

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

עלי יסיף

א. הטקסט

נובלה מאגית-ארוטית מפתיעה בנועזותה מועתקת בחיבור היסטורי עברי מראשית המאה הי"ד. להלן נוסח הסיפור כפי שהוא מופיע בכתב היד היחיד של חיבור זה ששרד בידינו:

ויהי ברומי בימי טיטוס הרשע אדם אחד היה עשיר ביותר, והיו לו בתים גדולים וחצרות וגנים ומגדלים. ויהי האיש ההוא גדול מגדולי רומי ומשפחתו היו נקראים בונמני¹ בלשון רומי. והיה לו אישה נאה ביותר והייתה זיווה כלבנה, ומתוך יופיה בנה לה מגדל אחד בחצירו ולא הייתה יוצאה מביתה.

פעם אחת היו שם נישואין והלכו במחולות ותופים ונמשכו לחלל בחלילים, והמחול היה ברחוב העיר עד מקום אותו מגדל אשר זאת האישה עליו. והנה שמעה קול התופים והמחול נשקפה בעד החלון, וירא אותה אדם אחד מכנש² ונתאוה לה. וישלח עבדו לאותו מגדל לראות אם היא יוצאה משם בלילה, והיה אורב אותה תמיד.

וכיון שראה שלא היתה יוצאה משם אמר: מה אעשה? אם אלך מעצמי יהיה רע, מה אעשה? כתב לה כתב אחד וישלח לה ביד השיד. ואמר בתוך כתבו שהיה רצונו לבא אליה. ויהי בבקר הלכה לחלון כמנהגה

1 דוד פלוסר, "ורגיליוס המכשף בסיפור עברי קדום", ספר זכרון לשלמה אומברטו נכון, ר' בונפיל ואחרים (עורכים), ירושלים תשל"ח, עמ' 169, מעתיק: בונמני — bonomini — אנשים טובים, טובי העיר, בני האצולה.

2 בכתב היד: מכסף. אפשר שאין זאת טעות כתיב אלא ביטוי להיותו 'כוסף', לתאוותו לאישה, ואולי להיותו 'מכזב'.

וראתה הכתב שהיה לפנייה ותמהה בלבה ואמרה: מה הכתב ומאין בא. מה עשתה? קראה לשפחתה ואמרה לה: לכי בשביל סופר פלוני שהוא בחצירה. הלכה בשבילו וקראתו. ותבא ואמרה לו בסתר: כשקמתי היום מצאתי כתב זה בחלון ספר לי מה כתוב בו. ויספר לה דברי הכתב. אמרה לו: כתוב לו תשובה שאיני רוצה וחרף אותו.

לימים הלך בעלה בדרך רחוקה וציוה עליה שלא תזוז מביתה עם שפחתה. שמע המכשף שהלך בעלה וישלח לה כסף וזהב ותכשיטין שתשמע לו. אמרה לשפחותיה: כמה שוטה זה האיש שהוא מנסיני. מה עשתה? קיבלה הממון ושלחה לו לאמר: אני רוצה שיבא אלי ומתרצה אני לו אלא שאיני רוצה שיכנס בדלת אלא בעד החלון.

ויעש כן ויבא באישון לילה. כשמוע דבריה שמח ומרוב שמחה שכח כלי [ק]סמיו וספריו. ויבט אל המגדל לילה. וטרם בואו הלכה למגדל אחד ממגדלי בעלה הסמוך לה וזימנה לשם סל גדול בשלש חבלים משולש סביב. וכשבא זה המכ[ש]ף אמרו לו: הכנס בסל ונמשוך אותך למעלה. ונכנס ומשכו אותו עד חצי המגדל. ובין כך שבה אל המגדל שהיתה שם בתחילה וקשרו החבלים בקורי המגדל מבפנים ולא העלוהו ולא הורידוהו. והמגדל היה גבוה והיה תולה באויר.

ויהי בסל שלשה ימים ושלשה לילות בלא מאכל ומשתה וירעב ויצמא וביקש להפיל עצמו מן הסל. וכיון שהיה מביט לארץ והיה רואה שהיה כל כך גבוה מן הארץ היה ירא שמא ימות מכח הנפילה ולמעלה לא היה יכול לעלות. והשידים לא היו באים אליו כמנהגו מאחר שלא יכול להשביע כי לא היו עמו ספריו ולא היה יודע מה לעשות ועמד ומשתומם. ובני אדם העוברים בדרך היו רואים אותו ואומרים זה לזה: מה זה שתלוי אחר המגדל? והיו תמיהים מאד והנערים היו זורקים לו באבנים.

ויהי ביום השלישי והיא נשקפה בעד החלון ואמרה לו: פלוני מה נפשך והיאך אתה עומד? ³ הלא ידעת כי לא זונה אנכי בשלחך לי כספך וזהבך ותכשיטין, ועתה ממונך הפסדת וחפצך לא מלאת. והוא היה מתחנן לה ובוכה שבעבור אהבתה להורידו לארץ שלא יהיה עומד כך בבושת. ותאמר לו: [כך] ראוי לעשות לאנשים כמותך שרוצים לנאף אשת חביריהם, והניחתו עד יום הרביעי.

ויהי ביום הרביעי נכמרו רחמיה וציותה להורידו לארץ. וכשהורידוהו לארץ בסמוך בקומת אדם ארוך הפילוהו פתאום מן הסל לארץ וישבור

3 פלוסר, שם, משער שזהו תרגום מילולי של הביטוי האיטלקי ?come state.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

צלעו מכח הנפילה שנפל על אבן אחת ויצעק ויתקבצו אליו אנשים כי שמעו קולו ויאמרו לו: מה לך? וירא להגיד להם המעשה, והוליכוהו לביתו פגום מצלעו. ויצו את הרופאים וירפאוהו.

ויהי כי נתחזק אמר לעבדיו: אנקם את עצמי מאותה אישה. ויאמר להביא ספרי קסמיו לפניו. מה עשה? הלך וכיבה את כל האש שבכל רומי ולכל הכפרים שסביבותיהם בכשפותו, ולא היה נמצא אש בכל המלכות של רומי. ואם היו מביאים ממקום אחר או באבנים או בעצים לא היה מגיע לשליש הדרך שהיה כבה, ואפילו עצים גדולות כקורות וכאילנות הכל כבה. ורובן מתו ברעב שלא היה לחם בעיר כי לא היה להם אש להסיק תנוריהם.

ויקבצו בני רומי כולם בעצה אחת ויוועצו יחדו: וכמה נמצא אש ומה נעשה? זה אומר דבריו וזה אומר דבריו. ויען האיש המכשף ויאמר: אם רצונכם ליתן לי ממון ותבטיחוני שלא תזיקוני ושתעשו מה שאני אומר לכם תמצאו אש ותחיו. ויאמרו: טוב הדבר אשר דברת לעשות. ויתנו לו ממון גדול.

ויהי בבוקר והנה רומיים באים אליו ויאמרו אנה האש אשר תתן לנו? ויאמר להם: לכו לפלונית שיש לה אש והיא תתן לכם. וילכו להם והוא הלך עמהם וכיד כל אחד ואחד נתן נר אחד של שעוה. ויאמר להם: תפשוה! ויתפשוה. והושיבה על מגדל עץ והפשיטוה ערומה. והנה בא המכשף וישם הנר של שעוה אצל קברה⁴ והיה דולק הנר מאליו. וכן עשו כולם ולא היה רשאין להדליק מנר לנר אלא מערוותה. והנה נתביישה האישה בושת גדול אשר לא היה כמוהו מיום הוסדה [של רומא] עד עתה. ויהי אחרי ימים והנה בא בעלה של אותה אישה וסיפרו לו כל המעשה אשר אירע לאשתו, ויחר לו מאד. מה עשה? עמד וקיבץ את כל עמו ויבא למשפחתה עם המכשף ועם משפחתו ועם עוזריו.⁵ ויכל אילו את אילו עד בלתי השאיר להם שריד. ויהיו המתים אשר מתו בשביל האישה ההיא ארבעים אלף ושלשים וחמשה רומיים.⁶

4 לשון נקייה לערוות האישה כבר אצל חז"ל בכמה מקומות, והשווה המקבילות אצל א' בן יהודה, מלון הלשון העברית, יא, עמ' 5728.

5 דומה שצריך להיות להפך: ויבוא אל המכשף עם משפחתה ועם משפחתו — כי כבודן של שתי המשפחות חולל על-ידי המכשף.

6 כתביד אוקספורד-בודליאנה Heb. D.11, וראו עליו: A. Neubauer and A. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. II, Oxford 1906, pp. 208–215. במהדורה הביקורתית של חיבור זה: ע' יסיף, ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל — מהדורה ביקורתית, תל-אביב תשס"א, מצוי הסיפור בעמ' 313–315.

ב. "ספר הזכרונות"

מדוע נכללה נובלה ארוטית-מאגית מעין זו בחיבור היסטורי רציני וכבד ראש? והרי אין לה לכאורה דבר עם ההיסטוריה היהודית, ואופייה הגובל בפורנוגרפיה מנוגד לא רק לנורמות המוסר היהודי, אלא לעצם הכתיבה ההיסטורית. אמנם יש אף דוגמאות ספורות לנובלות המשולבות בכתיבי היסטוריונים כמו הרודוטוס, יוסף בן מתתיהו ואחרים, אך סיפור זה חורג באופיו הנועז מכל הדוגמאות הללו.⁷ כדי להבין את התופעה וחיבותה, עלינו להתבונן בהקשריו — המידיים והרחבים יותר — של הסיפור.

