ בנימין. דאו כולם כנשרים כל אחד ואחד עם בת זוגו⁷. נתרוקנו הכרמים מבנות שילה. לקחתי עצמי ונכנסתי למשכן שילה.

לד. בית האלקים בשילה

בית האלקים בשילה בית אבנים היה ויריעות שעשאן משה פרור סות עליו מלמעלה ולא היתה שם תקרה¹ אלא השכינה היתה שרויה שם כמין תקרה. הוא שהערביים קוראים לשילה קובת אלשכינה², שפירושו כיפת השכינה. ועליו נתנבא יעקב, עד כי יבוא שילה³, שכשבאו ישראל אל המנוחה השכין שם יהושע את משכן אהל מועד⁴, שהמשכן שעשה משה במדבר לפי שעה היה, שנאמר כי לא באתם עד עתה⁵ וגו'. וזה היה ארבע עשרה שנים משבאו ישראל לארץ, שבע שכיבשו ושבע שחילקו⁶. וארבע עשרה שנים אלו היה אהל מועד בגלגל ואחר כך השכינוהו בשילה. פעמים

4 ראה מוטיב הציפייה לגאולה ולמשיח להלן עמ' 179, 182 בסיפור. ועיין: ה' ויס, "פרשנות לחמשה מסיפורי עגנון", עמ' 20.

5 ברכה בתפילת עמידה (י"ח) לחידוש המשפט, המלכות וביאת הגואל.

6 ברכה בתפילת עמידה (י"ח). כאן ניכר הקרע של עגנון והמספר בין שתי מערכות נורמות: בין היותו נקרא שמואל ומשבט לוי לבין החמצת סיכויו להיות למשיח, שהרי המשיח אינו לוי. וראה הערת זקנו בפרשה שלישית פרק ב, עמ' 183. המתרחויות בין המשמעויות הקשורות במלוכה לבין המשמעויות הקשורות בשופטים חוצות את הסיפור, וראה על כך במבוא.

7 השווה שופטים כא, כג: "ויעשו כן בני בנימין וישאו נשים למספרם מן המחללות אשר גזלו וישבו אל נחלתם".

1 זבחים קיח ע"א: "לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן".

2 ראה א' ומ' תלמי, "כל ארץ ישראל", תשל"א 283.

3 בראשית מט, יא.

4 על-פי יהושע יח, א: "ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה וישכינו שם את אהל מועד".

5 דברים יב, ט: "לא באתם עד הנה אל המלוכה ואל הנחלה".

6 זבחים קיח ע"ב: "שבע שכבשו ושבע שחלקו".

נקרא אהל ופעמים בית ⁷. אהל מחמת היריעות שלמעלה, בית, מחמת האבנים שלמטה. וזה שסיפרו לך שילה מן הים שלוה, לא שילה שלוה אלא אבני בית האלקים שלו מן הים ⁸, וזה שסיפרו לך שאבני בית האלקים עניים הם שהקרישו ⁹, הרי זה מפני שהיו האבנים נראות כעננים הכבושים בחמה.

בשילה השליך יהושע גורל לפני ה' ¹⁰ וחילק את הארץ לשבטים ובשילה נקרעה הממלכה מיד שלמה והמליכו עשרת שבטים את ירבעם ¹¹, כי היתה סיבה מעם ה' למען הקים את דברו אשר דיבר ה' ביד אחיה השילוני אל ירבעם בן נבט ¹². ואימתי דיבר אחיה השילוני עם ירבעם? מעשה שיצא ירבעם מירושלים כשהוא לבוש שמלה חדשה, מצאו אחיה השילוני שהיה משילה, כשהם שניהם לבדם בשדה. תפסו אחיה לירבעם בשלמתו החדשה וקרעה שנים עשר קרעים ואמר לו קח לך עשרה קרעים ¹³. כי כה אמר ה' אלקי ישראל הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרת השבטים.

ססט ¹⁴ שנים עמד משכן שילה עד שהגלו פלשתים את הארון. ועל אותה השעה נאמר, ויטוש משכן שילה אהל שיכן באדם ¹⁵. חרבה שילה ריח קטרת לא זז מבין כתליה ¹⁶. באו לגבעון ובנו שם משכן ריח קטרת לא זז מבין כתליה של שילה. בנו בית עולמים לא נדף ריח קטרת של שילה. חרב הבית בראשונה ובשניה ריחה של שילה לא נמר.

7 על-פי הרעיון הגלום בתהילים עח, ס: "ויטש משכן שלו אהל שכן באדם". רד"ק לשמואל א ב, כב: "וקרא בית ה' אשר בשילה אהל מועד לפי שלא היה עליו תקרה אלא היריעות מלמעלה". גם הבית 'נקרע' בין נורמות השופטים המתגלמות במושג 'אוהל' לבין נורמות המלכים המתגלמות במושג 'בית'.

8 השווה אגדות על אבני בית-המקדש.

9 לא מצאתי מקורו.

10 ראה יהושע יח, א והסברו המפורט של הרד"ק שם.

11 מלכים א יא, ל.

12 מלכים א יא, כ; יב, טו.

13 שם יא, כט—לא.

14 ראה רד"ק על יהושע יח, א: "והיה שם בשילה ש פ ט שנים עד שהגלו פלשתים את הארון ועליו נאמר ויטש משכן שילה אהל שיכן באדם". כובחים כט ע"א: "נשתיירו שלוש מאות ושבעים חסר אחת". סדר עולם רבא, מ: "ג' מאות וסט שנה".

15 תהלים עח, ס.

16 יומא לו ע"ב; ילקוט שמעוני, שופטים, עט.

לה. חִיבַתָּן שֶׁל נָשִׁים

כבר אמרתי לך בתחילה, משחטפו בני בנימין כל איש אשתו¹ ונתרוקנה שילה מבנותיה הלקחתי את עצמי לבית האלקים. שילה נתרוקנה מן הבתולות, אבל נתמלאה נשים יולדות שהיו באות מכל הארץ להביא קרבן לידה².

צבאו כצבאי צבאות בפתח אהל מועד³, לפי שאין נשים נכנסות באהל מועד ועמדו והמתינו עד שיקבל הכהן את קרבנו. יש מהן שהשהו את קרבנו בשביל שיר של הלויים שבכל יום היה ערב יותר, ויש מהן ששהו⁴ עצמן בשביל מראה כבוד המשכן, שהיה מאיר את העינים, ויש ששהו עצמן כדי להריח מריח הקטורת. ואם את תמיהה על זה, אל תתמהי, שהרי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה⁵. ויש מהן ששהו מטעם אחר. מה טעם, לפי שכל השנים שהיו ישראל במדבר היו ניזונים מלחם שמים⁶ ושותים מי באר, ועמוד האש מאיר להם בלילות ושורף מלפניהם הקוצים והברקנים והנחשים והעקרבים⁷, ועמוד הענן מיסך עליהם ביום מן השמש ומן השרב⁸, והארון הולך לפניהם והולם ההרים מפניהם שלא יצטערו⁹, והקדוש ברוך הוא עושה להם נסים, והיו קרובים לשמים יותר משהיו קרובים לאדמה. כיון שנכנסו לארץ וראו את האדמה אשר נשבע השם לאבותיהם לתת להם¹⁰, עלתה חיבתה בלבם

1 שופטים כא, כא : "וחטפתם לכם איש אשתו".

2 ויקרא יב, ו : "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעלה ... אל פתח אהל מועד אל הכהן".

3 שמואל א ב, כב : "הנשים הצבאות פתח אהל מועד". צבאי צבאות על-פי ירמיהו ג, יט : "צבי צבאות גויים"; שמות לח, ח : "במראות הצובאות אשר צבאו פתח אהל מועד".

4 להלן הע' 15. ועיין ירושלמי שקלים פ"ה ה"א, יד ע"ב.

5 פסחים קו ע"א.

6 תהלים קה, מ : "ולחם שמים ישיביעם".

7 במדבר רבה ב, א : "והיה מכה לפניהם את הנחשים והעקרבים והסלעים".

8 "ועמוד הענן מיסך" — על-פי תהלים קה, לט : "פרש ענן למסך". ועיין : שמות רבה כה, ה. ראה מכילתא, בשלח : "ר' עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני הכבוד וכו'". וראה בעיקר במדבר רבה א, ב : "וענני כבוד בזכות אהרן מה כתיב ותקצר נפש העם בדרך. שהיתה השמש קופחת עליהם". ועיין נוספות : גינצ'בורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 309 הע' 329.

9 ראה : תנחומא שמות, ויקהל, ז ; במדבר רבה ד, יז ; ה, א.

10 על-פי דברים יא, ט : "על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם", ומק-בילות.

ודבקו בה. נעשו עבדים לאדמה ¹¹ לעבדה ולשמרה ¹² ולא נפנו לבתיהם ¹³ חוץ מראשי חדשים ושבטות וימים טובים. משהוצרכו נשיהם להביא קרבן לידה וראו את כבוד המקדש, אמרה כל אחת בלבה, כל הימים בעלי מתנווד משדה לשדה ומכרם לכרם ואינו רואה פני המקדש, איני זזה מכאן עד שיהא לו לבעלי געגועים עלי ויבוא להשתחוות לפני ה' בשילה.

וזה אחד מן הדברים שהביא את בני עלי הכהנים לידי תרעומת, שהיו מתרעמים ואומרים, אין אשה אלא לביתה ¹⁴, ולא שיעמדו כצבאי צבאות בפתח אהל מועד. ומשום שנשים לשם שמים נתכוונו הזכיר עליהן הכתוב את בני עלי בלשון של גנאי ¹⁵, ומשום שבני עלי לטובה נתכוונו חזר הכתוב לאלתר ותבע עלבונם. את מוצאת כשאמר להם אביהם, אל בני לא טובה השמועה ¹⁶ אשר אנכי שומע מעבירים עם ה' חיסר הכתוב יוד ראשונה וכתב מעבירים ¹⁷ בלא יוד אחר העין. רמז רמז לך הכתוב, אם מעמו של ה' אתה אל תדון את חבירך ¹⁸ עד שאתה מגלה טעם מעשיו, ואף אתה אפילו מעשיך לשם שמים בדוק אותם תחילה שלא יביאו לידי תרעומת. הרי נשים שנתכוונו שיבואו בעליהן להשתחוות לפני ה' גרמו שהביאו את בני עלי לידי תרעומת וגרמו שהכתיב הכתוב מעשיהם לגנאי וגרמו שחיסר הכתוב יוד אחת בתיבה.

11 מכילתא, פתיחתא בשלח: "אמר ה'ה' אם אני מביא עכשו את ישראל לארץ מיד מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו הן בטלים מן התורה, אלא אקיפם במדבר ארבעים שנה שיהיו אוכלין מן ושותין מי הבאר והתורה נכללת בגופן".

12 בראשית ב, טו.

13 ראה פרק כז, הע' 3.

14 על-פי "אין אשה אלא לבנים", תענית לא ע"א, כתובות כט ע"ב.

15 את מקור הסניגוריה של עגנון לא מצאתי. וראה שבת נב ע"ב: "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה... מתוך ששהו קניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהם הכתוב כאלו שכבוס". עגנון מטיל את האחריות על הגשים ומנמק מדוע לא חזרו לביתן.

16 שמואל א ב, כד. גם חז"ל מסנגרים על הביטוי "אשר ישכבון את הגשים הצוב-אות", שם, כב ששיהו קניהן וביטלו בעליהן מפריה ורביה. עיין: שבת נה ע"ב. ראה: רלב"ג, רד"ק, רש"י ומצודות. וכן: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 152 הע' 26.

17 על מעבירים (חסר יו"ד) ראה: שבת נה ע"ב, אבל לא במגמת עגנון; ועיין: רש"י שם.

18 אבות ב, ד.

לו. משפטי הכהנים את העם¹

עמדתי בבית האלקים ולא הרגיש בי אדם. נשים עסוקות היו זו בשמיעה וזו בראייה וזו להתבשם מריח הקטרת וזו בגעגועים על בעלה שיבוא להשתחוות לפני ה' בשילה. ועלי הכהן זקן² היה ויושב היה על הכסא על מזוזת היכל ה'³ ודעתו מסולקת מענייני העולם הזה מפני עסקי עולם הבא. ושני בניו חפני ופינחס כהנים לה'⁴ עסוקים היו באכילת קדשים ובהלכות קרבנות וכלי המשכן ובמשפטי הכהנים את העם עם כל איש זבוח⁵ שהיו נערי הכהנים מריבים עם מביאי הקרבנות ובאים במזלג שבידם ומכים בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור ולוקחים להם כל אשר יעלה המזלג⁶.

ועלי למה לא כיהה בהם אלא עלי זקן מאד⁷ היה ולא היה משמש בכהונה. ואף על פי שכהן אינו נפסל בשנים ואפילו הזקין הרבה, נפסל הוא אם הגיע לריתות ידים. ועלי מרתת מחמת זקנה היה⁸.

היה עלי יושב בהיכל בית האלקים על מזוזת היכל ה'⁹. אמר עלי לפני הקדוש ברוך הוא, אם איני ראוי לשמש לפניך לפני ולפנים אשב על דלתות ביתך. גדולים מעשי הצדיקים שאינם מניחים מלעבוד את בוראם בכל מדה ומדה¹⁰.

1 ראה הע' 5 להלן. וכן : דברים יח, ג : "משפט הכהנים מאת העם מאת זבחי הובח".

2 שמואל א ב, כב : "ועלי זקן מאד".

3 עגנון צירף את פסוק ט מפרק א : "ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ה'".

4 על-פי שמואל א ב, יב.

5 שם ב, יג : "ומשפט הכהנים את העם כל איש זבוח זבח". עגנון כותב "ומשפטי" ומוסיף את המלה "עם". וראה הע' 1 לעיל.

6 על-פי שמואל א ב, יד.

7 שם ב, כב.

8 עיין רד"ק לשמואל א ב, כב : "ואע"פ שכהן אינו נפסל בשנים אם הזקין בשנים הרבה שירתת הוא נפסל ועל עלי נאמר זקן מאד מלמד שהגיע לעת הרתת". ועיין : רמב"ם, משנה תורה, הלכות ביאת מקדש פ"ז הי"ב.

9 שמואל א א, ט : "ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ה'". וראה הע' 3 לעיל.

10 כתובות ה ע"א.

כל זמן שהיה עלי בריא היה ראש לכל הכהנים ¹¹ ומלובש בגדי כהונה גדולה שמונה בגדים, ארבעה של כל כהן וארבעה של זהב המיוחדים לכהן גדול, מעיל ואפוד וחושן וציץ, ואבנטו מעשה רוקם, רוחבו כשלש אצבעות וארכו שלושים ושתים אמה, ומגבעתו צנופה ומלופפה סביב ראשו כפל על גב כפל ¹². כהן הדיוט צונף מגבעתו כמין כובע וכהן גדול מגלגל ומחזיר, מגלגל ומחזיר סביב ראשו כרך על גב כרך, והיה נכנס לפני ולפנים ועושה כל צרכיהם של ישראל. כיון שתשש כחו ולקה מאור עיניו ¹³ וידיו היו מרתתות ונסתלק מן הכהונה הגדולה היה יושב ועובד את ה' בישיבה נאה. וכל מי שהיה רואה את עלי יושב היה אומר, מה נאה ישיבתו לפני המקום ¹⁴.

לז. עון הרהור

עלי מבני איתמר ¹ בן אהרן היה וחמשה עשר למקבלי התורה ממשה היה ² ולא נמצא בו חטא, חוץ מעון הרהור על אהרן זקנו במעשה העגל ³, שהיה מהרהר וחושב, מה היה לאהרן זקני שאמר פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם ⁴ וגרם על ידי כך שיצא העגל ⁵ ונשברו הלוחות ⁶. ועל עון אותו ההרהור נענש עלי, כמו שנאמר ויהי בהזכירו את ארון האלקים ויפול מעל הכסא אחורנית

11 לפי המפרשים המביאים את רבותינו היה זה היום שבו מינו את עלי לכהן גדול, ולא בשלהי כהונתו, כפי שמשמעם הדברים הן מספר שמואל והן מתיאורו של עגנון. ראה: ילקוט שמעוני, ח"ב, עח.

12 ראה: רמב"ם, הלכות כלי מקדש פ"ח ה"ט. אין זה מדרש, אלא תיאור המופיע בהלכה.

13 על עלי כסומא ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 153 הע' 27.

14 חגיגה יא ע"א: "אין לך נאה בישיבה אלא זקן".

1 ראה רש"י לשמואל א ב, ל: "ועלי מבני איתמר היה ראיתי במדרש שמואל". ראה: מדרש שמואל ב, א.

2 על-פי אבות א, א: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" וכו'.

3 ב"סדר הדורות", דף מד, עמ' 87, נמצא הסיפור בגרסה אחרת. ייתכן שעגנון עיבד את המקור הזה. ב"סדר הדורות" עלי הוא גלגול של אהרן. זהו שילוב של רובד קבלי (הקשור ברמז ובסוד) נוסף על רובד הפשט והדרש. המדרש על-פי גזירה שווה ותיבה מנחה הנשענת על שורש פר"ק.

4 שמות לב, ב.

5 שם לב, כד: "ויצא העגל הזה".

6 שם לב, יט.

בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימת ⁷ וגו'. ויפול, כלפי משה שהת-
נפל לפני ה' לתת לו לוחות אחרונות. ותשבר, כלפי שבירת הלוחות.
מפרקתו אותיות אלו כאותיות פרקו מת. וימת, וי על אותו צדיק
שמת ⁸. ומיתת כלתו בשעת לידה ⁹ על שום מה, על שום שהיה
עלי מהרהר ¹⁰, וכי לא יפה נשים עושות שמתקשטות לבעליהן,
שרוב ישראל צנועים ואינם מסתכלים בנשיהם, וכיון שנומי הזהב
שבאזני הנשים מתנוצצים עולה חיבתן של נשים לפני בעליהן
ובאים אצלן ומולידים בנים למקום ¹¹, והיאך אמר אהרן פרקו
את נומי הזהב אשר באזני נשיכם ¹². ועל עון אותו הרהור נענש
עלי, שמתה כלתו בשעת לידה.

לח. לידתו של שמואל

העצבתי ¹ את רוחך בשביית הארון, אשמח את לבך בגבורתו של
שאול. העצבתי את רוחך במיתת הצדיקים, אשמח את לבך בלי-
דתו של שמואל.

אותו היום שנלקח ארון האלקים ² ונפל עלי מעל הכסא ומת
רץ שאול מן המערכה, ששמע שאול שנשבו הלוחות והלך וחטפן
מיד גלית ³. ובשביל שנתן נפשו על התורה ⁴ זכה למלוכה. ומי
משחו למלך, שמואל. שאול ראשון למלכים היה ושמואל אחרון

7 שמואל א ד, יח. ושם: "ויהי כהזכירו את ארון האלוקים".

8 יש דרשות רבות על מלים המתחילות ב"וי", כמו: "וינפש — וי אבדה נפש",
ביצה טז ע"א.

9 שמואל א ד, יט—כ.

10 הרהור הנשים של עלי לא מצאתי, אין זה אלא הרהור נשים של האני המספר.
וראה במבוא על חילוף 'עלי' ב'אני'.

11 השווה למדרשים על שיר השירים ח, ה: "תחת התפוח עוררתיך שמה חבלתך
אמך".

12 שמות לב, ב.

1 החזרה על התקבולת "העצבתי — אשמח" מבטאת עקרון ריתמי של שזירת
האירועים.

2 שמואל א ד, יא.

3 מדרש שמואל, יא, עמ' 78—79: "רץ שאול מן המערכה ששמע שאול שנשבו
הלוחות וחטפן מיד גולית".

4 מוטיב מסירת נפש ראה בפרשת יהושע, פרק ז עמ' 137, ובפרקי העקידה
ביצירה.

לשופטים היה. אין הקדוש ברוך הוא מסלק טובה מישראל עד שמביא במקומה טובה אחרת.⁵
וכך היתה לידתו של שמואל.

אלקנה אביו אפרתי היה⁶, אפרתי כפירוש, אדם חשוב⁷, וממש-פחת צופים היה, מבני הנביאים, שנקראים צופים⁸, כמו שנאמר צופה נתתיך⁹, צופה זה נביא, ולוי היה, מבני אביאסף בן קרח¹⁰, והיה דר בהר אפרים¹¹, לפי שקרח מבני קהת היה¹² ובני קהת להם ערים בהר אפרים, כמו שמפורש בספר יהושע, ולמשפחות בני קהת הלויים הנותרים מבני קהת ויהי גורלם ממטה אפרים ויתנו להם את עיר מקלט הרוצח את שכם ואת מגרשיה בהר אפרים¹³ וגו'. ודירתו של אלקנה ברמתים צופים היתה¹⁴. רמתים צופים, שתי רמות הן שצופות ורואות זו את זו¹⁵, רמה אחת על שם רמה קרני בה¹⁶ שאמרה חנה ורמה אחת על שם רם על כל גויים ה'¹⁷. בואי וראי שבחם של לויים, שכל השבט כשר. לא נתלוננו עם שאר המריבים¹⁸, וכשחטאו ישראל בעגל לא חטא אחד מהם¹⁹, וכשראה משה את העם כי פרוע הוא²⁰ ועמד משה

- 5 הקבל ל"אין הקב"ה משקיע שמשו של צדיק עד שהוא מזריח שמשו של צדיק אחר", קהלת רבה א, י. 6 שמואל א א, א.
- 7 ראה רש"י לשמואל א א, א: "מדרש אגדה... אדם חשוב".
- 8 רש"י שם: "וי"ת (וינתן תרגם) מתלמידי נביאיה". בדרך-כלל פונה עגנון ליונתן כאשר רש"י מפנה אותו אליו. ראה רד"ק המפרש: צופים — נביאים.
- 9 יחזקאל ג, יז; לג, ז. 10 על-פי דברי הימים א ו, כב—כג.
- 11 שמואל א א, א. 12 במדבר טז, א.
- 13 יהושע כא, כ—כא. 14 שמואל א א, א.
- 15 מגילה יד ע"א: "משתי רמות שצופות ורואות זו את זו". רש"י ואחרים מביאים מדרש זה. 16 שמואל א ב, א.
- 17 תהלים קיג, ד. אך לדרוש עצמו ו"רמתים על שום פעמיים רמה", לא מצאתי.
- 18 ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 303 הע' 281, וראה ההערה הבאה.
- 19 על-פי במדבר רבה א, ט: "נתיירא משה ואמר שמא יש פסול בשבטי שאין הקב"ה חפץ שאמננו. אמר לו הקב"ה למשה לא אמרתי לך כן, אלא להוציאן מהגזרה שלא ימותו עמהם... עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי" (ועיין שוב לעיל פרק לא, הע' 35. עגנון מערב את מוטיב הבנים עם שבט לוי). והשווה לבמדבר רבה שם: "ומי היו הכשרים שבהם זה שבטו של לוי". וראה חידושו של עגנון בפרשה רביעית, עמ' 245, 'מפני חטאות ירבעם', שם הוא מדבר על "הכשרים שבישראל" הלוא הם שבט לוי. על-ידי שזירת מקבילות ויצירת אפליקאציות, יוצר עגנון מערכות חדשות של הקבלות הקשורות בקהילות הנפלאות.
- 20 שמות לב, כה.

בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי ²¹ ושמם איש חרבו על ירכו ועברו במחנה ²² ומלאו ידם לה' ²³. נמצא לוי שקלקל בא לוי אחר ומתקן ²⁴. את מוצאת, הנער שהיה משמש כומר לעבודה זרה בבית מיכה לוי היה ²⁵, בעלה של פילגש בגבעה לוי היה ²⁶, בא אלקנה שהיה לוי והחזיר את ישראל לדרך טובה. לכך אמר משה, יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ²⁷ וגו', ראויים הם לכך.

לט. תפילת חנה

היו לו לאלקנה שתי נשים. שם אחת חנה ושם השניה פנינה. פנינה היו לה ילדים, חנה לא היו לה ילדים ¹. חנן האלקים את חנה במנה אחת אפים ² חן ³. מעולה היתה בחינה יותר מכל הנשים. כיוצא בזה בנויה, כיוצא בזה בצדקתה. לכך שלש מצוות שזכו בהן נשים נרמזו בשמה ⁴, שכן ראשי תיבותיהן של מצוות נשים ראשי תיבות חנה. ולמה לא היו לחנה ילדים, אלא לפי חיבתה צרתה ⁵, שנצטרפה כשרה וכרבקה ורחל, ועוד, לפי שהקדוש ברוך הוא מתאווה לתפילתם של צדיקים ⁶ לפיכך שהתה תשע עשרה שנה ולא ילדה ⁷, כדי שתרבה בתפילה.

21 שם לב, כו.

22 שם לב, כז. מקצר ומעביר לדיבור עקיף בלשון עבר.

23 שם לב, כט.

24 רד"ק לשמואל א א, א: "מסיבתו באה רעה גדולה על ישראל ומסבת זה באה טובה גדולה לישראל". ורלב"ג: "מה שהגיע בקלקול בסיבת לוי... לייצא ממנו מי שבאה טובה גדולה על ידו לישראל".

25 שופ' יח, טו. ועיין: גינצבורג, ד, עמ' 277 הע' 72; ה, עמ' 29—30, עמ' 144 הע' 127—134.

26 עיין: גינצבורג, ה, עמ' 144 הע' 127—134.

27 דב' לג, י.

1 שמואל א א, ב: "ולו שתי נשים שם אחת חנה ושם השנית פננה ויהי לפננה ילדים ולחנה אין ילדים". עגנון חוזר לרצף הטקסט אגב פאראפראזה של הפסוק.

2 שם א, ה: "ולחנה יתן מנה אחת אפים".

3 מצודת דוד: "ר"ל מיוחדת ביופי". מצודת ציון: "אפיים מלשון פנים". גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 149 הע' 7. מדרש חנה חנן חן, נראה כמדרשו של עגנון.

4 על-פי ברכות לא ע"ב ועוד: חלה נדה הדלקת נר.

5 השווה ידים ד, ו: "לפי חיבתן היא טומאתן".

6 יבמות סד ע"א. 7 ילקוט שמעוני, פט.

כל אותן תשע עשרה שנה היתה חנה מתפללת על בנים, וכנגדן התקינו אנשי כנסת הגדולה שמונה עשרה ברכות⁸. והרי תשע עשרה הן, אלא ברכת המינים⁹ הוסיפו חכמים, על שהיו מכעיסין את חנה, שהיו מלעיזים שאין הקדוש ברוך הוא רואה בעלבון הנעלבים. ועל אותו הדבר נאמר, והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה'¹⁰, שאין לך דבר שצריך לתפילה מרובה כצערן של צדיק, שרואה שממעטים בכבודו של מקום כאילו חס ושלוש אין ישועתה לו באלקים¹¹.

מ. אלקנה

נוהג היה אלקנה שהיה עולה בכל שנה לרגל בשילה¹. ואף על פי שהיה מתפלל בעירו, אלא שחביבה תפלה בבית המקדש², ואין צריך לומר עליה לרגל שהיא מצוה מן התורה³. כשהיה אלקנה עולה לרגל היה נוטל עמו את נשיו ואת טפיו, נשים בשביל התינוקות, התינוקות כדי לחנכם במצוות, שיהיו רואים מקטנותם את כבוד המקדש⁴, שכל מה שאדם רואה כשהוא קטן אינו זו מלבו כל ימיו⁵. בדרך שהיה עולה בשנה זו לא היה עולה בשנה אחרת⁶,

8 ילקוט שמעוני שנת, רמז פ; ברכות לא ע"א; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 150 הע' 11.

9 על 'תפילת המינים' ראה: "מ אלבוגן, "התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית", תל-אביב, 1972, עמ' 27—29; "יעקובסון, "נתיב בינה", עמ' 32, 87. ועיין: ברכות נח ע"ב. עגנון מצרף את ברכת המינים למקורות הרואים בתפילה חנה יסוד תפילת עמידה ("ח).

10 שמואל א א, יב. ראה: ילקוט שמעוני, שמואל א, פ; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 151.

11 תהלים ג, ג.

1 שמואל א א, ג: "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה", שם, ז: "וכן יעשה שנה בשנה". פאראפראזה של הפסוק — הפיכתו למשנאי לשם יצירת רצף סיפורי וחיבורי.

2 ראה רד"ק לשמואל א א, ג: "חביבה תפילה יותר מכל הקרבנות דכתיב להשתחוות ואח"כ לזבוח". וראה: תנחומא דברים, תבוא, א; בראשית רבה ג, ב.

3 שמות כג, יז: "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון".

4 קהלת רבה ה, יט.

5 מוטיב עיקרי בסיפור, בעיקר בפרשה שלישית 'ימי ילדותי'.

6 מדרש שמואל א, יג כד; וכן ילקוט שמעוני, יז: "אלקנה שהיה מדריך את ישראל בכל שנה ושנה בדרך אחרת לכן הכתוב מקלסו". ירושלמי ברכות פ"ט

כדי להשמיע את ישראל ויעשו כמותו. והיה מניח את ביתו פתוח ושולחנו ערוך ומחצלותיו פרוסות על קרקע הבית בשביל עולי רגל שעוברים על עירו, שימצאו מים ומזון ומחצלת להניח עצמם עליה לפוש מטרת הדרך. דרכם של עושי מצוה יוצאים ידיהם בעשיית המצוה, ואם מתבקשים לסייע לאחרים, יש מסייעים בגופם או בממונם, אבל הצדיקים מסייעים בגופם ובממונם ואף בבתיהם ובכלי תשמישם, כמו שמצינו באלקנה כשהיה עולה לרגל היה מניח את ביתו פתוח ושולחנו ערוך ומחצלותיו פרוסות ושמיכה להתכסות בה, שיפה להתכסות בשעת שינה, כל שכן בהרים שהלילות צוננים.

בא לו אלקנה לשילה ותיכף לביאה השתחויה⁷. נכנס לבית האלקים להשתחוות לה' צבאות ולזבוח שלמי שמחה ושלמי חגיגה ועושה סעודה לכל העם הנמצאים בשילה⁸. הוא שאמרה חנה, ורעבים חדלו⁹, שאם היה אדם רעב אלקנה מביאו אצלו ומאכילו ומשקה אותו. חנה אכלה ולא שתתה. הוא שאמרה לעלי, יין ושכר לא שתיתי¹⁰.

ישב לו אלקנה לפני אהליו בחוץ, הוא ונשיו ובניו, ועמהם כל איש רעב וצמא. וכל מי שרואה אותם יושבים ואוכלים בא וישוב עמהם וסועד את לבו. ממה שהאלקים נותן לאלקנה, אלקנה נותן לאחרים. אם כך הרבה אלקנה במצות הכנסת אורחים למה לא הזכירו הכתוב על זה ואף רבותינו לא סיפרו על זה, כמו שסיפרו על אברהם¹¹, אלא מצוה חדשה מזכירים עליה מי תיקן את המצוה, מצוה ישנה אין מזכירים עליה עושיה. אברהם שהיה ראש שון למצות הכנסת אורחים שחידש מצוה גדולה זו בעולם נזכר עליה, אלקנה שניהג כן אחר שנעשתה המצוה רווחת בישראל מכח אברהם לא ראו צורך להזכיר את אלקנה עליה.

ה"ב. וראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 149 הע' 5. וכן רד"ק ורלב"ג לפסוק ב: "שלא נשתייר בביתו אפילו הנשים והטף".

7 נראה לימוד המשתמע מלשון פסוק ג: "להשתחוות ולזבוח". וראה: ילקוט שמעוני, שמואל א, רמז פ, תנחומא דברים, תבוא, א.

8 אסתר א, ה: "לכל העם הנמצאים בשושן".

9 שמואל א ב, ה.

10 שם א, טו.

11 בראשית יח, ב ו-ח.

תדעי לך שכבר החזיקו ישראל באותה המצוה, שתחת כל עץ יושבים היו בעגולה אנשים נשים וטף מתוך אכילה ושתייה, ומי שאין לו אחרים נותנים לו ואוכל ושותה ושמה על כל הטובה אשר נתן ה' אלקים לישראל.

ולא היה אלקנה יושב בראש השולחן, שלא יאמרו שולחנו של אלקנה הוא, שאין עורך שולחן אלא הקדוש ברוך הוא, ולא היה יושב בסוף השולחן, שלא יאמרו ענוותן הוא יותר מדי, אלא יושב בין אורחיו פעמים כאן ופעמים כאן. ואם תפסו האורחים את כל המקומות ולא הניחו מקום פנוי אלא בראש השולחן בא יושב בראש השולחן.

מא. מעשי אבות

ישבו ואכלו ושתו ושרו שירי שבחה לה' צבאות, שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים¹ ונתן להם את התורה והביאם אל הארץ, בעבור אבותיהם שהאמינו בה².

ראשון לאבות אברהם אבינו, שנתנסה בעשרת נסיונות ועמד בכולם. ולא עוד אלא אחר כל נסיון נמצא שלם יותר³. אנשים עוברי אורח שלא היו מזרעו של אברהם שנזדמנו לשולחנו של אלקנה ולא ידעו את השם, תמיהים היו על האדם הגדול בענקים⁴ אברהם שהשפיל עצמו לפני ה' ואמר ואנכי עפר ואפר⁵. חייכו⁶ עליהם כל שהיו בסעודתו של אלקנה, מה כל באי עולם כנגד מי שאמר והיה העולם⁷. אבל אלקנה יישר לבם של הטועים ותיקן את דעתם.

אחר שסיפרו⁸ מקצת מעשיו של אברהם סיפרו מעשה יצחק.

1 על-פי הפיוט "דיינו", בהגדה של פסח.

2 ראה מוטיב "נאמני ארץ", המאגד את כל הקהילות הנפלאות — פרק לא, הע' 35.

3 עיין: פרקי דרבי אליעזר, כו; ילקוט שמעוני, איוב, תתקד; זוהר, ח"ג, רסג ע"ב; אבות דרבי נתן, לג ע"ב. "יותר" — תוספת של עגנון. מקביל לרעיון ההשתכללות המופיע ביצירה לגבי העולם ולגבי הגאולות.

4 יהושע יד, טו. וראה: ילקוט שמעוני, כג.

5 בראשית יח, כו.

6 לבעיית ההומור השמימי ביצירה ראה עמ' 184, 208 בסיפור.

7 פסוק על-פי תפילת "ברוך שאמר".

8 זהו סיפור בתוך סיפור: ב'הדום וכסא' מופיעים מספרים אחדים המחליפים את המספר ופותחים בשרשרת חדשה של סיפורי אבות. בכך מתגוונת הפרספקטיבה

בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו⁹, אבל יצחק על ידו נודע הבורא בעולם. בן ל"ז שנה היה יצחק כשפשט צוארו לשחיטה¹⁰ ונודע בעולם שגדולה אהבת המקום יותר מאהבת החיים. שני דברים תיקן יצחק, מסירת נפש וחוש הריח. עד יצחק לא היו להן לבריות אלא ארבעה חושים, חוש הראייה וחוש השמיעה וחוש המישוש וחוש הטעם, בא יצחק והוסיף חוש הריח, שנאמר וירח את ריח בגדיו¹¹. ומשום שאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה¹², תיקן את ברכת הריח, שנאמר ויברכהו¹³. מסירת נפש זכו בה בניו של יעקב, חוש הריח מתוקן ועומד למשיח צדקנו¹⁴ שיבוא במהרה בימינו אמן.

טרם כילו לספר¹⁵ מעשה יצחק פתחו בשירה ששרו המלאכים¹⁶ בשעה שהוריד אברהם את יצחק מעל גב המזבח אחר שקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה¹⁷. בואי וראי כחם של ראשונים, כשאנו אומרים האדרת והאמונה, שיר שהמלאכים שרים לפני הקדוש ברוך הוא, אימתי אנו אומרים, ביום הכיפורים, בבגדי לבן, בכפיות קומה, באחיזת אימה, בפתיחת הארון ועומדים יחפים וצמים לילה ויום, ואילו בשולחנו של אלקנה שרו את שירת המלאכים מתוך אכילה ושתייה, מתוך ישיבה, מתוך שמחה.

אחר שירת המלאכים חזרו לספר. סיפרו מה שאירע ליעקב משעה שהתרוצץ¹⁸ בבטן אמו עם אחיו עד שהגיעה שעת פטירתו

שמתוכה משוקפים הסיפורים (ראה במבוא). עיין עמ' 144, 185–188 בסיפור. והשווה טכניקה דומה ב"הכנסת כלה", יצירה עשירה במספרים או בדוברים.

9 נדרים לב ע"א ; במדבר רבה יח.

10 בראשית רבה נה, ה ; שמות רבה א ; גינצבורג, "אגדות היהודים", ב, עמ' 198.

11 בראשית כז, כז. השווה : עגנון, "ימים נוראים", עמ' רעט.

12 ברכות לה ע"א : "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה".

13 בראשית כז, כז. מן המלה "ויברכהו" אפשר להבין שהיא מוסבת על ריח בגדיו.

14 על"פי ישעיהו יא, ג : "והריחו ביראת ה'".

15 על"פי בראשית כד, ה : "טרם כלה לדבר".

16 ראה : "ימים נוראים", עמ' שיד—שטו.

17 בראשית כב, יב.

18 שם כה, כב.

ובירך את בניו¹⁹. ומשום כבודם של שבטים החליפו את הפסוקים הראשונים שבברכת יעקב בברכת משה²⁰. ולמה כשביקש יעקב לגלות את הקץ למה נסתלקה ממנו שכינה והתחיל לומר דברים אחרים²¹, אלא לפי שאם היו יודעים את הקץ היו אוכלים ושותים ומשתכרים ומיישנים את הצרות, אמר הקדוש ברוך הוא מוטב שלא ידעו עת גאולתם ואם יזכו אחישנה קודם זמנה²². ועדיין הקדוש ברוך הוא יושב ומצפה. ולוא חכמו ישכילו זאת²³ כבר היו ישראל נגאלים.

מב. נצחונו של מקום

לאחר שסיפרו מעשה האבות ומעשה השבטים פתחו במעשיו של יהושע¹. יהושע משרת משה עשה מלחמה עם האמורי. נתן ה' את האמורי לפני בני ישראל². אמר יהושע שירה על נצחונו של מקום³. ואמר יהושע, שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון⁴, עד יקום גוי אויביו⁵.

ולמה ביקש יהושע להעמיד את השמש והירח, לפי שהמלחמה בערב שבת היתה⁶ ונתיירא יהושע שלא יבואו ישראל לידי חילול

19 למגמת הסניגוריה: במקום גנאי של ראובן, שמעון ולוי המופיע בברכת יעקב, מופיע חיוב של ברכת משה.

20 על-פי בראשית מט, א.

21 פסחים נו ע"א; ברכות צו, א, ב; וכן רש"י לבראשית מו, כח, ורמט, יא.

22 ישעיהו ס, נב: "בעתה אחשנה". סנהדרין צח ע"א: "כתיב בעיתה וכתוב אחישנה, זכו אחישנה לא זכו בעיתה".

23 דברים לב, כט.

1 חזרה מזווית אחרת על סיפורי יהושע, שכבר מופיעים למעלה במקוצר בפרקים ו-ז, ופעם שנייה בסיפורי לוז פרק טז.

2 יהושע י, יב.

3 במקומות רבים מוצאים התייחסות לשירתו של יהושע, לרבות "ספר הישר", עמ' 226. אך כשעגנון כותב להלן ספר הישר כוונתו לפי פירוש חז"ל "לספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים", על-פי עבודה זרה כה ע"א. ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 124 הע' 41. ועיין רד"ק ליהושע י, יב: "ספר הישר והוא ספר תורת משה". וראה הע' 10 להלן.

4 יהושע י, יב.

5 שם י, יג.

6 ראה: עבודה זרה כה ע"א; פרקי דרבי אליעזר, נב; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 124 הע' 40.

שבת ואמר לשמש ולירח שיעמדו כל אחד ואחד במקומו, השמש בגבעון והירח באילון, זה בגבעון שהיא בגבול בנימין וזה באילון שהיא בגבול דן שרחוקים זה מזה, לפי שפשטה המלחמה מגבעון ועד אילון, לפיכך אמר לו לשמש אתה השמש שעדיין אתה עומד בגבעון עמוד בגבעון שהוא מקום גבוה ואל תרוץ, ולירח שכבר עמד בעמק אילון אמר שיעמוד בעמק אילון, שמעולם לא ראתה חמה את הלבנה ולא לבנה את החמה ⁷. ויעמוד השמש ולא אץ לבוא כיום תמים ⁸, מה כיום תמים, מערב שבת ועד למוצאי שבת ⁹, שאין לך יום שהוא תמים כשבת, שכל מי שהוא תמים עם אלקים ינוח בו. מקצת דברים כתובים בספר יהושע ורובם בספר הישר ¹⁰. מה שכתוב בספר יהושע את יודעת, מה שכתוב על ספר הישר אי את יודעת. ברם מקצת ממה שכתוב בספר הישר הביאו רבותינו, וזה אחד מהם. בתחילה לא רצה השמש לשמוע ליהושע ¹¹. אמר לו יהושע לשמש, ולא מקנת כספו של אברהם אבינו אתה, שנאמר בו ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ, ולא זו בלבד אלא שנשתחוית כעבד לפני יוסף, שנאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי. אמר לו השמש, אתה אומר שאדום, ומי אומר קיליסו של הקדוש ברוך הוא. אמר לו, שתוק ואני אומר. מיד התחיל יהושע אומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא על כל הנסים שעשה עם ישראל. פעמים נקרא ספר הישר, על שם מעשי ישרים ¹² שכתובים עליו ופעמים נקרא ספר הישר, על שם השי-רים ¹³ שכתובים עליו, שאין לך דבר ישר כשירים ¹⁴ שישראל שרים לפני הקדוש ברוך הוא. ויש עוד טעם אחר שהעמיד יהושע את

7 עבודה זרה כה ע"א, שהרי גם בימי משה אירע נס שכזה.

8 יהושע י, יג.

9 פרקי דרבי אליעזר, נב.

10 על מקורות ומשמעויות שונות ל"ספר הישר", ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 6 ועמ' 124 הע' 41. ועיין: עבודה זרה כה ע"א; רלב"ג ליהושע, י, יג.

11 תנחומא ויקרא, אחרי, ט; בראשית רבה סוף פרשה ו: "בתחילה לא רצה השמש לשמוע ליהושע" וכו'.

12 ראה הע' 3 לעיל.

13 ראה בפתיחת רס"ג לספר יהושע.

14 על ייחודה של השירה ראה לעיל פרקים כא—כג, העוסקים בשירת דבורה, וההערות להם. וראה שם המקורות המצוטטים מן הזוהר וממדרש תהלים שוחר טוב.

השמש ואת הירח, לפי שביקש יהושע לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא על התשועה הגדולה ¹⁵ שעשה לעמו ישראל והיה סבור שאין שירת ילוד אשה נשמעת מפני שירת צבא השמים לכך הדמים תחילה שמש וירח ¹⁶. ובאמת לא היה צריך לכך, שכבר בתחילת ברייתו של עולם התנה הקדוש ברוך הוא עם שמש וירח שיעמדו לפני יהושע ¹⁷.

