

**"מקוה ישראל" מאת ישראל קושטא – אנטומיה של**

**מקרה**

**מייכאל פדיידה**

**תל אביב, 2021 – תשפ"א**

**לזכרה של מיכל (1943-2003)**

## תוכן עניינים

2	תודות
3	תקציר
4	פתח דבר
5	מבוא
6	הקדמה
18	חלק א' : ניתוח כל סיפור וסיפור (100 סיפורים)
146	חלק ב' : הסיפורים בראי המספרים
160	חלק ג' : דיוון ומסקנות
189	נספחים
209	רשימות מקורות
<b>English Part</b>	<b>222</b>
Abstract	224
Extracts	226

## תודות

לא מעט אנשים סייעו לי במחקר שלי ושמחתני להיווכח שהיועח לחוקר שלא על מנת לקבל פרס לא פסה מון העולם.

בשלהי 2015 בפגש סיום לימוד מסכת פאה בתלמוד ירושלמי ב"בית מדרש שלנו", הצגתني בקורס את סיפור האחים ומקום המקדש מתוך "מקוה ישראל" לישראל קושטה. יונה ארזי תמהה אז שהמקרה של קושטה לא זכתה עדין למחקר מקיף. אמירה זו דחפה אותי לגשת לפרויקט שפיורתיו מובאים זהה. שונות הלימוד הרבות של תלמוד בחברותא בימי ישיבי ב"בית מדרש שלנו" בהנחיית ד"ר איתי מרינברג-AMILIKOBISKI, אורן עופרנו וشكמה כספי עזרו לי לנתח את הסיפורים ב"מקוה ישראל", שמקורם חז"ל.

ד"ר איתמר דרורי חיבר מאמר מקיף וחשוב על המקרא, אותו אני סוקר בעבודה שלי. אני מקווה שעבודתו ועבודתך יתרמו לחקר המקרא, שנמנית עם המקראות הראשונות לנOUR בחינוך היהודי בעת החדשה.

ד"ר איתי מרינברג-AMILIKOBISKI עודד אותי בהכניו בחשיבות הפרויקט שלו.

פרופ' אשר סלה קרא טיווח מוקדמת של המחקר והערתו והארתו דחפו אותי להוסיף ולהתעמק במחקר ומקווה שאכז שיפרתי אותו.

פרופ' גדיון קרסל קרא בעיון רב טיווח מוקדמת של המחקר והעיר לי הרבה הערות עניינות ומעילות, שסייעו לי לשפר את המחקר.

ליינה אלדה פונרו, היסטוריונית של יהדות איטליה, הואילה לקרוא תקציר אורך של המחקר באנגלית, האירה את עיני בעניינים חשובים ומונעה ממני להציג בעבודה עבודות לא מדוקדקות.

בתיה דונר מסרה לי פרטים נוספים על הפסל "אחחות האדם" של נתן רפפורט וסייעה לי להשיג צילום של מסמך רלוונטי מתוך העזבון של האמן בארציוון יד עיר בגבעת חביבה.

בני, רועי פדן, ביצע עבורי בייעילות ובבדיקות סידרה של ניתוחים סטטיסטיים על המקרא שהיוו את התשתיות לחלק ב' של המחקר. בתי, אפרת, סייעה לי לנצל את מכמי הורד, ביחוד בהעתיקת הסיפורים ישירות מספרו של קושטה.

גבי זילברמן ליוותה אותי לאורך כל המחקר שנמשך חודשים רבים. שוחחנו רבות על רעיונות גולמיים בהתחוותם והיתה שותפה פעילה להתלבטוויות לא מעטות שהתעוררו במהלך המחקר. גבי הגיעה את כל העבודה וניכשה משפטים עודפים. היא גם הרשותה לי להכנס לעבודה את הציור שלה: גשר בליבורנו, אותו ציירה לאחר ביקור שלנו בליבורנו במרץ 2017.

תודה לבת-שבע צייזלר-גפטמן שאישרה לצרף לעבודה צילום עבודה של גדיון גפטמן ז"ל – "מיתות" (1985).

נהניתי מאוד לעסוק במחקר זה שהעסק אותי במשך שעות רבות ואני מקווה שהקוראים שלו יהיו שותפים להנאה זו.

השנה (2021) מלאו 170 שנה (תרי"א-תשפ"א) ליציאת המקראת לאור ונדמה לי שזה תאריך מתאים לפublication המחבר שליל על מקרא חסובה ומקורית זו, גם הקורא בהוויה ימצא בה עניין רב.

## תקציר

המחקר זו בהרחבה באנתרופולוגיה "מקווה ישראל" של הרב ישראל קושטא (ליוורנו 1851). הספר נמנה עם המקראות הראשונות בעברית לילדים בעולם החינוך היהודי. קושטא עשה שימוש במקורות שונים, אך הוא ניסח מחדש את המקור או המקורות, לעיתים תוך הכנסת שינויים מהותיים בהם. בכך המקראת שלו שונה מקראות אחרות, שמכנסות בהן מקורות שונים כתובם וכלשונים.

המקראת כוללת 100 סיפוריים ללא סיוג לקבוצות משנה ולא כותרות. במחקר חולקו הסיפוריים לשבע קבוצות תוכן ולכל סיפור ניתנה כותרת. החלוקה זו התרירה כחשובה להבנת טיבת ותוכנה של המקראת.

המחקר מנתח כל סיפור בפרמטרים הבאים: איתור המקור/ות והשינויים שהוכנסו בהם ומתן סיבה אפשרית לסתיטה מהנוסח המקורי. זו פעם ראשונה במחקר המועט שנערך על הספר, שבו נתחו כל 100 הסיפורים שלו.

נערך ניתוח סטטיסטי של 100 הסיפורים לפי משתנים שונים, כמו: מקור הסיפורים, תקופת התרכשותם וארץ התרכשותם, המגדר של הגיבור, התיחסות לעשירים ולעניים, התיחסות ללימוד והשכלה ועוד. ניתוח סטטיסטי זה אינו שכיח במחקרים דומים והוא בבחינת חידוש מתודולוגי בניתוח מקראות הנלמדות בבני ספר.

הסיפורים סובבים סביב שני ציריים: הציר האנושי (הדגשת ערכים של צדק, שוויון, גמилות חסדים, לימוד והשכלה) והציר היהודי (שמירה על זהות יהודית, המשך דבקות במסורת היהודית-ספרדית, של הכרת נכסיו צאן ברזל של היהדות ושליטה בחכמויות חיצונית, כמו: רפואה, שפות זרות, פילוסופיה, אסטרונומיה וכיוצא בז').

נמצא שהמטרה העיקרית של המקראת היא העברת מסרים חינוכיים לקוראים הצעירים ואילו המטרה של הnalchat הלשון העברית היא משנית.

המחקר מנתח את המסריהם החינוכיים של המקראת על רקע תהליכי חילון ואיינטגרציה שהתרחשו ביהדות איטליה באמצע המאה ה-19. קושטא רצה להראות לקוראיו הצעירים שניתן להשתלב בחברה האיטלקית ולהיות אזרחים נאמנים ופטרויוטים למולדת איטליה מחד גיסא, ומайдן גיסא להמשיך לשמר על הזהות היהודית והתרבות היהודית.

מהסיפורים במקראת משתמע שגוראות ושנות היהודים הם נחלת העבר והחל מהעת החדשת הגויים אינם מעוניינים שהיהודים ימירו את דתם. להיפך, כל ניסיון של היהודים להמיר את דתם או להתנכר לזהותם היהודיות נתקל בביבורת חריפה של הגויים, המעוניינים שהיהודים ישתלו בחברה שלהם, אך ישמרו על דתם ותרבותם.

מווטיב זה משתלב במוטיב כללי של המקראה: הצגת מציאות אידילית שאין בה דילמות מוסריות וערכיות, שבה כל סיפור מסתיים בכפי טוב והחוטאים חוזרים למוטב או מתחרטים על מעשיהם הרעים.

## פתח דבר

חוקרים של ספרי לימוד בכלל ומקרים ספרותיות בפרט עמדו על כך שהללו משמשים אמצעי להטמייע ערכיים לאומניים וככל אנושיים בילדיהם החובשים את ספסל הלימודים, במוריהם ובהוריהם. מחקרו של ד"ר מיכאל פדייה מדגים זאת בזורה מיטבית דרך ניתוח המקראה "מקוה ישראלי" מאות הרב ישראל קושטא, שהתפרסמה בעברית תנ"כית, בעיר ליוורנו האיטלקית, בשנת 1851. פדגוגיה של מאה סיפורים.

ד"ר פדייה מנתח את מבחר הספרים במקראה, מאתר את מקורותיו ועומד על הכוונה של המחבר בחכלתם במקראה. לuibט ידיעתי, מעתים מחקרים מקרים ילדים שניתחו באופן כה מפורט אנטומיה של יצירה קדומה מעין זו. קושטה הרשה לעצמו חירות פואטית רבתה בבדיקה מקורונית והתאמתם למבחר אגב שינויים מפליגים, כדי התאמתם למטרותיו החינוכיות. מחקרו מצביע על שדרת המסרים השזורת בהם. לשם כך מיין אותם לשבע קבוצות תוכן שחלקן נראות סותרות לכארה, אלא שהחוט המשור אותו נגלה והרי הוא מסר כוללני וברור.

ד"ר פדייה הביא תימוכין לפרשות שהוא נתן לסיפורים במקראה מתוך יצירות אחרות של קושטא. מסתבר שבעוד שבסיפורות האחרים המסרים שלו היו מפורשים ויישרים, הרי שבסיפוריו המקראה המסרים המקבילים הם משתמשים ונរמזים. הטענה נכונה במיוחד לגבי הטמעת ערכים של נאמנות ללאום האיטלקי ולעם היהודי. הערכים האנושיים لكن מודגשים במיוחד במפורש. בעוד שבמקורותיו הקודמים הייתה התייחסות מפורשת ליודי איטליה, הרי שבסיפוריו המקראה בחר קושטה להזכיר מסרים הנוגעים למיזוג שבין מסורת הלאום האיטלקי אגב שמירה על עקרונות היהדות, דוקא בסיפורים שהתרחשו בארכוז' מערב אירופה ומרכזו ולא באיטליה. זאת מכיוון שהוא ראה דמיון בין גורל היהודים באיטליה בעת החדשת גורלם בארץן, והיהודים בהן שימשו עבורו קבוצות התייחסות חייבות.

הכשרתו האקדמית של ד"ר פדייה כאנתרופולוג וכסוציולוג האמון על פרשנות של תופעות תרבותיות וחברתיות, סייעה בידו לפרש את הספרים במקראה בהקשרים ובחיבים של הוותח חיים היהודיים באיטליה בכלל ובקרוב יהורנו בפרט, באמצעות המאה ה-19. מוחמר המקראה ניכר כי קושטה היה אופטימי לגבי עתידה של היהודים איטליה והשתלבותה בחברה האיטלקית, שהולכת ומתגבשת כמדינה מאוחדת. יחד עם זאת קינן בו חשש פן מהליק האמנציפציה של היהודי איטליה עלול להביא אותם להתבולות ולהתרחקות מזהותם היהודית. לכן היה חשוב לו להראות, דרך הספרים שפרש, שילוב בין פטריוטיות איטלקית לבין שמירה על זהות יהודית ודבקות במסורת היהדות.

המקראה של קושטה מעידה אפוא על רוח אופטימית שנשבה בקהילות היהודיות באיטליה, עת נפתחו בפניהם דלתות שהיו נועלות זה מכבר וכי עתידן נראה מבטיח מותמיד.

אקלים חדש מעין זה ניכר גם בספר "הלב" (1886) הנודע בעמיהם, שכתב לוחם החירות אדמוני דה אמיציס כאילו כתבו אנריקו, ילד כיתה ז' אלמוני, המביע חוותתו משנת לימודים אחד בבית ספרו בטוריינו. איטליה התחדשה עת הובילו מנהיגים כגריבaldi ל-"רישורגיימנטו"

(Risorgimento), משמע האחדת נסיכותה המפוצלות לכדי היוי ישות מדינית אחת. שרה אז חזון הקידמה עם אופטימיות מעין זאת שנשאה המהפכה הצרפתית; לחופש-שוויון-ואהוועה שלם על היהודי הגטאות, אגב התנערות מהדעות הקדומות שתפשו כלפים, כאלו שהופנו כלפי "הஸוחר מונציה" ביצירתו של ויליאם שקספיר.

אחדות איטליה, מה חבל, פינתה מקום לפשיזם בראשות הדוכיה בניטו מוסוליני, שהסיגר את היהודי ארציו להשמדה במחנות הריכוז של גרמניה; שהפץ מהאייר את תל אביב; כבש את אתיופיה, אגב רצח עם רב. אנדרטה 12 ביכתית באדיס אבבה מנציחה את זכרם של אלף בני אדם שנרצחו בפברואר 1937, בתגובה לניסיון התנקשות נפל בחיו של מושל גראציאני. (היליה סלאסי נגוס [מלך] אתיופיה נמלט ב-1936 מארצו שנכבשה על ידי איטליה ונמלט זמנית לירושלים).

מקרה זה הגיעו כקרון אוור הנשלחת לקהילות היהודיות באיטליה בעת היסטורית מיוחדת של הבטחה לבאות ולתקווה שהעירה בלבבות היהודים לזרים חדשים, למרות הסכנות שארכבו להמשכיות תרבותם כיהודים.

פרופ' אמריטוס גدعון קרסל, אוניברסיטת בן-גוריון

## מבוא

הספר "מקוה ישראלי" (1851) של הרב ישראל קושטא (Israel Costa) מליבורנו (1819-1897) נמנה עם המקראות הראשונות בשפה העברית שייצאו במאה ה-19. המקראה יצאה בדף ההוראה של שלמה בילפורטי (Salomone Belforte), ליוורנו. ההוצאה נוסדה ב-1805 והיא עדין פעילה. (שני היהודים בשם בילפורטי מייצגים צירוי, כפי שהוא מקובל בשעתו באיטליה. דבר זה יתגלה בהרבה מקומות ב"מקוה ישראלי").

בחלק הראשון של המחקר אעשה שני דברים: ראשית, אחלק את 100 הספרים במקראה לשבע קבוצות תוכן. קושטא הביא את 100 הספרים ללא כתורות (למעט מספר סודר) ולא חלוקה לקבוצות. שנית, אדוֹן בכל ספר בפרט. בין היתר, אשווה בין המקורות – אם יש כלא – לבין הספר. קושטא לא ציין בספרו את המקורות של ספריו. איתור המקור היה כרוך לעיתים בעבודה בלשית. בסופו של דבר, מעטים הספרים שלא הצלחתי לאתר את מקורם. (כמו כן, אבדוק אם נפלו טיעות דפוס בගירסת הדפוס של הספר בהשוואה לכתב היד של החיבור או שהטעויות מופיעות כבר בכתב היד).

בחלק ב' של המחקר: המקראה בראי המספרים, אביה ניתוח סטטיסטי של הספרים לפי פרמטרים שונים. העיבודים נעודו לעמוד על מאפיינים כליליים שחוותכים את קבוצות הספרים, שנראים ממבט ראשון כאוסף מקרי, ללא תשתיות עמוק.

בחלק ג' של המחקר: אדוֹן ביחס בין המקראות לבין המקורות שעמדו לרשותו של קושטא. אנחנו מקובל להתייחס בספר כאל מקראה, אבל אין זה מדויק. מקראה אנטולוגית או חריסטומטיה מביאה בדרך כללckett של קטיעות ממוקמות שונות, כתובות וככלושים במקור. ב"מקוה ישראלי", הסתמן אמן קושטא על מקורות שונים, אבל לרוב הוא עיבד אותם בצורה מגמתית, סלקטיבית ומוטה שאינה توאמת את המקור.

יתכן שקוושטא בחר לנוכח מחדש את הספרורים ולא לחתט את המקור, כדי שיוכל להכנס בהם שינויים מגמתיים התואמים את המסרים שרצה להعبرו לקוראיו הצעירים.

### הקדמה

המקראה של קוושטא (Costa) אינה שונה במטרתה ממקראות המיעודות לילדים ולנערים במערכת החינוך, החל מהמאה ה-19. המטרה שלה הייתה לחסוך את עולם הספרות לתלמידים ולפתח את הכישוריים הלשוניים שלהם בעברית, אך הייתה לה באותו עת בעיקר גם מטרה חינוכית: הקנייה ערכיים ועיצוב זהות יהודית. ראו, למשל, את ספרה של רות אלסון, על תפקידם של ספרי לימוד ומקראות בחינוך הייסודי בעיצוב אישיות התלמידים זהותם האמריקאית.

Ruth Miller Elson. *Guardians of Tradition. American Schoolbooks of the Nineteenth Century*. Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1964.

לגביו ספרי ילדים בעברית, מן הרואוי לציין שני ספרים: הראשון הוא ספרה של צפי זבה-אלון. זיכרונות חדשים. אסופות האגדה ועיצובו של קנון עברי מודרני. ירושלים. יד יצחק בן צבי. 2017.

השני הוא:

Yael Darr. *The Nation and The Child – Nation Building in Hebrew Children's Literature, 1930-1970*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2018.

### מטרות המקראה

המקראה של קוושטא נועדה להנחיל לקוראיו הצעירים ערכיים על שני ציריים עיקריים: ציר אחד הוא אנושי – להעbir לנער או לנערה ערכיים אנושיים בסיסיים וככלליים שהם לאו דווקא יהודיים: אמירות אמת, חשיבות ההשכלה והלימודים, עזרה לזולת, ערכיים משפחתיים (כיבוד הורם וקשרי משפחה), חריצות, נקיון המחברת ועוד. הציר השני הוא חייזק זהות היהודית והדבקות בתרבות היהודית של נערים/ות הגדים כמייעוט בחברה האיטלקית. כפי שנראה, קוושטא עודד השתלבות במדינת הלاءם האיטלקית שהולכת ונוצרת, תוך שמירה על ערכי היהדות המסורתיים.

שני היעדים האלה נזכרים בפתח המקראה. קוושטא רומז עליהם בפניהו שלו לקוראיו הצעירים: "נערי בני ישראל בעבורכם כתבתבי הספר הזה בו תלמדו לעשות הטוב והישר בעיני אלוהים ואדם". החלק האנושי-מוסרי מבוטא במשפט "לעשות הטוב והישר בעיני אדם" והחלק היהודי מבוטא באותו משפט: "בעיני אלוהים". השם "מקואה" רומז למקרה שבו נקוו ספרורים מטעם ישראל [קוושטא], אבל גם מתייחס לעתיד ישראל. (גם היישוב הראשון שנוסד בארץ במחצית השנייה של המאה ה-19 נקרא "מקואה ישראל". זהו גם שם ספרו של מנשה בן ישראל שחובר תחילה בספרדית 1650 וتورגם לעברית בשנת 1698. בספר נתן שהילדים של דרום אמריקה הם צאצאי עשרה השבטים האבודים). המילה "ישראל" בשם הספר מקואה ישראל מופיעה גם בספרים אחרים של קוושטא (כמו שיר ישראל, כי נער ישראל) ורומזות לשם הפרט.

בכותרת של הספר נכתב: "ספר 'מקואה ישראל' והוא ספרי מוסר לחנוך את הנערים בהעתיקת לשון עברית אל לשון אחרת". הכותרת לא ברורה. הרב פיפרנו (Piperino) שהיה המורה של קוושטא כתב

בהקדמה שלו: "ויחבר [ישראל קושטא] מהה סיפורים מקצתם הוציא ברוח בינו ומקצתם מדברי רוז'ל במדרשו ובירושלמי, מעשים אשר היו בימי קדם ומקצת העתיק [תרגום] מלשון צרפת לשלון הקודש". אבל בעצם יש רק סיפור אחד (סיפור נ"ט – אגדת האחים ומקום המקדש) שזהה כמעט לגמרי בצרפתית. יתר הסיפורים, שמדוברים צרפתיים, הם עיבודים של קושטא. לכן ברור שאי אפשר להבין שמקור הספר הוא מטקסטים בשפה זרה.

הכוורת מביאה תקווה שהספר יספר את הידע של התלמידים בעברית, כך שיוכלו להבין טקסטים נוספים בעברית ויוכלו לתרגם לאיטלקית. ואכן הרב פיפירנו כותב בהקדמה שלו: "אשר על כן חלוטי היא אל אבות הבנים ועל המלמדים...לקחת הספר הזה...וללמדו אל בניהם ועל תלמידיהם בלשון הקודש כאשר הוא, והם יעתקו אותו ועם איש בארץו וככלשונו". (כוורת דומה הופיעה בספר "מבוא הלמוד" של אברהם טולושא שיצא בהוצאת שלמה בילפורטי, 1858, שהוצאה גם את "מקוה ישראל"). הכוורת המלאה של הספר: "ספר מבוא הלמוד. כולל סדר הלמוד לתורה ולתעודה בישראל, לחנק את הנערם בקריאת האותיות והתיivot עד הגיעם להעתיק מלשון הקודש לשון איטלקית. בKİצ'ר ספר לימוד לעברית מאלף ביתן").

המגיה של המקרא, הרב אברהם ברוך פיפירנו כתוב הקדמה בה הביע במפורש את הסיבה לכתיבת המקרא וועל יעדיה: "...כל חכם ומורה בכל דור, כי כאשר יראה עם מרעיתו וצאן ידו נוטה מני דרך התורה והמצוות ינחחו במעגלי צדק ובבעותנות אהבה להשיבו אל אביו שבשמיים ית"ש [יתברך שמו], כי אם החכם...יתרשך מעשות כל מאמצי כחו לkrבו אל התורה אחר שנתרחק ממנו...כי היא [התורה] מונחת בקרן זוית מאין מבקש לדעת אורחותיה". פיפירנו תולה את הבעיה בכך שספרים הקודש הם בספר חתום לנערם בגל שאינם יודעים עברית. לעומת זאת, הנער נמשך בספרים בשפה האיטלקית הצחה והקללה עבורים. התוצאה היא "עזיבת חמדת כתוב הדת ומצוותיה". (שד"ל מתلونן בשנת 1836 ש"בהרבה ערי איטליה [כולל ליוורנו] כמעט הזקנים לבדם יודעים ספר, והבחורים כל ספר לה"ק [לשון הקודש] הוא להם ספר החתום" – מצוטט בדינבורג תש"ט, עמי 245).

יוצא, אפוא, שהמטרה ללמד עברית את התלמידים דרך הספר היא משנה. המטרה העיקרית היא להעביר להם מסרים חינוכיים שונים. הספר של קושטא נועד למלא את המחסור בספר לימוד מתאים שיחזיר את הילדים לדת היהודית.

קושטא כתב אמנים שקהל היעד שלו הם נערים, אולי הוא לא ציין לאיזה כוונות מיועדת המקרא. אחד מסיפוריו (סיפור נ"ט על אגדת שני האחים ומקום המקדש) נכנס בשנת 1925 למקרא המיועדת לתלמידי כוונות ב' ו-ג'. יחד עם זה ברור שהחלק מהסיפורים מיועדים לילדים בוגרים, בני 12-15. הכוונה לחלק מהסיפורים בקבוצה זו העוסקים בעניינים תיאולוגיים, כולל עצם קיומו של אלוהים (סיפור ס"ד).

המקרא כתובה בעברית מקראית לא פשוטה שדורשת ידע טוב בעברית. לכן נראה לי שרק בני 10 ומעלה יכולים להתמודד עם טקסט כזה. אלא אם נניח שהמורה קרא את הסיפורים בכיתה ותרגoms להם אותם במקום ואז יוכל שהוא יכול לשמש ילדים יותר קטנים, נאמר גילאי 8-10 לפחות.

בבקדמתו מachable פיפירנו לקובטה: "ישראל לתודה ולתעודה. רוכב שמים בעוזרו והוא אדירו ועליו יצץ נזרו לתת לו את החיים ואת הטוב גם עשר גם כבוד וענינו תראנה בנים ובני בנים". בעת חיבורו

הספר היו לקושטא שלוש בנות. בנו ייואל רך בשנת 1851. דבר זה מעיד שהספר נדפס לפני מות אשטו ב-1851, שלושה חודשים לאחר שילדה את עמנואל בנה. (הוא נישא במאי 1844, לפי דרורי, 2018 עמ' 58 הערה 15).

פיפרנו התעלם, אפוא, מכך שלקושטא היו כבר בנות וניתן להתעלם מהן, כי רך על בנים ניתן לאח:  
"וועיניו תראנה בנים ובני בנים והמה חכמים מחוכמים". יש להניא שקוושטא קיבל בסיפור את האיחול. ראייה: בשיר קינה על מות אשטו, שנפטרה בשנת 1851 בגיל 30, שלושה חודשים לאחר לידת בנים עמנואל, הוא כתב:

"אם הבנות היהת ומנווּת

לא תמצא אם לא תלך הילך ...

גם אנקוי אמרתי אני בוטח

אתעלסה [אתענג] כי ילך يولך לנו ...

היום קיינו בשמחה גוברת

יום משוש לב מצאנו וראינו

בן ניתן לנו ועמו עטרת" (קינה ב"כי נער ישראל", 1890, יט-כג).

על אף זאת קוושטא הביא 16 סיפורים שבוחן הגיבור הוא איש או נערה.

