

'סיפורי ישורון' ליצחק מרגליות (1877) וקובץ הסיפורים העברי בעת החדשה

צפי זבה־אלרן

למורי המובהק, פרופ' עלי יסיף
שתלמודו היה עבורי כאילן שפירותיו מתוקין וצלו נאה
ואשר גילה לי עד כמה עמוקה ורחבה היא אמת המים העוברת תחתיו

הופעתן של עשרות אנתולוגיות יהודיות לסיפורי אגדה לאורך המאה התשע עשרה באירופה, תחילה בעיקר בגרמנית ולאחר מכן גם בעברית, מעידה על החיפוש בקרב יוצרים יהודים בתקופה זו אחר 'כלי' ספרותי חדש, כלי ששייב לעבר את חיוניותו ויעניק משמעות להווה המתחלף. האנתולוגיה, החובקת אמנם מסורות סיפוריות אך באורח סלקטיבי ומגמתי, אפשרה לשינויים המהפכניים שהתחוללו באותה עת באירופה לחדור לחברה היהודית מבלי לאיים עליה. בכך היא הגנה על המתח החיוני להתהוותה של תרבות חדשה – המתח שבין ייצוג העבר לפירושו – ויצרה למעשה מדרש יהודי מודרני.

בין אנתולוגיות אלו יש למנות את אסופת האגדות 'ספורי ישורון' (ברלין 1877)¹ אשר נזכרה לרוב לצד אנתולוגיות משכיליות דוגמת 'ספר המפתח' למשה אהרן שצקס (ורשה 1866) ו'ספר המצרף' לאברהם דב דובזוויץ (אודסה 1871).² המטרה

* מאמר זה מתבסס על פרק מתוך עבודתי, צפי זבה־אלרן, 'מ"ספר האגדה" אל "ארון הספרים היהודי": האסופות האגדיות ומקומן בעיצובה של היהדות בתרבות העברית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2009. אני מודה לחתן הכרך, פרופסור עלי יסיף, על ההנחיה הפורייה, ולקרן פוזן על תמיכתה במחקר זה.

1 'מרגליות, ספורי ישורון, ברלין תרל"ז. זהו כתיב שם הספר במקור, אך לשם הנוחות יכתב שם הספר במאמר בכתיב מלא: 'סיפורי ישורון'.

2 ח' חמיאל, 'דרכו של רבי זאב יעבץ בחיבור אגדות', סיני, נג (ניסן-אלול תשכ"ג), עמ' צב; י' ברלוביץ, "שיחות ושמועות מני קדם": פואטיקה ומתודה בתורת העיבוד של זאב יעבץ, י' אלשטיין, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, א, רמת גן תשס"ה, עמ' 204-205.

שעמדה לנגד עיניהם של מחברי האנתולוגיות הללו הייתה בעיקר לשחרר את האגדה מן הדימוי העממי שדבק בה, באמצעות פירושים אלגוריים ואנכרוניסטיים דוגמת אלו המאפיינים כבר אנתולוגיות דומות מימי הביניים.³ אוריאל אופק הוא שחילץ את האנתולוגיה של יצחק מרגליות מן ההקשר המשכילי הצר בהעניקו לה את התואר 'הקובץ העברי הראשון של אגדות יהודיות', אשר 'פתח את מפעל כינוס האגדה בספרות־הילדים העברית'.⁴ בכך קבע אופק כי ניתן לראות במרגליות חלוץ בתחומו, ולהעריך את תרומתה של האנתולוגיה גם לעיצובה של תודעה יהודית מודרנית. עם זאת, כאשר נדרש אופק לעמוד על ייחודו של חיבור זה, הצביע כמעט אך ורק על היבטיו המשכיליים, המתבטאים בניסיון לדחות יסודות על־טבעיים ואמונות עממיות ולטשטש יסודות של ביקורת עצמית.

מחקריו הרבים של עלי יסיף, ובפרט אלה שהוקדשו לקובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, לימדוני כי אין לרונ באנתולוגיה עממית בהקשריה הקרובים והגלויים בלבד, שכן מעצם טבעה הסלקטיבי מוקדשת האנתולוגיה הן ליצירת המשך למסורת ספרותית קיימת, הן לקליטה של השפעות 'זרות' ולעתים אף ליצירה מקורית של סיפורים חדשים.⁵ לרוב, יסודות זרים וחדשניים אלו סמויים מן העין כדי לא לפגוע באופייה הייצוגי ובסמכותה של האנתולוגיה, אך חשיבותם להבנת תפקידיה ותרומתה התרבותית רבה.

מאמר זה יוקדש לעיון בחידושיה של האנתולוגיה 'סיפורי ישורון', על הקשריה השונים, ולבידור תרומתה לעיצובה של תודעה יהודית מודרנית. בכך אבקש לשפוך אור נוסף על שורשיו של הקגון העברי שהתהווה בתקופה זו, ולהצביע על קני מידה נוספים להתחדשותו.

יצחק מרגליות – 'העומד בתווך על פרשת דרכים'

יצחק מרגליות נולד בקלוואריה, פולין, בשנת 1842. עם נישואיו, בשנת 1862, העתיק את מגוריו לפלך וילנה, שם התוודע לכתבי משכילים והחל ללמוד לימודי

3 ראו 'אלבום, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 13-44.

4 א' אופק, ספרות־הילדים העברית: ההתחלה, תל אביב תשל"ט, עמ' 287; א' אופק, גומות ח"נ: פועלו של ביאליק בספרות הילדים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 40. דיון נוסף באנתולוגיה ראו אצל ח' לורברבוים, 'אגדות חז"ל בעיבודם של יצחק מרגליות וזאב יעבץ לאור חיבוריהם "ספורי ישורון" ו"שיחות ושמועות מני קדם"', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשמ"ו.

5 ע' יסיף, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל אביב תשס"ד, עמ'

חול ומדעים.⁶ בפרסומיו הראשונים בכתב העת 'המגיד' ביקש מרגליות להרחיב את תכנית הלימודים במסגרות החינוך המסורתיות ולכלול בה גם לימודי חול, שפות זרות ומדעים. מאמציו אלו נמשכו בד בבד עם מאמציו להגן על מעמדה הקנוני של ספרות הקודש היהודית. המלחמה ה'כפולה' – כפי שהציג אותה מרגליות – במחנה החרדי המסתגר מזה ובמחנה המשכילי המתכולל מזה – עוררה ביקורת כלפיו. הוא נאלץ להעתיק את מקום מגוריו פעמים אחדות, עד שהשתקע בניו יורק כרב קהילת אנשי קלוואריה. מכאן ניתן להבין את הזדהותו של מרגליות לאורך השנים עם אותו מיעוט נרדף שביקש לעצמו ביטוי ונדחק בין שני המחנות:

אכן כל משכיל בעת ההיא ידום יען כי רבים המה ההולכים קדימה לאור באור ההשכלה ואשר אכלו דבשם יותר מדי, ועוד רבים המה העומדים עוד מאחורי פרדס הבינה אבל מעטים המה העומדים בתוך על פרשת דרכים והן המה אנשי הבינים ויראי האלהים היוצאים ידי שניהם.⁷

אין זה מפתיע, אם כן, כי שמעו של מרגליות יצא למרחוק דווקא בעקבות הפולמוס שלו עם משה לייב ליליינבלום על שאלת התיקונים בדת. בהקשרו של פולמוס זה ראה אור חיבורו 'מעוז התלמוד' (1869), אשר נועד להגן על מעמד המרכזי של התלמוד ושל 'שולחן ערוך' כספרי יסוד בתרבות היהודית. לדבריו, אין להוסיף ואין לגרוע מספרים אלה דבר, כיוון שטמון בהם ידע ואוצר תרבותי עדכני ויקר ערך. כמו כן ביקש מרגליות להגן על המוסר התלמודי, המטפח, ברוח ערכי ההשכלה, את הנאמנות למלכות: 'התלמוד הקדוש', הוא טען, 'נטע רוח-נאמן באומה הישראלית, להיות סרים למשמעת המלכים והשרים, להיות זהירים ברשות [...] להתפלל בשלומה של מלכות, שלא להתפרץ חלילה מעל אדוניהם'.⁸ ליליינבלום הגיב על טיעוני מרגליות בחיבור בשם 'מגלה עפה' ובמאמרים שפרסם ב'המליץ'. מרגליות נמנה, לדבריו, עם אותם 'משכילים מדומים' של אודסה, שלמעשה אין להם דבר עם ערכיה הליברליים של ההשכלה. הפולמוס נמשך מצדו של מרגליות בסדרת מאמרים שפורסמו ב'הלבנון' ולאחר מכן במחברת 'מעוז הים' (1870). למחלוקת העניינית נוספו גם האשמות אישיות שהעידו על חוסר האמון העמוק ששרר בין השניים.

6 ג' קרסל, 'מרגליות, יצחק', לכסיקון הספרות העברית ברורות האחרונים, ב, תל אביב תשכ"ז, עמ' 419, A.L. Lavine, 'Margolies, Isaac Ben Elija', *Encyclopaedia Judaica*, XI, pp. 959–960

7 'מרגליות, מעוז התלמוד, ורשה תרכ"ט, עמ' 375.

8 מרגליות, מעוז התלמוד (שם), עמ' 9.

'היתכן', שאל מרגליות, 'שיבא איש המוני כמהו, שאינו מתואר בתואר 'רב' ואין לו סמיכות (דיפלאם) להתערב בעניני הדת ולבקש רעפארם בפומבי.⁹

פרשת הדרכים שבה נמצא מרגליות מגן גם על אושיות הקנון הרבני, ומנגד גם על הישגי תנועת ההשכלה, כאשר הרומנטיקה הלאומית כבר העלתה אופקי מימוש חדשים, מאפשרת להבין את הופעתה של האנתולוגיה 'סיפורי ישרון' בכמה הקשרים: לכד מן המתח בין ה'דת' ל'חיים' ובין ה'בית' ל'חוץ', נחשפו משכילי מזרח אירופה בזמנו גם למתח הלאומי בין 'ישראל' ל'אירופה' – פרי הלאומיות הרומנטית – ואף תרמו לניסיונות ראשונים להגדרת היהדות כתרבות לאומית. כאשר נפנה מרגליות כעבור שנים אחדות לחבר אנתולוגיה לילדי ישראל, עמדו לנגד עיניו לא רק האנתולוגיות של שצקס ושל דובזוויץ, אלא גם אנתולוגיות כאלו של היימן הורביץ, מיכאל זקס ואברהם טנדלאו, שהיו בעלות אוריינטציה רומנטית.¹⁰ אין לדעת אם מרגליות הכיר אנתולוגיות אלו, אולם ודאי היה עד להלכי הרוח שהולידו אותן. אם כן חיבורו משקף לא רק את החרדות וההגנות שהולידה המלחמה על צביונה של היהדות בתחילת שנות השבעים של המאה התשע עשרה, אלא גם את ההישגים ואת הפתרונות שנמצאו לה באותה עת. האתגר, מבחינתו של מרגליות, היה לא רק להציג את המסורת כהתגלמות הקדמה, כפי שביקשו קודמיו, אלא לעצבה מחדש כנדבך ביצירתה של תודעה לאומית חדשה.

מטרות האסופה 'על תבניות הספורים אשר לכל עם ועם'

הספר 'סיפורי ישרון' נועד, לדברי המחבר במבוא, למלא חלל בארון הספרים היהודי:

הן אמנם ספרים רבים חוברו בשפתנו הקדושה, לכל פלגות השיר והמליצה, לכל ענפי המדע והתושיה [...] ואולם בכל זאת הלא נפקד בה עד היום הזה ספר ספורים לישראל, על תבניות הספורים אשר לכל עם ועם. ולא נמצא עוד בכל גבול ספרות העבריה, ספר נכון לילדי ישראל, להיות בתכלית השלימות כתנאי כל ספרי הספורים אשר לכל עם ועם.¹¹

9 'מרגליות, מעוז הים, ווילנא [ווילנה] תרל"א, עמ' ד. להרחבה, ראו 'קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ד2: הספרות העברית הריאליסטית (1860-1881), ירושלים תש"ב, עמ' 246-248.