מג. לפני מלך-מלך ¹

אחר שסיפרו ² מעשה יהושע פתחו בשאר השופטים מעתניאל ועד לגדעון. בימיו של גדעון התגברה מדין על ישראל ³ ועשתה שותפות עם עמלק ובני קדם ⁴ לשחת את הארץ ⁵. סמוך לפסח נכנס גדעון לגתו ועשה לו יין לארבע כוסות וחבט לו קצת חטים ⁶ ואפה לו מצות. הגיע ליל פסח והיה גדעון מיסב עם נשיו ובניו וסיפר להם נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא שעשה לאבותינו בלילה הזה, שהכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים. ועדיין בניו של גדעון קטנים היו ולא היה בהם דעת לשאול. שאל גדעון במקומם, אמר גדעון, ואיה כל הנפלאות ⁷, היכן הם הפלאים שעשה האלקים לאבותינו. אם אין אנו כדאים בזכות עצמנו כדאים אנו בזכות רחמיו של הקדוש ברוך הוא. אמר הקדוש ברוך הוא, אני אשיב לך ואמר לו, לך בכחך זה ⁸, בכחך זה שאמרת, מיד ורוח

15 מוטיב בספרי נביאים ראשונים ובסיפור. ראה הע' 15 לפרק מג.

16 פרקי דרבי אליעזר, נב; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 124 הע' 40.

17 שם, נב; גינצבורג, שם, ה, עמ' 124 הע' 39.

1 דברי הימים א א, מג.

2 פתיחה במוטיב הסיפורי. ראה הע' 8 לפרק מא.

3 שופטים ו, ב: "ותעז יד מדין על ישראל".

4 שם ו, ג: "ועלה מדין ועמלק ובני קדם".

5 שם ו, ד: "וישחיתו את יבול הארץ". ופסוק ה: "ויבאו בארץ לשחתה".

6 שם ו, יא: "וגדעון בנו חבט חטים בגת להניס מפני מדין". הסיפור על ליל פסח מקורו במדרש המוצא סימוכין בפעולות גדעון ובדבריו בפסוק יז: "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה'", המקביל לשאלת הבן בהגדה. וראה: ילקוט שמעוני, שופטים, סב; זוהר חדש, נח, כט ע"א; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 24, עמ' 138 הע' 96.

7 שופטים ו, יג: "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו".

8 שם ו, יד.

ה' לבשה את גדעון⁹. הזעיק גדעון את אנשיו ושלח שלוחים בכל גבול מנשה ובכל שבט אשר ובשבט זבולון ובשבט נפתלי¹⁰. מיד נתכנסו ובאו אצלו¹¹. הפריש מהם מועטים אחר מועטים, שלא יאמרו, שמחמת שהם מרובים ניצחו¹². נתן ה' ¹³ את האויב בידו. גדע גדעון ¹⁴ קרנם של אויבי ישראל ועשה תשועה גדולה ¹⁵ ביש-ראל. ביקשו ישראל להמליכו עליהם. ויאמרו איש ישראל אל גדעון, משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך, כי הושעתנו מיד מדין ¹⁶, ויאמר אליהם גדעון, לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם ¹⁷. כל הנוטל גדולה לעצמו ¹⁸ כביכול ממעט הוא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאין כבוד ומלכות אלא להקדוש ברוך הוא, ככתוב כי לה' המלוכה ¹⁹. ובשביל שעשה גדעון כחוקת התורה, שאמרה ה' ימלוך לעולם ועד ²⁰, זכה ותשקוט הארץ ארבעים שנה בימי גדעון ²¹, כנגד ארבעים יום שהיה משה בשמים לתת תורה לעמו ²². אחר שניער גדעון ידיו מן המלוכה ביקש לעשות זכרון לתשועה הגדולה ²³. נטל מביזת המלחמה ועשה אפוד

9 שם ו, לד.

10 ראה: שם ו, לד—לה.

11 מוטיב בסיפור — היבדלות הכשרים שבעם במלחמתם למען ה'. ראה פרק לז הע' ¹⁹, ובמבוא 'קהילה נפלאה בתוך קהילה נפלאה'. שופטים ו, לה: "ויעלו לקראתם". מצודת דוד: "באו אל גדעון ואנשיו למולם". מכאן לומד זאת עגנון.

12 שופטים ז, ב—ו.

13 שם ז, פסוקים ט, יד, טו, כב.

14 לשון גופל על לשון וגראה חידוש של עגנון. לעניין מדרש שמות עיין: י' היינימן, "דרכי האגדה", תל-אביב 1970³, עמ' 110—112.

15 שופטים ח, כב: "כי הושעתני מיד מדין". וראה פירוש רש"י לפסוק כז: "להיות לזכרון לתשועה הגדולה", וכן רד"ק. מוטיב התשועה מופיע באינטנסיביות גם בסיפור 'הדום וכסא'. ראה עמ' 143 הע' ¹⁵, פרק טו הע' ⁶, פרק כו הע' ⁹, פרק מב הע' ¹⁵, פרק מג הע' ²³.

16 שופטים ח, כב. 17 שם ח, כג.

18 לא מצאתי. 19 תהלים סב, כט.

20 שמות טו, יח. 21 שופטים ח, כח.

22 לא מצאתי הקבלה של ארבעים שנה בימי גדעון כנגד ארבעים יום שהיה משה, אם כי הרעיון של "יום לשנה יום לשנה" מופיע במקרא עצמו, במדבר יד, לד בעניין חטא המרגלים, וכן במדרשים שונים. גם בפרשת דבורה מעלה עגנון את המוטיב 'ארבעים'. ראה פרק ה עמ' 146 בסיפור. וראה: הדה יזון, 'סיפור דוד וגלית', "הספרות", 23 (1976), עמ' 28, על המספר הנוסחאי ⁴⁰.

23 ראה רד"ק לשופטים ח, כו; וכן רלב"ג: "ודומה שעשה זה להזכיר הגס".

והציגו בעירו²⁴. ואף על פי שעשאו לפי דוגמת האפוד הקדוש²⁵ היה לו ולביתו למוקש²⁶, לפי שאין חפץ להקדוש ברוך הוא בצורות ואפילו עשאו לשם שמים.

ומפני מה האריכו בגדעון יותר מבשאר כל השופטים? לבי אומר לי, מפני שהיו מִישראל שהיו שואלים להם מלך, שהיו אומרים, אילו אנו משימים עלינו מלך ככל הגויים שהיה יוצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו²⁷ לא היו מוסיפים עוד הגויים לבוא בגבול ישראל ולא היו הפלשתים לוקחים ערים מִישראל ולא היו לוחצים את ישראל מיד מדין²⁸, וכשביקשו ישראל להמליכו עליהם אמר להם גדעון, לא אמשול אני בכם²⁹ ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם. משה הוציא את ישראל ממצרים ועשה את ישראל לעם ולא ביקש לו מלוכה, יהושע הכניס את ישראל לארץ והנחיל להם את הארץ ולא ביקש לו מלוכה, כל השופטים שהקים ה' להושיע את ישראל לא ביקשו להם מלוכה, ומי ביקש למלוך על ישראל, אבימלך³⁰ בנה של פילגשו³¹ של גדעון. ומה היה סופו של בן הפילגש ששם עצמו מלך, הרג את אחיו כל בני גדעון שבעים איש על אבן אחת³², לסוף אף הוא נהרג, ועל ידי מי נהרג, על ידי אשה שהשליכה פלח רכב על ראשו ותרץ את גולגלתו³³. גולגולת שהרימה עצמה למלוך על ישראל פלח רכב שבידי אשה מחץ אותה³⁴, לפי שחביבים היו השופטים³⁵ לפני הקדוש ברוך הוא

24 שופטים ח, כד—כו.

25 פירוש רבינו ישעיה לשופטים ח, כז (במקראות גדולות): "דוגמת אפוד הקדוש".

26 שופטים ח, כז.

27 שמואל א ח, פס' ה, ו, כ. עגנון מזווג לפרשת גדעון את פרשת העם ושמואל.

28 סניגוריה אופיינית לחז"ל, מודגשת על-ידי עגנון. ראה: "א"א אורבך, "חז"ל,

פרקי אמונות ודעות", מפתח כללי, עמ' 640, בערך 'סניגוריה'.

29 שופטים ח, כג.

30 שם ט.

31 שם ח, לא.

32 שם ט, ה.

33 שם ט, נג.

34 הרעיון מידה כנגד מידה והקשר בינו לבין הסימטריה שבסיפור גדעון—אבימלך וסביבהם מתוארת על-ידי רלב"ג, בסכמו בהרחבה את פרשת גדעון—אבימלך בנקודות יט, כ המודיעות לאחר פרק י, ד ולפני פרשת יפתח.

35 זו נורמה פנימית של כל הפרשה, המייצגת את מערכות הערכים המועדפות על-ידי הסופר. ראה הערותיו של המספר בעמ' 156, ועיין במבוא לבעיית נורמות השופטים לעומת נורמות המלכים.

יותר מן המלכים. מלכים אפילו החכם שבמלכים, הנה מטתו של שלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל, כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה, איש חרבו על ירכו מפחד בלילות³⁶. לא די שיש-ראל מתבטלים על ידיהם מתורה ועבודה, אלא שמטפשים את לבם מחמת בטלה. וכי לא מוטב היה שכל אחד ואחד מהם עוסק בשלו, גבור בגבורתו, חכם בחכמתו, ומי שיש לו כרם – בכרמו ובזיתיו, ובן תורה בישיבה, ולא שיעמדו אחוזי חרב לשמור שנתו של המלך. ואילו השופט שומר ישראל³⁷ שומר אותו בתוך שאר עמו ישראל ואינו צריך לשומר ראש ולשומרי שינה. דורשי חמור דות³⁸ אמרו, אותיות שופט כאותיות פשוט. חביב הוא שופט שב-ישראל שזיכתה אותו לשוננו הקדושה באותיות שנתנה לפשוט שבישראל.

וכך היו יושבים מתוך סעודת מצוה מתוך אכילת שלמי שמחה ושלמי חגיגה ומספרים מעשי ה' ונפלאותיו³⁹ עם בני ישראל מימות אבותינו הראשונים עד לעלי הכהן, ובין סיפור לסיפור שרו שירי שבחה עד שכבה נר האלקים⁴⁰, זה השמש, שהוא נרו של הקדוש ברוך הוא שמאיר בו לבריותיו. אבל נר האלקים האמור בשמואל היא המנורה הטהורה. וחנה מיד אחר אכלה הלכה לבית האלקים להתפלל על בנים.

הרבתה חנה בתפילה וקילסה להקדוש ברוך הוא בשם שלם. כל העולם מקלס להקדוש ברוך הוא בחצי השם, אבל חנה קילסה להקדוש ברוך הוא בשם שלם, כדרך הצדיקים שמקלסין להקדוש ברוך הוא בשם שלם⁴¹.

36 שיר השירים ג, ז—ח. ושם: "שלשלמה".

37 תהלים קכא, ד: "לא ינום ולא יישן שומר ישראל". ייתכן שעגנון מרמז כאן לשופט במובן הקב"ה.

38 כנראה מדרש עגנון עצמו.

39 תהלים קז, פסוקים ח, טו, כא, לא: "מעשי ה' ונפלאותיו עם בני אדם". מטבע לשון זה הוא גם מוטיב בסיפור, פרק מט, עמ' 219. "שמתי את לבי לחשוב במעשי ה' ונפלאותיו עם בריותיו".

40 ראה פירושים על שמואל א ג, ד: "ונר אלהים טרם יכבה". ההתלבטות היא אם ביטוי זה הוא מטאפורה או מטונימיה, או שהכוונה היא כפשוטו – מנורה ממש. מצודת דוד: "עדיין לא כבה אף נר אחד מנורות המנורה". וראה במפורט רד"ק המביא משמעויות שונות לנר אלוהים, לרבות: "עד שלא ישקיע הקב"ה שמו של צדיק אחד הוא מזריח שמשו של צדיק אחר".

41 מדרש שמואל, ד: "אבל הצדיקים מקלסין לקב"ה בשם שלם".

נתנשאה נשמתי למעלה מסידור תפילתה של חנה, שאם מגבהת חנה את עיניה כשהיא מזכירה שם שמים יבואו עיניה ויראו אותי.⁴² סבורה את בתי בשביל המעיל⁴³ שעתידה היתה חנה לעשות לבנה זימנתי עצמי לפני, לא זימנתי עצמי לפני אלא בשביל שידעתי שעתידי לצאת ממנה בן שהוא שקול כמשה ואהרן.⁴⁴ הרבתה חנה להתפלל ואני שומר את פיה⁴⁵ ומעיין וממתין שתגביה עיניה ותראה אותי. שפכה חנה את נפשה לפני ה'. קיבל ה' את תפילתה ופקד ה' את חנה⁴⁶ ותהר. באו נפשותיהם של משה ושל אהרן ורוחם של נדב ואביהוא⁴⁷ ובאו ונתגלגלו בו בבנה בשמואל. ומי רואה אלו ולא יחרד.

גמלה חנה את בנה⁴⁸ והביאתו לבית האלקים בשילה⁴⁹ לשרת את ה' לפני עלי⁵⁰. היה שמואל זריז בעבודת ה' לעשותה לפני עלי⁵¹, עד שלא עשאה עלי כבר עשאה שמואל. היה שמואל עולה ומתעלה עד שזכה לנבואה⁵² וכל מה שנתנבא נתקיים⁵³. שלש

42 מוטיב ההתוועדות עם נשים צדקניות.

43 שמואל א, ב, יט: "ומעיל קטן תעשה לו אמו".

44 על-פי תהלים צט, ו: "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו".

45 שמואל א, יב: "והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' ועלי שומר את פיה". חילופי האות מאפשרים חילופי זהות של עלי באני המספר.

46 שם יב, יט: "ויזכרה ה'". כ: "ותהר חנה". הלשון המקראית שעגנון יוצר: וה' פקד את חנה ותהר — מבוסס על בראשית כא, א—ב: "וה' פקד את שרה... ותהר"; וכן על שמואל א, ב, כא: "כי פקד ה' את חנה". פרשת חנה היא הפטרה לפרשת הולדת יצחק ביום הראשון של ראש-השנה.

47 על שמואל בגלגול נדב ואביהו ומשה ואהרן, ראה "סדר הדורות", עמ' 101: "שמואל נפשות משה ואהרן נתגלגלו בו שנאמר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו... אמנם סוד נדב ואביהוא הם נפש ורוח ושניהם נתלבשו בשמואל".

48 שמואל א, א, כג: "ותשב האשה ותינק את בנה עד גמלה אותו".

49 שם א, כד: "ותביאהו בית ה' שילה". עגנון מתמצת את העלילה המקראית על-ידי ליקוט סופי פסוקים.

50 שם א, א: "והנער שמואל משרת את ה' לפני עלי".

51 דרשות ופירושים על דו־המשמעות שבביטוי לפני עלי — קודם לעלי, ראה מצודת דוד, שם: "ר"ל שהיה זריז בעבודת ה' לעשותה לפני עלי וקודם לו". מצודת דוד, שם: "מתחלה הורהו עלי עבודת ה' ואחרי זה נתחזק מאליו ולבסוף נתעלה יותר עד שזכה לנבואה".

53 על-פי שמואל א, ג, יט: "ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה". רד"ק: "כל מה שהיה אומר הוה בא והקב"ה מקיים על-ידו ואפילו

פעמים⁵⁴ קראו הקדוש ברוך הוא ורץ שמואל תחילה אצל עלי, לבסוף נתן לו עלי רשות⁵⁵ לקבל את הנבואה מן הקדוש ברוך הוא. וכיון שמת עלי⁵⁶ ונהרגו שני בניו⁵⁷ נתמנה שמואל לשופט.

מד. כי נאמן שמואל לנביא לה'¹

נתמנה שמואל שופט על ישראל ופירנס את ישראל כל ימי חייו². שמואל נביא ראשון בשלשלת הקבלה³ היה ואחרון לשופטים היה וגדול מכל השופטים שהיו לפניו היה. היוצר כל מה שמוציא באחרונה יפה מכל מה שהוציא בראשונה. אחר כל מעשה בראשית יצר את האדם. אחר כל האומות עשה את האומה הישראלית. אחר שנתן מלוכה לעשו נתן מלוכה לישראל. ומה שהיה תחילה הוא שיהיה בסוף⁴. אחר כל המלכים לארצותיהם לגוייהם עתיד הקדוש ברוך הוא למלוך על כל העולם כולו לבדו⁵, ככתוב והיה ה' למלך על כל הארץ⁶.

היה שמואל מחזר מדי שנה בשנה⁷ ועושה דיניהם של ישראל והולך וסובב עיירות ישראל ונוטל כל סיפוקו משלו⁸ ולא משל בעלי דינים ומקריב קרבנותיהם של ישראל ומבקש רחמים עליהם

הדברים שהיה אומר שלא ברוח נבואה". והתרגום: "ולא בטיל מכל פתגמוהי לארעא". ועיין: מדרש שמואל, ו; ילקוט שמעוני, ק.

54 שמואל א ג, פסוקים ד, ו, ח, י. רד"ק לפס' ז: "לפיכך קם שלוש פעמים אל עלי בטרם ידע".

55 ראה: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 155 הע' 40, המביא את פסידו-פילון. ייתכן שעגנון הכיר את הספר בגרמנית. ראה גם לעיל פרק לח הע' 25.

56 שמואל א ד, יח.

57 שם ד, יא ויז.

1 שמואל א ג, כ.

2 "ופירנס את ישראל" — מוטיב המופיע לגבי דבורה. ראה בסיפור, פרק יט, עמ' 146 והע' 2 שם, ומקורות להלן. בראשית רבה, ה; במדבר רבה, יח.

3 "סדר הדורות", עמ' 101 על-פי "צמח דוד": "והוא הנביא הראשון בשלשלת הקבלה".

4 השקפה אבולוציונית והשקפה של השתכללות המעשים — מיתוס מעגלי אופטימי. "מלוך על כל העולם כולו" — תפילת עמידה לימים נוראים.

6 זכריה יד, ט. מקבילה סמויה למוטיב איחוד עולמות בסיפור.

7 שמואל א ז, טז: "והלך מדי שנה בשנה" מצודת דוד: "אחר סבובו שב". וראה: בראשית רבה, ה; במדבר רבה, יח.

8 במדבר רבה, יח. וכן ראה בראשית רבה, ד.

ולוקח את שורו ומקריב. ולכל מקום שהלך היה מוליך עמו את אהלו ואת כלי תשמישיו, ואם שנה מבאר הרבים היה * משלם דמי מימיו. ישראל קדושים הם, כל אחד ואחד מישראל היה שמח לעשות אכסניא לאותו צדיק ולערוך לו שולחן, אלא אמר שמואל, מה בני עלי כהנים לה' הקפיד עליהם המקום על שהבראו עצמם ממנחת ישראל, על אחת כמה וכמה שאר כל אדם שצריך להזהר שלא יהנה ממנחת ישראל.

ויהי כאשר זקן שמואל¹⁰ ויאמרו אליו, הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך¹¹, עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים¹². וירע בעיני שמואל, לפי שאמרו לשפטנו ככל הגויים¹³, שחנונים ומבורכים¹⁴ ישראל שאינם עושים כמעשי הגויים.

מה. בחיר ה'

נזדקק להם¹ שמואל במצות ה' לתת להם מלך, בשביל משיח שבא ממלכות בן דוד, שהוא משבעה דברים שנבראו עד שלא נברא העולם². אם כן למה בחר ה' תחילה בשאול בן קיש, אלא בשביל שהיה שאול בחור וטוב גבוה מכל העם³ ולא היה באותה שעה

9 נדרים לח ע"א ורש"י שם ; ברכות י ע"ב ; מדרש שמואל, יד ; רלב"ג לשמואל א ז, טו : "כי הוא לא היה מטריח את ישראל לבוא אליו". הנורמות של הנביא שמואל, הנמנע מליהנות מכספי ציבור, עולות בקנה אחד עם הנורמות של המספר גם בסיפורים אחרים, כמו 'האיש לבוש הבדים' ב"עיר ומלואה". וראה : 'בני שמואל', "אלו ואלו", עמ' שיא—שיג ; וכן הסניגוריה של עגנון על בני עלי, לעיל עמ' 157 בסיפור. עיין גם : גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 157 הע' 43, 46.

10 שמואל א ח, א.

11 שם ח, ג : "ולא הלכו בניו בדרכיו".

12 שם ח, ה.

13 שם ח, ו : "וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו". רד"ק : "ועמי הארץ שבהם קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגויים". רד"ק עונה על הקושי שבפסוק, שהרי שמואל אינו חוזר על הביטוי "ככל הגויים".

14 על-פי 'חנוניך הם חנונים ומבורכים' בתפילת יום-הכיפורים.

1 ראה שמואל א ח, ז ואילך. מצודת דוד : "ופן תאמר איך אודקק עוד להם אם מאסו ב". מצודת דוד לפס' ט : "ועתה הואיל ולא בך מאסו הודקק להם".

2 פסחים נד ע"א : "ו' דברים נבראו קודם שנברא העולם שמו של משיח" וכו'.

3 שמואל א ט, ב.

איש מבני ישראל טוב ממנו ⁴ ולא נמצא בו בשאול דופי ⁵. ועוד משום שמזרעו של בנימין היה ⁶, שלא היה במכירת יוסף ⁷ ועוד משום שאמו מבנות שילה ⁸ היתה שנתגדלה קרוב למזבח וראתה את ישראל באים מכל הארץ להקריב את קרבנותיהם לרצונם לפני ה'. משחו שמואל לשאול לנגיד על ישראל ⁹. צלחה עליו רוח ה' ¹⁰ ועשה מלחמות עם אויבי ה' ועשה תשועות גדולות בישראל ¹¹, לא עשה כן איש מימות יהושע בן נון שסמך משה ידיו עליו ¹². פעם אחת נתחזק ¹³ שאול על עצמו, שהיה לבו אומר לעשות כדבר ה'. נתאפק ולא שמר לעשות את מצות ה'. ביקש ה' לו איש אחר כלבבו לנגיד על עמו ¹⁴. סרה רוח ה' מעם שאול ורוח אלקים היתה מבעתו ¹⁵. ביקשו לו איש מנגן בכנור, שאם רוח אלקים רעה באה עליו מנגן לפניו ¹⁶. הביאו לפניו את דוד בן ישי בית הלחמי, איש יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וה' עמו ¹⁷. היה דוד מנגן לפני שאול, ורוח לשאול וסרה מעליו רוח הרעה ¹⁸.

