

## כחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

### דינה שטיין

"החיפוש אחר גדי או אחר בן היו תמיד התחלת דת חדשה בהרים האלה".  
(יהודה עמיחי, שלוח גדולה: שאלות ותשובות)

עשרות עזים יש בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש רב נוי, ובהן עז אחת, שעוד נחזור אליה, שזכתה להכרה ספרותית קנונית בסיפור "מעשה העז" של ש"י עגנון. העז שתעמוד במרכז הדיון כאן, לעולם מלווה בבעליה, היא גם דוגמה ממשית וגם משל, כך אבקש להראות, לדרכים ההרמנויטיות הנפתלות והבלתי צפויות לכאורה שחקר הספרות והספרות העממית עשוי להוביל אותנו בהן. יסוד ההפתעה שבמחקר הזה כרוך בשיטוטיה הבלתי צפויים של העז, החומקת משליטת בעליה, ומבחינה זאת היא גם מעין מטפורה למחקר בכלל, למרדף אחרי טקסטים חמקניים והצבתם זה לצד זה במישור אופקי ולא גנאולוגי. הטקסטים שיעמדו במרכז הדיון הזה לקוחים ממרחבים ומזמנים שונים. הראשון שבהם הוא סיפור גוזמה בתלמוד הבבלי, והאחרון – תיעוד של מעשה שאירע ב-1947. ובכל זאת, למרות המרחב הגדול וה"ריזומי"<sup>1</sup> – הלא מתוכנת – המהדהד כאן אבקש להציע מסגרת מארגנת, ולפיה סיפורי העזים רומזים על הגוונים (וריאציות) תמטיים – לאו דווקא בסדר כרונולוגי, ודאי לא דיאלקטי – של דגמי גלות וגאולה. מהצבתם של הדגמים במישור אופקי ולא גנאולוגי משתמעת הנחה הרמנויטית כי לא ניתן (על פי רוב) לגזור את השתלשלות המסורות הללו באופן לינארי. בהקשר התמטי המסוים –

\* אני מודה למורי, לעמיתי ולחברי שתרמו מדעתם וידיעותיהם ברוחב לב: יונתן בן-דב, מתי הוס, רון הנדל, חיים וייס, גלית חזן-רוקם, יאיר זקוביץ, איתי מרינברג-מיליקובסקי, הלל ניומן, אוריאל סימונסון, אלחנן ריינר, וצור שלו. תודה לאמי, לילה שטיין, על תרגום טקסטים מידיש, ולקוראים האנונימיים מטעם המערכת. תודה, כרגיל, לעידית פינטל-גינסברג, לשעבר הרכזת המדעית של אסע"י, על עזרתה באיתור הסיפורים בארכיון.

1 ז' דלו ופ' גואטר, קפקא: לקראת ספרות מינורית, תרגמו ר' זגורי-אורלי וי' רון, תל אביב 2005.

דגמי גלות וגאולה – להנחה הזאת יש ממילא גם משמעויות היסטוריוגרפיות-אידאולוגיות.

דימוי הרועה ועדרו מופיע תכופות במקרא ובברית החדשה, והוא אחוז בתפיסת ההשגחה של האל על עמו או על נבחריו. הדימוי לקוח ממרחב דימויי נרחב של רעיית צאן המגלם "אתוס נומאדי", נוודי, המנוגד לזה של ישיבת קבע אורבנית.<sup>2</sup> בסיפורי העזים התועות שבארכיון הסיפור העממי בישראל (להלן אסע"י) ובקורפוסים נוספים שאבחנו, לכאורה – אך רק לכאורה – אין התייחסות לעלילה ההיסטורית הגדולה, ואף אין מדובר בסיפורים הללו על רועה בעל מעמד סמלי מרכזי. לא האל, נביאו, או דוד המלך הם גיבורי הסיפורים, אלא אדם פשוט שברשותו עז אחת או שניים, אישה ששמה נזכר במקרא כדברך אגב, או בדואי. ועם זאת רדיפתן של הדמויות השוליות הללו אחר עז הופכת את האקראי, הלא-מכוון לכאורה, ל"אותנטי" ביותר, ובחלק מן הסיפורים הגילוי שהעזים מובילות אליו אינו נופל מההתגלות שזוכה לה משה, ששיטוטיו בהיותו רועה הביאוהו לסנה הבורע.<sup>3</sup>

בדומה לרועה ולשה האובד במסורת המקראית, גם מוטיב העז האובדת והרועה התר אחריה קשורים קשר אמיץ לתמה של גלות וגאולה. ויתר על כן, המוטיב הזה משמש לשרטוט דגמים שונים של אותה תמה. מושג "הקיום הדיאספורי", הקיום ב"גולה", נדון בשנים האחרונות בהרחבה, ובתוך כך נדונה גם סוגיית התפיסה המהותנית של "גולה" כנגזרת מאב-טיפוס אחד: גלות כבל. הזיקה של קיום בגולה לטראומה ולכמיהה לשיבה לארץ מולדת, המאפיינת (לפחות כמבט לאחור) את גלות

2 I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden and Boston 2003, pp. 40–93. גרינולד מצביע על הערפת האתוס הנומאדי בסיפורי האבות ועל הביקורת המבוטאת דרכו על האתוס האורבני. עם זאת התפקיד של האתוסים והיחסים ביניהם מורכבים, והוא מציין גם כי ב"מובנים רבים גלות גם מייצגת נומאדיות, בעוד שתקוות משיחיות לשיבה לארץ ישראל מייצגות את ההקמה מחדש של אורבאניות (בנייתה מחדש של ירושלים) ושל המלוכה" (שם, עמ' 80). הטקסטים שיעמדו במרכז המאמר מגלמים אף הם, לאור הבחנותיו של גרינולד, שילובים שונים של האתוסים הללו, ובתוך כך הם מגלמים דגמים שונים של גלות וגאולה.

3 והשוו גם למדרש – שם בחירתו של משה למנהיג אשר יוציא את עמו משעבוד לגאולה נעשתה על פי כישוריו כ"רועה": משה רץ אחרי גדי שברח מעדרו, ומשמתברר לו שהגדי היה צמא הוא מרכיבו על כתפיו. בעקבות זאת אומר הקב"ה למשה: "יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, חייך אתה תרעה צאני" (שמות רבה ב, ב [מהדרת שנאן, עמ' 106]). חשוב לציין כי המדרש מוסב על הפסוק הפותח את שמות ג: "ומשה היה רועה את צאן יתרו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבוא אל הר האלוהים חורבה". המדרש, כדרכו, מאתר קשר סיכתי בין הרישה של הפסוק לסיפה שלו. לענייננו חשובה ההסמכה של רעיית הצאן (במקרא) והחיפוש אחר שה תועה (במדרש) להגעה ל'הר האלוהים'. על קווים לדמותה של העז במקורות יהודיים בתר-מקראיים (בתקופת חז"ל ובימי הביניים) ראו A. Kosman, "Goat" (in Judaism), *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (EBR), X, Berlin and Boston 2014, pp. 371–376.

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

בכל לאחר חורבן הבית הראשון, הוצבה מול דגמי גולה שאינם כורכים בהכרח את הקיום הגלותי במרכיבים הללו.<sup>4</sup> המרדף אחר עז אובדת, כפי שהוא מגולם במגוון הסיפורים שיידינו כאן, מפרק את מושג ה"גולה" (והגאולה) לדגמים שונים, וממילא מפקיע את דגם הגלות והגאולה – כפי שסיפרו וחוו אותן קבוצות יהודיות שונות בתקופות ובמרחבים גאוגרפיים מגוונים – מהגדרה מהותנית אחת ויחידה.

## א. בין העז הבבלית לעז הפולנית

בתוך מאות העזים שבארכיון הסיפור העממי בישראל יש ארבעה סיפורים על עזים תועות המובילות את בעליהן למחוזות מופלאים. הסיפורים "שתי העזים מיער שברשין" (אסעי' 532) ו"עז הסנדלר בדרך לירושלים" (אסעי' 4119), שניהם מפולין, מעידים על המסורת העממית שעמדה לנגד עיניו של עגנון בכואו לכתוב את "מעשה העז".<sup>5</sup> שני הסיפורים הללו נבדלים זה מזה בכמה פרטים משמעותיים: בסיפור הראשון – הדומה יותר לסיפור העגנוני – המרדף אחר שתי העזים (ולא עז אחת) מתרחש לאחר שהבעלים, המוגדר "חסיד", מבקש לברר מהיכן לפתע

4 לסקירת המחקר על "Diaspora" בכלל ראו מאמרו הקלאסי של קליפורד: J. Clifford, "Diasporas", *Cultural Anthropology* 9 (Aug.1994), pp. 302–338. ולמחקר הנוגע לתולדות ישראל בפרט ראו D. Boyarin, *Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*, Philadelphia 2015. בויארין עומד על כך שהתפיסה השלטת בהיסטוריוגרפיה היהודית היא התפיסה המהותנית, המשליכה על כלל מצבי הגלות של ישראל את הדגם של גלות בבל. ראו גם ד' בויארין ו' בויארין, "אין מולדת לישראל", תאוריה וביקורת 5 (1994), עמ' 79–103 (נוסח מוקדם: D. Boyarin and J. Boyarin, "Diaspora: Generation and the Ground of 1993", *Critical Inquiry* 19, 4 [1993], pp. 693–725). טענתם הקיצונית של המחברים כי המקרא שולל את רעיון הזהות הילידית נראית לי נכונה בחלקה בלבד, שכן זהו דגם הקיים לצד כינון של זהות לאומית-מקומית (שאמנם נכשלה בסופו של דבר). כמו כן, טענתם כי הרבנים הם שהמציאו את ה"גלות" אינה מתיישבת עם קיומו של המושג, כעונש, כבר במקרא עצמו (ולעניין זה ראו גם ח' פדיה, הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב 2011, עמ' 34. הגם שספרה עוסק בדגם של גלות היחיד, ולא בגלות הקולקטיבית).

5 ש"י עגנון, אלו ואלו<sup>4</sup>, ירושלים ותל אביב 1978, עמ' שעג-שעה. חשוב לציין שבסיפור "על השחיטה", המקדים את "מעשה העז", סיפור מעשה העז נזכר כמסורת (מעשייה) ידועה שילדי המשפחה מספרים לעז האהובה ומבטיחים לה כי לכשיבוא המשיח ייקחו אותה לארץ ישראל. הסיפור מציג אפוא פרשנות מעניינת ל"מעשה העז" לא רק בדברי הילדים אלא גם במהלך העלילתי הכולל שלו, שבו העז נשחטת ומצילה בכך את חיי המשפחה משום שהפורעים מניחים שהדם על מפתנם של היהודים (באלוזה ברורה ליציאת מצרים) מעיד שהם כבר נטבחו. ביתה של המשפחה שניצלה ממש עם שיבת הניצולים הבודדים בית תפילה, שב"אריכות הגולה" (שם, עמ' שעג) נתבלה. העז המצילה את המשפחה והמאפשרת את המשך הקיום הגלותי היא מעין תמונת ראי לעז המוליכה את בעליה לגאולה בארץ ישראל, ושדינה להיכשל.

מניבות העזים חלב רב כל כך. תחילתו במרדף עד ליער, המשכו במערה רדופת שדים שחורים וסופו בסביבות צפת. חתימתו הטרגית, כבסיפורו של עגנון, במכתב המוטמן על אחת העזים והמתגלה לאחר שחיתתן. בסיפור השני, שמספרו פנחס גוטרמן, מגדירו "מעשייה שאי אפשר להאמין", הגיבור הוא סנדלר (מקצוע השמור כזכור ליהודי הנודד)<sup>6</sup> המחליט לדרוף אחר העז לא משום שפתאום הניבה יותר חלב אלא מהסיבה הפשוטה שהיא בורחת ממנו בעת שבא להשיבה מהמרעה. המרדף המתרחש בשבת מוביל ליער גדול, ומשם, שוב, למקום אחר, שאינו נראה כפולין. הפעם מובילה העז את בעליה לקרבת העיר ירושלים. סופו של הסיפור דרמטי פחות מזה של קודמו: לסנדלר ולעז שלום, הם חיים בארץ הקודש, והסנדלר שולח מכתבים למשפחתו ולבני עירו וכותב בהם כי ליד עירם יש דרך המובילה לירושלים. המשותף לסיפורים הללו מן המרחב הפולני (המקוטלגים באסעי"י תחת האקוטיפ הסיפורי AT 178\*C) הוא שלד עלילתי שבו עז הבורחת מבעליה מובילה אותו למחוז נחשק, וכשהוא שולח אותה חזרה כדי לזמן את משפחתו שנותרה מאחור היא נשחטת, הקשר עם הבן אובד, ועמו גם הסיכוי להגיע לארץ ישראל.<sup>7</sup> זהו סיפור

6 על דמות הסנדלר באגדת היהודי הנודד ראו ג' חזן-רוקם, "היהודי הנודד במסורת העממית בפולין", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (1982), עמ' 124-142. ומעניין לדיון כאן מקומה של אגדת היהודי הנודד לסוגיות אסכטולוגיות (ראו שם, בייחוד עמ' 130-132). לא מן הנמנע אפוא שבסיפור הפולני שגיבורו הוא סנדלר המגיע לארץ ישראל נטמעו גם יסודות שנקשרו ללגנדה הנוצרית.

7 יש לציין שלא רק לארץ ישראל מובילה העז הבורחת, אלא גם למחוזות אחרים. בסיפור תימני (5842) מסופר על עני מרוד שחלה ולא יכול לרעות את עדרו. בניו, שלא היו מנוסים כמוהו, הרחיקו בניסיונם למצוא מרעה. אחת העזים נסה מהעדר, והבן הבכור דלק בעקבותיה במסע שהביאו בסופו למקום שופע כל טוב, או במילים אחרות למקום שנראה כ"גן עדן". אף הוא, כאחיו הפולנים, מצמיד פתק לגופה של העז ומשלח אותה, והאב ומשפחתו, בתימן ככפולין, שוחטים את העז מרוב צער ומגלים בדיעבד שהכריתו את הסיכוי לקשר עם הבן האובד ולהגעה למחוז החפץ. הבן מצדו נותר מחכה ומצפה לבוא משפחתו. דב נוי מעיר שבשיחה עם המספרת, יונה סרי, מוסברת "השמטת" שני פרטים – המעבר התת-קרקעי שדרכו רדף הנער אחר העז; זיהוי המקום שאליו הגיע כארץ ישראל (ולא כגן עדן). המספרת השלימה במפורש את הפרטים הללו בשיחה העוקבת ואמרה כי ברור לה ולשומעים כי מדובר בארץ ישראל, אך כשסיפרה אישה את הסיפור בתימן לנשים אחרות בערבית אסור היה לה, מפאת הכבוד, לבטא במפורש את המילה ארץ ישראל. המערה נשמטה מאחר שהיא מקום משכנם של שדים וטומאה, והיא לא רצתה לפתוח פה לשטן (ראו ד' נוי, "הדרך הפלאית לארץ-ישראל", ש' סרי (עורך), סעי יונה: יהודי תימן בישראל, תל אביב 1983, עמ' 23). יש מקום להציע הסבר חלופי, ולפיו "ההשמטה" נובעת מפיכחון שלאחר הגאולה וההגעה לארץ ישראל. מחוז הכיסופים האולטימטיבי והלא-מושג הוא עתה גן עדן. מאחר שבשלד העלילתי שאני עוסקת בו בעל החיה עצמו הולך בעקבותיה, לא כללתי ברשימת הסיפורים את סיפור "הפרה המסתורית" (ד' נוי, סיפורי בעלי חיים בעדות ישראל, חיפה 1976, עמ' 96-98). בסיפור הזה פרה שעטיניה מניבים חלב מתוק כדבש נשחטת מאחר שהיא גועה ללא הפסקה וטורדת את מנוחת השכנים. רק לאחר שחיתתה מתברר כי מאחורי אוזנה

טרגי של החמצה אינהרנטית – מציאת מושא חפץ כרוך באבדן גדול הימנו. כבר יפה עמדו על המוטיב המופיע בסיפור של העז השחווטה שאחי יוסף מציגים כהוכחה לכאורה כי טרוף טורף אחיהם.<sup>8</sup> אלא שכאן עובר המוטיב טרנספורמציה אירונית: שחיתת העז אכן "הורגת" את בן המשפחה האובד, או את הקשר עמו. האב אינו מתאחד עם בני משפחתו (בגולה), אלא בן המשפחה נותר בודד – בארץ ישראל (או בגן עדן).

על יסודותיו העממיים ועל מקורותיו המקראיים והמדרשיים של "מעשה העז" נכתב לא מעט.<sup>9</sup> עם זאת במחקר לא ניתנה הדעת לשני מקורות תלמודיים, ובעיקר להקשר שהם מופיעים בו ולזיקה שביניהם בטקסט התלמודי עצמו, כתשתית לסיפור המודרני. במסכת כתובות בתלמוד הבבלי, בסוגיה נרחבת שעניינה היחס הבבלי לארץ ישראל<sup>10</sup> מצויים שניים מהיסודות של מעשה העז, בין בגילומו העממי בסיפור 532, בין בסיפורו של עגנון: מחילות תת־קרקעיות ועזים פלאיות.