10 H. Hurwitz, *Hebrew Tales, Selected and Translated from the Writings of the Ancient Hebrew Sages*, London 1826; Idem, *Sagen der Hebräer aus den Schriften der alten hebräischen Weisen*, Leipzig 1826; M. Sachs, *Stimmen vom Jordan und Euphrat*, Berlin 1853; A. Tendlauer, *Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit*, Frankfurt 1873

11 מרגליות, סיפורי ישרון (לעיל הערה 1), עמ' V. באזכוריו במראי המקום הבאים יכונה

שאיפה זו של מרגליות – ליצור ספר עממי לילדי ישראל על בסיס אוצר האגדה של חז"ל (דוגמת 'מעשיות האחים גרים' או סיפורי 'אלף לילה ולילה') מעידה על פתיחותו למוקדי השראה והשפעה חדשים. מרגליות אמנם לא היה הראשון שביקש לתרגם את הצלחתה של המעשייה האירופית להוויותיה של הספרות העברית בזמנו.¹² ככל הנראה, הוא גם לא היה הראשון שהציג את אגדות חז"ל כספרות עממית הנושאת בכנפיה ערך לאומי¹³ ואף לא היה החלוץ שהועיד אותן לילדים, הגם שמדובר בחידוש משמעותי.¹⁴ אולם ההקשר שבו פעלו מספרי אגדות לפניו היה הקשר רבני מובהק או הקשר לאומי אחר (מקומי), כפי שעולה מרציונל העריכה המסורתית שבחרו העורכים, משפת התרגום, מבחירת רפרטואר הסיפורים ומעיצובם הספרותי. ספרו של מרגליות, על מכלול השינויים שחלו בו בסיפורי חז"ל, היה ראשון מסוגו מכמה בחינות. מרגליות בחר במכוון ברפרטואר פופולרי יחסית מסיפורי חז"ל, רובו מן התלמוד הבבלי, אף על פי שאגדות הבבלי נתפסו מבעד לעיני המשכילים בתקופתו כאגדות 'המחרידות אל הלב לזרותם'.¹⁵ החיבור מונה לפיכך לא רק סיפורים 'המסכימים עם החוש והשכל', כדבריו במבוא, או סיפורים המסתייעים בפרשנויות רציונליסטיות טיפוסיות לתקופתו, אלא גם ואולי אפילו בעיקר סיפורים עממיים, 'יקרים כספירים, נחמדים וברורים, הידועים בתלדותיהם', כלשונו של העורך. היינו, סיפורים פופולריים בעלי הקשר ואולי אף בעלי תפקיד היסטורי ידוע. סיפורי האנתולוגיה נערכו ועוצבו מתוך מודעות ספרותית גבוהה, תוך חידוש סוגות ספרותיות ושימוש במגוון רחב יחסית שלהן. כך למשל הוקדש ה'ראש' החמישי והאחרון של האסופה ל'מכתמים וספורים שונים', שקובצו יחד 'לתועלת המליצה והמוסר'. לימים, גילו גם ביאליק וברדיצ'בסקי עניין בסוגות הספרותיות הטיפוסיות לחז"ל, כגון המשל והפתגם, אולם ככל הידוע לי, האנתולוגיה

הספר בקיצור ולשם הנוחות: 'מרגליות'.

12 ראו יסיף (לעיל הערה 5), עמ' 264–267.

13 ראשיתה של הכרה זו עוד בחיבורים עבריים עממיים מימי הביניים (ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים [תשנ"ד] תשנ"ט, עמ' 277–292), אולם היא מתגברת והופכת למאפיין מרכזי ואפילו בלעדי של אגדות חז"ל בעת החדשה, כפי שיעידו האנתולוגיות של הורביץ, זקס וטנדאלאו שהוזכרו לעיל.

14 על כך יעידו למשל דבריו של יחיאל מיכל פינס בזמנו, על חשיבות לימוד האגדה לילדים, ראו י"מ פינס, 'דרכי החנוך לילדי בני עמנו ומה העם דורשים מאת רבניהם?', המליץ, 36–35 (תרכ"ז), 37, 39–43 (תרכ"ח); ומנגד, דברי הסתירה של יל"ג, 'דבר יום ביומו', הנ"ל, כתבי י"ל גורדון, תל אביב תרפ"ח, עמ' 122–123.

15 נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן (מבוא ועריכה מדעית: י' עמיר), ירושלים תשע"א, עמ' רנ.

של מרגליות הייתה אסופת האגדה העברית הראשונה שאימצה את הרציונל הסוגת בעיקרון של עריכה ושל מיון טקסטים.¹⁶

מרגליות אף הוסיף לסיפורים כותרות, והשמיט פסוקים, מדרשים, משלים ושמות חכמים, על מנת להבטיח את אחדות העלילה ולהרחיב את הקשריה התרבותיים. פרט לציפייה כי סיפורי ישמשו כמשלים למטיפי מוסר ויעידו על 'ישרת חז"ל', הבלטי מרגליות במבוא את המטרה הלאומית שעמדה לנגד עיניו. לאורה של מטרה זו הוא הרגיש את יעדיה החדשים של האגדה – ליצור או לחזק את התודעה הלאומית על בסיס תרבותי משותף, באמצעות ספרות עברית שכוונתה לכדר ולשעשע ולא רק להורות וללמד:

הספורים האלה, היו כמו כן, לאומנים אמונת אומן, לילדים אשר בכל עם ועם, ללמדם לשון לבטא בשפתים, ולהניק להם דעת תכונת עמם מרחם אמם. יען כי בטרם יפקח הילד את עיניו, ובטרם ידע תעלומות חכמה, הלא על ספורים יתענג, בהם יגהה יומם וליילה. והיו הגיונו ושיחו תמיד, שעשועים לבן יקר, בראשית ימי החנוך.¹⁷

עם השאיפה לעורר בקרב הילדים את הרגש הלאומי באמצעות הסיפורים ה'מענגים', תרגם מרגליות סיפורים מארמית לעברית בסגנון מקראי כפי שהיה נהוג בזמנו. חשיבותה התרבותית-הלאומית של השפה מודגשת במבוא וכן בהרחבות שונות של הסיפורים, זאת מתוך כוונה להתמודד עם העדפתן של שפות אירופיות בקרב משכילים: 'בראשית ימי נעוריו', כתב מרגליות בהרחבה לסיפור על ר' אבהו, 'למד לדבר בלשון עמו, להיות לו לפתח תקוה, לכל צרכי החיים, ואחרי כן ילמד לדבר בלשון עם ועם, למען יבין לקרוא בספרי החכמה, דברי חכמים וחדותם'.¹⁸

השפה העברית, המברילה אנתולוגיה זו מאנתולוגיות יהודיות שחוברו לפני זמנה בגרמנית ובאנגלית, מגלמת רק נדבך אחד במחשבה הלאומית של מרגליות.

16 אנתולוגיה נוספת בת הזמן, הערוכה אף היא לפי סוגות (ובהן משלים, מכתמים וחדיות), היא האנתולוגיה של יהודה ייטלש, בני הנעורים (פראג 1821). אך מכיוון שאנתולוגיה זו היא למעשה יצירה מקורית של המחבר המתבססת על המקורות באורח חלקי בלבד, נדמה לי כי ניתן להוציאה מכלל ספרי האגדה של התקופה.

17 מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' V.

18 מרגליות (שם), עמ' 142-143. החשיבות הלאומית שנשא כאן (ובחיבורים אחרים מן התקופה) התרגום לעברית נובעת לא רק מן הזיקה ההיסטורית של העם ללשונו, על פי דבריו של ברטל, אלא גם מהסרת המחיצות בתרגום כזה בין ספרות קודש לספרות חול, ומהפיכתה של השפה לכלי תרבותי לכל דבר (ראו י' ברטל, קוזק וברווי: עם וארץ בלאומיות היהודית, תל אביב תשס"ז, עמ' 30-40).

נדבך מרכזי נוסף המאשש מגמה לאומית-רומנטית זו מהווה ההיסטוריה העממית, שחשיבותה להבניית התודעה היהודית המודרנית עולה כבר מן המבוא לאסופה:

הספורים הקדמונים, אשר לכל עם ועם, היו ליסוד מוסד, לכל סופרי דברי הימים, אשר עליהם ירו אבן פנתם. כל ספורי קדם, אם אמנם רבות בשנים, כיתומים נעזבים התהלכו, כי לא נודע מי הולידם, מי הרם ומי הגם [...] בכל זאת הלא עזרו לכה רב ותושע זרועם למו לבנות עלימו מגדלים נשגבים [...] לכל סעיפי דברי הימים, לכונן חקר לדור ראשון. אבן מאסו הבונים, אבן אפל הספורים, היתה לראש פנה:¹⁹

מרגליות ביקש להועיד את ספרו לא רק לילדים אלא גם לחוקרים שיוכלו להיעזר בספר 'לתועלת דברי הימים ותולדות חכמי ישראל'. הספר נסמך בשל כך לא רק על אגדות חז"ל אלא גם על ספרי היסטוריה כ'מלחמות היהודים' ליוספוס פלביוס, 'ספר יוחסין' לאברהם זכות (1566), 'סדר הדורות' ליחיאל הלפרין (1769), ובמקומות בודדים אף על מחקרו של מרקוס יוסט, 'תולדות הישראלים' (I.M. Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage*, 1820-1829). מקורות אלו שימשו אותו בהכרעותיו בשאלות כגון זהותן ההיסטורית של דמויות בסיפורים,²⁰ ולעתים, כפי שנראה להלן, גם כמקורות ספרותיים לכל דבר.

הביטוי המשמעותי ביותר לשינוי שמרגליות הכניס בסיפורים כדי לעגן את הקשרם ההיסטורי, היה עריכתם לפי רציונל כרונולוגי. האנתולוגיה נחלקת בהתאם לכך לחמישה פרקים הנקראים 'ראשים': 'ספורי ימות עולם', 'ספורי מלואים למגלת אסתר', 'ספורי חרבן בית אלהינו', 'ספורי אנשי השם' ו'מכתמים וספורים שונים'. פרט ל'ראש' האחרון, המעיד כאמור על המודעות האסתטית הגבוהה של העורך, הרציונל הכרונולוגי הוא העיקרון השליט באסופה. באמצעותו הדגיש מרגליות את תפקידם הלאומי של הסיפורים בהבניית הזיכרון התרבותי המשותף של קוראיו.²¹ שינוי זה, ככל שהיה חלקי ויחסי, כפי שנראה, מהווה ציון דרך בעיצובה של זיקה

19 מרגליות (שם), עמ' V.

20 ראו לדוגמה אצל מרגליות (שם), את ההערות על זהותם של חברי הסנהדרין ('פלגות ישראל', שם, עמ' XI, 1); של יוסי משיחא ('יוסי משיחא ויקום איש צרדה', שם, עמ' XII), ושל זכריה בן אבקולוס ('קמצא וכן קמצא', שם, עמ' XV, יא).

21 אף על פי שאנתולוגיות מסורתיות מימי הביניים כ'ספר יוספון' וכ'ספר הזכרונות' מלמדות אף על מודעות היסטורית, מדובר במקרים יוצאי דופן ולא בתופעה חדשה (כמו במקרה שלנו), שמחשבה תאולוגית (לא ביקורתית) מנחה אותם (ראו ב'מבוא' אצל ע' יסף (מהדיר), ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל, תל אביב תשס"א, עמ' 41-67).

תרבותית לטקסטים המסורתיים בעת החדשה, כיוון שהוא מחליף את העיון התורני וההלכתי בעיון היסטורי וספרותי.