- 4 שם, שם : "ואין איש מבני ישראל טוב ממנו".
- 5 יומא כב ע"ב ; ילקוט שמעוני, שופטים, קיז : "מפני שלא היה בו שום דופי".
- 6 שמואל א ט, א.
- 7 בראשית רבה צט, א : "אבל בנימין שלא נשתתף (במכירת יוסף) ההר חמד אלקים לשבתו".
- 8 מדרש על אם שאול — נראה כפרי-דמיונו של עגנון, אך זהו מוטיב המחבר את מוטיב בנות שילה לאמות הגיבורים.
- 9 שמואל א י, א : "הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד". עגנון מרבה לצטט פסוקים המופיעים בראשי-פרקים.
- 10 שם יא, ו : "ותצלח רוח אלהים על שאול".
- 11 שם יא, יג : "כי היום הזה עשה תשועה לישראל". ועיין למוטיב תשועה פרק מה, הע' 15.
- 12 דברים לג, ט. זוהי חזרה על מוטיב משה—יהושע.
- 13 ראה רד"ק לשמואל א יג, יב : "ואתאפק — התחזקתי ועברתי על רצוני ועל מצוותך כי כל לשון התאפקות לחזק לבו לעבור על רצונו". וכן רש"י והמפרשים האחרים.
- 14 שמואל א יג יד : "בקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על-עמו".
- 15 שם טז, יד : "ורוח ה' סרה מעם שאול ובעתתו רוח רעה מאת ה'".
- 16 שם טז, טז : "יבקשו איש יודע מנגן בכנור והיה בהיות עליך רוח אלהים רעה ונגן בידו וטוב לך".
- 17 שם טז, יח : "הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וה' עמו".
- 18 שם טז, כג : "ולקח דוד את הכנור ונגן בידו ורוח לשאול וטוב לו וסרה מעליו רוח הרעה".

נתאספו פלשתים למלחמה על ישראל¹⁹, יצא איש ממחנות פלשתים גלית שמו²⁰. גלית בנה של ערפה היה²¹, שפנתה עורף לאלקי ישראל²² וחזרה אצל עמה. לא כרות שדבקה באלקי ישראל²³. ובאותו הלילה שפירשה ערפה מנעמי וחזרה לארצה נטפלו לה בדרך מאה פלשתים ונתעברה מהם וילדה את גלית²⁴. גבהו שש אמות וזרת²⁵. וכובע נחושת על ראשו ושריון קשקשים היה לבוש²⁶ שהיה עשוי כקשקשים של דג²⁷, עשויים מברזל, לסתום חלל בין טבעת לטבעת. לפי שהפלשתים עריהם על הים היו והים דגים שולטים בו. היו עושים להם הפלשתים את אלהיהם בצורת דג²⁸, מעין דוגמא של מטה שבמים בימים, והיו גבוריהם לובשים שריון קשקשים מעין קשקשיו של דגון אלהיהם כדי להזכיר להם זכות דגון אלהיהם שיעמוד להם במלחמותיהם עם ישראל. והם לא היו יודעים שכבר קדמם יעקב אבינו עליו השלום שבירך את ישראל בברכת וידגו לרוב בקרב הארץ²⁹. ומשקל השריון חמשת אלפים שקלים נחושת³⁰ ומצחת נחושת על רגליו³¹, כעין יד יוצאת מן הכובע כנגד החוטם והיתה מגעת עד לרגליו³². וכידון נחושת בין כתפיו, כמין חנית נחושת בולטת מן הכובע ונמשכת בין כתפיו להגן על צוארו³³. וחץ חניתו כעץ שהאורגים לופפים היריעה

19 שם יז, א: "ויאספו פלשתים את מחניהם למלחמה".

20 שם יז, ד: "ויצא איש הבינים ממחנות פלשתים גלית שמו".

21 "גלית הפלשתי ברא דערפא הווה" — זוהר, ח"ג, רו ע"א. ראה: סוטה מב ע"ב; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 170 הע' 29.

22 סוטה מב ע"ב.

23 רות א, יד: "ורות דבקה בה". וראה סוטה מב ע"ב (להלן הע' 51).

24 רות רבה ב, כ.

25 שמואל א יז, ד.

26 שם יז, ה. ר"הא לבוש".

27 רד"ק לשמואל א יז, ה: "כי כל טבעת וטבעת תלויה כמו קשקשת לסתום נקב הטבעת", רש"י: "כמו קשקשי דגים". וראה חולין סו ע"ב.

28 רד"ק לשמואל א יז, מט: "שהיה דגון אלוהיו חקוק לו על לבו".

29 בראשית מח, טז.

30 שמואל א יז, ה. חוזר לתיאור גלית בתנ"ך.

31 שם יז, ו.

32 רש"י שם יז, ו: "כמין יד של ברזל היוצאת מן הכובע... והיתה מגעת לו עד רגליו".

33 שם יז, ו. וראה רש"י.

עליו³⁴. ולהבת חניתו³⁵, הוא הברזל שבראש החנית שמבהיק כלהב מלוטש³⁶ שש מאות שקלים ברזל³⁷ משקלה.

עמד לו גלית הפלשתי והתפאר שפלשתי הוא³⁸ וחירף את מערכות ישראל³⁹. אמר להם גלית לישראל, למה תצאו למלחמה, הלא אנכי הפלשתי⁴⁰ ואין איש מושיע מגבורתי. בטח גלית בגבורתו ואמר, ברו לכם איש וירד אלי⁴¹, אם יוכל להלחם אתי והכני והיינו לכם לעבדים, ואם אני אוכל והכיתיו והייתם לנו לעבדים⁴². שמע שאול וכל ישראל והיו חרדים מאד⁴³, שכל מי שראה את גלית נס מפניו⁴⁴. ולמה לא יצא שאול להילחם בגלית, והרי כששמע שאול שנשבו הלוחות הלך וחטפן מיד גלית⁴⁵ אלא אינו דומה כחה של תורה לכחה של מלכות⁴⁶, שהתורה נותנת עוז וגבורה לישראל למסור נפשם עליה⁴⁷, מה שאין כן המלכות.

ראה שאול שישראל בצרה, אמר שאול, מי שמכה את גלית אני מעשירו עושר גדול ואת בתי אתן לו ואת בית אביו אעשה חפשי בישראל⁴⁸. שכיון שראה שאול שישראל נסים מפני גלית⁴⁹ ואין יוצאים להילחם, אמר שאול, שמא מחמת שממונם חביב עליהם

34 שם יז, ז: "וחץ חניתו כמנור אורגים". מצודת ציון: "שהאורג כורך עליו חוטי השתי".

35 שם יז, ז.

36 מצודת ציון, שם: "ע"ש שמבהיק הלהב כשהוא מלוטש".

37 שם יז, ז.

38 שם יז, ח: "ויעמד ויקרא... הלא אנכי הפלשתי".

39 שם יז, י: "אני חרפתי את מערכות ישראל".

40 שם יז, ח: "למה תצאו לערוך מלחמה הלא אנכי הפלשתי".

41 שם יז, ח.

42 שם יז, ט. ושם: "אוכל לו".

43 שם יז, יא: "וישמע שאול וכל ישראל את דברי הפלשתי האלה ויחתו ויראו מאד".

44 שם יז, כד: "וכל איש ישראל בראותם את האיש וינסו מפניו ויראו מאד". עגנון כותב פאראפראזה בדיבור עקיף.

45 מדרש שמואל, יא: "ושמע שנשבו הלוחות והלך וחטפן מיד גלית ובא".

46 ביטוי למתיחות בין מערכות הנורמות: התורה עדיפה ממלכות והיא נחלת השופט יותר מאשר נחלת המלך.

47 מוטיב מסירת-נפש ביצירה. ראה עמ' 137 בסיפור. מתלכד גם עם מוטיב העקידה.

48 שמואל א יז, כה: "והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדול ואת בתו יתן לו ואת בית אביו יעשה חפשי בישראל".

49 שם יז, כד: "וינסו מפניו".

יותר ממערכות אלקים חיים נסים הם מפני גלית, התחיל אומר, והיה האיש אשר יכנו יעשירנו המלך עושר גדול. ועדיין לא היה אדם שיצא להלחם בפלשתי והיה שאול מתיירא, שמא מחמת שהם נמוכים בעיני עצמם, לכך אמר, ואת בתי אתן לו. ועדיין אם ביקש אחד מישראל להלחם חרה בו אפס של אחיו הגדולים, שהיו חוששים, שאם נושא בתו של המלך יתגאה עליהם, לכך אמר שאול, ואת בית אביו אעשה חפשי בישראל, שאף אחיו מתעלים עמו⁵⁰. אמר הקדוש ברוך הוא, יבוא בן הנשוקה בנה של ערפה, שכתוב בה ותשק ערפה לחמותה והפכה ערפה לישראל ויפול ביד הדבוקה, בנה של רות, שכתוב ורות דבקה בה, בה ובישראל ובאלקי ישראל⁵¹.

בא דוד בשם ה' צבאות אלקי ישראל⁵². הכה דוד בקלע ובאבן⁵³ את הפלשתי ונטל את חרבו של הפלשתי והמית אותו וכתר בה את ראשו⁵⁴. ראו הפלשתים גבורם מת ועמדו וברחו על נפשם⁵⁵. דרכו של ברזל שמפוצץ אבנים וכאן אבנים מחצו ברזל⁵⁶, לפי שעמדה להם לישראל זכות לוחות האבנים שקיבלו מסיני וקיימו כל שחרות על הלוחות כל לרבות מה שחידשו בהם חכמים. דרכו של גבור מזוין בכל כלי זיין שנוצח את הקטן, וכאן דוד הוא הקטן ניצח את גלית. ובמה ניצחו, באבן שקלע בו וטבעה במצחו, לפי שבחמשה חלוקי אבנים שבחר לו מן הנחל לקלוע בפלשתי, כיוון דוד כנגד חמשה חומשי תורה ששמר⁵⁷, לכך נתחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן ויך את הפלשתי וימיתו⁵⁸. הוא שאמר

50 נראה כדרוש של עגנון.

51 סוטה מב ע"ב.

52 שמואל א יז, מה: "ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל".

53 שם יז, ג: "ויחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן ויך את הפלשתי וימתהו".

54 שם יז, גא: "ויקח את חרבו וישלפה מתערה וימתהו ויכתר בה את ראשו".

55 שם יז, גא: "ויראו הפלשתים כי מת גבורם וינסו".

56 ראה שם בפסוק מט מדרש המובא ברד"ק: "וזה אחד מן הדברים שהשליט

הקב"ה את הרך בקשה", על-פי מדרש שמואל יא, כא. ראה: גינצבורג, "אגדות

היהודים", ה, עמ' 171, הע' 42.

57 רד"ק לשמואל א יז, מא: "ובדרש עוד חמשה חלוקי אבנים... שמקנא דוד

על גלית על חמשה שבזה וגידף וחרף חמשה חומשי תורה". עגנון בוחר במדרש

השני שמביא הרד"ק, ולא במדרש הפופולארי יותר.

58 שם יז, ג: "ויחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן ויך את הפלשתי וימתהו".

דוד, נפשי בכפי תמיד ותורתך לא שכחתי⁵⁹. בואי וראי שכר עושה מצוה, ברזל שנתן לאבן⁶⁰ לעבור בו זכה, שעושים ממנו סכין של מילה, שבראשונה היו מלין בצור, כמו שמצינו בצפורה אשת משה ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה⁶¹, שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר עושה מצוה⁶². נתן לו שאול לדוד את מיכל בתו לאשה⁶³. אהבה מיכל את דוד⁶⁴.

מו. מיכל בת שאול

מיכל בת שאול צדקת¹ גדולה היתה, לא נמצאה צדקת כמיכל בת שאול בבנות מלכי ארץ. יפה היתה מבנות אדם, הוצק חן בשפתותיה². הודה והדרה כשושנים וענות צדקתה ברכת אלקים. גבורי ישראל ראו ביקרה, גברו ידיהם ונלחמו מלחמת עמם התאוו יפיה והשתחוו לה. עליה אמרו, כל כבודה בת מלך פנימה, ממש-בצות זהב לבושה³. אף על פי שלבושה ממשבצות זהב צדקתה בתוך לבה, מצנעת עצמה שלא יראו רחשי לבה⁴, שכולם כשירי ידידות מעשי עט סופר⁵ שהוצק בהם חן כשושנים שמרחישות את הלב בריח ובמראה. ולבי אומר לי, שכל המזמור משכיל שיר ידידות בני קרח אמרוהו⁶ על מיכל בת שאול בשעה שנישאת

59 תהלים קיט, קט.

60 רד"ק לשמואל א יז, מט ; וכן על-פי מדרש תהלים, מזמור עח.

61 שמות ד, כה.

62 אצל הרב דוד סבר, "מכלול המאמרים והפתגמים". ראה מקורות רבים.

63 שמואל א יח, כז : "ויתן לו שאול את מיכל בתו לאשה".

64 שם יח, כח : "ומיכל בת שאול אהבתהו". פסוק דומה יותר הוא שם יח, כ : "ותאהב מיכל בת שאול את דוד", אלא שהמאוחר הוא המתאים, מפני שהוא מספר על אהבתה לדוד גם לאחר שניתנה לו.

1 עיין : מכילתא, בא, יז כא ; עירובין צו ע"א ; ירושלמי ברכות פ"ב פ"ד ה"ג ; אבות דרבי נתן, נו"ב פמ"ג ; תרגום ופירוש ראב"ע לתהלים ז, א ; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 74, ועמ' 184 הע' 132—134.

2 תהלים מה, ג : "יפיפית מבני אדם הוצק חן בשפתותיך".

3 שם מב, יד.

4 מוטיב מוקדם, המנמק את הסתייגותה של מיכל מביטוייה ההמוני של שמחת דוד.

5 תהלים מה, א : "שיר ידידות". שם שם, ב : "לשוני עט סופר מהיר". עגנון השתמש בפסוקי המזמור שלא כסדרם אלא לפי דרכו.

6 שם מה, א : "למנצח על שושנים לבני קרח משכיל שיר ידידות".

לדוד. ואם יש שם מקראות שאינם מתיישבים על יסודם כבר יישבתי אותם בפירושי לתהלים ⁷.

נשאה נשמתני עיניה לאותה הצדקת ⁸. ועדיין צורתה חקוקה ⁹ בלבי ושמורה בעיני. והוא שעמד לי שצירתני את קלסתר פניה בעט עופרת על הגליון והסכים עליה החכם רבי אברהם אבן עזרא ¹⁰. ומנין שהסכים החכם אבן עזרא על הציור, זקן תלמיד חכם היה בעירנו, שעשה שני פירושים לפירושי אבן עזרא ¹¹, פירוש אחד בחכמת הלשון ופירוש אחד בחקר אלוה. ראה הזקן את התמונה ונענע ראשו עלי ואמר, לא נאה לבחור בן תורה לצייר קלסתר של נשים. אחר שלושה ימים חזר ובא וביקש לראות את התמונה. היו תמיהים עליו, מה ראה שמבקש לראות את התמונה שנזף בי עליה. השיב הזקן ואמר, רבינו רבי אברהם אבן עזרא נוחו עדן הראה עצמו לי בחלום ואמר דומה קלסתר פניה של מיכל בת שאול לקלסתר שצייר התינוק הזה על הגליון.

אותו היום שראיתי את מיכל בת שאול בראשונה הביאו את ארון ה' לירושלים, שמימות שהיה הארון שבוי בידי הפלשתים בימי עלי היה הארון מתהלך ממקום למקום ¹² עד שבא דוד להעלותו לירושלים ¹³. היו כל ישראל שמחים בארון, שיודעים הם ישראל שכל טובתם באה בזכות התורה ¹⁴. את מוצאת כשבא המבשר אצל עלי ויאמר נס ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם וגם שני בניך מתו חפני ופינחס וארון האלקים נלקחה, ויהי כהזכירו את ארון האלקים ויפול מעל הכסא אחורנית וגו'.

7 השווה בסיפור פרק יח, עמ' 145 : מזכיר פירושו לשירת דבורה. איני יודע פירושו של המספר לתהלים מהו.

8 השווה המוטיב של נשיאת עיניים, בסיפור : עמ' 156 — 'בנות שילה', עמ' 165 — 'חנה'.

9 הצורות החקוקות הן צורות הקבועות בשמים. השווה : 'סיפור פשוט', "על כפות המנעול", עמ' עו.

10 ראה פירוש ראב"ע לתהלים ז, א.

11 ב"ספר בוטשאטש", בעריכת ישראל כהן, מופיעה רשימה ביבליוגרפית של ספרים שחברו בידי אנשי בוטשאטש. לא מצאתי שם החיבורים שעגנון מרמו עליהם.

12 ראה שמואל א יא, ד—ז.

13 על-פי שמואל ב ו, יב ; דברי הימים א טו, ג.

14 ברכות ה ע"א : "ואין טוב אלא תורה" ; וכן שם מח ע"ב : "טובה זו תורה".

ותשבר מפרקתו וימת וגו' ¹⁵. לא על ניסת ישראל מת עלי, ולא על המגפה הגדולה שהיתה בעם מת, ולא על מיתת שני בניו מת. אלא על הלקח ארון האלקים ¹⁶. ואף כלתו של עלי כיון ששמעה שנשבה הארון נהפכו עליה צריה ומתה ¹⁷, ובשעת מיתתה ¹⁸ אמרה, גלה כבוד מישראל, כי נלקח ארון האלקים ¹⁹, כל זמן שלקחה של תורה רווח בישראל כבוד אלקים שרוי על ישראל, נלקח לקחה של תורה מישראל גלה כבוד מישראל.

היה הארון בידי הפלשתים ²⁰. עשה הארון שפטים בפלשתים ובכל אלוהיהם ²¹. היו הפלשתים מתים והולכים ועמהם אלוהי-הם ²², שכל פלשתי שמת מת אלוהיו עמו. היו פלשתים מתייראים שלא ישתיר מהם שריד ופליט ²³. נמלכו והחזירו לישראל את הארון וכל מה שהיה בארון ²⁴.

היה הארון נושא את עצמו ²⁵ ממקום למקום. לא היו יושבי המקום ראויים לארון האלקים הכה ה' בעם מכה גדולה, היו ראויים וכשרים בירך ה' אותם וכל אשר להם בעבור ארון

15 שמואל א ד, יז—יח.

16 מדרש שמואל יא, א: "חמש צפרניים וחמשה אסטילים לא הכוהו, אלא מפרקתו שבורה על הארון". רלב"ג לשמואל א ד, יג: "דרך מצפה — וזה מורה על רוב חסידותו שלא היה חרד לבניו... עד ששמע שארון האלוקים נלקח כי אז נפל אחורנית".

17 שמואל א ד, יט: "וכלתו אשת פינחס הרה ללת ותשמע את השמועה אל־הלקח ארון האלהים ומת חמיה ואישה ותכרע ותלד כי נהפכו עליה צריה".

18 שם ד, כ: "וכעת מותה".

19 שם ד, כב.

20 שם ה, א: "ופלשתים לקחו את ארון האלהים".

21 שם ה, ג—יב. מצודת דוד לפס' ז: "אשר הארון עשה בהם שפטים ובאלהיהם".

22 מוטיב המופיע ביציאת מצרים, שמות יב, יב. ראה רד"ק לשמואל א ו, ד, ד"ה "וחמשה עכברי זהב".

23 שמואל א ה, יא: "ויאמרו שלחו את ארון אלהי ישראל וישב למקומו ולא ימית אותי ואת עמי". "שריד ופליט" — מליצה מקראית, ראה יהושע ח, כב.

24 שמואל א ו, ג ואילך. המדרש מספר על אנשי בית־שמש שפתחו וראו מה שבארון — "כי ראו בארון ה'" (פס' יט).

25 על־פי דברי הימים א טו, כו: "ויהי בעזר האלהים את הלויים נושאי ארון ברית ה'". רד"ק: "ורבותינו דרשו בעזר מכאן שהארון נושא את עצמו". וראה רד"ק לשמואל ב י, יג.

האלקים²⁶. כיון שישב דוד בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו²⁷ העלה דוד את ארון האלקים לירושלים²⁸. היה ארון ה' בא עיר דוד²⁹. ראו ישראל את הארון והיו שמחים³⁰, שכל מקום שיש קדושה יש שמחה³¹. היו מפזזים ומשחקים לפני ה'³², ויותר מכולם היו פשוטי ישראל שמחים בארון³³. גדולי ישראל תורת ה' בלבם, אבל פשוטי ישראל אימתי שמחים הם בתורה, כשרואים הם את התורה בעיניהם³⁴. דוד מלך ישראל שהיה מתנהג בענוה ולא נהג גדולה בפני התורה השיש עצמו כשאר כל אדם בישראל. ולא עוד אלא שהיה מפזז ומכרכר ומרקד יותר מכולם³⁵, שנזדווגה התורה שבלבו לתורה שהראוהו בעיניו³⁶. וכל מי שראה את דוד מלך ישראל מכרכר ומרקד ומפזז ומתלהב היה מתלהב עמו. ואף הוא היה מתלהב מהם, משפיע ומושפע, מושפע ומשפיע³⁷.

נשקפה מיכל בת שאול בעד החלון וראתה דוד מפזז ומכרכר

26 כפי שקרה לאנשי בית-שמש, שמואל א ו, יט: "ויך באנשי בית שמש... כי הכה ה' בעם מכה גדולה"; וכפי שקרה לעובד אדום הגתי, שמואל ב ו, יא: "ויברך ה' את עבד אדם ואת כל ביתו", וראה רד"ק שם.

27 שמואל ב ו, א: "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב לכל אויביו".