מחילות, דהיינו דרכים תת־קרקעיות (או נסתרות) המחברות את כבל לארץ ישראל, הן הן המחילות שישמשו את ישראל הקבורים בכבל בזמן תחיית המתים:<sup>11</sup>

אמר רבי אלעזר: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר "ונתתי צבי בארץ החיים" (יחזקאל כו, 20). ארץ שצביוני בה – מתיה חיים, שאין צביוני בה – אין מתיה חיים [...] ולרבי אלעזר: צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים! אמר רבי

היה מוצמד מכתב (שבגינה געתה כך), ובו פנייה לאנשי הכפר מאת תושבי ירושלים לעלות בדרך הסתרים שבה נהגה הפרה להגיע לארץ ישראל יום־יום. הטרגיות של הסיפור מתמצה באבדן מקור הפרנסה, הדרך לארץ ישראל, אך אין הוא כרוך באבדנים משפחתיים (והשוו גם אסעי" 12093, מרוקו, ובו מסופר על פרה שעושה את הדרך לירושלים יום־יום ונלכדת בידי ערבים. הם מוכרים אותה ליהודים, ואלה שוחטים אותה ומוצאים באוזנה פתק וכו').

8 על התשתית המקראית של הסיפור בכלל ראו י' אלשטיין, "מעשה העז", הנ"ל, עיגולים ויושר: על הצורה המחזורית בסיפור, תל אביב 1970, עמ' 118-130.

9 ראו, למשל, פ' שירב, "מעשה העז: סיפור עממי כמסכה", אתר משרד החינוך במרשתת: [http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Units/Mazkirut\\_Pedagogit/Sifrut/sugot/SipurKatzar/MaaseEz.htm](http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Units/Mazkirut_Pedagogit/Sifrut/sugot/SipurKatzar/MaaseEz.htm);

10 י' (ג'פרי) רובינשטיין, "התמודדות עם מעלות ארץ־ישראל: ניתוח סוגיית בבלי, כתובות קי ע"א-קיב ע"ב", י' גפני (עורך), מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ה, עמ' 159-188; המסגור התמטי של הרכיבים (עזים ומחילות) חשוב במיוחד לדיון כאן, אך מובן שמקורות בבליים אחרים רלוונטיים (וראו שירב, מעשה העז [לעיל הערה 9]).

11 בבלי, כתובות קיא ע"א: יש לשים לב כי אף שהפותרון הזה מוצע לבעיית תחיית המתים באחרית הימים למי שגר בכבל, אין הוא מוצג כפתרון חד־משמעי. בעניין זה מקשים ושואלים: לו אפשר היה לסמוך על גלגול מחילות מדוע הן יעקב הן יוסף הטריחו את בניהם וציוו אותם שייקברו אותם בארץ ישראל? על מחילות או מערות שישמשו לגלגול המתים מן הגולה לארץ ישראל כיום תחייתם ראו גם בראשית רבה צו, ה (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 1198, רק בחלק מכתבי היד וברפוסים).

אילעא: על ידי גלגול. מתקיף לה רבי אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא! אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע.

וכן אנו מוצאים שם (קיא ע"ב) תיאור של עזים שופעות כל טוב בארץ ישראל:

רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק. חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאני, וקנטיי דובשא מתאיני, וחלבא טייף מינהייו, ומיערב בהדי הדדי. אמר: היינו "זבת חלב ודבש".

(תרגום: רמי בר יחזקאל הזדמן לבני ברק. ראה אותן עזים שאוכלות תחת עצי תאנה, ונטף דבש מהתאנים וחלב נטף מהן [מהעזים], ומתערבבים זה בזה. אמר: זהו "זבת חלב ודבש").

בהקשר שלנו חשוב לציין כי המחילות נועדו לתחיית המתים, והן חלק מדיון הבא לענות על קביעתו של ר' אלעזר "מתים שבחוץ לארץ אינם חיים" (שם). ממילא אין הן מיועדות לשמש ערוץ תחבורה בהווה. ואילו העז המתוארת מופיעה בהקשר מובהק של סיפורי גוזמה המסופרים בכבל על נפלאות ארץ ישראל השופעת. כך, לפני תיאור העזים מופיעה שרשרת של סיפורים, וזה לשונו של האחרון שבהם:

רב חייא בר אדא מקרי דרדקי דריש לקיש הוה. איפגר תלתא יומי ולא אתא. כי אתא, אמר ליה: אמאי איפגרת? אמר ליה: דלית אחת הניח לי אבא ובצרתי ממנה יום ראשון שלש מאות אשכולות, אשכול לגרב. יום שני בצרתי שלש מאות אשכולות, שתי אשכולות לגרב. יום שלישי בצרתי ממנה שלש מאות אשכולות, שלש אשכולות לגרב, והפקרתי יותר מחציה. אמר ליה: אי לאו דאיפגרת היתה נותנת יותר.

(תרגום: רב חייא בר אדא מלמד התינוקות של ריש לקיש היה. השתהה שלושה ימים ולא בא ללמד. כשבא, אמר לו [ריש לקיש]: למה איחרת? אמר לו: ענף אחד של גפן הניח לי אבא ובצרתי ממנה יום ראשון שלש מאות אשכולות, וכל אשכול הייתה בו כמות של יין במשקל גרב. ביום שני בצרתי שלוש מאות אשכולות, וכל שני אשכולות – משקל של גרב. ביום השלישי בצרתי שלוש מאות אשכולות, וכל שלושה אשכולות – משקל של גרב, והפקרתי יותר מחציה. אמר לו: אילו לא היית מאחר [ומבטל ילדים מתורה] הייתה [הגפן] נותנת יותר.)<sup>12</sup>

12 אפשר שהאשכולות הענקיים (השבים ועולים גם בסיפור נוסף) רומזים לאשכול שהביאו עמם המרגלים ששלח יהושע לתור את הארץ. המרגלים מעידים כי הארץ אכן "זבת חלב ודבש", אך תושביה ענקים ומבעיתים. אוכל אמנם מצוי בה בשפע אך זוהי "ארץ אוכלת יושביה" (במ' יג).

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

וכך, מיד לאחר תיאור העזים בבני ברק נמשך רצף הסיפורים. מובאת עדותו של רבי יעקב בן דוסתאי, החוזה אף הוא במימוש המטפורה "ארץ זבת חלב ודבש": "מלוד לאונו שלושה מילין. פעם אחת הקדמתי בנשף [לפנות בוקר] והלכתי עד קרסולי בדבש של תאנים". ומימוש דומה של המטפורה עולה גם מעדותו של רבה בר חנה – גוזמאי ידוע שסמכות סיפוריו נובעת גם מהיותו נחותי, מי שנהג לעבור בין ארץ ישראל לבבל: "לדיד חזי לי זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל". לא רק חלב ודבש מניבה הארץ אלא גם אפרסק בגודל קדרה ואשכולות ענבים שגודלם כגודל עגלים. למרבה הצער שני אלה קטנו, בהווה, מפאת עוונות בני האדם.

תיאור העזים מופיע אפוא בהקשר של תיאורים מפליגים בדבר שפעת הארץ. סיפורי גוזמה, כפי שחקר הפולקלור עמד על כך, בנויים מעצם הגדרתם על מתח מוסכם שבין אמירה דמוית אמת – הנשענת על מנגנונים התומכים לכאורה באמיתותה (כגון עדות הנסמכת על מראה עיניים, הרחקת התופעה המתוארת בזמן ובמקום) – לבין תכנים שהם שקריים בבירור. במלים אחרות הם מעין "שקר מוסכם"<sup>13</sup>. את העז רואה כביכול כמו עיניו רמי בר יחזקאל, אך התיאור הוא תיאור בבלי על משהו שהתרחש הרחק הרחק, בבני ברק שבארץ ישראל. העז כסיפור הגוזמה יכולה אפוא להיות עז פלאית כל עוד היא מדומיינת שם, הרחק. כדי לשמור על כללי הסוגה חייב להתקיים איזון עדין ומתוח בין יסודות התומכים לכאורה באמיתות הסיפור לבין הידיעה – של המספר ושל השומעים – שמדובר למעשה בהגזמה פלאית ואולי אף בשקר של ממש. מתח דומה בין העצמה היפרבולית מפורשת והרחקת עדות לזמנים עברו ולארץ ישראל עולה גם במחזור הסיפורים על חנינא בן דוסא, כפי שציינה גלית חזן-רוקם. והנה, אף כאן (תענית כה ע"א) מתוארות עזים פלאיות:

רבי חנינא בן דוסא הווי ליה הנך עיזי. אמרו ליה: קא מפסדן. אמר: אי קא מפסדן ניכנלינהו דובי, ואי לא – כל חדא וחדא תיתי לאורתא דובא בקרנייהו. לאורתא אייתי כל חדא וחדא דובא בקרנייהו.

(לרבי חנינא בן דוסא היו עזים. אמרו לו: הן מזיקות – גורמות הפסד. אמר: אם הן מזיקות שיאכלו אותן הדובים, ואם לאו – כל אחת ואחת תביא בערב דוב בקרניה. בערב הביאה כל אחת ואחת מהן דוב בקרניה.)

הרמז לתיאורי המרגלים טוען את סיפור הגוזמה בתשתית המיתית של יציאת מצרים וההתנחלות הלאומית בארץ ישראל, אך גם ממסגר את המיתוס מסגור קומי.

13 ראו D. Ben Amos, "Talmudic Tall Tales", L. Degh, H. Galssie, and F. J. Oinas (eds.), *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson*, Bloomington 1976, pp. 68–86. על כמה מהסיפורים במסכת כתובות ראו שם, עמ' 75–76. ראו גם ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 202–212; D. Stein, *Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash and the Rabbinic Self*, Philadelphia 2012, pp. 57–83.

העזים של ר' חנינא בן דוסא מעצימות את דמותו הפלאית של אותו חסיד, אך העצמה זו נקנית במחיר הפיכתו לדמות "פולקלוריסטית", עתירת תכונות אדירות, אך כזאת שהתקיימה פעם, מזמן, והרחק הרחק – בארץ ישראל.<sup>14</sup> האיזון המתקיים בסיפורי הגוזמה – בין אמת לשקר, בין מנגנוני העיגון והדחייה של אמיתות הסיפור – מופר בסיפורי העז המובילה את בעליה לארץ הקודש. בסוגיה התלמודית העז הפלאית תחומה בגבולות סוגת סיפור הגוזמה, והמחילות נועדו לזמן עתיד, לא להווה. בסיפור העממי ובסיפור של עגנון המרחק בין ארץ ישראל לגולה מבחינת הזמן והמקום – המתקיים בבבלי – מופר: כשסיפור הגוזמה מומר בניסיון להגיע ממש למחוז החפץ, וכשהמחילה-מערה משמשת למטרה זאת בהווה, התוצאה היא לא מימוש הקרבה הפוטנציאלית שבין הגולה לארץ ישראל אלא נתק מוחלט בין השניים. אפשר שהסוגיה התלמודית עצמה היא מקור של ממש לסיפור העממי – ואת זאת יקשה להוכיח. תחת זאת, ההעמדה המעמדת של שני הטקסטים – הסיפור העממי והסוגיה התלמודית – החולקים ביניהם תמה מרכזית (יחס הגולה לארץ ישראל, או החוויה הגלותית) ומוטיבים (מחילות המחברות בין בבל לארץ ישראל, עז ששפע החלב שלה מיוחס לנפלאות הארץ) מאפשרת את בירור היסודות הללו מבחינה פנמנולוגית, ולא דווקא מבחינה כרונולוגית-היסטורית.<sup>15</sup> יתר על כן, אין ספק כי הבבלי – שאין עוררין על מעמדו הפרדיגמטי בהיסטוריה היהודית – הוא טקסט שנתחבר בגולה, ושאלת הזיקה שבין בבל לארץ ישראל עולה בו מעת לעת ומעידה על תודעת "גולה" של מחבריו-עורכיו. לא פעם תודעת הגולה שלו, כפי שמדגיש בווארין, אינה תואמת את הדגם הטראומטי. ועוד זאת: ייחוס המרחב הגאוגרפי הסובב למרחב יהודי, או לחלופין קשירתו למרחב ארץ-ישראלי, הוא תופעה המשתמעת מהסיפורים הפולניים וממסורות נוספות שיידונו בהמשך. אך ייחוס זה אינו חדש: הוא מתקיים כבר בגולה הבבלית. ואולם כפי שהראה אלחנן ריינר, המסורות על כנסת שף ויתב

14 על העזים הפלאיות של ר' חנינא בן דוסא (בבלי, תענית כה ע"א) כסמל לכוח המיוחס לעזים ראו ד' נוי, "מוטיב המעבר התת-קרקעי מן הגולה לארץ ישראל באגדת ישראל", דין וחשבון: הקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות, ירושלים 1965, עמ' 345; לדיון בעזים הללו כביטוי לתודעה הבבלית שהרחיקה את דמותו של חנינא בן דוסא כמופת נסי והפכה אותו לדמות "פולקלוריסטית" על ידי תיאורים היפרבוליים, המרחיקים עדותם בזמן ובמקום (לארץ ישראל), ראו ג' חזן-רוקם, "האם היו מודעים חז"ל למושג הפולקלור?", 'לוינסון, 'אלביום וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיזט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 199-229; על העזים של ר' חנינא בן דוסא כאינטר-טקסט של הסיפור העגנוני ראו ש"י עגנון, "על השחיטה", אלו ואלו (לעיל הערה 5), עמ' שעא-שעג.

15 על תמה, טיפוס סיפורי ומוטיב כמערכת פרשנית סינכרונית המשווה בין טקסטים ראו ג' חזן-רוקם, "הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי", ביקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 25-40.



בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

ליד נהרדעא הן סיפורי יסוד של הקהילה הבבלית שתוקף ייסודה טמון בהעתקת המרחב הארץ-ישראלי המקודש – לבלב עוד קודם לחורבן בית המקדש, ולפיכך אין תודעת ייסודה וזהותה בהווה כרוכים בטראומה גלותית.<sup>16</sup> לשם השוואה נביא מקור ארץ-ישראלי שאפשר שאף הוא עומד ביסוד מעשה העז הפולני והמציב באופן ברור את הסיפור בהקשר של גלות הנגזרת מחורבן ומתוך כך מעצב נתק מרחבי, יחסי, בין ארץ ישראל לגולה הבבלית. וכך מסופר בתלמוד הירושלמי (מעשר שני ה, ב [נו ע"א]):<sup>17</sup>

חד ברנש הוה קאים רדי. פסקת תורתיה קומוי. הוות פריא והוא (רבי) פרי, [פריא והוא פרי], עד דאשתכח יהיב בבבל. אמרו ליה: אימת נפקת? אמ' לון: יומא דין. אמרין: בהיי דא אתיתא? אמר לון: בדא. אמ' לון: איתא חמי לן. נפק בעי מיחמיא לון ולא חכים בהיידא [מכלל דפליגא]. ואפילו תימר לית הוא פליגא, מחילות היו ונגנזו, הדא היא [דכתי'] "גדר דרכי בגזית נתיבותי עוה" (איכה ג 9).

(תרגום: איש אחד היה חורש. ברחו ממנו פרתו. הייתה רצה והיה רץ [אחריה], [רצה והיה רץ [אחריה] עד שנמצא בבבל. אמרו לו: מתי יצאת [מארץ ישראל]? אמר להם: היום. אמרו לו: באיזו [דרך] באת? אמר להם: בזאת. אמרו לו: הראה לנו. יצא כדי להראות להם ולא מצא באיזו. [מכאן שחלקה המשנה על סיפור נקי, שסופר לעיל]. ואפילו תאמר שלא חלקה, מחילות היו ונגנזו, זהו שכתוב "גדר דרכי בגזית נתיבותי עוה" איכה ג 9).

בסיפור הזה, בדומה לסיפור העממי הפולני ולעיבודו בידי עגנון, מופיע בעל חיים שהמסע בעקבותיו מחבר בין ארץ ישראל ובין הגולה, ואף כאן החיבור נגזר. חשוב לענייננו שאברן הדרך הפלאית – שכיוון התווייתה כאן הוא מארץ ישראל לנכר והיא מאפשרת חיבור מידי בין המקומות לקהילות – מיוחס במפורש, באמצעות הפסוק ממגילת איכה, לאירוע טראומטי – לחורבן בית המקדש. אם בסוגיה התלמודית נועדו המחילות לתחיית המתים, הרי בסיפור הזה הן כרוכות בקיומו של בית המקדש, בעבר, ואברנן כרוך בחורבנו.<sup>18</sup> היסוד האלגי המשתמע מן הסיפור

16 א' ריינר, "כנסת", 'בית כנסת' ומקום קדוש: 'כניסיות אליהו' – רשימת 'כניסיות' קדומה ומסורת המקומות הקדושים במזרח" (בדפוס); ראו גם ח' שוורצבוים, "בית הכנסת באגדות עם", הנ"ל, שורשים ונופים: מבחר כתבים בחקר הפולקלור, בעריכת ע' יסיף, באר שבע תשנ"ד, עמ' 138.