עם זאת, אין לייחס לספרו של מרגליות ערך מדעי, ואין לזהות אותו עם המחשבה החילונית המאוחרת יותר. בדומה לרומנים ההיסטוריים שנכתבו באותה תקופה, גם הפרקים והסיפורים ההיסטוריים באנתולוגיה זו מייצגים מבחר מוגבל מאוד של מסורות המוטבעות בחותמו הספרותי והאידיאי של העורך. מסורות אלה מייצגות על פי רוב את תפיסתו המשכילית-הלאומית המתונה של מרגליות ואת דפוסי המחשבה המסורתיים שליוו את ההיסטוריוגרפיה של זמנו. ראוי לציין אף מעבר לכך, כי ההשכלה במזרח אירופה, להבדיל ככל הנראה מתנועת הנאורות שההשכלה במערב אירופה דמתה לה, הייתה אחראית להתעוררות היהודית הלאומית באירופה. אולם ההכרה הלאומית הייתה עבודה חלק מן ההגדרה האתנית של יהודי אירופה, כמיעוט המבקש לעצמו שוויון זכויות. הכרה זו לא העידה בדרך כלל על שאיפות מדיניות בעלות ערך מעשי. להפך, הסובלנות כלפי הסביבה הזרה ושאיפת ההיטמעות החלקית בה היו עבור משכילים כמרגליות ערך בעל חשיבות תרבותית עליונה.²²

מכלול המסורות והתפקידים שהועיד מרגליות לספרו משקף אפוא את המתחים שעמם התמודד. מחד גיסא, מצביע הספר על שדה המקורות הישן כמופת הראוי לייצוג; מאידך גיסא, הריהו מבקש להכפיפו למודל ספרותי חיצוני הנטוע בתקופה ובמרחב הזורים לו. מכאן, מרגליות מקדיש את ספרו לילדים, ובד בבד הוא מייעד את הספר לדרשנים ואף לחוקרים. הספר מיועד, לדבריו, לבדר ולשעשע, אך גם לחנך ולאשש את המחקר ההיסטורי של התקופה. לפיכך מוצגות כאן אגדות חז"ל הן כחלק מקנון מקודש שהעורך אמון על הנצחתו, הן כחלק מן ההיסטוריה והספרות הלאומית שהעורך מגייס ומעצב באורח סלקטיבי כדי לבסס את השקפתו. ענייננו כאן בספר מסורתי מובהק, שנועד לספק לקוראיו 'תשובות נאמנות', כדברי המחבר במבוא. בה בעת זהו גם ספר מדעי, המצביע על מקורות למחקר ביקורתי. ספר המבקש לסדוק את חומות התבצרותה של היהדות האורתודוקסית ולהרחיב את גבולותיה. מתחים אלה אולי הקשו על עריכת הטקסטים בכריכה אחת, אולם הם גם משקפים את קולו הייחודי של מרגליות כעורך שפעל בתקופת מעבר בין קנונים, וביקש לגשר על פני פערים אידאולוגיים וחברתיים שאפיינו אותה.

22 ראו ברטל (לעיל, הערה 18), עמ' 44-45; מ' פלאי, השכלה ומודרניזם: התחלות והמשכים, התקבלות ההשכלה המוקדמת במאה הי"ט ובשלהי התקופה, בני ברק תשס"ח; ש' פיינר, מלחמת תרבות – תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19, ירושלים תש"ע, עמ' 293-297.

'ספורי ימות עולם' והבנייתה של תודעה לאומית-משכילית

אחד מסימני ההיכר המובהקים של המחשבה היהודית המודרנית הוא 'נפילתה' של היהדות 'לידיהם של היסטוריונים', כדברי יעקב כ"ץ.²³ היסטוריוגרפיה יהודית, ולהבדיל, רומנים היסטוריים, שימשו כמוקד הזדהות תרבותי עם היחלשותן של מסגרות שייכות מסורתיות ועם התבססותן של אידאולוגיות לאומיות.²⁴ מרגליות, שמצטט במפתח ליצירות היסטוריים פופולריים בתקופתו כ'מורה נבוכי הזמן' לנחמן קרוכמל, ואף מסייע לצורך כותרת לסיפור ברומן ההיסטורי המצליח של קלמן שולמן: 'הריסות ביתר', הוקיר את תרומתם של היסטוריונים ויוצרים אלו להבנייתה של תודעה יהודית היסטורית ואף הסתמך עליה. עם זאת, משקלה ההיסטורי של האגדה כסוגה ספרותית היה כבר אז נושא שנוי במחלוקת. מצד אחד, חלק ניכר מן המחקרים ההיסטוריים של התקופה נדרשו לאגדות חז"ל כאל מקור היסטורי לכל דבר. מצד שני, מהימנותה של האגדה כתעודה היסטורית הוטלה כבר אז בספק. היא לא נתפסה כמקור להכרת עובדות היסטוריות, אלא ככלי ספרותי להכרת המנטליות הלאומית.²⁵ כמי שפעל כאמור בתקופת מעבר, והכיר, וככל

- 23 ' כ"ץ, היציאה מן הגטו, תרגום ד' זינגר, תל אביב תשמ"ו, עמ' 206.
- 24 לדברי וויסלבסקי, 'ההיסטוריה התחילה תופסת את המקום שמתחילה נתיחד למיתוס ולדת', ובכך, 'ההיסטוריוסמוס סייע אותו, את האדם הישראלי, במצבו העולמי החדש לעמוד בנחשולי הכפירה, בים הספקות שהשתערו עליו מגורמי-פנים ומגורמי-חוץ. היה בו מעין תחליף לשלימות זו של ראייה בגורל ישראל ובהשתלשלות חייו, שנתיחדו בה דורות רבים מישראל'. ('צ' וויסלבסקי, "הלכה ואגדה" בתרבותנו החדשה', הנ"ל, חבלי תרבות: מחקר סוציולוגי בבעיות אומה ולשון, ירושלים תש"ו, עמ' 234). ראו גם 'יח ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגום ש' שביב, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשמ"ח, עמ' 101-132; 'י אריאלי, 'אופקים חדשים בהיסטוריוגרפיה של המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה', היסטוריה ופוליטיקה, תל אביב תשנ"ב, עמ' 34-63; 'י שורש, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, תרגום ל' לור, ירושלים תש"ס; מ' מאיר, יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית, תרגום ע' קובר, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשס"ז, עמ' 39-57. הרומן ההיסטורי של התקופה ומקומו ביצירת תודעה לאומית יהודית חדשה נדון אצל 'י פיכמן, בבית-היוצר: מסות על בעיות הספרות, חלק א, תל אביב תשי"א, עמ' 259 ואילך; דן מירון, בורדים במועד: לדיקונה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 62-65; נ' בן-ארי, רומן עם העבר: הרומן ההיסטורי היהודי-הגרמני מן המאה ה-19 ויצירתה של ספרות לאומית, תל אביב תשנ"ז, עמ' 11-14.
- 25 ע' יסף, 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים', ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 187-220. חשיבותה של האגדה ההיסטורית לילדים ולנוער עולה גם מדבריהם של פדגוגים כנח פינס ואחרים: 'גם אגדה אפית, שאנו מספרים לילדים, עלינו למסר בתור אמת מקבלת. ופדגוג מבין לא ירס את מגדלי הקסם שבונה האגדה לקטנים, ולא יאמר להם שזהו שקר ורק דברים בעלמא. אך במשך הימים יפל צעיף השירה מהספורים

הנראה אף הטמיע, את הביקורת הלאומית־הרומנטית על ההשכלה, ביקש מרגליות לבסס בספרו הן את מהימנותה ההיסטורית של האגדה הן את משקלה התרבותי ככלי ליצירת תודעה לאומית חדשה. כך יש להבין את עריכת מרבית שערי האסופה על פי רציונל כרונולוגי ואת התבססותו של מרגליות על ספרי היסטוריה ומחקרים שנחשבו מהימנים בתחום. דפוסי העריכה הפנימיים של הסיפורים וההרחבות של המספר משקפים אף הם את המחשבה הביקורתית של העורך, ולצדה, את הרוח הלאומית הרומנטית שהניעה כאמור את חיבור האסופה מלכתחילה. במילים אחרות, ניתן לראות את ההיסטוריה העממית שמרגליות שחזר בחיבורו באמצעות האגדה, עבור ילדים וחוקרים כאחד, כנדבך ביצירתו של זיכרון תרבותי לאומי לקראת הגדרתה של החברה היהודית כלאום.²⁶

הפרק הראשון של האסופה, 'ספורי ימות עולם', מונה 47 סיפורים בלבד. מסגרת הזמנים של סיפורי הפרק מלמדת על האידאולוגיה הלאומית־המשכילית שהנחתה את העורך. הסיפור הראשון בפרק (למעט קטע קצר המוקדש לרצף הדורות מימי אדם הראשון ועד ימי אליהו) הוא הסיפור 'איתן האזרחי', על אברהם בחנותו של תרח. ניתן להסביר את בחירתו של מרגליות לפתוח את הכרוניקה העממית דווקא בסיפור זה, על רקע הקושי שלו כמשכיל ליישב בין תורת האבולוציה, שהייתה פופולרית בתקופתו, לבין סיפורי הבריאה בעלי האופי המיתי,²⁷ או לחלופין, על רקע חשיבותו הלאומית של סיפור זה כסיפור ראשיתם של שבטי ישראל.²⁸ הפרק מסתיים

האגדיים, והילדים ימצאו בהם הרבה אמיתות: מוסריות, מדעיות, חברתיות וכו' [...] כי סוף סוף יש ערך גדול גם לאמת הסובייקטיבית.' (נ' פינס, 'למוד ההסטוריה הישראלית בבית הספר', החנוך, שנה שלישית, 5 [תרע"ג], עמ' 325–326, 334; ראו גם י"ח רבניצקי וחתום: בר־קצין, 'ספרות הילדים (בקרת)', הַשְּׁלֵחַ, ב (תרנ"ז), עמ' 564; י' טהון [טהאון], 'חוקים היסטוריים', הנ"ל, כתבים, ורשה תרפ"ב, עמ' 76).

26 המושג 'זיכרון תרבותי' מעניק למושג הרווח 'זיכרון קולקטיבי' ממד של עומק היסטורי ורוחני, בייצגו, לדברי יאן אסמן, צורות זיכרון שנועדו ליצור מוקדי זדהות מוחשיים; 'איים' של זמן מושהה, לדבריו, בתוך הזמן ההיסטורי השוטף, המעניקים לתודעה התרבותית הקבוצתית ייחודיות ותחושה של אחדות: J. Assmann, 'Collective Memory and Cultural Identity', Trans. J. Czaplicka, *New German Critique*, 65 (Spring–Summer 1995), pp. 125–133; See also D. Ben-Amos and L. Weissberg (eds.), *Cultural Memory and the Construction of Identity*, Detroit 1999

27 מעניין להשוות בהקשר זה את 'ספר האגדה' של ביאליק ורבניצקי לספרו של מרגליות. ביאליק ורבניצקי אמנם פתחו את הכרך הראשון של ספרם בימי הבריאה, אולם חלק ניכר מסיפורי הבריאה נדחקו אצלם, בשל אופיים המיתי־הפגני, דווקא לספר האחרון של האסופה, העוסק באמונות עממיות.

28 נחמן קרוכמל (לעיל הערה 15), שמרגליות מצטט במקומות אחרים בספרו, קבע גם הוא כי

בסיפור שנקרא 'מקרים שונים'²⁹ ומתאר את מנהגי העבודה הזרה שפשטו בארץ מימי לבן הארמי ועד ימי הרומאים, אף על פי שמאורעות החורבן אינם מוזכרים בפרק זה אלא בפרק השלישי. חלוקה זו, שעל פיה ההיסטוריה היהודית או לפחות ראשיתה מסתיימת עם החורבן, אפיינה אנתולוגיות מודרניות נוספות וכן ספרים עבריים ללימוד היסטוריה.³⁰ אולם דומה כי לא רק הרציונל הלאומי שימש כאן את מרגליות אלא גם רציונל תאולוגי. הפרק פותח באברהם ובמלחמתו בעבודה זרה, ומסתיים ב'מקרים שונים' של עבודה זרה ושל חוויות מחרידות, המבוססים על מקורות רבניים שונים שאותם ציין מרגליות בסוף כל פסקה. השפעתם ההרסנית של 'מקרים' אלו מודגשת באמצעות צירופם יחד ובאמצעות השמטת הפסוק המנחם החותם בתנחומא (בוכר) את ה'מקרה' האחרון המתרחש במדבר שור: 'גדול הוא אלהינו שהצילנו מן המדבר הוא' (תנחומא [בוכר], בשלח יז). כך, נותר לא רק סיפור אחד אלא פרק שלם ללא התרה. הפרק הבא, המוקדש ל'סיפורי מלואים למגלת אסתר' מתרכז בחייהם של ישראל בגלות. אמנם זהו פרק קצר, המונה שבעה סיפורים בלבד, אולם הוא פותר את המשבר המתואר בפרק הקודם בבחינת עונש העוקב לחטא. מרגליות מבסס ומרחיב רציונל זה במסגרת הסיפור 'תפלת מרדכי ואסתר': 'בחטאינו גלינו מארצנו [...] חוקות אלהינו מאסנו, עברנו על מצותיו ודתו, והדת נתנה בשושן הבירה לכלותנו.'³¹ הגלות והמשבר בימי אחשוורוש מהווים אם כן עונש על חטאי עבודה זרה, לדידו של מרגליות.

הפרק הבא, 'סיפורי חרבן בית אלהינו', המוקדש לשני מאורעות החורבן, ממשיך קו מחשבה תאולוגי-לאומי זה. הבחירה לבודד את סיפורי החורבן ולא לצרף אותם לפרק הראשון ('סיפורי ימות עולם') מאפשרת לראות בחורבן, אולי ברוח הרומנטיקה,

ראשיתה של ההיסטוריה היהודית במעשה אברהם ובנדידת השבטים המשותפת בתקופתו (קרוכמל, שם, עמ' מא-מד). כך עשה גם זאב יעבץ מאוחר יותר, בספרו תולדות ישראל: מתקן על פי המקורות הראשונים, א, ווארשא [ורשה] תרנ"ה; ראו גם יעל זרובבל, Y. Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago 1995, p. 16

29 מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' 68-69.