החיבור שבו משולבת הנובלה ידוע בשם "ספר הזכרונות" או "דברי הימים לירחמאל". הוא שרד בכתב יד אחד בלבד מאזור הריינוס שבאשכנז, שהתאריך המוקדם ביותר הנזכר בו הוא 1325, אך חיבורו החל בוודאי מוקדם יותר.⁸ המחבר-המעתיק, אלעזר בן אשר הלוי, נשען בחלקים נרחבים מחיבורו על כתביו של המלומד-המשורר האיטלקי, בן המאה הי"א-הי"ב, ירחמאל בן שלמה, ומכאן הכינוי "דברי הימים לירחמאל" שהוענק לחיבור כולו.⁹ "ספר הזכרונות" כחיבור היסטורי שייך לז'אנר ההיסטוריה האוניוורסלית — weltchronik, chronikon mundi, historia universalis, summa istoriarum שרווח בעיקר בגרמניה וסביבתה בין השנים 1250 ל-1350 — בזמנו ומקומו של "ספר הזכרונות".¹⁰ אלה הם חיבורים היסטוריים המספרים את תולדות

הסיפור נדפס בעבר על-ידי פלוסר, "ורגיליוס המכשף בסיפור עברי קדום", (לעיל, הערה 1), עמ' 168-175.

7 אצל הרודוטוס ראו: N. Jankowski u. H. A. Stoll (eds.), *Die Novellen und Anekdoten des Herodotus*, Leipzig 1968; W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle Bei Herodotus und Seinen Zeitgenossen*, Göttingen 1969. על סיפור פאולינה ששכבה עם אדם שהתחזה לאל אצל יוספוס וספר יוסיפון: ספר יוסיפון, מהד' ד' פלוסר, ירושלים תשל"ט, כרך א', עמ' 267-271; M. Fishbane, "Sefer Yossipon: History and Midrash", S. Bowman (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany 1993, 280-294.

8 על החיבור וספרות המחקר העיקרית שעסקה בו ראה: ע' יסיף, "פנאי' ו'רוח רחבה': הלכה ומעשה בהתהוות הסיפור העברי בשלהי ימי הביניים", קרית ספר סב (תשמ"ח-מ"ט), עמ' 887-906; הנ"ל, "ספר הזכרונות": האנתולוגיה הספרותית כהיסטוריה אוניוורסלית", רעיה כהן ויוסי מאלי (עורכים), ספרות והסטוריה, ירושלים תשנ"ט, 89-108.

9 וראו על כך עבודותיהם המוקדמות של: A. Neubauer, "Jerahmeel Ben Shlomo", JQR 11 (1899), pp. 364-386; M. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel*, London 1899 (and H. Schwarzbaum's "Prolegomenon" to the second edition, New York 1971, pp. 1-124).

10 מעט מהרבה שנכתב על ז'אנר זה: E. Schulien (ed.), *Universalgeschichte*, Colone 1974; R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1975, pp. 195-198;

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

העולם מן הבריאה ועד ימיו של המחבר, או נמשכים עד אחרית הימים והתגלותו מחדש של המושיע. וכך הגדירו ההיסטוריון ארון גורביץ':

עידן ימי-הביניים הוא עידן של אנציקלופדיות, "סיכומים", "מראות". לכל אחד מ"סיכומים" כאלה נודע אופי חובק-כל, כשם שהוא נודע גם ל"היסטוריות הכלל-עולמיות", פרי-רוחם של ימי הביניים, שהתיימרו להקיף את דברי-ימי המין האנושי החל באדם הראשון וכלה ברגע כתיבתם או אפילו בקץ העולם העתידי לבוא.¹¹

ואכן, "ספר הזכרונות" מספר את ההיסטוריה העולמית — כלומר, בעיקר את תולדות עם ישראל — מן הבריאה ועד ימות המשיח, מראשית ההיסטוריה ועד קצה. המאפיין הספרותי הבולט ביותר של החיבור הוא סיפורה של ההיסטוריה היהודית באמצעות העתקות מחיבורים קודמים. הספר הוא אנתולוגיה ענקית של העתקות חיבורים שלמים או חלקי חיבורים מסוגים שונים ומגוונים, המסודרים באופן כרונולוגי, כך שיספרו מחדש את תולדות העולם וישראל באמצעות דוקומנטים "אותנטיים".

קריאה רציפה של החיבור מחדדת עוד יותר את זרותה של הנובלה שהעתקנו, דווקא בתוך ההקשר שלתוכו שולבה: כל המקורות שהמחבר הביאם בקצרה או בארוכה, כחלק מן הפסיפס של תולדות עם ישראל, שייכים לקנון הנורמטיבי היהודי: סיפורי המקרא, אגדת חז"ל, ספרי מוסר של ימי הביניים, ואפילו ספרות בית שני שהחלה לחזור בתקופה זו אל חיק התרבות היהודית. כל אלה מספרים את מיתוסי היסוד של בריאת העולם, יציאת מצרים וכיבוש הארץ, המלחמות ברומאים, חורבן הבית, הגלות, גזרות תתנ"ו וסיפורו של העידן המשיחי. בצוואתו, המשמשת לו כהקדמה ל"ספר הזכרונות", אומר אלעזר בן אשר הלוי:

ועל ספר כתבתי אותם ... ויראו וישכילו וידעו האמת, מקצת מהמעשים שנעשו תחת השמים, ומקצת מן הצרות והתלאות אשר מצאו אבותינו בגלותם ... פן ישכח מפי זרעם. ועל כן קראתי ספר הזה הזכרונות ... כי אגדתי בספר הזה ספר הזכרונות מכל העניינים והמעשים אשר נעשו מבריאת עולם ועד היום הזה.¹²

K. H. Kruger, *Die Universal-chroniken*, Turnhout 1985; A. Randa (ed.), *Mench und Weltgeschichte: Zur Universalgeschichtesschreibung*, Salzburg-München 1969

11 א' גורביץ', תמונת העולם של אנשי ימי-הביניים, תרגם פ' קריקסונוב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 225.

12 כתב-יד אוקספורד, עמ' 7א.

אך הרי הסיפור שהועתק כאן הוא סיפור עם טיפוסי, שעיקרו הומור עממי "נמוך", ללא כל קשר לתולדות ישראל או ל"תלאות אבותינו", ואשר בוודאי לא נלקח מאחד המקורות הקנוניים ששימשו לו מקור. כאן עומדים אנו בפני שאלת האוטוריטה הספרותית במלוא חריפותה.

ג. שני סיפורים שהם אחד

הסיפור עצמו ידוע ומוכר בפולקלור האירופי של ימי הביניים בשם "ורגיליוס בסל". גיבורו הוא המשורר הרומי ורגיליוס, שהיה ידוע בימי הביניים כמכשף.¹³ העדויות הראשונות לסיפור הן מאמצע המאה ה-13, אך קרוב לוודאי שבנוסחאות שבעל-פה הוא קדום בהרבה.¹⁴ דומניקו קומפרטי, במחקרו הפילולוגי-פולקלוריסטי הגדול על אגדות ורגיליוס בימי הביניים, הצביע באופן משכנע על הקשר הלוקאלי בין אגדות אלה לנפולי וסביבותיה. עם זאת, הנובלה שלנו היא הפחות נפוליטנית מכולן, ודווקא ברומא מצביעים על המגדל שעליו היה תלוי ורגיליוס בסל.¹⁵ מאז המאה הי"ג הלך הסיפור ונפוץ בנוסחאות רבות ובצורות שונות כגון שירי עם, מחזות רחוב, ציורים, פסלים ותחריטי עץ, שתועדו בפירוט רב אצל קומפרטי וספארגו. למרבה העניין הסיפור מסופר עדיין במסורות עממיות באזורים שונים בעולם.¹⁶

קומפרטי וספארגו, ובעקבות הראשון אף פלוסר (שלא הכיר את עבודתו של ספארגו), טוענים שהנובלה מורכבת משני סיפורים נפרדים ועצמאיים: החלק הראשון הוא סיפור נפוץ על מחזור נלהב המושפל בידי האישה רבת-התושייה, והחלק השני הוא נקמתו של מכשף רב-עוצמה באישה שעלבה בו. קומפרטי הצביע על נוסחים עצמאיים ומוקדמים יותר של שני הסיפורים הנפרדים.

13 וראו: J. D. Comparetti, *Virgil in the Middle Ages*, New York 1895, pp. 326–337; J. D. Spargo, *Virgil the Necromancer — Studies in Virgilian Legends*, Cambridge, Mass. 1934, pp. 136–206

14 ספארגו, עמ' 60–68, מציע טבלה של התפתחות סיפורי ורגיליוס בימי הביניים וממנה עולה כי אזכור ראשון של ורגיליוס כמי שכיבה את האש בכל רומא כעונש על שהושפל על-ידי אישה, מופיע בספר *Image du Monde*, שנכתב בשנים 1245–1246, והשווה אף שם, עמ' 154.