17 הציטוט מן הירושלמי כאן ובמקומות אחרים במאמר, על פי כ"י סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של ליידן, עם השלמות ותיקונים, עם מבוא מאת יעקב זוסמן, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 305; ומקבילה באיכה רבה ג, ט (מהדורת בובר, עמ' 126). והשוו גם ירושלמי, פאה ז, ד (כ ע"א-ע"ב): בשרשרת גוזמאות על תנובה פלאית של ארץ ישראל

מועצם על ידי שרשרת האנקדוטות הקודמת לו, שבהן מתוארות עליות לרגל פלאיות של נשים וגברים מרחבי ארץ ישראל שעלו לבית המקדש בירושלים ושבו למקומם ועבודתם במהירות הבזק. המרדף אחר החיה האוברת כאן מסמיך את מה שמתואר בסיפור כאבדן קשר מידי בין הגולה לארץ ישראל (שלפי סיפה הכתוב, אף בה היו מחילות שקיצרו את הדרך לירושלים) לחורבן הבית, והוא קשור גם להדגשת המרחק הגאוגרפי שנפער בין כבל לארץ ישראל.<sup>19</sup>

מודגש הריחוק בזמן בין המספרים לבין העבר שבו נמצאו הגידולים המופלאים. בתוך כך מובאים אף דבריו של רבי חונא, בשם ר' אבין הכורכים יחדיו עזים פלאיות, דבש וחלב: "קנמון מאכל עזים היה והיו יש' מגדלין אותו [...] שני תמידין שהיו מקריבין בכל יום היו מרכיבין אותן על גבי גמל ורגליהן נוגעות בקרקע". מיד אחר כך מובא מעשה באחד "שקשר עז לתאינה ובא ומצא דבש וחלב מעורבין". ומיד אחר כך מסופר על חכם המבקש לראות אשכול ענבים בכרמו של חברו. כשהוא מוליכו לשם אותו חכם צופה מרחוק במה שנראה לו כשור, והוא מעיר כי השור מחבל בכרם. על כך עונה לו חברו שאין זה השור אלא האשכול הענק. בתגובה קורא החבר "עד שהמלך במסכו נרדי נתן ריחו' (שה"ש א 12) – בית מוקדשא חריב ואת קאים בקשיותך?!" – כלומר החבר קורא: המלך הסב את פניו ובית המקדש חרב (כך פירש פני משה, אך אפשר גם שכל עוד המלך במסכו – בבית המקדש – הארץ פורייה כך, אך משחרב בית המקדש ירדה גם פוריית הקרקע), ואת, הארץ, מבקשת להוציא פרות כאלה?! (או לחלופין הפליאה/תוכחה מובעת כלפי בעל הכרם). מיד נעלם האשכול. במקטע הטקסטואלי הזה הגזומאות משייכות לעבר שלפני החורבן. אמנם לא בכל התיאורים המובאים שם יש הרחקה של הזמן (ודאי לא לתקופה שלפני החורבן), אך הממד האלגי, המנגיד בין ההווה החסר לזמנים עברו, עובר בסיפורים כחוט השני גם בדבריו של רבי יוחנן – האומר כי יפה היה הפרי הנחות שאכלנו בילדותנו מהאפרסקים שאכלנו בזקנותנו (ואפשר שיש בדבריו גם הערה מטה-פואטית אירונית על אודות טיבה של נוסטלגיה) – וגם בהכרה שהפרי התקלקל בשל עוונות בני אדם ("ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה" [תה' קז 134]). על שרשרת האנקדוטות הקודמות לסיפור והממחיות מרחב אוטופי שבו "ירושלים מצויה בכל מקום" לעומת ההווה הבתר-חורבני שבו "אין דרך לחמוק מן הגלות" ראו J. Levinson, "There Is NO Place Like Home: Rabbinic Responses to the Christianization of Palestine", N.B. Dohrmann and A. Yoshiko Reed (eds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia 2013, p.108 על תפיסת הגלות כמושג החורג מעקירה פיזית מארץ ישראל וכמסמן שעבוד פוליטי (בארץ ישראל) בפיוטי של ינאי ראו ש' אליצור, "גלות על אדמת המולדת", מחקרי ירושלים בספרות עברית כז (תשע"ד), עמ' 11-36 (ולעניין ייני עמ' 30-34). וראו גם C. Milikowsky, "Notions of Exile, Subjugation, and Return in Rabbinic Literature", J.M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Leiden and New York 1997, pp. 265-296 (על תפיסת הגלות שלא במובנה הגאוגרפי אצל חז"ל).

אפשר שיש בסיפור הזה הדי לסיפור אחר, סיפור לידת המשיח, שאף בו עומדים במרכז אדם ופרתו. געיות הפרה מתפרשות כסימן לחורבן בית המקדש וללידת המשיח, ובעל הפרה זונח את עיסוקיו ויוצא לחפש אחר המשיח, לשווא (ירושלמי, ברכות ב, ד [ה ע"ב]; איכה רבה א (מהרורת בובר, עמ' 89-90).

## ב. העז הפרסית

הדמות שבמסורת המדרשית (המתועדת בספר הישר)<sup>20</sup> מבשרת ליעקב כי בנו חי וכי לא נטרף היא היא הדמות שבמסורות עממיות אחרות רודפת אחרי עז ומגיחה אי שם בגולה דווקא. סרח בת אשר, כך מסופר, נבחרת לספר לסבה שבנו האהוב חי. וסרח, כך מסופר בקרב יהודי איספהן, הגיחה לאדמת פרס ממעבה האדמה, במקום הנמצא כשני קילומטרים ממתחם ששימש עד לנפילת משטר השאה אתר עלייה לרגל, ושם נמצא קברה. משה (מוסא) פור־רסטמיאן, יליד איספהן, סיפר כי בהיותם נערים נהגו ללכת ממתחם הקבר להר בקרבת מקום. שם דחקו עצמם למחילה וזחלו עד שהגיעו לחלל גדול יותר, ובו נהגו לשבת ולשיר ולספר סיפורים על סרח ועל איספהן. בחלל הזה, בבטן האדמה, היה פתח צר שאיש לא יכול להיכנס בו, ומהפתח הזה הגיחה סרח בעקבות העז שאברה לה.<sup>21</sup> וכך סיפרו עולי רגל (לקברה של סרח) לאתנוגרף לורנס לוב בשנות השבעים: סרח רעתה את צאן אביה, אשר, בהרי יהודה. יום אחד תעתה אחת מהעזים וסרח רדפה אחריה על מנת להשיבה לעדר. העז בורחת, וסרח בעקבותיה – גם כאשר העז נכנסת למנהרה ארוכה. סופה של המנהרה במערה בקרבת איספהן, וכך לפי המסורת השמורה בידי יהודי איספהן, סרח היא היהודייה הראשונה שהגיעה לפרס, שנים רבות לפני הגלות הראשונה או השנייה של ישראל ויהודה.<sup>22</sup>

סרח בת אשר היא דמות שזכתה לפיתוחים רבים במסורות יהודיות, וכבר בספרות חז"ל.<sup>23</sup> במקרא עצמו היא מוזכרת אך פעמיים, כשירדה למצרים וכשזכתה מאות שנים לאחר מכן להימנות עם היוצאים ממנה.<sup>24</sup> בספרות חז"ל חייה ארוכים עוד יותר משנרמז במקרא – היא ממשיכה לפעול בימי דוד ויואב, ועל פי מסורות אחרות היא זוכה לחיי נצח בהיכנסה בעודה בחיים לגן עדן. אך יותר מכך לסרח שמור תפקיד ייחודי במסורות חז"ל, כמי שמתוקף היותה "שם" ניחנת בכוחות, גם

20 ספר הישר, מהדורת י' דן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 242–243.

21 ריאיון טלפוני שערכתי אתו בינואר 2014.

22 L.D. Loeb, *Outcaste: Jewish Life in Southern Iran*, New York, London and Paris 1977, pp. 274, 224–225. לוב אינו מציין בספר מהו המקור לסיפור הגעתה של סרח לפרס, אך בהתכתבות בינינו הוא אישר כי את המסורות הללו סיפרו לו עולי הרגל למתחם קברה.

23 ראו, למשל, י' היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 56–63; M. Bregman, "Serach ;63–56", Bat Asher, *Biblical Origins, Ancient Aggadah and Contemporary Folklore*, H. Schwartz and B. Raznick (eds.), *New Harvest: Jewish Writings in St. Louis, 1998–2005*, St. Louis 2005, pp. 341–353.

24 בראשית מו 17; במדבר כו 46.

כוחות לשוניים, החסרים לבני תמותה רגילים.<sup>25</sup> אצל חז"ל נמצא שהיא המאפשרת את יציאת מצרים, את אב הטיפוס לגאולה, היא היא האישה החכמה מאבל בית מעכה המציילה את העיר מכליה, והיא המתקנת את דברי רבי יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל, המבקש באמצעות דרשה – פרשנות טקסטואלית – לדמיין ולהנכיח את רגע ההתגלות בים סוף. שהרי החכם שואב את ידיעת העבר שלו מקריאת טקסט, ואילו היא יודעת מתוקף נוכחותה התמידית, מתוקף הרציפות הכרונולוגית שהיא מגלמת.<sup>26</sup>

דמותה, המגלמת רציפות בין-דורית כבר במקרא, משמשת באגדת היסוד של יהודי איספהן ליצירת רציפות לא רק של זמן אלא גם של מקום.<sup>27</sup> לפי האגדה על אודות סרח הבודקת מבטן האדמה, איספהן מחוברת – ממש כמו שברשין שבפולין – בחיבור תת-קרקעי לארץ ישראל. כמו בסיפור 'מעשה העז' האירופאי, המנהרה התת-קרקעית, אותה מחילה המובילה לארץ ישראל וממנה, היא חיבור חד-כווני וחד-פעמי, לפחות בעבור בני האדם. ואולם בעוד שבסיפור הפולני, כמו בעיבוד של עגנון, המנהרה מביאה לפיצול ולטרגדיה משפחתית, לאברן, הרי בסיפור הפרסי משמשת המנהרה לביסוס התודעה ההיסטורית של קהילה גלותית ולהבנייתו של מרחב מקודש, מקומי. תפקודה של המנהרה באגדת יסוד והעובדה הנרטיבית שהיא משמשת את גיבורת הסיפור, סרח, במעברה מארץ ישראל לגולה – ולא בניסיון לשוב לארץ ישראל – עומדים בבסיס ההבדל בין המסורת הפולנית למסורת הפרסית. לא סרח ולא העז משלמות אפוא מחיר רגשי או פיזי על נדודיהן. וסרח עצמה שבה ומופיעה כדמות המושיעה את הקהילה המקומית מגזירות השליט, ממש כפי שגאלה את בני ישראל משעבוד פרעה (במדרש), באותה מערה שממנה בקעה לראשונה באדמת פרס.<sup>28</sup>

הסיפור הפרסי על אודות סרח והעז הוא סיפור המספר את ראשית הקהילה היהודית באיספהן, ואולי בפרס כולה. הוא מתווה חוט רצוף ומכוון בין נקודת זמן מסוימת בעבר לבין ההווה – במרחב נתון, הכולל, בין השאר, את קברה של סרח. לפי התוואי הטלאולוגי ששרטט סיפור היסוד הזה, תחילתה של יהדות פרס אינה נעוצה בחורבן כלשהו בארץ המוצא, ישראל או יהודה. הדגם של גולת פרס, לפי הסיפור הזה, אינו נסמך על אירוע טראומטי, ויסוד הקהילה אינו פועל יוצא של

D. Stein, *Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*, Philadelphia 2012, pp. 84–100

שם. 26

27 ד' שטיין, "סרח בת אשר (אסעי 9524)", ח' בריצחק וע' פינטל-גינסברג (עורכות), כוחו של סיפור: ספר היובל לאסעי, חיפה תשס"ח, עמ' 177.

שם. 28

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

גלות כפויה. להפך – תחילתה של הקהילה באירוע פסטורלי, תרתי משמע, שולי, כמעט אקראי, שבסופו מגיחה מייסדת הקהילה כדמות אוטוכטונית מן האדמה. אם נשוב לרגע לדימוי הרועה והשה (לא העז) התועה, כפי שהוא מופיע בטקסטים קנוניים – המקרא והברית החדשה, למשל – ולמהלך ההיסטורי שבהכוונת האל, נראה כי כאן יש מעין גרסה לא קנונית של אותו דימוי. רועה ולא רועה, סרח – דמות שולית לכאורה, ולא דוד, הרועה, המשיח – המגיחה בעיתוי מקרי, כזה שאינו קשור לאירוע היסטורי מכוון.

### ג. בבל, פולין, ופרס: ניכוס המרחב והזרתו

המשותף, כאמור, ל"מעשה העז" ולסיפור סרח הוא שבשניהם המדרף אחרי עז מתנהל במנהרה תת־קרקעית שתחילתה או סופה בדרך כלל במערה, בשניהם המנהרה מחברת את ארץ ישראל והגולה, בשניהם המנהרה/מערה היא חד־כיוונית בעבור בני־אדם. הסיפורים נבדלים זה מזה בנקודה שממנה יוצאת העז לדרכה – הגולה או ארץ ישראל, באופן שבו המרחבים מכוונים זה לעומת זה, ומכאן – בחוויית הגולה המשתמעת מהם.

במעשה העז באסעי<sup>29</sup>, המכתב שהוצמד לצוואר אחת העזים הוא השריד (רליקוויום) הטרגי, המעיד לא רק על עצם קיומה של דרך הסתרים לארץ ישראל אלא גם על האבדן הכרוך בגילוייה – אבדן הבעלים ונסתרותה של הדרך עצמה. המכתב נשמר בבית הכנסת, "עד לשרפה הגדולה" שבה עלה באש<sup>29</sup>. חיה בר יצחק עסקה בהרחבה באגדות הראשית המספרות על התיישבות היהודים בפולין ועמדה על עיצוב המרחב הגאוגרפי ומקומו ביצירת תודעה יהודית־מקומית באגדות הללו.<sup>30</sup> הזיקה למרחב המקומי בסיפורים הללו מומחזת באופנים שונים, כגון במדרשי שמות: פולין היא פה־לין,<sup>31</sup> שברשיין היא מקום מושבה של קהילת הגולים הספרדיים הראשונה מתוך ששמה שבר־ראשון.<sup>32</sup> כך הוא גם בסיפורים על ייהוד הסביבה הנכרית, הטבעית,

29 סיפורים על שרפות בכלל ושרפות שפשטו בבתי כנסת בפרט נפוצים אפוא בקרב מספרים ממזרח אירופה, למשל הסיפור "די שול ברענט", המספר על הצתה של בית הכנסת בשברשיין בשל כתבים של המהפכנים שהוסתרו בעליית הגג שם. ראו מענדל מעסינגער, "פאלקס דערציילונגען", ספר זכרון לזכר קהילת שברשיין, בעריכת ד' שובל, חיפה תשמ"ד עמ' 148. מאחר ששרפות היו מחזה שגור יש גם סיפורים רבים על בתי כנסת שניצלו בדרך נס בזמן שרפות. ראו ח' ברייצחק, פולין – אגדות ראשית: אתנופואטיקה וקורות אגדיים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 183–184).

30 ברייצחק, פולין (שם).

31 שם, עמ' 27.

32 אסעי<sup>29</sup> 5220 (ברייצחק, פולין [לעיל הערה 29], עמ' 28).