30 'דעת לנכון נקל, שהתקופה הראשונה, אם כי היא רחוקה בזמן, יותר קלה להקלט בהבנת התלמידים מהמדרגה הנמוכה. מפני שהיא קשורה תמיד במקום אחד, וגם מפני שהחיים של העם יותר שלמים וטבעיים.' (פינס [לעיל הערה 25], עמ' 316). כך מסתיים גם ספרו הפופולרי של א"ה וייס, דור דור ודורשיו: הוא ספר דברי הימים לתורה שבעל פה עם קורות סופריה וספריה [חמישה כרכים], וילנה 1871-1891; ראו גם י' קונפורטי, 'היסטוריוגרפיה וזיכרון ציוני: תודעת העבר הציונית ומבחנה בהיסטוריוגרפיה וזיכרון 1967-1935', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, תשס"ג, עמ' 251.

31 מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' 82 (הסיפור עמ' 82-83), וראו גם עמ' 77-78.

סמל לאומי ולא אירוע היסטורי חד־פעמי. כסמל, מדגיש לפנינו מרגליות, מחזקים סיפורי החורבן את הלקח הלאומי העולה גם מסיפורי המגילה, ולפיו ראוי ללמוד לחיות בחסותה של מלכות זרה ולהסתפק בריבונות תרבותית בלבד:

המתבונן בקורות עמנו ישראל, ובתכונת רוחם, מיום היותם לגוי עד היום הזה, הלא ישוב יראה, כי תכונת היהודי כתובה בעט ברזל, בצפרן שמיר, חרותה על לוח תורתו [...]. לא בחרב לא בחנית גבר ישראל, כי אם בקיום פקודי התורה הנאמנים, עשה ישראל חיל תמיד.³²

רפרטואר הסיפורים בפרק זה, על ההרחבות ועל הכותרות, כפוף כולו לעיקר זה, ובפרט הבחירה לסיים בסיפור על אלכסנדר מוקדון וזקני הנגב, שאמנם קשרו למאורעות החורבן רופף, אולם הוא משמש באסופה מודל לסובלנות לאומית העשויה למנוע את החורבן הבא.³³

לבסוף, הפרק האחרון ברצף הכרונולוגי כביכול, 'ספורי אנשי השם', חותם את העלילה ההיסטורית של האסופה בימים שלאחר החורבן. אולם יש בו גם נחמה לאומית טיפוסית לרוח הזמן: אם גיבורי ישראל ייטיבו לשמור על זהותם הייחודית בגולה ולשלב תורה ודרך ארץ, מנהיגות וסובלנות – הם יזכו לפריחה תרבותית. מרגליות יצר כאן אפוא עלייה היסטורית חדשה, המבוססת על מקורות היסטוריים ועל מחקר השוואתי מזה, והמותנית בחשיבה תאולוגית, ובעיקר במוסר לאומי הטיפוסי לתקופת ההשכלה, מזה. סיפורי הפרק הראשון ועיצובם הספרותי משרתים גם הם הכרה 'כפולה' זו: הכרה בחשיבותה הלאומית של ההיסטוריוגרפיה היהודית, ובה בעת הכרה בתכליתה האידאולוגית ובכליה האמנותיים.

הסיפור 'פלגות ישראל', המגולל את פרשת התפלגותם ההיסטורית של הפרושים והצדוקים, משתרע על פני 14 עמודים!³⁴ המקורות המגוונים שעליהם נסמך המספר (לפי ההערות במפתח ובגוף הטקסט), כמו גם מגוון הסוגות הספרותיות שהם כוללים, מלמדים כי לפנינו מעין 'מחזרות סיפורים אפית' בעלת אופי אנתולוגי, המבוססת

32 מרגליות (שם), עמ' 118.

33 סיפורי אלכסנדר, כפי שעולה ממחקריו של יסיף וכן ממאמרה בקובץ זה של תמר אלכסנדר 'אלכסנדר מוקדון בתרבות הלאדינו', ייצגו את המוסר היהודי הרווח, שלפיו המפתח להצלחתו של המיעוט היהודי בגולה הוא יתרוננו הרוחני ולא עליונות פיזית השמורה למנהיגים זרים כאלכסנדר (ראו ע' יסיף, 'המסורות העבריות על אלכסנדר מוקדון: תבניות סיפוריות ומשמעותן בתרבות היהודית של ימי הביניים', תרביץ, עה, ג-ד [תשס"ו], עמ' 359-407). מעניין להיווכח כי עיקר זה לא רק נשמר אלא אף הודגש באנתולוגיות העבריות עד לתחילת המאה העשרים לערך, זאת למרות תפקידן ביצירת הכרה לאומית בקרב יהודי מזרח אירופה.

34 מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' 23-36.

על צירוף מקורות מהקשרים היסטוריים וספרותיים שונים. הכותרת אף היא רומזת על הניסיון להקיף באמצעות העלילה נושא שלם בהיסטוריה היהודית – 'פלגות ישראל' – ולא רק אירוע בודד או פרק בחייה של דמות מסוימת, כאלה שהאגדה ההיסטורית מתארת על פי רוב. מרגליות, שהשתתף בפולמוס על שאלת התיקונים בדת והיה עד בתקופתו להתפלגות היהדות לזרמים ואולי אף היה קרבן שלה, ייחס לנושא זה של אחרות העם חשיבות לאומית רבה, לפי כוונתו במבוא: 'לא להתגרות ולא להעיר חמה, כי אם לבקש האמת והשלום, לקרב את לבות הרחוקים בחבוק זרוע, לבטל את אגודות האגודות, והיה עמנו ישראל לגוי אחד בארץ'.³⁵

פתיחת הסיפור כוללת רקע היסטורי על נסיבות היווסדה של כת הפרושים ועל משמעותן. המספר, המאמץ בסיפור את עמדתו של החוקר ההיסטורי כביכול, המסכם והמפרש את מאורעות התקופה מנקודת מבט חיצונית ומפרספקטיבה רחבה, הסתייע לשם כך בספר 'סדר הדורות'. ספר זה שימש עבורו לא רק כמקור ידע היסטורי אלא אף כמודל ספרותי לחיקוי, מודל המאפשר לצרף יחד טקסטים שונים ולערך אותם על יסוד פרשנות מקורית. החכמה, אליבא דמרגליות, היא שקידמה את ההיסטוריה היהודית ואפשרה לפרושים לקבוע אורחות חיים מוסריים יותר, אך היא גם אחראית לכפירה ולהתפלגות העם היהודי לכתות. מרגליות השתמש כאן לא רק בלקחי ההשכלה אלא גם במערך הדימויים שלה:

כאש תמיד תוקד החכמה, בקרב לבות בני אדם, להגן עלימו מפני חורף הסכלות [...] ואולם אוי מי יחיה, בפרוץ גבולות אשה, בפרוע פרוצות, להעלות עשן החכמה כעשן הכבשן, לבער ולהשחית באש חמתה, אחותה עצמה ובשרה, הלא היא האמונה בת אביה בת שמים כמותה.³⁶

הפרושים מתוארים בסיפור זה, על פי הכתוב ב'סדר הדורות', ב'ספר יוחסין' ובמקורות תלמודיים שונים (המפורטים במפתח), כאוהבי מלאכה ובוד בחד כאנשי רוח נעלים. לפי תיאורו של המספר, הם הצליחו להגשים את האיזון שבין חכמה לאמונה ובין חומר לרוח – איזון שהיה תכלית שאיפותיו של מרגליות גם בחייו וגם ביצירתו,

35 מרגליות (שם), עמ' VIII. ראו גם את ההרחבות המשמעותיות בהקשר זה בסיפור 'על דבר הנשיאות בישראל', שם, עמ' 44-50, ובסיפור על אודות תנורו של עכנאי, שם, עמ' 152-155. בעיית התפלגותה של החברה היהודית באירופה לזרמים, עם חקיקת 'חוק הפרישה' בשנת 1876 אשר אפשר ליהודים לפרוש מקהילות על רקע דתי ועדיין להשתייך ליהדות, עולה גם מכתביו של שמשון רפאל הירש S.R. Hirsch, 'The Secession of the Orthodox (1877)', P. Mendes-Flohr and J. Reinhartz (eds.), *The Jew in the Modern World, A Documentary History*, New York [1980] 1995, pp. 205-206

אולם עם הזמן, 'מבוע המים החיים' שלהם 'נרפש' ומימיו 'דללו וחרבו'. מרגליות מייחס את נפילתם לשאיפות העצמאות שפיתחו ולמרד שלהם במלכות רומי. הוא מתבסס, כעדותו, על 'ספר יוחסין', שאותו הוא מרחיב ברוח האתוס המשכילי: 'זהם לא ידעו ולא הבינו, כי המלך העוצר בעמו, הלא הוא כִּלְבַּב באברי הגוף, כי ממנו תוצאות חיים לכל העם'.³⁷ כך, לצד חשיבותה הראשונית של אחדות העם בסיפור, מדגיש מרגליות את המסר הסובלני שמצא לדבריו, מלכתחילה, בספרות חז"ל, ולפיו דרכי שלום עדיפות על פני כל עימות.³⁸ ברוח זו מוצגת גם דמותם הקיבוצית של הסופרים כיורשי 'דרך המצוע והאמת', 'כי קבלה נאמנה היתה ביד הסופרים. "לא תגודדו, לא תעשו אגודות אגודות!"'.³⁹

המעבר בין מקורות היסטוריים כביכול, כ'ספר יוחסין' ו'סדר הדורות', למקורות ספרותיים כסיפורי אגדה בתלמודים ניכר גם בתנועה בין סגנונות ספרותיים: יש שהמספר שוקע בתיווך מקור היסטורי בתיאור אורחות חייהם של הפרושים שהתנזרו ולאחר מכן של הצדוקים ושל 'בעלי הרמז', ויש שהוא כמו נסחף בעקבות העלילות הדרמטיות של חז"ל, כאשר בין המקורות השונים נותרת בקעה רחבה לפרשנות המשכילית להתגדר בה.

דוגמה לשימוש ספרותי ואידאולוגי שעושה מרגליות באגדות חז"ל ניתן לראות בעיבודיו לסיפורים על חטאי הצדוקים. בעקבות המשנה והתלמוד במסכת יומא הוא מספר על השבועה שנשבע הכהן הגדול שלא ללכת בדרכי הצדוקים, על חטאו של כוהן גדול צדוקי אחר, שלקח את האש לקטורת מבחוץ ולא שמע לעצת אביו, ועל ניסוך מים שלא כדין. בהמשך הוא מביא סיפורים שהם רלוונטיים לדעתו, לעימות בין הצדוקים לבין הפרושים. יוזכרו כאן סיפור העמדתו של הורדוס לדין בפני הסנהדרין וסיפור ניסיון ההסתה של אלעזר בן פועירא שסופר רצה עדת הסופרים. לעתים, מאמץ מרגליות את עמדתו של המספר החיצוני ומסכם את המאורעות בקצרה, ולעתים, כמו בסיפוריו על ינאי המלך, הוא נוקט דיבור ישיר כדי להחיות

37 מרגליות (שם), עמ' 25. הפרושים ייצגו עבור בני דורו את היהדות ה'נורמטיבית' – המגלה פתיחות תרבותית מבלי לקפח את נאמנותה לדת. ראו 'שביט, היהדות בראי היוונויות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני, תל אביב תשנ"ב, עמ' 291.

38 לדברי מרגליות במבוא, סיפורי חז"ל 'מעידים על טהרת רוח רז"ל ועל סבלנות (טאלעראנץ) של חכמי ישראל, כי לא קפחו שכר כל בריה, כמה מעלות טובות ספרו על הרומאים, אף כי שונאים היו לישראל תכלית שנאה' (מרגליות [שם], עמ' VII). ראו גם את הרחבותיו בנושא זה בעמ' 25, 40, 57, 62 ו-162.

39 מרגליות (שם), עמ' 28. הסופרים ייצגו מופת למנהיגות בתקופתו של מרגליות, כפי שמלמדים כתביהם של היינריך גרץ ואייזיק הירש וייס: J.M. Harris, *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, New York 1995, pp.