15 Torre di Virgilio, קומפרטי, שם, עמ' 332–333. את הקשר בין אגדות ורגיליוס בימי הביניים וההיסטוריה הנפוליטנית של התקופה מחזק J. H. Savage, "Some Possible Sources of Medieval Conceptions of Virgil", *Speculum* 19 (1944), pp. 336–343

16 ראו: M. William Clemens, "Virgil in the Basket: A Northwest Arkansas Analogue", *Mid-America Folklore* 12 (1984), pp. 21–26

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

סיפורים רבים על חכמת האישה ותושייתה, שהערימה על החכמים שבגיבורים המקראיים או המיתולוגיים (שמשון, דוד, הרקולס, היפוקרטס, אריסטו), רווח עוד קודם להופעתה של הנובלה שלנו, ויש לדעתו לראות את חלקו הראשון של הסיפור כשייך לתימה סיפורית זו.¹⁷

קשה לקבל הנחה זו כיוון שאין לחלקו השני של הסיפור, שהוא סיפור על נקמה, קיום בלא מניע לנקמה. אמנם אפשר שהעלבון שעלבה בו האישה היה אחר — ולא דווקא הפקרתו של המכשף בסל — אך סיפור על עלבון כלשהו שעלבה בו חייב היה להתקיים כמניע לנקמתו הקשה. ואכן, אף הנוסח המתועד הראשון, מאמצע המאה הי"ג, שאינו מביא את נוסח הסיפור במלואו, מתמצת את נושאו כסיפור על האש שכיבה ורגליוס כנקמה על שהושפל בידי אישה אחת. אחת ההנמקות שמביאים החוקרים לטענת שני הסיפורים הנפרדים היא הסתירה בין שני חלקי הסיפור: בחלקו הראשון אין הגיבור מצליח אפילו לחלץ עצמו מן הסל, בעוד בחלקו השני הוא מכשף רב-עוצמה, המכבה את כל האש ברומא רבתי. פלוסר משבח את המצאתו האמנותית של מחבר הנוסח העברי, שיישב את הסתירה בכך שהמכשף מרוב שמחתו שכח לקחת את כלי כשפיו עמו, ועל כן לא יכול היה להפעיל את עצמתו המאגית.¹⁸ אך אפשר ליישב זאת אף באופן אחר: אחד מסודות עצמתם המאגית של מכשפים היא האדמה. כאשר מכשפים או מכשפות מנותקים ממנה, הם מאבדים את כוחם.¹⁹ אפשר שעצם העלאתו של ורגליוס בסל הייתה תחבולה כדי לנתק אותו ממקורות כוחותיו המאגיים. באחד הנוסחים הקדומים של הסיפור — הנוסח הלטיני שעוד נדון בו להלן — ורגליוס כה נלהב בתאוותו לאישה עד שהוא מתפשט מכל בגדיו עוד קודם שהוא נכנס לתוך הסל, ואף זו עשויה להיות סיבה להעדר כוחותיו המאגיים דווקא כאשר הוא נזקק להם. אם כך מתפרש הדבר, אין עוד צורך להצביע על סתירה כביכול בין שני סיפורים נפרדים, אלא על מעבר רצוף ואינטגרלי בין שני חלקיו של סיפור אחד.

17 קומפרטי, שם, עמ' 327–330; ספארגו, עמ' 137–142, שאף מחלק את הדיון בסיפור לשני פרקים נפרדים, כאילו מדובר ממש בשני סיפורים; פלוסר, לעיל הערה 1, עמ' 173–174.

18 פלוסר, שם, שם.

19 ירושלמי סנהדרין ו, ו, ירושלמי חגיגה ב, ב, והשוו: ע' יסיף, סיפור העם העברי — תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 174–175, 616–617; J. C. Baroja, *The World of the Witches*, Chicago and London 1965, pp. 6–9.

ד. פולחני אש

את חלקו השני של הסיפור — נקמתו של המכשף — יש לבחון בכיוונים נוספים. אפשר שהוא התגבש סביב טקסי פריון קדומים, שבהם חידשו את הבאת האש בראשית עונת האביב. כיוון שהאש נתפסה כמקור החיים, ואבר המין הנקבי אף הוא מקור החיים, הנטילה הריטואלית של האש ממנה מסמלת את הלידה מחדש, את התחדשות החיים.²⁰ אפשר שפולחן זה, כאשר בתקופות מאוחרות יותר נתעמעם כוחו הריטואלי באותה חברה (הרומית-האיטלקית במעבר לימי הביניים, לדוגמה), עבר הפולחן-המיתוס האוניברסלי תהליך של קונקרטיזציה, כפי שאירע למיתוסים רבים, והוא הפך לסיפור היסטורי ולנובלה ארוטית.²¹ בסיפור הופכת נטילת האש מערות האישה מהפגנת כוח — כמי שנושאת בתוכה את מקור החיים — לאקט של השפלה ואונס. יש להבין את התפתחותו

20 "... To produce fire in one's own body is a sign that one has transcended the human condition. According to the myths of certain primitive peoples, the aged women of the tribe 'naturally' possessed fire in their genital organs and made use of it to do their cooking but it was hidden from men, who were able to get possession of it only by trickery", Mircea Eliade, *Myths, Rites, Symbols*, vol. 1, New York 1975, pp. 196-197. על הקשר בין טקסי האש הקדומים באירופה לבין פולחני הפוריות ראה: James G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1950, pp. 641-650. פרייזר מתאר שם פולחן נפוץ מאד הידוע בשם "אש הפרא": כאשר מגפה פורצת בקרב בעלי החיים (בעלי החיים המתים בהמוניהם מוזכרים גם בסיפורנו!), מכבים את מקורות האש הדולקים בכל האזור, ואסור שאפילו ניצוץ אחד יוסיף לבעור. לאחר מכן מתרכזים התושבים בכיכר העיר המרכזית, ומדליקים אש על ידי הקשת שני גזרי עץ זה בזה — האחד מסמל את הזכר והשני את הנקבה — ויש אף שאוחזים בגזרים אלה זוג אנשים — נער ונערה עירומים כביום היוולדם. לאחר שהאש נדלקה, עומדים כל התושבים בשורה, מדליקים את הלפידים שבידיהם מן האש המרכזית, ורק ממנה הם מציתים שוב את האש בבתיהם, ראה פרייזר, שם, עמ' 638-641. על אספקטים פסיכואנליטיים של האש ראה ספרו הקלאסי של Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, Trans. By A. C. M. Ross, London 1964, וכן עבודתו המאוחרת יותר של Donald Scott, *The Psychology of Fire*, New York 1974, pp. 67-78, 128-138.

21 ספארגו, עמ' 202-205, מציע לאתר תהליך זה לשנים שבין 1238, כאשר האפיפיור גריגוריוס התשיעי אסר על קיומם של טקסי אש כאלה, לבין שנת 1245, כאשר נכתב החיבור *Image du Monde*, שהוא כזכור החיבור הראשון שבו נזכר הסיפור במפורש. הנחה זו של ספארגו מתעלמת מכך שתהליכים מורכבים בתחום הדת העממית מתפתחים במשך שנים רבות, ולא בתוך גבולות מוגדרים של טקסטים כתובים, ואפילו הוכתבו על-ידי האפיפיור. כן מתעלם ספארגו מכך שקרוב לוודאי שסיפור המכשף בסל קדם בהרבה לאזכורו ב-*Image du Monde*, המעיד בסך הכל על מסורת עממית על ורגיליוס שרווחה כבר בזמנו.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

של הסיפור על ורגיליוס, בין השאר במסורות העם האירופיות של ימי הביניים, לאור מאבקה של הנצרות בתרבות הפגאנית של העולם העתיק. הפיכתו של הנציג הגדול והמוכה ביותר של התרבות הרומית למכשף תאוותן וגס רוח, אינה יכולה להיות אלא התקפה ברורה ובוטה של נצרות ימי הביניים על הרנסנס של התרבות הקלאסית וסכנותיו בעיניה.²² טקסי האש הפגאניים רווחו עדיין באירופה בתקופה זו, ונמשכו עד למאות הי"ח-י"ט. הדלקת האש באירוע פולחני מובהק, תוך שימוש בסמלים ארוטיים (עירומם של המשתתפים בטקס, גזרי העץ המסמלים בחיכוכם זה בזה את האקט המיני, הלפידים והנרות שבהם נוטלים אש מן המדורה המרכזית וכיוצא באלה), לא יכולים היו שלא לעורר את התנגדותה של הכנסייה. קשה שלא לראות בסיפור כמו זה, שבו הופך פולחן האש הרציני לפרודיה גסה והמונית, ביקורת מובהקת על הטקס ועל האמונות העממיות העומדות בבסיסו. הכיצד יתייחס בעתיד מי ששמע כבר את הנובלה ההלצה הזו לטקס המתקיים בכיכר העיר ועושה שימוש באותם סמלים?

ה. הסיפור העברי — הנוסח הראשון?

הנוסחים המלאים הראשונים של סיפור זה שהגיעו לידינו הם נוסחו של ינסן אניקל הווינאי בכרוניקה האוניברסלית שלו Weltchronick משנת 1280, והנוסח הלטיני בכתב-יד הספריה הלאומית בפריס, אף הוא בן המאה הי"ג.²³ מכך יש ללמוד שחשיבותו של הנוסח העברי בתולדותיו של סיפור "ורגיליוס בסל" עולה על מה שיכולנו לשער עד עתה. סממנים שונים בסיפור — מילים וביטויים איטלקיים השזורים בו, אופיו הנובליסטי המזכיר את סגנון של הנובלות האיטלקיות העממיות שקדמו לבוקאצ'ו — מעידים על כך שמקורו של נוסח זה הוא ככל הנראה בקרב יהדות איטליה.²⁴ הקשר היחיד שיש ל"ספר הזכרונות" עם התרבות האיטלקית הוא חיבורו הנזכר של ירחמאל בן שלמה האיטלקי בן המאה הי"א-הי"ב, וקרוב לוודאי שנובלה זו הגיעה לאלעזר בן אשר כחלק מ"דברי הימים של ירחמאל". עם זאת, לא ירחמאל היה מתרגמה, כי היא כתובה בסגנון שונה מאד משלו. בעוד שסגנונו הספרותי של ירחמאל הוא סגנון מליצי מובהק, והעברית הפרוזאית שלו מצטיינת בסגנון פיוטי נשגב באופן מוגזם

22 דבר שרומז אליו קומפרטי (לעיל, הערה 13), במקומות שונים בעמ' 257-289.

23 וראו עליהם להלן.

24 כפי שהבחין פלוסר (לעיל הערה 1), עמ' 173.