### חילון ואיןטגרציה

מההקדמה של פיפרנו עולה, אפוא, תמונה של קהילה יהודית שמתרכחת מיהדות ומשמרותמצוות. כחמש שנים לפני שכתב את ההקדמה הנ"ל, הוא תיאר את ההתרחשות מהזדמנות בצוורה יותר קיצונית: "...כי בעונתינו שרבו האמונה מתמעטות והאפיקורסיות וההפקר גברו בארץ... והסיבה הגדולה היא כי בטרם ידע העיר דורך תבונת תורה" [תורתנו הקדושה] יברח מבית הספר ובעצת אביו ואמו יוציא כל זמנו בלימוד הספרים המתים את לבו מנארח היראה והאמונה, כמועה הדור הזה אשר בהם יעמיקו ובירדי נקרים ישפיקו. ואל יחשוב הקורא דברי אלה כי אני מהמומאים לימוד ספר ולשון ומהמבזים החכמה והמדע". ("קול עוגב". עמ' פ"ב).

פיירינטינו וקוושטא בהקדמה שלהם לתרגום לעברית של הספר: "אליעזר ונפתלי", מأت הספר הצרפתית: זיאן-פייר קלריס דה פלוריין (1755-1794), שיצא לאור בשנת 1853 – שנתיים לאחר יצאת המקראה "מקוה ישראל" – הביעו את חששיהם שהעם היהודי הולך להיעלם מביבמת ההיסטוריה: "תשועת עולמים היא לנו לקיים את שמו ולזכור עולם נהיה בגויים ולא ניהיה עםיים הראשונים האמורין והפריזין והיבוסין ודומיהם אשר ספו תמו וזכרם סוף עם זרעם".

מאותו מקור עולה שהיהודים מעורבים בחיי העמים שבתוכם הם יושבים והם מושפעים מתרבותם ומאורחות חיים: "במה נודע איש אל אחיו, כי אחים אנחנו בני אב אחד נתנו אלהינו שבשים?... האם בדתינו שונות מכל עם? האם בדרכינו שונות מכל אומה ולשון? מיום אבדה מלכותנו... מיום האל השליך משמיים תפארת ישראל... דתינו וחקיינו היו ללא היו... ואין דין ישראל במקום המשפט,

שמה ישבו הגויים ושפטו כל ריב... ומיום נתערבנו בגויים למדנו מעשיהם ובדרךיהם הلقנו... איך לא לימד ישראל מעשי הגויים אשר יושב ביניהם, סוחר עמם ומהם קונה לחמו וشكוו? איך לא ילק' בדרכיהם והמה לנגד עיניו תמיד וירא אם לא יארח לחברה עמם פן תוסף שנאתם ואיבתם עליון?"

משמעותו היה גם התרשםותו של חיים וייצמן מביקורו באיטליה 1921: "...האימאנציפציה היהודית באיטליה הייתה שלמה זה דורות. העדה הייתה קטנה, אך חבריה לקחו חלק פעיל בחום האיטלקים – המדינאים והכלכליים, האמנותיים והמדעיים – ובכל חפצייהם והוויוניותם לא היו נבדלים מן האזרחים האחרים, חוץ מדבר אחד – שהיו הולכים לבית הכנסת ולא לכנסייה. באיטליה גופה מספרים חמישים אלף בתוך אוכלוסייה של ארבעים מיליון בערך". (ווייצמן 1949, עמ' 283).

הבאתי את הציגתו מספרו של וייצמן כי היה מאפיינית את התפיסה החדשה שתהיליך האמנציפציה של היהודי איטליה התנהל על מי מנוחות ללא בעיות כלשהן. (ראו להלן עמ' 172-173).

במלים אחרות, קושטא היה סבור שהשתלבות בחברה האיטלקית היא עובדה מוגמרת שאין ממנה חזרה ויחד עם זה הוא רצה באמצעות ספרו לחזק את הזזהות היהודית ואת התרבות היהודית של קוראיו הצעירים, לבב יתבולו בחברה האיטלקית.

תמונת זו מקבלת גיבוי על ידי המחקר ההיסטורי של יהדות איטליה באמצע המאה התשע עשרה – מועד צאתו לאור של הספר "מקוה ישראל".

מייקה לוצאי כותב על היהודי איטליה במאה התשע עשרה: "עם הזמן חל תהליך חילון בקרב רוב היהודי איטליה, עד כדי התנכרות למצות הדת, ורק מיעוטם הושיפו לקוים אורח חיים דתי כבעבר". (2012, עמ' 17).

אליזבת שכטר הגיעו לאותה מסקנה:

"erosion of the traditional bonds that bound the individual Jew to his community and the abandonment of religious practices, leading, in some cases to mixed marriage and conversion". (Schachter. 2011, p. 4.)

קושטא לא ספק היה מודע להמרת דת של יהודים באיטליה. הוא חיבר שיר לכבוד הרב אליהו בן אמולוג שמנע מיהודי להמיר את דתו. הנה ציטטה של חלק מהשיר:

"*ייצר הרע יצא לשוט בארץ*

*לצד אדם יקר במשוך בראשת...*

*או קמות אליה וכציר אל עורך*

*גערת בו לאמור מה לך לגשת*

*אל זרע אברהם לא לך לרשות".*

ישראל קושטא. "כני נער ישראל". 1890. עמ' מב.

אחת העובדות המוראות על התופפות שמיירת המצאות בקרב יהודו ליוורנו היא כדלהלן: ב-1844 התלוננו המסاري (פרנסי קהילת ליוורנו) שאין מניין בבית הכנסת הגדול. לכן, דרשו ממורים ותלמידים של "תלמוד תורה", רבנים ותלמידים בבית המדרש לרבני עיר ועובד קהילה אחרים, שנקבעו בשם, שייתפללו בבית הכנסת כדי שייהי מניין לתפילה. לדרישה זו צורפה רשימה של סנקציותiae ציאות לדרישה (Ferrara. 2007, p. 36).

במכtab משנות ה-70 של המאה ה-19 שנשלח מאיטליה לארצות הברית נאמר על יהדות ליוורנו:

"as far as religion is concerned, it has completely disappeared. The families that are still religious are quite few". (Guetta. 2009. p. 215 n. 25.)

המטרה העיקרית של הספר אפוא היא חינוכית, כפי שנאמר לעיל. בהמשך אראה שספרו של קושטא נועד לחנך דור חדש של יהודים שיחיה בחברה נוכרית פתוחה. קושטא היה עր לסקנות לחברה כזו מעמידה לגבי המשך הקיום היהודי וניסה להתמודד איתן באמצעות המקראה שלו.

כיצד קושטא תפס את מקומם של היהודים בחברה האיטלקית, שהחלла לפתוח את שעריה לפני היהודים? על כך יש לנו תשובה עקיפה מתוכן המקראה שלו. יש שני מקורות נוספים בהם מציג קושטא באופן מפורש את מעמד היהודים בחברה האיטלקית, כפי שהוא רואה אותו.

המקור הראשון הוא שיר שהוא כתב כאשר הדוכס הגדול של טוסקנה הכריז על שוויון זכויות ליהודים בשנת 1848:

"עת אהבה הגיע ולב בלב קושרט"

ובשבתי חן דוברת דברי ברית אחותה.

גזר לכל טוסקאנא משפט אחד המליך

לגר אזרח וחלק תורה אחת צוה

...נרצה לך רקrat נשך להיות בין אנשי החיל

היום וגם הליל נלמד המלחמה.

עד הלם איטליה נלך על אויביך

...על כן נאמר אשרינו כי בה [באיטליה]

חלק גם לנו,

כאמ' תיטיב עמנו בניים אנו לה". (קושטא. כי נער ישראל. עמי נ"ב-נ"ג).

דבריו של קושטא על נכונות של יהודים למות למען איטליה התממשו במשך המאבקים והקרבות שהתרחשו בתהlik של איחוד איטליה (Risorgimento) ושבhem נפלו לא מעט יהודים. (Roth. 1946,

.pp. 454-45  
. (Schachter. 2011, p. 14)

"Tuscan Jews participated enthusiastically in the national movement [Risorgimento], playing a decisive role in the development of new political culture". (Wyrwa. 2003, p. 16).

"בשנת 1869 שירתו בצבא האיטלקי שמונים ושבעה קצינים יהודים מתוך 108,14. שלוש מאות יהודים שירתו כחיללים, מתוך 170,000 חיילים הייתה בכך תרומה עצומה בהתחשב בכך שבאותה תקופה היו באיטליה 30,000 יהודים מתוך 25 מיליון איש. מספר הקצינים היהודים היה גבוה יחסית למספר היהודים באוכלוסייה בכלל ההזדהות שלהם עם איטליה והשתיכותם למעמד הבורגני". (בטין. 2012, עמ' 100).

הגישה הפטריוטית של קושטא כלפי איטליה לא הייתה יוצאת דופן בקרב רבני איטליה. אליזבת שכת רטוענת שלרבנים היה תפקיד חשוב בעיצוב התודעה האזרחותית והפטריוטית של היהודי איטליה, הן כמורים והן בדרשות שלהם בבית הכנסת. (Schachter. 2011, pp. 16, 77.)

קרוליטה פררה כותבת על המשמעות הסמלית של השתתפות היהודים בריסורגיימנטו :

"those who died in the battles of the Risorgimento acquired the status of martyrs who had given their lives for double cause: the defense of their fatherland, and the demonstration of bravery and patriotism to their fellow citizens". (Ferrara. 2017, p. 170.)

האתגרים שקושטא התמודד איתם במקרה שלו הם אלה שעמדו בפני היהודי איטליה שנים מעטות לאחר מכן :

"Immediately after being granted equality, individual Jews, Jewish communities and their leaders found themselves facing various challenges. They now had opportunities for integration...and they experienced both euphoria and that they should demonstrate...loyalty to state and fatherland. ...This leads to the other challenge faced by the Jewish elites...; They had to combat the danger of gradual assimilation into the majority society, aided by increasing secularization, the disappearance of the Jews themselves". (Ferrara. 2017, pp. 4-5.).

אני אראה במהלך המחקר, שמוטיבים שבאו לידי ביטוי בספריו של קושטא, הופיעו בשיה היהודי באיטליה במשך עשרות שנים לאחר ספריו פורסם.

בשנת 1848 המוכרת כ שנה של "אביב העמים" פרצה התקוממות בוינה נגד הקיסר האוסטרי ורשמה הצלחות כמו סילוק שר החוץ מטרניך מתפקידו. בעקבות זאת פרץ באוזור למברדיה מרד

נגד אוסטריה. בשיר שקוושא חיבר לרגל האירועים המהפכניים האלה (שב Dziubד הסתבר שהצלחותיהם היו ארעית) ניכרת ההזדהות של קוושא עם איטליה והוא רואה בלומברדים (הנאמקים באוסטריה) אחים:

"...לכל בני איטליה הם באה ישועתה

...כי מרדו בוויינה [ווינה] במלך יושביה

לפרק מעל כתפיה את עול כבד זור.

או קמו הלומברדי ובעוז חם רחבו.

לצאת חפשי חשבו מיד אדון אוצר.

**...אוֹי לְאָז בּוֹנְדַת לְקֹול דְּמִי אֲחִינוּ**

הצוקים אלינו נבוֹא עמו בזק

ערי אָרֶץ פִּימּוֹנִי גַּם רֹמֵא וְטוּסְקָנָא

בחרון אף כלנה תבנה חזק" (קוושא. כי נער ישראל. 1890).

מן ראוי להוסיף כאן קריאה זהירות: שני היסטוריונים של יהדות איטליה במאה ה-19 העירו לי שמכב החילון ששרר ביידוז איטליה בשנת 1851, כפי שתיארתי, קרה לפחות בעשור אחד מאוחר יותר והעמיק בעשורים הבאים. אני מניח שהם צודקים בטיעונם. אבל הרבניים קוושא ופיירנו חשבו שתהליך החילון בשנים 1846-1853 היה כבר מואץ, כפי שהראיתי לעיל. לפיכך הם הגיעו לפיה תחשותם הסובייקטיבית לגבי העניין ואולי הם השחררו את המציאות האפורה. מכל מקום, הפרוגנוזה שלהם לגבי תהליך החילון התבררה כאמתית.

קוושא חש אפוא צורך דוחף לעצור את תהליכי החילון והוא חשב שהמקראה שלו יכולה לשיעע בכך. ראשית, קוושא ופיירנו חשבו שהמסורת החינוכיים של המקראה יכולים להציג מטרה זו. שנית, הם האמינו שהגברת הידע של עברית בקרב תלמידיהם תפנה אותם לנכסיו צאן ברזל של הספרות היהודית המסורתית. הם גם חשבו שידיעת העברית תחזק את הזיהות היהודית שלהם ותעניק את תחושת השיכות שלהם לעם היהודי.

התעוררות לאומית יהודית מודרנית מבית מדרשת של הציונות קרמה אור וגידיים רק עשרות שנים לאחר צאת המקראה של קוושא. יהדות איטליה הצטרפה לתנועה הציונית מאוחר יחסית. בקונגרס הציוני העולמי הראשון שהתקנס בבazel באוגוסט 1897, לא היו נציגים של יהדות איטליה:

ראו הנитוח הרחב על הציונות באיטליה: Schachter. 2011, pp. 165-194, 199-205. וכן: Ferrara. 2017, pp. 182-195, 218-225

קוושא כמו רוב בני איטליה לא הושפע מהרב ד"ר יהודה לייאן ביבאס (1789-1852), מבשר הציונות. על דמות מענינית זו שגדלה בליבורנו ראו: ויילר - ישראל. 2015, עמ' 50-69.

מקור ישיר נוסף הוא דבריו של קושטא שכתבו סביב הפלמוס על תוקף הצואה של הקaid ניסים שמאמה (קרי סממה) – 1805-1873. הוא טען שהודי איטליה, כמו היהודים ב יתר ארצות מערב אירופה ומרכז אירופה, נהנים משוויון והם חופשים להביע את דעתיהם. זאת בגין יהודים שחיה בארצות האיסלם כעבדים והם חושים לתת ביטוי לדעתיהם. אמנס דברים אלה נכתבו 27 שנים לאחר פרסום "מקוה ישראלי", אבל כפי שנראה, توאמים דברים אלה את דברי השיר שהובאו לעיל. ראו נספח ג': פرشת הצואה של הקaid ניסים שמאמה – Nessim Samama.

קושטא היה סבור שהאינטגרציה של היהודים בחברה האיטלקית היא עובדה גמורה והוא בנקודת אל-חזר, אבל באותה עת הוא רצה לחזק את זהות היהודית והתרבות היהודית של קוראיו העיריים דרך המקרא שלו, כדי שלא ייטמעו בחברה האיטלקית.

### **הראשונות של המקרא**

אוריאל אופק טען (1979) שהמקרא היה בין הראשונות שנכתבו בעברית עבר קוראים עיריים. אמנס לפניו יצאו ספרים ללימוד עברית ומקראות בעברית אבל הן הגיעו בדרך כלל חומר מקורות שונים כתובם וכלשונם, תוך נאמנות להם. לעומת זאת, קושטא עיבד את המקורות שלו אף הכנס שבעם לעיתים שינויים משמעותיים, דבר שדרורי (2018) הדגיש במאמרו ושארה במהלך המחקר (בעיקר בחלק א'), כאשר אישר אשווה בין המקורות של הסיפורים לבני העיבוד שלהם על ידי קושטא. ראו מאמרו של דרורי (2008, עמ' 64-65) בו הוא תומך בטענה של אופק בדבר הראשונות של "מקוה ישראלי".

### **כתב היד**

כתב היד של החיבור שאינו מנוקד שרד והוא נמצא בספריית תלמוד תורה בליאורנו ומספרו 148. (עיינתי בו שעות אחדות בביבורי בליאורנו במרץ 2017). מיקרופילים שלו מצוי בספרייה הלאומית בירושלים. לא עשית השוואה שיטתית וכולנית בין כתב היד לבין גירסת הדפוס. פניתי להשוואה זו כאשר נתקלתי בטעות בגירסת הדפוס ורציתי לדעת האם מקורה בטעות דפוס או שהטעות כבר נפלה בכתב היד.

ביבורי בליאורנו נודע לי שככל החומרים שהיו בארכיו לגבי הרב קושטא הושמדו יחד עם בית הכנסת בהפצחה האווורית של בנות הברית ב-1944.

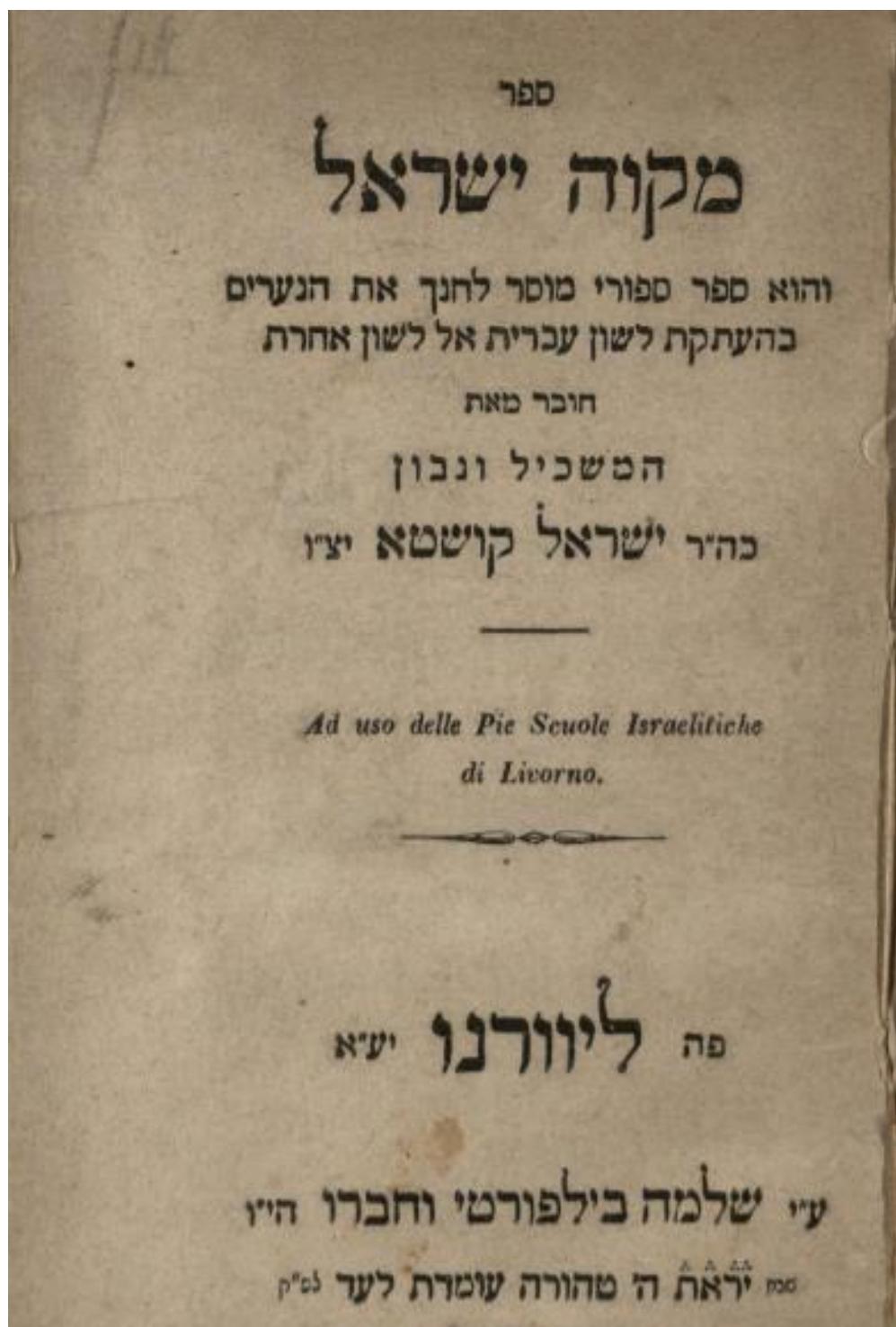
קושטא השתמש בכתב היד באותיות כתב יד ספרדי הנקרא סוליטריו (Soletreo). בכתב זה השתמשו יוצאי ספרד ופורטוגל באיטליה ובמקומות אחרים. ביום מעטים משתמשים בו. הכתב שאנו משתמשים בו הוא בעצם כתב היד האשכנזי שהוא בקרב האשכנזים מזה מאות שנים.

כידוע, רשיי בעצמו לא השתמש בכתב זה, כי הוא נוצר כמה מאות שנים אחריו. השתמשו באותיות כתב בדפוס התנ"ך והתלמוד הראשונים כדי להדפיס את פירוש רשיי ולהבחן אותו מהtekst שנדפס באותיות מרובעות. בעקבות זה, זכה כתב זה להיקרא כתב רשיי. כתב רשיי זה היה בעצם עיבוד גרافي לכתב הקורסי הספרדי, שהיה בשימוש יוצאי ספרד ופורטוגל. ספר התורה הראשון עם פירוש רשיי וכתב רשיי נדפס בדורם איטליה ברג'יו די קלאלבריה – Reggio di Calabria – בשנת 1475.

מי שאינו אמון על כתוב סוליטריו יתנסה לróż בקריאה כתוב היד של קושטא לחיבורו. כתוב היד היה כבר מוכן בנובמבר-דצמבר 1850. זאת ניתן ללמידה משנת החיבור של ההקדמה של המגיה הרב פיפירנו (ראש חדש כסלו שנת יקראה היא מפנינים לפ"ק). הוא גם מציין בהקדמה שהספר מכיל 100 סיפורים. מכך ניתן ללמידה שהקדמה חוברה לאחר שכתב היד שמכיל 100 סיפורים הוגש לו להגשה. הערכה: הגימטריה של הפסוק המציין את שנת כתיבת הקדמה (פלוס תוספת של 240 בחמירה מתאריך עברי ללווזי) נותנת את התאריך נובמבר-דצמבר 1846. אולם ברור שנפלה טעות ובספק יקראה (היא מפנינים) נדפס בטיעות יקראה באلف. כאשר מחשבים את התאריך לפי "יקראה" – ולא "ყקרא" – מתקבל כאמור התאריך נובמבר-דצמבר 1850 (כסלו תרי"א). הספר יצא ב-1851, כי בודאי עברו חודשים אחדים ממועד כתיבת הקדמה של פיפירנו עד שהספר נדפס ויוצא לאור.

Soletreo קולייטריו	
ג	ג - ג
ה	ה - ה
ב	ב - ב
ז	ז - ז
ל	ל - ל
מ	מ - מ
ר	ר - ר
נ	נ - נ
ש	ש - ש
ת	ת - ת
ס	ס - ס
ע	ע - ע
פ	פ - פ
ו	ו - ו

קושטא ציין את שנת תרי"א כשנת הוצאה הספר (לפי המילה יראת = תרי"א) מtower הפסק המציג תאריך: "יראת ה' טהורה עומדת לעד". המילה יראת היא בלבד רלוונטי כי מעליה הופיעו 4 סגולים הפוכים (זהינו שלוש נקודות היוצרות משולש. הסימן הזה מסמן טעם מקרה של קהילת הספרדים בשם סגולתא). הוספת הסגולים לציוון שנת ההדפסה הייתה נהוגה בשעתו. ראו למשל דף השער בספרו של אברהם טולושא: ספר מבוא הלמוד. ליוורנו: שלמה בילפורטי וחברו. שנת חנוך לנער על פי דרכו לפ"ק. יש סגולים הפוכים רק על המילים: חנוך לנער על פי. זהינו – 1858. הכללו הוא, שיש להתחשב רק במילים שיש מעליין סגולים הפוכים בחישוב שנת ההדפסה של הספר.



עמוד השער של "מקוה ישראל". (ראשי תיבות – יע"א=יגן עליה אלהים ; ה"ז=השם  
ichiyo וישמרתו ; לפ"ק=פרט קטן (ציוון התאריך העברי של השנה ללא ציוון האלפים)).

## עמוד הראשו של כתב היד

## חלק א' – ניתוח כל סיפור וסיפור

חילקתי את 100 הספרים לשבע קבוצות תוכן, כדלהלן:

1. ביוגרפיות של אישים יהודים.
2. דמויות מופת של יהודים ולא יהודים.
3. סיפורים שנועדו להנחלת מידות טובות לקוראים הצעירים של המקרא.
4. סיפורים מחיי הילדים במשפחה, בבית הספר ובחברת הילדים.
5. סיפורים שמדגימים שהיהודים שמרו על דתם למורות גזירות של הגויים והיו מוכנים למסור את נפשם על זה.
6. סיפורים שמראים שהגויים לא ראו בעין יפה ניסיונות של יהודים להמיר את דתם או להתחש לזהותם היהודית.
7. הצגת הדת היהודית, התפילה ואמונות ודעות.

יש לציין שיש סיפורים שימושיים לשתי קבוצות או אף יותר. כך, למשל, נושא המידות הטובות מופיע גם בספרים מקבוצות אחרות ולא רק בספרים ששווגו לקבוצה ג'. לכן בהמשך יוצגו נושאים נוספים שחוטכים את הקבוצות הניל.