כדוגמת הסיפור על יער קובנצ'ניק שליד שברשין, שעל עציו נחרטו מסכתות הגמרא, והוא הפך מקום עלייה לרגל לפולנים.<sup>33</sup> בצד האישור שנותנות האגדות הללו לקיום הגלותי במרחב הפולני כקיום מכוון, שאינו שרירותי, ישנן גם אגדות המעצבות מרחב המגלם תודעה היסטורית כואבת שארעיות וחוסר ביטחון גלומים בה. כך, למשל, שברשין נדרשת לא רק כמקום ההתיישבות הראשון של גולי ספרד אלא גם כמקפלת בתוכה את היותם של היהודים נתונים לחסדי הגויים, כבמדרש אחר לשם שברשין: קוזקים נזעמים בזמנו של חמילנצקי נכנסו לכפר בשבת ושאלו יהודי לשמו של המקום שבו הם נמצאים. היהודי שתק מכיוון שלא רצה לחלל את השבת בדברי חול אך כשסטר לו אחד החיילים על פניו, נאנק ואמר: שברשין.<sup>34</sup> חוויית ארעיות, או חלקיות, באה לידי ביטוי גם בסיפורים על דרכים נסתרות לארץ ישראל. לא זו בלבד שעצם המעבר מורה על תודעה מרחבית שהגדרתה המקומית בזיקה בפולין בלבד אינה מספקת, אלא שהסיפורים הכרוכים בדרכים הנסתרות עניינם בכמיהה שאינה יכולה לבוא על סיפוקה בהווה (השהיית הגאולה). כך הוא, למשל, בסיפור על מערה המצויה ביער קובנצ'ניק, בקרבת שברשין, שממנה יוצא מעבר תת־קרקעי לארץ ישראל. שמעה של המערה יוצא למרחקים, והיא מושכת אליה דמויות שונות המבקשות לממש דרכה את כיסופי הגאולה: אורח עלום שם המציג עצמו כחסיד ראדזין יוצא לדרך ומעורר בלב יהודי שברשין התרגשות עצומה. עובר זמן והוא לא שב, וכינתיים הגויים מספרים על קבצן עלוב שנראה משוטט בקרבת מקום, על ההרים המושלגים. ואכן, יום אחד מגיע לשברשין אותו קבצן, שאינו אלא החסיד שביקש את הדרך לארץ ישראל. הוא מספר לתושבים המאוכזבים כי פגש באליהו הנביא בדרך, וזה אמר לו שלא הגיעה עוד שעתה של הגאולה.<sup>35</sup> גם על הבעש"ט מסופר כי הגיע לשברשין במטרה דומה. בנוסח הזה הבעש"ט עומד מול כלבו הטורף של גזלן המבקש לחסום את דרכו, אך הכלב – בדומה לכלב העומד בדרכו של מבקש גאולה אחר, ר' יוסף דילה ריינה – נסוג לאחור.<sup>36</sup> הגזלן אמנם מתיר לו

33 אסעי" 5128; והשוו מ' אונגער, "וועגן די שפאנישע גולים אין פולין", בתוך שובל, שברשין (לעיל הערה 29), עמ' 140.

34 מ' מסינגר, "שברשין – על שום מה?", בתוך שובל, שברשין (לעיל הערה 29), עמ' 137.

35 א' פרבר, "לרחוק את הקץ", בתוך שובל, שברשין (לעיל הערה 29), עמ' 141-142.

36 למופע הכלבים/ בסיפור דילה ריינה ראו נוסחיו השונים של הסיפור. לזיווג שבין כלבים ומערה ראו הנוסח הראשון שמביא ברדיצ'בסקי: "ויפגשו בדרך קבוצה גדולה של כלבים שחורים, אשר שלחו את לשונם לקראתם, וקול נביחתם מהריר את הנפש ובוקע שמים, ויציירו במחשבתם את שם ההויה, וספו תמו. בני השטן היו, שנשלחו ממערת הטומעה לכלבלב את מחשבות הגואלים" (מ"י בן־גריין [ברדיצ'בסקי], "אש וזה", צפונות ואגדות, תל אביב 1967, עמ' רעט. הגרסה הזאת, ע"פ ברדיצ'בסקי, לקוחה מ"קונטרס ישן נושן, שנעתק גם־כן מכתב־יד ישן נושן" [שם, עמ' שלה]). באסעי" 532 האלוזיה למעשה דילה ריינה בולטת מכוחה ההסמכה של הכלבים לשטן. אפשר שגם

לעבור, אך הבעש"ט נרמז מפלג המים שעלה על גדותיו בדרך וכמעט הטביעו כי "מן השמים מעכבים בעדו לעלות לארץ ישראל".<sup>37</sup>

גם ביסוד נוסח אסע"י 532, "שתי העזים מיער שברשין", עומדת המסורת על אודות דרך נסתרת לארץ ישראל המצויה במערה ביער שעל יד שברשין. בניגוד לסיפורים הקודמים – על חסיד ראדזין או על הבעש"ט – בסיפור הזה מסופר על אדם שצלח את הדרך והגיע לארץ ישראל. מבחינה נרטיבית הסיפור "שתי העזים מיער שברשין" מפתח לכאורה את האפשרות שנדחתה בסיפורים הקודמים על ידי הוספת מוטיב העז המוליכה את בעליה, קרי: החסיד העני גובר על כל הסכנות שארבו לו בדרך ומגיח לאוויר העולם של צפת. לכאורה הסיפור מציע חלופה לכישלון המתואר בסיפורים הקודמים. ולמעשה הסיפור הזה ומקבילותיו מציגים במלוא החרירות את אותו כישלון בדיוק על ידי הצגת המחיר שתובע המעבר – החד-פעמי – לארץ ישראל, גבוה פי כמה ממחיר ההימנעות ממנו. כפי שמציינת בריצחק: "מתן גושפנקה לישיבה בפולין כאקט של בחירה אלוהית, צריך היה להעשות מבלי לפגוע במיתוס הגאולה העתידה, ובארץ ישראל – מקומה של הגאולה העתידה [...]. הקישור בין שתי הארצות [= פולין וארץ ישראל, ד"ש] באמצעות אביזרים מרחביים ובעיקר המעבר התת-קרקעי, כפי שהוא נעשה באגדות, מורה על כך שארץ ישראל נשארת אזור הקדושה והממשות האבסולוטית, ועל פולין נאצלת מידה של קדושה באמצעות הקישור".<sup>38</sup> אין ספק שהסיפורים, כטענת בריצחק, מתמודדים עם שאלת הקדושה היחסית שבין פולין לארץ ישראל. עם זאת לא פחות מסיפור העז מגלם את הצורך בשיווי משקל בין אתרי הזדהות קוטביים, הוא מגלם בתמצות טרגי את מרחב ההזדהות הדו-ערכי של היישוב בפולין בדיוק משום שהוא מותח את חוט האפשרויות ומאפשר – לכאורה – לבעל העז להגיע למחוז החפץ.

אם נשוב לסוגיה שבמסכת כתובות בתלמוד הבבלי, שעניינה ביחסה של הגולה – בבל – לארץ ישראל,<sup>39</sup> נמצא שם, כאמור, שניים מהיסודות המפרנסים את סיפור העז: מחילות תת-קרקעיות מבבל לארץ ישראל ותיאור של עזים שופעות חלב בארץ ישראל. כפי שמציין ג'פרי רובינשטיין, הסוגיה מתמודדת עם אמונתם של חכמי בבל בקדושת ארץ ישראל וההפלגה במעלותיה מחד גיסא, מול רצונם להישאר

מקום יציאתה של העז, בצפת, רומז על קשר בין המסורות הסיפוריות. אני מודה לאלחנן ריינר שהפנה את תשומת לבי לראשונה לדמיון שבין אסע"י 532 לסיפור דילה ריינה. על תפיסת העז כייצור דמוני בקבלה ראו קוסמן, עז (לעיל הערה 3).

37 הרב מנחם גוטרמן, "מן השמים מעכבים", מעריב, 3.6.1976, ה' בסיוון תשל"ו (ערב שבועות). נדפס שוב בתוך שובל, שברשין (לעיל הערה 29), עמ' 161.

38 בריצחק, פולין (לעיל הערה 29), עמ' 45-46.

39 או בניסוחו של רובינשטיין: "התמודדות עם מעלות ארץ ישראל", (ראו רובינשטיין, התמודדות (לעיל הערה 10)).

בכבל מאידך גיסא. יתר על כן, כאמור, כפי שעולה משלל המקורות התלמודיים וברבים מהמקורות כשלעצמם, יש מידה לא מבוטלת של דו־ערכיות בהעמדה של בבל לעומת ארץ־ישראל. דו־ערכיות זו נגזרת מהמתח שבין מעמדה האיקוני של ארץ ישראל (שגם מייצרת את הלימוד שהתלמוד הבבלי תלוי בו, ויונק ממנו) לבין תודעה קהילתית של פריחה תורנית ושגשוג בבבל. את המחילות התת־קרקעיות המחברות בין בבל לארץ ישראל ואת העזים שופעות החלב שם יש לראות בזיקה לדו־ערכיות הזאת, ובייחוד בזיקה לשיווי המשקל שהסוגיה במסכת כתובות מכוונת בין שני המרכזים. מחילות הפותרות את בעיית הקיום מחוץ לארץ ישראל בזמן תחיית המתים ותיאור עזים מופלאות במסגרת סיפורי גוזמה הם דוגמה לאופן שבו הסוגיה משמרת את מעלות ארץ ישראל – על ידי הרחקה בזמן (גלגול מחילות באחרית הימים) ומסגור סוגתי (הרחקה גאוגרפית בסיפור גוזמה המתאר, בין השאר, את העז) – מבלי שארץ ישראל תחתור תחת לגיטימיות החיים בבבל. ואולם מששני הרכיבים מתלכדים – המחילות משמשות למעבר בהווה, והעז המופלאה אינה בבחינת גוזמה המסופרת על מקום רחוק – המאזן שבין הגולה, היא פולין, ובין ארץ ישראל מופר. יתר על כן ההפרה מתוגמלת בשחיתת העז – הגוף המזין – המומר בטקסט. הטקסט, המכתב, הוא העדות לאבדן הדרך והבעלים. זהו השריד, הרליקוויום, המשמש הוכחה בכתב לקיומו של רצף בין הגולה לארץ ישראל, אם כי כדרכם של סיפורים על רליקוויה מהסוג הזה הוא כמובן עולה בלהבות בית הכנסת (לפחות ע"פ אסע"י 532).

המרחב הפולני מצוי אפוא בהזרה כואבת מהמרחב הארץ־ישראלי דווקא משום הקרבה לכאורה. אשתו של החסיד, הרואה בחזרת העזים לבדן אות לכך שבעלה מת, עוזבת את מקום מגוריה, ביער, ומצטרפת לקהילה העירונית של היהודים בשברשין. עזיבת היער ושחיתת העזים מסמנות את ההעתקה להוויה האורבנית, הרחוקה יותר מן הטבע, שהיה בכוחו לכאורה להוביל לארץ ישראל. יש לציין שישנם גם סיפורים – בכלל זה על בית הכנסת בשברשין – המספרים על מעבר תת־קרקעי המחבר את בתי הכנסת שבגולה לירושלים והופך אותם ל"מקדש מעט, לשלוחת המקדש שנחרב בירושלים ותחליפו בימות הגלות"<sup>40</sup> בניגוד למסורת הקשורה במעשה העז, ולפיה המעבר מצוי במערה אי שם ביער. המסורת הסיפורית הזאת קרובה למסורות אחרות שבהן הטבע מוטבע בחותם יהודי, כגון עצי היער שעליהם חרוטות מסכתות הגמרא. ההתאגדות העירונית בסיפור "שתי העזים מיער שברשין" אמנם מחזקת את הקהילה

40 בריצחק, פולין (לעיל הערה 29), עמ' 183, ושם הפניה למסורות השונות; עם זאת יש להבדיל בין הענקת קדושה לבית כנסת מקומי על ידי חיבורו במעבר תת־קרקעי לירושלים לבין ייחוס חומרים או חלקים ממנו לבית המקדש (ועל המוטיב האחרון ראו ח' שוורצבוים, שורשים ונופים, בעריכת ע' יסיף, באר שבע וירושלים 1993, עמ' 139-141).



בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

המקומית, אך היא גם מרחיקה אותה ממקום החיבור לארץ ישראל. הרב של שברשין, המפרש את המהלך העלילתי של הסיפור על פי קריטריונים ברורים של שחר ועונש, מצווה על צום של שלושה ימים. ואולם כמובן זוהי פרשנות מוטעית של המהלך העלילתי, שיסודו בעז תועה: הוא מלכתחילה רומז על יסוד אקראי. לעומת הערפול בדבר מיקום המערה שליד שברשין, בסיפורה של סרח בת אשר פתח המנהרה גלוי, אך הוא כה צר שאינו מאפשר כניסה לבני אדם. המפגש עם הפתח – עם התוואי הנסתר לארץ ישראל – מתקיים במעבה ההר, שם מבלים הצעירים את זמנם בשירה וסיפורים על סרח ועל איספהן. ההר גם נמצא במרחק שני קילומטרים ממתחם קברה, מקום עלייה לרגל. המסע של סרח מוטמע אפוא בתוך הפרקסיס של חברי הקהילה ואינו נושא נופך טרגי, אף לא אלגי. השרידים (רליקוויה) של סיפור המעשה מוטמעים במרחב המקומי – במערה, במתחם הקבר הסמוך – והמרחב הממשי הנזכר בסיפור הגעתה של סרח לפרס שב ומופיע במסורות נוספות על דמותה ועל פועלה למען הקהילה.

#### ד. עשרת השבטים: מפגש בין גלויות

ראינו לעיל שתי גלויות המדמינות את הזיקה שלהן לארץ ישראל באמצעות תבנית עלילתית דומה: באחת מומחזות חווייה של אבדן טרגי החותרת תחת יסודה היציב של הקהילה, ובשנייה העלילה משמשת אגדת יסוד המחזקת את זהות מספריה במרחב הפרסי תוך שמירה לא מאיימת על זיקה נסתרת לארץ ישראל. תבנית עלילתית דומה, אם כי גם שונה, מופיעה שוב, כפי שאבקש לטעון, בהקשר של חוויית הגולה. פנחס גוטרמן, שרשם את הסיפור על "עז הסנדלר בדרך לירושלים" (אסעי" 4119), אף סיפר בעצמו סיפור על "עיזה מובילה לעשרת השבטים" (אסעי" 310), הווה אומר, שני הסיפורים, המגלמים דגמים שונים של גולה, הם חלק מרפרטואר של אדם אחד, ובהרחקה הם מתקיימים במקביל בהקשר תרבותי אחד (פולין). בסיפור הזה העז לא שבה לביתה בערב שבת, ובעליה, היהודי העני, יוצא לחפש אותה. העז מובילה את היהודי למעבה היערה, שם הוא נותר לבדו, בסביבה לא מוכרת, ומעליו כוכבי ענק. לפתע הוא נתקל בענק, שלאחר מכן מתברר שהוא בן עשרת השבטים האבודים, הנושא אותו לארץ שמעבר לסמבטיון. כזכור גם בסיפורים הפולניים מתרחש מפגש בין בעל העז לזר: בסיפור העז והסנדלר מתאפיין המפגש בחשיבות והסתייגות מסוימות מצד היהודי המקומי בפאתי ירושלים, ובסיפור העזים משברשין מקבל את פניו במאור פנים נער ליד צפת. בסיפור הראשון בעל העז פוגש ביהודי מוכר, בעל זקן ופאות הבא אליו בטרוניה, ובשני הוא פוגש ברועה, דובר עברית,

המחלל בחלילו לפני עזיו והמקרב עצמו אליו באמרו שאף הוא הגיע זה מכבר מהרי ירושלים ויהודה. שני הסיפורים הללו מעלים אפוא לא רק את שאלת הזיקה הגאוגראפית-סמלית שבין הגולה לארץ ישראל אלא גם את שאלת הזיקה של יהודי פולין ליהודים אחרים, או במילים אחרות: הוא מעלה את שאלת גבולות הקהילה היהודית המדומיינת. נראה כי סיפור העז המובילה את בעליה לעשרת השבטים מעלה במלוא חריפותה את שאלת הזיקה שבין קהילות יהודיות שונות, שאלה הקשורה למרחב הגלותי והמתעצבת בו.

על סיפורי עשרת השבטים כסיפורים הממחיזים באופנים שונים את סוגיית הגלות נכתב לאחרונה לא מעט.<sup>41</sup> כדאי לשים לב שהתיאורים הנרחבים של עשרת השבטים מוצגים לראשונה בספרות אלדד הדני, במאה התשיעית, שיש לראותה כחלק מרב-מערכת ספרותית (ובכלל זה הספרות המדרשית) המגיבה לשינויים הדמוגרפיים במרחב היהודי בימי הביניים המוקדמים – הן במרחב המוסלמי הן במרחב הנוצרי.<sup>42</sup> השיח של אלדד הדני "עצמו" והשיח שנרקם סביבו אכן מגיבים לשאלת המרחב היהודי החדש ולסוגיית הזהות הבין-קהילתית הנגזרת ממנו. בסיפור שלפנינו נעשה שימוש בדגם הרווח בסיפורי המושיע מעשרת השבטים, הדגם המקראי של דוד וגוליית,<sup>43</sup> אלא שכאן נציג עשרת השבטים, ולא הנוצרים, הוא גוליית. המפגש בין היהודי לעשרת השבטים טעון בשאלה המפורשת "מיהו יהודי": "יהודי אני", עונה היהודי העני לשאלתו הרועמת של הענק. לכאורה, ההוכחה שאותו אשכנזי והענק בן עשרת השבטים הם בני אותו העם, שניהם יהודים, היא הוכחה ליטורגית. קריאת "שמע ישראל" ועוד כמה ברכות משכנעות את הענק שהאשכנזי דובר אמת. ואולם גם אם הליטורגיקה הבסיסית מוצגת כיסוד מגשר בין יצורים שונים כל כך, הרי עצם

41 A.E. Cooper, "Conceptualizing Diaspora: Tales of Jewish Travelers in Search of the Lost Tribes", *AJS Review* 30, 1 (2006), pp. 95–117; רוסמן, על קצה גבולה של המציאות: המופלא בסיפור העברי בימי הביניים, באר שבע (בדפוס); ע' יסף, "בארץ השבטים אשר מעבר לסמבטיון", תרבות וספרות, הארץ, ג' באלול תשע"ג (9.8.13), עמ' 1; גם דיונו הנרחב של מיכה פרי בסיגולה של ההלכה של אלדד השני לנורמות בבליות כדוגמה ל"האחדתה של התרבות היהודית בימי הביניים תחת מסורת אחת" רומז לתפקידה בשיח הבין-קהילתי ה"גלותי" (מ' פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל אביב 2010, עמ' 49–111, הציטוט מעמ' 111). ראו גם ד' שטיין, "הזיווג הכושל שבין תימני למושיעה מעשרת השבטים: עיון מחודש בסיפורים אסעי" ובמסורות מוקדמות על המפגש עם השבטים האבודים" כבר התפרסם – פעמים 144 (תשע"ה), עמ' 81–121.