28 שם ו, יב: ויעז את ארון האלוהים מבית עובד אדם עיר דוד בשמחה".

29 שם ו, טז.

30 דברי הימים א טו, כה: "להעלות... בשמחה".

31 למשמעות הזיקה שבין קדושה ושמחה ראה הע' 44.

32 שמואל ב ו, ה: "ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה'". וראה פס' יד—טז.

33 נורמת השמחה עומדת במתיחות עם נורמת הפשטות. יש "פשוטים" במשמעות

ריקים מתוכן, ויש במשמעות של תואם ומלאות, כמו ההבדל בין פשטות ופש-

טנות. וראה להלן המתיחות בין צמדי הניגודים: מלכות—שופטים, חיצוניות—

פנימיות, מוחשיות—מופשטות.

34 השווה: י"ל פרץ, 'בין שני הרים', "מפי העם", הוצאת דביר (כל כתבי), עמ'

100.

35 ראה: במדבר רבה ד, כ; מדרש שמואל, כב; ל' גינצבורג, "אגדות היהודים",

ה, עמ' 185 הע' 135.

36 נורמת ההתנהגות של דוד המלך עולה בקנה אחד עם הנורמות המועדפות של

עגנון. הוא מגיע להארמוניה שבין החיצוניות לפנימיות, ולנקודת חיבור במע-

רכות הנורמות וצמדי הניגודים.

37 עיין: ג' שלום, "הקבלה וסמליה", מפתח 'שפע'. על קבלת השפע והקרנתו,

ראה: "תניא, לקוטי אמרים", ח"ד, טו: "איך להשפיע בדרך שיוכל המקבל

לקבל ההשפעה", מעין אתערותא דלתתא.

לפני ה' ³⁸. היתה אותה הצדקת תמיהה, וכי לא מקרא מלא הוא עלץ לבי בה' ³⁹, שמחת צדיקים בה' ובתורתו שרויה בלב ⁴⁰, ואף דוד עצמו רגיל לומר, פקודי ה' ישרים משמחי לב ⁴¹, ואומר ישמח לב מבקש ה' ⁴², כל שמחות שמבקשי ה' שמחים בה' כמוסות הן בלבם ואילו דוד מרוב שמחת תורה מפזז ומכרכר כאילו אינו אלא כאחד הריקים ⁴³, שאם באה להם שמחה של מצוה לריקים פורצת היא השמחה לחוץ, שאין שמחה של מצוה יכולה לדור בלב ריקן מן המצוות.

נשקפה מיכל בעד החלון וראתה דוד מפזז ומכרכר לפני ה', ותבו לו בלבה ⁴⁴. מיכל בת שאול מדעת שאול אביה היתה בה. מה שאול מלך ישראל שניצח את הפלשתים לא נתאמץ להחזיר את הארון. למה, לפי שאחר שחטף שאול את הלוחות מיד גלית כשנשבה הארון בימי עלי ונתרוקן הארון מן הלוחות היה שאול סבור משנתרוקן הארון מן הלוחות פקעה קדושתו, שלא הכלי העיקר, אלא מה שיש בכלי, כך מיכל סבורה היתה שאין שמחת התורה צריכה לכלי הגוף לפזז ולכרכר לרקד ברגלים ולטפח בידים ⁴⁵. אמר לה דוד למיכל, לפני ה' אשר בחר בי וגו' נגיד על עם ה' על ישראל ושיחקתי לפני ה' ⁴⁶. כמה שאני מפזז ומכרכר לפני ה' עדיין שמחתי מכוונסת בלבי, כענין שאמר איוב וקול נגידים נחבאו ⁴⁷, ואם אף על פי כן היא פורצת לחוץ, כבר אמר דניאל נהר די נור נגד ונפק, כנהר די נור שהוא של אש נגד ונפק, מושך ויוצא ⁴⁸.

38 שמואל ב ו, טז: "ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון ותרא את המלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".

39 שמואל א ב, א. עגנון משלב בפרשת מיכל מוטיב השייך לשירת חנה.

40 "צדיקים אבלם בלבם וצהלה על פניהם" — 'עד הנה', 'עמ' קצה. התנגשות בין שתי נורמות: הצנעת רגשות והתנהגות ספונטאנית.

41 תהלים קה, ג.

42 שם קה, ג. ושם: "מבקשי".

43 שמואל ב ו, כ: "כהגלות נגלות אחד הריקים". עיין בספרו של שמעון שלם, "השמחה בעבודת השם", בפרק על רבי משה אלשיך, 'עמ' רכא—רלב.

44 עגנון חוזר על פתיחת הפסקה הקודמת על-פי שמואל ב ו, טז, אך מוסיף גם את התנהגותה השלילית "ותבו לו בלבה", החותמת את הפסוק.

45 כנראה דרוש של עגנון הממחיש את האנאלוגיות.

46 שמואל ב ו, כא.

47 איוב כט, י: "קול נגידים ונחבאו".

48 דניאל ז, י. מצודת דוד: "נחל של אש היה נמשך ויוצא".

וכבר היה דוד מצטער שאמרו עליו הלוא זה דוד מלך הארץ, הלוא לזה יענו במחולות⁴⁹ וגו' והיה אומר אימתי יגיע לידי⁵⁰ ואני מכפר אותן המחולות במחולות לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שאין גדולה וכבוד אלא למלך הכבוד. וכיון שנודמנה לידו שמחת התורה היה מכרכר בכל עוז לפני ה'⁵¹. ועל אותה שעה אמר דוד צעיר אנכי ונבזה פקודיך לא שכחתי⁵², וכנגד מיכל אמר זה, כנגד ותבז לו בלבה⁵³ ועל אותה שעה נאמר, ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה⁵⁴.

מז. ימי דוד

הכרית דוד את כל אויבי ה' מפני בני ישראל¹, וה' הכין את כסא ממלכתו עד עולם עד עולם², עד לימות המשיח שכל העולמות מתאחדים בהם לעולם אחד³ ואין בין העולם הזה לעולם הבא כחוט השער. אדם מקבל שבת בירושלים של מטה ומתפלל תפילת ערבית של שבת בירושלים של מעלה⁴. שמא בשבת כך, בימות החול לא. תדעי, אדם מתפלל שמונה עשרה בעולם הזה ופוסע ג' פסיעות לאחריו בעושה שלום במרומיו ונמצא עומד לעולם הבא. שמא בתפילה כך, במעשי ידיו לא, ומה עכשיו שעונותינו מבדי-לים⁵ בינינו לבין העולמות העליונים כל שאדם עושה למטה נש-

49 שמואל א כא, יא. עגנון מחבר כתובים שונים, וראה אף להלן.

50 מוטיב הקשור במות רבי עקיבא: "מתי יבוא לידי ואקיימנו", יומא יט ע"ב. המוטיב מתלכד עם נושא הכיסופים לאל והעקידה, נושא בקשת האחדות עם האל.

51 על-פי שמואל ב ו, יד. 52 תהלים קיט, קמא.

53 שמואל ב ו, טו. 54 שם ו, כג.

1 שמואל ב ז, א: "וה' הניח לו מסביב מכל איביו". פס' ט: "ואכרתה את כל איביך מפניך".

2 שם ז, טז: "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם".

3 מוטיב קבלי, ראה: ג' שלום, 'רעיון הגאולה בקבלה', 'דברים בגו', עמ' 196. וכן הוא נושא פנימי ביצירה הכרוך בבעיית האיחוד-התיקון והפירוד ושילוב 'זה בזה'. עיין גם: י' תשבי, 'פרקי זוהר', 'קיצוצ' ופירוד', עמ' 133-136.

4 תענית ה ע"א: "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שלא אבוא בירושלים של מטה". וכן עיין: תנחומא, פקודי, רפ; ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה.

5 על-פי ישעיהו נט, ב: "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע".

מתו עושה דוגמתו למעלה⁶, על אחת כמה וכמה לעתיד לבא שנס-תלקה המחיצה⁷, מאחר שנתבטל מהם יצר הרע⁸. סבורה את שהרגוהו כקין שהרג את הבל וכמלכי הגויים שהורגים זה בזה, לא כי אלא מחמת כעס מת, שראה שטיפולו מרובו משכרו. ויש אומרים מתוך שעמום מת, שראה שאין לו מה יעשה הלך וחינק את עצמו. ויש אומרים מחמת צחוק מת, שראה שהכל מחייכים בו⁹. והם על עצמם חייכו, על שהיו כרוכים אחריו, שהיו סבורים שהכל מידיו בא להם, והרי כל עצמו מכח מעשיהם הוא.

מח. ימי שלמה

המליך דוד את שלמה. כונן שלמה את כסא ממלכתו בחכמה¹. שלמה שלום היה לו מסביב מכל הגויים² ויהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב, אוכלים ושותים ושמחים³, ובית המקדש בנוי וכבוד ה' מלא את בית ה'⁴. בימיו של שלמה בשלימותה הלבנה⁵ היתה והעולמות חזרו להיות כבראשונה⁶, כמות שהיו קודם שחטא אדם הראשון⁷ שהיה החטא נמשך עד למתן תורה⁸

- 6 "משנת הזוהר", עמ' קטז: "הנשמה נותנת שבח והודאה בירושלים של מעלה". ראה: עגנון, "מעצמי אל עצמי", 'יסודה של תערוכה', עמ' 98: "כשישראל עומדין למטה לפני הכותל המערבי ומקוננים על החורבן מסדרין למעלה את אברי המשיח... אין לך כל מעשה שישראל עושין דוגמתו למעלה".
- 7 ישעיהו נט, ב: "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם".
- 8 ראה: יומא סט ע"ב על לכידת היצר הרע; וכן: ירושלמי ברכות ט ע"א על דוד והיצר הרע. וראה גם במבוא, לפרשת התמודדות המספר עם בר כ... סוכה נב ע"ב: "לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים". והקבל לתפיסת המספר את בר כ... ותלותו בו, עמ' 120 בסיפור.

- 1 מלכים א ב, יב: "ושלמה ישב על כסא דוד אביו ותכון מלכותו מאד".
- 2 שם ה, ד: "ושלום היה לו מכל עבריו מסביב". מצודת דוד: "אף מן האומות".
- 3 שם ד, כ.
- 4 שם ח, יא: "כי מלא כבוד ה' את בית ה'".
- 5 ראה: זוהר, תרומה, קמג ע"א-ע"ב, קמה ע"ב. ועיין: מדרשי זוהר — "לקט שמואל", ח"ב, עמ' תשמז. ראה שם משמעות השם 'לויים': שגלויים ומחברים למעלה כאחד.
- 6 והשווה: עגנון, "ספר סופר וסיפור", עמ' ע, המצטט ומתרגם ממקורות זוהר.
- 7 על-פי זוהר, יתרו, קמג ע"א — קמה ע"ב. הרעיונות הללו נמצאים במובלע בשמות רבה.
- 8 ראה רש"י למלכים א ה, יא: "שנמחל להם על חטא העגל".

ובמתן תורה חזרו העולמות לשלימותם כמות שהיו קודם החטא⁹. ואילולי שחטאו ישראל בעגל כבר נתקן העולם תיקון שלם. וכיון שבא שלמה חזרו העולמות להתעלות, שמיים שנברא האדם לא היה אדם חביב כשלמה, שחכמת אלוקים היתה בקרבו והיה עושה משפט¹⁰ ומושל¹¹ בישראל וכל חכמי הגויים היו מבקשים חכמה מפיו¹², והכל היו כפופים לו, אפילו שדים ורוחות, אפילו בהמות, חיות ועופות¹³, שלא היה כן מימי נח¹⁴.

סבורה היתה נשמתי שהגיעו ישראל לתכלית הטובה וזימנה עצמה נשמתי לרדת. ומאיזה טעם לא ירדה? מקצת מאותו הטעם אגלה לך, שראתה שנתעממו רעמותיהן של חיות הקודש מחמת צערו של ישראל של מעלה וידעה שנפל דבר למטה, שרישום מעשי-הם של ישראל של מטה ניכר ונראה בישראל של מעלה.

מט. ישראל של מטה

נסתכלה נשמתי בארץ לדעת מה גרם לישראל של מעלה שבא לידי צער שכזה. עלה קולה של הארץ. ולא קול מחמשת הקולות שני-תנה בהם התורה¹ ולא קול מעשרה לשונות שהנבואה נקראת בהם², אלא קול נאנחים ונאנקים³. היתה נשמתי תמיהה, אפשר שלמה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול

9 עיין המקורות הנזכרים בהערה 7.

10 מלכים א ג, כח: "כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט".

11 שם ה, א: "ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים".

12 שם ה, יא: "ויהיה שמו בכל הגויים סביב". שם, יד: "ויבואו מכל העמים לשמע את חכמת שלמה".

13 שם ה, יג: "וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים". עיין: במדבר רבה יא, ח; גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 193 הע' 34.

14 לפי המדרשים על המבול, דיבר נח עם החיות בתיבה והבין שפתן. ראה: גינצבורג, שם, א, עמ' 111.

1 ברכות ד ע"ב: "תורה שנתנה בה' קולות".

2 בראשית רבה מד, ז: "עשרה לשונות נקראת נבואה".

3 דברי הימים ב ב, א: "ומנצחים עליהם". מצודת דוד: "רודים ונוגשים עליהם לבל ירפו ידיהם מן המלאכה". ההקבלה היא לשמות ב, כג—כד: "ויאנחו בני ישראל... ותעל שועתם... וישמע אלהים את נאקתם".

מצרים מגישים מנחה ועובדים את שלמה⁴, ושלוש לו מכל עבריו מסביב, ויהודה וישראל יושבים לבטח איש תחת תחת גפנו ותחת תאנתו, מדין ועד באר שבע⁵, ונותן הוא המלך את הכסף בירושלים כאב-נים⁶. אפשר ארץ ישראל נאנקת? חזרה נשמתי והביטה, שזו אחת ממדותיה של הנשמה שאינה מסתפקת בראייה ראשונה, אלא כל מה שמראין לה בודקת היא בדיקה אחר בדיקה שש שבע פעמים ופעמים יותר.

ראתה נשמתי שאנחותיה של הארץ מחמת עולו של שלמה הן, שהקשה שלמה עולו על ישראל, שהיה נוטל אנשים מישראל ועשאים נושאי סבל והטיל מסים הרבה על ישראל⁷ ומיעט את ארץ ישראל, שקרע עשרים עיר מערי ישראל ונתן לחירם מלך צור⁸. כביכול צמצם שלמה את מקום השכינה, שכל מקום שיש-ראל שרויים שם השכינה שרויה⁹, נקצצו מקומותיהם של ישראל כביכול נתמעט מקומה של השכינה. והרי כנגד עשרים עיר שנתן שלמה לחירם נתן חירם לשלמה עשרים עיר בארצו והושיב שם בני ישראל¹⁰, אלא שאינה דומה ישיבת חוצה לארץ כישיבת ארץ ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה¹¹. וכן בדוד הוא אומר, כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים¹². וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא כשהיה דוד ממלט את נפשו מחמת שאול והוצרך לצאת מארץ ישראל ולדור

4 מלכים א ה, א.

5 שם ה, ד: "ושלוש היה לו מכל עבריו מסביב". שם ט, ט: "ויהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדין ועד באר שבע".

6 שם י, כז: "ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים". דברי הימים ב א, טו: "ויתן המלך את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים".

7 מלכים א ה, כז: "ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל".

8 שם ה, כט: "ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר". וראה רד"ק לפסוק כז לשאלה אם נושאי הסבל היו גרים או יהודים. והשווה: דברי הימים ב ב, א לעומת מלכים א ה, טו. שם ט, יא: "אז יתן המלך שלמה לחירם עשרים עיר".

9 ספרי, בהעלותך, מו: "כל מקום שגלו עמהם שכינה".

10 דברי הימים א ח, ב: "והערים אשר נתן חירם לשלמה בנה שלמה אותם ויושב שם את בני ישראל". וראה רד"ק שם.

11 כתובות ק ע"ב.

12 שמואל א כו, יט.

בין הגויים עגמה נפשו עליו כאילו הצריכוהו לעבוד אלהים אחרים¹³. ומה דוד נעים זמירות ישראל¹⁴ שעשה ספר תהלים, שכל האומר מזמור אחד ממזמוריו נושע בה'¹⁵, כשהוצרך לצאת לארץ אחרת דומה היה על עצמו כאילו אומרים לו לך עבוד אלהים אחרים, שאר כל אדם שנתחייב לעקור ממקומו ולדור בין גויים עובדי עבודה זרה על אחת כמה וכמה שדומה כמי שאין לו אלוה. לסוף בא שלמה בנו וקרע עשרים עיר מערי ישראל ונתן לחירם מלך צור. אמר הקדוש ברוך הוא, ערים אתה קורע מארצי ואתה נותן לנכרי, נכרים אתה מבקש בארץ ישראל מיד ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה וגו' ותבוא ירושלימה וגו'. יש שמועה לטובה ויש שמועה שלא לטובה. שמועה לטובה, ואתה תשמע השמים וסלחת¹⁶, שמועה לא לטובה, ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה¹⁷. נתן לה שלמה כל חפצה¹⁸ ונתעברה ממנו ויצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית אלהינו.

נ. למעלה מן השין הגדולה¹

ראתה נשמתני את כל המעשים² ואמרה לא ארד. שמעה את קולו

13 כתובות ק ע"ב : "וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלוהים אחרים אלא לומר לך כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים".

14 שמואל ב כג, א : "ונעים זמירות ישראל".

15 כנראה על-פי ברכות ד ע"ב : "כל האומר תהלה לדוד בכל יום פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא".

16 מלכים א ח, לט. 17 שם י, י.

18 "נתן לה שלמה את כל חפצה ונתעברה ממנו ויצא ממנו נבוכדנצר שהחריב בית אלוקיננו". ועיין גם : רש"י למלכים א י, יג ; "סדר הדורות", דף נה, עמ' 109.

1 זוהר, תרומה, קמג ע"ב : "שין מאתון רברבן" ; ועיין : זוהר חדש, שיר השירים, ס וע"ג. אך אפשר שעגנון השתמש ב"זוהר הקדוש", מהדורתו המעובדת הדור לשונית של יהודה יודל ראזענבערג (רוזנברג), בילגוריא, תר"צ (ח"ז), עמ' ה (9) ועד ח (16), מפני ששם מרוכזים כל המוטיבים הקבליים הקשורים בשיר השירים, שעגנון השתמש בהם, וכן הלשון עצמה שהיא תרגומו של יהודה רוזנברג. לפי זוהר חדש, שם, צפון סוד שיר השירים בשין הגדולה ; שיר השירים הוא סוד המרכבה. עגנון מזכיר את השין הגדולה גם ב"ספר סופר וסיפור", עמ' עא, ומציין שם שמקורו הוא "ספר הכוונות" להאר"י ז"ל.

2 על-פי קהלת א, יד : "וראיתי את כל המעשים הנעשים תחת השמש". אפשר מחליף עגנון את שלמה, האומר משפט זה בקהלת מתוך נקודת תצפית של עת זקנה.

של שלמה כשהוא אומר שיר השירים³. נכספה לשמוע את השיר המשובח והמעולה שבשירים⁴ ששמעה אותו בסיני⁵ כשאמרוהו ישראל במתן תורה והיא שומעת אותו בשמים כשמלאכי השרת אומרים אותו⁶ פרחו נשמתי למטה ועמדה למעלה מכסאו של שלמה כשהוא יושב על כסאו ואומר שיר השירים, שיר החביב מכל השירים. והיתה מרחפת למעלה מן השין הגדולה של שיר למעלה מן הנקודה העליונה שבשין.

וכבר היתה נשמתי סבורה לעמוד שם עד לימות המשיח⁷, עד ליום שעתידין ישראל לעמוד ולומר שיר השירים על הגאולה העתידה שהיא סוף כל הגאולות⁸, שכל הגאולות גאולה ושעבוד משמשים בהן כאחד, גאולה העתידה גאולה שלימה⁹, גאולה מרווחת, גאולה שכולה אהבה וחיבה עוז וידידות.

נא. בין הקרעים

מצאוני השומרים הסובבים בעיר¹. בזמן ששלום בעולם רואים אפילו דברים שאינם מקובעים בצורות ואין לך ימים של שלום כימי שלמה².

פרחו נשמתי והחביאה עצמה בשמלתו של ירבעם בן נבט³

3 שיר השירים א, א : "שיר השירים אשר לשלמה".

4 שיר השירים רבה, א : "שה"ש המשובח שבשירים המעולה שבשירים המסולסל שבשירים".

5 שם : "ר' יוחנן אומר בסיני נאמרה שנאמר ישקני מנשיקות פיהו".

6 שם : "רבן גמליאל אומר שיר השירים שאמרוהו שרים של מעלה"; וכן זוהר, תרומה, קמג ע"ב.

7 הביטוי "עד לימות המשיח" הוא בהקשרים אחרים בעל משמעות אירונית ; ראה : זוהר, תרומה, רמד ע"א.

8 ילקוט שמעוני לשמות, בשלח, רמב : "כך התשועה העתידה לבוא אין אחריה שעבוד שנאמר ישראל נושע בה' תשועת עולמים". רמז זה עוסק בשירה בכלל. ועיין : גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 364 הע' 905. וראה : "מקדמוניות היהודים" של אפשטיין, 'על שירת אברהם אבינו', על השירה העתידה לבוא שהיא השירה העשירית המעולה שבשירות.

9 על הקשר שבין גאולה ושירה, ראה פרק יז הע' 10, פרק כא הע' 3, פרק כג הע' 9.

1 שיר השירים ג, ד.

2 מלכים א ה, ד : "ושלום היה לו מכל עבריו מסביב".

3 על-פי מלכים א יא, כט—ל : "ויהי בעת ההיא ירבעם יצא מירושלים... והוא מתכסה בשמלה חדשה".