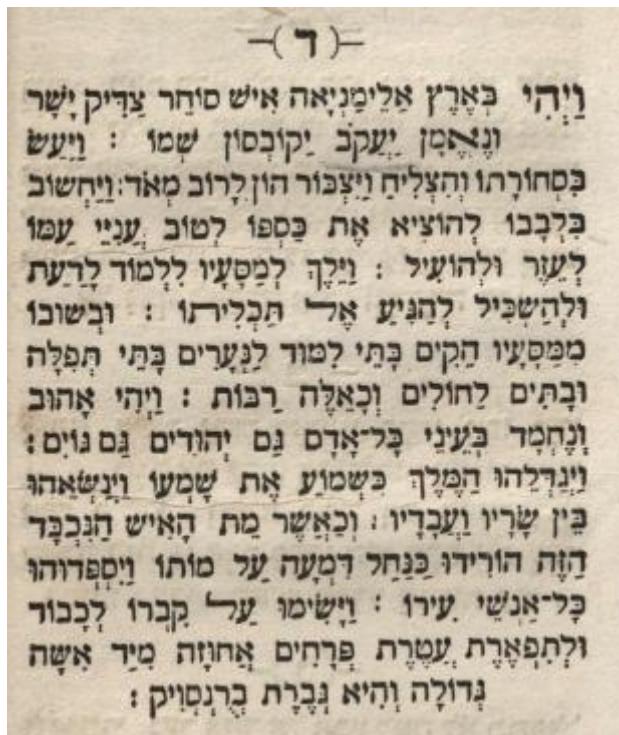
להלן יובא דיון על כל סיפור וסיפור בכל קבוצה, לפי הסדר שהובא לעיל. בכל הקבוצה יישמר הסדר של הסיפורים, כפי שהוא מופיע בספר.

ניתוח הספר יתרכז סיבב שלושה עניינים. ראשית, אשווה בין הספר כמי שנוסח על ידי קושטא לבין המקור או המקורות עליהם הסתמך (אם היו מקורות כאלה). שנית ואמור שkowski האכניס לעיתים شيئاוים שימושיים לסיפור המקורי ואנסה להסביר מדוע עשה זאת. שלישי, לגבי סיפורים שיש להם מקורות אחדים שיש ביניהם הבדלים מהותיים, אנסה להסביר מדוע העדיף קושטא מקור אחד על משנהו. שלישית, אשתדל להסביר רקע של הספר ולפעמים אפילו פרשנות נוספת לסיפור שאינה עולה תמיד בקנה אחד עם הפרשנות של קושטא. רביעית, אשתדל להסביר את הבחירה הלשונית שלו. מסתבר שהן היו מכוונות כדי ליצור הנגודה או הקבלה עם סיפורים אחרים במקרא, כדי להוסיף רבדי משמעות נוספים לסיפור.

קושטא, כאמור, לא חילק את 100 הספרים לקבוצות וגם לא נתן להם שמות. יתכן שרצה בכך להרחיב את מנעד הפרשנות שלהם. אולי גם רצתה לעורר סקרנות בקרב הקורא שכן, הוא לא היה יכול לצפות מראש بما יעסוק הספר הבא. (היות שאין עקרון מסדר לסטודנטים, הקורא אינו חייב לקרוא את המקראה לפי הסדר הנתון).

### א. ביוגרפיות של אישים יהודים

#### סיפור ד' – הנדייב יעקב יקובסון



קוושטא לא הכנס סימני פיסוק לסיפורים, למעט הסימן נקודותיים, כפי שהיה מקובל בספרי תנ"ך מנוקדים עם טעמי מקרא לציוון סוף פיסוק וחלקים בסידור התפילה שבהם מצוטטים פסוקים מהמקרא, כמו קריאת שם. אין גם כמעט פיסוק בהקדמה של הרב פיפרנו לי'מויה ישראל". גם בספרו של קוושטא "ערבים בתוכה" משנת 1880 אין סימני פיסוק למעט נקודה בסוף משפט. מנדלי, אחד העם וביאליק היו הראשונים בספרות העברית שהחלו להשתמש בסימני פיסוק (ויקיפדיה).

קוושטא התכוון לנראה כתוב על ישראל יעקב יקובסון (1768-1828) שהיה פילנתרופ ונחשב לאחד ממבשרי היהדות הרפורמיסט בגרמניה. שם אביו היה יעקב ומcause לנראה הזיהוי של ישראל יעקב יקובסון עם יעקב יקובסון [יעקב יקובסון].

מכל מקום, היה חשוב לקוושטא להציג שהוא היה אהוב גם על יהודים וגם על גויים. במתומו הוא זכה שנסיכות ברונסוויק (גרמניה) שמה זר על קברו, לאות שהוא אכן היה מוערך על ידי גויים. נזכר כאן רצונו של קוושטא לשלב את היהודים בחברה הגותית הרחבה והיה חשוב לו מה חשובים הגויים על היהודים. (קוושטא היה ודאי מאושר כאשר יותר מאוחר הוא זכה לתואר כבוד של קוואלייריו (Cavaliere), שניתן על ידי המדינה עבור שירות יוצא דופן עבורה. תואר זה נחקר על המצבה שלו לצד התואר שלו כרב).

ענין זה קשור לאישיות שהייתה אידיאלית בענייני קוושטא, כפי שנראה מהאישים שהוא בחר להציג בספר. לרובם היה ידע רב ביהדות, אבל גם ידעו שפות והייתה להם שליטה במידעים (פילוסופיה, רפואה או אסטרונומיה). לחיקם היו קשרים עם העולם הנוצרי כאנשי עסקים או רפואיים. ענין זה יורח במהלך המחקר.

קושטא בחר לכתוב על יעקובסון אעפ"י שהיה ממבשרי היהדות הרפורמית וכן שהקים בתים ספר משותפים ליהודים ונוצרים. (ראו הערך עליו ב-1906 Jewish encyclopedia.com). ידוע שקושטא ורבני ליוורנו התנגדו לחדרה של התנועה הרפורמית לאיטליה. ראו: Guetta. 2009, p. 214 n.24 and. p. 215 n.33 (Ferrara. 2017, p. 19).

הערה: קושטא לא נתן כוורות לסיפוריו. הכוורות להלן הן שלי.

### סיפור מ"א – אברהם מנתץ פסלים

**פרק י' ישראלי טו**

ולא ימישו: ויהר אפ' באוד ויאמר איך השתחוו  
בנִי אָדָם לְאֱלֹהָה אֲשֶׁר לֹא יַטְבִּיכוּ וְלֹא יְרֻשֵּׁ  
וּמְפֻקֵּס לְאִמְשִׁישׁוּ: חֲנַה עַתָּה בְּרִידִי עַלְיָלָטָזְבָת  
אָעָשָׂה בְּהָם שְׁפָטִים: וַיַּקְרֵב מִטְחָה בְּגִרוֹן יְשָׁבָר אֶת  
כְּלָם לְאַהֲשָׁאֵר בְּיַאֲם הַגְּדוֹלָה לְבָדוֹ וַיַּשְׁם הַמִּטְחָה  
בְּרִידִוּ: וַיַּרְדַּע הַרְבֵּר לְאַנְשֵׁי הָעָרָה וְהַקּוֹל נִשְׁמַע  
בֵּית הַמֶּלֶךְ: וַיַּבְאֵה הוּא וְעַבְדָיו וְכָלְדָיִם אֶל  
בֵּית הַאֲלָיִים וַיַּהַנֵּה גָּלָם עַל הָאָרֶן עַזִּים  
פְּסָחוּסִים בְּאָשׁ יָצַא וְהַגְּדוֹלָה שְׁלִים וְגִדוֹ  
הַמִּטְחָה: וַיַּקְרֵב אֶת בְּנֵידִים וַיַּתְגַּדֵּל בְּמִשְׁפָטִים  
וַיַּכְבֵּה בְּכִי גְּדוֹלָה וַיַּקְרֵב בְּגִרוֹן תְּנוּ גָּא אֶת  
אַבְרָהָם וְנַחֲרָגָנוּ: וַיַּקְרֵב אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לְמִתְחָה  
אַתָּם אֲוֹמְרִים לְהָרְגָנִי. לְמִתְחָה לֹא תַחֲשִׁבְכֶם  
וְתַאֲמִרְוּ הַאֲלֵיל הַגְּדוֹלָה הַזָּהָרָה אֶפְוּ עַל  
הַאֲלָיִים הַאֲחֶרֶים וַיַּשְׁבַּר אֶתְכָם חֶלְאָה תְּרָאָ  
הַמִּטְחָה בְּרִידָה: וַיַּעַשׂ הָעָם כָּאֵשׁ אַחֲרֵינוּ אִמְרָה לֹא  
כִּן אַתָּה שְׁבָרֵת אֶתְכָם הַמִּתְחָה לֹא בְּשָׁמְשׁוּ מְפֻקְּסִים  
מִיּוֹם הַוְשָׁטוֹ בְּבֵיתְךָ וְהַזָּהָרָה פִּיכְם  
עֲנָה בְּכֶם בְּיַי אַיִן כְּחַ בְּאֲלִילִיכֶם נִסְתַּוֵּשׁ  
כְּפֻקְּסִים וְאֶתְכָם אֲוֹמְרִים עַלְيָהָם וְהָאָלִי וְאֶנְתָּוּ  
אַלְתִּי אַבִּי וְאֶרְמְמָנָתוּ: אֶם אֱלֹהִים הַמִּתְחָה לְמִתְחָה  
לֹא הוֹשִׁיעָה לְךָ זְרוּעָם וְהָרְגָנִי: וְהַאֲלֵיל  
הַגְּדוֹלָה הַזָּהָרָה לְמִתְחָה לֹא הַצִּיל אֶת חֶבְרוֹן מִירִי  
לְמִתְחָה לֹא הַגִּין בְּעָרָם: אֶם אֱלֹהִים הָזָהָרָה יְרִיב בְּיַ  
וַיַּכְנֵי בְּמִטְחָה אֲשֶׁר בְּרִידָה וַיַּשְׁבַּרְנֵי כַּאֲשֶׁר אָנָי  
שְׁבָרְתִּי אֶת חֶבְרוֹן: אֲךָ אֱלֹהָה לֹא אֱלֹהִים הַמִּתְחָה

—(מ"א)—

**בִּימֵי אַבְרָהָם אָכַינוּ הֵyo בְּנֵי אָדָם עֲבָדִים  
הַאֲלָיִים וְסְתָחָוִים לְשָׁפֵשׁ לִרְבָּה  
עַפְּ וְשָׁרֶץ: אַבְרָהָם גָּזַע שְׁרִישִׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל חָוָא  
לְבָדוֹ חָשָׁב בְּלִבְכָו לְאָמֵר יְשָׁאֵת אֱלֹהִים בּוֹרָא עָלָם  
אֲשֶׁר רַפְּזָן לְהַנְּהָנָה הַבְּלָסְטָן וְסְלָוָה בְּחִסְרָו הַגְּדוֹלָה  
וְלְחַחִוָּת הָאָנָשִׁים אֲשֶׁר נִבְרָאוּ בָהּ: וַיַּאֲסַפֵּ  
אַלְיָוָרְבִּים סְבָבָנִי דָּרוֹן וַיְלַמֵּד אָוֹתָם לְרֹעָת אֶת  
יְהִי לְדִבְקָה בּוֹ וְלִירָאָה אָוֹתָוּ: אֶךָּ מֶלֶךְ הָאָרֶן  
הַהִיא אִישׁ בָּשָׁר לְאַדְעָלָה הַיְהָרָפְּזָן בְּאַבְרָהָם  
וְלֹא בְּאַסְטָגָתָו נִיכְקַשׁ לְהַפְּתִיחָתוֹ: וְאַוְלָם תְּרָחָ  
אַבְיָי אַבְרָהָם נִסְתַּוֵּה עַבְדָ אֲלָיִים וְסְתָחָה  
לְהָם בְּאַהֲבָתוֹ אֶת אַבְרָהָם בְּנוֹ הַתְּרָגָן בְּעֶזֶר  
אֶל הַפְּלָלָה וְלֹא הַטִּיחָהוּ וַיַּשְׁיכַּח שְׁוֹפֵר אֲלָיִלְיָוָ  
לִיְסָרוֹ וַיַּפְּעַל יְשֻׁבָּן מִירָכָו וְסְתָחָה לְהָם: וַיְהִי  
אַחֲרֵי בּוֹ וַיַּקְרֵב אַבְרָהָם בְּתִיּוֹ וְלֹא רַפְּזָן לְשִׁבְתָּה  
בֵּין אֲלָיִים אֲשֶׁר פָּה לְהָם וְלֹא יְדַבְּרוּ עִנִּים  
וְלֹא יְרָאו אַוְנִים וְלֹא יַשְׁפֵשׁ אַפְּ וְלֹא יְרִיחָוּ גְּדִים**

כי אם מעשה ידי אדים עז אשר יריח אש  
 וישרפ: " אלהים הוא לבבו אל אמרת פורא  
 שפים וויסר ארץ הוא הפכו מטבח וסונן לבלי<sup>ב</sup>  
 ברואיו: אז הפלך והעם הבירוי כי נכונה דבר  
 וכי הילכו כל-יפחים אחריו החבל: ווישתחו  
 אףים ארץ ויאמרו מה אחדר כי הוא האלים  
 בשים מפעל ועל הארץ טחנה אין עד:

לא קשה להבחן קושטא עשה בסיפור זה הלחמה בין מדרש חז"ל על אברהם בנוրותו וסיפורו מלחתתו של אליו בכרמל בנביי הבעל. החלק הראשון הולך בעקבות מדרש רבה ל"ח, יג. אולם הסיפה של קושטא עומדת בנגד גמור לאוטו מדרש. לפי המדרש ההוא, הובא אברהם לפני נמרוד והלה השlico לבשן האש ונעשה לו נס והוא ניצל. לעומת זאת, קושטא בחר בספר שהמלך והעם השתכנעו מטעונו של אברהם בדבר הベル שבאלילות והפכו לאמינים באחד: "וישתחו אףים ארצה ויאמרופה אחד: ה' הוא האלים בשם ממעל ועל הארץ מתחת". זהו בדיקת הסיום של המאבק של אליו בנביי הבעל בכרמל: "וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלים, ה' הוא האלים" – מלכים א יח, לט. בעצם הסיום של קושטא יותר אופטימי ממסיום של אליו בכרמל. שם, נביי הבעל לא חזרו בהם מאמונתם בבעל ואליו שחת אותם. ואילו לפי קושטא המלך ועבדיו וכל העם שחויבו שיש לדzon את אברהם למות בגל שיביר את פסלי האלים, השתכנעו מטעונו של אברהם נגד האמונה באלים וכולם הצהירו, כאמור, שהם מאמינים באלים.

גם התיאור של תגבורת המלך ואנשיו למשמע חילול הקודש של אברהם: "ויקרעו את בגדייהם ויתגוזדו כמשפטים ויבכו בכינגד ויקראו בגרון", מזכירה את התיאור של העימות בכרמל: "ויקראו בקהל גדול ויתגוזדו כמשפטים" – מלכים א יח, כח.

בהתוגנות של אברהם מפני האשמות עובדי האלים שם קושטא בפי אברהם, בין היתר, את המילים הבאות: "אם אלהים מהה למה לא הושיעו להם זרים והרגוני". מילים אלה מזכירות את מעשה גדוען. כזכור, הרס גדוען את מזבח הבעל ובני עירו רצו להרוג אותו. אביו הנקע עליו באומרו: "האתם תריבון לבעל... אם אלהים הוא ירב לו כי נתץ את מזבחו" – שופטים ו, לא.

הסיום האופטימי של קושטא אופיני לו כפי שנראה בספרים אחרים. בדרך מיפוי קושטא את המציאות שהוא מציג לפניו תלמידיו, כדי לא לזעزع את תמוןת העולם האידילית שהוא רצה להציג להם.

עוד שלוש הערות על הסיפור:

א. הסיפור על מלחתתו של אברהם באליות והגילוי העצמי של קיום האלים, הינו סיפור מכונן ביהדות. גם הרמב"ם מספר אותו ב"משנה תורה", במסגרת טיעון שלו על התפתחות האמונה המונוטיאיסטית ביהדות (הלכות עבודה זרה, פרק ראשון).

ב. קושטא מאמצץ את התפיסה המקראית שהציגה ברגע את התפיסה האוילית של עובדי עבודה זרה שייחסו כוחות על טבעיים לפסלים מעשה ידיים. הוא מצטט פסוקים מהמקרא בכךון: "ויקץ

אברהם בחייו ולא חפץ לשבת בין אלילים אשר פה להם ולא ידברו עיניהם ולא יראו אוזניים ולא ישמעו אף ולא ירicho ידיים ולא ימשו". זהה פרפואה לדברים ד, כח וلتתallis קטו, ה-ז.

אני רוצה לטעון שהמושג עבודה אלילים אינו מושג אובייקטיבי אלא הוא מושג שנובע מתפיסה מונוטאיסטי. בפרק מ"ד, למשל, לועג ישעהו לאינפנטיליות שבעבודת אלילים: האדם יוצר בעצמו את אליליו מעץ ואבן והופך אותם למרכז פולחני. איך זה, מתפלא ישעהו, שהנבערים האלה לא מבינים שמאותו עץ שהוא עשה את אליליו הוא גם מכין פחמים לעשיית מגן. האלילים האלה הם בסך הכל חפצים ככל חפץ אחר. ("חציו שרף במו אש, על חציו בשר יאכל, יצלה צלי וישבע...ושאריתנו לאל עשה לפניו יסודות ושתחוו ויתפלל אליו ויאמר: הצלני, כי אליו אתה") – טז-ז). אם זה היה כל כך פשוט, לא הייתה התרבות הנקראת אלילת שורדת אפילו يوم אחד.

ברור שהתובנה הזאת שחוורת פעמים רבות במקרא היא שטחית: המאמין באלים אינו מזהה את אליליו עם פסלו. הפסלים הם רק ייצוגים סמליים של כוחות עליוניים. כאשר הוא משתמש לפסלים הוא משתמש לאלים שמיוצגים על ידי הפסלים ולא לפסלים עצם.

אין תרבות שאין בה סמלים קונקרטיים. קחו את הדגל למשל. הוא כשלעצמיו אינו אלא פיסת בד, כאשר עברים לדום עם הנפטו, מצדיעים למה שהוא מייצג; הדגל הלאומי מייצג את מדינת הלואם, עם כל מה שמשתמע ממנו.

לכן למושג עבודה אלילים או פגאניות עם הקונוטציה השילילית המתלווה אליהם, אין תוקף אובייקטיבי. יש להם רק משמעות יחסית מתוך עולם תרבותי מונוטאייסטי או מתוך תפיסה אטיאיסטייה שבזה לכל הדתוות.

להלן מבחר של פסוקים במקרא, שתופסים את האלילות כמו ישעהו מ"ד:

- "ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם, עץ ואבן, אשר לא יראו ולא ישמעו ולא יאכלו ולא יריחו" – דברים ד, כח.

- "אמנם ה', החיריבו מלכי אישור את הגוים ואת ארצם. ונתנו את אלהיהם באש, כי לא אלוהים הנה, כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן ויאבדום" – מלכים ב יט, יז-יח.

- "וותנאנך את האבן ואת העץ" – ירמיהו ג, ט.

- "והעלת על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים: נהייה כגוים כמשפחות הארץ, לשרת עץ ואבן" – יהזקאל כ, לב.

- "מה هوUIL פסל כי פסל יוצרו?...הוי אמר לעצ: הקיצה; עורי, לבן דומים!" – חבקוק ב, יח-יט.

ג. קושטא מכנה את אברהם: "גֹזֶע שְׁרֵשִׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל". הוא מסתמך על ישעהו יא, א: "ויצא חוטר מגע ישי ונצר משושי יפרה". (אין לנו מה המשמעות של גזע בתורת הגזע: קבוצת אנשים בעלי תכונות ביולוגיות זהות ומורשות).

על הביקורת הניל, יש להוסיף את התובנה של יחזקאל קויפמן. הוא טען שהביקורת הלעגנית של הנביאים על האמונה שהפסלים הם אלים היא שטחית. שכן היא התעלמה מהיסוד המכונן של עבודת זורה: המיתוסים על אורחים וربועם של האלים השונים ושליטותם ביהם. ראו Kaufmann

2003, p. 17 and Ch. II

### סיפור ס"ח – דוד ויהונתן



סיפור על המשולש דוד, שאול ויהונתן, לפי ספר שמואל. הוא אינו מזכיר שדוד הרג את גוליית, כנראה מושם שהדבר לא תאם את הדמות של דוד שהוא עיבוד כմשורר תהילים: "ישיר את תהילות ה' ועוזו וnofלאותיו". מוטיב זה מודגש בספר ע"ט: "דוד מלך ישראל בכל המוצאות אותו אם לטובה ואם לרעה היה מזמר ומשבח לה... והם המזמורים אשר אנחנו עד היום נשיר בבית תפלה ובבתינו יום יום גם בעת שמחה גם בעת צרה".

כאן המקום להעיר שקובשתה השתדל בספר על חיי גיבוריו בילדותם או בבחורותם, כי הנמענים של ספרו הם נערים. הוא עושה זאת לגבי אברהם אבינו, דוד, היל והרמב"ם.

וְהוּא לִקְבָּרוֹת הַוּכֵל וְגַעֲמֵי אֶבֶרֶת בְּלִקְנִינָה  
בְּקַפֵּן וְיַחַב וְאַבְנֵי חַפֵּן אֲחֵר גַּחֲמָה בְּבִנְיהָ וְתִשְׁמָתָה  
בְּחַלְקָה כִּי טֻוב בְּגַנְוְרָה כִּי גַּעַם : וְגַם אֶלְחָ  
חַלוּ עַל עַרְשָׁ רְיוּוֹלָא הַוּעַל לְהַסְּרָפָא וְמוֹוָר  
וְיִסְתּוּנוּ גַּסְתּוֹתָה : הַיְשָׁ מְכָאָוב בְּמְכָאָוב גַּעֲמֵי  
אִם יִשְׁתּוֹרֶפֶת לְמַבְתָּה חַדְרֵל מְפַנֵּה בְּלִמְשָׁוֶשָׂה  
וְכְלִימְחַמְּדִיחָה דָּיו קְטוֹן שָׁכָר וּבְקָשׁ לְפָנֵי רָוחָה:  
סִי גַּחְפָּגָה וּמִי יַבְרֵר עַל לְבָתָה אֲיַחַתָּא סְנוּתָה  
לְגַפְשָׁתָה הָאָנוּשָׁתָה : חַנָּה רָות בְּלָתָה הִיא עַכְתָּה  
אֲתָה אֶבֶרֶת וְאֲתָה אֶפְתָּה לְלַכְתָּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא  
יִרְשַׁעַתְּכָתָול שְׁלַלְשָׁם : הִיא הַטְּרִיפָה אֲתָחָתָה  
לְחַם חַקָּתָה בּוּעָת אֲפִיהָ הִיא גַּנְעָה יוֹמָם וּלְילָה  
לְפִלְאָתָה בְּלִימְחַסְּרוֹתָה וְהִיא דְּבָרָה עַל לְבָתָה  
וְשִׁקְמָה כּוֹס נְחוֹמִים : נַיְיַ טְשָׁטִים בְּרָאתָה אַחֲבָתָה  
בּוּ וְנַגְטָול טֻוב אֲתָגַעַם וְאֲתָה רָות בְּלָתָה  
וְתִמְצָאָה קְנוּתָה לְגַפְשָׁם : אִישׁ עַשְׂרֵה וּטֻוב  
סְעָלִים לְקָח אֲתָה רָות לְאַשָּׁה וּמְשָׁבָעָתָה  
חַטְוֹתָה שְׁוֹקָטָה וְשִׁלְוָה בְּלִימְקָה :

## – ( סט ) –

גַּעֲמֵי הִיתָה אִשָּׁת חִיל בְּשָׁעָרִים יְהוּדָה  
מְפַעַלָה סְחוּץ יְעַטְרוֹת הַמִּן הַחֲנָר  
וְהַתְּפָאָרָת מִבֵּית תְּאַשְׁרוֹת אֶבֶרֶת וְחַמְלָה  
חַמְמָה וְרָעָת : וְהִיא אַשָּׁה גַּדְוָלה וְחַשְׁוֹבָה וְיִ  
בָּרָךְ אָוֹתָה בְּכָל : בְּלִירְזָאָה יְכָבָרוֹת וְיַהֲלִילָה  
בְּשָׁעָרִים מְעָשָׂה וְכָל אִישׁ יְבָרֵךְ אֶת בְּתוֹבָה:  
אִישָׁה בְּתִסְכָר יְפָרָח וּבְנִיה בְּשִׁתְלִילִי זְתִים אַיִן  
רַיב וְאַיִן צְוָחָה בְּבִיהָ : שְׁמָה יְחִי בְּלִיוֹשְׁבָה  
שְׁקָטִים וְשָׁאָנְגִים עַל מַיִן מְנוּחוֹת וְגַחְלִי עָרֵן :  
וְחַנָּה בָא יְוָם חַפֵּר יְוָם הַפּוֹתָה בָא פְּחָלוֹן בִּיהָ  
וְבְּנָא בָא בְּצָא בְּרָעָה טְרָפָא אֶת בְּעַל הַגְּבִּרָה:  
וְהַוָּא

קושטא הציב את נעמי במרכז הסיפור, כאשר הגיבורה במגילה היא ללא ספק רות. (במגילה רות היא אשת חיל ואילו אצל קושטא נעמי היא אשת החיל). בוזע, שהוא גיבור משני בעלילה המקורית, זוכה בספר של קושטא בפסוק אחד בלבד וגם זה בעילום שם. שלישית, מוטיבים רבים במגילה אינם מוצאים ביטוי בספר. אחד מהם – נישואי בוזע לרות המואביה הנוכריה – מועלם על נס במגילה, בניגוד לטהרותות "זרע קודש" של ספר עזרא ונחמה. נישואין אלה יכולים לשמש עילה לדיוון אקטואלי על הדילמה של נישואי תערובת בין יהודים לאיטלקים נוצרים. ה兹 קלוש לדילמה זו זאת נמצא בפסוק: "הנה רות כלתה והיא עזבה את אביה ואת אמה ללבת בארץ אשר לא ידעה תמול שלשות". חסירה כאן התייחסות לרות המואביה, שבאה מדת שונה ומלאום שונה.