את הסיפור ולהדגיש את מסריו. כך או כך, הסיפורים שהוא מציג משופעים בהרחבות שנועדו להדגיש את צדקתם של הסופרים באספקלריה משכילית מאוחרת. מקומן של הרחבות אלה מתבסס לקראת סוף הטקסט, כשהרטוריקה המאופקת של החוקר מתחלפת ברטוריקה המגייסת של הדרשן:

צרעת ממארת, היתה שטת הצדוקים בישראל, מיום קמה וגם נוסדה, ועוד לא נרפא הנגע עד היום הזה. גם הקראים, גם השבתאים הצבאים [חסידי של שבתאי צבין] בדור אחרון, גם הרעפארמער בכל דור, כלם צאצאי הצדוקים המה. [...] וגם המתחכמים בדור הזה, לא בושו להגיד קבל עם, את צדקת הצדוקים בקהל, ויקראו לצדוקים צדיקים.

המפה החברתית המצטיירת מסיפור זה בסיוע העוגנים ההיסטוריים תואמת כמעט עד לאחרון פרטיה גם את המחלוקות החברתיות שאיימו לפלג את החברה היהודית בתקופתו של מרגליות. הפרושים ו'יורשיהם' הסופרים, בעלי 'דרך המצוה' המשלבת תורה ודרך ארץ, הם כאן בני דמותם של האורתודוקסים המתונים, אנשי ההשכלה. הצדוקים לעומת זאת, אשר אינם מגלים נאמנות, לא למסורת אבותיהם ולא לעמם, הם כאן בני דמותם של הרפורמים, המאיימים להחריב את היהדות באמצעות תיקוני הלכה וביקורת חברתית חריפה. המוצא, לדידו של מרגליות, אינו הוקעת הרפורמים אלא תשובתם ברוח הפסוק המקראי החותם את הסיפור: 'ואז יהפוך ד' אלהים שפה ברורה על כל העמים, לקראו כלם בשם ד' אחד, סלה'.

הנרטיב המתגבש מתפרס על פני זמן ממושך ומרחב גדול כמו בחיבור היסטורי. נרטיב זה כולל בתוכו עלילות שונות, תיאורים והרחבות, שנועדו להדק את הקשר הסיבתי, הרציונלי, בין המאורעות השונים, ולשוות לריבוי זה פנים אחידות. הוא מעוגן היטב בהקשרים היסטוריים רלוונטיים ומבוסס על מקורות שנתפסו כבעלי תוקף היסטורי באותה עת. ציון המקורות השונים בגוף הטקסט וההערות המלומדות הנלוות לסיפור במפתח, הם חלק מניסיונו של המספר להפגין ידע ולעורר אמון. בכך למעשה מבסס מרגליות את פרשנותו הסובייקטיבית לאירועי עבר קדום, ואולי מטשטש את העובדה שמדובר, בסופו של דבר, בסוגה ספרותית,⁴⁰ שכן, לצד השימוש במקורות היסטוריים ובהגות קנונית, הריהו נשען בעיקר על אגדות ועל מדרשי חז"ל. הסגנון האפי-התיאורי מתחלף תכופות בסגנון דרמטי-עלילתי, ואמצעי המבע משתנים בהתאם. הסיפורים לא רק מחיים את העלילה אלא מסייעים למספר להדגיש

40 ההיסטוריון, להבדיל ממספר אגדה, לפי פרנקל, שואף לתאר היסטוריה נמשכת ולא מאורע בודד, ונזקק (בדומה למרגליות), למקורות מידע חיצוניים (י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, תל אביב 1996, עמ' 236-237). וראו את הדמיון בין סיפור זה לפרק 'הפרושים, והצדוקים, והאסיים' בספרו של א"ה וייס, דור דור ודורשיו (לעיל הערה 30), עמ' 108-116.

את הקיטוב בין הכתות בעבר ואף לייחס לעבר זה חוקיות מסוימת. חוקיות זו היא המאפשרת למרגליות לפרש את ההווה באורח מיתי כהתגלמות העבר, ולשלול את דרכם של הרפורמים או של מתקני הדת לסוגיהם בזמנו.

לפנינו אפוא מחרוזת סיפורים וטקסטים שמשקפת את המעבר בננתולוגיות הלאומיות מן הסגנון הדרמטי של חז"ל לסגנון האפי של הרומן ההיסטורי או של האפוס העממי. החוויה של הקורא כאן אינה רק דידיקטית אלא גם עיונית ואסתטית, והקורא רוכש באמצעותה 'מפה אידאולוגית' חדשה להתמצאות חברתית-תרבותית בעידן של משבר. כך ערך מרגליות סיפורים נוספים ב'ראש' הראשון, כגון, 'הכותים', 'שמעון הצדיק ובניו', 'על דבר הנשיאות בישראל' ועוד. סיפורים אלה, היוצרים נורמות פואטיות חדשות, משקפים את התבססותה של פרספקטיבה יהודית-היסטורית חדשה, ולא פחות מכך, את הניסיון להשתלט עליה באמצעות דפוסי מחשבה מסורתיים ואידאולוגיים.⁴¹ הם פותחים אפשרות נוספת, היסטורית-לאומית, להזדהות עם העבר היהודי ועם החברה היהודית המפולגת, אך נתייבה מותנים בידע ובכלים המוגבלים של התקופה.

'אנשי (ונשות) השם' כגיבורי (וגיבורות) תרבות

על פי המתבקש מבחינה כרונולוגית, סיפורים על 'אנשי השם' של חז"ל מופיעים בננתולוגיה של מרגליות אחרי סיפורי החורבן. עצם הכוונה לשחזור, באמצעות העריכה והכותרות החדשות, ביוגרפיות של גיבורי תרבות – מורה על חידושה של האסופה. הביוגרפיה זכתה בתקופה זו להכרה ולחשיבות, בד בבד עם התקדמותו של האדם למרכז הזירה ההיסטורית כריבון בעולמו.⁴² אולם שלא כמו חוקרים ועורכים אחרים של מסורות בתקופה זו, כוילהלם בכר, ולהבדיל, כביאליק ורבניצקי,⁴³ ערך מרגליות את הביוגרפיות של חז"ל לפי סדר

41 סכנות הזמן, המביא עמו אפנות והשפעות זרות, עולות גם מן ההרחבות לסיפורים 'חולדה ובור' (מרגליות [שם], עמ' 300), 'אבויה ושועי ירושלים' (שם, עמ' 323).

42 אמנם עלי יסיף כבר לימדנו על מחזור הסיפורים הביוגרפי של חז"ל (יסיף, סיפור העם העברי [לעיל הערה 13], עמ' 240-246), אולם אין להשוות את המקצים הביוגרפיים של חז"ל, שהם לרוב קצרים וחלקיים וכן כפופים לסוגיה ההלכתית בתלמודים, לביוגרפיות, לרומנים, ולמחקרים הראשונים שהוקדשו במהלך המאה התשע עשרה לדמויות מופת בהיסטוריה היהודית (לדוגמה, רוב הפרקים המוקדשים לתקופת התלמוד בספרו של א"ה וייס, דור דור ודורשיו, הוקדשו לדמויות מפתח בתקופה זו, ראו וייס [לעיל הערה 30], כרך ג); ראו גם ר' מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית מהרנסנס עד העת החדשה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 108, 208; ואצל בן-ארי (לעיל הערה 24), עמ' 41.

43 W. Bacher, *Die Agada der Babylonischen Amoräer*, Strassburg 1878; idem, *Die* 43

אלף-ביתי. כך נחלשה לא רק זיקתם ההיסטורית של הסיפורים אלא גם ההיררכיית החברתית והפוליטית התופסת מקום מרכזי לעתים באפיון דמויותיהם של חז"ל. ייתכן כי מרגליות אימץ את דפוס העריכה האלף-ביתי בעקבות כרוניקות היסטוריות כ'סדר הדורות', או בהשפעת המודל הפופולרי של האנציקלופדיה, שזכה להכרה מחודשת ולפיתוח בתקופתו. מלבד הדגש על הידע (מידת ההיקף והפירוט) ששיטת עריכה זו יוצרת, הריהי גם פותחת פתח, בשל אופייה השרירותי לכאורה, ל'דמוקרטיזציה' של החברה הרבנית, שכן היא מאפשרת לדון במגוון דמויות וגיבורים משל חז"ל ללא הבחנה ערכית ביניהם.⁴⁴ כך למשל, נקרא ברצף את הסיפורים על מנהיג כר' יוחנן ואת סיפורה של דמות עממית חד-פעמית כיוסף מוקיר שבת, או את הסיפורים על ר' מאיר לצד סיפורו של נתן צוציתא. יסוד עממי זה בא לידי ביטוי מופגן עוד יותר עם עריכתם של סיפורים על דמויות אנונימיות כ'חסיד אחד', ולהבדיל, עם עריכתם של הסיפורים על ברוריה, הזוכה בדרך זו למעמד חברתי שקול כמעט לזה שבעלה זכה לו.⁴⁵

:מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים, קרקוב-אורסה תרס"ח-תרע"א [1911-1908].

44 'Temptation of the alphabet: to adopt the succession of letters in order to link fragments is to fall back on what constitutes the glory of language (and what constituted Saussure's despair): an unmotivated order (an order outside of any imitation), which is not arbitrary (since everyone knows it, recognizes it, and agrees on it). The alphabet is euphoric: no more anguish of "schema", no more rhetoric of "development," no more twisted logic, no more dissertations! An idea per fragment, a fragment per idea, and as for the succession of these atoms, nothing but the age-old and irrational order of the French letters (which are themselves meaningless objects- deprived of meaning).' R. Barthes, *Roland Barthes by Roland Barthes*, trans. R. Howard, New York 1977, p. 147

45 מבחינה זו ומבחינות אחרות שונה האנתולוגיה של מרגליות מן האנתולוגיה של גבריאלי חיים מילר (מיללער), 'ספר אוצר אגדות מתלמוד בבלי וירושלמי' (פרסבורג 1877-1888), שנערכה אף היא באותה שנה כמילון לפי סדר אלף-ביתי. שכן למרות הכותרת הפופולרית ושיטת העריכה החדשנית, ערכיו של מילר מוקדשים בעיקר למונחים הלכתיים ולמידות מוסר כ'אבידה', 'בושה ועזות', 'ביקור חולים', 'גמילת חסד' ועוד, והמקורות (שטיבם הספרותי משתנה בכל הקשר) מובאים בהם לפי סדר המסכתות בתלמוד. האנתולוגיה של מילר, בניגוד לזו של מרגליות, אינה מתורגמת לעברית אלא מביאה את הסיפורים כלשונם בתלמודים, ודרכי העריכה הפנימית של הסיפורים עוקבות על פי רוב לאלו של חז"ל. יסודות נוספים של דמיון ושל שוני עולים מן ההשוואה לאנתולוגיות דומות בנות הזמן, כגון הספר 'דברי חכמים וחידותם' למרדכי ויסמן [ווייסמאן] חיות שיצא בקונטרסים החל מ-1860 והודפס במלואו בשנת 1892; וכן האנתולוגיה של יוליוס דסאור בגרמנית,

בחירת הסיפורים לאנתולוגיה והאתוס המוסרי שהם מייצגים, כפופים עם זאת לאידאליים התורניים והנאורים של העורך. דבקתו במסורת באה לידי ביטוי, למשל, בהדרתו של אלישע בן אבויה מפנתיאון הגיבורים של חז"ל. זאת, על אף הפופולריות המחודשת שלה זכה בתקופת ההשכלה, ואולי בגללה, בפרט בכתביו של ליליינבלום שהיה כאמור לעיל בר הפלוגתא המרכזי של מרגליות.⁴⁶ דוגמה נוספת למה שניתן לפרש כנאמנותו של מרגליות למסורת הרבנית, היא דרכו לטשטש יסודות של ביקורת עצמית העולים מסיפורי חז"ל. כך למשל הסיפור שבו נשלח ר' עקיבא לקנות עבור ר' טרפון חלקת שדה, אך במקום להשקיע את הכסף בשדה הוא מפרנס בו תלמידי חכמים. סיפור זה שובץ באנתולוגיה של מרגליות כחלק מהביוגרפיה של ר' עקיבא ולא כחלק מזו של ר' טרפון, זאת, אף על פי שתורתם לעלילה שקולה פחות או יותר, ואף על פי שניתן לומר כי ר' טרפון הוא שעובר בסיפור תהליך למידה כפרוטגוניסט מובהק. בהקשרו הביוגרפי החדש מלמד הסיפור זכות על ר' עקיבא ומסיח את הדעת מבחירתו החומרנית של ר' טרפון.⁴⁷

לצד דבקתם של חז"ל בלימוד התורה ובקיומה, כמתואר באנתולוגיה, לעתים על חשבון ערכי הנאורות ההומניסטיים, הדגיש מרגליות את התמצאותם בלימודי חול, ובפרט בשפות שונות ובמדעים. התואר 'חכמים גדולים ואנשי מדע' נלווה תכופות להופעתם של החכמים בסיפורים, כאשר התמצאותם בסביבה מתפרסת על פני מנעד רחב של תחומי מחקר, מאסטרונומיה ועד ארכאולוגיה.⁴⁸ כפי שנראה

אף J. Dessauer, *Spruch-Lexikon des Talmud und Midrasch*, Budapest 1876; ואולי אף לפני כן, אצל אברהם בן יהודה לייב (מפרמישלה), 'פתח האהל' (זולצבאך 1691); ואצל שמעון עקיבא בר בן יוסף, 'ספר פי שנים' (זולצבאך 1702).