ועדיין שמלתו של ירבעם חדשה היתה ושלמה היתה ואף ירבעם עצמו שלם היה, שהרי ירבעם נשמת יוסף היה, ובאותו הזמן נולד ממנו משיח בן יוסף⁴ שיכניע קליפות ישמעאל ויקח נקמתו מאדום ויפנה את הדרך לקראת משיח צדקנו שיבוא לגאלנו.

היתה נשמתי חבויה בשמלתו של ירבעם. יצא ירבעם מירושלים ומצאו אחיה השילוני הנביא⁵. תפסו אחיה לירבעם בשלמה הח' דשה וקרעה שנים עשר קרעים והמליכו על עשרת השבטים. גבה לבו של ירבעם ועשה מריבה בעם⁶ שיצאה לידי מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכיון שעשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים עזבה נשמתי את בגדו של ירבעם והחביאה עצמה בקרעי שלמתו של אחיה השילוני הנביא, שקרע אחיה את שלמתו הח' דשה מחמת צער המחלוקת. אבל כל אימת ששרתה רוח הקודש על שלמה ואמר את שלושת ספריו שיר השירים, משלי, קהלת⁷, באה נשמתי לשמוע.

נב. מפני מה נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו

סיפרתי לך שבאה מלכת שבא אצל שלמה ונתן לה שלמה את כל חפצה ונתעברה ממנו ויצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית המקדש¹. והיאך נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו? אלא לפי שהיה חירם מתגאה על ששלח ארזים לבית המקדש, אמר הקדוש ברוך הוא, הריני מחריב ביתי שלא יהא מתגאה עלי. משלו חכמים משל, למה היה חירם דומה, לעבד שעשה מלבוש לאדוניו, כל זמן שהמלבוש על אדוניו העבד רואה ומתגאה לבוש זה עשיתי

4 ראה "שער הגלגולים" לרבי חיים ויטאל, הקדמה, לד, עמ' 13: "ואמרו במדרש איכה וזוהר, כי דבר טוב הוא משיח בן יוסף שיצא ממנו, והטעם הוא כי הוא גלגול שמואל כנזכר". וראה גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 32, עמ' 284 הע' 142: "וכיון ששרו של יוסף בא להודווג לו, מיד הוא נופל לפניו".

5 מלכים א, כט—לא.

6 סנהדרין קא ע"ב: "ירבעם עשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים".

7 שיר השירים רבה א, ט: "זכה ששרתה עליו רוח הקודש ואמר שלשה ספרים משלי קהלת ושיר השירים".

1 ראה לעיל פרק מט הע' 18. אגדה זו מקבילה לאגדה הקשורה בכרך רומי, שנבנה עם גישואי שלמה לבת פרעה. אלא שהראשונה אינה ידועה ואינה מופיעה לא אצל גינצבורג ולא בליקוטים של ביאליק. ועיין: "סדר הדורות", עמ' 109.

אני לאדוני. אמר האדון, אני קורע המלבוש ולא יהא העבד מתגאה.² מכאן יכול כל אדם ללמוד כמה גרועה היא הגאווה, בית המקדש שאין בארץ מקום קדוש יותר ממנו, בשביל גאווה שהיתה בחירם בשביל ארזים ששלח לשלמה לבנין בית המקדש החרב המקום את ביתו.

נג. שכרה של תורה

חסדי ה' אזכיר¹ על כל הטוב אשר גמלני. חירם מלך צור אומן גדול היה², לא היתה מלאכה ששגבה ממנו, בבדיל ובעופרת וב־נחושת, בכסף ובוזהב, בעצים ואבנים ובמרגליות ובזכוכית ובכל אבן יקרה, מלבד שהיה יודע לצרף כל מיני צבעים וכל כלי שיר, ואלמלא האלקים שהיה בעזרי לא הייתי זו כל הימים מלהסתכל מלשמוע ונמצאתי בא לידי ביטול תורה, שניתן כוח בדיוקנאות ובצבעים ובשירים למשוך את הלב.³ וכל זה עשה האלקים כדי לנסות⁴ את ישראל איזה מהם חביב עליהם יותר, תורת אלקים או מעשי בני אדם. והיאך אני מעמיד זה כנגד זה, והרי לא זה היפוכו של זה ולא זה היפוכו של זה, או כלום יש אדם שוקל פלפלים כנגד אבנים, או מדליק לו פתילה באיסר⁵ בשעה שיכול להיות ניאות לאור החמה, אלא מפני שרוב העולם נוהג כך תפסתי

2 ילקוט שמעוני, יחזקאל, שסז. עגנון מצטט את כל המדרש כלשונו. ראה: אייזנשטיין, "אוצר המדרשים", 'מדרש חירם מלך צור', עמ' 179. ועיין: גינצבורג, "אגדות היהודים", ו, עמ' 108—109, עמ' 254 הע' 105 על חירם שהאריך ימים ושכנס חי לגן־עדן, על־פי מסכת כלה רבתי. ראה פרק יד הע' 6. כך מתלכדת מערכת נוספת בסיפור. חירם שהתגאה וחטא על־פי מדרש אחד, זכה לאריכות ימים ולחיי נצח על־פי מדרש אחר. המספר עצמו מסובך בשאלת העדיפות של אמונה לעומת אמנות או תורה לעומת אמנות יכול היה למצוא תנחומים בחירם. גם שלמה נגוע בסתירה שבאישיותו כאדם ששרתה עליו רוח־הקודש וכחוטא גם יחד.

1 ישעיהו סג, ז.

2 ראה: דברי הימים ב ב, יג. השווה: מלכים א ז, יג ואילך. השאלה מי היה חירם כרוכה בהבהרת הכתובים מלכים א ז, יד ודברי הימים ב ב, יג. עיין גם: גינצבורג, "אגדות היהודים", ה, עמ' 198 הע' 61—62.

3 מוטיב הפיתוי. השווה פיתויו של בצלאל בן אורי בסיפור 'עגונות'. וכן ב'הדום וכסא', פרק ו הע' 23.

4 המספר הוא המנוסה, כפי שעם ישראל היה המנוסה בתקופת השופטים.

5 שיר השירים רבה, א: "פתילה באיסר". והשווה: "עיר ומלואה", עמ' 423.

לשון זה לומר איזה מהם חביב יותר. ובשכר שהנחתי הכל בשביל התורה ראיתי הכל בתורה. וקרוב בעיני שמטעם זה נתן לי חזקיה מלך יהודה מהלכים⁶. בין אנשיו שהעתיקו את משלי שלמה כמו שנאמר גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה⁷. כאן איני מספר לך פרטי הדברים, לכשירחיב לי הזמן אספר לך פרטי הדברים, ויותר מהמה, מה שאירעני בימי יאשיהו בספר התורה שמצאוהו טמון תחת הנדבך שהטמינו שם כששרף אחז את התורה⁸. כאן איני אלא מרמז רמזי דברים, כשיגיע הזמן אגלה לך יותר⁹.

נד. על נהרות בבל¹

מת שלמה ונחלקו ישראל ויהודה. עשו ישראל מלוכה לעצמם. ריפרפה יחידתי בין שתי מלכויות, יום אחד הלכה אצל נביאי ישראל ללמוד תורה ויום אחד עלתה לירושלים בשביל המקדש ובשביל השיר שהיו הלויים אומרים במקדש². בואי וראי כוח נש-מותיהם של ישראל. עד שלא נולדתי כבר ידעה נשמתי שאני מן הלויים ומן המשוררים והיתה באה לבית המקדש לשתף קולי לשיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש³.

כל זמן שהיו ישראל עובדים את השם לא היה בין מקדש של מטה למקדש של מעלה כחוט השער⁴. יום אחד הרכינו עצמם

6 זכריה ג, ד : "ונתתי לך מהלכים".

7 משלי כה, א.

8 על-פי מלכים ב כב, ח. רד"ק : "דרשו כי אחז שרף את התורה והטמינו מפניו ספר תורה אחר והטמינוהו תחת הנדבך". וראה : סנהדרין קג ע"ב. מקור דברי הרד"ק אינו ידוע.

9 מוטיב הזמן המכווץ שמתוכו יוצא המספר אל הסיפור : המסגרת הפולשת אל תוך הילקוט. השווה לכל המקומות בסיפור שבהם מופיע מוטיב החפזון, פרק ו הע' 28.

1 תהלים קלז, א.

2 פתיחה לשיר של יום. וראה על טעם אמירת נוסחה זו : י' יעקובסון, "נתיב בינה", ח"א, עמ' 376, המפנה למקורות : מסכת סופרים (מהדורת היגער) יח, ב ; תמיד ז, ג-ד.

3 השווה : 'עם קבלת פרס נובל 1966 בשטקהולם', "מעצמי אל עצמי", עמ' 85-88.

4 על מקדש של מעלה ראה לעיל פרק מז הע' 4. וראה : גינצבורג, "אגדות היהודים", ד, עמ' 247, 364, הע' 905. לפי המקורות שאותם הוא מציין תתאחדנה ירושלים של מעלה ובית-המקדש של מעלה בעת הגאולה. המתואר כאן הוא

הרקיעים כלפי מטה ויום אחד הגביהו עצמם ישראל כלפי מעלה. רקיעים משום כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו⁵, ישראל משום ואני קרבת אלקים טוב לי⁶ והעולם מאוזן היה ביושר ואמונה⁷.

ראויים היו אותם הזמנים שתרד נשמתי לגוף, ולמה לא ירדה, מפני שראתה שעתיד בית המקדש ליחרב וישראל גולים מארצם. אף על פי כן לא פלטה מצער גלות וכיון שגלו ישראל גלתה עמהם. מעתה אל תתמהי על שום מה חושש אני באצבעותי. לא משום עווית של סופרים כשם שהרופא מדמה, אלא משום אותו מעשה על נהרות בבל. אם לא שמעת אספר לך, כשהגלה נבוכדנצר מלך בבל את ישראל מירושלים והגיעו אצל נהרות בבל ציוה את עבדיו לעשות לו ולכל שריו סעודה גדולה, לאכול ולשתות ולשמוח, שכבש את עמו של הקב"ה, קרא להם נבוכדנצר לשבטו של לוי ואמר להם הכינו עצמכם. עד שאנו אוכלין ושותין אני מבקש שתעמדו ותקישו לפני בכנורות שלכם כדרך שהייתם מקישין לפני אלהיכם. מס-תכלים אלו באלו ואמרו, לא דיינו שהחרבנו את מקדשו, אלא עכשו אנו עומדים להקיש לפני הננס הזה, עמדו כולם ושלטו בעצמם ונטלו אליוני ידיהם לתוך פיהם ומרצצים אותם ואומרים, איך נשיר את שיר ה'⁸.

נה. בארץ אויביהם¹

גלתה יהודה לבבל². בנו להם בתים ונטעו גנות ואכלו את פירותיהן ולקחו נשים והולידו בנים ובנות, ולקחו לבניהם נשים ואת

כמעט מצב של גאולה מוחלטת, חיבור של 'זה בזה'; ועיין: זוהר, ח"ב, תרומה עא.

5 דברים ד, ז. 6 תהלים עג, ח.

7 המעניין ב"היסטוריוסופיה" של עגנון הוא, שדווקא תקופה גרועה, תקופת הקרע בין מלכות ישראל ומלכות יהודה, מתוארת כתקופה שבה "העולם מאוזן היה ביושר ובאמונה".

8 השווה: פסיקתא רבתי, פל"א, קמד. ראה: א' אפשטיין בחלק מנסוסייהם של סיפורי אלדד; גינצבורג, "אגדות היהודים", ו, עמ' 243 הע' 54. הלוויים הללו מתקשרים בסיפורי אלדד ובמקורותיו לפרשת 'בני משה'. וראה ב'הדום וכסא' הקשרים שבין סיפור זה לסיפור בני דן, הרכבים וקהילת לוח.

1 ויקרא כו מד: "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכולתם להפך בריתי אתם".

2 על-פי איכה א, ז: "גלתה יהודה מעוני".

בנותיהם נתנו לאנשים וילדו בנים ובנות ורבו, כדבר ה' ביד ירמיהו³.

לאחר שבעים שנה הקים ה' את דברו להשיבם לארצם⁴, מקצת מקצתם חזרו ורובם לא חזרו. נשתתרו בבבל ובכל הארצות שהדיחם המקום לשם. ולמה לא החזיר את כל ישראל לנויהם? אלא שצפוי היה לפניו יתברך שעתידים ישראל לגלות שנית, השאיר מהם מישראל בכל הארצות שהדיחם שם⁵ כדי שימצאו שם הגולים מאחיהם ולא ירגישו כל כך בכובד הגלות. ישבו ועסקו בתורה ועשו גמרא. ועליהם אמר הנביא, במחשכים הושיבני כמתי עולם⁶ ודרשו חז"ל זה תלמודה של בבל⁷ שאלמלא התלמוד שמיישב את הדעת ומשיב נפש כבר היו שונאיהם של ישראל כמתי עולם. ישבו בין הגויים בכל המקומות שהדיחם ה' שם⁸. עבדו את ה' בתורה ובתפילה ובמצוות ובמעשים טובים וקבעו ישיבות גדולות לשאת ולתת בתורה ולהעמיד דבר על בוריו והלכה לאמיתה. וה' ציוה להם את הברכה⁹ בעבודת האדמה ובעמל כפיהם ובכל משלוח ידיהם¹⁰ עד שהיו לברכה בארץ אויביהם¹¹.

נו. בקרב הארץ¹

ואותם שחזרו מצאו את הארץ חרבה ובית המקדש שומם וזרים יושבים על אדמתם ואוכלים² מתבואות שדיה. בכו על חורבן ירושלים ועל חורבן הארץ ועל חורבן המקדש ועל עצמם. ראה

3 ירמיהו כט, ה' "בנו בתים וישבו ונטעו גנות ואכלו את פריהם : קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם נתנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבי-שם ואל-תמעטו".

4 על-פי ירמיהו כט, י : "לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם ... דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה".

5 שם טז, טו : "אשר הדיחם שמה". 6 איכה ג, י.

7 סנהדרין כד ע"א. 8 ראה הע' 5 לעיל.

9 תהלים קלג, ג : "כי שם צוה ה' את הברכה".

10 על-פי דברים כח, ח : "יצו ה' אתך את הברכה באסמך ובכל משלח ידך וברכך בארץ אשר ה' אלהיך נותן לך".

11 ראה הע' 1 לעיל. האירוניה היא, שהברכה מתקיימת בארץ אויביהם.

1 בראשית מה, ו ; ישעיהו יט, כד, ועוד. במקום סימונו של הפרק הקודם, "ברכה בארץ אויביהם", מתנגן כעת הפסוק "ברכה בקרב הארץ", אף כי הכותרות עצמה איננה מופיעה בגוף הפרק, אלא משתמעת ממנו.

2 על-פי ישעיהו א, ז : "אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה".

ה' בעניים³ והקים להם רועים נאמנים⁴ ושלח את דברו בידי עבדיו הנביאים⁵.

רעו הרועים את העם בצדק ובמישור ובאמת ובאמונה וניבאו הנביאים נבואות גדולות ישועות ונחמות. מקצתן נתקיימו ומקצתן עתיד הקב"ה לקיימן לכשיגיע זמנן. ואם נהיה ראויים לפניו, יקיימן קודם זמנן⁶.

בנו את המקדש והקימו מעט מעט את הארץ מעפרה. אכלו מפרי ידיהם מתבואות הארץ ועבדו את ה' ביראה⁷ ובענוה והקריבו קרבנות לאלקי אבותיהם ממיטב צאנם ובקרים⁸ וקיימו כל המצוות התלויות בארץ⁹. דרשו היטב בתורה¹⁰ ופירשוה כפי שקיבלו ממשה מסיני ועשו סייג לתורה¹¹ וכתבו ספר האמנה בינם לאביהם שבשמים ושטחוהו בעזרה ובשחרית עמדו ומצאוהו חתום¹². מלאה כל הארץ¹³ דעת אלקים¹⁴ ויראת שמים. לא היתה מצויה תורה מרובה ויראת שמים כבאותם הדורות אם כן למה לא ירדתי לעולם הזה, מפני שנאת חנם שהיתה מצויה בישראל¹⁵, שאני כמו שידעת אוהב שלום¹⁶ ושונא קנאה ואפילו לשם שמים.

3 איכה א, ט: "ראה ה' את עניי".

4 על-פי ירמיהו כג, ד, ועוד: "הקמותי עליהם רועים ורעום". הרועה הנאמן או רעיא מהימנא — כינוי למשה רבנו.

5 שם כה, ד; דניאל ו, י.

6 על-פי ישעיהו ס, כב: "בעתה אחישנה", והדרש המפורסם בסנהדרין צח ע"א: "זכו אחישנה, לא זכו בעיתה".

7 תהלים ב, יא: "עבדו את ה' ביראה".

8 על-פי שמואל א טו, ט, טו.

9 קידושין לו ע"ב, במשנה.

10 על-פי ישעיהו א, יא: "למדו היטב דרשו משפט".

11 אבות א, א.

12 רות רבה ד, ז: "מה עשו אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר ושטחוהו בעזרה ובשחרית עמדו ומצאוהו חתום, הה"ד (נחמיה י) ובכל זאת אנו כורתים אמנה וכותבים על החתום". ועיין: גינצבורג, "אגדות היהודים", ו, עמ' 270 הע' 56 (ושם בטעות רו"ר ב, ד).

13 ישעיהו יא, ט: "מלאה הארץ דעה".

14 הושע ד, א: "ואין דעת אלהים בארץ".

15 יומא ט ע"ב: "אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים, מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם".

16 המספר הוא מתלמידיו של אהרן, על-פי אבות א, יב: "אוהב שלום ורודף שלום".

הרבה נסים נעשו לישראל באותם הדורות. נסים גלויים כגון נס פורים¹⁷ ונס חנוכה¹⁸ ונסים מכוסים כאותם שעושה המקום עמנו בכל יום ובכל עת ובכל שעה¹⁹. דורות הראשונים שהכירו בנסים נעשו להם נסים גלויים, דורות האחרונים שאין מכירים בנסים נעשים להם נסים מכוסים²⁰.

17 ראה : מגילה ב ע"א ; ועיין : גינצבורג, שם, ו, עמ' 270 הע' 56.

18 שבת כא, א.

19 ע"פ הברכה השנייה של ברכת המזון.

20 השווה ברכות כ ע"א : "מאי שנא ראשונים" וכו'. והשווה : 'סיפור פשוט', "על כפות המנעול". טעם אכילת סופגניות בחנוכה, עמ' קט : "אתכסייא קודם לאתגלייא".

מפתח שמות

20	בר־ששת יעקב	18	אבן י'
		70 11	אבן זוהר א'
42 20	גוטליב א'	46	אבן יחיה ג'
64 39	גולדברג ל'	43	אבן סינא א'
	גינזבורג ל' (ראה מפתח מקורות)	62 43 42 17	אבן עזרא א'
70	גלעד עמיהוד	33	אדרת א'
46	גנז ד'	116	אזיידא דה ש'
79	(ה)גר"א	182 158 76	אורבך א"א
149	גרייבס ר'	203 202 133 86	אייזנשטיין י"ד
50	גרינברג א"צ	174	אלבוגן י"מ
29	גרינוולד יקותיאל	22	אלשטיין י'
		195 91	אלשייך מ'
118 90 82 75 73 20	דן יוסף	16	אפולאוס
		121	אפטוביצר י'
46	הברמן א"מ	80 78 61	אפשטיין (עפשטיין) א'
42 31 29 24 15 12	הולץ א'	129 127 125 124 105 86 84 82 81	
24	הורוביץ ר'	201 133 130	
121 52	היילפרין יחיאל בן משה		(ה)אר"י הקדוש (רבי יצחק לוריא)
72	היימן דב בן אהרון	200 53 29	
181 72	היינמן י'		
46	הכהן יוסף	89 20	באנד א'
83 73	הלוי א"א	202 80 72 67 18 16	ביאליק ח"ב
43	הלוי יהודה	149 48	בן-גוריון עמנואל
25	הלר א'	123 87	בנימין מטודלה
		80 67 13	ברדיצ'בסקי מ"י
202	ויטאל חיים	70 56 38 32 27 25 23 12	ברזל הלל
18	וינפלד מ'	123	
73	וינריך א'	26	ברכיה מדינה אהרון
		108 47 46	ברנפלד ש'

156 עוז ע'	112 72 71 68 50 49 46 26 ויס ה'
	165 147 140
79 פוטולסקי מ'	123 108 89 84 ורסס ש'
128 פיש-הראל א'	
83 פרויד ז'	37 זרנגסקי מ"א
87 77 71 35 13 פריי נ'	
127 122 פריימו א"ח	89 56 41 40 31 27 20 18 טוכנר מ'
89 פרל י'	29 26 טוקצ'ינסקי י"מ
57 פרנקל ר'	
194 פרץ י"ל	181 71 יאזון ה'
127 123 87 86 פתחיה מרגנשבורג	204 174 130 יאקובסון ר'
	80 70 יהושוע א"ב
126 קאנוביץ י'	76 56 23 יונג ק"ג
53 קופמן י'	67 יעבץ ז'
154 142 קורדוברו מ'	79 יערי א'
83 80 14 קורצווייל ב'	56 20 11 ירון אמונה
38 32 25 24 23 12 קפקא פ'	
79 קריב א'	13 כגן צ'
	192 56 כהן ישראל
16 רבניצקי	67 כנעני ד'
83 רוברטסון ס'	
200 רוזנברג (ראזנברג) יהודה יודל	163 67 לבנר י"ב
22 רוטנשטרייך נ'	82 72 71 70 15 לוי ז'
80 רטוש י'	82 70 16 15 לוי-שטראוס ק'
20 רמב"ן	83 לשם ח'
86 33 רש"י	
	122 מאיר ע'
72 31 שאנן א'	40 73 (ה)מהר"ל
31 שירמן ח'	72 מיד מרגרט
56 42 41 40 32 25 18 12 שלום ג'	72 מירון דן
194 121 118 116 113 92 79 78 64	
196	159 136 131 נוי דב
72 שלונסקי א'	16 נוימן א'
195 91 שלם א'	90 67 20 ר' נחמן מברסלב
80 שניאור ז'	133 ר' ניסים מקיירואן
20 שעוועל ח"ד	
40 ש"ץ-אופנהיימר ר'	57 סארטר ז"פ
89 77 74 73 70 44 41 32 12 שקד ג'	191 סבר ד'
	123 108 70 32 סדן ד'
	40 סולטמן א'
159 147 135 92 78 30 20 17 תשבי י'	15 סמילנסקי י'
196	179 ר' סעדיה גאון