קשה לצפות שניינו לדחוס ב-14 פסוקים 85 פסוקים של המגילה. קושטא הפך את העלילה הדינמית המתפתחת במגילה לסיפור של טרגדיה גדולה של נעמי ("היש מכאוב במכאוב נעמי?"), שרota כלתה הופכת למשענתה ולנהמתה. בפסוק המסיים, הנישואין לגבר עשיר וטוב מיטיב עם נעמי ורות. דפוס הסיפור תואם סיפורים רבים אחרים בספר שמתחללים ברע ונגמרים בכ"י טוב. (המשפט "המשפט "היש מכאוב במכאובי" לקוח מהקינה על חורבו ירושלים והמקדש: "...וראו אם יש מכאוב במכאובי" – איך, א, 12.) (מתוך 14 הפסוקים של הסיפור, 11 פסוקים מוקדים לתיאור המהפק האסוני של בחיה של נעמי).



לפי קושטא יד אלוהים הביאה לנישואין של בועז ורות, כगמול על האהבה היוצאת דופן של רות לנעמי והמסירות שלה לחמותה האומללה. רות ניחמה את נעמי במעשים ובדברי ניחומים ואלוהים המציא מנוח לשתיון בנישואין האמוראים. ב מגילת רות הנישואין יצאו לפועל כתובותה מתוכנית פיתויי "مفוקפת" של נעמי וביצוע של רות בגורן של בועז בחסות הלילה. ההתערבות של אלוהים בשרשראת האירועים נרמזות במגילה, אך לא מבוטאת באופן מפורש, כמו בספר של קושטא.

קושטא חיבר שיר ארוך בשם "נעמי ורות", בו הוא פוסף בעקבות מגילת רות ורות רבה. השיר משתרע על פני 17 דפים (34 עמודים). "כי נער ישראל". ליוורנו. 1890. דפים פח-קד. (על דבר המתחיל ברות א, 1: "וילך איש מבית לחם", מפרש רשיי בעקבות רות רבה: "עשיר גдол היה [אלימלך] ופרנס הדור ויצא מארץ ישראל לחוץ לארץ מפני צרות העין, שהיתה עיניו צרה בעניינים הבאים לדחקו. לכן ענש". מוטיב זה שאינו מופיע במגילה אך מופיע ברות רבה מוצא את מקומו בשיר של קושטא: נעמי ורות). הוא גם הוציא לאור את מגילת רות פעמיים אחדות עם פירושים שלו ופרשנים מסורתניים.

יש לציין שמתוך 11 הסיפורים המוקדשים לאנשים רק שניים עוסקים בנשים: סיפור ס"ט על נעמי ורות וסיפור ע"א על אשתו של מייסד שושלת רוטשילד.

בשיר ההספד של קושטא על מות אשתו שהייתה בת 30 (שנחרת על מצבתה?) כתוב: "פה דודתי מעאה לה מנוח" ... אם יש מכאב מכאובי בארץ". (כי נער ישראל. דף א). (הוא גם חיבר קינה על מותה: כי נער ישראל, 1890. יט-כג).

משפטים אלה מזכירים שורות שכותב בספר שלו על נעמי ורות: "היש מכאב מכאובי נעמי... איך תמצא מנוח לנפשה האנושה... ויגמול [אוזני] טוב את נעמי ואת רות כלתה ותמצאה מנוח לנפשם".

דיגרסיה קטנה: החלטתי לחת את הסיפור זהה ולעמוד על המקורות המקראיים של שברי פסוקים בו, כדי לראות האם ניתן ללמידה משזה מזויה. למען האמת, בניתוח כל סיפור וסיפור השתדלתי לצין שימושי לשון מקראיים של קושטא, שמוסיפים משמעות לסיפור. (ראו למשל סיפור נ"ט).

- נעמי הייתה אשת חיל בשערים יודוה מפעליה" מרמז ל"אשת חיל" במשלי ל"א.
- אבל מרמז גם לפסוק ב מגילת רות : "כי יודע כל שער עמי כי אשת חיל את".
- בנגדו ל"שקר החן והבל היופי" במשלי – כאן נעמי מעוטרת בחן: "מחוץ יעטרוה החן".
- "מבית תאשרה אהבה וחמלה" – מרמז ל"פיה פתחה בחכמה" ו"קמו בניה ויאשרוה" במשלי.
- "חכמה ודעת" – לquoת מקהלה: "...ולבי ראה הרבה חכמה ודעת" – א, 16.
- "ויהיא אישה גדולה". כך מכונה האישה העשירה שונים: "ויעבר אלישע אל שונם ושם אישה גדולה" – מלכים ב, 8.
- "ואדוני ברך אותה בכל". "ואדוני ברך את אברהם בכל" – בראשית כד, 1.
- "אישה [הה] עם מפיק] כתמר יפרח". בטהילים נאמר: "צדיק כתמר יפרח" – צ"ב, 13.
- "ובניה כשתילי זיתים" מזכיר את תהילים: "בניך כשתילי זיתים" – קכח, 3.
- "אין ריב ואין צוחה בビיתה" – לquoת מטהילים "אין פרץ ואין יוצא ואין צוחה ברחוותינו" – קמד, 14.
- "כל יושביה שקטים ושאננים" – מושפע מירמיהו: "ושב יעקב ושקט ושאנן" – ל, 10.
- "על מי מנוחות" – לquoת מטהילים: "על מי מנוחות יהלני" – כג, 2.
- "ויהנה בא يوم המר" – מזכיר את "ושמתיה כאבל יחיד ואחריתה כיום מר" – עמוס ח, 10.
- "יום המות בא מחלון ביתה" – מזכיר את ירמיהו: "כי עלה מות בחלוניינו" – ט, 20.
- "ויהוא לקבורות הובל" – הפסוק לquoת מאיוב כא, 32: "ויהוא לקבורות יובל".
- "ותשmach בחלוקת כי טוב גורלה כי נעים" מזכיר את הפירות מתוך תפילת השחר: "אשרינו מה טוב חלכנו ומה נעים גורלנו".
- "היש מכאוב כמכאוב נעמי" נלקח מאייכה: "אם יש מכאוב כמכאובי" – א, 12.

- "אם יש תרופה למכתה...איך תמצא מנוח לנפש האנושה" – יש כאן חד לפסוק בירמיהו: "למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה מאנה הרפה" – טו, 18.
- "וכל מחמדיה היו כמו עופר וכקש לפני רוח" – מזכיר תהילים: "יהיו כמו עופר לפני רוח" – לה, 5.
- "מי ידבר על לבה" – מזכיר את נבואה הנחמה של ישעיהו: "דברו על לב ירושלים" – מ, 2.
- "הנה רות כלתת היא עזבה את אביה ואת אמה לכלת הארץ אשר לא ידעה מתمول שלשם" – מהדיח את דברי בועז לרחות במפגשים הראשונים: "...כל אשר עשית את חמוטך...ותעוזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשות".
- "היא הטריפה את חמוטה לחם קחה" – לקוח ממשלי: "הטריפני לחם קקי" – ל, 8.
- "בזעת אפיה היא יגעה" – מזכיר כמובן את "בזעת אפיק תאכל לחם" של ספר בראשית ג, 19.
- "וישקה כוס ניחומים" – מזכיר את "ולא יSKUו אותם כוס תנוחומים על אביו ועל אמו" ירמיהו טז, 7.
- "ואדוני משמים ראה" – לקוח מטהילים: "משמים הבית אדוני ראה את כל בני האדם" – לג, 13.
- "ויגמול טוב את נעמי" – לקוח ממשלי לי'א על אשת חיל: "גמלתחו טוב ולא רע" – 12 –
- "ותמצאנה מנוח לנפשם" – הדרבי נעמי לרחות וערפה: "וממצאן מנוחה" – א, 9.
- "איש עשיר וטוב מעלים" – מנוגד לנבל הכרמלי שעליו נאמר: "והאיש קשה ורע מעלים" – שמואל א כה, 3.
- "וותשב עמה חמוטה שוקטת ושלוחה כל ימיה" – לא מצאתי מקור למשפט זה.

מה ניתן להסיק מהתרגיל הזה? ראשית, ניתן לראות שכמעט כל הסיפור מורכב משברי פסוקים מהמקרא. (ראו הסעיף: שפת הספרדים, בפרק: דיוון ומסקנות). דומה שיש לנו כאן יותר אומן מודולארי שמכיר היטב את המקרא מאשר פורה ויוצר. יחד עם זה יש לעיתים מקוריות של קושטא בשימוש במקורות שלו. כך, למשל, המשפט "והוא לקברות יובל" שמעיד על אסון פתאומי שפקד את נעמי, מקורו דווקא בפרק בו איוב מראה שהרשע מאריך ימים ומוביל לקבורה בנווכחות המוננים, דבר שמעיד שהוא שהיה לו מעמד מכובד בחברה, בניגוד לצפוי מותורת הגמול המקראית.

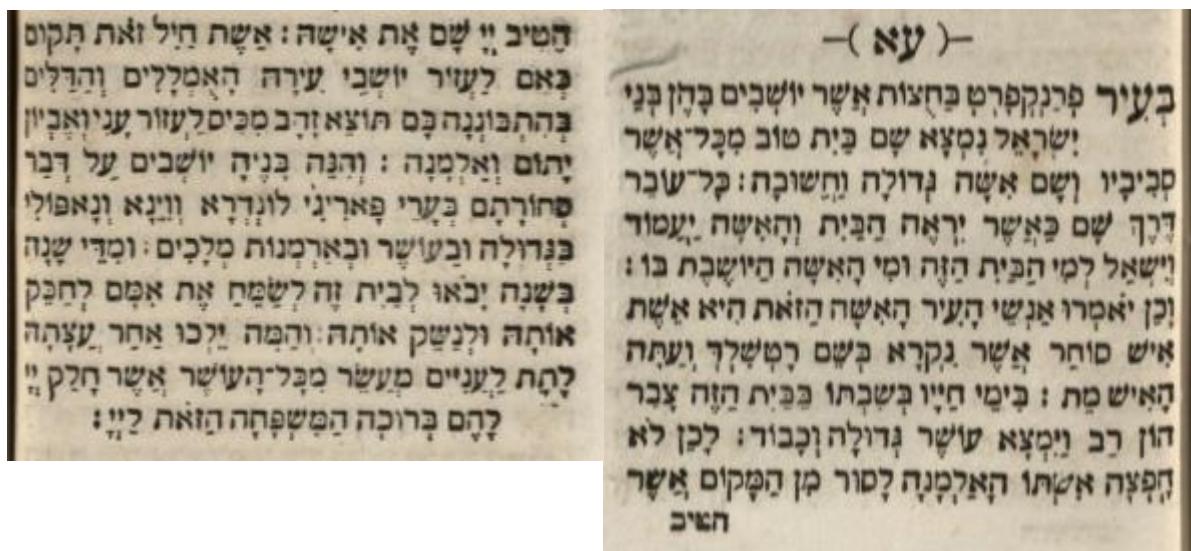
שנית, מעניין שרק שלושה משפטים לקוחים מגילת רות. בהתייחסות למשפט שקוושטא ללח מגילת רות: "הנה רות כלתת היא עזבה את אביה ואת אמה וגוי" העתוי לעיל שקוושטא לא ציטט

במדוקיק את המקור והסבירתי מדוע. גם כמעט אין אזכור בסיפור לעובדה שנעמי איבדה את בעלה ובניה בשדה מוואב. הרמז היחיד הוא במשפט בו נאמר שרות עזבה את ארץה. רק מזה משתמשו שנעמי ומשפחתה היגרו למוואב.

שלישית, בחלק מהמקרים הרמז למקור המקראי מעצימים את המשמעות של המשפט: "היש מכאוב כמכאוב נעמי?" שמצויר את קינת איכה, מעצימים את הטrudגיה של נעמי, כאילו הייתה טrudגיה בסדר גודל לאומי.

יחד עם זה, יש להניח שהتلמידים הצעירים של קויטה לא יכלו לעמוד על מניפת המשמעות שעולה מהשוואה בין ניסוחיו לבין המקורות ששימשו אותו. רק קוראיו המבוגרים יותר והבקאים במקרא יכלו לעמוד עליה.

### סיפור ע"א – אשתו של רוטשילד



גיבורת הספר היא גיטל שנאפר (1849-1753), אשתו של מאיר אמשל (אנשל) רוטשילד (-1812, 1744), מייסד שושלת הבנקאים, שאותו קויטה מגידר כסוחר (אولي המונח בנקאי לא היה קיים או בשפה העברית). הוא לא מכנה אותה בשם הפרטוי, אלא האשתו של רוטשילד, כפי שהיא נהוג בשעתו בגרמניה. הוא מדגיש את הפילנטרופיה של המשפחה המתנהלת לפי עצמה.

mdi שנה, נאספו בבייתה בפרנקפורט בניה, שהקימו סניפים של הבנק בעירם חשובות באירופה: סולומון בוינה, נתן בלונדון, קלמן (קרל) בנאפולו וג'יימס בפריז. (קרל חי בנאפולו כאשר קויטה פירסם את ספרו "מקוה ישראל" בשנת 1851).

שרה אהרוןी כתבה רומנים על גיטל רוטשילד: אהבתה של גברת רוטשילד. 2015. (יש לשים לב שוגם בכותרת הספר היא נקראת גברת רוטשילד ואני מוזכרת בשם הפרטוי).

הערה: לונדון נקראת באיטלקית לונדרה וכן היא נקראת בספר. הוא הדין לגבי פרנקפורט, וינה ופריז אשר הובאו בספר זה בשם האיטלקית.

## סיפור ע"ט – דוד, העכבייש והזבוב



קוושטא מסביר דרך הסיפור מודיע חיבר דוד את תהילים פרק ק"ב. (כאן נפלה טעות גם בכתב היד, כי מדובר בפרק ק"ד). פרק זה מדבר על חכמת הביראה של אלוהים, בו כל יצור חי מצילח לשוד. בסיפא של הסיפור נכתב: "דוד...שר לה"... כי רבו מעשיו עד מאד וברא את כולם בחכמה". בכך הוא רומז לפסק כד בפרק כד: "מה רבו מעשיך, ה' כלם בחכמה עשית".

המסר של הסיפור מופיע במשפט האחרון שלו: "וְאַף הַקְטוֹן מִבְרוֹאֵי אֶחָד הַנְבֹזָה וְשָׁפֵל גָּם הוּא נִבְרָא בְּחִכָּה נִפְלָאָה גְּדוֹלָה נְעִמָּוֹתָה".

הסיפור של קוושטא מבוסס על אגדה שמופיעה בספר "אלפא ביתא דבן סира", מן המאה העתירית. הסיפור על דוד המלך והעכבייש מופיע במקורו. באותו מקור מופיע גם סיפור על דוד המלך והצראה, שאותו קוושטא לא מביא. במקומות זה הוא מספר על דוד המלך והזבוב, שהוא כנראה פרי רוחו של קוושטא, שדומה במהותו למספר על הצירעה. אם כי הוא הסתמך על אמרה במדרש – לא סיפור – שמצויר את הזובבים בהקשר זהה: "אפיקו דברים שאתה רואה אותם כאלו הם מיותרים בעולם, כגון נחשים ועקרבים, זבובים ופרעושים ויתושים, אף הם בכלל בריתו של עולם" – שמות הרבה י".

ראו: יסיף. 1985. הסיפור מופיע בעמ' 237-239. על הסיפור ומקורותיו, עמ' 71-77.

הרעيون הבסיסי של הסיפור הנויל במספר "אלפא ביתא דבן סירה", המופיע לפני כן בבראשית רבה, פרשה יי, סימן ז': "ירבנן אמרו: אפיקו דברים שאתה רואה אותם שחן יתרה בעולם כמו זבובין ופרעושים ויתושים, אף הם בכלל בריתו של עולם והוא ברא עשו של שילוחתו אפיקו כלל על ידי נחש, אפיקו על ידי יתוש, אפיקו על ידי צפרדעים".

דרורי מוצא גם בספר זה את שלוש מגמות העריכה שהוא זיהה בשבועת הסיפורים שהוא ניתנה. ראו דרורי 2018. עמ' 80-81.

הערה לשונית: קושטא השתמש בלשון המקרא ולכון לא השתמש במונח בית הכנסת (לשונו חז"ל) אלא בית תפילה לפי ישעיהו נ"ו, 7: "כי בית תפילה יקרה לכל העמים". הוא הדין בסיפור על ההלסיפור ק', בו השתמש במונח בית לימוד ולא בית מדרש.

### סיפור פ"ח – דון יצחק אברבנאל (1437-1508)

הַדָּת הַאֲכוֹרִית הַזֹּאת וְאֵין לְאֵל יְהָא בְּאֶבְרָבְנָאֵל  
לִמְנוּעַ אָוֹרָה : בַּי בְּכָא לְפָנֵי הַפָּלָך לְהַחֲנָן  
אָלִי בְּعֵד עַפְוָה שִׁיבָּו הַמֶּלֶך וַיַּפְצַר בּוֹ סָאֵר  
שְׁהָוָה לְכָדוֹן יִשְׁבֵּשָׁם : וַיֹּאמֶר לוֹ יִצְחָק אָנִי  
אָלִיךְ עַם אָחִי גָּלוֹה וַיַּדְרֵךְ סָנָן הַפָּקוֹם הַזֶּה בַּיּ  
כְּמוֹנִי בְּמָוֹתָם : תּוֹרָה אֶחָת וּמִשְׁפָט אֶחָד לְכָלְבָּבָם  
הַמִּתְחָמָה כְּמוֹנִי אָהָבוּ אֶת אָרֶץ סָפָרְד בְּכָלְלַבָּבָם  
וּבְכָלְלַנְּפָשָׁם וּבְכָלְמְאָדָם : וְאֵם עַתְּח יִנְרְשָׁוּם  
עַבְרִיךְ מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת בְּלִי דָעַת וּחֲבוֹנָה אָלִיךְ  
אֲחֶרְיָהָם עַל אֲדָמָת נָכָר וְאַכְהָר בְּגָנוֹלָה בְּאַשְׁר  
הַמִּתְחָמָה עוֹשִׂים בְּשִׁבְחָה פְּתַחְנוּלָה וּבְעִשְׂרָה וּלְעוֹבָד  
אֶת תּוֹרָתִי : וַיַּבְאֵא אֶבְרָבְנָאֵל אֶל אָרֶץ אִיטְּלִיאָה  
אֶל עִיר נָאָפָוְלִי וַיַּאֲהַבְּהוּ טָלָה הָאָרֶץ הַתְּהִיא  
וַיַּרְא אֶת חֲבָשָׁתוֹ וַיַּהַלֵּל אָתוֹ סָאֵר בְּאַשְׁר  
יַלְעַג בַּי בְּחַפְּצֵן לְכָבוֹן יַצֵּא סָפָרְד בְּיָמָם  
נוֹרְשׁוּסָפָמָה אָחִיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַמְּטוּרִים : בְּעֵת  
הַחִיא אַתְּבָּה אֶבְרָבְנָאֵל בְּכָלְשָׁאָר סָפָרְיוֹ וַיַּצֵּא  
שָׁמְעוּ בָּאָרֶץ בַּי יַדְעַ חֲכָמָת הַתּוֹרָה וְחֲכָמוֹת  
הַצּוֹנִיות : וַיַּקְרָא בְּלִיסְפָּר מָאוֹ וּמִעֵתָה וַיַּרְעַ  
בְּלִ לְשׁוֹן אָנָשִׁי סּוֹרָה וּמִעֵרָב וַיַּרְבֵּר עַל בְּלִ  
חַכְמָה וּנְגַדְלוּהוּ וַיַּפְאַרְהוּ בְּלִיחָסִים וּגְבוּן : וַיְהִי  
אֶבְרָבְנָאֵל אִיש מִצְלִית בְּכָלְדִּינְכִּיו אִם בְּרָבְרִ  
הַמִּלְכּוֹת אִם בְּכָלְשָׁאָר דְּבָרָיו : וַיְהִי אִיש יְרָא  
אֲלֹהִים תָּם וַיַּשְׁר בְּלִיסְפָּר וְאִם בְּיָמָם טֻבָּה תִּיהְיָ  
יְרָא אֶת יְהָוָה וְכַטְבֵּיכְלָמִידָהוּ נִסְכָּת רְשָׁה אֲפִין  
אֶת לְכָבוֹן וְלֹא נִמְנַת תִּפְלָה לְאֲלֹהִים בַּי אִמְרָ  
לְנִסּוֹת

— (פ"ח) —

הַשְּׁר הַגְּדוֹלָה רְבָבָה דָוִן יִצְחָק אֶבְרָבְנָאֵל נָוֶל  
בְּלִסְכּוֹנָא בְּשִׁנְתַּחַמְשָׁת אַלְפִּים וּמִתְּאֵה  
וְתִשְׁעִים וָשְׁבָע לְבָרִיאָה וְהָוָה חַיָּה חַטָּר מִנוּעַ  
בְּיוֹר : וַיַּדְבֵּק סָאֵר בְּאַלְפִּנְסָוּסָה פָּרְטָוְנָאֵל  
וַיַּמְצָא חָן בְּעִזְיוֹן גְּנַדְלָהוּ וַיַּנְשַׁא חָהוּ עַל בְּלִשְׁרָיוּ  
וְעַבְרָיו בַּי רְאָה בַּי חֲכָמָת אֲלֹהִים בְּקָרְבָּוּ וּבַי  
אִיש תָּם וַיַּשְׁר הָוָה : וַיַּמְתַּחַטֵּת אַלְפִּנְסָוּס וַיַּמְלֹא  
תְּחָתְּיו בְּיוֹנִי בְּנָיו אֲשֶׁר שָׁלָא אֶת הָעָבָרִים  
שְׁנָאת כְּמֹת וַיַּצְוֵא אֶל יִצְחָק לְרִכְבָּת לְהַטִּיר אֶת  
אַלְהָיו : וְלֹא אֲכָה יִצְחָק לְשָׁטוּע וַיַּרְדֵּ אָתוֹ  
הַפָּלָך מְגַדְלוּהוּ וַיַּחַלְלֵוּ עַלְיוֹן הַשְּׁרוּס עַלְיוֹת  
שְׁקָר וַיַּכְרִח הָאִיש וַיַּסְלַט עַל נִפְשָׁוּי יִצְחָק גָּלוֹת  
וַיַּוְרֵד לֹא מֵאָמָּה פָּנוּח לְנִפְשָׁוּי בַּי אָס בְּלִמְפּוֹר  
תּוֹרַת אַמְּרָת אֲשֶׁר בְּעִבּוּרָה אַבְרָהָם מִמְּנוֹ  
הַגְּרוּלָה וְהַעִשְׂרָה וַיַּאֲרֵן יִזְחָק בְּאֶר הַתּוֹרָה  
הַזֹּאת בְּאֶר הַיְשָׁב בְּחַכְמָה וְרוּתָה : וַיְהִי אַחֲרֵי  
בַּי וַיַּקְרָא לוֹ אֶל סָפָרְד הַפָּלָך וְהַמְּלָכָה אֲשֶׁר  
שָׁמַשׁ אֶת שָׁמְעוֹ וַיַּשְׁמַטוּ אָתוֹ לִשְׁר וְסִנְחָה :  
וְגַם שֵׁם לֹא יָנוּח לוֹ בַּי אָוִיכִי יִשְׂרָאֵל נָסְרוּ  
יְהָדוֹ לְגַרְשָׁסָן הָאָרֶץ נִקְתָּהוּ פָּלָך בְּטַבְעָתוֹ  
הָרָת

לנסות אותו שלח האלים עלי הרעה : ויהי  
אחרי בן וישלח אותו מלך נאפולין אל עיר  
ויניצ'יא להבר שלום ואחותה עם שריו הוניציאני  
ויהי שם ימים ויחלה שם : ולא אכה יצחק  
לשוב אל ארץ נאפולין להחרפאה מחליו אם טרם  
לא נסגר כל מוצות הפלחה אשר צינה אליו ויעש  
אותה נימת שם : ויהיו ימי שני חייו אחת  
ושבעים שנה ויקברו אותו בוניניציאה ניש  
אוסרים בפארוויה : נספרו אותו קלישראל  
היושבים שם ויבכו אותו גדויל אצילי ויניצ'יאה  
ושאר ערי איטליה גם לא מבני עמנו לכביד  
את שמו ורפקאר את נברו :

קושטא הדגיש שפעמים סירב אברבנאל להמיר את דתו, למרות מלך ספרד רצה להתיר לו להישאר בספרד אך הוא סירב ויצא עם הגולים. כמו כן הוא תאר אותו כדלהון: "וידע כל לשון אנשי מורה ומערב וידבר על כל חכמה ויגדלוהו ויפארחו כל חכם ונבון". שוב מודגש האיש האידיאלי: בקי ביהדות ובקי בשפות ובחכמויות חיצונית. הוא גם זוכה לכבוד על כך. גם נוכרים בכו והספידו אותו ("ויבכו אותו גдолין אצילי ויניציאה ושאר ערי איטליה, גם לא מבני עמנוי"). ככלומר זכה להכרה של נוכרים בגל תוכנותיו. אם יהיה לך, התלמיד, תוכנות כאלה גם אתה זוכה לכבוד בחברה של אלה שעלא מבני עמנוי".