(הנובע אולי מכך שהיה משורר),²⁵ הרי הנובלה כתובה בסגנון פרוזאי חסכני, מדויק ובהיר. קרוב לוודאי שירחמאל העתיק את הסיפור ממקור שהיה לפניו, ומי שתרגמו לעברית נטלו כנראה מן המסורת שבעל-פה, ולא מנוסח כתוב כלשהו. ראייה מעניינת לכך אפשר למצוא בספר המסע של בנימין מטודילה. בנימין ביקר באיטליה בשנת 1168 לערך, ובביקורו באזור נפולי הוא מספר:

פוצולי הנקראת סוריינטו ... ושם מעיין נובע בתוך התהום [וימצא שם ה]שמן הנקרא פטרוליו ומלקטין אותו על פני המים ומשימין אותו בכמה [משיחות ורפואות] ויש שם מרחצאות של מים חמים הנובעים מתחת הקרקע והם על שפת הים והם כמו עשרים מרחצאות שכל אדם שיש בו שום חולי ילך ויטבול בהם וימצא מרפא ומרגוע.²⁶

סיפור זה על המעינות בפוצולי (Puteoli), קשור בשמו של ורגיליוס: הוא בכשפיו יצר את מעיינות המרפא ואת הפטרוליוס הנובע מהם כמזור לתושבי נפולי וסביבותיה.²⁷ אבל יהודי האזור שמהם שמעו בנימין ומחבר היוסיפון את סיפור המרחצאות אינם מוסרים את שם גיבורו המרכזי של הסיפור, כן לא הוזכר ורגיליוס לא ביומן המסע ולא בכרוניקה ההיסטורית. הדמיון בין מקרה זה לבין הנובלה על ורגיליוס בסל אינו מקרי: בשניהם לוותה חדירת הסיפור לתוך המסורת היהודית בטשטוש זהותו של ורגיליוס, שכנראה היה חסר כל חשיבות בעיניהם של היהודים תושבי המקום. קשר אפשרי נוסף בין שני הסיפורים, שלא הושם אליו לב עד עתה, הוא שבאחת מנוסחאות הסיפור על ורגיליוס בסל, כתב-היד הלטיני בספרייה הלאומית בפריס (וראה עליו להלן), מסופר שורגיליוס ניצל מזעמו של אבי הנערה, נירון קיסר, על-ידי כך שהסכים להיזרק לתוך מעיין מים רותחים ברומא, אך דרכו הוא הצליח להימלט לנפולי, ושם הוא החליט להינקם מן הנערה.²⁸ מכל זה עולה שהנוסח העברי הוא הנוסח השלם הראשון המצוי בידינו של הסיפור בכלל, ומבחינה זו חשיבותו לחקר תולדות הסיפור לא

25 וראה מהדורת (לעיל, הערה 6), עמ' 24–26.

26 ספר מסעות של רבי בנימין מטודילה, מהדורת מ' אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' ט. ב"ספר הזכרונות" עצמו מצוייה עדות חשובה לאגדת מעיין השמן. במסגרת תיאור קדמוניות רומי, מספר כבר ספר יוסיפון על מייסדי סורנטו שהיו הארמים שברחו מפני דוד, "אך העיר צוריינטו נבקע בתוכה מעיין שמן ולשנים רבות ישבה בעיר תחתיה, וכס עליה הים הנה בין נפולי ובין צוריינטו החדשה, ובכל זאת לא נפסק המעיין ההוא כי עד עתה נובע השמן ועולה על מי הים וילקטוהו יושבי נפולי תמיד", ספר יוסיפון מהד' פלוסר, עמ' 18, והשווה אף יסיף, "ספר הזכרונות" (לעיל, הערה 6), עמ' 151.

27 קומפרטי, לעיל, הערה 13, עמ' 270.

28 ספארגו, לעיל הערה 13, עמ' 373.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

תסולא בפז. חוקרי "ורגיליום בסל" לא עשו בו כל שימוש עד עתה, כי הוא ראה אור הדפוס רק לאחרונה, ומעולם לא תורגם מעברית לשפה אחרת.²⁹

1. בין הנוסחים

ראוי על כן להקדיש דיון קצר ליחס בין הנוסח העברי, שהוא לפיכך נוסחו הקדום ביותר של הסיפור, לבין שני הנוסחים הקדומים ביותר הידועים לנו, זה של ינסן אניקל מ-1280, והנוסח הלטיני בכתב-יד הספרייה הלאומית בפריס, אף הוא בן המאה הי"ג.³⁰ על אף הקרבה ההיסטורית הלוקאלית והלשונית בין זמנו ומחברו של "ספר הזכרונות" ובין חיבורו של ינסן אניקל, לא יכול להיות כל קשר ישיר בין נוסחי הסיפור המופיעים בהם, כי לבד ממהלך העלילה הסיפורית, ההבדלים ביניהם רבים מאוד. נוסח הסיפור ב-*Weltchronik*, הוא ארוך, עתיר פרטים ומשובץ בדיגרסיות רטוריות. הוא אף הנוסח הבוטה והגס ביותר מבין הנוסחים הידועים לנו.³¹

דומה שלבד מהרבה הבדלים מינוריים ראוי למקד את ההבדל העיקרי בין הנוסח הגרמני לנוסח העברי בתפקידה של האישה. בנוסח הגרמני לא רק שהיא דוחה את חיזוריו של המכשף, אלא שהיא מספרת על כך לבעלה. ויותר מכך: בעלה הוא היוזם את השפלת ורגיליוס, הוא המתכנן את ההעלאה בסל, והוא מתחזה כאילו הוא יוצא לדרך ארוכה, אך נשאר בעיר. אף לאחר שכיבה המכשף את כל אישי רומא ודרש מן הרומאים להביא אליו את האישה, הוא ניסה לשכנעה להצית את האש מערותה מרצונה, אך היא העדיפה למות מאשר לעשות כן, ורק לאחר שכפתוה הצליחו לעשות בה את רצונם, מה שהביא עליה כמעט את מותה. לכל אלה אין זכר בנוסח העברי, אלא היפוכו של דבר: האישה עצמה היא היוזמת את השפלתו של המכשף לאחר שבעלה יצא באמת לדרך ארוכה, ואין המכשף מנסה לשכנעה לאחר מכן להיענות

29 וראו טבלת נוסחאות הסיפור וסידרן הכרונולוגי אצל ספרגו, לעיל הערה 13, עמ' 61–62, ועמ' 394, הערה 1. משה גסטר שתרגם את חלקו הראשון של "ספר הזכרונות" לאנגלית (1899), לא כלל את הסיפור בתרגומו.

30 אני מבקש להודות לגדי אלגזי ולאביעד קליינברג שקראו עמי את נוסחי הסיפור בגרמנית הביניימית ובלטינית.

31 הסיפור נדפס בתוך: *Jansen Enikels Werke*, Herausgegeben von Ph. Strauch, Monumenta Germaniae — Historica, Scriptorum III, Zürich 1972, pp. 463–470, vers. B.R 6186 23779–24138. נוסח הסיפור הלטיני מצוי בכתב-יד הספרייה הלאומית בפריס B.R 6186 fols. 149v–150v, שנדפס אצל ספארגו (לעיל, הערה 13), עמ' 372–373.

לרצונו כמו בנוסח הגרמני. הנוסח הגרמני מעצב כאן דמות אישה צנועה, הנמצאת באורח מלא תחת סמכותו של בעלה. היא פסיבית ואינה יוזמת כל פעולה, אלא מדווחת לו על כל שאירע ופועלת על-פי רצונו. בנוסח העברי לאישה אישיות עצמאית: היא לועגת ומקללת, היא אינה מגלה לבעלה דבר על האירוע שהיא מעורבת בו, והיא היוזמת את השפלתו של המכשף. לפיכך, היא "אשמה" לא מעט, על-פי הגיונו של הסיפור, במה שאירע לה: בעוד שבסיפור הגרמני השפלתה באה עליה בעטיו של בעלה, שיזם את השפלת ורגיליוס, בנוסח העברי היא שהביאה על עצמה את האסון. מצוי לפנינו עוד נוסח אחד של הסיפור שבו האישה מעודדת באופן מכוון את הגיבור לחזר אחריה כדי להפילו בפח ולהוכיח שהיא חכמה ממנו. זוהי קבוצת הנוסחים שגיבורם הוא היפוקרטס שהפך במסורות המאוחרות, בצד ורגיליוס, לגיבור של קבע בסיפור זה.³² אין כל אפשרות לשער עתה כיצד נתהוו הבדלים אלה: האם הנוסח הגרמני ביקש לרסן את עצמאותה של האישה — כפי שהתבטאה בנוסחים האיטלקיים הקדומים יותר — וכך להסיר כל חשד לתומתה, או ששינויים אלה נעשו בכלל בנוסח העברי, שהיה מעוניין להבליט את "אשמתה" של האישה דווקא, כביטוי וכסמל לעם ישראל, כפי שנראה להלן.