מפתח יצירות עגנון הנזכרות בספר

הסימן 147	אגדת הסופר 146
הפנים לפנים 33	אורח נטה ללון 178 148 37 33 24
הצדיק הנסתר 49	אחרי הסעודה 31 22
השנים הטובות 87	אלו ואלו 186 143 123 51 49 43 31
התמונה 49	אתם ראיתם 67 57
והיה העקב למישור 51	בארה של מרים 71 24
זבולון ויששכר 143	בדרך 123 87 79
חמדת 24	בחנותו של מר לובלין 31 26 24 19
טלית אחרת 204 24	בלבב ימים 149 123 96 80 79 50 40 33
ימים נוראים 177 67 39 38 31	בני שמואל 123 108 ,74 ,34 ,31
יעקילי 153 50	האבות והבנים 24
כיסוי הדם 153 50 49	האדונית והרוכל 51
לון 89 71	האוטובוס האחרון 33 24
לילה מן הלילות 34	האיש לבוש הבדים 163 98 68 64 44
לפי הצער השכר 147 51 46	האש והעצים 79 51 46 43 19
לפנים מן החומה 48 43 40 33 22 19	הדום וכסא 181 176 125 83 82 76
153 49	הזיווג 205 203
מעצמי אל עצמי 58 57 56 55 31 14	החזנים 50
162 159 132 123 119 113 108 104	החזנים 142 68 49
204 197	הירחמיאלים 107 80
מעשה המשולח מארץ ישראל 125 123	הכנסת כלה 177 89
מצנפת השבת 50	המלבוש 41
	הנדח 49
	הנעלם 107 80
	הנרות 33 22

פי שניים	29	סיפור פשוט	208 192 50 49
פת שלמה	66 38 37 35 24	סמוך ונראה	130 123 51 49 37
פתחי דברים	106 93 49 43 39 26	ספר המעשים	85 79 35 33 29 26 12
	143 128 123		123 87
פתיחה לקדיש	130 117	ספר סופר וסיפור	60 57 56 55 13 12
			200 197 192 69 68 67 62
קורות בתינו	51	עגונות	203 62 51
קשרי קשרים	33 124	עד הנה	123 67 56 40 37 33 26 24
שירה	107 87		195
שני תלמידי חכמים	49	עידו ועיגם	123 87 79 56 24
תהלה	140 87 67 56	עיר ומלואה	127 107 80 79 64 41 37
תחת העץ	123		203 186 163 153 147 144
תמול שלשום	123 113 51 41 24	עם כניסת היום	37 24

מפתח מקורות

א; מו, כח; מט, יא 178; כא, א—
ב 184; מח, טז 188; מה, ו 206

במדבר : לו, ז, ט 83; כד, כא, רש"י
84 88; שלח, טז 114; ל, ז 124;
כא, יז 127; יח, א, אונקלוס; ח,
נג 126; יח, א, אונקלוס 131; ספרי
עח, 134; טו, לג 136; לב, מ
142; יח, לו, ז, ט; יד, א, 151;
יד, ח 152; יג, לב; יד, א, ב, כט,
לב, לג, לו, נח רש"י, רמב"ן ותרגום
יונתן 162; טז, א 172; יד, לד
181

בראשית רבה : יד, יא 30; יז, א 34;
טז 35; כב, יג 36; ט, ה; יא, יב
38; ט, יח; כא, ג 44; א, ב 57;
סט 86; סב, יא 116; יח, ב 120;
סט, יט; סט, ו 123; מא, א 124;
מא, א 126; סט, ז 131; נג, יד
138; סט, ז 136; נג, יד (מתנות
כהונה) 138; סב, כא 157; נה, ה
177; סוף פרשה ו 179; ד, ה 185;
צט, א 187; מד, ז 198

בראשית זוטא : עמ' 44

במדבר רבה : א, ט 77; כג, ד 113;
ה, י 115; טז, א 117; נג 137; טז,
יד 162; ב, א; א, ב; ד, טז; ה
167; יח 177; ד, כ 178; יח 185;
ד, כ 194; יא, יא 198

איוב : מב, יב 133; לג, כג 136; כט,
י 195

אסתר א, ה 175
איכה א, ז 205; ג, י 206; א, ט 207
איכה רבה ד 120
אבות ב, כ—כא; ג, טז 26; ב, טו
34; ג, טז 35; ד, א 37; ג, א 41;
א, ז 115; ד, א 116; א, יד 135;
א, א 170; א, א; יב 207
אבות דרבי נתן לא, ב 113; נו"א
פ"ג; נו"ב, פ"ח 135; לג, ב 176;
לד, ד 87; ב, ד 168; נו"ב פמ"ג
181; נו"ב, פמ"ג 191; ל"ג, ב 176
אלפא ביתא דבן סירא ב, כח, ב 124
איוגשטיין אוצר מדרשים 133
אבורהם 83

בראשית : ב, ד; כט ראב"ע; ג, ז
43; ג, כא (חזקוני); כז, טו; כח,
כ 44; טו, טז 48; כד, סד 118;
כה, כד 122; לו, כח 125; לד, יט
126; כג ח; כד נו; כ, ב 128;
כד, סז; כט, יח; ב, כד—כה; כד,
ס; כח, יט 136; כא, ח 137; מט,
יד; מט, ז; מט, טו 143; כ, לא
144; כד, כב 148; מד, כ 163; מט,
יא 165; ב, טו 168; יח, ב, ח
175; יח, כז 176; כז, כז; כד,
ה; כב, יב; כה, כב 177; מט,

284, הע' 142, 202; עמ' 247, 346,
הע' 905, 204

חלק ה': עמ' 140, הע' 106, 83;
עמ' 144, הע' 130, 84; עמ' 33,
114; עמ' 222, הע' 62, עמ' 122,
הע' 23, 118; עמ' 127, הע' 1, 122;
עמ' 17, 123; עמ' 124, הע' 41,
127; עמ' 114, הע' 127, 129; עמ'
136, הערה 30, 134; עמ' 129,
הערה 23—24; עמ' 130, הע' 28;
עמ' 136, הע' 30, 134; עמ' 130, הע'
28, 136; עמ' 144, הע' 127, 129;
עמ' 22, הע' 70, 137; עמ' 136, הע'
80, 145; עמ' 139, הע' 106, 150;
עמ' 139, הע' 106; עמ' 140, הע'
107, 151; עמ' 146, הע' 135, 159;
עמ' 146, הע' 135, 160; עמ'
140—141, הע' 104, 158; עמ'
146—147, סוף הע' 98, 161; עמ'
146, הע' 135, 162; עמ' 152,
עמ' 153, הע' 27, 170; הע' 281,
172; עמ' 149, הע' 7, 173; עמ'
150, הע' 11, עמ' 151, 174; עמ'
124, הע' 40, 178; עמ' 149,
הע' 5, 175; עמ' 124, הע' 40,
עמ' 24, עמ' 138, הע' 96,
180; עמ' 74, 184, עמ' 132—134,
184; עמ' 155, הע' 40, 185; עמ'
157, הע' 43, 186; עמ' 170,
הע' 29, 188; עמ' 177, הע' 42,
190; עמ' 74, ר-עמ' 184, הע'
132, 191; עמ' 185, הע' 135, 194;
עמ' 143, הע' 34, 198; עמ' 198,
הע' 61—62, 203

חלק ו': עמ' 98, הע' 57; עמ'
224, 130; עמ' 17, 136; עמ' 108—
109, 254, הע' 105, 203; עמ'
243, הע' 54, 205; עמ' 270, הע'
207, 56

דברים: לד, ט 116; לד, ג 122;

ברכות: יח, ב 30; ה, א 37; טז,
ב 115; מח, ב 129; ו, א 133; ה,
ב 150; לא, ב 173; לא, א; נח, ב
174; ירושלמי, פט, ה"ג 174—175;
לה, א 177; י, ב 186; ירושלמי,
פ"ב—ב"ד, ה"ג 191; ה, א; ירד'
שלמי, פד, ה"ה 196; שם 197; ד,
ב 200; כ, א 208

ביצה: טז, א 171
ביכורים: ג, ב 128
בבא בתרא: פב, א 92; י, ב 19;
טו, ב 26, 114; קכא, ב 118; טו,
ב 124; טז, ב 133; טו, א 135;
קכא, א, ב 163

גיטין: ס, ב 137
גינצבורג, לוי: אגדות היהודים

חלק א': עמ' 49, עמ' 187, הע'
69—70; עמ' 43, 51; עמ' 98,
124; עמ' 240, הע' 39, 48, 50,
121; עמ' 243, הע' 57, 125; עמ'
98, 224, הע' 57, 134; עמ' 111,
198

חלק ב': עמ' 283, הע' 136, 114;
עמ' 17, 130, הע' 28, 136; עמ'
198, 177; עמ' 53, 176, הע' 210,
137

חלק ד': עמ' 82, 308, הע' 318,
17; עמ' 353, הע' 782—783, 84;
עמ' 353, הע' 783, 86; עמ' 213;
הע' 36, 121; עמ' 213, 35, הע'
782—783, 130; עמ' 287, הע'
171—173; עמ' 42, הע' 49, 135;
עמ' 279, הע' 98, 136; עמ' 22—
27, 136, 142; עמ' 95, 312,
הע' 357, 161; עמ' 330, הע'
545 — 546 — 547 — 548; הע'
17, 546; עמ' 125—126; עמ'
319, 427, 162; עמ' 331,
163; עמ' 304, הע' 329, 167;
עמ' 303, הע' 281, 172; עמ'
364, הע' 905, 201; עמ' 32, עמ'

זכריה: ג, ג 44; יד, ט 185; ג, ד 204
זבחים: נד, ב; קיב, ב 160; קיה,
א 165; כט, א 166

חגיגה: יב, א; יד א 16; יד, א 20;
יד, א 143; יא, א 170
חולין: סו, ב 188

יהושע: כג, 115; א, א; א, ה; ג, ז
116; א, ב; א, ג; ד, יט—כב; טז, א;
א, ט; ב, ט; י, כא; ז, ט; ז, ה 117;
ז, כא; ז, ה; ט, א—ב; י, י; י, א
118; י, יב 119; ז, כב 129; יד,
יא 131; א, ב; א, יא; כה, כט 137;
יח, א רד"ק 165—166; כא, כ—כא
172; יד, טו 176; י, יב רד"ק 178;
י, יג 179; פתיחת רס"ג 179; ח,
כב 193

ישעיהו: סו, א 15; נב, א; סא, י
44; נט, יז; סא, י; כד, טז 45; ג,
ח 120; נה, א; יג, יז 125; נב, ח
137; נט, ח; נב, י; נב, ח; מא, י
141; לה, י 149; לה, י 150; מה,
יח 156; מג, א 159; יא, ג 177;
ס, נב 178; נט, ב 196; נט, ב 197;
סג, ז 203; יט, כד; א, ז; יט, כד
206; ס, כב; א, יא; יא, ט 207
יחזקאל: א 26; לח, יח 130; ג, יז;
לג, ז 172

ילקוט שמעוני: משלי לא, 26; משלי
לא, 35 42 52; קהלת יב, 37;
בראשית לד, 44; יהושע י, כ; מו
68; שה"ש תתקפד 81; חא תתקט
88; חא 113; חב א, ז (ב); חא,
תתכז 117; ח"ב יהושע; יט, ט
118; יהושע, כד 119; יהושע ד
121; יהושע כז 122; שופ' לח 123;
שה"ש תתקפד 124; ח"ב, שה"ש
תתקפא 127; ירמיהו שנג 130;
דברים תתנג; יהושע א, ח"ב, שכג
131; יהושע ט, 132; כז, 133;
ח"ב, יד, שמו ע"ב 135; שופ'

לד, א 123; כו, יב 125; כב, טז
127; יא, יז; א, יג—כא 128; כא,
יב; לד, ו 129; ד, מ 130; לד, ה;
ז, חזקוני 135; לג, א; א, ה; לא,
כד 137; כא, ז 153; לג, יב 160;
לג, יב 163; לב, כט 178; לג, ט
187; ד, ז 205; כח, ח 206; לג,
יב 164; לג, ו 143; יב, ט 165;
יא, ט 167; יח, ג 169

דברי הימים: א, ד, ט 81; ב, ה
86; ב, ט; ב, כה; א, טז 88;
טז, כ 106; ב, כ, ב 126;
א, ב, נה 132; א, ד, י; ב, נב
134; ב, נב ומלבי"ם 135; ב, נה;
ב, ה 137; טז, לא; טז, לב—לג
139; לג, ו; לג, כא; לג, י; לג, ז
143; א, ו, כב—כג 172; א, מג
180; א, טו, ג 192; ב, א, טו;
ב, ב, א 199; ח, ב 199; ב,
ב, יג 203

דניאל: ז, י 195 ומצודת דוד על
הפסוק ו, י 207

הושע: ד, א 208

ויקרא: יג, מז 50; כו, ד 125; יח,
ו 126; ב, יא 130; יב, ו 167; כו,
מד 205

ויקרא רבה: טז, פו, ו 137

זוהר: ח"ב, רכא, א; רמא, א 17;
ח"ב, כו, ב; ח"ב, קעד, א; ח"א,
פא, א 30; קמח, א, ב 36; ח"א,
רכד 41; ח"א, כ, ב; סא, א 44;
ח"א, צ"ז, א 50; ח"א, סג, ב; ח"ג,
יד, ב 58; א, כח, ב 65; ח"ב,
פ"ג, ב 140; ח"ב, קמד, ב 146;
ח"ב, יח, ב 148; ח"ב, רכט, ב;
רל, א 159; ח"א, נו, ב 160; ח"ג,
רסג, ב 176; ח"ג, רו, א 188; ח"ב,
קמג, א—ב; קמה, ב 197; ח"ב,
קמג, ב 200; ח"ב, רמד, א 201;
ח"ב, א 205

מדרש שמואל : (דב אוזידא) פירוש

למסכת אבות 116

מדרש זוהר : לקט שמואל 197

משלי : יג, כד 114 ; י, כה 116 ; ה,

ט 122 ; כג, טז 130 ; יא, יז 156 ;

כג, יג—יד ; כה, א 204

מעם לועז : בראשית ב, תרוז, 44 ;

יהושע רלג, 119 ; דף רמ 122 ;

יהושע רלח—רלט ; דברים תתרגל

135

מדרש תהילים : מזמור יח, מזמור

קג 49 ; יט 58 ; מזמור עח 136 ;

יח 147

מלאכי : ב, כ 125

מנחות : ל, א 135 ; קט, א 151

מגילה : יד, א 145 ; ו, א 151 ; ב, א

208

מועד קטן : כה, ב 142

מכילתא דרבי ישמעאל : בשלח 86 ;

בשלח ט 131

מסכת כלה : 88, 134, 203, 246 ; כג

160

מסכת סופרים : יח, ב 204

מדרש שמואל : א, יג, כד 174 ; ד

183 ; ו 185 ; יד 186 ; יא 189 ;

יא, כא 190 ; יא, א 193 ; כב 194

נידה : ל, ב 32 57 65 66 ; ל, ב 113

נדרים : לב, א 177 ; לח, א 186

סנהדרין : לח, ב 43 ; קד, א 79 ; קד,

א 80 ; קו, א 86 ; מד, ב 117 ; מג,

ב ; מד, א 118 ; קג, ב 122 ; צז, א

125 ; קד, א 132 ; צח, א 178 ; קא,

ב 202 ; קג, ב 204 ; כד, א 206 ;

צח, א 207

סוכה : ב, ח 26 ; נב, א ; נב, ב 36 ;

מה, ג 118 ; נ, ב 128 ; נג, א 136 ;

נב, ב 197

סוטה : לא, ב 121 ; מו, ב 123 ;

לה, ב 135 ; מו, ב 136 ; מו, ב 138 ;

מב, ב 188 ; 190

ז 138 ; ח"ב, מו 141 ; ח"ב, פז 153 ;

שופ', סח 158 ; הא, תתקנז 163 ;

שופטים, עט 166 ; פט 173 ; ח"ב,

עח 170 ; שמואל א', פ' 174 ; שמואל

א, פ 175 ; שופ', קיז 187 ; ח"ב,

פט 173 ; שמואל א', יז 174 ; כג

176 ; שופ', קיז 187 ; שמות, בשלח

רמב 201 ; יחזקאל, שסז 203

ידיים : ד, ו 173

ירמיהו : לה, ו 126 ; כו, א 149 ; ז, לא

167 ; כט, ה, י ; טז, טו 206 ; כג,

ד ; כה, ד 207

כג, ד ; כה, ד 207

יבמות : סב, א 65 ; קכב, א 123 ;

לד, ב 124 ; סד, א 173

יואל : ב, טו 125

יומא : כ, א 126 ; פ, א 133 ; לו, ב

166 ; כב, ב 187 ; יט, ב 196 ; סט,

ב 197 ; ט, ב 207

כלה רבתי : היגער, עמ' 246—249

134 ; כג 160

כלים : א, ו 71

כתובות : סז ב 32 ; קיא, א 105 ; נו,

א 127 ; ק, עא—עב 130 ; כט, ב

168 ; ה, א 169 ; ק, ב 199—200

מלכים א' : יד, ג 127 ; א, ב 161 ;

יא, כ כט ל לא 166 ; רש"י על י,

יא 197 ; ב, יב, ה, ד ; כ, ב ; ה, יא ;

ג, כח ; ה, יא ; יד, יג 198 ; ה, א ;

ד, ט ; ה, י, כז, כט (רד"ק) ; ט, יא

199 ; א, ח, לט ; י, י ; ל, יג (רש"י)

200 ; א, ג, כח ; ה, ד 201 ; כט, לא

202 ; יא, יג ; ז, יד 203

מלכים ב' : ח, ד—ה 52 ; כב, יג 132 ;

כב, ח (רד"ק) 204

מכילתא : בשלח טו, א ; ו, א 61 ;

וישא פא 120 ; בשלח, ה 121 ; יתרו

א, ב 131 ; בא יז, כא 191 ; בשלח

167 ; יא, כט—ל 201

טו, נ; טו, יב 140; טו, א, י 145;
כ, ב 146; לח, ח 167; לב, ב; כד;
יט 170; לב, ב 171; לב, כה 172;
לב, כו; כז; כט 173; כג, יז 174;
לא, א; ב, ז (רד"ק רלב"ג) 175;
טו, יח 181; ד, כה 191; ב, כג—
כד 198

שופטים: א, טו 14; א, טז 81; א,
כד; כא, א; יא, א 83; א, כה 86;
88; ד, ה 91; י, א, רלב"ג 101;
ב, יא; י, טו רלב"ג; ב, יב; ג,
יב; ב, יד 114; א, כז; א, ל; א, לא;
א, לג; א, כא; ג, א, ד; ג, ב 115;
א, יג 119; א, טו 121; א, טז; א,
נג רד"ק 123; רש"י על הנ"ל 124;
כא, א; יז, א 126, 127; ה, יד; י, יז;
ה, יד 129; א, כד; א, טו רד"ק 131;
ד, יא; א, טז תרגום; ה, כד; ג, ט;
ג, טו; ה, כד 134; א, כד—כו; ה,
כא 136; א, כב—כו 137; ה, יא
139; ה, ב 140; ה, א 141; ד, ה
ד, יד ת"י; ד, יד; ה, יד 142;
ה, יד ת"י; ה, טו; ה, יז 143; ה, ז
רד"ק ומצודות; ה, יח ת"י ורש"י;
ה, ז 144; ת"י, ה, ח 145; ה, יא;
ה, לא; ד, א; ה, ג; ה, ה; ה, לא
146; ו, א (רש"י) 147; יא, א
רד"ק רלב"ג ות"י 150; א, ה רלב"ג;
יא, ז; יא, ב; יא, ג רד"ק ורלב"ג;
יא, ה רלב"ג 152; יא, ה—ז; יא,
ז 153; יא, ט; יא, יא; יב, כח וכן
רד"ק ומצודות דוד; יא, א; יא,
כד 154; יא, כט; יא, לב—לג; יא,
ל—לא והגהות המסורה 155; יא,
לה וכן רד"ק ומצודות דוד יא, לא;
יא, לו; יא, לו 156; יא, לו; יא,
לו ובעיקר רד"ק על "ויעש לה נדרו"
וכן מצודות דוד; יא, לח 157; יא,
לט—מ 158; כא, יט 159; כ, א;
כ, מח; כא, א 160; כא, ב—ג; כא,
יד; יא יט; כא, כ; כא, כג 161; יא,
יט 163; כ, טו; כ, טז ת"י וכן רד"ק

סדר הדורות: 84, 89, 120, 121, 133,
140, 148, 170, 184; ספ' צמח דוד
185, 200, 202

סדר עולם רבה: י, מ 166
ספרי דברים: שנת 129
ספרי במדבר: פא; פ, עח 133; עח
134, מו 199
ספר הישר: 127; וירא 138

עירובין: כה, א 124; צו, א 191
עבודה זרה: ח, א 43; ב, א 65;
כה, א 127; כה, א 178; כה, א
179
עמוס: ב, ח 44

פסיקתא דרב כהנא: ב, 114
פסיקתא רבתי: פל"א, קמד 205
פסחים: כ, א 19; נה, ב 124; י, ז;
ק"ז, ב 144; קו, א 167; נו, א 178;
נד, א 186
פרקי דרבי אליעזר: יד 43; כו 176;
נב, 178, 179, 180