ולא נתן תפלה לאלים כי אמר לנשות, שלח אלוהים עלי הרעה". CAN הוא השתמש בדברי איוב וייחס לרבנן את התובנה שאלוהים רצה לנשותו. (aberbanal הפסיד את כל רכשו פערומים במשך חייו וכזבור גם איוב הפסיד את רכשו יחד עם בניו).

קושטא לא ידע אם אברבנאל נקבר בונציה או בפודובה. אברבנאל נקבר בפודובה. קושטא לא יכול היה לדעת זאת, כי בית הקברות שבו הוא היה קבור בפודובה נהרס ב-1509 על ידי היגייסות של מקסימיליאן הראשון מבית הבסבורג ווחדל לשמש בית קברות פעיל. קברו הועבר לבית קברות במקומו אחר בפודובה, שנפתח ב-1862. (ספרו של קושטא פורסם ב-1851). ראו : Sacerdoti. 2003, p. 79.

הערה לשונייה:

- מלך פורטוגל ז'ואאו השני נקרא בסיפור ג'יווני – II Govanni כמו באיטלקית ובפורטוגזית – Joao II – ליסבון נקראת ליסבונה באיטלקית וכך היא נקראת בסיפור הזה.

הגיית השם אברבנאל: בפורטוגזית – Abravanel וכן הוא כתוב אצל ביינארט – Beinart 2002 ואצל בנציוו נתנייהו – Netanyahu 1953.

בעברית מקובל בדרך כלל להגות אברבנאל, Abarbanel, כולם ששת אותיות בית שם מודגשות.

קוושטָא נִיקְד אַבְרָבָנָל=Avravanel, קלומר ששתי אוטיות בית רפואת וגם זו אחת האפשרויות של הגיית השם.

## סיפור פ"ט – יוסף בן מתתיהו (יוספוס)

התעללו על שאר השרים: ויהי אחריו בן ויצו: אותו אובייו ואהו אחיו אותו בכבצ'ר יוטאנפא: ויצא טש לקרהת הרומים להלום בס מופל סעל הטריבבה ולא כת: נישטו עליו אנשי נפשם בכפס ויצילו וביאוו צחוק הפבצ'ר: נתקשו הרומים את חומת העיר וניכאו בה ביררכ'ר מהרנו אובייו ואמו בפעגן אדק ולמדרווה דעת ויאמכו את רוחו וירוחו לבתו ב' כי ישועתו: ניחזין הנער בלטוד בבל'לבבו ונכו וירע וישפה לבב אובייו ואמו: ויהי יוסף בן שיש עשרה שנה ניבור בכיתו כשלשים שנים לכסוד דעת ולהשכל למן לא יתלווה בשתי חפונות ומתבל וחייבים ויחפס מאור: וכשנת עשרים לתיו שלח מלאה מאות בתי ני' לרוסט

וירבר יוסף על לבם ויאמר להם אתם חפצים לעבור את פ' י' לשופך את דוכסיך'רכם: לפה לא יחאץ לבכם לאמר עתה אתה אחד קום עוד על אובייו והם לא שטש את דבריו וישLOW איש חרבו ויפלו עליי ימתו ולא נשאר כי אם יוסף ואחר פעכרי'רבם: ניכא ל' הרומים ויכבדו פאר נשלחו חפש'ירושלים לדבר שлом את קל'ישראל בשם אובייכם ולא שטש את דבריו: ואם לא מצאה ידו להצל את ארצ'ו מיד הרומים האיל סמות נשב רבים ספני ישראל באהבתם אותו הפלכים וספאמ'אנו טיטוס ורומצי'אנו בטיבו את היהודים בעבורו וחנה

והנה כל'יום אשר יט'ב עם אחד מאחים שטח ניגל לב' פאר וירדה ל' אשר מנע מפניהם לשפה'ך דמו ב'ידיו: וישב יוסף ברומא ויהי מל' ברכת הנגיד לஸול עלי' וילרוך שם סלחפה' גדר האוכ'ים: ויאחבותו גנש'י העיר היה דין דין אמת ראי את כשרון פטע'ו אשר היה דין דין אמת שופט אדק ומשרים: ניחזק בו נס אשי' האבא פ'ג'דור חיל'הו ור'כת אל'ה'ים בקרבו: ויצא למילחפה' לקרהת הרומים בלב חזק ואט'ין וילחם בס אך חזקה יד הרומים על היהודים ויגם ישראל לפני אובייו: ויהי בעת היהיא ויפרדו לבות ישראל איש סאחי' ואין הקימו הרומים עפור גדור אשר ראש' ב'עב' גיע' לכבר ולפאר את חכטה' ורעה' ויושר לכבו ולינכ'ר עולם לשם ולתחלה:

## – (פת) –

בשנת שלוש אלפים ושבע מאות ועשרים בירושלים שנה לבירתה העולים גולר אביו היה מהכטנים ואמו מבית חשמונאי: ויררכ'ר אובייו ואמו בפעגן אדק ולמדרווה דעת ויאמכו את רוחו וירוחו לבתו ב' וכי ישועתו: ניחזין הנער בלטוד בבל'לבבו ונכו וירע וישפה לבב אובייו ואמו: ויהי יוסף בן שיש עשרה שנה ניבור בכיתו כשלשים שנים לכסוד דעת ולהשכל למן לא יתלווה בשתי חפונות ומתבל וחייבים ויחפס מאור: וכשנת עשרים לתיו שלח מלאה מאות בתי ני' לרוסט

לרומא לריב ריבם על שר הרומים היישב בירושלים הנקרא בשם פileyני אשר שנה את היהודים שנאת ב'ית: ובשם הרומים יס'שול עלי'ם ביד חיק'ה ויכם בשיטים וכעקרבים: ויפן י' את חנו בעני הפליך ועכדרו ויצליה ברכבי' ויס'רו את פileyני מפקטו וישיטו תחתיו שר אחר טוב ספנו: ויהי בשוב יוסף ירושלים פצא את אחיו ערוכים לפלחה' לפראק על הרומים מעיל צואריהם: וירבר יוסף אל'יהם דברי טוב טעם ורעת למן לא יעשה ב'בר' היה: הוא אשר ראה יר' הרומים ב' ר'סה וכי גברו חיל פאר סבני ישראל: ואף ב' לא שמע בקהל לא עז' יוסף את אחיו ויתחבר אל'יהם ניכר נס הוא ברומים: וישימוח היהודים לשר אל'ים וישלחו אל' ארץ הנגיד לஸול עלי' וילרוך שם סלחפה' גדר האוכ'ים: ויאחבותו גנש'י העיר היה דין דין אמת ראי את כשרון פטע'ו אשר היה דין דין אמת שופט אדק ומשרים: ניחזק בו נס אשי' האבא פ'ג'דור חיל'הו ור'כת אל'ה'ים בקרבו: ויצא למילחפה' לקרהת הרומים בלב חזק ואט'ין וילחם בס אך חזקה יד הרומים על היהודים ויגם ישראל לפני אובייו: ויהי בעת היהיא ויפרדו לבות ישראל איש סאחי' ואין הקימו הרומים עפור גדור אשר ראש' ב'עב' גיע' לכבר ולפאר את חכטה' ורעה' ויושר לכבו ולינכ'ר עולם לשם ולתחלה:

תיאור הדמות של יוסף בן מתתיהו על ידי קושטא מראה עד כמה הוא היה חף מכל חוש של ביקורת בהציג הדמויות שלו, דבר שתואם את הנטיה שלו להציג לקוראיו הצעירים תמונה אידיאלית של המציאות, ללא פקופקים. הוא גם לא הבחן שהוא לא נקט באותו קנה מידת בערכת יוסף בן מתתיהו מחד גיסא ובערכת בר כוכבא מאידך גיסא, כאשר רק עמודים אחדים מפרידים בתיאור שתי הדמויות.

הבה נביא את שתי הערכות. לגבי יוסף בן מתתיהו הוא כותב: "ויהי בשוב יוסף ירושלים מצא את אחיו ערוכים למלחמה לפרוק על הרומיים מעל צוاريخם. וידבר יוסף אליהם דברי טוב טעם ודעת למען לא יעשו בדבר הזה. הוא אשר ראה יד הרומיים כי רמה וכי גברו חיל מאד מבני ישראל".

לABI מרד בר כוכבא הוא כותב: "...ובר כוכבא אחד מהם איש אביר לב וחזק חשב בלבבו כי בא העת לפרוק מעל היהודים על מלכי רומא".

העם רצה לפרוק את עול הרומיים בשני המרידים, אבל בעוד שהוא מצדיק את מרד בר כוכבא הוא מבקר את המרד הגדול ותומך בעמדתו של יוסף בן מתתיהו שביקר את המרד, אעפ"י שבשני המקרים המורדים נלחמו בצבא הרומי, שהיא חזק מהם.

יש סטירה נוספת באותו עניין. יוסף בן מתתיהו משכנע את חבריו לא להתאבד: "ויאמר להם אתם חפצים לעבור את פי ה' לשפוך את דםכם בידכם!!" וקושטא מציג זאת באור חיובי. לעומת זאת, משבח הוא את הנוצרים שכביבול התאבדו בביתר, במרד בר כוכבא: "...והנה כולם פגרים מותים לא נשאר עד אחד כי מתו לפאר את שם ה'".

יוסף בן מתתיהו הוא דמות שראוי להזדהות אתה, לפי קושטא: הוא משכיל, ذובר שפות אחדות והיסטוריון מעולה. הוא מעורב בחברה הלא יהודית, אך גם שומר על זהותו כיהודי והציג יהודים: "זהנה בכל יום אשר ייטיב עם אחד מהחכמים תאציטו העברי...וישוף על שמו שם פלאו... ואחריו מותטו הקימו הרומיים עמוד גדול...לכבד ולפאר את חכמו וודעתו ויושר לבבו ולזכור עולן לשם ולתלה". הערה: *ההיסטוריה הרומאי המהולל של העת העתיקה – טקיטוס (56-117 לספירה)* – נקרא באיטלקית *טאציטו* = Tacito.

אין אצל קושטא אפילו רמז לכך שיש אנשים שראו ביוסף בן מתתיהו בוגד, כפי שהוא עצמו מודיע בספרו "תולדות מלחת היהודים ברומיים". הנה דוגמאות אחדות: "...כאשר מצב העניינים ביזדפת נודע לאשרו... וכאשר נודע כי הוא חי ונמצא אצל הרומיים...קצתם חירפו על מורך לבו, אחרים על מעשה הבגידה" – ספר שלישי, פרק תשיעי, ו. יותר מאוחר, מדווח יוסיפוס שכאשר ניסה לשכנע את הנוצרים בירוחלים לחזור מהמרד לעגו לו (ספר חמישי, פרק תשיעי, ז) ופעם גם נפגע בראשו מאבן שהשליכו עליו הנוצרים, כאשר שוב התורה בהם להיכנע לצבא רומא (ספר חמישי, פרק שלשה עשר, ג). הצעיטות הן מתרגם של לייזה אולמן, 2009.

קושטא קורא ל יודפת (גם בכתב היד) יוטאפא כאשר שמה ביוונית, בלטינית ובאיטלקית הוא *יוטאפא* = Jotapata.

## סיפור צ"ב – ידוזתו של הרמב"ם (831 בקירוב – 1204)

מגלי לכוש ובחוסר כל : ובכליום זי'ום יחפצל  
בשער אל האללים אשר ישמרתו בכל-אשר  
ילך נישיב אותו אל ארצו ולא משפחתו : ויהי  
אחרי עשרים שנה ולא שמע מײַסן שמע בנו  
וקול נשפע בקורדווא לאומר : בגה בא לער  
בחור חכם ונכון אשר ייכיח את העם בבית  
הפלתו וירק גם פימון בוחוק הבאים ? שטוע  
רבני הכמה הבהיר : ויעל הבוחר על הפימה  
והוא איש תואר עם יפה עינים ועיניו בגחלין  
אשר גהילכו כנסחה איש האללים ענין מאור :  
ויכטרו מעי מײַסן עליו באשר דאהו אף כי לא  
הבירו כי אפר אם ייחיה בני יהו עתה ימי שני  
חיי ימי הבהיר זהה : איך אני אל לבוי אם  
אשמע מפי תורה וחכמה באשר אשמע ספי  
הבהיר זהה : ויתחל הבוחר להוכיח את העם  
ויסוף על השטעה וישתומכו השומעים על  
חכותו ועל צחות לשונו כי הוא במען  
ההנבר וישחו גנילו עמו : אך פימון בבדו  
גביהakash שמע את קול הבוחר והכחנה עינוי  
בשלו ברבי ויהפכו פניו לירקון ויקרב אליו  
לראות את פניו . וכאשר בלה הופיעו את  
דבריו ירד מן זכמתה וונש אל מײַסן ואמר לו  
אני בנק טשה אם אמצא עחה דין בעיניך :  
ויחבקחו אביו ונשקרו וייכח עליי ואמר  
אמותה הפעם אחר ראותך את פניך כי עירך  
היאן חכם וגבעון בסוכה : ויאמר לא תמות כי  
אתה

– (צב) –

בשנת ארבעת אלפים וחמש מאות ועשר  
שנים איש חכם מישרא נקרה  
בשם מיטון מתחשי עיר קורדובה ראה את בנו  
והוא בן שלוש עשרה שגה אשר לא ידע ספר  
ולא בית אדם לו : ויתר אפו עליי ויאמר לו  
קצת בחרי כפניה בילא פרע חבפה ואין אתה  
היפץ למסוד אותה ואני אבהיר בסוכחה מהייתה  
בשער בלתיים : אתה עתך בן שלוש עשרה  
שנה ומתי תלמוד ורבנן נא אלתי הרחק פרחיק  
אותו ספני ולא אראננו עיר ויבחו על לתיי  
וילך לו : ניכך טשה על אשר חרה אל  
אבי עליי וחרפו ניחשוב בלבכו לאמר האמת  
את אבי אני לא ידע טואה עצה עתה פון  
הפקום היה אויל בפקום אחר אלטוד ורבנן :  
וילך טשת ברגנו אל עיר לוניא בית רב  
פאיר בן יוקף ויאמר לו כי יתום הוא ורף  
בלפור : ניקחתו רב כי פאיר אל בינו נילפדרו  
דעת וחשקל וניחחו באורה מישור : וילסוד  
טשה פניו תורה וחכמה ויחכם סבל-הבחורים  
אשר גנילו : ויפע טשס לפקום אפר למסוד  
עיר שם ? שוב אל אבי חכם ונכון בחרחה  
ובחכמה ואבי לא ידע טקים בנו : ויתעצב אל  
לכו לאמר אני פשעתני בילד אם יקראננו  
אסין ברכך אשר ילק בך או אם יתק אובר  
מכלי

אתה תתרזק את ידי למסוד עיד : הבוחר חזה  
אשר נקרה בשם רבינו טשה בן מיטון וksam  
גר ישראל בכה עשה לו שם ותחלח בישראלי  
בי היה חכם בתורה ובחקמות ורופא : ויצא  
שמעו בבל-הארץ עד אשר נאמר עליו טמלה  
עד טשה לא קם בסעה :

הסיפור על ידוזתו של הרמב"ם הוא אגדה שנרכמה סביבו ואין לה בסיס עובדתי. ראייה: היה לא נזכרת בספרים רצניים על הרמב"ם. (למשל בספרו של משה הלברטל על הרמב"ם, 2009, או בביבוגרפיה האולטימטיבית של יואל קרמר על הרמב"ם, 2019). העבודות הן הפוכות: הוא היה נער מביריך ויצא לו שם של עילוי.

קרוב לוודאי שמדובר ידוע זאת אבל הוא חשב שהאגדה של הרמב"ם כילד מוגבל תשרת את המסר שהוא רצה להעביר לקרואיו הצעירים: גם למתknים בלילה יש תקוות שונות אחד מהם יתגלו כתלמידים מבריקים כמו הרמב"ם. (יש המשתמשים אותה מטרה בספרורים שאין להם בסיס

עובדתי שאינשטיין היה תלמיד בינווי. "אחת האמנויות הנפוצות בנוגע לאיינשטיין גורסת כי הוא נכשל במתמטיקה בילדותו, קביעה שניתן למצוא...בעשרות ספרים...שמטרתם לנמק ביטחון בתלמידים בעלי הישגים נמוכים" – אייזקסון. 2011 (2007). עמ' 43.

משמעות שסיפור זה נפוץ עדין בחומר לימודי לחינוך החרדי. יצא אףיו ספר קומיקס (עלילון) שמספר את הסיפור הניל: "בן הקצב, סיפור ילדותו של הרמב"ס". רננית פרשני. 2013. יש גם ביוטיוב סרטון קצר של תיאטרון בובות בשם "בן הקצב".

גם בספר פופולארי ורציני על הרמב"ס שיצא בארה"ב מופיע הסיפור שלעיל על קשיי הלימוד שלו, אם כי המחבר מתיחס אליו כאל אגדה. (Nuland. 2005, pp. 30-33).

הרופא נולנד הפך לאיש מפורסם בעקבות ספר, שהיה רב מכיר. (Nuland. How We Die. 1997).

הסיפור על הרמב"ס הילד המתקשה בלמיטה מסופר גם ב-2001, Arbel, והוא מוגדר שם כאגדה.

הסיפור הופיע ב"שלשת הקבלה", שחובר על ידי גדליהו בן יוסף אבן יחיא (1586-1526) שיצא לאור לראשונה בשנת 1587 וצוטט בספר "סדר הדורות", שחובר על ידי רבי יחיאל בן שלמה היילפרין ממיןסק – 1746-1660 – וראה אור ב-1769. "וזה הרמב"ס היה קשה בהבנה מאד שמעט רצון היה לו בלימוד ואביו היה מכחו עד כי נואש ממנו וקראו בן הקצב ויגרשו מביתו". אמו של הרמב"ס הייתה בת של קצב ומתה בלידתת את הרמב"ס. קושṭṭא לא הזכיר את עניין בת הקצב. הכנוי בן הקצב הוא כינוי גנאי וקושṭṭא לא חשב בראה שמן הרاوي לפגוע בעלי מלאכה, כי יתרון שחילק מתלמידיו היו ממשפחות בעלי מלאכה.

יש טענים שנכדו של הרמב"ס מסר את המידע על קשייו השכליים של סבו הרמב"ס בימי ילדותו. המקור לטיעות הוא כדלהלן: ישנו כתוב יד משנת 1840 ממצרים שככל את פירושו של רבי דוד הנגיד, נכדו של הרמב"ס, לפיקי אבות ואחריו הובאו מעשיות על חייו של הרמב"ס (ובهم הסיפורים הניל על ילדותו). הסיפורים לא נכתבו על ידי דוד הנגיד. אבל כתוב יד זה גרם לטעות של ייחוס הסיפורים לדוד הנגיד. (ראו: אבישור. 1998, עמ' 53).

ב"שלשת הקבלה" מסופר שהרמב"ס למד תורה מפי רבי יוסף בר רבי מאיר הלווי ابن מגנאש (ר"י מגנאש) שחי בולוסינה, ששוכנת 60 ק"מ דרומית מזרחה לקורדובה, עיר הולנדתו של הרמב"ס. נתון זה מפוקפק כי הרמב"ס היה בן 6 כאשר ר"י מגנאש נפטר. אמנס הרמב"ס התיחס לר"י מגנאש כרבו, אבל בעצם הוא קיבל את תורתו מאביו מימון, שהוא תלמידו של ר"י מגנאש. ר"י מגנאש עצמו היה תלמידו המובהק של הר"ף.

קושṭṭא שיבש את שם עירו של ר"י מגנאש ובמקום לוסינה הוא כתב לונינה. כמו כן הוא מזכיר את רבי מאיר בן יוסף במקום השם הנכון, שהוא רבי יוסף בן מאיר.

ב"שלשת הקבלה" מסופר שהרמב"ס שב לעירו קורדובה לאחר הידרות של ימים רבים. קושṭṭא כתוב שהדבר קרה לאחר עשרים שנה. הדבר לא יתכן שכן משפחת הרמב"ס עזבה את קורדובה כשהרמב"ס היה בן 10, בכלל כיבוש העיר על ידי אל-מווחידון שהציגו ליהודים.

גם הרמב"ס היו דמות שמלבת חכמה בתורה ובחוכמות הרפואה, דמות אידיאלית בעניין קושṭṭא.

קושטא משתמש בסיפורו ב��ויים הלקוחים מסיפור מכירת יוסף. דוגמאות: "אם יקראו אסון בדרכך" הוא לפי בראשית מד, כה. "אמותה הפעם אחריו ראותי את פניך כי עודך חי" הוא לפי בראשית מו, ל.

קושטא הכנס צבע לסיפורו תוך שימוש בסיפור דומה על רבי אליעזר בן הורקנוס (ראו פרקי דברי אליעזר, ב). כתוב קושטא: "ויעל הבוחר על הבימה... והליכו ממשה". בסיפור על רבי אליעזר בן הורקנוס נאמר: "פתח ודרש... והיו פניו מאירות כאור החמה וקרנותיו יוצאות כקרנותיו של משה". קושטא מספר: "וישתוממו השומעים על חכמתו... כי הוא כמעין המתגבר". בסיפור על רבי אליעזר בן הורקנוס, אומר לו רבן יוחנן בן זכאי: "בני, مثل לمعין שהוא נובע ומוציא מים מלאיו, אף אתה כך".

#### סיפור צ"ד – רש"י (1040 בקירוב – 1105)

**העתק והרחב:** ניכל פלאクトו זאת בשנת שלשים שנה לפני ח'יו: וחפוץ שור יצחק לרעת ולהבין וילך אל ארץ איטליה ואל ארץ הינוים והפלשתים ואל ארץ ספרד ופרס וסוקוニア ופולוניא ובוהמיה ואלפניה ופצריה: ויהלותו כל יושבי הערים חalah ואחבותו כי לאו כי איש עני הו ניכתו על ספר באורי על התורה הטשנה והתלמוד: וישלחו את הספרים לבלהטיקות אשר ישכו בהם בני ישראל למען יימרו דקכתה וככל-סתום יבינו לדעת: ויבא אל פראנא ונישב שם ימים אחרים: ויאסף אותו אל ביתו רבי יוחנן בן אל-יער יפהנו כי את בתו לאשה: ויאאל יצחק לשוב אל עירו ויקח את אשתו וילך: ובעת זאת פן העיר איש יועץ לטք בואסיה אשר בערה בו על רשי אש הקנהה ארבע עלי בפסתרים ויבחו בחרב ולא מת: וניכאו הרופאים ניתנו תרופות לטקהו וירפא רビינו יצחק ויוחנן: אך נתחכמו אוּרבָּבוּ לאמור כי מות הוא לטען לא יקרה לו אסון עד ברוך אשר יילך שם: ישב יצחק אל ארץ מולדתו וימת שם נייחו ימי שניחיו שבעים וחמש שנים: וכן איז באשר קרבו יסיו לומות הראה לכל כי איש עני תהה: כי אמר לו לי "יקראני אלי עתה אמר באורי על התורה בקיאור טוב מפנו כי זה לא יש בעני":

בשנת

**–(צד)–**

**בשנת ארבעת אלפיים ושמונה מאור**  
וששים וחמש שנים? לבריאות העולים נלך בעיר טרייס כמ' שחת חכמים וגrolems רבי שלמה בן יצחק אשר נרע בבל-תפיזות ישראל בשם ירחי ובשם רשי: גם בימי גערות רוח החכמה רחפה על לבו וילמור וירע ספרי תכניינו הקרטוגנים חכמת הפלוסופיה ולשון ובחבי הינוים: וזהו יצחק עני מפניו יתפאר בחייבתו ובתבונתו ולא יכושו מפניו תלמידים עמו ולא יקלטו חכרים: ויאבחןם כל-יודעי ובל-תלמידים חכמה ספריו ויאסרו עליו לאמר אב הוא לבל-חכמי צrather: ויבאר את בל-התורת והטשנה והתלמוד על ספר קאר בטב לחקל לפניו תלמידים דרך לפרט העשיך

קושטא הסתמך בדבריו על רש"י על "שלשת הקבלה" וקבע על פי מקור זה שרש"י היה בן 75 במותו, בעוד שחוקרים מודרניים קבעו שהוא נפטר בגיל 65. יש במקור גם גרסה שרש"י נפטר בגיל

64). יש עוד עובדות על רשיי מאותו מקור, שאין להן בסיס עובדתי והן נופלות לתוך האגדות שרווחו על אישיות דוגלה זו :

א. קושטא קובל שרשיי סיים את כל מלאכת הפרשנות שלו למקרא ולתלמוד בגיל 30. עובדה זו אינה נcona בעליל שכן רשיי סיים את לימודיו בגיל 30 ורק אז פנה לעבוד על הפירושים שלו.

ב. קושטא כותב שרשיי ביקר ביון, ספרד, בפרס, במוסקבה, בפולניה, בגרמניה, במצרים ובפראג שבבוהמיה, שם נשא את בתו של רב בשם רבי יוחנן בן אליעזר. מסתבר שאין לכל זה בסיס עובדתי שכן רשיי מיעט לנදוד במהלך חייו.

ג. קושטא טוען שרשיי ידע את חכמת הפילוסופיה, יוונית וכתבי היוונים. אין בסיס לטענה זו. לעומת זאת, ברור שהוא שלט בצרפתית ושילב כ-3,000 מילים צרפתיות בפירושיו.