שלושה פרטים בעלי חשיבות עקרונית מצויים בנוסח העברי, ואינם מצויים בזה הגרמני: הראשון הוא ייחוס הסיפור לתקופת טיטוס, ואל כך עוד נתייחס בפירוט להלן. הבדל נוסף הוזכר כבר לעיל, והוא הניסיון לנמק את העדר כוחו המאגי של המכשף כאשר הוא תלוי בסל: בעוד שבנוסח העברי קיימת לכך הנמקה משכנעת (הוא שכח את ספריו ואת כלי הכישוף שלו, ברוב התלהבותו לבוא אל האישה), הרי הנוסח הגרמני מתעלם מכך לחלוטין, ואכן מתקיימת כאן אי-סבירות סיפורית, בין חולשתו בחלק זה של הסיפור לבין כוחו המאגי העצום בחלקו השני. אל ההבדל השלישי התייחס דוד פלוסר וטען, שהפלתו של המכשף לאחר שלושת הימים שבהם היה כבול בתוך הסל, כך שנשברו צלעותיו בנופלו, הן שינוי סר-טעם שעשה המספר העברי בנוסחים האירופיים.³³ ואכן, מוטיב זה אינו מפורש בנוסחו של אניקל, אלא מסופר שם שבעלה הוא שהוריד את הסל ארצה, וורגיליוס בצאתו משם סבל כאבים קשים בלבו ובגופו — ולא ברור אם מחמת הבושה, מן השהות בסל (והרי על-פי נוסח זה הוא היה תלוי בו רק יום אחד), או מן הנפילה, כיוון ששחררו את החבל שאחז בסל בבת אחת. ספארגו, שלא הכיר את הנוסח העברי, כמו כל חוקרי הסיפור, גילה רובד

32 ספארגו (לעיל, הערה 13), עמ' 142–144.

33 פלוסר, שם, עמ' 175.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

ראלי שבו ראה מרכיב בעל חשיבות בהתהוות הסיפור. אך נוסחי הסיפור שאותם הכיר קשורים ברובד זה רק בעקיפין, ולא יכול היה לדעת שהנוסח העברי של הסיפור מחזק את השערתו. על פי נוהגים וחוקים לוקאליים בגרמניה, עוד בעולם העתיק, אך עיקר העדויות הן מימי הביניים, נהוג היה לתלות פושעים בתוך סל בכיכר העיר כדי לביישם. כן נהוג היה במקומות רבים (עדויות מרגנסבורג, ממגדבורג, מווינה, מליבק, מציריך) אף לשחרר את הסל בבת אחת ולהפילו עם הפושע הכלוא בו לתוך הבוץ לעיני כל, כאשר הוא יצא ממנו מושפל וחבול. עונש זה נקרא בשם Scuppestol.³⁴ מבחינת תולדותיו של הסיפור חשיבות מיוחדת יש לעדות על מקרה אחד מסוף המאה ה-13 בציריך. אופה בשם ווקרבולד (Wackerbold) שרימה בכמויות הקמח נענש באמצעות הסל,

על שפת המים עמד מתקן ועליו סל שהושמו בו הפושעים קודם שנענשו. הסל הורם ועל הפושע היה לקפוץ לתוך המים כדי להיחלץ ממנו. כאשר קפץ האופה ווקרבולד לתוך המים צחקו לו כל העומדים סביב וטענו שהוא קיבל את המגיע לו. אבל ווקרבולד, רותח על עלבונו, תכנן להתנקם בהם. הוא אסף עצי הסקה, כי טבעי היה שיעשה כן על-פי משלח ידו, ומילא בהם את ביתו. הוא חיכה לרוח הנכונה ואז הצית את האש שנישאה לבתים השכנים, ודליקה אדירה פרצה בכל העיר. שתי נשים שראו את ווקרבולד עומד על מקום תצפית גבוה [מחוץ לעיר], כדי שיוכל ליהנות מן המחזה, נזפו בו על שברח מן העיר במקום לעזור, כפי שראוי היה שיעשה, בכיכר האש הגדולה. "חזרו לשם והגידו להם", אמר האופה, "שהייתי זקוק לאש כדי לייבש עצמי לאחר שנפלתי למים. כעת, כאשר אני כבר יבש היטב, עתותי בידי כדי לצחוק לאידם כפי שהם צחקו לי. עתה, ישבו נא ליד האש ויצחקו או יבכו, כרצונם".³⁵

שני עניינים קושרים עדות זו אל סיפורנו. ראשית, אלעזר בן אשר הלוי, מחברו של "ספר הזכרונות", הוא בן זמנן ומקומן של עדויות אלה. הוא חי בגרמניה בסוף המאה הי"ג, ועל כן אפשר לשער שהכיר נוהג כה רווח בחיים הציבוריים של הערים הגרמניות. יכולים אנו לשער שהאפיזודה המפורטת אצלו כל-כך של הרמת הסל, התגודדות אנשי העיר תחתיו ולעגם למכשף הכלוא בו, ובעיקר

34 ספארגו, שם, עמ' 147-153.

35 האירוע מתועד בכמה כרוניקות של העיר ציריך, וראו ספארגו, שם, עמ' 151, ועמ' 378, הערה 33. התרגום הוא שלי, ע"י.

הפלת הסל בבת אחת לתוך הבוץ, היתה מסוג המחזות שהוא עצמו היה עד להם, ועל כן הבליט פרטים אלו בנוסח סיפורו. כן קושר הסיפור על האופה בין החוטא (דרך אגב, בכמה עדויות החטא היה ניאוף), להעלאה בסל, להפלתו ממנו והשפלתו, לזעמו של המושפל ורצונו בנקמה, ולנקמתו באמצעות האש המחריבה את העיר.

העדות ההיסטורית והנובלה משיקות זו לזו במוטיבים כה רבים שקשה שלא לראות קשר כלשהו ביניהן. כוונתי לכך שסיפור האופה מצביע על הגרעין הריאלי שממנו התפתח הסיפור — לאו דווקא הישיר, כי הנובלה הרי ידועה היתה עוד קודם לאירוע האופה בציריך. העדויות הרבות מורות על כך שעונש ההפלה מן הסל היה אירוע ציבורי בערים גרמניות רבות בימי הביניים, שאת עומק ההשפלה שהיה כרוך בו אפשר לחוש רק על-פי העדות ששרדה בסיפור על האופה. צירוף זה של אירוע ציבורי ותגובה רגשית עמוקה של היחיד שעומד במרכזו, לא ייתכן שלא יבשיל בדרך זו או אחרת לכדי ביטוי אמנותי — סיפורי או פיגורטיבי — ואכן שניהם מתקיימים במלואם במקרה האדם הכבול בסל ומופל ממנו.

כדרכו של הסיפור העממי, מן הרגע שבו התגבש גרעין נרטיבי סביב אירוע ממשי, הוא זוכה בחיים משלו, ומתפתח באופן עצמאי תוך שימוש במוטיבים מסורתיים, סמלים חברתיים ומשקעים פסיכולוגיים שאינם קשורים עוד באירוע הריאלי שממנו צמח.³⁶ מכל מקום, ההעלאה בסל והנקמה שבאה בעקבותיה מתקיימים כאן יחד במציאות הריאלית, ולא כשני נרטיבים עצמאיים ונפרדים כפי שהציעו החוקרים עד עתה. הנובלה צמחה קרוב לוודאי מתוך אירועים ריאליים כמו זה על האופה, וכאשר הפכה לנרטיב עממי, היא זכתה כבר להתפתחות עצמאית, שבמהלכה צורפו אליה המוטיבים הנובליסטיים על הניאוף, ערמת האישה, קנאת הבעל וכיוצא באלה. התכת אירועים מן המציאות החברתית או הדתית עם מוטיבים נרטיביים בדיוניים מן המסורת הסיפורית של אותה חברה, היא ההסבר המתקבל ביותר על הדעת להיווצרותו של סיפור מסוגה של הנובלה שלנו. חשוב עוד יותר הוא אירוע ריאלי אחר שהוזכר לעיל, והוא פולחני האש שנתקיימו אף הם בככרות הערים. צירופם יחד של שני אירועים כאלה — עונש הסל ופולחני האש — לתוך עלילה סיפורית אחת, מצביע על מגמה חשובה נוספת של הסיפור. שניהם מתרחשים בפומבי בפני קהל גדול ומלווים בפעילות

36 ראו לדוגמא עבודתו הקלאסית של A. Van Gennep, *La Formation des Légendes*, Paris 1912, וכן L. Röhrich, *Folktales and Reality*, Trans. By P. Tokofsky, Bloomington and Indianapolis 1991.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

גופנית מוחצנת וחשיפת מקומות אינטימיים בגוף ומעוררים צחוק ולעג או התרגשות מינית קולקטיבית. אלה מצביעים בכירור על האופי הקרנבלי של הסיפור במשמעותו הבאחטיאנית, והם היו קרוב לוודאי אחד מסודות השפעתו של הסיפור ותפוצתו הרבה.

ז. המדיום כאוטוריטה

אם נלקח הסיפור מנוסח כתוב ואם מנוסח שבעל-פה, הוא לא הועתק מכל מקום ממקור אוטוריטיבי כלשהו, ועל כן לא ברור מדוע שילב אותו אלעזר הלוי בתוך ההיסטוריה של העם היהודי, שאותה הוא מבסס כמעט תמיד על מקורות נורמטיביים. ממה שואב סיפור זה את האוטוריטה שלו — שהיא המאפשרת לו לאלעזר הלוי לשלב אותו כתעודה היסטורית ברצף תולדות ישראל?

אם נניח שהמחבר נטל את הסיפור ממקור כתוב כלשהו, זר או יהודי, דומה שפעלה כאן המנטליות הביניימית הידועה, שעל-פיה די בעצם הימצאו של טקסט בתוך חיבור כתוב, אף אם קשה לקבל את הגיונו, כדי שיתקבל כבר-סמכא ואמין. כך ניסח ארון גורביץ' תפיסה זו:

... מובאות והשאלות ממחברים קדמונים, נוסחאות וקלישאות למיניהן, היוו דרך אמירה טבעית בתקופה שבה הסמכות אמרה הכל, ואילו למקורות לא היה כל ערך. תפוצה נרחבת מאוד של נוסחאות חוזרות ונשנות — *topoi* — בספרות היוותה את דרכו המיוחדת של המחבר להביע את מחשבותיו-הוא באמצעות התייחסויות לבני-סמכא ... היסטוריון, ככלל, ראה את עצמו כממשיכם של קודמיו, כיוון שלהלכה קיימת היסטוריה כלל-עולמית אחת בלבד, שאין משכתבים אותה מחדש אלא רק ממשיכים בכתיבתה.³⁷

כיוון שהמחבר מצא לפניו טקסט שהיה סיפור ידוע, שחזר על טופוס ספרותי מוכר לו ולחברתו, אף אם מקורו היה מפוקפק, ואף אם הייתה בו אי-התאמה לנורמות מוסריות המקובלות על החברה שלו, ראה אלעזר הלוי (או ירחמאל בן שלמה לפניו) בסיפור "תעודה" אוטוריטיבית, שיש להוסיפה לחיבורו כדי להעשיר את תמונת ההיסטוריה הכלל-עולמית שאותה הוא כותב.