צוואת השבטים: יח 121

קהלת: ט, יד 36; א, יד 200
קהלת רבה: ט, כב 36; ז, ז 120; א,
י 172; ה, יט 174
קידושין: לו, ב 207

רות: ד 83; א, א 113; ד, ז 151;
א, א 164; א, יד 188
רות זוטא: א, מהד' בובר 114; רות
ד, ז 151
רות רבה: פתיחות 111, 114, 188, 207

שוחר טוב: יח 147; סוף לח 161
שמות רבה: כח 140; כה, ה 167;
א 177
שמות: ב, א; מ, ב (אבן עזרא) 17;
לב, טז 67; כו, לו 126; ב, כ;
לא, טז 136; טו, כ 133; יד, לא;

א, ו, ג 193; ו, יט, כב 194; ב, א
195; כא, יא 196; כו, יט 199; טו,
ט, טו 207
שיר השירים: ד, טו 124; ג, יא 127;
רבה, ו 135; ג, ח 142; ח, ה 171;
ג, ז-ח 183; א, א 201; ג, ד 201
שיר השירים רבה: א 201; א, ט

202; א 203

שבת: קנב, א 26; קנב, א 30; קטו,
א 58; סד, א (ירושלמי); פ"ו, ה"ד
115; סד, א; ירושלמי פ"ו, ה"ד 119;
ס, א; סג, ב 120; סג, עב; ירושלמי
פ"ו, ה"ד 126 ופירוש "קרבן העדה"
ו"פני משה" על תפארת העכסים.
קט, ב 125; קיח, א; קיט, ב 126;
סג, ב 128; קכז, ב 133; קכט, ב
151; נח, א 160; נה, ב 168 ורש"י;
כא, כג 208

שקלים: ראש פרק ה 132; (ירר-
שלמי) פה, ה"א 167
שער הגלגולים: לר' חיים ויטאל 121
שלשלת הקבלה: דף יד 128

תהילים: קג, יט 21; קטו, א 106;
עט, ו 117; קכד, א 118; קו, ג;
קה, מד 129; פט, לא; קלב, יב;
פט, לג 132; כג, ה; עח, כה 136;
פה, ח; מ, ט 137; ד, י 138; צו,
יא-יב; צח, ז-ח; צז, יב 139; מ, ב
141; קו, יב 145; קא, ו 162; קמ"ח
יא, יב 163; קיח, טז; כ, ז 164;
עח, ס 166; קה, מ; קה, לט 167;
קיג, ד 172; ג, ג 174; סב, כט
181; קכא, ד; קז, ח, טו; כא, לא
183; צט, ו 184; קיט, קט; מה, ג;
מב, יד; מה, א, ב; ז, א ראב"ע 191
192; קה, ג 195; קיט, קמא 196;
קלו, א 204 עג, ח 205; קלג, ג
206; ב, יא 207

ורש"י: כא, כא 164; כא, כא, כא,
כג 165; כא, כא 167; ו, ב; י; ג;
ד; ד; יא; יג; יד; 180; ו, לד-לה;
ז, ב-ו; ט; יד; טו; ז ב-ו; ט;
יד; טו; כב; ח כב; כג; כה ורד"ק
ורש"י: ח, כז 181; ח, כד-כז; ח,
ט, לא; ט, ה נג 182

שמואל א': א, ו 86; יז-יח 93;
יד, מה 149; יד, מה 150; כה, 153;
י, ה 159; א, כג 163; ב, כב 166;
ב, כב; א, ט; ב, כד רד"ק,
רש"י ומצודות 167; ב, כד 168; ב,
ל רש"י 170; ד, יח; יט-כא; יא
171; א, א רש"י ות"י; ב, א 172;
א, ב רד"ק; א, ה ומצודות 173;
א, ג; יב; א, ג רד"ק; יג, כד 174;
ב, ה; א, טו 175; א, ח, ה, ו 182;
ג, ד מצודות דוד, רד"ק 183; ב, יט;
א, יב; יב, יט; א, ב, כא; א, כג; כד;
ג, א ומצודות דוד; ג, יט ורד"ק 184;
ג, ד, ו, ח, י ורד"ק לפסוק ז; ד,
יח; יא, יז; ג, כ; ז, טז ומצודות דוד
185; ז, טו רלב"ג; ח, א, ג ה ורד"ק;
ז, ט ומצודות דוד; ט, ב 186; ט, א
ב, י, א; יא, ו, יג; יג, יב; יד, ד;
טז, יד; טז, טז, יז, א; יח, כג 187

שמואל ב': א (מדרש) 170; י, ו, יג
ורד"ק 193; ו, יא; ז, א; ו, יב; טז;
ה; יד-טז; 194; ו, טז; ו, כ, טז,
כא 195; ו, יד, טו, כג 196; ז, א;
טז, כג, כד 198; כג, א 200

מדרש שמואל: יא, עמ' 78-79 171;
ד 183; ו 185; יד 186; יא 189;
ד, ה מט רד"ק; יז, ה-ו רש"י 188;
י, ז, ומצודות ציון י, ח; י; ט; יא;
כד; כה 189; יז, מה; ג; נא; מט;
מא רד"ק; ג 190; יז, מט רד"ק;
יח, כ, כז, כח 191; יא, ד-ז 192;
ד, יז-יח; יג, יט, כ, כב; ה, א, ג,
א, יב; ו, ג; ו, ד רד"ק ורלב"ג;
א, ד, יג; ד, יז-יח; יג רלב"ג; יט;
כ; כב; ה, ג-יב, ו, ד; ה; יא; יא,

מדרש תהילים: עח 191

תנחומא : מסעי ד 113; שלח, טז
 114; טז, א 117; נח, כט 118;
 בשלח, יח 120; יתרו ד; תצוה, ט
 134; סוף ואתחנן 135; בחוקותי,
 ה 148; בחוקותי ה—ו 150, 154, 155,
 157, 158; וישב, ב 161; שלח, כב
 162; ויקהל, כ 167; דברים תבוא,
 א 174, 175; ויקרא אחרי 179; פקודי,
 196

תנא דבי אליהו : א, א 43; יא, טו
 (א) 114; סג רבה 138; סד—סו
 א 174, 175; ויקרא אחרי 179; פקודי,
 א 153

תענית : ב, א 43; יא, א 57, 113;
 כו, ב 83; ח, א 94; כו, ב 126;
 ב, א 127; ח, א 128, 132; ט, א
 137; טז, ב 152; ד, א 155; ל, ב
 160; לא, א 168; ה, א 196; ירו'
 שלמי פ"ד ה"ב 126; פ"ב ה"ט 149;
 פ"ד ל, ב; ד, ח 163

תמורה : א, א 119; י, ב; טז, א 121
 133

תמיד : 204

תקוני זוהר : ח, א 56

תניא : ח"ד, טו 194

ביבליוגרפיה

- אבן, יוסף, 'סופר, מספר ומחבר', "הספרות" 18—19, כרך ה', 1974—1975.
- אבן-זוהר, איתמר, 'ראשי פרקים לתיאוריה של הטקסט הספרותי', "הספרות", כרך ג, מס' 3—4, עמ' 446—427.
- , 'היחסים בין מערכת ראשונית—משנית ברב מערכת של הספרות', "הספרות", חוברת 17, עמ' 49—45.
- אדרת, אברהם, 'תחת מועקת שתי עקירות', "עלי שיח" 4, ספטמבר 1976.
- אורבך, א"א, "חז"ל אמונות ודעות", ירושלים, תשכ"ט.
- אלבוגן, י"מ, "התפילה בישראל והתפתחותה ההיסטורית", תל-אביב, 1972.
- אלשטיין, יואב, "עגולים ויושר, על הצורה המחזורית בסיפור", תל-אביב, 1970.
- אפטוביצר, ישראל, מבוא לספר צוואות השבטים, "הספרים החיצוניים" (תש"ך) (מהד' "הארץ") קמ"ב—ק"נ.
- אפשטיין (עפשטיין), אברהם, 'על שירת אברהם אבינו', "מקדמוניות היהודים", תרס"א, (ח"ב) רנ"ב—רנ"ד.
- , "כתבי ר' אברהם עפשטיין", הובאו לדפוס על ידי א"מ הברמן, ירושלים, תש"י.
- ביאליק, ח"נ, "ספיח", כל כתבי הדפסת תשכ"ה, תל-אביב.
- , שירים: 'אחד אחד ובאין רואה', 'הברכה', כנ"ל.
- בן גריון, עמנואל, "בשבילי אגדה", 1970, (מהד' שלישית), תל-אביב.
- ברדיצבסקי, מיכה, יוסף (בן גריון), "ממקור ישראל (מעשיות וסיפורי עם)", תל-אביב, תשכ"ה (תרצ"ח).
- , "צפונות ואגדות", תל-אביב, תשט"ז.
- ברזל, הלל, "בין עגנון לקאפקא", רמת-גן, 1972.
- , "סיפורי אהבה של עגנון", רמת-גן, תשכ"ה.
- , "סיפורת עברית מיטאריאליסטית", רמת-גן, 1974.
- , "סיפורים מיטאביוגראפיים", "ידיעות אחרונות", 18.7.75.
- , "לבעית הפרשנות של יצירות סמליות", "ידיעות אחרונות", 24.9.1976 (ער"ש תשל"ו).
- , "עגנון בנאום ובמאמר" (על 'מעצמי אל עצמי' של ש"י עגנון), "ידיעות אחרונות", 2.7.76.

- ברנפלד, שמעון, "ספר הדמעות — מאורעות הגזירות והרדיפות והשמדות", ברלין, תרע"ד.
- ~ גוטליב, אפרים, "מחקרים בספרות הקבלה", תל-אביב, תשל"ו.
- גולדברג, לאה, 'על שני סיפורים של ש"י עגנון', "מולד", 120 (יולי 1958), עמ' 390—392.
- גולומב, הרי, 'פנים מרובות על יחסי הגומלין בין הסיפור "פנים אחרות" לעגנון ובין כותרתו', "הספרות", א', מס' 3—4, 1968—9, עמ' 717—718.
- גלעד, עמיתוד, 'הערות על אינטרפרטציה ספרותית', "הספרות" כרך ג', 4—3, 1972, עמ' 488—496.
- גרינברג, א"צ, "רחובות הנהר", ירושלים, תשי"א.
- דן, יוסף, "הסיפור העברי בימי הביניים", ירושלים, 1974.
- , —, "ספרות הדרוש והמוסר", ירושלים, 1975.
- , —, "הסיפור החסידי", ירושלים, 1975.
- , —, "הנכרי והמנדרין — קבלה פילוסופיה ואירוניה בפיסקה של עגנון", רמת-גן, 1975.
- , —, "ירושלים של מעלה" (על לפנים מן החומה), "ידיעות אחרונות", י"ד ניסן, ערב פסח תשל"ז.
- הברמן, א"מ, "ספר גזירות אשכנז וצרפת", תש"ו.
- הולץ, אברהם, 'החילול המשולש — עיונים ב"טלית אחרת"', "הספרות", כרך ג' מס' 3—4.
- , —, 'המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים לש"י עגנון', "הספרות", כרך ד', 2, 1973, עמ' 298—332.
- ✓ הורוביץ, רבקה, 'עייכוב השליחות', "מאזניים" כ"ז ג—ד (1968) עמ' 173—182.
- הורשובסקי, בנימין, 'הלכה ומעשה בשירתו האקספרסיוניסטית של א"צ גרינברג', "הספרות", כרך א', מס' 1, תשכ"ח 1968, עמ' 191—194.
- הוז, חיים, 'התייר הגדול' (סיפור), 'ריחים שבורים', 1968, עמ' 218—232.
- היינמן, יוסף, 'אגדות ותולדותיהן', ירושלים, 1974.
- , —, 'אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה', "הספרות" כרך ב', 4, 1971, עמ' 808—834.
- הינמן, יצחק, 'דרכי האגדה', ירושלים, תשי"ד.
- הלי, א"א, 'הקומפוזיציה של האגדה', "כנסת", תש"ך, עמ' 62—72.
- ויינריך, אוריאל, 'מושגי יסוד בסמאנטיקה ובסמיולוגיה', "הספרות", כרך ג', 4—3, 1972, עמ' 365—411.
- וינפלד, משה, 'שבת ומקדש והמלכת ה', "בית המקרא", תשל"ז, ב (ס"ט), עמ' 188—194.
- ויס, הלל, 'פרשנות לחמשה מסיפורי עגנון', תל-אביב, 1974.
- , —, 'בין אבל להנצחה' בתוך: "דיוקן הלוחם" — עיון בסיפורים "הסימן" ו"לפי הצער השכר", רמת-גן, 1975.
- , —, 'סיפורי החזנים של עגנון', "מעריב", 1.4.1976.
- , —, 'פירוש לסיפורי "כיסוי הדם"', "ביקורת ופרשנות" 9—10, 1976, עמ' 117—159.
- , —, 'העולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא', "הארץ" 5.9.1975.

- ויס, הלל, 'מקומה של ירושלים ביצירת עגנון', "מעריב" 7.9.1977.
- , —, 'ניגודי שטן-אל', "הארץ", 8.7.1977.
- , —, 'בין שלף לתפרחת', "ילקוט ביקורת על שירת שלונסקי", תל-אביב, 1975, עמ' 208—220.
- ורסס, שמואל, "סיפור ושורשו", רמת-גן, 1971.
- טוכנר, משולם, "פשר עגנון", רמת-גן, 1968.
- טוקצ'ינסקי, יחיאל, מיכל, "גשר החיים", תש"ז; מהדורה שניה עם הוספות ותיקונים מאת בנו ר' ניסן טוקצ'ינסקי, תש"ד.
- יאקובסון, רומאן, 'בלשנות ופואטיקה' (תרגום), "הספרות", כרך ב', 2, 1970, עמ' 274—285.
- יהושע, א"ב, "המאהב", ירושלים ותל-אביב, 1977.
- יונג, ק"ג, "האני והלא מודע", תל-אביב, 1975 (תורגם מגרמנית).
- , —, "הפסיכולוגיה של הלא מודע", תשל"ג, 1973.
- יוזון, הדן, 'האסכולה הפורמאליסטית במחקר הספרות העממית', "הספרות", כרך ג', 1, 1971, עמ' 53—84.
- , —, 'סיפורי דוד וגלית', "הספרות", 23, 1976, עמ' 28—47.
- יעבץ, זאב, "שיחות ושמועות מגי קדם", מהד' מתוקנת לונדון, תרפ"ז.
- יעקבסון, יששכר, "נתיב בינה" (עיונים בסידור), תל-אביב, (תש"ד).
- יערי, אברהם, "אגרות ארץ ישראל", ירושלים, תש"ג.
- ירון, אמונה, "על הספר — לפנים מן החומה", שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה.
- כגן, צפורה, 'מאגדה לנובלה' — מטאמורפוזת ספרותית ביצירתו של מ"י ברדיצ'ב-סקי, "הספרות" ג', 2, 1971, עמ' 242—254.
- , —, "האגדה ביצירתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גריון)", 1972, (חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה).
- , —, 'שילובה של האגדה ב"מרים" לברדיצ'בסקי, "הספרות", כרך ד', 3, 1973, עמ' 519—545.
- , —, 'השימוש במקורות בשירי ביאליק', "מאסף ביאליק", 1975, עמ' 84—92, (עורך, הלל ברול).
- , כהן, ישראל, 'עיון בספרות העברית לאור משנתו של יונג', "מאזניים" מה, סיון, תשל"ו, עמ' 12—19.
- , —, 'ספר בוטשאטש — מצבת זכרון לקהילה קדושה', תל-אביב, תשט"ו.
- כנעני, דוד, "ש"י עגנון בע"פ", תל-אביב, תשל"ב.
- כץ, יעקב, 'עגנון מול המבוכה הדתית', "לעגנון ש"י", עמ' 163—177.
- לבנר, ישראל בנימין, "כל אגדות ישראל ערוכות עפ"י המקורות הראשונים", מהד' י"ב, ירושלים, תש"ד.
- לוי, גינצבורג, "על הלכה ואגדה", תל-אביב, 1960.
- לוי, זאב, "סטרוקטוראליזם בין מתוד ותמונת עולם", תל-אביב, תשל"ו.
- , לוי-שטראוס, קלוד, "החשיבה הפראית", מרחביה, תשל"ג.
- לשם, ח', "שבת ומועדי ישראל ג".
- מאיר, עפרה, 'נושא החתונה במשלי המלכים באגדת חז"ל', "מחקרי המרכז לחקר הפולקלור (ד)", תשל"ד. (פרקים בחקר מנהגי חתונה), עמ' ט—לג.
- מודינה ברכיה, אהרון, מעבר יבוק, 26.

- מיד, מרגרט, "מין ומוזג", רמת-גן, 1970 (תורגם מאנגלית).
 מירון, דן, 'הציפוי המזהיר', "מולד", 31 (241), 1974, עמ' 93—107.
 גוי, דב, "מבוא לספרות האגדה, ירושלים" (אקדמון), תשכ"ו, (ערוך לפי הרצאות).
 סארטר, ז'פ, מבחר כתבים, תל-אביב, 1972.
 סבר, דוד, "מכלול 191".
 סדן, דב, 'פשר ודרכו', "אבני גדר", רמת-גן, 1970.
 —, "על ש"י עגנון", "מסה עיון ומחקר", תל-אביב, תשי"ט.
 —, "בין שאילה לקניין", תל-אביב, תשכ"ט.
 סולטמן, אברהם, 'עגנון וההיסטוריונים', "ביקורת ופרשנות" 9—10, 1976, עמ' 5—11.
 —, "סיפור איש", 1983.
 סמילנסקי, יוהר, 'מעגנים לא יהיו לך', "ידיעות אחרונות", 20.2.1976.
 עוז, עמוס, "ארצות התן", עם עובד, תשל"ו.
 פוטולסקי, משה, 'הכלל אין למדים מקדם מתן תורה', "דיני ישראל", (1), עמ' 195.
 פראנקל, ויקטור, 'האדם מחפש משמעות', תל-אביב, 1970.
 פרויד, זיגמונד, 'טוטם וטאבו', כרך ג', 1967 (תורגם מגרמנית).
 פריימן, א"ח, "סדר קידושין ונשואין, אחרי חתימת התלמוד", ירושלים, תש"ה.
 פרל, יוסף, "מגלה טמירין" (מהד' מצולמת), וינה, 1819.
 פונק, משה, 'קהילות אשכנז ובתי דיניהן', תל-אביב, תרצ"ח.
 קאנוביץ, ישראל, "רבי יוסי בן חלפתא", ירושלים, תשכ"ה.
 קאפקא, פרנץ, "אמריקה", ירושלים, תשכ"ד (תרגם יצחק שנהר).
 קויפמן, יחזקאל, "הסיפור המקראי על כיבוש כנען", תשט"ו.
 קורצווייל, ברוך, 'ספרותנו החדשה המשך או מהפכה', תל-אביב, תש"ך.
 —, "ביאליק וטשרניחובסקי, מחקרים בשירתם", תל-אביב, תשכ"א.
 —, "מסות על ש"י עגנון" ("מסות"), תל-אביב, 1962.
 קריב, אברהם, 'פרשנות מחטיאה', "מולד" 27 (237), ינואר-פברואר, תשל"ג—1973.
 —, 'אינטרפרטאציה רבת אייל', "מולד", 31 (241), 1974, עמ' 108—111.
 רוטנשטריך, נתן, 'חוות הזמן ב'ספר המעשים' לש"י עגנון', ירושלים, תשי"ט.
 שאנו, אברהם, 'ספרות המאבק — גורל ומרד', תל-אביב, 1976.
 —, 'הספרות העברית החדשה לזרמיה' (חא), 1962, (חג), תש"ד.
 שירמן, חיים, 'השירה העברית בספרד ובפרובנס', ירושלים תשט"ו.
 שלום, גרשום, 'פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה', ירושלים, 1976.
 —, 'דברים בגו', תל-אביב, 1975.
 —, 'מחקרים במקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה', ירושלים, 1974.
 —, 'לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן', "תרביץ", תשט"ו, עמ' 290—306.
 שלונסקי, אברהם, 'ספר הסולמות', תל-אביב, תשל"ג.
 שלם, שמעון, "רבי משה אלשיך", ירושלים, תשכ"ו.
 שמיר, משה, 'התרמיל הקרוע', 'יובל ש"י', רמת-גן, תשי"ח, עמ' 79—96.
 שץ (אופנהיימר), רבקה, 'החסידות כמיסטיקה', ירושלים, תשכ"ח.
 שקד, גרשון, 'על ארבעה סיפורים: פרקים ביסודות הסיפור', ירושלים, תשכ"ג.
 —, 'אמנות הסיפור של עגנון', תל-אביב, תשל"ג.
 תשבי, ישעיהו, 'משנת הזוהר' (ח"א), ירושלים, תש"ט.

תשבי, ישעיהו, "משנת הזוהר" (ח"ב), ירושלים, תשל"ה.

—, "הסמל והדת בקבלה", "בנתיבי אמונה ומינוח", רמת-גן, 1964.

Band, Arnold, *Nostalgia & Nightmare — A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkeley & Los Angeles, 1968.

Fish, Harold, *S. Y. Agnon*, New York, 1975.

Fraizer, G. J., *The Golden Bough — A Study in Magic and Religion*, London, Toronto, 1967.

Franz, L. M., "The Process of Individuation", *Man and his Symbols*, ed. C. G. Jung.

Frey, Northrop, *Anatomy of Criticism*, New Jersey, 1973 (1971).

—, *The Modern Century*, Oxford, 1967.

Hirsh, E. D., *Validity in Interpretation*, New Haven and London, 1967.

Levi-Strauss, C., "The Structural Study of Myth", *Structural Anthropology* (Tr. Jacobson), N. Y. London 1963.

Robertson, Smith, *The Religion of the Semites*² (1889), London, 1907.