קושטא הציג את רשיי כמעורר בחוכמות הגויים וכיודע שפות, כי זאת הדמות האידיאלית בעיניו, שרצה שתשמש מודל לחיקוי ולהזדהות עבור תלמידיו. אני יודע אם קושטא ידע שהעובדות הנ"ל אינן אמיתיות והן שייכות לתוך האגדה.

כבר בראשית המאה העשרים נטען שנrankmo סביב דמותו של רשיי הרבה אגדות שאין להן אחיזה במציאות :

"The ideal Jew combines virtue with knowledge and tradition ascribes to Rashi universal knowledge...Popular admiration of him, based upon the myth concerning his travels and upon superficial reading of his works...The languages he was supposed to know were Latin, Greek, Arabic and Persian...These errors...cannot hold out against the assaults of criticism..."Like his compatriots he did not know the profane branches of learning...While the Arabs so eagerly and successfully cultivated philosophy, medicine, astronomy and physics, Christian Europe was practically ignorant of these sciences". Liber. 1906, pp. 80-82.

(LIBER היה רב ראשי זמני= par interim של צרפת והיסטוריון של יהדות צרפת).

הטענה של קושטא שלעת זקנתו טען רשיי שלו היה לו פנאי היה כותב פירוש חדש יותר על התורה, כי הוא לא היה מרוצה מהפירוש שלו, נסמכת על עדותו של רשביים, בפירושו לבראשית לו, ב: "וְאַף אֲנִי שָׁמֹואֵל בֶּן רַבִּי מָאִיר חַתְנוּ, זָכַר צְדִיק לְבָרְכָה, נְטוּכוּתִי עָמוֹ וּלְפָנָיו וּוְהַדָּה לִי שָׁאַלְוָה הִיא לְפָנָי הִיא צְדִיק לְעָשָׂות פִּירּוֹשִׁים אֶחָרִים לְפִי הַפְּשָׁטוֹת המתחדשות בְּכָל יוֹם". קושטא לא ذיק במסירת עדותו של רשביים, כי הלה לא טען שהיה משנה את כל פירושיו לתורה, כפי שמשמעותו מקושטא, אלא חלק מהם.

הערות :

1. אחת הראיות לכך שרשיי לא ידע יוונית היא כדלהלן : הביטוי של חז"ל ירד לטמיון פירושו הילך לאיבוד. המילה טמיון היא מילה יוונית (tamieion) שפירושה אוצר המדינה. ירד לטמיון=כסף

שנלקח לאוצר המדינה אבוד לבعلיו. רשיי פירש בבaba מציעה סט, ב: "ירדו לטמיון...שהמלוין ברבית נכסיהן מתמוטטים". הוא הסתמך על בבא מציעה דף עא ("שכל המלווה ברבית נכסיו מתמוטטים") ופירש את המילה כאילו מקורה בשורש הפועל העברי מוט. ולא היא – מקור המילה הוא כאמור ביוננית.

2. להערכת התוקף של דבריו של קושטא על רשיי השתמשתי בספרו של אברהם גרוסמן: "רש"י". ירושלים, מרכז זלמן שור לתולדות ישראל. 2006. גרוסמן התיחס לאגדות על רשיי: "עדות חשובה נוספת לפרשומו של רש"י ולהערכה כלפיו הן האגדות שנוצרו סביבו... דמותו הカリומטית של רש"י היא המניע כתיבתו, אך אין להן כל ערך היסטורי לחקר קורותיו" – עמ' 57. לתוך האגדות הפנטסטיות על רש"י, ראו: יצחק אבנרי. היכל רש"י. ירושלים, מוסד הרב קוק. מהדורה חדשה ומורחבת. 1979. חלק א, עמ' 19-28.

3. קושטא קורא לעירו של רש"י טרויס, בשלשלת הקבלה העיר נקראת: טרויש וגם טרויש.

4. בסיפור קושטא רש"י נקרא "רש"י יריחוי" כי מקובל לחשוב שמווצה של משפטו מהעיר Lunel, שכונת 21 ק"מ מזרחית למונפליה. שם=Lunel=יריח בצרפתית. יצא רש"י=רבי שלמה יריחי (ולא רבי שלמה יצחקי).

יש סיפורו שמסופר עד היום שהעיר נוסדה על ידי תושבי יריחו שבrhoו מהארץ בגלל ההתקפה של העיר על ידי אספסיאנוס. הם קראו לה בשם Lunel, זהינו ירח כי יריחו נקראה על שם אל הירח המכני. ראו: Farber. C. 2006.

لتושבי לונל קראו דיגי הירח (Pescalunes) בגלל האגדה הבאה: הירח נעלם והוא נתגלה במים הנهر ואנשים הלכו לדוג אותו עם רשת. (באחת הגירסאות של האגדה רב הוא שהציג לדוג בעוזרת רשת דיגים את הירח מתוך הנהר).

רש"י ידע שהאטימולוגיה של השם של העיר יריחו קשורה ליריח האפרנסמוני. אחד האמוראים שאל מה מברכים על ריח שמן האפרנסמוני ("משחא אפרנסמוני מאי מברכין?"). ומישחו השיב: "בורא שמן ארצנו". (בבלי ברכות מ"ג א'). מעיר רש"י ד"ה שמן ארצנו: "שהיה [האפרנסמוני] גדול ביריחו ועל שם הירח הייתה נקראת יריחו... כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון [ספר יוסףון]" (רש"י נתן פירוש דומה על דבר המתחליל "ואת השמן הטוב" במלכים ב כ, 13 וישעהו לט, 2. בפסוקים אלה נאמר שהזקיהו הראה לשחיחי מלך בבבל את בית הנכות שלו – בית אוצרו, שככל גם את "השמן הטוב").

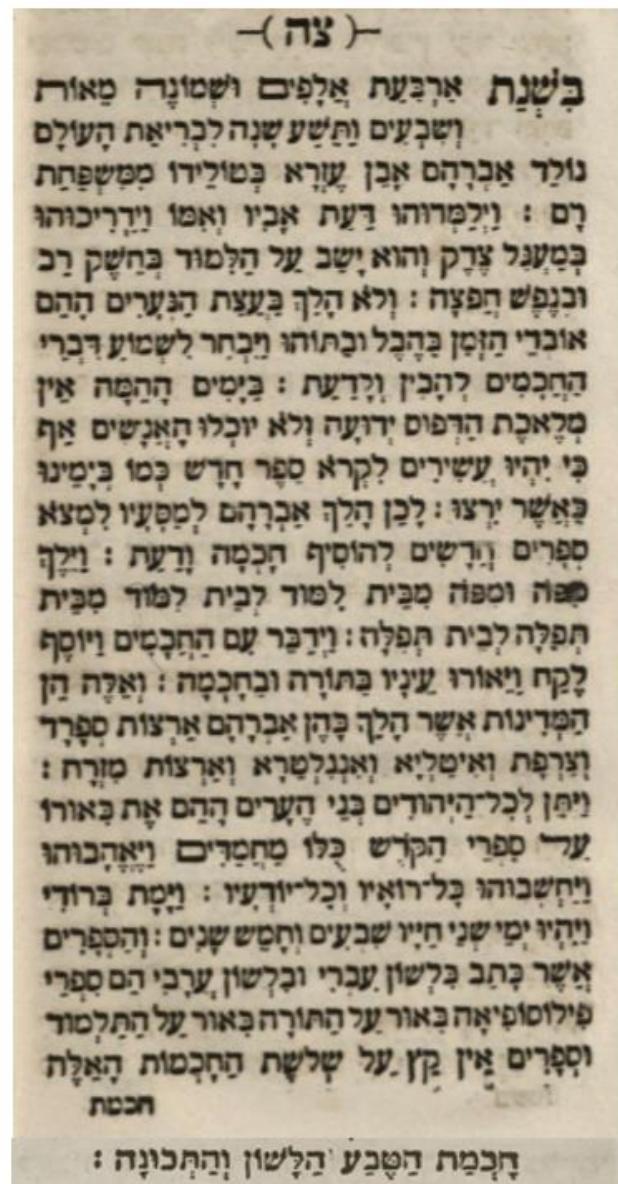
אולם ברור רש"י ידע גם שיש הסבר נוסף לשם העיר יריחו. זאת ניתן ללמוד מזה שרשיי הסתמך על ספר יוסףון בפירושו שירicho קרואה על שם ריח האפרנסמוני. פירוש זה מופיע בספר יוסףון בסוף פרק ל'ח. אבל באותו פרק ממש נאמר שהעיר יריחו נקראת עיר הירח: המולד של הירח נראה תמיד בתחילתו ביריחו ולכן סמכו על עדים מיריחו בניידון.

מכאן ניתן לשלול את הטענה שרשיי לא הכיר את הסיפור שתושבי יריחו מימי סוף בית שני ייסדו את העיר לונל, כי הוא ידע שהשם יריחו קשור לירח.

LIBER (1906) לא התלבט בניידון והוא קבוע בפסקנות שמשמעותו רש"י לא גרה מעולם בלונל והקשרו בין לונל יסודו בטעות והוא הסביר את המקור לטעות: בלונל אכן היו שני אישים

בשם שלמה ומכאן קיימו בטיעות את שלמה יצחקי=רשיי לולNEL. (הוא דיווח שעדיין במאה ה-19 באו יהודים מבורדו לולNEL כדי לעלות על קברו של רשיי).

**סיפור צ"ה – אברהםaben עזרא (1167-1809 בקירוב)**



קושטא לא דיק בשני עניינים :

א. הוא כותב שאבן עזרא נולד בטורולדה, שבצפון ספרד. נראה שהמקור לטעות הוא הדמיון הפונטי בין שני השמות. (טורולדה נמצאת כ-400 ק"מ דרומית לטורולדה). הערת: גם בכתוב היחיד של הספר כתוב שאבן עזרא נולד בטורולדה.

ב. הוא כותב שאבן עזרא מת ברודי (Rodi), שם של רוזס באיטליה. אין עדות שביקר ברוזס. מצד שני אין ודאות לגבי מקום מותו. הדעה המקובלת היא שמת כנראה בקהלותה שבצפון ספרד (שנמצאת למרחק של כ-50 ק"מ צפונית לטורולדה, עיר הולנדתו).

מכל מקום, קושטא העלה על נס את אברם ابن עזרא כפרשן של המקרא והתלמוד וכאייש העולם הגדול שננד בהרבה ארצות (איטליה, צרפת, אנגליה ואפריקה), ידע שפות (ערבית) והיה בקי בחכמת הטבע, הלשון והתכונה=אסטרונומיה. על שמו קרוי מכתש "Abenezra" בירח. כאמור, הדמות האידיאלית בעיני קושטא היא של אדם שמשלב ידע ביהדות עם ידע של חכמויות חיצונית (שפות, מדעים, רפואי, פילוסופיה וכיוצא ב').

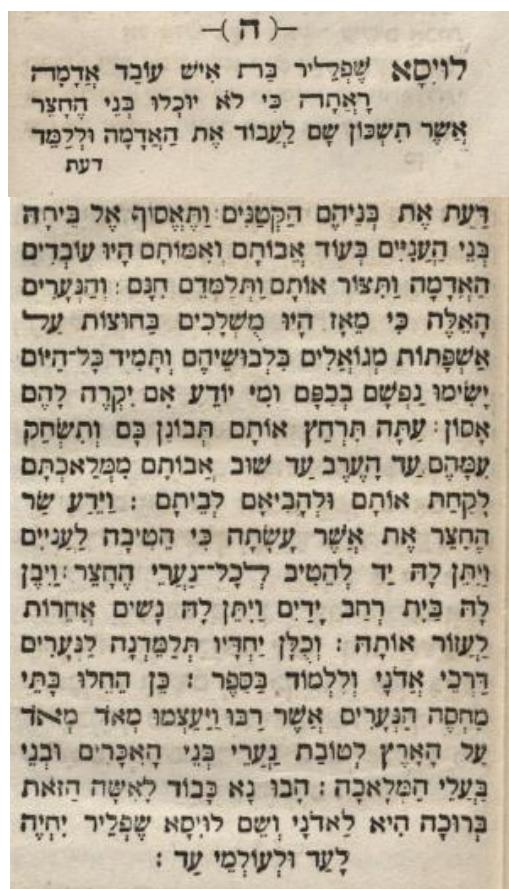
הוא גם מדגיש את תאוות הלימוד שלו: "וְהוּא יִשְׁבַּע עַל הַלִּימֹוד בְּחֶשֶׁק רַב... וְלَا הַלֵּךְ בָּעֵצֶת הַנְּעָרִים הַחֲם אֶובְדֵי הַזָּמָן בַּחֶבֶל וּבְתוֹהוֹ וַיִּבְחַר לְשָׁמוּעַ דְּבָרֵי חֲכָמִים לְהַבִּין וְלִדְעַת". כפי שנראה בחלק ב', הוא רצה להנחיל לתלמידיו את ערך הלימוד וההשכלה.

לגביו הידע של ابن עזרא בתלמוד, יש מחוליקות בנידון. היו חכמים שפקפקו בידע התלמודי שלו. כך, למשל, הרשב"ץ בתשבי'ץ חלק א', עניין נא כתב: "לא היה הרב [בן עזרא] בקי בדינין". ראו המאמר: יוחאי בן גדריה. תשס"ה.

הערה: אנגליה נקראת באיטלקית אינגליטרה (Inghilterra).

#### ב. דמיות מופת של יהודים ולא יהודים

##### **סיפור ה' – לoisea Scheppler**



לוֹיזָא שְׁפֶלְרִיר (Louise Scheppler) חייתה בין השנים 1763-1837 ופעלה באלוֹס. היא זכתה בשנת 1829 בפרס המידה הטובה של האקדמיה הצרפתית בסך של 5,000 פרנק על פעילותה החינוכית

המתוארת בסיפור. ועדת הפרס ציינה שמוסדות חינוך לגיל הרך מעין אלה ששלר הקימה (כשותפותו של הומר והפילנתרופ זיאן פרדריק אוברליין בשנת 1779), כמו ברחבי צרפת ובאנגליה. גם בשנת קבלת הפרס בהיותה בת 65 היא העניקה חינוך חינם ל-100 ילדים בגיל 3-7. (Prix Delessert. 1842, pp. 130-132). גרסה זו הופיעעה שנית ב-Montyon. 1829

(זיאן בפטיסט דה מונטיוון Jean-Baptiste de Montyon – היה פילנתרופ וכלכלי צרפתי 1733-1820). במוותו השאיר סכום גדול לקרן שתעניק פרסים שנתיים באربعة תחומיים. בין התחומיים, פרס המידה הטובה המוענק על ידי ועדת האקדמיה הצרפתית עבור מעשה מיוחד עני).

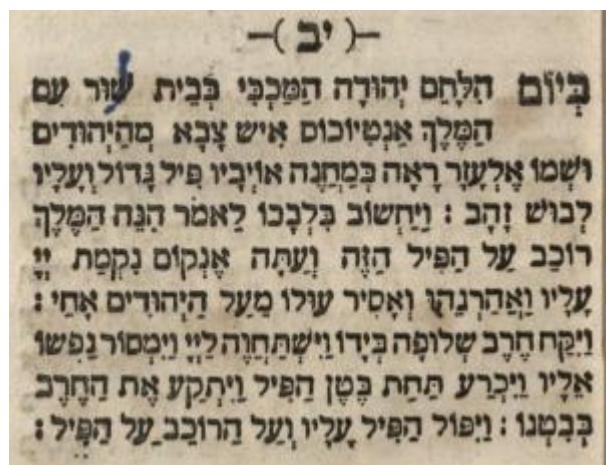
לפי הערכה גסה ההכנסה השנתית של עובדי ציבור ברמה נמוכה בצרפת בשנת 1831 עמדה על 350 פרנקים. (Morrisson. 2000, p. 73). נתנו זה אפשר לחתה הערכה גסה על ערכו הכספי של פרס מונטיוון – Prix Montyon. (בחורתה להשוותו להכנסה של עובדי ציבור ברמה נמוכה, כי הפרס ניתן לעניים שעלו באופן אלטרואיסטי למען החברה). לפי זה, הפרס של 5,000 פרנק בו זכתה שלר שkol להכנסה של 14 שנה. (אם נבחר להשווות את ערכו של הפרס להכנסה שנתיית ממוצעת של עובדי צווארון לבן שעמדה על כ-500 פרנק, ערכו של הפרס שלא יהיה שkol להכנסה של 10 שנים).

מהኒסוח של קושטא משתמש ששלר חינכה רק בנים ("בניים הקטנים", "הנעירים"), כאשר למעשה היא חינכה בניים ובנות.

קושטא נמנע מהזכיר את הומר אוברליין שהוא שלר עבדה, כי נראה לא רצה להציג את העובדה נוצריה אדוקה. מצד שני, יש להעריך את העובדה שהוא בכל זאת הזכיר אותה על אף העובדה נוצריה, דבר שהיה די ידוע, לפחות חלק מקוראיו המבוגרים. (קושטא היה חבר באגודת הבונים החופשיים שבה היו גם נוצרים איטלקים).

הערה: קושטא הוסיף יוד לשם שלר וכותב שלרי, כי היוד מציין שהאות למד בשם מנוקדת בציירה.

#### סיפור י"ב – אלעזר המכבי והפיל



המקור לסיפור הוא ספר המקבים [=ספר חשמונאים] א פרק ו. הסיפור מופיע גם בתולדות מלחתת היהודים (ספר ראשון, פרק ראשון, 41-45), "ספר יוסיפון", ספר רביעי, פרק 24 ובקדמוניות היהודים (ספר שניים עשר, פרק 9) של יוסף בן מתתיהו. שתי הערות על הגרצה של קושטא:

א. קושטא לא צין שאלעזר, גיבור הסיפור, היה אחיו של יהודה המכבי (לפי שלושת המקורות הניל) ולא ברור מדוע הוא לא צין זאת. (יהוד המכבי עצמו נזכר בראשית הסיפור).

ב. לפי קושטא, הפיל שקרס והרג את אלעזר וגם את רוכב הפיל, שאלעזר חשב בטעות שהוא המלך והיה בעצם חיל פשוט. לפי ארבעת המקורות הניל, רק אלעזר נהרג ורוכב הפיל שרד.

שייכתי את הסיפור לקבוצה זו מימי טעמי: א. מוזכר אנטיווכוס שגור גזירות שמד על היהודים.

ב. קושטא כותב שאלעזר מסר נפשו לה'. כלומר הוא ראה במעשהיו אקט של מוות למען קידוש השם.

במקומות בית שור ציל בית צור. למעשה מדובר בקרב שהתרחש בבית זכירה בהרי יהודה שנמצאת כתשעה ק"מ צפונית לבית צור ו-17 ק"מ דרוםית לירושלים. שני היישובים – בית צור ובית זכירה – נזכרים בסמיכות זה לזו בשלושה מקורות. (לפי ספר יוסיפון מקום ההתרחשות היה ביתר; כנראה שיבוש של בית צור).

### סיפור י"ט – רבינו חנוך השלוחן

חָנוֹךְ שְׁפֵחַ וּטוֹב לְבִּכְרֵי פָּאוֹהֶבְיוּ וַיָּאֹטֶר לוּ  
רַעֲלָנִי בַּיּוֹתְרַת יוֹסֵף בֶּן נָאוּ: וַיָּאמֶר רַבִּי חָנוֹךְ  
אֶל תְּשַׁפְּחַת אָוֹהֶבְיוּ כִּי סְתֵת הָאִישׁ הַזֶּה: חָנוֹךְ  
אָסַת כִּי גְּרַשְׁתִּי בְּעַכְרוֹתָם הָרָאשׁ בֵּית  
הַתְּפִלָּה אֲךָ הוּא הַיְהָ אַבְּיִתּוּמִים וּעְנִים וּטוֹבָת  
תְּעֻנִים וּהַאֲסְלִילִים יִשְׂרָאֵל בְּעַנִּי כְּטִוְתִּי: זָכָן  
אָכְבָּחַ כִּמְרַנְפְּשִׁי עַל מֹתָה הָאִישׁ הַיְקָרָה  
וְתַאֲפֵל אַלְיוֹ כִּי אִישׁ תָּם וּשְׁרֵתָה: הַוָּא  
יִרְאָה בְּטוּבָה עַל קָרְאֵן חַיִּים וְתַחַתָּה נַפְשָׁוּ  
צָרוּרָה בְּצָרוֹר הַתְּיִםָּם:

–(ימ' ) –

בִּימֵי מֶלֶךְ חַיָּם עַל אֶרְצֵן סְפִירָה הָיָה רַבִּי  
חָנוֹךְ רָאשׁ בֵּית חַפְלָתָ קָוְרוֹנוֹא: וַיָּסִירָהוּ  
סְפִינָה הַטְּלָה סְמָקָמוֹ וַיָּשֶׂם תְּחִתָּיו  
אֶת יוֹסֵף בֶּן נָאוּ: וַיֵּשֶׁב רַבִּי יְהִוָּנָן בְּדִיר בְּבֵיתוּ  
וְלֹא קָרָב עֹד אֶל בֵּית הַתְּפִלָּה הַהוּא: וַיָּסַבֵּן  
בֶּן נָאוּ הַיְהָ נָם הַוָּא אִישׁ תָּם וּשְׁרֵתָה  
טוֹב לְעַטְמוֹ מִתְּמָלֵךְ וַיַּשְׂוֵר אֶת הָאֲבוֹנִים  
מַאוֹצֵר בֵּית הַתְּפִלָּה וַיַּעֲדֵר תִּתְיָום וְהַלְמָנָה:  
וְכָאָשֵר רָאָה כִּי תָם הַכְּסָף וְאַיִלְנוּ עֹד בְּבֵית  
הָאֲוֹרֵר וַיַּצִּיא בְּלִיהְוָב אֲשֶׁר בָּאוֹצְרוֹת בְּבֵיתוּ  
כִּי עָשֵׂר הַיְהָ וַיַּתְן נָם אַוְתָה לְמִלְאָתָ חַסְרוֹן  
עֲגַי עַטְמוֹ: נִתְּהִי אַתְּרֵי בֶן וַיָּבֹא אֶל בֵּית רַבִּי  
חָנוֹךְ

קרוב לוודאי שקושטא הסתמך בספר הקבלה של אברהם ابن דודו - הראב"ד הראשון (1110 - 1180), אולם הוא לא דייק בפרטים: יעקב בן גאו (גיאו; ולא יוסף אחיו כפי שקבעה גרסה לא רצחה להחליף את ריבוי רבי חנוך 1014/950) אלא למנות תחתיו رب אחר בשם יוסף ابن אביתור. (יעקב בן גאו מונה על ידי החליף של ממלכת קורדובה כמנהיג החלוני של קהילת יהודי קורדובה). הם לא הצליחו להדיח את רבי חנוך מתקבידו והמושען שלהם שהיה אמרו להחליפו – יוסף ابن אביתור – נודה ונאלץ לעזוב את ספרד. (mgrsat קושטא משתמש שרבי חנוך הודי מתקבידו ולא שב אליו).

אם נדייק, רבי חנוך בכה לשמע הבשורה על מות בן גאו רק בגל שהענינים איבדו נדבן ולא משום שחייב שהוא איש תם ויישר, כגרסת קושטא.

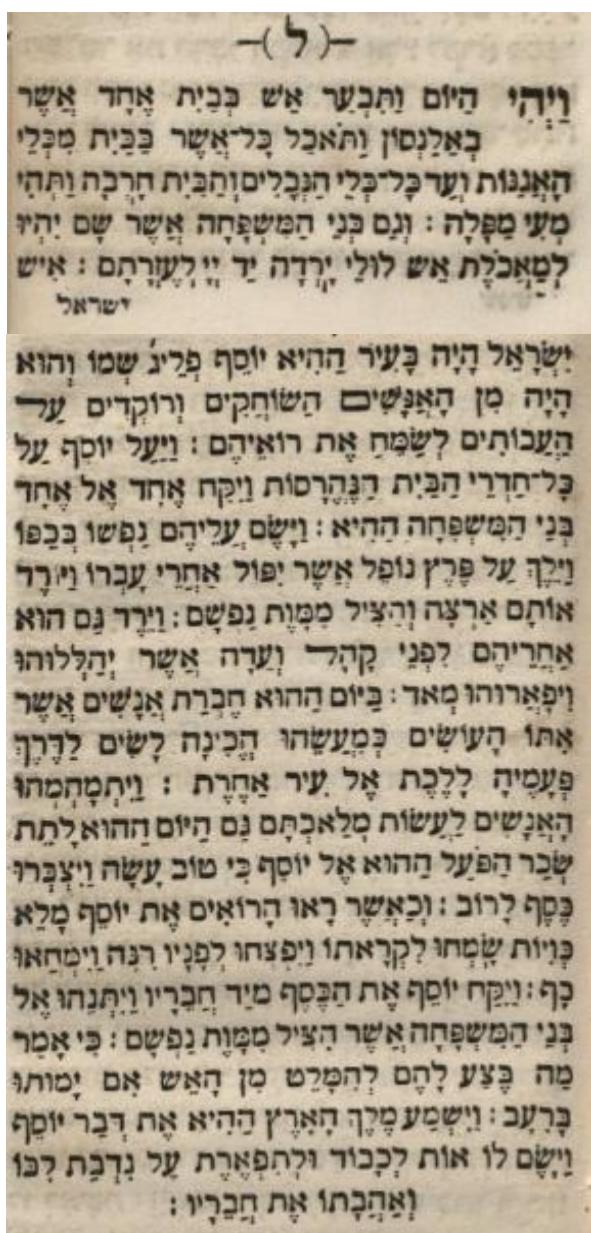
מי שמעוניין להכיר את פרטי הפרשה על כל הסתעפויותיה, מוזמן לפנות לספר הקבלה של אברהם ابن דוד, 1160, עמי 71-69.