42 ד' שטיין, "פרקי דרבי אליעזר וסדר אליהו: הערות מקדימות על פואטיקה ומרחב מדומיין במדרש המאוחר", מחקרי ירושלים בספרות עברית כד (תשע"א), עמ' 73–92; שטיין, הזיווג הכושל (לעיל הערה 41).

43 R. Voss, "Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore", *AJS Review* 36, 1 (2012), pp. 1–41, esp. pp. 23–25

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

הצגת תמונה של קיטוב פיזי, גרוטסקי (הענק, בן עשרת השבטים, נושא את היהודי האשכנזי בכיסו), ממחיזה את מורכבותה של סוגיית הזהות היהודית המשותפת שבמרחב גאוגרפי-דמוגרפי מגוון. שכן היסוד הגרוטסקי, המגולם בדמות הענק עצמה ובהצבתה כנגד הממדים הזעירים של היהודי הפולני, נוגע, כדרכה לעתים של הגרוטסקה, ב"חרדה מפני חוסר מוגדרות" ובשאלה "מה פירוש להיות אנושי".<sup>44</sup> במקרה הזה חוסר המוגדרות הנרמז נוגע לא בסוגיית ה"אנושיות" של הדמויות אלא בשיוכן לקהילה משותפת אחת, יהודית. מחוץ הכיסופים שאליה מוליכה העז את בעליה בסיפור הזה אינו ארץ ישראל אלא מרחב המכונה "ארץ שמעבר לסמבטיון". רק כוחם הפלאי של בני עשרת השבטים הענקים מאפשר את חזרתו של היהודי לביתו, שאם לא כן מן הסתם הוא היה נותר כלוא שם כבני דמותו בסיפורים האחרים המגיעים לארץ ישראל. הסיפור מסתיים בכי טוב: העני מספר לשכניו שהיה בארצם של עשרת השבטים, "ואחרי מאורע גדול זה הגדיל היהודי בצדקתו". וכולם חיו בעוני ובאושר גדול, בגלות.

#### ה. גלות וגאולה בארץ ישראל: עזים (וכלבים) במדבר יהודה

הזיווג של עז אוברת – בעל חיים אובר – וגילוי מחוץ שב ועולה בהקשר הישראלי, בשיח שהוא לכאורה לא פיקטיבי, אף לא עממי, אלא "היסטורי". כוונתי לסיפור גילוי מגילות מדבר יהודה ב-1947. בתיאור החוזר על עצמו בפי ארכאולוגים והיסטוריונים שונים מוסכם על רבים כי רועים משבט התעמרה הם שמצאו את המגילות בעודם "תרים אחר עז תועה".<sup>45</sup> לפני שנפנה לעיין במקומה של עלילת הגילוי בהקשר הנרטיבי הרחב יותר, יש לתת את הדעת לדמיון הרב בין גילוי המגילות ב-1947 לגילוי מגילות ליד יריחו במאה השמינית, כפי שעולה ממכתב שכתב טימותיאוס הראשון (8/727-823), הפטריארך הנסטוריאני של סלוקיה, לסרגיוס, המטרופולין של עילם. המכתב עצמו נכתב כנראה בערוב ימיו של טימותיאוס, והוא כורך יחד שני עניינים: העתקת התרגום הסורי של ההקספלה של אורגינס וגילוי המגילות ליד יריחו. וכך הוא כותב:

למדנו מיהודים מסוימים הראויים לאמון, שלא מכבר הומרו לנצרות, שלפני כעשר שנים כמה ספרים נתגלו בסביבות יריחו במערת מגורים בה. הם

J.D. Edwards and R. Graulund, *Grotesque* (The New Critical Idiom), New York 44  
2013, הציטוטים מעמ' 4 ו-3, בהתאמה. על ענקים כיסוד גרוטסקי ראו שם, עמ' 67-68.

45 ידן, המגילות הגנוזות ממדבר יהודה, תל אביב תשי"ח, עמ' 14.

מספרים כי כלב של ערבי שיצא לצוד ציד נכנס לתוך נקיק בעקבות חיה ולא יצא. בעליו יצא אז לחפש אחריו ומצא תא בתוך ההר שהכיל ספרים רבים. הצייד הלך לירושלים ודווח על כך לכמה יהודים. אנשים רבים יצאו לדרך והגיעו לשם; הם מצאו ספרים של הברית הישנה, וחזן מזה, ספרים אחרים שנכתבו בכתב עברי. מאחר שהאיש שדווח לי על כך יודע את הכתב ומיומן בקריאתו, שאלתי אותו על אודות פסוקים מסוימים המצוטטים בברית החדשה שלנו כלקוחים מהברית הישנה, אך שאינם נזכרים כלל בברית הישנה, לא אצלנו, הנוצרים, וגם לא אצל היהודים. הוא אמר לי שהם נמצאים בספרים שהתגלו (במערה). אחרי ששמעתי את הדיווח ממי שמוטבל לנצרות, שאלתי אנשים אחרים גם כן, וגיליתי את אותו הסיפור ללא כל שינוי.<sup>46</sup>

טימותיאוס ממשיך ומספר כי כתב בעניין הנידון לאנשי מעלה נוספים כדי שגם הם יחקרו בספרים ויברקו שורה של פסוקים מן הברית החדשה, שלכאורה נשענים על הברית הישנה אך לא מצויים בתנ"ך המוכר. הוא אף מבקש (כך הוא מדווח במכתבו) שאם ימצאו את הביטויים הללו בספרים, יתרגמו אותם. הוא אף רומז לקיומם של מזמורי תהלים ששמע על אודותם, מפי אותו יהודי, המצויים עם אותם ספרים. והוא ממשיך וכותב:

אני מניח כי הספרים הופקדו או על ידי הנביא ירמיהו, או על ידי ברוך, או על ידי משהו אחר ששמע את המילה ורעד מפניה, שכן כאשר הנביאים שמעו דרך התגלות אלוהית על השבי, גזל ושרפה שהיו עתידים להכות באנשים כתוצאה מחטאם, בהיותם אנשים הבטוחים שאף לא אחת ממילותיו של האל תיפול על הארץ, הם החביאו את הספרים בהרים ובמערות כדי למנוע את כיליונם בשרפה או לקיחתם בגזל על ידי השוברים. ואז מי שהחביאו אותם מתו אחרי תקופה של שבעים שנה או פחות, וכאשר האנשים שבו מבבל לא נותר איש בחיים מבין אלו שהפקידו את הספרים. ולכן עזרא ואחרים נאלצו לנהל חקירות ומתוך כך גילו מהם הספרים שהיו בידי העבריים. התנ"ך שבידי העבריים מכיל שלושה חלקים, האחד (=התורה), אותו כרך ששבעים המפרשים תרגמו עבור המלך תלמי – הראוי לזר של כבוד; השני הוא הכרך שתרגמו אחרים בזמן מאוחר יותר, בעוד שהאחרון שמור בידיהם

S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, p. 248; A.A. Di Lella, "Qumran and the Geniza Fragments of Sirach", *The Catholic Biblical Quarterly* 24 (1962), pp. 247-248.

אם ביטוי כלשהו מבין הביטויים הללו יימצא בתוך הספרים הנזכרים לעיל יהיה מוכח שהם סמכותיים יותר מהטקסטים הנפוצים בקרב העבריים ובקרבתנו. למרות שכתבתי, לא קיבלתי תשובה מהם בנוגע לעניין הזה. אין לי מישהו מוכשר דיו שאוכל לשלוח. העניין הוא כאש בוערת בלבי והוא בוער בעצמותי.<sup>47</sup>

חוקרי המגילות כדוגמת דה וו, קאלה ודי ללה שיערו כי מדובר למעשה באותן מערות: המגילות שנתגלו ב-1947 הן מסוג המגילות שנוכרו במכתבו של הכומר הנסטוריאני מן המאה השמינית. הועלתה אף סברה כי מערה 14 היא המערה שנוכרה אצל טימותיאוס מאחר שהכילה שברים של 12 כדים ו-17 מכסים, אך ללא שום ממצא כתוב, עדות לכאורה שהמערה כבר נבזזה בעבר.<sup>48</sup> שאלת הזהות ההיסטורית חשובה כמובן, והיא נוגעת למגוון סוגיות ובהן שאלת היחס בין מזמורי תהלים סוריים לבין מקורם המשוער,<sup>49</sup> הימצאותן של יצירות לא מקראיות מתקופת בית שני בגניזת קהיר<sup>50</sup> ואף, למשל, שאלת המפגש שבין הקראים לבין קומראן וספרותה.<sup>51</sup> אך חשובה לא פחות מהשאלות הטקסטואליות וההיסטורית היא שאלת ההקבלה בעיצוב הספרותי בין הגילוי המאוחר לגילוי המוקדם. נשים לב לרקע ההיסטורי של הסיפור ולרכיביו: טימותיאוס היה בעל מהלכים בחצר החליפות העבאסית בתקופה של פריחה אינטלקטואלית ודיאלוג בין-דתי. בתוך כך ידוע הדיאלוג-פולמוס בינו ובין הכליף אל מהדי (781), שבמהלכו מביע אל מהדי את הטענה השגורה כי הנוצרים השחיתו את התורה ואת ספרי הבשורה. טימותיאוס מתנגד וטוען בין היתר כי הכליף לא יצליח להמציא גרסה מקורית – אותנטית – יותר של הבשורה.<sup>52</sup> במכתב שלפנינו ראש העדה הנסטוריאנית בח'ליפות העבאסית כותב מצד אחד

47 ברוק, ספרות סורית (שם), עמ' 248–249 (ההדגשה שלי).

48 כך על פי דה וו, מצוטט אצל די ללה, בן סירא (לעיל הערה 46), עמ' 248 הערה 14.

49 J. Strugnell, "Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 (= Syr. II) and 155 (= Syr. III)", *The Harvard Theological Review* 59, 3 (Jul. 1966), pp. 257–281; J.C. Reeves, "Exploring the Afterlife of Jewish Pseudepigrapha in Medieval Near Eastern Religious Traditions: Some Initial Soundings", *Journal for the Study of Judaism* 30, 2 (1999), pp. 159–161

50 ריבס (שם), עמ' 161. ריבס אף מציין כי גילוי כתבים באזור ים המלח נזכר כבר אצל אוסביוס, המציין שכתב יד של ספר תהלים המקראי שנמצא במערה ביריחו שימש את אורגינס בכתובת ההקספלה (*Eusebius: The Ecclesiastical History*, eds. J.E.I Oulton and H.J. Lawlor, Cambridge MA 1964, 2.52–2.53)

51 N. Weider, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962; י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן, תל אביב 2004, עמ' 428; ראו גם ריבס (לעיל הערה 49).

52 די ללה, בן סירא (לעיל הערה 46), עמ' 248.

על ההעתקה של התרגום הסורי של ההקספלה, המהדורה הרב-לשונית של המקרא שערך אוריגנס (שכפי הנראה היה לטימותיאוס תפקיד מכריע בהפצתה בכנסייה המזרחית), ומצד שני, בהמשך – על גילוי אפשרי של טקסט סמכותי, "מקורי" יותר של התנ"ך. את מפעלו בהעתקת ההקספלה הסורית, מצד אחד, ואת העניין העצום שעורר בו גילוי הספרים במגילות ליד יריחו, מצד שני, אפשר לראות – כפי שהציע טר האר רומני – לאור השיח הבין-דתי של תקופתו, שלטימותיאוס היה חלק פעיל בו, וניתנה בו חשיבות מכרעת לשאלת סמכות הטקסט ומקורותיו.<sup>53</sup> מפעלו של הכומר הנסטוריאני מבקש לו סימוכין דרך מומר, אדם המשמש סוכן ומתווך לרת שעזב (תפקיד השמור למומרים מקדמת דנא).<sup>54</sup> הכתבים עצמם, אותם מסמכים אותנטיים, מתגלים במקרה לגמרי – כלב התועה אחר טרפו, ובעליו הערבי (ברואי?) בעקבותיו. בבסיס הסיפור מונח אותו יסוד סיפורי כבסיפורי העז: מרדף מקרי אחר בעל חיים מוביל לגילוי כלשהו. הגילוי המקרי, כבר במאה השמינית, מחבר בין פילולוגיה, בין אותנטיות ובין סמכות ראשונים. המקריות לכאורה מנקה את הגילוי מכוונה, ממהלך המונע משיקולים מכוונים, ומעניקה לו אפוא נופך "טבעי". ובניסוח אחר: הכתבים "האותנטיים" צריכים להתגלות באופן "אותנטי".<sup>55</sup> החיבור שבין צייד ערבי

53 (R. Bas ter Haar Romeny, "Biblical Studies in the Church of the East: The Case of Catholicos Timothy I", M.F. Wiles, E.J. Yarnold and P.M. Parvis (eds.), *Studia Patristica*, XXXIV, Leuven 2001, pp. 503–510)

54 N. Seidman, *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, Chicago and London 2006. על מקומם של יהודים בשיח הבין-דתי של ראשית האסלאם ועל תפקידם בפולמוסים חזרניים שנערכו בין מוסלמים לנוצרים, גם כמי שיכולים להעיד על האותנטיות של התנ"ך, ראו S.H. Griffith, "The Monk in the Emir's *Maglis*: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in Early Islam", H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Early Islam*, *Studies in Arabic Language and Literature*, IV, Wiesbaden 1999, pp. 13–65 (esp. pp. 27, 37)

55 והשוו למשל הגילוי המקרי של מקום הקבורה של משה, במערה בהרי מואב – רועה שרעה את עדרו רואה מערה מוארת, מבושמת בבושם מתוק, ובה איש נשוא פנים ש"קרן עור פניו" (שמ' לד 30). הרועה היה משוכנע שהזר שהתגלה לו היה משה, הוא הפיץ את הידיעה בקרב בני כפרו, והם סמכו על עדותו ובנו במקום מקדש אף כי לא המערה ולא שריד של משה נמצאו בו. המסורת הזאת מצוטטת בכתבי יוחנן רופוס על אב הכנסייה מן המאה החמישית פטרוס מאיבריה (ראו C.B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford 2006, p. 307). אני מודה להלל ניומן שהפנה אותי למקור זה. למרבה הצער הסיפור הזה, המתועד בזמן סיפורו של טימותיאוס, מבוסס על גילוי מקרי של רועה, אך ללא מוטיב העז התועה. עם זאת המקריות המתגלמת בגילוי בעת הולכת הצאן למרעה נמצאת אף כאן, ואף כאן המקריות באה להעניק לגילוי סמכות אותנטית. וכמרחב גאוגרפי, דתי ותרבותי שונה לחלוטין השוו גילוי המערה של שיווה, בצפון הודו, המיוחס לרועה מוסלמי שתר אחר עז תועה. המערה, בדומה לקברו של משה, היא אתר עלייה לרגל (<http://>)

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

וכלב הרודה אחר טרפו לבין כתבי הקודש שהיו חבויים ונסתרים מעין כול למשך אלף שנה ויותר מחבר בין היום-יומי, הגשמי, האינסטינקטיבי לבין הנישא והמרומם ביותר – דברי אלוהים חיים. השאלה כאמור היא לא אם הסיפור שמספר טימותיאוס הוא סיפור שבאמת התרחש במציאות או אם למצער זהו סיפור שלפחות הוא עצמו האמין בו.<sup>56</sup> השאלה היא מקומו של הסיפור בשיח הדתי-פוליטי של תקופתו. וליתר דיוק – מקומו של הסיפור בסוגיית האותנטיות הטקסטואלית (ומשמעותה הדתית-פוליטית) שטרדה את מנוחתו של טימותיאוס, המעיד כי "העניין הוא כאש בוערת בלבי והוא בוער בעצמותיי".