46 ראו י' פרידלנדר, 'אלישע בן אבויה סניגורם של ישראל? שקיעי הלכה ותפקודם בפארודיה הסאטירית "משנת אלישע בן אבויה" מאת משה לייב ליליינבלום', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג), עמ' 241-259; י"ל פונקלשטיין, 'אלישע בן אבויה ארכיטיפוס של מורד', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ז.

47 ראו, מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' 232-233 (המציין שהסיפור הוא על פי ויקרא רבה לד). מעניין שוב להשוות בין בחירתו של מרגליות כאן לבין הבחירה המאוחרת יותר של ביאליק ורבינצקי ב'ספר האגדה', ששיבצו מסורת מעין זו דווקא בפרק על ר' טרפון כדי להדגיש את הביקורת הפנימית העולה ממנה. דוגמאות נוספות לטשטוש הביקורת העצמית של חז"ל באסופה ניתן למצוא בצורת שימוש במקורות מגמתיים ובהרחבות, כגון זו השופכת אור חדש על מנהגי הפרישות הבעייתיים של רב אדא בר מתנה ושל תלמידי חכמים נוספים: 'הן אמנם אכזרי היה רב אדא, לאשתו ובניו, את לבו הקשיח כעורב, ולא ידע רחם, אבל מי חכם, אם לא ישא עול בנעוריו, ומי נבון אם לא ימאס בחיי הבל, כי לא לחכמים לשבוע לחם, וגם לא לנבונים לבקש עושר ותענוגות בני אדם [...] (מרגליות ושם), עמ' 145).

48 ראו מרגליות (שם), עמ' 20, 26, 146, 170, 186, 226, 245, 331 ועוד.

להלן, מאפיינים אלה, המעידים על שינוי סולם ערכים תרבותי, עולים בספר לא רק לצד מאפיינים מסורתיים מובהקים אלא לעתים אף במקומם.

דוגמה הממחישה היטב כיצד כליו הספרותיים של עורך אנתולוגיה עשויים לחולל שינוי תודעתי היא שיבוצן של המסורות על דמותה של ברוריה בפרק זה. הופעתה של ברוריה בין 'אנשי השם' לצד מנהיגים וגיבורים עממיים אחרים של חז"ל מעידה כשלעצמה על חדשנותו של מרגליות. אמנם בתקופתו כבר זכו נשים להשכלה, לביטוי ולהכרה מחודשת, אולם כפי שמלמדים מחקרים בתחום, היה זה פועל יוצא משוליותן החברתית דווקא ולא מכוח פתיחות אמתית המאפשרת שוויון הזדמנויות.⁴⁹ לעומת זאת, בחירותיו של מרגליות לאורך האנתולוגיה מלמדות על מודעות חברתית חדשה. ניכר שהוא ביקש לכלול ברפרטואר הסיפורים מסורות המספרות בשבחן של נשים, כגון סרח בת אשר, מרים, אשת און בן פלת, אסתר, ודמויות קיבוציות כבנות צלופחד, נשות קצי(א) ועוד. מרגליות אף הקפיד לציין בהקשר זה את שמותיהן (הגם שאלה לא תמיד מופיעים במקורותיו), להרחיב את אפיון הדמויות ולהשמיע את קולן.⁵⁰ ומכאן, עולה גם חשיבותה של ברוריה.

מרגליות הקדיש לדמותה של ברוריה כאחת מ'אנשי השם' ארבעה סיפורים, הבנויים על ניגודיות דומה: בכל הסיפורים מתמודדת ברוריה מול גברים, ובשלושה מהם (פרט לסיפור האחרון), היא מכריעה אותם.⁵¹ בסיפור הראשון, מוכיחה ברוריה את ר' מאיר כי עליו לבקש את תשובת שכניו הרעים ולא את מותם (על פי בבלי, ברכות י ע"א). בסיפור השני, היא לועגת לר' יוסי הגלילי, כי נהג בחוסר צניעות כשהאריך בשיחה עמה (על פי בבלי, עירובין נג ע"ב).⁵² בסיפור השלישי, היא גוערת

49 א' פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה, תל אביב תשס"ז; ט' כהן וש' פיינר, קול עלמה עבריינה: כתבי נשים משכילות במאה התשע-עשרה, תל אביב 2006. למקומה של ברוריה בספרות ההשכלה ראו ע' דיקמן, 'מיתוסים בשירת ההשכלה העברית ובשירה האירופית במאות הי"ח והי"ט', מ' אירל וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, ירושלים תשס"ד, עמ' 189-205.

50 שכנותיה של האישה המבקשת מר' מאיר לירוק בפניה משמיעות קול תוכחה חברתי כזה: 'מה לך כי תבכי? - אלמנה חיה! - שאלוה שכנותיה ברגשי חמלה. - הלא ידעת אחותנו, כי רע ומר גורל הנשים, לשפחות נמכרנו, משחק לגברים היינו, כפרי מחמד נדמינו בעיניהם, בטרם מלאו תאותם בנו, וכסלון ממאיר, וכשקוץ משומם, יחשבונו אחרי כן. מאריות גברו הגברים, ארור אפם כי עז ועברתם קנאתם כי קשתה, כלילה יאכלו עד ובבקר עצמותינו יגרמו.' (מרגליות [לעיל הערה 1], עמ' 216).

51 מרגליות (שם), עמ' 168-169.

52 ייתכן כי מרגליות בחר שלא להביא בהקשר זה גם את הסיפור שבו מתנצחת ברוריה עם 'אותו מין' וגוברת עליו בחכמתה (בבלי, ברכות י ע"א), כדי להראות כי היא אמנם נהגה

בתלמיד ששונה לימודו בלחש, כי היה עליו להשתמש בקולו (על פי בבלי, עירובין נג ע"ב – נד ע"א). הסיפור הרביעי מתאר כיצד העמיד ר' מאיר את ברוריה אשתו למבחן כאשר שלח את תלמידו לפתות אותה. אחרי ימים רבים, נענתה לו ברוריה, אך כאשר גילתה כי נכשלה במבחן חנקה עצמה למוות ואילו ר' מאיר ברח לבבל מפני החרפה (על פי רש"י, בבלי עבודה זרה יח ע"א). כל הסיפורים מלמדים לא רק על נוכחותה של ברוריה בבית המדרש (ובדרך ללוד) ב'מגרש הבית' של הגברים, אלא גם על התמצאותה בדרכי תורה, העולה לעתים על זו של בעלה כמו גם על זו של חכמים ושל תלמידי חכמים אחרים. בעוד בסיפור הראשון ברוריה מייצגת עמדה סלחנית, הרי בשלושת הסיפורים האחרים עמדתה תקיפה יותר – היא לועגת לגברים, גוערת ומצחקת בהם.

השינויים שערך מרגליות בסיפורים, פרט לעריכתן יחד של המסורות ולתרגומן מארמית לעברית, נועדו ללמד זכות על ברוריה. בסיפור הראשון, המתואר במפתח כסיפור על 'תכונת לבבה הטהור', מציין מרגליות את ייחוסה של ברוריה כבתו של רבי חנינא בן תרדיון וכאשת רבי מאיר, ומוסיף, כי נהגה 'בחכמה ותורת מוסר על לשונה'. כמו כן, בעוד ההתרה במקור התלמודי תלויה במעשה של ר' מאיר ('וביקש רחמים עליהם וחזרו בתשובה'), הרי בנוסח של מרגליות הושמטו דבריו של ר' מאיר, וההתרה נותרה תלויה בפרשנותה של ברוריה, פרשנות המלמדת על יתרונה האינטלקטואלי והמוסרי כאחד. העימות בשני הסיפורים הבאים מובא בקצרה כבמקורות חז"ל, אך גם כאן שינה מרגליות מעט את המענה הבוטא של ברוריה בתלמוד למענה בלשון רכה יותר, ובמקום הבעיטה שלה בתלמיד, ברוריה של מרגליות מסתפקת בגערה. הסיפור הרביעי והאחרון הורחב בצורה משמעותית יותר. שוב מתוארת ברוריה כ'גדולה בנשים', אך הפעם ר' מאיר הוא המוכיח אותה בדברים שמרגליות שם בפיו:

[...] הן אמנם מנשים באהל תבורכי, וד' נתן לך לב חכמה ודעת, אבל ידע תדעי כי דברי חכמים כדרכונות, [...] הלא האיש כגבורתו ודעתו חזקה מצור, והאשה הרכה קלה היא כמו כן בדעתה, [...] כי כן הוא משפט לכל ההרכבות וחק נאמן לכל הליכות הטבע בשיווי הערך [הארמאניע]. אבל הרך ברך והקשה בקשה לא יתלכדו ויתפרדו. ועתה ראי אשתי, [...] כי גם אותך ברא ד' אשה על הארץ, והיה גם לך ארח כנשים.⁵³

יותר משיש כאן ביקורת כלפי קלות דעתן של נשים יש כאן חשש כי דרכה ה'קשה' של ברוריה, המתכחשת כביכול לנשיותה, תפגע בשותפות שנקמה בין בני הזוג.

בצניעות ולא הרבתה בשיחה עם גברים למעט עם אלה שהכירה מסביבתה הקרובה.

יתר על כן, בחירת העורך למקם סיפור זה בסוף פרשת חייה הקצרה של ברוריה מרככת את הביקורת המשתמעת ממעשיה. גם אם ניתן לומר ששלושת הסיפורים הראשונים מסבירים ואולי אפילו מצדיקים את עונשה המר של ברוריה על פי היגיון רבני-פטריארכלי,⁵⁴ אין לכך תימוכין בנוסח מרגליות, המדגיש את חכמתה ואת יתרונה המוסרי של ברוריה על פני גברים בחייה, כמעלות מובהקות. ברוריה 'מגיעה' אם כן למבחנה האחרון אצל מרגליות חכמה, מוסרית וחזקה. הצלחותיה גורמות אולי לזלזול מיותר בסביבה הגברית, אך הן גם מגייסות את דעת הקוראים. גורלה אינו מייצג לפיכך צדק כלשהו, אלא טרגדיה אנושית של אישה שאולי הקדימה את זמנה, ולא פחות מכך, את הטרגדיה של בעלה שנאלץ לברוח בחרפה לבלב.⁵⁵ תפיסתו של מרגליות המקנה לברוריה מקום משלה בין גדולי האומה, האפיון החיובי של דמותה ובפרט הדגש על חכמתה, כמו גם סדר המסורות ונכונותו של המספר להשמיע את הקול הנשי לאורך כל האנתולוגיה – מלמדים כולם על פתיחותו גם כאן כלפי שינוי ערכים חברתי.

כשנה לאחר פרסום האנתולוגיה ראה אור שירו של יהודה לייב גורדון, 'קוצו של יוד'. היה זה, לדברי אריאל הירשפלד, 'הדיון הפומבי הראשון, המהפכני, במעמדה המוזר של האשה בתוך היהדות'. דיון זה נתן ביטוי לכעס ולביקורת עזים כל כך עד שהירשפלד ראה בו נקודה ארכימדית שעליה הושתתה החילוניות היהודית.⁵⁶ המהפכה שמרגליות ובני דמותה, עורכי האנתולוגיות המודרניות הראשונות, חוללו באותה עת ממש, הייתה אמנם חלקית ויחסית, אולם הייתה זו בדיעבד מהפכה לכל דבר, כיוון שהייתה חלק מהמאבק על מבנה החברה היהודית. החלופות שהציעה למבנה זה הולידו בסופו של דבר מהפכה גלויה, ומהפכה זו שינתה מבחינות שונות את פני ההיסטוריה היהודית.

54 לפי בווארין, יש להבין את כישלונה של ברוריה בסיפורו של רש"י על רקע האזהרה של ר' אליעזר: 'כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות' (בבלי, סוטה כ ע"א), ועל רקע הפחד שאזהרה זו מבטאת מפני למדנותן של נשים. ראו ד' בווארין, 'דיאכרוניה מול סינכרוניה: מעשה דברוריא', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יא-יב (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 7-17.