גם אם המקור לסיפור היה אוראלי, לא היה בכך כדי לפגוע מסמכותיותו של

37 גורביץ' (לעיל, הערה 11), עמ' 105.

הסיפור כתעודה היסטורית. אם אכן חזה אלעזר בן אשר הלוי, כפי ששיערנו, ב"הוצאות לפועל" כאלה בחוצות הערים בגרמניה, שבהן הועלו פושעים בסל והושלכו מהם אל הבוץ לעיני כל הקהל, יש בכך כדי לחזק בעיניו את אמינותו של הסיפור: כי אם כזה הוא המנהג המקומי מימים ימימה, מדוע לפקפק בכך שהוא התקיים אף ברומא הקדומה, והסיפור אכן נשען על מסורת מקומית אמינה?

עבור מספר יהודי יש למדיום האוראלי ערך מחייב ואוטוריטטיבי, שתפיסת ההעברה הסמכותית מדור לדור היא יסוד מוסד שלו. כלומר, אם אכן שמע היהודי האיטלקי, מעתיק הסיפור לעברית, את הסיפור מפי אנשי המקום, וראה בו לאו דווקא סיפור ארוטי משעשע אלא תעודה היסטורית אמינה, יש בכך כדי להפתיע אולי אדם בן תקופתנו, אך שיקול כזה היה אמין והגיוני אצל איש ימי הביניים. שרדה בידינו עדות מרתקת לתפיסה זו בדבריו של נוסע יהודי, מנחם בן פרץ החברוני שעלה לרגל לארץ ישראל כמאה שנה לפני כתיבת "ספר הזכרונות" (והיה כמעט בן זמנו של ירחמאל), וסיפר את רשמיו וחוויותיו בקהילות שונות באירופה. וכך דבריו בנושא שאנו עוסקים בו:

וכן קבלתי אני מבני ארץ ישראל, כאשר כתבתי אני מנחם החברוני הנה מראש ועד סוף. והרואה זה הכתב מאילו הצדיקים הנקובים למעלה אשר נקבו בשמות, אל יחשדוני ואל יאמרו בלבם כי למצוא חן בעיניהם כתבתי וכדי להוציא ממון מהם כתבתי. כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי כן קבלתי מבני מערבא. ואם יקשה הרואה ויאמר איככה בני מערבא יודעים [קברי] הצדיקים אשר נקברו שם כבר שלשת אלפים שנה, גם אני הכותב אשיב להם — מפי בני מערבא ולא מפי כתבם. כי אותם הדרים היום בארץ ישראל לא גלו מעולם משם עד היום ... והן הם אותם מבני בניהם עדיין היום הדרים בארץ ישראל, וקבלו איש איש מאביו מחורבן הבית ויודעים כל העניין וכה קבלתי אני מנחם החברוני.³⁸

כלומר, על-פי היגיון זה, דווקא העדות הכתובה היא בלתי-אמינה, כי רבים מזייפי המסמכים הכתובים, אך עדות שבעל-פה על מקומם של הקברים ועל הנסים שנעשו עליהם, היא אמת לאמיתה כי הועברה במסורת אמינה מאב

38 כ"י אוקספורד-בודליאנה Or. 135, עמ' 362-363א. (ההדגשות הן שלי — ע"י). על כתב יד זה ראו: מ' בית אריה, "כ"י אוקספורד Bodl. Or. 135", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 631-634. על מסעו של ר' מנחם בן פרץ ראו: "פראוור", תיאורי מסע עבריים בארץ ישראל בתקופה הצלבנית", קתדרה 41 (תשמ"ז), עמ' 69-73.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

לבן במשך למעלה משלושת אלפים שנה. על-פי אותו היגיון קיבלו כנראה ירחמאל בן שלמה או אלעזר הלוי את מהימנות סיפורנו: הוא לא נשתמר, אמנם, במקורות כתובים או נורמטיביים, אך אנשים מקומיים בני העם הפשוט, המשיחים לפי תומם, וחיים במקום זה מאז ומתמיד, העבירו סיפור זה מאב לבן במשך מאות שנים, ואפילו שימרוהו במנהגיהם המשפטיים, ומסורותיהם שבעל-פה הן בנות-סמך לא פחות מכל תעודה היסטורית כתובה.

הסבר אחד, אם כן, לכך שנובלה ארוטית משולבת בתוך חיבור היסטורי, וזוכה למעמד של מסמך אמין, אינו קשור כלל בתוכנו של הסיפור אלא במנטליות הכללית של ימי הביניים ובאופיו של המדיום שבאמצעותו הוא נמסר. אף אם אופיו של הסיפור נוגד את ההיגיון הבסיסי של תעודה היסטורית, עצם העובדה שהוא נמסר בעל-פה או בכתב על-ידי מסרנים מהימנים בעיניו של המחבר, מקנה לו את האוטוריטה הבסיסית המאפשרת לו להשתלב בחיבור היסטורי כמו "ספר הזכרונות".

ח. ההקשר כאוטוריטה

הסבר מסוג אחר הוא זה ההקשרי. הסיפור משובץ ב"ספר הזכרונות" לאחר תיאורו של האסון הגדול ביותר שאירע לעם היהודי בעולם העתיק — חורבן הבית והגלות שבאה בעקבותיו. זה היה אחד הפרקים המפורטים והטרגיים ביותר בחיבור: המרד, המצור על ירושלים, הטבח ונהרות הדם שנשפכו, שרפת ההיכל ושיירות השבויים שהובלו משם לגלות. זה היה אף הפרק המסיים את תולדות עם ישראל כעם חופשי על אדמתו, בעל יישות פוליטית עצמאית. בשלב זה מתחיל פרק חדש בתולדות ישראל, זה של הגלויות. טיטוס, המצביא הרומי שהוביל את הכיבוש והחורבן, חזר כמנצח וכגיבור לרומא. סיפור עונשו של טיטוס — היתוש שחדר לאוזנו וכרסם במוחו עד מותו בייסורים קשים — מהווה חלק בלתי נפרד של סיפור החורבן בכל המקורות היהודיים הנורמטיביים, וכך הוא מופיע אף ב"ספר הזכרונות". מיד לאחריו משובץ כאן סיפורנו — זהו ההקשר המידי שבו מופיעה הנובלה ב"ספר הזכרונות". הסיפור על יתושו של טיטוס קשור, כפי שנראה להלן, בנובלה שלנו לא רק ברובד ההקשרי, הרציף, אלא אף ברבדי העומק הסמויים של הסיפור. הטענה המקדימה לסיפור ואומרת שהוא אירע בימיו של טיטוס הרשע, היא כמדומה ההסבר הגלוי והפשוט ביותר לכך שהסיפור שולב דווקא כאן.³⁹ אפשר להצביע

39 טענת פלוסר (לעיל, הערה 1), עמ' 173, ש"הואיל ולמחבר לא נודעה זהות המכשף, והוא

על קשר נוסף לדמותו של טיטוס, והוא אחד הנוסחים הקדומים ביותר של הנובלה — ואולי הקדום ביותר מחוץ לנוסח העברי — מן המאה הי"ג, הנוסח הלטיני שנשתמר בכתב-יד הספרייה הלאומית בפריס.⁴⁰ על-פי נוסח זה, הנערה הנחשקת על-ידי ורגיליוס אינה אישה נשואה, כבכל הנוסחים האחרים, אלא היא בתו הבתולה של הקיסר נירון, והוא המצווה על הוצאתו של ורגיליוס להורג על שביקש לפגוע בתומתה של בתו. הנוסח הלטיני מייחס את הסיפור, אם כן, לאותו זמן כמו הסיפור העברי — תקופת נירון-טיטוס. כלומר, אפשר ש"המצאת" זמן התרחשותו של הסיפור, שנהגנו לייחס עד עתה למחבר הנוסח העברי, התקיימה כבר בנוסחים האירופיים שאיחרו את חיי ורגיליוס לתקופתו של נירון, היא אף תקופת חייו של טיטוס. כיוון שלמספר העברי השם נירון לא היה בעל חשיבות כלשהי, הוא קשר את הסיפור לבן זמנו טיטוס, שהיה סמל רב-משמעות בתרבות היהודית, וכך השאיר את הסיפור באותו מרחב זמן כמו במקור שהיה לפניו — כלומר, כך ביקש לשמור גם על הדיוק ההיסטורי.