שאלות של פילולוגיה, קדמות טקסטואלית ואותנטיות, וכן פולמוס בין-דתי (מובלע יותר או פחות), אינן מנת חלקו של סיפור הגילוי במאה השמינית בלבד, אלא הן עומדות גם במרכזו של סיפור גילוי מגילות מדבר יהודה והעלילה המתקמת בעקבותיו, באמצעה של המאה העשרים. וכך כותב א"ל סוקניק:

לא פעם נשאלתי בעבר ע"י אנשים שונים, מה סיכויים הם שיימצאו בארץ, ערש התנ"ך, כתבי יד שיזרעו אור חדש ונוסף על כתבי הקודש; תשובתי היתה תמיד כי אקלימה הלח של הארץ אינו יפה לשימור חומר אורגני [...] מתוך כך שקלתי הרבה בדעתי [...] שאולי אינו (= המגילות) אלא זיוף.<sup>57</sup>

דבריו של סוקניק, שקנה את שלוש המגילות הראשונות ב-1947, יכולים היו, כמעט, להיאמר גם מפי טימותיאוס, שאף הוא ביקש כתבי יד עתיקים לצורך הבהרת כתבי הקודש, וגם בסיפורו עולה סוגיית האותנטיות מול הזיוף (של כתבי הקודש). שוב יודגש כי הסיפור הזה, כמו סיפור הגילוי במאה השמינית, נפתח בגילוי מקרי, לאחר שבעל חיים הוביל את בעליו למקום המסתור. קשים ומרים חילוקי הדעות בין חוקרי המגילות בניתוח הממצאים שלאחר הגילוי, ואף מחלוקות אלו, מצדן, נוגעות בשאלות של מקור וסמכות – בסוגיית ערש שתי הדתות המונותאיסטיות הראשונות. עדנה אולמן-מרגלית עסקה בהרחבה בניתוח ההנחות הפרשניות שהזינו את חקר המגילות הקדומות, והיא מציינת שהקסם שהילך הגילוי על עולם המחקר ועל הציבור הרחב נבע גם מהציפייה כי "תוכן המגילות יחשוף עדויות בלתי-אמצעיות, בנות התקופה על הולדת הנצרות, אולי אפילו על חייו של ישו עצמו, ובכל מקרה, יהיו

([www.shivkhori.net/legend.html](http://www.shivkhori.net/legend.html)).

56 נראה כי מקובל על רוב החוקרים כי אכן התגלו כתבים עבריים עתיקים במאה השמינית, כדוגמת מזמורי תהלים אפוקריפיים שנמצאו בקומראן (ראו, למשל S. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Hampshire 1992, pp. 223–224); על טענה דומה לגבי ספר בן סירא ראו די ללה, בן סירא (לעיל הערה 46), עמ' 245–267.

57 ידיו, המגילות (לעיל הערה 45), עמ' 18.

בעלות נגיעה ישירה לסוגיה העדינה של מקורותיה היהודיים של הנצרות.<sup>58</sup> ואולם המחלוקת במחקר בעניין המגילות אינה רק על תוכן לאחר שהתגלו אלא אף על רגע הגילוי עצמו.

בטרם נפנה לדיון בסיפור גילוי המגילות חשוב להבהיר את מקומו של הסיפור הזה ביחס לנרטיבים שנזכרו עד כה. הטקסטים שנדונו – האנקדוטות התלמודיות, מעשה העז הפולני, המסורת הפרסית וסיפורי אסעי על מציאת עשרת השבטים (ואולי אף סיפור מציאת הכתבים במאה השמינית, אף כי לא עצם מציאתם) – הם בעלי מעמד "כדיוני", לפחות בעיני המחקר המודרני. הטופוס המופיע בהם לפיכך משולב בטקסט "כדיוני" ולא "היסטורי", והוא נבחן ממילא כבעל תפקיד "תודעתי" ולא מימטי-ראלי. לעומת זאת טקסט היסטוריוגרפי מודרני המשלב בתוכו את הטופוס המוכה, לכאורה מופקע ממרחב הדמיון התרבותי שכן במציאות ולא כבדיון עסקינן. ואולם כפי שטען היידן וייט גם ההיסטוריוגרפיה מושתתת על טופוסים ספרותיים שגורים, שבלעדיהם לא ניתן לספר סיפור היסטורי.<sup>59</sup> כדי לספר סיפור היסטורי יש צורך בעלילה ובקונבנציות ספרותיות. לפיכך קיומו של טופוס תרבותי מוכר של בעל חיים תועה המוביל לגילוי לא בהכרח מבטל את האפשרות ש"אכן" כך התרחשו הדברים, ש"אכן" כך נתגלו המגילות. ואולם הוא מסביר מדוע דווקא הנוסח המושתת על הטופוס הזה זכה לתפוצה רחבה: הוא תואם תבניות תרבותיות (טופוסים) מוכרות.<sup>60</sup>

ישנן גם גרסאות אחרות לסיפור גילוי המגילות. ג'ון טרוור, חוקר מגילות אמריקאי, משרטט תמונה שונה מזו המקובלת בארכאולוגיה הישראלית ובקרב חוקרים אחרים בדבר נסיבות מציאת המגילות.<sup>61</sup> בעקבות ראיונות מקיפים שערך עם הנפשות הנוגעות בדבר ממש, קרי בני שבט התעמרה שמצאו את המגילות, הוא מציין את אירוע הגילוי בהקשר הרחב של אורחות חייו של השבט, שבתקופת

E. Ullman-Margalith, *Out of the Cave: A Philosophical Inquiry into the Dead Sea Scrolls Research*, Cambridge MA and London 2006, p. 14

ראו, למשל, H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978

60 לדיון במציאת מגילת הנחושת ועל השיח הארכאולוגי המודרני על אודותיה במונחים סוגתיים-עממיים (בהקשר ל"שמועה"), ראו G. Hasan-Rokem, "Rumors in Times of War and Cataclysm: a Historical Perspective", G.A. Fine, V. Campion and Chip Heath (eds.), *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*, New Brunswick 2005, pp. 31–52 (על מגילת הנחושת ראו שם, עמ' 41–44).

61 J.C. Trever, *The Dead Sea Scrolls: A Personal Account* (a revised edition of the author's *Untold Story of Qumran*), Grand Rapids, Mich. 1988, pp. 98–99, 191–194 (appendix: "Interview with Ta'amireh Bedouins"). וראו בהערותיו שם הפניות למקורות שונים שטרנר השתמש בהם, מתוך ממצאיו האתנוגרפיים.



השלטון המנדטורי מצא את פרנסתו בהברחת מוצרים מירדן לפלסטינה. החיפוש אחר שלל, העולה בקנה אחד עם אופי עיסוקם של בני השבט בכלל, הוא שהביא, לשיטתו, למציאת המגילות. וכך היה הדבר: ג'ומא מוחמד חליל נהג לחקור מערות נסתרות בתקווה שיתגלה לפניו אוצר חבוי. כדבר הזה אכן אירע באותו יום גורלי שבו רעה עם בני דודיו (ובהם מוחמד א־דיב) את צאנם. אך לא עז תועה, אף לא אבן שנזרקה כדי למנוע מהעדר לרדת מהשביל (כפי שעולה בתיאור שמציג ווסטון פילדס)<sup>62</sup> הם שהביאו לגילו המערה הראשונה. היה זה ג'ומא. כדרכו הוא חיפש אוצרות חבויים, והוא ששם לב לפתחים משונים וקטנים בסלעים שמעל לדרך שבה הלכו. הוא זרק אבן לתוך אחד החורים ולהפתעתו שמע רעש ניפוץ. יומיים לאחר מכן חזרו הרועים לבדוק את המערות. בשלב הזה מוחמד א־דיב השתחל לבדו למערה, כנראה מבלי לתאם עם בני דודיו. כשיצא עם ממצאיו הם אף האשימו אותו שהוא מסתיר מהם את האוצר האמתי שהיה חבוי שם, את הזהב. חליל מוסא, המבוגר שבשלושה שיצאו לחקור את המערה, אף חזר והדגיש באוזני טרוור כי התקווה למצוא זהב היא שהניעה אותם בחיפושיהם מלכתחילה.<sup>63</sup>

הגרסאות המספרות את סיפור מציאת המגילות ללא מוטיב העז האובדת אינן בהכרח "אמתיות" יותר או מדויקות יותר מבחינה היסטורית. עם זאת מאחר שגילוי מקרי של מחוז חפץ או סתם חפץ נסתר באמצעות עז תועה הוא אכן יסוד ספרותי החוזר בטקסטים בדיוניים מובהקים יש מקום לתהות שמא לא עזים ואולי אף לא עדר: גילוי המגילות התרחש באקראי אך לא היה תלוי בשיטוטיה של עז תועה אלא היה כרוך בשגרה של רעיית צאן. לחלופין – הגילוי אמנם היה מפתיע כשלעצמו אך נבע מניסיונות חיפוש ממושכים של הברואים אחר מטמוני זהב וכסף, ולא אחר גווילים עתיקים. כפי שנראה, עלילת העז התועה והרועה התם שכל עניינו במציאתה והשבתה טוענים את סיפור מציאת המגילות בממד הכורך יחדיו את הטבעי־אקראי לכאורה ואת ההיסטורי־מכוון לכדי מקשה "אותנטית" רבת עצמה.

סוקניק כותב כי אמנם נכתב רבות על קורות המגילות הגנוזות, ואף שהוא מביע את חששו כביכול מחזרה על מה שכבר סופר, הוא בכל זאת מצדיק את הסיפור שהוא עתיד לספר שהרי "ציוותה עלינו ההגדה: 'ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולם יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל

W.W. Fields, *The Dead Sea Scrolls: A Full History*, I, 1947–1960, Leiden and Boston pp. 24–26, פילדס מצטט בהערותיו גרסה הקרובה לזו השגורה בשיח הארכאולוגי הישראלי, שסופרה לווייליאם בראונלי. לפיכך הוא מציע את האפשרות שמדובר במציאה של שתי מערות ראשונות, עובדה היכולה, לשיטתו, להסביר את הסתירות שבין הגרסאות השונות (שם, עמ' 521 הערה 9).

63 טרוור, המגילות (לעיל הערה 61), עמ' 218 הערה 9.

המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".<sup>64</sup> לפנינו אפוא ראשון חוקרי המגילות הישראליות (בזמן פרסום דבריו)<sup>65</sup> המציג את סיפור המגילות כמקבילה לסיפור יציאת מצרים. מאמירה מליצית זו משתמע אולי (כפי שאמר במפורש בנו, יגאל ידין) שהתוואי הגלום ביציאת מצרים – משעבוד לגאולה – מתקיים גם בסיפור גילוי המגילות. כך או כך, לדבריו סיפור המגילות הוא סיפור שיש לשוב ולספרו, ובדומה לסיפור יציאת מצרים, שהוא נרטיב מכונן בתודעה היהודית לדורותיה, כך ראוי גם סיפור גילוי המגילות שיתפוס מקום מכונן בנרטיב הגאולה החדש.

כאמור, סיפור הגילוי המקרי על ידי עז תועה הוא סיפור נפוץ לא רק בקרב ארכאולוגים ישראלים-ציוניים אלא גם בקרב ארכאולוגים זרים, גם כאלה שאינם בהכרח מזוהים עם המפעל הציוני.<sup>66</sup> סיפור זהה עשוי לתת ביטוי לעמדות ורגשות שונים. כך, מציאת הכתבים של קהילת קומראן ה"מדברית" על ידי תושבי המדבר דווקא מתוקף עיסוקם המדברי המובהק – "רועים" – כורכת את הגילוי עם האתוס הנומאדי, שעמו מזוהה גם ראשית הנצרות.<sup>67</sup> הטופוס יכול אפוא גם לשרת, מדעת או שלא מדעת, עמדות המבקשות לראות בכתבים הוכחה למקורותיה המוקדמים של הנצרות. לפיכך הגרסה המספרת כי בדואים שנהגו ממילא לחפש אוצרות הם שמצאו את המגילות תואמת פחות את הנרטיב ה"נוצרי", אמנם מסיבות שונות מאלו שבעטיין היא אינה שגורה בהיסטוריוגרפיה הישראלית. כאמור ענייני כאן במקום שהסיפור ממלא בתודעה ההיסטוריוגרפית של סוקניק וידין, בבחינת מייצגים מובהקים של תודעה לאומית-ציונית, ומתוך כך באופן שבו הוא מגלם, בהקשר הזה, יסודות של גלות וגאולה.

נשוב אפוא לרגע גילוי המגילות – תחילת העלילה – כפי שהוא מתואר בספרו של יגאל ידין, שכוון לתפוצה רחבה ולא מחקרית:

בתחילת הקיץ של שנת 1947, שוטטו מוחמד א-דיב ואחמד מחמד, שני רועים בידואים משבט התעמירה, עם עדרם, בקרבת החוף הצפוני-מערבי של ים המלח, מרחק שנים עשר קילומטר דרומית ליריחו. שטח זה הוא מן השוממים ביותר באזור ים המלח שהוא מדברי גם בלאו הכי, והרועים לא היו בקיאים

64 ידין, המגילות (לעיל הערה 45), עמ' 16.

65 על מקומו של סוקניק בהתפתחות המחקר הארכיאולוגי היהודי בארץ ראו י' בן-אריה, "ארכיאולוגיה יהודית או כללית: 'חקירת ארץ ישראל' עד 1948", מ' פייגה וצ' שילוני (עורכים), קרדום לחפור בו: ארכיאולוגיה ולאומיות בארץ ישראל, באר-שבע 2008, עמ' 19-41 (וראו גם מאמר הביקורת של חיים וייס על הקובץ, מועד כ [תש"ע], עמ' 314-322).

66 ראו, למשל, G. Lankester Harding, "Introductory", D. Brathélemy, O.P. and J.T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert I: Qumran Cave I*, London 1964, P. 5.

67 וראו גרינולד, ריטואלים (לעיל הערה 2), עמ' 83-84.

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

בו ביותר בעודם תרים אחרי עז תועה בינות לצוקים הנשקפים אל ים המלח, נתקלו בנזיק סלע שעורר את סקרנותם. עמדו והטילו אבן לתוך הפתח שנתגלה להם – ומה רב היה תמהונם בשמעם הד מוזה, כאילו פגעה האבן בכלי כלשהו, וניפצה אותו. למחרת, שבו לאותו מקום, נכנסו בזחילה בפתח ומצאו עצמם בנזיק צר ומערה, ובאפלה הבחינו עיניהם על הרצפה שמונה כדים גדולים ושלימים, חמישה מן הצד האחד ושלושה מן הצד השני. לימים סיפרו כי אותה שעה היו כמה מן הכדים מכוסים במעין קעריות הפוכות. בתוך הכדים מצאו צורות צרורות עשויים עור, ומקצתם עטופים בד. בחיטוטיהם הנמהרים ניפצו כמה מן הכדים והפכו אותם על פניהם; ואולם לדבריהם נמצאו הצורות כולם בכד אחד בלבד, ואילו יתר הכדים ריקים היו [...]

הרועים הבידואים משבט התעמירה, לא ידעו כמובן כי תגליתם היא למעשה אחת התגליות הגדולות ביותר שזכתה להן ארץ ישראל בזמן מן הזמנים, בשדה ההיסטוריה וחקר המקרא. אולם לא רק הבידואים הפשוטים והבורים לא ידעו לעמוד על ערך המציאה. המגילות עברו גלגולים שונים ומשונים, ונבדקו בידי אנשים נאורים ומשכילים, וגם הם לא ידעו לעמוד על חשיבותם [...] עדים להתחוללות הדרמטיות הראשונות הקשורות בפיענוח המגילות ורכישתן, היו שלושה מקומות בירושלים בחלקים שונים של העיר: האוניברסיטה העברית על הר־הצופים, המנזר על שם מארקוס הקדוש בעיר העתיקה, ובית הספר האמריקאי לחקר המזרח.<sup>68</sup>

ידין, המספר הכול־יודע, טורח לציין כי הרועים לא הכירו את השטח – עובדה הבאה, כך נראה, להסיר ספק שהגילוי היה מקרי לחלוטין. מגן ברושי, בגרסה שלו לסיפור, אף אומר במפורש כי לאחר הגילוי "מוחמד החל לשבור את הכדים במקלו, בקוותו למצוא בהם אוצר. תקוותו נכזבה, כסף וזהב לא נתגלו לו, אבל באחד מן הכדים מצא גווילי עור. הוא סבר שניתן יהיה להשתמש ביריעות אלה לעשיית רצועות לסנדליו, ועל כן לקחן לסנדלר בבית לחם."<sup>69</sup> ומוסיף ברושי ואומר:

כרגיל בחלק זה של העולם (ומה גם באשר לעתיקות המגרות את הדמיון) קיימות באשר לפרטים כמה גירסאות. יש אומרים, כי אותו בדווי ובני דודיו לא במרעה עסקו, אלא בהברחת צאן מעבר הירדן לארץ־ישראל המערבית. מכל

68 ידין, המגילות (לעיל הערה 45), עמ' 13.

69 מ' ברושי, "גילויין של מגילות מדבר יהודה וזיהוי בעליהן", ל' מזור (עורכת), על מגילת ספר: מאמרים על מגילות מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15. (ההדגשה שלי).