הערות:

- שם המלך הוא הישם ולא חישם.

- בשורה הרביעית נפלת טעות דפוס ובמקומן: "וישב רבי יוחנן" צריך לומר: "וישב רבי חנוך". ואכן בכתב היד המקורי של הספר כתוב "וישב רבי חנוך".

#### סיפור ל' – הלולין המצליל חיים



סיפור זה הוא סיפור אמיתי שקרה ב-1835. קושטא מספר על לוולין שהופיע עם חברות הקרים שלו באלנסון (Alencon) שבחבל נורמנדי בצרפת (נמצאת 173 ק"מ מפריז) והציג משפחה שלמה משריפה. הוא עצמו נכווה כאשר עשה את מעשה הגבורה. הוא וחברתו ערכו מופע, שהכנסותיו נמסרו למשפחה שהלolian הציג מהאש. על כך הוא זכה באות כבוד של המלך. קושטא מספר שהלolian לו הוא קורא "מן האנשים השוחקים ורוקדים על העבותים", הינו "איש ישראל".

במסמכיו האקדמי הצרפתית על פרס המידה הטובה 1836 נזכר הלolian מהסיפור תוך פירוט גבורתו בהצלת אנשים מבתים בוערים. לפי המקור המקורי אב המשפחה שאת בניה הציג הלolian – נספה בשရיפה. קושטא לא דיווח על הפרט הזה בספר. הוא מספר שהלolian קיבל אות כבוד מהמלך. למעשה הוא קיבל ציון לשבח ופרס כספי של 2,000 פרנקים מהאקדמיה הצרפתית. (על הפרס ועל ערכו הכספי בהשוואה להכנסה שנתית ממוצעת, ראו את סיפור ה').

על הסיפור במקור הימי, ראו : Prix Montyon. גרסה זו הופיעה שוב ב-

.Delessert. 1842, pp. 148-150 Academie Francaise. 1841, pp. 608-609

שם הלolian אצל קושטא הוא יוסף פלייג' לא דגש באות פ', ואילו שמו בצרפתית הוא - Joseph Nicolas Plege ולכן התקשיתי לאתרו בוגול. הוא השם נזכר כאמור את שמו האנגלי ניקולס כי הוא שם נוצרי מובהק.

לפי שם הלolian, מתעורר ספק האם הוא היה יהודי, כפי שקושטא טוען. על שאלתא שהפנית לי בית התפוצות באתר שלו על משמעות שם זה בעברית – ענייתי שאין מידע על השם הזה. (בספרד הייתה משפחה בשם פלייג'. רבי חנוך מסיפור י"ט החתן עם בת משפחת פלייג' ובתו התחתנה עם בן המשפחה פלייג'. מידע זה מופיע בספר הקבלה שלaben דוד. קושטא הכיר את הספר הזה, כי הוא הסתמך עליו בספר י"ט. יתרון שקושטא ראה דמיון בין שם המשפחה של הלolian פלייג' לבין משפחת פלייג' בספר הקבלה ולכן חשב אולי שהלolian היהודי. יש רמז בטקסט שמדובר את ההנחה הניל. יתרון שקושטא לא שם דגש באות פא בשם הלolian, כפי שמתבקש, כי רצה לזהות את שמו עם שם משפחת פלייג' היהודית, גם האות פא בשם איןנו מודגשת בספר הקבלה. (ספר הקבלה אינו מנוקד ולכן גם מילים עם פא דגושה מופיעות בו ללא דגש).

דרך אגב, החתן של רבי חנוך שהיה בן משפחת פלייג' הוא שבא לבשר לו על מות בן גאו בספר י"ט.

האם יתרון שקושטא הפך אותו היהודי רק על סמך העובדה שהלה נולד בטרויז (Troyes) קרי : טרואה – עירו של רשי'י? אין לומדים על עיר הולדתו של גיבור הספר, ממסמכיו האקדמי הימי. אם אכן "גייר" קושטא בזיהויו את הלolian, האם הוא עשה זאת כדי להליב את דמיונם של הילדים ולהראות להם شيء-הו יכול להיות גם לוולין בקרים או שמא כי הוא דמות מופת?

מעניין שסיפור זה הופיע בעיתון יומי בסן פרנסיסקו ב-1857, כאשר מדובר בספר שהתרכש באותה עת. שם העיתון Daily Alta California מימן ב-1867 את שליחותו העיתונאית של מארק טויני לארכות הים התיכון ולארכץ ישראל.

אני מצין פרט זה כדי להדגיש שאכן הסיפור של הלולין מרשים מאוד, עד כדי כך שהעיתון לzech ידעה שנה בת כ-20 שנה והפך אותה לידיה אקטואלית.

הערה לשונית: המילה לולין בעברית החדש מקורה בבלאי עבודה זורה ייח, ב: "החולק לאיצטדיין... ו/orאה שם...lolion...הרי זה מושב לצים". רשיי לא פירש באופן מדויק את המילה, כי מקור המילה ביוונית והוא לא ידע יוונית. (הוא ראה בו סוג של ליצן). לכן קושטה לא כינה את פלייג – לולין. במקור בצרפתית, פלייג נקרא funambule שמשמעותו על ידי מיליון "petit Larousse"arak כקרובט המהלך על חבל. יותר דיווק – מדובר על אדם שהולך על חבל מתוח גבוה, הקשור לשני עמודים. הוא גם נקרא בצרפתית danseur de corde=rope dancer =רוקד על חבל. לכן קושטה תרגם את מקצועו של פלייג כך: "מן האנשים השוחקים ורוקדים על העבותים". התרגום הזה של קושטה מעיד שידע צרפתית. (למעשה אין בעברית המודרנית מונח מקביל ל-funambule ומשתמשים לצורך זה במילה לולין, שהיא תרגום של אקרובט. גם באנגלית המונח המקביל הינו בן שתי מילים – tightrope walker).

#### סיפור מ"ט – קארלוטא יעקב

—(מת)—

וتأמר קארלוטה לזרם אני לךתי הנערה  
הואת לבת וספתי תאכל אם מעת אם  
הרפה : ואם לא אחיה כי אם עת אהת  
אנסול עפה קסר ואטיב עפה אף בעת היהיא :

בשנת חמישת אלפים וחמש מאות לשנים  
ושמנה שנה לברית העלים געלי  
אסופות אשר בצרפת היושבים על פסאות  
התרע ? לטוד ולטוד חכמה ורעות זכרו את  
שם קארלוטא יעקב לדחד וلتפארת : יהללו  
בשערים מעשיה ניגרו בפעני כל אחד טן  
הפעשים הללו אשר עשתה במקטרים לטין  
לא תראנה עין ולא ירע איש כי אם אוּהַבִּיה  
הטווב אשר עשרה : יהי באשר בטה  
אהות קארלוטא ותלה ? ספר זאהוות  
ויבכוהה : ותמצא על פתח ביתה נערה קטנה  
בזקה ומתחבלת ותשאל לה לאמר ? מה תפבי  
ויתחאפי : ותגיד לה פיתח אמה ותשאר  
?בדה מבל-בנוי משפחחה : ותאמר לה  
קארלוטא חוקי ואמצץ אל תיראי אני אחיה  
לק ראמ נאתת תהי לי לבת : וחביכא אל ביתה  
וילכבליך ביגעתה ובכעת אפה ותאהבה  
אהכה עשה באחבתך אהות אל אהותה וכאהבתך  
אם אל בטה : ותמלחה הנערה ואחותה חבלים  
בחבלן יולדת ולא קצת קארלוטא בחיה  
וחבוכן בנערה בבל-יבכה ובלגנשה : והדר  
שנתה טעניהם ותואן בל זבקה טביס ותוסף על  
גינעה ועל פועל זריה : ויאמרו לה אהוביכה  
?מה תתינע חםם כי פוטות הנערה ולא תחיה :  
וთאמר

ה 5

הסיפור עוסק במעשה החסד של קארלוטה יעקב (Charlotte-Perrine-Genevieve Jacob), שגרה ברובע המארה (Le Marais) בפריז, שגורו בו יהודים מاز' המאה השלישי עשרה. היא זכתה בשנת 1828 בפרס המידה הטובה מטעם האקדמיה הצרפתית בסך של 1,000 פרנק. (על הפרס ועל ערכו הכספי בהשוואה להכנסה שנתית ממוצעת, ראו את סיפור ה').

שם המשפחה Jacob אינו מעיד בהכרח שהיא יהודיה; השם נפוץ גם בקרב לא יהודים. קושטא אינו אומר דבר לגבי ההשתיכות הדתית שלה. הוא השמייט כנראה את שם האמצעי כי הוא אינו שמיודי מובחן.

קושטא השמייט מהסיפור שלו, שקארלוטה טיפלה ביטומה אף על פי שהיא עצמה הייתה ענייה וחולת סרטן השד. Prix Montyon. 1828

#### סיפור ס"ב – דמה בן נתינה

**האיש שישבו:** לכן הוסיף על מחיר האבניים  
כמספר הרבה אף חצוף לא הראה אותם להם  
וילכו החכמים פאותו בחרי אף: וביום ההוא  
הכיא חצוף את האבניים לבית לטרור החכמים  
ויאמר להם הנה لكم האבניים אשר בקשתם  
ספנוי: וויצו אלו לשלמו בליחס אשר אמרו  
אליו באחרונה ויאמר חצוף אני לא אקח  
מכם כי אם מחיר האבניים והשאר יהיה לכם:  
ויאמרו לו ולמה לא הראת לנו האבניים עת  
בוננו לך: ויאמר להם כי מפתח תברת  
האבניים היה ביד אבי והוא היה יישן על  
כיסתו ואחם ידעתם מה תועל השניה לאיש  
זיהו: לכן יראתי פון ירע לו אם אקיחתו ולא  
הפטצי להקיצו ואמרתי אליכם לשוב אליו:  
ויטבורך בו עני החכמים יושטו את ירייהם על  
ראשו וינרכחו לאמר: יברך פון יושברך:  
הוא אשר צוח בתורתו לאמור כבר את אביך  
וاث אפה: וכן יעשו בנו עטף באשר עשות  
עם אביך גני: ישעך לך גטול קמעשי ידריך:

#### –(סב)–

**דמה** בן נתינה היה צורף באשקלון ותיה  
האיש ירא זאת פון יושברך מצוטטו:  
ויבאו אליו זקני ישראל לבקשת מטהנו שטים  
עלרה אבניים לשוםם בחשון האפור באשר  
צוה יי: ויאמר להם דמה שוכנו אליו כי לא אוכל  
עתה לראות אחים האבניים והטה חשבו  
בלבם כי לפעת מרבות שכיר האבניים אפר  
האיש

יש ארבעה מקורות תלמודיים לסיפור על דמה בן נתינה: בבלי קידושין לא, בבלי עבודה זורה כג', ב-כד, א, ירושלמי פאה פרק ראשון, הלכה א וירושלמי קידושין פרק ראשון, הלכה ז. שני המקורות בבבלי דומים מאוד זה לזה וכן שני המקורות בירושלמי. הגרסה של הבבלי שונה מגרסת הירושלמי.

להלן שתי הגרסאות. תחילת גרסת הבבלי בקידושין, שמופיעה במקור בעברית: "שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמה בן נתינהשמו. בקשו מנהו חכמים אבניים לאפוד בששים ריבוא שכר, ורב בהנה מתני [היה שונה]: בשמוני ריבוא. והיה מפתח מונח תחת מריאשתיו של אביו, ולא צירעו. לשנה האחרת, נתן הקדוש ברוך הוא שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמר להם: יודע

אני בכם, שams אני מבקש מכם כל ממון שבועלם, אתם נותנין לי. אלא, אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשליל כבוד אבא".

הנה גירסת הירושלמי בפאה, בתרגום שוטנסטיין: " פעם אחת אבדה ישפה [אבן אפוד] של בניין. אמרו : מיהו שיש לו אבן טובה כמוותה? אמרו להם : לדמה בן נתינה. הלו אצלו ופסקו אותו לknות את האבן במאה דינר. הlk להביאה להם, אך מצא שאביו מנמנם ויש אומרים : מפתח התיבה שבה הייתה מונחת האבן היה מונח בין אצבעותיו של אביו. ויש אומרים : רגלו של אביו היה פשיטה על התיבה. ירד דמה בן נתינה לחכמים ואמר להם : אני יכול להביא לכם את האבן. אמרו חכמים לעצם : אולי הוא אומר כך משום שרצונו בדים מרובים יותר. העלו חכמים המחויר למאותים והעלו לאלף. כאשר הקץ אביו משןתו, הlk והביא להם את האבן. רצו חכמים לשלים לו אלף דינרים כפי שפסקו עמו בפעם האחרונה. אבל הוא רצה לקבל מהם רק מאה דינרים. אמר להם : שאני מוכך לכם את כבוד אבותי בשליל כמה פרוטות? אני נהנה מכבוד אבותי כלום!

מה פרע לו הקדוש ברוך הוא שכר? אמר רבי יוסי ברבי בון : בו בלילה ירצה פרה אדומה וסקלו לו כל ישראל משקלת בזזה ונטלה".

קושטא בחר להביא את גירסת הירושלמי ולא את גירסת הבבלי. דבר זה מעניינו כי התלמוד הבבלי היה בדרך כלל מוכך ונלמד יותר מהירושלמי. קשה לדעתו להחליט באיזו גרסהבולט יותר כיבוד אב של גיבור הסיפור. לכן נראה לי קושטא העדיף את גירסת הירושלמי בגלל שהוא יותר מפורטת, מעניינת וגם פשוטה יותר וניתן היה לספרה ללא התייחסות לעסקת הפרה האדומה שמכר בן נתינה לחכמים. (בגירסת הבבלי שתי העסקאות : עסקת האפוד ועסקת פרה אדומה חיוניות לסיפור ואי אפשר לספר על עסקת האפוד ללא העסקה של רעותה).

בשתי הגירסאות מסופר שה' גמל לגיבור על הצעינותו במצוות כיבוד אב, בכך שנולדה לו פרה אדומה שיש לה ערך כספי גדול. קושטא, לעומת זאת, השמיט מסיפורו את הפרה האדומה ומספר שזקני ישראל ברכו את דמא בן נתינה ואיחלו לו שי"ה ישלים לך גמול כמו שהוא ידיך". בנוסף לכך, שם קושטא בפי חכמים את האמירה שהם בטוחים שבנו יכבדו אותו בשם שהוא כבוד באביו.

לשון אחר, קושטא האידיר את מעשה כיבוד האב של הגיבור בזה שהשميיט מהסיפור את הגמול השמיימי לו זכה בעקבות התנהגותו והשאייר את הספר במרחב האנושי, ביחסים הבין-דוריים בין בניים ל아버지יהם.

אני סבור שקושטא הכיר את גירסת הבבלי, כי בה נאמר במפורש שDMA בן נתינה לא רצה להעיר את אביו כדי לא לצערו ("ויהי מפתח מונח תחת מראותינו של אביו ולא ציערו"), מוטיב שקושטא מדבר עליו במפורש ובאופן מפורט בספריו שלו ואילו עניין זה משתמש בגרסה של הירושלמי. (מעניין בספר האגדה הובאה רק גירסת הבבלי – תצת ולא רצט כפי שמופיע שם בפתח העניינים, בערך DMA בן נתינה – אולי משום שהיא קצרה יותר. על מגמת הקיצור בספר האגדה ראו : צפי זבה – אלון. 2017, עמ' 219-222).

כל המקורות התלמודיים מציגים שDMA בן נתינה היה גוי מאשקלון ואילו הקורא את גירסת קושטא מתרשם שהוא היה יהודי, כי הוא מתאר אותו "כירה ה' ושומר מצוותיו". (הביתוי "שומר

"מצווה" מופיע במשל יט, 16 ובקהלה ח', 5). האפיון של דמה כשומר מצוות הוא שמצוותו כיהודי. (שלא כן לגבי: "ירא ה'", שכן איוב זכה להיקרא כך.)

יתכן שייהיו קוראים מעטים שיתהו אם דמה בן נתינה הוא יהודי או גוי, מכיוון שquota מסטר שהוא חי באשקלון.

פרט נוסף שיכול להוביל את הקורא לחשב שמדובר בגוי הוא הפרט הבא: החכמים מברכים את דמה בברכת כהנים וquota מוסף: "הוא אשר ציווה בתורתו [בתורתו של אלוהים] לאמר כבד את אביך ואת אמך". הנוסח הזה מוזר שכן אם דמה היה היהודי, הנוסח המתבקש היה צריך להיות: "אשר ציווה בתורתנו". מזה שלא שיק quota את התורה לדמה, אלא לאלוהים, עשוי להתקבל הרושם שדמה הוא גוי. (בסיפור על ינאי המלך שנקרה לעמוד כאשר התיעצב בפני בית הדין, אמר לו רבי שמעון בן שטח: "דע המלך כי משה ציווה בתורה, כי בבואה עדים להעיד על דבר לפני השופטים, יעדמו על רגילים ולא ישבו").

לדרורי, לעומת זאת, אין ספק שדמה בספר הוא גוי גמור: הגרסה של מקווה ישראל "היא היחידה מבין עשרות הגרסאות של הספר שגירה את הגיבור גיור מלא". (2018, עמ' 76).

אין זו הפעם היחידה שבה quota "מגairy" גוי, quota במלותיו. ראו להלן חלק ג: הסעיף: מקור והעתק.

יש אישיות יהודית מקבילה לדמה בן נתינה, מבחינת היושר שלו. הבבלי במקות כד א מביא את רב ספרא כ"דוּבָר אִמְתָּבֵבָו" (תהלים טו, ב). רשי' מפרש שם: "...דרב ספרא היה לו חפצ אחד למכור ובא אדם אחד לפניו בשעה שהוא קורא קריית שמע ואמר לו: תן לי החפצ בכם וכך דמים ולא ענהו מפני שהוא קורא קריית שמע. כסבור זה שלא היה רוצה ליתנו בדים הלו והוסיף ואמר: תנחו לי בכם יותר. לאחר שסיים קריית שמע, אמר לו: טול החפצ בדים ראשונים שאמרת בראשונה, שבאותן דמים היה דעתך ליתנו לך".

הערה: הכתוב של שם הזרוף בירושלמי הוא דמה ובבבלי – דמא. quota נקט את שנייהם – התחיל עם דמה והמשיך עם דמא.

### ספר ע"ב – שונות בין שני חכמים

( עב – )
<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="width: 45%;"> <p>וַיַּהֲרֹרְיוּ בְּרַכְךָ אֶפְתָּחָת וְזַרְקָךְ : אֵין אִישׁ גָּטוֹת      לְעַשְׂוֹת פְּנַכְרָבָר תְּגַהָּה לְבָנָו אָפָן לְךָ אֶת בְּנֵי לְבָנָו :      שָׁמַע בָּא תְּחִפָּת אִישׁ קָרוֹב קְמוֹת וְמַן נִמְתָּה רָות      ?נִפְשָׁו : וַיַּכְסְּרוּ מַעַן רַבִּי אַלְפָס עַלְיוֹ בְּקָרָא      תְּרַבְּרִים חָאֵלָה וַיַּפְקֵד אָתָּה בְּרַיךְ וַיַּקְהֵל קְרֵבָת      וַיַּאֲסֵר חָזֶק וְאַפְּצִין בְּנֵי אֲבִי אֲתָּה לְךָ לְאָב : וּבָנָן      אֲשֶׁר פָּאֵשֶׁר אָסֵר עִוִּה בְּרוֹךְ אִישׁ בְּרוֹךְ וְחַבְטָם      הַזֹּאת אֶל רַבִּי אַלְפָס : וַיַּמְתַּחַת הָאִישׁ וַיַּחֲמֹס יְמִינָה      בְּכִיהוֹ וַיְלַחַד בְּרוֹךְ אֶל עִיר רַבִּי אַלְפָס וְאֶל בִּיתוֹ      וַיַּפְנִין לו אֶת הָאִינְגָּרֶת : וַיַּקְרָא רַבִּי אַלְפָס      בְּאִינְגָּרֶת הַהִיא אֶלְהָה תְּרַבְּרִים לְאָמֹר : בְּשַׁבְתִּי      עַל עַכְשָׁוְדי טְרַס רְאוֹת אֶת פָּנֵי זֶה אֲנֵי אֲסֵלָה      לְךָ קְלִיְתְּרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂית לְךָ : וְנִסְתַּחַת תְּשִׁבְחָה      תְּרַשָּׁה אֲשֶׁר עָשָׂית לְךָ וְלֹאָות סְלִיחָה זֶה      אֲשֶׁלֶת לְךָ אֶת בְּנֵי זה לְכַפְרוֹן חָוֶרֶת וְחַכְמָה      וְוַהֲרִיבָו</p> </div> </div>

קושטא הסתמך בסיפור זה על ספרו של הרב אברהם ابن דוד (הראב"ד הראשון) : ספר הקבלה (1160, עמי' 75). לפי קושטא, שלח הרב יצחק אלבאליה (1035-1094) איגרת עם בנו ברוך לרבי אלפס (רבי יצחק אלפאס=הראי"ף, 1013-1103), שהיה אז בן 81. לפי ספר הקבלה, אמר רבי יצחק את הדברים לבנו בעל פה שימסור אותו לראי"ף (ולא כתוב אותם באיגרת כגרסת קושטא. פרט זה הינו זניח; הזכרתי אותו בכל זאת למען הדיווק). מחבר ספר הקבלה שמע את הדברים מפי רבי ברוך עצמו שהיה דודו מצד אמו, שהייתה בתו של רבי יצחק אלבאליה.

לא ידועה בוודאות סיבת הריב בין הראי"ף לבין הרב יצחק אלבאליה. משערים שהסיבה לריב היא ביקורתו של הרב יצחק על ספר "ההלוות" של הראי"ף (תלמוד קטן), שהחשש שהלומדים יסתפקו בו ולא ילמדו את המקור. (בספרו שעסוק רק בחלק מהסדרים בתלמוד, העתיק הראי"ף ותמצת רק את הדברים הנוגעים להלכה ולא כלל כמעט דברי אגדה). ראו: יהודה אייזנשטיין, 1951, עמ' 70. יש להוסיף, שבניגוד לרב יצחק, גدولוי הראשונים כמו הרמב"ם, הראב"ד והרמב"ן נתנו שבחים וסופרלטיבים לספרו של הראי"ף. הראב"ד למשל כתב: "הנני סומך על הרב [אלפאס] אפילו אומר על ימין שהוא שמאל".

#### סיפור ע"ג – יוסף פיררי



הסיפור נסב על יוסף פיררי Orso-Giuseppe Pieri מקורסיקה שקיבל את פרס המידה הטובה מהאקדמיה הצרפתית (שקושטא תרגם "בעלי אסיפות היושבים בפארigi הבירה") יחד עם הלולין פלייג' ב-1836. הפרס היה בגובה של 1,000 פרנקים. (ראו סיפורו ה' על הפרס ועל ערכו הכספי בהשוואה להכנסה שנתית ממוצעת).

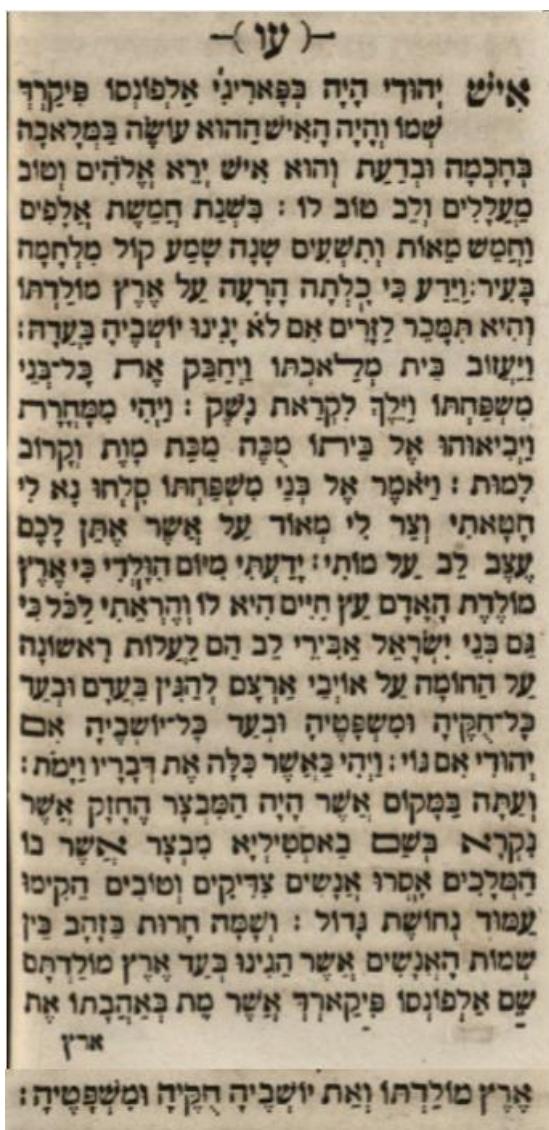
קושטא הסתמך קרוב לוודאי על דוחה הוועדה שהעניקה לו את הפרס .Prix Montyon. 1836

הוא השמייט מהגרסה שלו שני מעשי צדקה של גיבור הסיפור: הוא אימץ ילדים של אדם שנפטר בכפרו והציג תוך סיכון עצמי שני ילדים בני 5-6 שנים מבית בורר. (קושטה ייחס את נזון המענק הכספי הרב שנתי לאוצר המלך וטען שהacadémie הצרפתיות נתנה לו רק "אות לזכר תחילת").