הצורך בגמול או בנקמה על החורבן הנורא הוא מובן מאליו. רומא הגדולה והמפוארת היא על-פי הסיפור מקום מושחת ובלתי-אנושי: שולטים בה אנשים אשר בדומה למכשף מתבוססים בחטאיהם וביצריהם. מחריבי ירושלים והמקדש הם אנשים נטולי מוסר בחייהם הפרטיים, ועצם המחשבה שהקב"ה אפשר להם להמשיך בחיי העושר והפאר בלא כל פגע, כפי שההיסטוריה הידועה טוענת, אינה אלא טעות. חיזוק למגמה זו אפשר למצוא בדברי מחבר "ספר יוסיפון", המנמק את שילובה של הנובלה הארוטית על פאולינה, שהוזכרה כבר לעיל, בנרטיב ההיסטורי שלו: "... כי בימי טיבריאוס קיסר לא לבד ביהודה נעשו נבלות [בידי הרומאים] כי גם ברומא בעיר מלכותו נעשו נבלות הרבה. ועתה אספר אחת מן הנבלות אשר נעשו ברומא בימי תיבריאוס קיסר". ושוב בסיומו של הסיפור: "על כן כתבנו את הנבלה הזאת אשר נעשתה בימי תיבריאוס קיסר להודיע כי בכל ארץ ממשלתו בימיו נעשו כנבלות האלה".⁴¹ כלומר, אף מחבר "ספר יוסיפון" במאה העשירית ראה מקרים פרטיים מעין אלה כמעידים על התהום המוסרית שבה שקועה רומא, ואין להעלות על הדעת שהיא לא תיענש על כך.

ישראל יוכל הציג את הסיפור על יתושו של טיטוס כתמונת ראי ותגובה

ידע רק כי המעשה אירע ברומי הקדומה נקל היה לו לייחס את הסיפור לימי טיטוס, מציגה את עיגון הסיפור בימי טיטוס כברירת מחדל, מה שמהמיץ כמובן את עיצוב הסיפור באופן מכון כתגובה ונקמה על החורבן.

40 ראו לעיל, הערה 31.

41 ספר יוסיפון (לעיל, הערה 7), עמ' 267, 271.

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

מנטלית לאגדת "נקמת המושיע" הנוצרית. על־פי אגדה זו, טיטוס או אביו אספסינוס נרפאו ממחלה קשה (צרעה שחדרה לאפם, או כיב מכוער שפגע בהם) כיוון שהאמינו בישוע, ונשבעו לנקום ביהודים שרצחו אותו. לאחר שנרפאו הם יצאו לארץ ישראל והחריבו את ירושלים והמקדש כנקמה על רצח ישוע בידי היהודים. לדעתו של יובל, האגדה על טיטוס והיתוש אינה אלא תשובת התרבות היהודית על אגדת נקמת המושיע, באופן מהופך: טיטוס לא נרפא מן היתוש כיוון שהחריב את המקדש, אלא מת ביסורים קשים באמצעות היתוש על כי החריב את המקדש.⁴² אם הדברים אכן כך, מתקיים כאן חוסר איזון משווע מנקודת ראותו של עקרון ה"מידה כנגד מידה", כי טיטוס החריב עיר שלמה ועם שלם, בעוד שבסיפור על היתוש רק הוא נענש. דווקא אינטרפרטציה כמו זו של יובל את אגדת טיטוס מעמידה את חוסר האיזון שבנקמת האל בטיטוס: הרי רומא, מאז החטא הנורא שחטאה כלפי העם היהודי, הלכה והתעצמה, והפכה לבירת אדום — העולם הנוצרי. אם במאה הרביעית, כאשר התפתח, כנראה, סיפור יתושו של טיטוס היה צורך מנטלי בנקמה בנוצרים, הרי עתה, במאה הי"ג, צורך זה התעצם עשרת מונים יותר. על כן, כל סיפור שיש בו כדי להמחיש את עונשם הקולקטיבי של הרומאים בלבושם הנוצרי החדש, השנוא אף יותר, עשוי להיות מגוייס למטרה זו של הנקמה המנטלית, הפסיכולוגית. לכן יש לראות אף בסיפור על המכשף בסל, ששולב בתוך הקשר זה דווקא, את השלמתו של סיפור הנקמה שהסיפור הקדום על יתושו של טיטוס לא סיפק עד תומו.

הסיפור שולב לכאן כחלק אינטגרלי של תולדות העם היהודי לא בגלל יופיו הסיפורי או עוקצנותו הארוטית, אלא על כי הוא נתפס כעדות מהימנה על עונש גדול שהושת על העיר רומא — בירתם של מחריבי בירתנו. כאן יש לאלמנטים הפורנוגרפיים של הסיפור תפקיד ברור: הקב"ה העניש את החוטאים ב"מידה כנגד מידה" — באמצעות אירוע גס ואכזרי — כראוי להם. אם נתבונן בשאלת האוטוריטה של הטקסט הסיפורי מנקודת מבט זו יש להבין שהוא שואב את סמכותו לא מן המקור הספרותי שממנו נלקח (כפי שטענו לעיל בהסבר הראשון), אלא מן התפקיד שממלא הסיפור בתוך הקשר זה. אף אם נמצא הסיפור במקור זה וחסר מעמד נורמטיבי, או במסורת מפוקפקת שבעל־פה, ואף אם יש בו כדי פגיעה בערכים ונורמות יהודיות מקובלות, עדיין זו העדות היחידה ששרדה, בעיני המחבר, לאסון שהתחולל ברומא בימי טיטוס, מיד לאחר החורבן. להשאיר את סיפור החורבן הנורא כמות שהוא, בספרו רק על עונשו הפרטי

42 י"י יובל, "נקמת ה' היא נקמת היכלו": היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים", ציון נט (תשנ"ד), עמ' 364–370.

של טיטוס (המצוי אמנם במקורות חז"ל, ועל כן אמינותו אינה מוטלת בספק), ולהמשיך את רצף התולדות בתיאור הגלות וייסוריה, עלול להתפרש כחוסר אמון בכוחו ויכולתו של הקב"ה לגמול למחריבי ביתו כגמולם. הצורך הדחוף בסיפור שיתאר אסון שנפל על רומא הוא מקור הסמכות האמיתי של הסיפור. הראיה החזקה ביותר למהימנות הסיפור היא העובדה שהרומאים עצמם (תושבי המקום האיטלקים) מספרים אותו. העובדה שורגיליוס מת כמאה שנים קודם לחורבן הבית אינה משמעותית מבחינת הזכרון העממי, שה"היסטוריוגרפיה היוצרת" היא חלק מהותי שלו.⁴³ וכפי שראינו לעיל, קיימות אף נוסחאות לא־יהודיות של הסיפור המייחסות את הסיפור לתקופת גירון קיסר, כלומר לזמנו של טיטוס. כך הסיפור, על אף אופיו האקסצנטרי והארוטי, ממלא תפקיד חשוב בייעודו ההיסטורי של החיבור, והוא שואב את סמכותו מתפיסת העולם שהוא מייצג ולא דווקא מסמכותו הדוקומנטרית.

ט. התת־מודע כאוטוריטה

אנו נוטים לעסוק בשאלת האוטוריטה של הטקסט הספרותי ברובד המודע, ונוטים לשכוח שהאוטוריטה של מסורת סיפורית עשויה לפעול דרך ערוצים בלתי־מודעים, אף בעצמה רבה יותר. באגדת טיטוס המדרשית, לאחר שכבש את ירושלים, נכנס טיטוס לקודש הקודשים וחרבו בידו. הוא תקע אותה בפרוכת, והוציאה כאשר היא נוטפת דם, וסבר שהוא פגע באלוהי ישראל. הוא בעל שתי זונות על המזבח, ושוב סבר שכך העניש את אלוהי ישראל. משחזר טיטוס לרומא נכנס יתוש דרך חטמו וכרסם את מוחו, עד שהוא מת בייסורים קשים.⁴⁴ אף יותר מן השיתוף בגיבור – טיטוס – דבריה של גלית חזן־רוקם, שחקרה סיפור זה, מצביעים על הדמיון העקרוני בין שני הסיפורים:

... this is a story about entering, about crossing boundaries into closed spaces, about the central limits of a culture, about the holiness of the interior, about 'us' and 'not us'.⁴⁵

43 י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 15–95 ("דרכי ההיסטוריוגרפיה היוצרת").

44 אבות דרבי נתן, נוסח ב', פ"ז; מדרש בראשית רבה, י, ז, מהד' תיאודור־אלבק, עמ' 80; מדרש ויקרא רבה, כב, ד, מהד' מרגליות, עמ' תצב. דיון בנוסחאות השונות ראו: I. Lévi,

"La Mort de Titus", *Revue des Etudes Juives* 15 (1887), pp. 62–79

G. Hasan-Rokem, "Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts", *International Folklore Review* 9 (1993), p. 7

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

הטופוס של אישה הכלואה בראש מגדל הוא אחד המוטיבים הנפוצים בסיפורת העממית הכללית והיהודית. בסיפורת האירופית נהוג להצביע על הפואמה הסיפורית "יונק" (Yonec) של המשוררת והמספרת בת המאה הי"ב מארי דה-פראנס, כעל הטקסט המשפיע ביותר על התפתחותו של המוטיב.⁴⁶ זהו הסיפור על הנערה שהושאה בעל כורחה לבעל זקן וקנאי, שכלא אותה בראש מגדל גבוה, ואשר מאהבה הנסיך נהג להגיע אליה בצורת נץ טורף. אך עיקרו של הטיפוס הסיפורי AT 310 — הנערה בראש המגדל⁴⁷ — ידוע ומוכר בסיפורת העממית האירופית על-פי סיפורם של האחים גרים "רפונצל" (Rapunzel), הסיפור על הילדה שהוריה מסרוה למכשפה אשר כלאה אותה בראש מגדל, ואשר טיפסה בכל פעם אל ראש המגדל בהיאחזה בשערה של הנערה הכלואה. בן המלך שגילה את מעשיה, עשה כמותה ועלה אל הנערה בהיאחזו בשערותיה.⁴⁸ אך טבעי שסיפור עמוס סמלים ארוטיים כמו זה נתפרש בכלים פסיכואנליטיים, הן כביטוי לטקסי התבגרות קדומים⁴⁹ והן כסמל הנערה המאוימת על-ידי הזכר, הפאלוס (=המגדל).⁵⁰ בסיפורת היהודית העממית התפתח האויקוטיפ המקביל הידוע בשם "בת שלמה במגדל", בעקבות עיבוד הסיפור למעשייה אמנותית בידי חיים נחמן ביאליק — בשם "אגדת שלושה וארבעה".⁵¹ אך זהו אף סמל

The Lais of Marie de France, Trans. By R. Hanning and J. Ferrante, New York 1978, 46
pp. 137–152

A. Aarne and S. Thompson, *The Types of the Folktale — A Classification and* 47
Bibliography, Helsinki 1961, p. 101

מעשיות האחים גרים — האוסף השלם. תרגום: שמעון לוי, תל-אביב 1994, עמ' 44–46;
S. Thompson, *The Folktale*, Berkeley and Los Angeles 1977, pp. 102–103

רוהריך (לעיל, הערה 36), עמ' 98–99.