מקום, לגבינו אין נפקא מינא בכל אותן הגירסאות; באשר לעובדות העיקריות, אין כל מחלוקת: את המגילות גילה רועה בדווי במקרה.<sup>70</sup>

רגע הגילוי המקרי של מגילות ים המלח במדרף של רועים בדואים אחר עז תועה אינו אלא הקדמה לעלילה שהתפתחה אחר כך לכדי "פרשה מופלאה ודרמטית", בלשונו של ידין.<sup>71</sup> המשך העלילה אכן נרקח מחומרים דרמטיים היוצאים מגדר הרגיל: מלחמת 1948, הקרבות בתוך ירושלים, הצבת הגבול בין ישראל לירדן בעקבות המלחמה – כל אלו ועוד משמשים את המספרים השונים, ובייחוד ארכאולוגים ישראלים מדורו של ידין או ממורשתו, לא רק לשרטוט הרקע ההיסטורי עתיר ההרפתקאות למציאת המגילות ולרכישתן, אלא כחלק מתוואי עלילתי טלאולוגי ממש, קרי תוואי שהמקורות הגלויים שלו אינה אלא פרי הכוונה של יד נעלמה, כפי שאומר ידין במפורש: "משל כאילו נקבעה על ידי שר ההיסטוריה בכבודו ובעצמו".<sup>72</sup> סוקניק עצמו, בנאום שנשא בעת קבלת פרס בובליק במלאות עשרים וחמש שנה לאוניברסיטה העברית בירושלים, כותב על תחושותיו בעת שניסה לרכוש מגילות בעוד כדורי רובים ופגזים חולפים מעל לראשו באזורי הקרבות של ירושלים: "המחשבה שעודדתי [...] היתה אז: אף אני חייל במלחמת שחרור ישראל, יחד עם כל אלה המחרפים את נפשם על כבוד עמנו וקיומו".<sup>73</sup> כידוע, את שתי המגילות הראשונות קנה סוקניק מהסוחר בבית לחם בתאריך הרה גורל: יום שבת כ"ט בנובמבר, 1947. בעוד סוקניק מעיין במגילות בחדר אחד נשמעו מהמקלט בחדר השני שבדירה הנאומים בלייק סאסקס. הוא כותב כי לאחר שנפלה ההכרעה לטובת תכנית החלוקה "בביתי נתערבבה השמחה על מאורע היסטורי חשוב זה בשמחה לא

70 שם, עמ' 16. ברושי בוחר אפוא להדגיש את היסוד המקרי שבגילוי, אם כי, כאמור, המקריות הזאת מעומעמת באותן גרסאות המציירות את הברואים כצידי אוצרות. בהמשך, כותב ברושי, משהכירו הברואים בפוטנציאל המסחרי הגלום בעתיקות, הם חיפשו מערות נוספות בסביבה. הוא מספר את הסיפור הזה: "לילה אחד, בשבתם מסביב למדורה ובהחליפם רשמים על חיפושי מגילות, נזכר אחד מישיבי הברווים בסיפור מימי ילדותו. ברדפו אחר חוגלה פצועה, מצא אותה במערה למרגלות חורבת קומראן. כאן במדרגת החוואר הרך, טרם חיפשו [...] למחרת השכימו צעירי השבט וגילו את העשירה שבמערות, מערה מס' 4". (שם, עמ' 20). לפנינו אפוא סיפור המיוסד על אותו גרעין שעיקרו גילוי מקרי בעקבות רדיפה אחר בעל חיים (עז, כלב, חוגלה).

71 ידין, המגילות (לעיל הערה 45), עמ' 14.

72 שם, עמ' 11. על מקומה של הארכאולוגיה בנרטיב הצייוני ועל התשתית הצייונית של השיח הארכאולוגי בארץ ראו פייגה ושילוני, קרדום (לעיל הערה 65). לדיון מרתק בגילוי איגרות בר-כוכבא, הטבעתן בשיח לאומי-חילוני וניכוס הארכאולוגיה בידי הצינונות הדתית ראו ח' וייס, "לפתע הוקם גשר אל מעבר לאלפיים שנה": מארכאולוגיה מחולנת לארכאולוגיה דתית – המקרה של ברכסבה ויגאל ידין" (בדפוס בכתב העת תאוריה וביקורת).

73 'ידין וח' רבין (עורכים), ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 10. מצוטט אצל מזוז, על מגילת ספר (לעיל הערה 69), עמ' 10.

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

פחותה מזו על מאורע חשוב בתרבות ישראל<sup>74</sup>. ולא עוד אלא כאשר סוקניק יורד מביתו כדי להשתתף ב"צהלת אנשי ירושלים" ליד בניין המוסדות ברחביה, העלילה מועשרת בדמויות ייצוגיות כדוגמת חנוך ילון, חוקר לשון חז"ל, ומרדכי בן יחזקאל, בעל ספר המעשיות, ולהם הוא מספר את דבר גילויו. "איני יודע עד כמה האמינו לדבריי", הוא כותב, "אך השמחה גדלה אותו לילה עד מאד עד שאנשים נטו להאמין בכל מיני ניסים"<sup>75</sup>. הנה כי כן, הגילוי המדעי של המגילות והרגע שבו היה סוקניק ל"אדם הראשון שעמד על משמעותן"<sup>76</sup> התרחש בזמן שבו החליטה העצרת הכללית של האומות המאוחדות בעד הקמת מדינה יהודית. וכך כותב ידין על חשיבות המגילות: "ספרי קודש וספרים אחרים שנכתבו והועתקו בשלהי תקופת עצמאותו האחרונה של ישראל לפני אלפים שנה. בגזירת הגורל טמונות היו במערות עד שזכה עם ישראל מחדש בעצמאותו ורק אז השיבן אל חיקו"<sup>77</sup>. ידין, כך נראה, ממלא אחר מצוות אביו להרבות בסיפור המגילה כבסיפור יציאת מצרים וכסיפור גאולה מקביל.

\* \* \*

כאמור התלמוד הבבלי יודע לספר על עזיה הפלאיות של ארץ ישראל. ואולם אלו הן עזים המשוכצות בבירור בסיפורי גוזמה, סיפורים המסופרים על מחוז מרוחק שריחוקו מקנה כביכול תוקף לפלא המתואר. המסגור הסוגתי של העזים מסמך אותן ממילא לסיפורי גוזמה אחרים בתלמוד הבבלי, ומתוך כך לשלל היצורים האחרים הנזכרים בסוגה זאת – אם לאווזים שמנות המזומנות לסעודת צדיקים בעולם הבא, ואם למתי מדבר הענקים, שבהם פוגש הגוזמאי המפורסם ביותר בתלמוד והנזכר גם במסכת כתובות – רבה בר בר חנה<sup>78</sup>. ואילו המדבר – המקום שבו פוגש רבב"ח את היצורים המופלאים – כמוהו כארץ ישראל, מקום חיותן של העזים המופלאות. המדבר וארץ ישראל הם אפוא שני מרחבים הממלאים אחר הדרישות הפואטיות של סיפורי גוזמה המסופרים בבבלי, והם מגלמים קרטוגרפיה תרבותית שבה לשניהם פונקצייה סמלית-ספרותית דומה.

74 ידין, המגילות (לעיל הערה 45), עמ' 21.

75 שם, שם.

76 ברושי, גילוין (לעיל הערה 69), עמ' 17.

77 ידין, המגילות (לעיל הערה 45), עמ' 11.

78 בבלי, בבא בתרא עג ע"א – עד ע"א; ראו שטיין, מראות (לעיל הערה 25), עמ' 58–83, והביבליוגרפיה המצוינת שם. דן בן-עמוס, במאמרו החלוצי על סוגת סיפורי הגוזמה בספרות חז"ל, עוסק הן בטקסטים מבבא בתרא הן בטקסטים מכתובות. ראו D. Ben-Amos, "Talmudic Tall-Tales", L. Dégh, H. Glassie and F. Oinas (eds.), *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson*, Bloomington 1976, pp. 25–43

ממקומו הדיאספורי מציב הבבלי את העז ואת ארץ ישראל במרחב פלאי המתקיים במחוזות הדמיון בלבד ושפלאיותו מותנית בהרחקת עדות שאל לה להיבחן מבחן ראלי. העזים מיער שברשין וסביבותיו, או ליתר דיוק בעליהן, הוצימו את הגבולות שהציב סיפור הגוזמה בתלמוד הבבלי, בין העז המצויה בארץ ישראל לבין הציבור המדמיין אותה בבבל. בסיפורים הפולניים אמנם כל עוד העז בלבד עוברת רצוא ושוב בין ארץ ישראל ובין הגולה נותר האיזון על כנו – החלב מסופק בשפע, והאב או הבן (תלוי בגרסה) נותרים בחיים. ואולם משבני אדם הם החוצים ממש את המרחב הגאוגרפי שבין הגולה לארץ ישראל, האיזון מופר.

בשני סיפורים אחרים שנדונו – סיפור סרח בת־אשר וסיפור מציאת עשרת השבטים – העז ממלאת תפקיד חיובי שאינו כרוך בתשלום טרגי. בראשון – היא מעניקה לקהילה גולה זיקה אוטוכטונית דו־משמעית, המבליעה בתוכה הן זיקה לאדמת פרס, שממנה הגיחה, הן זיקה נסתרת לארץ ישראל באמצעות המנהרה שדרכה הגיחה לאוויר העולם הפרסי. ואולם בשונה מהמנהרה המחברת את פולין וארץ ישראל, הנותרת נסתרת מעיני כול, פתחה של המנהרה המחברת את איספהן וארץ ישראל גלוי וידוע, והוא אף שימש מקום התכנסות לחברי הקהילה. וזאת יש לזכור: תחילתה של גלות פרס, כפי שהיא מגולמת בסיפור רדיפתה של סרח אחר עז תועה, אינה באירוע טראומטי (כחורבן בית המקדש והגליה כפויה) אלא בסיטואציה פסטורלית כמעט טריוויאלית. סיפור העז הפרסית אינו ממחזי אפוא זהות גלותית שכולה לפנינו דגם של גולה השונה שוני רב מדגם־האב הנגזר מגלות בבל, הרי סיפור העז המובילה למפגש עם עשרת השבטים מתרחש כולו במרחב גלותי, ללא זיקה למולדת כלשהי. עניינו של הסיפור, ושל הדגם, הוא בזיקות בין־קהילתיות, דיאספוריות.

הסיפור על גילוי מגילות עתיקות ליד יריחו במאה השמינית דומה דמיון רב לגילויין של מגילות ים המלח לאחר יותר מאלף שנה. חשיבותו לדיון כאן היא בהצבעה על מערכת מושגית העומדת ביסוד הסיפור הזה, החוזרת ומפציעה בסיפור גילוי המגילות ב־1947. שאלות של סמכות, אותנטיות וקדמות (טקסטואליות) המפרנסות את סיפור הגילוי במאה השמינית שבות ועולות בסיפור הגילוי המודרני כשהם שלובים בנרטיב הלאומי־ציוני, שבכסיסו דגם אנטי־גלותי.

כמובן השאלה היא לא אם אכן אירע כדבר המסופר אלא מה טעם סופר הסיפור על רועה בדואי שמצא את המגילות במרדף אחר עז תועה שוב ושוב? ונדמה לי שכאן אנו עדים לא רק להשלמת מפת הגאולה הלאומית מתוקף הסכמים מדיניים (תכנית החלוקה) על ידי רכיב אוטוכטוני – קיומם של שרידים אותנטיים במעבה האדמה, המעידים (בכוח) על זכות הבעלות של המתישבים היהודים בארץ. גילוי

המגילות בזכות בדואי ועז חושף לפנינו את הביטחון כבעלות היהודית. ועם זאת יש בו גם שביב של הכרה, אף אם לא מנוסחת במודע, שליהודים יש אולי זכות אבות בארץ – ויש להם ודאי גושפנקה מדינית – אך הזיקה האוטוכטונית, הזהות הילידית הקושרת לכאורה את האדם למקום, שמורה לתושביו – הנוודים – של המדבר. ואולי אף לא להם. שכן אם נשוב לרגע לתיאור של יגאל ידין, נשים לב לדבריו כי "שטח זה [= ליד יריחון] הוא מן השוממים ביותר באזור ים המלח שהוא מדברי גם בלאו הכי, והרועים לא היו בקיאים בו ביותר". העז, ולא הבדואים, היא היא אדון הארץ.

אם השיח הציוני מותנה בהבניה אידאולוגית קוטבית של "ילידיות אוטוכטונית" במולדת מול קיום מנוכר בגולה, הרי באופן פרדוקסלי הסיפור על בדואי שמצא את המגילות במרדף אחר עז תועה, לא פחות משהוא מקנה תוקף נוסף לסיפור הגאולה הלאומי הוא מבליע בתוכו ממד של זרות מקומית.<sup>79</sup> ודי אם נזכור כי המדבר דווקא הוא ששימש למסעות פולחניים של נוער יהודי משלהי שנות השלושים של המאה הקודמת ועד לעשורים הראשונים שלאחר הקמת המדינה. מסעות אלו נועדו לעצב את המתיישבים שיהיו "מחושלים ברוח ובחומר, ילעגו לשמש הקופחת, ידלגו על ההרים כיעלים, ישוטטו במדבר בלי מים, כבדואים [...] בקיצור, הם רצו לברוא אדם חדש, יליד עז נפש, שורשי ו'פיסי' – ניגודו של היהודי הגלותי".<sup>80</sup> מירון בנבנישתי מעיד על עצמו (כאמור, בפרסום מוקדם) כנמנה על "הדור הראשון לגאולה" וכבעל תפיסה "ילידית"<sup>81</sup> המממש את תקוות דור הוריו שיהיה "חופשי מן העמימות של גולה בארצו".<sup>82</sup> בתוך הכמיהה הילידית מגולמת גם הזדהות עם הבדואי, הילדי.<sup>83</sup>

79 ובכך, שלא מדעת, הוא מעיד על חוויית גלות גם במציאות של "ריבונות". על כינונו של הנרטיב הציוני הלאומי מתוך שלילת הגולה ראו א' רוֹקְרוֹצְקִין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", חלק א, תאוריה וביקורת 4 [סתיו 1993], עמ' 23-55; חלק ב, תאוריה וביקורת 5 [סתיו 1994], עמ' 113-132.

80 כך התנסח מירון בנבנישתי בספרו הקלע והאלה: שטחים, יהודים וערבים, ירושלים 1988, עמ' 148 (ההדגשות שלי). עם זאת יש לציין שבנבנישתי עצמו כותב ברפלקטיביות כואבת על ההבניה האדאולוגית-מלאכותית של הזיקה לארץ והמחיר שגבתה מתושביה הבדואים והפלטסטינים באוטוביוגרפיה שהתפרסמה בשנת 2012 (מ' בנבנישתי, חלום הצבר הלבן, ירושלים 2012, והשוו עמ' 54, שם התייחסות נוספת למסעות המדבר). על ההבניה הסמלית רבת הפנים של המדבר בתרבות העברית החדשה ראו י' זורובל, "המדבר כמרחב מיטי וכאתר זיכרון בתרבות העברית", מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, ירושלים 2004, עמ' 223-236.

81 בנבנישתי, הקלע והאלה (שם), עמ' 149.

82 שם, עמ' 144.

83 על הבדואי כמושא לחיקוי של המתיישבים היהודים ראו י' ברטל, "קוזק וברווי: עולם הדימויים הלאומי החדש", הנ"ל, קוזק וברווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית, תל אביב 2007, עמ' 68-79. על זיהוים של הפלאחים הערביים וכן של שבטים בדואים "כצאצאי הכפריים היהודים הקדומים"

אך מנגד כותב חניכו במסעות, מוקי צור: "הייתי חניך, שהשתרך בטור הארוך וניסה בכל כוחו לאהוב את המדבר, אך ניסה עוד יותר, בכל כוחותיו, להגיע אל סופו של המסע".<sup>84</sup> לא אהבה "ממילאית", נתונה, למרחבי הארץ יש כאן, אלא מאמץ לגשר על פני זרות. מאמץ מתיש ליצור "שורשיות" ו"לידיות". והרי מלכתחילה יצירת "לידיות" היא בחזקת אוקסימורון.<sup>85</sup> העז שהובילה לגילוי של מגילות קומראן, הרתומה לכאורה לנרטיב התחייה הלאומית, גם רומזת שהגאולה הלאומית וההתיישבות המחודשת בארץ ישראל אינן מוחקות את חוויית הגלות גם אם אותה עז מובילה לגווילים עתיקים המעידים כביכול על זכות אבות.