55 סיפור זה לא זכה כמעט למקבילות, לפי שנהר, כיוון שהוא מכתים את הביוגרפיה של ר' מאיר. ראו ע' שנהר-אלרעי, "אדם גדול, אדם קדוש, אדם צנוע", ש' רו (עורך), קובץ הציונות הדתית, ג [מוקדש לזכרו של הרב ד"ר שלמה יוסף בורג ז"ל], ירושלים תשס"א, עמ' 117-125; וראו גם י' מוניקנרם, 'ברוריה כדמות אנלוגית-ניגודית לרבי מאיר', דרך אגדה, ב (תשנ"ט), עמ' 37-63.

56 ראו א' הירשפלד, 'האשה ונקודת ארכימדס: לפני 130 שנה, בשיר אחד של י"ל גורדון, נולדה החילוניות היהודית', הארץ, 28.11.2008, מוסף הארץ, עמ' 16.

'מכתמים וספורים שונים' – האגדה כדימוי וכחידה

המודעות האסתטית הגבוהה של מרגליות באה לידי ביטוי בעריכת כרבע מסיפורי האסופה לפי סוגות, ובהדגשת מאפייניו האפיים של סיפור העם על חשבון אלו של המדרש, כגון השמטת מדרשים לצורך שמירה על אחדות העלילה, השמטת פסוקים והחלפתם בכותרת, שימוש בחזרות ובשאלות רטוריות ועוד.

הסוגות הייחודיות לפרק האחרון באנתולוגיה הן המכתם, המשל והחידה. חלק מן הסיפורים עוצבו גם כמחזות קצרים או כשיחות, אך מרגליות לא התייחס אליהם כאל סוגה נפרדת. המכתם, המאגד גם לפי כותרת הפרק את כל הסיפורים, מופיע באנתולוגיה (מתחת לחלק מן הכותרות ובהערות המספר במפתח) כשם כוללני לסיפורי חכמה קצרים בעלי אופי דידקטי, הנפתרים, בדומה למשל, באמצעות משמעות אלגורית. ערכו הפיזי והחינוכי של המכתם העשוי לפנות ללב קוראים צעירים, ושכיחותו בספרות ההשכלה, העלו ככל הנראה את קרנו גם בעיני מרגליות.⁵⁷ חלק מן המשלים בפרק זה לקוחים כמעט כלשונם מכתבי חז"ל, ללא ציון מיוחד.⁵⁸ חלק נוסף מוצג כסיפורי משל עם נמשל קצר, במפתח הסיפורים או בכותרת, וחלקם זכו ל'פתרון' בגוף הטקסט. מעניינים במיוחד הם המשלים שמרגליות התאים להם נמשל העולה בקנה אחד עם תפיסתו המשכילית.⁵⁹ אולם החידוש המרכזי בהקשר זה הוא הסבתם של סיפורי אגדה מובהקים למשלים ולמכתמים באמצעות כותרות ופירושים שהוסיף המספר לעלילה, כמו למשל, בסיפורים 'קין והבל אחיו', 'השטן והיין' ואפילו 'עקדת יצחק'. סיפורם של 'קין והבל' נערך, בהתאם, לצד 'מכתמים

57 י"א קלוזנר, 'מכתם', האנציקלופדיה העברית, כג, עמ' 510; ש' הלקין, מוסכמות ומשברים בספרותנו: י"ב שיחות על הספרות העברית החדשה, ירושלים תש"ם, עמ' 54.

58 על תכונותיו הספרותיות של המשל ראו, ד' שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תרגום י' עמנואל, תל אביב 1995; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990, pp. 80–92; J. Neusner, 'The Parable (Mashal): Documentary Approach', J. Neusner at al. (eds.), *Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective [Essays in Memory of Karl-Johan Illman]*, Maryland 2006, pp. 259–283, here p. 260. מרכזיותו של המשל בספרות ההשכלה נדונה אצל מ' פלאי, סוגות וסוגיות בסיפורת ההשכלה העברית: הז'אנר המשכילי ואבירייהו, תל אביב 1999, עמ' 116–137; ואצל ש' ורסס, מגמות וצורות בספרות ההשכלה, ירושלים תש"ן, עמ' 168–186.

59 כזה, למשל, הוא פתרונו של מרגליות למשל הראשון בפרק: 'מפלגות בני אדם' (מרגליות [לעיל הערה 1], עמ' 267). תחרות הגידולים החקלאיים בשדה מתפרשת אצל חז"ל כמשל להתנצחות בין ישראל לאומות העולם (בראשית רבה פג, ה), ואילו מרגליות השמיט פירוש זה והוסיף לסיפור את הכותרת 'מפלגות בני אדם' כדי לטשטש את הרקע הלאומי למחלוקת זו ולתת לה מובן אוניברסלי יותר.

וספורים שונים' בחלק האחרון של הספר ולא כחלק מ'ספורי ימות עולם'.⁶⁰ מרגליות קיצר סיפור זה לשורות ספורות, והוסיף במפתח כי מדובר ב'משל על משיגי גבול'. אמנם גם במדרש חז"ל משמשת דמותו של קין כדוגמה למי ש'נבהל להון',⁶¹ היינו כמשל לרדיפת בצע, אולם אצל חז"ל מדובר גם באגדה היסטורית. כאן, לעומת זאת, דרכי העריכה, הערת המספר במפתח ועיצובו הספרותי של הסיפור מלמדים כי מדובר במשל בלבד. שימוש דומה במשל עשה מרגליות בסיפור 'השטן והיין'.⁶² גם כאן הוא הסב סיפור אגדה לאלגוריה באמצעות עריכה מחודשת ובהסבר במפתח שלפיו מדובר ב'מכתם מלא על השכרות'. אפילו המיתוס על עקדת יצחק מצא את מקומו בין סיפורי מכתם ומשל בחלק האחרון של האסופה, אחרי שהמספר קיצר אותו וערך אותו כתמונה במחזה, והוסיף במפתח את ההערה המשמעותית: 'מכתם'.⁶³ בכך, ביקש מרגליות לחלץ את המיתוסים ואת סיפורי האגדה היהודיים מביקורת רציונליסטית או מביקורת עצמית, ברוח תקופת ההשכלה, זאת, כפי שעשו זמן רב קודם לכן פרשני אגדה בימי הביניים.⁶⁴ אולם בעוד פירושים מסורתיים נועדו לגשר בין האמונה בממשתם של מיתוסים למחשבה הרציונליסטית של התקופה, הרי פירושים אלגוריים מאז תקופת הנאורות איימו לצמצם את המיתוס לכדי דימוי ייצוגי בלבד.⁶⁵ ראשיתו של תהליך זה בניסיון להציל את כתבי הקודש מן ההכרה המודרנית בדבר יחסיותם ולהעניק להם מובן ותפקיד חיוני בהווה, אולם סופו היה איבוד סמכותו המוחלטת של המשל כסמל תרבותי, ו'הפקרתו' – או לחלופין, 'הפקרתו' – בידי הקוראים. במילים אחרות, העולם הסיפורי של המשל שנועד לייצג ולשקף מציאות אמפירית איבד מכוחו הייצוגי, והשפה הפיגורטיבית ירשה את מקומה של השפה ההיסטורית. זהו התהליך שעליו הצביע אברמס, שבו חדלה האמנות הרומנטית לשקף את המציאות (כמראה) והחלה ליצור אותה (כמנורה) על פי כושר ההשגה האנושי.⁶⁶ כך נותרו קיומו של הסיפור וסמכותו תלויים בתודעה

60 מרגליות (שם), עמ' 269.

61 שמות רבה לא, יז.

62 מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' 270.

63 מרגליות (שם), עמ' 319-321.

64 אלבוים (לעיל הערה 3), עמ' 107-145. ראו גם 'אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן,

עמ' 127-142.

65 ראו P. Gay, *The Enlightenment – An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, New York 1977, pp. 240-243

66 ראו M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical*

S. Stewart, *Crimes of Writing: Problems in the Tradition*, New York 1953

Containment of Representation, Durham 1994

האנושית, בידי כלי ההכרה והדמיון של היוצר ושל הקורא גם יחד, ללא כל תוקף אונטולוגי.

תפקידן של ה'חידות' בספר דומה לתפקידם של המכתמים ושל המשלים. בדומה למשל, מציבה החידה אף היא שאלה או בעיה המחייבת 'פתרון'. אולם להבדיל מן המשל, לחידה יש על פי רוב פתרון אחד הטמון בגוף הטקסט.⁶⁷ הפתרונות האלגוריים שמרגליות הוסיף לסיפורי־חידותיו משרתים על פי רוב את משנתו כמשכיל תורני, משנה המתאפיינת בניסיון לקרב בין הפלגים השונים בחברה היהודית.⁶⁸

סוגה נוספת המלמדת על דרכו הייחודית של מרגליות בהתאמת האגדה לקהל יעד צעיר היא השיחה הדרמטית הערוכה באנתולוגיה כתמונה במחזה. כזה הוא הסיפור 'אליהו הצדיק וילדי ישראל' המופיע בפרק החמישי בלוויית כותרת המשנה: 'מכתם'.⁶⁹ דומה שזיהוי הסיפור כמכתם, שערכו הדיקטי קודם לזה ההיסטורי, אפשר למספר להכניס בו שינויים ברוח הזמן. ראשית, אף על פי שהסיפור התלמודי מתאר את פגישתו של אליהו עם אחד מילדי ירושלים, על פי הכותרת החדשה יש למפגש זה ערך עבור כל ילדי ישראל. מרגליות 'חילק' את התפקידים בין הדמויות, והוסיף למשפטים סימני קריאה ושאלה (ובמקומות אחרים גם 'הוראות בימוי') המדגישים את היסודות הדרמטיים בעלילה.⁷⁰ בכך הבליט מרגליות הן את האופי הדיקטי של הסיפור הן את תפקידו האסתטי – לעורר עניין מחודש באגדות חז"ל. יש להניח כי מרגליות הכיר חלק מעשרות המחזות שנכתבו בעברית, מהם שחידשו את עלילות

67 ד' פגיס, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, (תרכ"ץ, מוסף ד), ירושלים תשמ"ו, עמ' 36; R. Dorson (ed.), 'Riddles', R. Abrahams and A. Dundes, *Folklore and Folklife: An Introduction*, Chicago 1972, p. 130

68 ראו 'העור והנער' (מרגליות [לעיל הערה 1], עמ' 271); 'העור והפקח' (שם), 'מרפא לנפש' (שם, עמ' 272), 'באדם דמו ישפך' (שם, עמ' 286) ועוד. סיפורים בודדים מוצגים כחידות גם בשערים נוספים של הספר. ראו, 'אבא יוסי איש ציתור' (שם, עמ' 144-145, וההערה בעמ' XVIII), 'רבי חנינא בן דוסא', יא (שם, עמ' 193-194).

69 מרגליות (שם), עמ' 290-291, על פי בכלי, סנהדרין סג ע"ב.

70 מרגליות התייחס לשינויים רטוריים אלה גם במבוא: 'השפה אשר בחרתי לתרגם את הספורים, שונה היא לפי תוכן השתנות הספורים, כי יש ספורים הדרושים לדבר בס, בשפה קלה צחה וברורה, כמדבר פה אל פה, במראה ולא בחידות. ויש ספורים הדרושים, להלבישם מחלצות ועדי עדיים, להמתיק את המשל במליצה, ולפתוח בכנור חידתם' (שם, עמ' VI, ההדגשה שלי). ל'תמונות' דרמטיות נוספות המוקדשות ברובן לפולמוסים דתיים, ראו מרגליות (שם), עמ' 202-204 (דבן יוחנן בן זכאי), 214-215 (דבי ישמעאל ברבי יוסי), ד, 279 ('אנדריאנוס ועקילס'), 291-292 ('רבי אלעזר והפילוסוף'), 295-296 ('רבי יהושע בן קרחה והמין'), 319-321 ('עקרת יצחק') ועוד.