וראו למשל: B. Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance* 50
of Fairy Tales, New York 1977, pp. 147–149
וסינדרלה — מסע פרוידיאני אל נבכייהן של אגדות החלום, תל-אביב 1997, עמ' 80–82,
שמשמש במינוחים שגויים, אך מביא אינפורמציה מועילה.

מ' בן-יחזקאל, "ספר 'ויהי היום'", ג' שקד (עורך), ביאליק — יצירתו לסוגיה בראי 51
הביקורת, ירושלים תשל"ד, עמ' 368–369; והביבליוגרפיה הגדולה של טקסטים ומחקרים
המובאת אצל ד' בן-עמוס, *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales*, Collected by
M. J. Bin Gorion, Prepared by D. Ben-Amos, Bloomington 1990, pp. 70–71. על סיפורו
של ביאליק ראו: א"א אורבך, "אגדת שלושה וארבעה לח"נ ביאליק", האוניברסיטה
(תשל"ג), עמ' 58–71; ד' מירון, "הערות לאגדת שלושה וארבעה", בתוך שקד (לעיל),
עמ' 373–402. קבוצת סיפורים שלא הושם אליה לב עד עתה בקשר לאגדת 'בת שלמה
במגדל' היא זו על בתו של דריווש, המתוארכת למאה הי"ג בקירוב: לדריווש היתה בת
יפהפיה שהוא כלא במגדל גבוה, כדי לשמור על תומתה, ורק סריסים הורשו לשרתה.
בנו של אחד משומרי המלך, שהיה נער יפה וחכם, נרדם יום אחד בין העצים בקרבת

יהודי עתיק יומין של האומה או רוח הקודש בראש המגדל שרק תעוזה וחרוף נפש עשויים להביא אליה את המאמין העיקש.⁵² לפיכך אפשר לראות במכשף המבקש להגיע אליה ולפתותה לבגוד בבעלה בסיפורנו ייצוג סמלי של התרבות "האחרת", האומות הזרות המפתות ומנסות בכל דור להסית את כנסת ישראל לבגוד ב"בעלה", בקב"ה. לאחר שהוא נדחה, הוא נוקם על-ידי פגיעה במקום האינטימי ביותר – קודש הקודשים שלה. אונס הוא המונח המתאים יותר כאן, כי מה יכול להיות אלים מכך שאזרחי רומא וסביבתה יציתו נרותיהם בערוותה של אותה אישה אומללה? ואכן, תיאור חורבן הבית במונחים של אונס והשפלה מינית, הם אחד הנושאים המובילים בספר איכה המקראי:

חטא חטאה ירושלים על כן לנידה היתה, כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה, גם היא נאנחה ותשב אחור.
טומאתה בשוליה לא זכרה אחריתה ותרד פלאים אין מנחם לה, ראה ה' את עניי כי הגדיל אויב.
ידו פרש צר על כל מחמדיה, כי ראתה גויים באו מקדשה אשר צויתה לא יבאו בקהל לך (איכה א, ח-י).

כל אחד מפסוקים אלה מתאר בדיוק מפתיע את אשר עוללו לה לאשת העשיר הרומאי בכיכר העיר. לו היה הסיפור הביניימי מנסה לתאר אף את רגשותיה של האישה השוכבת שם בכיכר השוק ואזרחי העיר עומדים בפניה בשורה ארוכה ועושים בה את מעשיהם, היו נשמעים פסוקי ספר איכה כאילו נאמרו מפיה ממש. כך אפשר לבטא (כפי שאכן עושה מגילת איכה) את תחושתה של חברה אשר האויב השנוא "חדר" ל"מקום" האינטימי והמקודש ביותר, המקום שאפילו המשרתים בקודש לא הורשו להיכנס אליו, ואותו חילל. תחושה זו אינה שונה באופן עקרוני מזו של האישה שנאנסה והושפלה. אם נלך בדרך פרשנית זו, אפשר לקרוא את הסיפור על המכשף ברומא במקביל לסיפור חורבן ירושלים והמקדש: המכשף, הנציג המובהק של האומות

המגדל. בת דריווש שראתה אותו, זיהתה אותו כאהובה שהיא ראתה תמיד בהזיותה. בעזרת נערוותיה היא העלתה אותו באמצעות סל מדי יום לחדרה שבראש המגדל, עד שנתגלה לסריסים שהיא הרה. הבחור נתפס, אך ניצל לאחר מכן (ספארגו [לעיל, הערה 13], עמ' 141-142).

52 ראו לדוגמה: ד' שטוק (סדן), "על הנר הדלוק", כנסת לזכר ביאליק (תרצ"ח), עמ' A. Wineman, *Beyond Appearances: Stories from the Kabbalistic Ethical*; 79-87 Writings, Philadelphia 1988, pp. 18-24

האש שבין רגליה: על אוטוריטה ומשמעות בסיפור העברי של ימי הביניים

הזרות, רואה את יופייה הנסתר, השמור, של כנסת ישראל בראש המגדל. הוא חושק בה ומנסה לפתותה. אך כנסת ישראל, במקום להתרחק ממנו ומשכמותו, מתגרה בו, נענית לו כביכול — ללא כל כוונה לכגוד באמת בבעלה — באלוהי ישראל. כלומר, אף האישה בסיפור ואף העם היהודי בנרטיב ההיסטורי המקביל, אינם נקיים לחלוטין מחטא, שהוביל מצדו לנקמה ולעונש. כך "הורדה" ישראל בכוח ממשכנה הנישא שם שמרה על תומתה, ואומות העולם פגעו בה בזו אחר זו, בעוד היא נותרת מושפלת ומוכה קבל עם ועולם. מבחינה זו, ההשפלה המתוארת בסיפור זה קשה אפילו מזו המתוארת בסיפור המדרשי על טיטוס; שם הוא בלבד, כנציגה של רומי, חדר אל קודש הקודשים והאונס לא היה קבוצתי ופומבי כמו בסיפורנו.

כך, נוסף לעלילתו הגלויה של הסיפור, אפשר להצביע על רובד מקביל ותת-קרקעי, הנובע מן הזיכרון ההיסטורי של החברה המספרת (זיכרון החורבן) ונשען על הטקסטים שיצרה אותה חברה כדי לשמר זיכרון זה (למשל, קינות איכה, אגדת טיטוס). רובד מנטלי זה, שבו החברה המספרת מזדהה דווקא עם רגשותיה של האישה הרומאית שנאנסה והושפלה, בוודאי אינו יכול להיות מודע לחברה המספרת ולא עוצב כ"נרטיב מקביל" בכוונת מכוון. הוא מהדהד רגשות עמוקים וקצוות חשופים של טראומות העבר, שלא רק שלא נמחו וכהו, אלא אף נתעצמו לנוכח ייסורי ההווה (המתוארים בפרוטרוט בפרקים הבאים ב"ספר הזכרונות", אלה העוסקים בזוועות מסעי הצלב).

כאשר בחר אלעזר הלוי (או ירחמאל בן שלמה לפניו) לכלול סיפור זה ברצף תולדות ישראל שאותו שחיבר, ולשבצו במקומו מיד לאחר חורבן הבית, פעלו אצלו כל שלושת הגורמים שהצעתי כהסבר לביסוס האוטוריטה של הסיפור: הוא ראה בסיפור תעודה היסטורית מהימנה, כי סמך על המקור — הכתוב או האוראלי — שמשם שאל אותו. הוא גם סבר, שסיפור החורבן אינו שלם כל עוד שלא חשף עונש הולם, קולקטיבי, לאלה שחוללו את החורבן הנורא; ואיזה עונש יכול להיות הולם יותר מאשר כזה המתאר את חורבנה הפנימי של רומא כתוצאה מפריצותה המינית? — נקמה כזו משלימה ממש את תמונת ההיסטוריה "כפי שהייתה צריכה להיות", ומכך שואב הסיפור את האוטוריטה ההיסטורית שלו.

אך דומה, שבלא הרובד העמוק, הלא-מודע, לא יכול היה הקשר בין הסיפור לבין חורבנו של העם היהודי להתקיים כלל ועיקר. תימות סיפוריות כמו האישה היפה והטהורה בראש המגדל, הזר המפתה, האישה שחלקיה

האינטימיים נחשפים בפומבי, החדירה לקודש הקודשים, אש התמיד הניטלת משם, אלה הם סמלים הנטועים עמוק מתחת לסף התודעה של כל פרט בחברה היהודית. כיוון שהמוטיבים הנרטיביים העיקריים שבסיפור מהדהדים באופן כה ברור את סמלי המקדש וחורבנו, את טראומות החורבן וההשפלה, יש לראות ברובד זה, הלא-גלוי והלא-מודע, את אחד המרכיבים החשובים המעניקים לסיפור כה מוזר ויוצא דופן את כוחו ובעיקר את הלגיטימציה ההיסטורית שלו.