ועוד זאת: מקומו של ה"טקסט" בחלק מן הסיפורים שנדונו כאן בולט, ובולט לא פחות מכך העדרו בסיפורים על העז המובילה לגולת פרס או לעשרת השבטים. בסיפור הגוזמה התלמודי שבו מופיעה העז המעתירה חלב נתפס התיאור ההיפרבולי של הארץ "ארץ זבת חלב ודבש" כביטוי מימטי של ממש. הביטוי המקראי נדרש כפשוטו, שוב ושוב, אך במסגרת סוגתית המודעת לממד הפלאי, הלא-מימטי בעליל, שבדרשה (ולממד קומי שקיים בה).<sup>86</sup> בסיפורי העז הפולניים (ובכלל זה ב"מעשה העז" של עגנון) הטקסט הוא הפתק ששולח בעל העז או בנו, ובו מותווית הדרך להגיע לארץ. בסופו של דבר הטקסט משמש עדות טרגית ונעדרת פונקצייה ממשית בעולם הזה, לאחר שהעז עצמה נשחטת או, לחלופין, הבן שולח מכתבים על אותה דרך, אך הדרך עצמה נותרת עלומה. בגילוי המגילות בקומראן העז מובילה

ראו שם, עמ' 129; על קבוצת "הרועים" וניסיונם לחקות את הרועים הברואים ראו ש' נקדימון, "כצאן אשר אין להם רועה": נסיון הנפל של 'הרועים' להיאחז בגליל העליון (אוקטובר 1916 – יולי 1917)", קתדרה 39 (תשמ"ו), עמ' 102-124; על חייו בקרב שבטי הברואים (בבקעת בית שאן ובגולן) פרסם פסח בר-אדון שני ספרים: באהלי מדבר: מרשימותיו של רועה צאן עברי בין שבטי הברואים: ירושלים תשמ"א (במקור: בין עדרי הצאן, ירושלים תש"ב), על חייו בקרב הברואים והשני – באהלי מדבר: סיפורים, תל אביב תרצ"ד, ובו סיפורים שליפט ושמע מהברואים שעמם התגורר, שבחלקם פורסמו עוד קודם לכן בכימות שונות. על הספרים במקור חתום בר-אדון בכינויו "עזוי אפנדי". וראו גם Y. Zrubavel, "Memory, the Rebirth of the Native, and the 'Hebrew Bedouin' Identity", *Social Research* 75,1 (2008), pp. 315-352.

84 מצוטט אצל בנבנישתי, הקלע והאלה (לעיל הערה 80), עמ' 147.

85 וראו גם ז' גורביץ' וג' ארן, "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4 (1991), עמ' 9-34 (ולעניין הזרות ראו שם, בייחוד עמ' 24-25); על המתח בין המקום כרעיון וכאידיאה לבין מקום של ממש, ועל הניסיון לאחד בין השניים בנרטיב הציוני (ובביטוייו הספרותיים) ראו י' שוורץ, מה שרואים מאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, אור יהודה 2005; הנ"ל, הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה, אור יהודה 2007.

86 בסיפורי הגוזמה בתלמוד הבבלי שבמסכת בבא בתרא שאלת האפיסטמולוגיה הטקסטואלית וחוויית המציאות שהיא מאפשרת (או מונעת) היא שאלה מרכזית. ראו שטיין, מראות (לעיל הערה 25), עמ' 58-83.



בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

לטקסט. החיבור שבין "הטקסט" ל"מקום" הוא מסימני הגאולה בסיפור מציאת המגילות הארוג לתוך השיח הלאומי-ציוני. מציאת הטקסטים דווקא על ידי עז, "ברואית", טוענת את השיח ביסוד "אותנטי" (כמו בגילוי המגילות במאה השמינית). ועם זאת את "הטקסט", גם אם הוא משמש אסמכתה לבעלות מוקדמת על המקום, מגלים דווקא מי שיש להם – לפחות בדמיון של בעלי השיח – זיקה בלתי אמצעית, לא טקסטואלית, אלא "ילידית", למקום, מי שמשמשים מדריכים בשבילי המדבר או, לחלופין, מקפצים על הריו כעזים.

## נספח

1. אסע"י מס' 532

### שתי העזים מיער שברשין

רשם: דב נוי; סיפר: מזיכרונו; עדה: פולין

ביער על יד העיר שברשין בפולין היה גר חסיד עני עם אשתו. כל שבת היה בא החסיד לעיר, מתפלל בבית הכנסת ולומד בספרים. ומה עשה בימים האחרים של השבוע? אין איש יודע. רק זאת ידוע כי היו לו שתי עזים רזות. העזים נתנו רק מעט חלב. כל יום הוציאה אשת החסיד את העזים לשדה ובערב הייתה קושרת אותן. החסיד ואשתו היו מוכרים חלב עזים, חמאה וגבינה. אבל הפרנסה הייתה מעטה. יום אחד ניגשה האישה לחלוב את העזים, אך העזים אינן. חיפשו החסיד ואשתו את העזים ביער ולא מצאו אותן. זכרה האישה כי שכחה לקשור אותן בבוקר. התחילה לבכות ולצעוק, אך בעלה הפסיק אותה, ואמר: מן השמים היה הדבר. הביטה האישה בעיני הבעל והבינה כי יש סוד בדבר. היא זכרה כי בעלה הוא זה שרצה לקנות את העזים ולגדל אותן. וגם אז הוא אמר: מן השמים רוצים זאת. בערב חזרו העזים הביתה. באותו ערב נתנו הרבה חלב, יותר מבימים אחרים. ראתה אשת החסיד כי יש ברכה בעזים ולא קשרה אותן גם ביום הבא. ושוב לא מצאו את העזים ביום, ובערב חזרו מלאות חלב. את החלב מכרו בעיר, והנה אין זה חלב ככל חלב. החלב הביא רפואה לחולים רבים. גם חולים במחלות קשות מאוד נעשו בריאים אחרי ששתו ממנו, ובעיר שברשין לא היו עוד חולים. כך עברו שישה ימים. ביום השביעי החליט החסיד לצאת אחרי העזים. הולכות העזים ליער, והחסיד אחריהן. ביער מקום ובו ערימות עצים, עץ על עץ, נכנסות

העזים אל מתחת לעצים, והחסיד אחריהן. מתחת לעצים פתח באדמה. נכנסות העזים בפתח, והחסיד אחריהן.

מצא החסיד את עצמו עומד בתוך מערה וראה מרחוק נקודה של אור. הולכות העזים אל האור, החסיד אחריהן.

בדרך קפצו לפני החסיד שדים שחורים בעלי לשונות אש אדומות. הם צעקו עד לב השמים. אבנים נפלו מכל צד; קול של כסף נופל נשמע מאחרי ונשים עירומות נראו על ידו.

אבל החסיד הולך והולך קדימה; אינו מביט לימין, אינו מביט לשמאל. הוא בטוח יותר בה' מרגע לרגע, וכוחות השטן שהפריעו בדרך עוזבים אותו אחד אחר. כך הגיע החסיד עד לאור, לפתח המערה. הוא יצא החוצה, והנה הוא רואה שמים כחולים ונער מחלל בחליל לפני עזיו. ראה הנער את החסיד, ניגש אליו ושאל אותו בעברית: חדש אתה בסביבתנו?

נבהל החסיד, כי הבין שרגליו עומדות על אדמת ארץ ישראל הקדושה. הנער המשיך לדבר: גם אני חדש כאן, בסביבת צפת. עד עכשיו הלכתי עם העזים שלי בהרי יהודה וירושלים.

מיד נפל החסיד על הארץ, נישק את האדמה ואת האבנים ונתן תודה לאלוהים. ישב וכתב מכתב ארוך ליהודים בשברשין ולכל היהודים בגולה. הוא קרא להם לבוא ולעלות לארץ ישראל בדרך שבה הולכות העזים. הוא כתב שלא יפחדו ממה שיראו במערה: רק לעין נראים הדברים, אבל אין בהם ממש. הוא הכניס את המכתב בעלה תאנה גדול וקשר אותו לצוואר של אחת העזים. על המעטפה כתב שימסרו את המכתב לרב של שברשין.

בערב חזרו העזים הביתה והן מלאות חלב. ראתה אשת החסיד, כי בעלה איננו, ונבהלה מאוד. הייתה דואגת כל כך לבעלה שלא ראתה את עלה התאנה על צוואר העז. חיכתה האישה יום, יומיים, שלושה ימים, ובעלה לא בא. הייתה האישה בטוחה, כי שורדים הרגו אותו ביער.

ולמה לה לשבת לבדה ביער? טוב יותר שתעבור לעיר שברשין ותגור עם כל ישראל. אמרה ועשתה. ולמה לה עזים בעיר? טוב יותר לשחוט אותן ולמכור את הבשר. אמרה ועשתה.

רק אחרי ששחט את העזים, מצא השוחט את המכתב מתחת לעלה התאנה. מיד קראו לרב. כאשר קרא הרב את המכתב התחיל לבכות: מה לעשות עכשיו? אי אפשר להחזיר את העזים לחיים. רק הן ידעו את הדרך לארץ הקודש.

החליט הרב שכל היהודים בשברשין לא יאכלו ולא ישתו שלושה ימים ויתפללו בהם. בוודאי בגלל מעשיהם הרעים לא מצאו את המכתב בזמן ולא יכלו להגיע לארץ ישראל. עכשיו צריך יהיה לחכות עוד בגלות.

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

הרב משברשין שמר שנים רבות את המכתב בבית הכנסת, עד השרפה הגדולה. בשרפה זו עלה גם המכתב באש.

2. אסעי' מס' 4119

## עז הסנדלר בדרך לירושלים

רשם: פנחס גוטרמן; סיפר: ר' יעקב הערש; עדה: פולין

ליד העיר שלנו היה יער גדול מאוד. ביער הזה הייתה דרך לירושלים. ככה אמרו הזקנים והזקנות, והם סיפרו מעשייה שאי אפשר להאמין.

המעשייה הזאת הייתה עם העזה עם היהודי הסנדלר. ליהודי הסנדלר הייתה לו עזה. העזה הזאת נתנה חלב לילדים של הסנדלר. הסנדלר הזה היה מביא את העזה לשדה, בזמן הקיץ, לא רחוק מהעיר. יום-יום אחרי תפילת השחרית היה מוציא את העזה מביתו החוצה והולך עם העזה לשדה עם קצת עשב. שם, במרעה, הייתה עומדת העזה קשורה ואוכלת את העשב במרעה. לפנות ערב היה הסנדלר מוביל את העזה הזאת בחזרה מהמרעה הביתה.

יום-יום היה הסנדלר מוביל את העזה בבוקר, אחרי זה שחולב אותה, לשדה המרעה ואחרי כל היום היה מוביל אותה בחזרה הביתה וחולב ממנה את החלב.

פעם אחת הלך הסנדלר להביא את העזה שלו הביתה מהמרעה ולא מצא אותה קשורה כמו תמיד, אלא היא הייתה חופשייה, הולכת במרעה ואוכלת. כאשר בא לשדה לקחת אותה הביתה, ברחה ממנו.

זה היה ביום שישי, בערב שבת אחרי הצהריים בקיץ.

כאשר ברחה העזה, רדף אחריה הסנדלר. הוא רדף אחריה ולא יכול היה לתפוש אותה.

מה קרה עם העזה שלנו? – שאל הסנדלר בלבו – אף פעם העזה לא בורחת וכעת היא בורחת. הה הדבר לא פשוט! אמר הסנדלר לעצמו והתחיל לרוץ ולרדוף אחריה. הוא רץ ורץ אחרי העיזה שלו, עד שהיא באה ליער הגדול. הוא לא יכול היה לעזוב אותה, את עזה שלו, והוא רדף ורץ הסנדלר המסכן הזה, עד שהוא ראה שכבר לילה, והוא נזכר שהיום שבת, אבל בכל זאת רץ אחריה עד הערב.

בערב התיישבה העזה ולא יכלה לרוץ יותר. גם הסנדלר התיישב ליד העזה ורצה לתפוס אותה, ולפתע פתאום קמה ורצה בכל כוחותיה. הסנדלר קם גם הוא ורץ אחריה עד הבוקר.

בבוקר השכם, בהעלות השחר, ראה שהוא במקום מוזר, במקום אחר. המקום לא

## דינה שטיין

דמה לארץ פולין. הוא ראה שבמקום הזה גדלים ענבים וזיתים ותפוחי-זהב ועוד דברים שאין רואים אצלנו בארץ פולין. אז הוא הבין שזו ארץ אחרת.

כאשר העזה באה לארץ הקודש התיישבה על רגליה, וכאשר הסנדלר ראה את העזה שלו נחה, הוא ניגש אליה ותפס אותה והחזיק אותה. פתאום בא יהודי אחד עם פאות וזקן ארוך ואמר: מה אתה מחזיק את העזה? אתה לא יודע שאסור לתפוס עזה של מישהו?

- העזה שלי, אמר הסנדלר, והוא סיפר את כל דבר האסון שקרה אותו עם העיזה שהיא ברחת מארץ פולין.

כאשר היהודי עם הזקן והפאות שמע את המילה ארץ פולין הוא נבהל ואמר: אתה באת מפולין?

- כן אדוני, אני רדפתי אחרי העזה הזאת דרך היער שלנו והעזה הביאה אותי הנה ...

- אתה ר' ייד, אתה יודע שאתה ליד העיר ירושלים, ליד העיר הקדושה, איפה שהיה בית המקדש וכוהנים ולוויים והייתה שכינת האל ישראל!

מרום שמחה, התעלף הסנדלר. אחרי זה, שכבר הוא קם מההתעלפות שלו, הוא באמת ראה שהוא בעיר ירושלים.

הסנדלר הזה לא בא בחזרה לעיר שלנו, אלא הוא היה כותב מכתבים למשפחתו ולכל העיר. במכתבים שלו היה כתוב שדרך היער הגדול שליד העיר שלנו, יש שם דרך לירושלים.

3. אסעי"מס' 310

## עזה מובילה לעשרת השבטים

רשמה: הדה יזון; סיפר: פנחס גוטרמן; עדה: פולין

היה פעם יהודי עני ולו עזה אחת. במשך היום רעתה העזה בשדות מסביב לכפרו, ובערבים היתה חוזרת לבד הביתה, לחליבה. יום אחד, בערב שבת, לא חזרה העזה בזמן, כמנהגה, לבית היהודי. יצא האיש לחפש אותה. עבר משרה לשרה ולא מצאה. פגש את הנער רועה הכפר ושאלו: האם ראית היום את עזתי?

- כן, ענה, היא הלכה ליער, הנה שם.

- תודה, ענה היהודי ורץ ליער.

היום התחיל כבר להחשיך. עוד מעט שבת, ועזתו איננה! רץ היהודי ליער, רץ מחפש וסוף סוף רואה את עזתו. ברוך השם, אמר בלבו בשמחה ורץ לתפוס את העז,

בחיפוש אחר עזים תועות: דגמי גלות וגאולה

אך לא כן הרבה. העז ברחה לתוך היער. רץ האיש אחרי העז ונכנס אחריה יותר ויותר לתוך היער. מה יהיה, תמה בלבו, עם צאת הכוכבים? וכל רגע הסתכל בשמים. ולעזה לא התקרב אף צעד על אף כל הריצה.

הוי, הכוכבים יצאו כבר, צעק היהודי במבוכה. מה לעשות? והרי צריך עוד לחלוב את העז. אך מה זה? לפתע מרגיש היהודי כי אין הכוכבים רגילים כאן כלל וכלל. הם גדולים כל אחד מהם כמו השמש. מסתכל הוא סביבו, היכן הוא נמצא? הסביבה אינה מוכרת לו. אלה אינם שדות כפרו. וגם עזתו נעלמה. ופתאום, איזה פחד! לקראתו בא איש גבוה גבוה, ממש כמו גליית הפלישת, והוא לבוש שריון, כגליית עצמו.

שאל הזר: מי אתה?

יהודי אני, ענה היהודי שלנו, כשהוא רועד מפחד הענק. אתה יהודי? שקרן אתה, צעק הענק. הנה אנחנו יהודים, תראה כמה גדולים אנחנו, ולא קטנים כמוך. אתה שקרן ולא יהודי.

התאספו סביבם ענקים רבים וכולם מתפעלים מן היהודי הקטן. לקח אותו הענק הראשון על ידו לתוך כפו וכך צעדו העירה. העיר גדולה ויפה, כמותה לא ראה היהודי שלנו מעולם. בהגיעם לבית הענק, הוצא היהודי הקטן מכיס הענק שהעמידו על השולחן.

אם יהודי אתה, תתפלל ונשמע.

החל היהודי לקרוא "שמע ישראל" ולברך ברכות ועוד איזה תפילה. אכן, יהודי אתה, נכון הדבר, הכריז לכול, וצדיק גדול אתה. זכית לבקר אצלנו כי אנחנו מבני עשרת השבטים, וכאן ארץ שמעבר לסמבטיון. תישאר אתנו עד צאת השבת.

בילה היהודי הקטן את השבת אצל עשרת השבטים, ובמוצאי השבת זרק אותו הענק לאוויר. הוא מצא את עצמו באותו מקום עצמו שממנו התחיל לרוץ ליער. והעזה עומדת ומחכה לו.

חזר היהודי הביתה וסיפר לשכנים שהתאספו מכל הכפר איפה היה כל השבת. אצל עשרת השבטים.

צדיק גדול אתה, אמרו כולם. ואחרי מאורע זה הגדיל היהודי בצדקתו, עד יום מותו.