המקרא עוד לפני שקם תאטרון עברי אשר יכול היה להעלותם.⁷¹ ייתכן כי מקור ההשראה לסוגה זו הוא השיחה הפילוסופית, על תפקידיה האסתטיים והדידקטיים בספרות ההשכלה.⁷² כך או כך, הבחירה של מרגליות להשתמש בכלי ספרותי זה אינה מובנת מאליה, שכן גם המחזה וגם השיחה שימשו את מחבריהם ככלי פולמוסי במאבקם התרבותי בעולם הדתי ה'ישן'. נוסף על כך, המחזה המשכילי התבסס לרוב על עלילות המקרא ולא על סיפורי אגדה. רק שנים אחדות לאחר מכן כתב דוד פרישמן על הפוטנציאל הדרמטי הטמון באגדה.⁷³ מדובר אם כן בחידוש ספרותי חשוב, שניתן להבינו הן על רקע השינוי שחל במעמדה של האגדה בתקופה זו, ממדרש הכפוף למוסכמות רבניות לסיפור עם הנתון, כיצירת אמנות, לשינויים, הן על רקע הניסיון להתאים את האגדה לסוגי קהל חדשים.

השינויים שהכניס מרגליות בתוכן הסיפור בהשוואה למקור התלמודי מלמדים כי אין מדובר בשינוי צורה בלבד אלא גם בשינוי ערכים. כאשר אליהו מבקש להציל את הילד בתלמוד הוא מלמדו: 'אמור בכל יום שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', ואילו אצל מרגליות הוא לומד תורה אחרת:

[...] קנה חכמה קנה בינה, למוד נא לשונות שונות ומדעים ככל אשר תאוו נפשך, כי קנות חכמה מה טוב, ואל תשגה מאמרי דעת. אבל דע נא את אלהי אביך, למוד מדעים, אבל אל תתחכם הרבה, את האלהים ירא ואת מצותיו שמור ואז תקום לך גם חכמתך בקרבך!

משתמע מכאן, שהכלי שזקוקים לו ילדי ישראל – שעבורם חוברת האנתולוגיה ושאליהם מתייחס גם הסיפור, כפי שמלמדת הכותרת – הוא השכלה כללית: לימודי שפות ומדעים שלא על חשבון קיום מצוות אלא לצדו. בעיני משכיל כמרגליות, זקוק ילד יהודי לחכמה ולתרבות לא פחות מאשר ליראה ולדבקות. עבודה זרה התפרשה בסיפור זה, ובהתאם – בספרו, לא רק כפריקת עול תורה אלא גם כהשתעבדות לקוד חברתי ותרבותי של אירופה בזמנו. הילד בסיפורנו אינו מקשיב לדברי אליהו, ומוציא מחיקו (במקום פסל) 'ספרי מינים ושירי עגבים, ספרי תועים ומתעים, מריבת עם והרם יד במלך'. כך הוא מפנה גב לתרבות הספר הלאומית ובוחר בדרכיה של חברה נהנתנית ומתירנית בת הזמן.⁷⁴ לא פחות חשוב מכך, אותו ילד מבקש למרוד

71 ראו נ' זהר, באור חדש: עיונים במחזה העברי המקראי בתקופת ההשכלה, רמת גן תשס"א.

72 פלאי (לעיל הערה 58), עמ' 91-100.

73 ד' פרישמן [פרישמאן], 'מן הספרות הכללית VI', כל כתבי דוד פרישמאן ומבחר תרגומיו [לחג יובלו], ד, ורשה תרע"ד, עמ' 197.

74 'עבודה זרה' מתפרשת גם בסיפורים נוספים בנתולוגיה כהתכחשות לחברה ולתרבות היהודית בת הזמן. ראו ב'פולגות ישראל' (מרגליות) [לעיל הערה 1], עמ' 34-36, ב'קמצא

במלך, ומצטרף בכך לשורה של מורדים נוספים באנתולוגיה המסכנים את שלומה של החברה היהודית, כגון ה'בריונים' שהתבצרו כדי להגן על ירושלים, בן כוזיבא, ולהבדיל רשב"י.⁷⁵ הילד בסיפור מוצא אפוא את מותו בעקבות חשיפה לספרים אסורים ועל רקע שאיפות לאומיות.

מרגליות אמנם לא ביקש למרוד באושיות הדת היהודית – במעמדה הקנוני של ספרות הקודש או בדפוסי ההלכה, אולם הפיכתם ל'מכתם' – לדימוי או לחידה שניתן לדרוש או לפתור ברוח הזמן, שינתה לחלוטין את משמעותם. הזיקה לתורה נדחקה לטובת החכמה, והנאמנות ל'יהדות' התפרשה למעשה כנאמנות להיסטוריה ולתרבות, לספרים, לשפה ולאתוס הלאומי. כך הפכה האגדה הרבנית בתיווכו של מרגליות מכלי להכרת המציאות לכלי ליצירתה, ובכך נסללה הדרך למעשיות היהודיות של זאב יעבץ על תפקידיהן האלגוריים ב'שיחות מני קדם' ולמשלים הרבים של ביאליק ורבניצקי ב'ספר האגדה'.

התקבלותה של האסופה – סוף או התחלה?

תשומת הלב המועטה שלה זכתה האנתולוגיה 'סיפורי ישורון' הייתה ביקורתית. המבקר החתום 'בן־נץ' (מוריס וינצ'בסקי), תקף את מרגליות באופן אישי על הקדשת האגדה לילדים ועל הניסיון הכושל להתאימה לזמנו:

איזה זרות תקנת, ובמה? ואיך תעשה שקר בנפשך להגיד כי האגדות יסכימו עתה עם השכל הישר אשר בתבניתם הראשונה לא היתה זאת? [...] ומה תענה לאלה שקראו האריגינאל של הספורים בתלמוד ובמדרש וכו' היודעים בבירור כי מעולם לא עלה על דעתם של רבינא ורב אשי ובעל המדרש והילקוט לספר אגדות לילדים.⁷⁶

ובן קמצא' (שם, עמ' 108), ו'אבויה ושועי ירושלים' (שם, עמ' 323).
 75 עליו הוסיף מרגליות כי 'לא טוב עשה [...] לדבר דופי במלך ושרים, כי לא ליהודים לאמר קשר, לכל אשר יאמרו כל העמים קשר. וגם הורדוס אשר הרג את כל חכמי ישראל, ואת עיני בבא בן בוטי עור, בכל זאת לא עברה כל תלונה על שפתי בבא, כי מעת אשר נדדו ישראל, בגולה הלכו והורקו מכלי אל כלי, הלא זאת ידע ישראל, את פי מלך ישמור אשר אמר: "גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר, כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל הכנפים יגיד דבר:"' (מרגליות [שם], עמ' 256).
 76 בן־נץ, 'הלנו אתה, או לצרינו?', אספת חכמים 2 (חשוון תרל"ח), עמ' 17-21; אספת חכמים 3 (כסלו תרל"ח), עמ' 33-35. ראו גם אצל י' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ו: השמרנים והסוציאליסטים בתקופת־ההשכלה. מנדלי מוכר־ספרים (1860-1917), ירושלים תשי"ט, עמ' 291; אופק, ספרות־הילדים (לעיל הערה 4), עמ' 287.

לדידו של בן-נץ ולדעת אחרים ובכללם יל"ג, האגדה על ריבוי פניה אינה מתאימה לקהל יעד צעיר, והניסיון להתאימה לקהל זה פוגע באושיות המסורת הרבנית. מרגליות לא עמד מבחינה זו לא ב'מבחן ההשכלה' ואף לא ב'מבחן הרבנות', וספרו יצא אמנם במהדורה אחת בלבד. האם מרגליות נכשל כטענת בן-נץ או שמא הקדים את זמנו? ! שתי האפשרויות מתקבלות על הדעת.

ייתכן שמרגליות נכשל, אולם לא מכיוון שהועיד את האגדה לילדים, או לחלופין, משום שביקש להשמיט ממנה (ללא הצלחה) את כל ה'זריות', אלא משום שהסתייג מכך בעצמו. האנתולוגיה על כל היבטיה כפופה לניסיון 'להלך בתוך': היא מיועדת לילדים אך גם למבוגרים; למטיפים ולדרשנים, ולצד גם למבקרים ולחוקרים. היא מבקשת להיות 'עממית' ובה בעת מסתייגת מכך; לאומית, אך ללא שאיפות ריבוניות. המקורות השונים, דרכי העריכה וריבוי הסוגות, המסורתיות והחדשניות כאחד, מלמדים אף הם על הניסיון של מרגליות לייצג נאמנה את הקנון הרבני אך לא פחות מכך את רוח הזמן ואת התמורות המסעירות שבאו בכנפיה, אם ביחס להיסטוריה ולספרות היהודית לדרוניה ואם ביחס למעמד האישה, לתפקידם של המדעים ועוד. 'התורה הזאת דומה לשתי מסילות', כתב מרגליות באחד מסיפוריו, 'אחת של אור ואחת של שלג. הטה בזאת מת באור, הטה בזאת מת בשלג. מה יעשה? יהלך בתוך'.⁷⁷

אין תמה אפוא שאנתולוגיה זו נמנתה הן עם האסופות המשכיליות הן עם האסופות העבריות הראשונות לילדים, שכן מאפייניה ייצגו את שני ההקשרים. אולם מחירו של הניסיון הבלתי אפשרי לרצות סוגי קהל שונים ולהתאים את המסרים למכנה המשותף הרחב ביותר היה חוסר אחידות, וסופו היה גינוי וביטול. מרגליות הכיר את טעמה של הביקורת ומצא עצמו נרדף כמעט בכל מקום שבו התיישב. 'מלחמתו הכפולה' – בשמרנות החרדית ובלברליות הרפורמית – והמודעות הגבוהה שלו לקרע החברתי בין פלגים שונים בחברה היהודית עולה בין השורות לאורך דפי האנתולוגיה. חוסר האחידות המאפיין את האסופה אינו נובע אם כן רק מן הניסיון לרצות את כולם אלא מתוך חיפוש אחר אופקי מימוש חדשים ומשותפים לחברה היהודית כולה, ברוח הלאומיות הרומנטית. חשיבותה המרכזית באנתולוגיה של השפה העברית, של ההיסטוריה הלאומית ושל המורשת הספרותית של ישראל, קהל היעד החדש שלה והנכונות להכפיפה למודל זה של האנתולוגיות העממיות על תפקידיהן הלאומיים המובהקים – כל אלו מורים כי מרגליות גם

77 מרגליות (לעיל הערה 1), עמ' 331. על חשיבותו של 'התוך', ראו גם אצל קרוכמל (לעיל, הערה 15), עמ' 102-101; ואצל א' חמיאל, 'הדרך הממוצעת': ראשית צמיחת הדתיות המודרנית: תגובות למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושר"ל, ירושלים תשע"א.

הקדים את זמנו. נראה כי הוא היה לאומי מדי בשביל המשכילים וחרדי מדי בשביל הלאומיים. ולראיה, האנתולוגיה נכנסה למסגרות החינוך הלאומיות באירופה ובארץ ישראל רק בתקופת התחייה. לפי דבריו של אופק, ספרו של מרגליות היה בין ספרי הלימוד העבריים הבודדים שניתן היה לשלב באותה תקופה בתכנית הלימודים.⁷⁸ כך, על אף ההזדהות המפורשת של מרגליות עם היהדות האורתודוקסית בתקופתו ועם ערכי ההשכלה, היו אלו דווקא סופרי התחייה שגילו עניין ביצירתו, גם אם לזמן מוגבל, עד שנמצאו לה חלופות עדכניות יותר.

'השדה האמנותי', כפי שהציג אותו פייר בורדייה, 'הוא זירה של מהפכות חלקיות, אשר הופכות את מבנה השדה מבלי לערער על קיומו בתור שכזה ועל המשחק המתנהל בו.'⁷⁹ אסופות האגדה הראשונות בעת החדשה באו לחבוק את הקנון הרבני אך נמצאו נאבקות בו. השינויים הדקים לכאורה שהוכנסו בתיווכן לאגדה כדי להתאימה לרוחות הזמן, השפיעו בדיעבד על התקבלותה ועל מקומה כספרות עממית, ואפשרו בכך את המשגתה של היהדות כתרבות לאומית. בכך, הן הובילו 'מהפכה שקטה' – כזו הנחבאת מעיני ההיסטוריון בשל מהלכיה החלקיים ובשל תרומתה היחסית, אך כזו שניתן לייחס לה בדיעבד השפעה רדיקלית על הלכי מחשבה יהודיים מודרניים.

78 א' אופק, "והייתם לאנשים עברים!" צמיחתה של ספרות־ילדים טבעית בארץ־ישראל, קתדרה, 3 (תשל"ז), עמ' 76; א' אופק, גומות ח"ב (לעיל הערה 4), עמ' 137.

79 פ' בורדייה, 'המטמורפוזה של הטעם', הנ"ל, שאלות בסוציולוגיה, תרגום א' להב, תל אביב 2005, עמ' 155–164.