במקור הומר הוא שימושו את בית יוסף לבית אברהם ואילו לפני קושטה ישבו עירו (במקור – ישבו כפרו) הם שערכו את ההשוויה זו. בכך ראה, כנראה, קושטה להסתיר את זהותו הנוצרית ולהציגו אולי כיהודי. מאותה סיבה הוא נראה לא נקי בשמו האמצעי Orso כי הוא אכן שם יהודי מובהק.

כל הדיו-שיח בין שר העיר לבין יוסף בסיפה של הסיפור, הוא תוספת של קושטה ואינה מופיעה במקור. זהו הלקח שקושטה רצה להעביר לתלמידיו: חריצות, הסתפקות במועט ושמחה במה שיש לאדם, גם אם נכסיו מועטים. ("אייזחו עשירי? השמח בחלקו" – אבות ד, א).

#### סיפור ע"ו – אלפונסו פיקרד



פיקרד היהודי השתתף בשנת 1830 במהלך המהפכה הצרפתית. פיקרד היה אחד מ-503 אנשים שנלחמו נגד המלך ונהרגו במהלך הלחימה. שמו חרות על עמוד בכיכר הבסיליליה (שגובהו 52 מטר) יחד עם 503 אחרים שנלחמו וננרגו במהלך המהפכה הצרפתית. (שם העמוד הוא עמוד יולי-Colonne de Juillet – כתיב: פיקרד; קרי: פיקר).

הקטע על פיקרד נפתח במלים: "איש יהודי היה בפאריז [פריז] אלפונסו פיקרד שמו" מזכיר את היהודי היה בשושן הבירה ושמו מרתקי". שני האנשים היו יהודים שעלו בסביבה של נוצרים והיו נאמנים למשטר. לא מצאתי מקור מהימן שאומר שפיקרד היה יהודי. יש יהודים שנושאים שם משפחה זה אבל הוא אינו בעליהם והוא גם גויים בשם זה. (למשל, אדמונד פיקרד, Edmond Picard 1836-1924, שהיה עורך דין בלגיא ואנטישמי ידוע לשם). (השם הקשור לאזרור שבצפון צרפת).

עליז ציין שהשם פיקרד אינו מופיע במאגר שמות משפחאות יהודים של בית התפוצות, שמכיל כ-20,000 ערכים. מכאן ניתן להסיק שם המשפחה הזה אינו שכיח בקרב יהודים. שמו הפרטני הצרפתאי הוא Alphonse Picard אך קושטא בחר לקרוא לו אלפונסו, כדי לשווות לו שם היהודי. (למעשה, אלפונסו הוא שם משפחה יהודי ספרדי). יש לנו לב לכך קושטא מתאר את פיקרד כאיש ירא אלהים, דהיינו שהוא שומר על אמונהו היהודית ומילא על זהותו כיהודי.



Jean-Antoine Alavoine's Colonne de Juillet (1835–1840) in 2007

קושטא שם בפי פיקרד את המילים : "ידעתי מיום הולדתי כי ארץ מולדת האדם עז חיים היא לו והראתי לכל כי גם בני ישראל אבורי לב הם לעלות ראשונה על החומה על אויבי ארצם להגין בעדים ובعد כל חוקיה ומשפטיה ובعد כל יושביה אם יהודי אם גוי". קושטא רצה מן הסתם להנחיל לתלמידיו את התובנה שיהודי צריך להזדהות עם המולדת שלו (איטליה, צרפת וכיו) וחלוות עליו הזכיות והחוויות ככל אזרח אחר. הנכונות של היהודי בסיפור למות למען מולדתו - צרפת - מוכיחה את הזדהותו הגמורה איתה. באופן יותר ספציפי, רצה קושטא להראות לתלמידיו שהיהודים מסוגלים להילחם וכי יכולים לקחת חלק בקרבות למען איחוד איטליה.

יהודים בארצות שונות בעת החדשה ציינו עובדה זו בפני העמים בהם הם ישבו, כדי להוכיח את נאמנותם למולדתם. הנה דוגמא אחת מני רבות : מארק בלוך, ההיסטוריה הצרפתית - היהודי הנודע כתוב ב-1940 :

"I need to say no more in rebuttal of such a charge [that I am an 'alien'] than that my great-grandfather was a serving soldier in 1793, that my father was one of the defenders of Strasbourg in 1870." Marc Bloch. *Strange Defeat*.

הספר חובר ב-1940 בצרפתית ויצא לאור לאחר מלחמת העולם השנייה ב-1946. תרגום שלו לאנגלית יצא ב-1968.

יש לציין בהקשר זה שטיעון זה – בניגוד לדעתו של מארק בלוך – לא שכנע אנטישמיים. כך, למשל, הם נתלו באשמה דרייפוס כבוגד כהוכחה שהיהודים אינם מסוגלים להיות נאמנים למולדתם והשירות הצבאי שלהם לא יכול לשמש בסיס לתביעה שלהם לשווון כאזרחים במדינת הלואם.

במלחמת העולם הראשונה שרתו 100,000 יהודים בצבא גרמניה, ומתוכם נהרגו 12,000. ל-18,000 יהודים הווענק צלב הברזל בזמן המלחמה. עובדות אלה לא מנעו את שואת היהודי גרמניה. (ויקיפדיה באנגלית).

פרשת דרייפוס ויוטר מאוחר השואה הראו לציונים שאין לייהודים תקווה ותוחלת להתקבל כאזרחים שווי זכויות על אף נוכנותם להתגיים לצבא של מדינת הלאום ולמות למעןה.

הערה : פאריגי=Parigi היא פריז באיטלקית.

## סיפור ע"ח – המהרי"ס מראוטנבורג

–(עח)–

וישם מלך אלימניה אם כבר על היהודים אשר בארץ ולא יכול בני ישראל לשלו : ויקח את ראשי חכמייהם וילם אותם כמסטר עדר אשר ישלו לו את הפס : ובין חכמים האלה היה רבי מאיר מרוטנבורג : וישמע החכם הנדרול רבי מאיר בן יהיאל אשר לפרט תורה מפני את הרבר דות: ניאסיף את כל תחנן אשר לו נישלחו אל מלך אלימניה לפדות את מלמדו : אך רבינו מאיר לא חפץ להפרות במחלה רב אשרתו נוהנים כי אמר כי

כה עשה המלך לאסור בליחכמים להרכות חון על בן פת בבירות דאסורים : ויצו המלך אשר לא יקברוו בקברם אם לא ישלו לו כסף הפס : ויתן לו רבי מאיר אשר לו ויקברו את רבי מאיר בקבורת אביו : ולאות אהבה בו בתוכו ראשי הקהלה על קבר רבי מאיר אלה הרברים : והוא נא בכור לומדר אשר חזיא קליהנו לכבור פלטו והנו כבוד למלמד אשר ידע דרך לקנות אהבת הלומדר ספינו :

יש אי דוקים בסיפור של קושטא על המהרי"ס מראוטנבורג (1220-1293). הוא מספר שרבי אשר בן יהיאל (הרא"ש) היה מעורב באיסוף כספי הכהן, אך המהרי"ס סירב להיפdot כדי לא לייצור תקדים למאסרים ודרישות כופר נוספת. הקיסר הגרמני סירב לאפשר את קבורתו עד לקבלת דמי כופר נוספים. עד כאן הדברים נכונים. אולם הסיפה המתחילה במשפט: "ויתן לו רבי אשר כל אשר לו ויקברו את רבי מאיר" – אינה נכונה. הרא"ש ברוח מוגרמניה לספרד ב-1303 ולא יכול היה להיות נכון בקבורת המהרי"ס. מי שפדה את עצמותיו של המהרי"ס, 14 שנה לאחר פטירתו, היה הנדיב אלכסנדר ווימפן, שביקש להיקבר ליד קברו של המהרי"ס. בקשו נטלה וועל המצבה שלו נכתב "...אשר מלאו ליבו...לעשות מצוה רבה ולפדות את מוריינו רבינו מאיר...אשר היה תפוס אחרי מותו כמה שנים...הנדיב פדאו".

על קברו של המהרי"ס לא מופיעה הכתובת שקובשתה מדווח עליה ("הבו נא כבוד לומד וכוי"), אלא הכתובת הבאה: "מהרם רבנא מאיר מע [מנוחתו עדן] ציון הלו לראש מונא ורבנא מאיר בן הר' רבי ברוך אשר תפשו מלך רומי באربع ימים לירח תמוז שנת ארבעים ושש אלף הש夷 ונפטר בתפיסה [בתפיסה] יט באיר שנת חמישים ושלוש ולא ניתן לקבורה עד ארבע ימים לירח אדר שנת ששים ושבע אלף הש夷 תהא נפשו צורוה בצרור החיים עם צדיקי עולם בגין עדן א אסלה".

קובשתה לא יכול היה לדעת את הפרטים הנ"ל, כי נסיבות קבורתו של המהרי"ס ונוסח הכתובות במצבות של המהרי"ס ושל אלכסנדר ווימפן דווחו רק ב-1855 (4 שנים אחרי כתיבת ספרו "מקווה ישראלי", על ידי לודוויג לויזון (Ludwig Lewysohn), בספרו "נפשות צדיקים", עמ' 41-35. הספר,

שנכתב בגרמנית ועסק בכתבאות של הממצאות בבית הקברות של העיר וורמס, יצא לאור בפרנקפורט דמיון. הספר זמין באתר HebrewBooks. (לוייזון שימש כרבה של העיר וורמס בשנים 1851-1858).

הערה: קושטא גרש רביע מאיר מרוטנבורג וצריך לגורס רביע מאיר מרוטנבורג. זהה כמו בכתוב טעות דפוס ואכן בכתב היד מופיע הכתיב הנכון: מרוטנבורג.

### סיפור ק' – הלל

נפשו בכו ויקרב למות צו החקמים ויאמרו  
היל יבא חם אל בית לפוננו: וניגל היל  
בחכמה ויצא שבע בכל הארץ וילפר תורה  
לאחרים ויחנווה פין הסנחרין ועל לנדריה  
רפה ויהי לנויש אברבנוי דקרוש: וכטוקום  
הנדירה והכבד תהז לפדר תורה הרכח כלבי<sup>י</sup>  
ישראל: ויהי אהוב ונחמד בעני בלאנשי  
ירושלים ובעני הלווקדים תורה קפי:

–(ק)–

מאות שנה טרם יחרב בית המקדש היה  
ככל

בבבל בחור אחר מפשחת בית דוד היל  
שבו ותיה האיש מהוא עני ודל ולחות את  
נפשו יחטוב עזים: והוא שפט במלחקו אלה  
זה עצב לב היה אותו כי בעינו לא יכול למסור  
ולתקין בחרין לבבו: יחטוב עזים חם על  
החקמים הענאים לפשע ילמדו אליו חכמה ורעת:  
וישטע היל בי בירושלים ינדילו ואידיו תורה  
הרבניים הנודעים שפעה ואקטילין ושם תפרא  
החכמה ותעשה פרוי טוב ונחמד להשביל:  
וישם לדרן פאסי ויבא שפה ויישם מלאתו  
להחות את נפשו וכן המעת אשר יותר ימו  
בקף אל שוער בית הילמוד לכא שפה לשטווע  
תורה קפי לרבענים קם: ויבאו יפי החורף  
ויתים קארו ולא ישג ידו עד גמלאתו  
להחות את נפשו ולחת בקס ביר השוער  
ולא יכול היל למסור עוד: ויחל ער חלילה  
ויעל בגב על גג הilmור ויגש אל החלון אשר  
 היה שם וישטע את בלזורי החכם לא קיה  
דבר אשר לא שפה: ושם תאכלנו הקרח שם  
יבסנו השلغ היורד בצער על הארץ יתעלף  
היל ולא נותרה בו נשפה ואיש לא ידע ער  
הכוכבר: ויהי סמחרת ויבאו שם ויראו את  
עלית חבית חזקה כי צל היל והשלג אשר  
עליו יחשיכוה: ניכקשו תרבר ויטצאו את היל  
כאיש פת ויבנו בו ניחפסחו ותהי רוחו  
נירפא: ובאשר ירע כי לבען למוד תורה שם  
נפשו

המקור לסיפור הוא יומא לה עמוד ב. במקור זה לא מוזכר שהיל היה חוטב עצים. עניין זה מזכיר ב"חוות הלבבות" בשער הפרישות פרק ה. הרמב"ם מזכיר את העניין בפירושו לפרקי אבות פרק ד', לדבריו של רבינו צדוק: "אל תעשם [את דברי התורה] עטרה להתגדלה ולא קרדום לחפור בו."

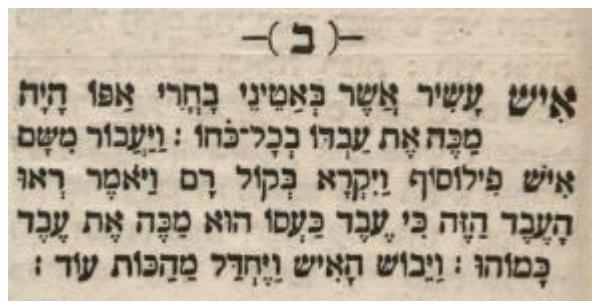
וכך היה היל אלומר: "ודאשתמש בתגא חלפ'. הא למדת, על הננהה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם". (הרמבי"ם הזכיר את היל כדוגמה לתלמיד חכם שיישם את העיקרון שקבע במשנה זו, שאין ליהנות מכבוד התורה ולעשות אותה קרדום לחפור בו. הרמבי"ם למד ממשנה זו שאסור להתרנס מהוראת התורה וצריך לשלב לימוד תורה עם תעסוקה. וכך פסק ב"משנה תורה", הלכות תלמוד תורה, פרק שלישי יי': "כל המשים על לבו שייעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה – הרי זה חילל את השם, ובזה את התורה... לפי שאסור ליהנות בדברי תורה").

קושטא השמייט מהסיפור את הפרט שהairoע קרה בערב שבת ובשבת בבוקר נמצא היל כשהוא קופא: "ומצאו עליו רום שלוש אמות שלג. פרקוחו והרחיצוו וסכוו והושיבוו כנגד המזרחה. אמרו: ראוי זה לחולל עליו את השבת". לא ברור מדו"ע השמייט קושטא את החלק הזה של הסיפור.

נראה לי שקושטא בחר לחזור את המקראה שלו בסיפור זה, כי הסיפור מדגים את רצונו העז של היל ללימוד. הוא גם מבטא שניתו להתקדם דרך הלימוד: היל היה גם "עליה חדש" וגם עני וזכות הלימוד הפך לתלמיד חכם מכובד. ערך הלימוד מבויטה בהרבה סיפורים במקרא, כפי שאפרט בחלק ב' של המחקר.

#### ג. הנחלת המידות הטובות

##### **סיפור ב' – עבד לכעס**



הסיפור נועד לחנך את התלמידים לא לכעס. יתכן שקושטא הסתמך על הסיפור על אלכסנדר מוקדון והיוגי: אלכסנדר ביקש מיגוי בהזדו להתלוות אליו חזקה ליוון. היוגי ענה שאין לו כל רצון להיענות לבקשתו. אלכסנדר שלף את חרבו ואים לקרוע אותו לגזרים. הלה שמר על שלונות רוחו ואמר לאלכסנדר: אתה טוען שאתה הקובל הגדול, אבל איןך אלא עבד לעבדי. הצלחתי בעורת המדיציניה לכבוש את הensus ולהפוך אותו לעבדי ואתה איןך אלא עבד לעבדי [לכעס].

מהסיפור משתמע שאולי ביקורת זו גרמה ליוונים להפסיק להוכיח את העבדים שלהם. ולא היה. היוונים לא ויתרו על זכותם להוכיח את עבדיהם, אלא יש שחשבו שה캐תם מותךicusicus כעס מעידה על אופי لكוי. لكن יש שהצביעו להעביר את הלקאות העבדים למישחו אחר, שיעשה זאת בקור רוח ולא מותךicusicus כעס.

רבי יהודה הלו ביטה את אותו רעיון: "עבדי זמן עבדי עבדים הם, עבד ה' הוא לבדו חופשי".

קושטא יכול היה להעביר אותו מסר על ידי ציטוט תחילת איגרת הרמבי"ן לבנו: "...תתנהג תמיד לדבר כל דבריך בנחת... ובזה תינצל מן הensus העדיף להחטיא בני אדם". אולם הוא העדיף להביא סיפור שיש בו גם חידוד לשוני וקיומה שהמסר יעבור דרכו יותר טוב.

קושטא נתן בסיפור את שמה של אתוֹנה באיטלקית : Atene.

אם אכן מדובר בעימות בין אלכסנדר הגדול והיווגי, הסיפור הוא חלק מסידרת סיפוריים בהן אלכסנדר מתעמת אינטלקטואלית עם חכמי הודו ובין היתר הוא מציג להם 10 קושיות (ראו Plutarch, p. 847). גם במסורת חז"ל יש סיפור בו אלכסנדר מציג עשר שאלות שונות לזקני הנגב, שתתיים מהן מופיעות אצל פלוטארך (בבלי תמייד לא, לב. לתרגם עברי של המקור הזה, ראו ספר האגדה קכו'). ניתוח המפגש של אלכסנדר עם זקני הנגב, ראו : Amitay, 2012.

#### סיפור ו' – הכליל הנדייב

–(ו')–

**וְאֶרְבָּעׁ נְשִׁים גְּדוּלֹתָהּ הַלְּכִו בֵּית הַעֲשִׂירִים**  
לְאַסְפֵּף כְּסֻף לְהַטִּיב אֶת הַעֲנִים :

וְתַגְשַׁנָּה אֶל דָּלַת פָּתָח אִישׁ עָשֵׂר וְתַשְׁמַעַת  
אוֹתוֹ גּוֹשֵׁר בְּפִשְׁרוֹתּוֹ עַל דָּבָר אֲשֶׁר הַשְׁלִיחַ  
עַט פָּעַל הַחְלוֹן : וְתַאֲמֵר אֶחָת מִתְּהַנֵּן הַאִישׁ  
חוֹת

הַזָּה יִשְׁלַח אֶתְנוּ רַקְם בֵּי אִישׁ כָּלִי הוּא :  
וְהַבָּאָנָה אֶלְיוֹוִיתָן לְהַנְּזִקְבֵּד בְּסֻף הַרְבָּה וְתַשְׁתַּחַם בְּגַנְגָּה  
הַגְּשִׁים הַהְנִין וְתַבְּטַנְהָא אֶשְׁתָּפְנִי רַשְׁוֹתָה : וַיֹּאמֶר  
הַאִישׁ לִפְנֵי אֶחָת מִשְׁתָּוּמָכוֹת וּמִבְּיטָחוֹת אֶשְׁתָּפְנִי  
פָּנִי אֲחוֹתָה : וַיֹּאמֶר אֶחָת מִתְּהַנֵּן בֵּי שְׁמַעַנוּ  
אֲשֶׁר גְּעוּרָת בְּעַכְרָק עַל הַשְּׁלִיכָו עַט מִן הַחְלוֹן  
וְחַשְׁבָּנו בְּלַבְבָּנו לְאָמֵר הַאִישׁ הַזָּה אִישׁ כָּלִי  
הַזָּה : וַיֹּאמֶר הַאִישׁ דְּעַתָּה אֲחוֹתִי בֵּי בְּנֵי דָרְכֵי  
בְּלִיהִים אָנָי לֹא אָזְרָא כְּסֻף בֵּי אָם לְפִי  
מִחְסּוּרִי וְלֹא אֲשָׁלֵיךְ דָּבָר שׁ אֲשֶׁר אָדָעַ בֵּי לֹא  
יָעַל לְמַאֲוֹתָה : וְלֹא לְעַשְׂתָה כֵּן לֹא אָכַל  
לְהַטִּיב לְעַנִּים בְּרַצְוֹן לְבָבִי וְתַקְעַט אֲשֶׁר  
אֶחָת לֹא יִתְהַהֵּה ?הָם לְשֹׁר וְלֹא לְהֹועֵל :

וְתַאֲמֵרָה הַגְּשִׁים יְהִי בֵּן אָדָנִי עַפְקָה בְּאַשְׁר  
מִחְשָׁבּוֹתִיךְ טוֹכָות וְנִכְחּוֹתָה הַגָּהָה : וּמִפְּקָד יְלִימָר  
כָּלִיאִשׁ לְשֹׁום עַל רָאשׁ פְּחַשְׁבּוֹתִיךְ טוֹכָה  
הַעֲנִים וְאֶתְרָם :

הסיפור משבח אורח חיים של עשיר שמנהל רמת חיים צנועה ונמנע מלזרוק חפצים שערכם מועט כל עוד הם תקינים. התנהגות כזאת הוציאה שם של קמצן לעשיר הזה. אבל הנשים שניזונו מהמשמעות עליו התפלאו על שהוא תרם בנדיבות למען העניים. הוא הסביר להן שאורח חייו החסכווי הוא שמאפשר לו לצבור הון, שמןו הוא יכול לתרום בנדיבות לעניים.

קושטא לא מזהה את דתם של גיבורי הסיפור, כי הוא יכול להיות תקף ליudeים ולנוצרים כאחד.

## סיפור י"ד – הטעור והמלמד

– (יד) –

ויהיו שני אנשים אשר עמדו בבית תלמוד  
לlesson תורה וחכמתם: ובמצאותם משם  
תלהה האחד לעשות סחורה והשני ילפר  
לנשרים חכמת ורעת: ויעשר המלמד כי גאה  
וכלי: ויחמפלר טוב ועגוי היה ונathan טשבר  
עטלו חלק לעניים: נהיה הימים ויקר איש אל  
אחו ויאפר הסוחר אל המלמד צר לי עלייך  
כי עבר אתה ופה תועל לך חכמתך ורעות  
ביניך: תלא טוב לי אשר לא ירעתי חכמתה  
קטנה. עתה יש לי כסף וזהב לרוב זאתה אין  
סואסה בירך: ויעש המלמד ויאפר רע אחותי  
כי אתה עבר ולא אני: פן אמת כי איש  
עשיר

עשיר אתה אך בהיותך בפי הנה הכסף הוא  
ארזין חפצוה לך בבעל-עת ועליו לא תשקט  
ולא פנו ואף לא יערב שנחך: לא בן אנכי  
בי אין לי סואסה ובמעט חכמתה אשר לסתות  
ידעת? לשוטות בחקיקי לבן גורי טובה בגורלך:

הרעيون: איזהו עשיר? השם בחלקו (פרק אבות, ד' א'). המורה העני שמח בחלקו ואף נתן מהמעט  
שיש לו לעניים. לעומת זאת, העשיר, לדעתו של העני, הוא קמצן ומשועבד לכיסף ואף אינו ישן כראוי  
בגלו שהוא מוטרד מעסקיו. הסיפור הוא ברוח הפסוק מקהלת: "מתוקה שנת העובד אם מעט ואם  
הרבה יאכל והשבע לעשיר אינו מניח לו לישון" – ה, 11.

קושטא לא רק שלא שלל את העושר, אלא אף העלה אותו על נס, כאשר שימוש לפילנטרופיה. ראו  
סיפורים ד', י"ט, ע"א ונספח ד'.

## סיפור ט"ז – שוויון בפני החוק

– (טו) –

איש חרש עצים עשה בליט לאיש עשיר  
ונגרול ואחרי שעשו חכם העשיר ולא  
רצה לקנות שוד: ניכאו לפניו השיפט ויערכו  
לפניו משפט ויכל העשיר את דבריו לאמר:  
צרי לי סادر? ריב ריבי עם חייש חזה ולכוא  
עמו במשפט כי איש עני הוא ואין מזכה שוה  
לפוצבי: ויאכר השופט אני יורע כי האנשים  
אין

אַיִם שְׁרֵים בָּמֶצֶבֶן נִנְמַלְאֵת הַמִּשְׁפְּט אֶתְכֶם  
אַיִגְנְּבָם שְׁוֹים בַּיְהִישׁ הַחֲרִשׁ גַּרְלָסָר מַאֲדָר  
סְפָךְ בַּיְעַפְוָן הַאֲמָת וְהַצְּרָקָן : וְאַתָּה חִשְׁלָם  
לְאִישׁ קְסֻפְתָּיו וּמִזְרָדוֹ תְּקַנֵּה הַפְּלִים אֲשֶׁר עָשָׂה  
**בְּעִבּוֹרָךְ :**

העשיר טעו שאינו רוצה להיפטר, כי התובע אותו הוא איש עני ואינו שווה לו בסطטוס החברתי. השופט פסק לטובת העני והוסיף שמכחינה ערכית העני עולה על העשיר כי הוא צודק בריב שהובא לפניו. עקרונו השווינון בפניו החקוק מופיע גם בספרור על ינאי ומשפט עבדו (ספרור נ"ח). מכאן שkowskiא הטיף לרעיון השווינון הכללי בין בני אדם, ללא תלות בסטטוס החברתי שלהם.

יש בירושלים ספרור דומה על עשיר שלא רצה להתייצב למשפט, כי בעל דין היה עני – ספר האגדהarl, מביא תרגום הספר מירושלים נדרים פ"ט, הלכה ד'.

#### ספרור י"ח – נערות אלטונא

המחטים תְּהַם בְּמַחְטֵרְךָ לְתַתְּלָה יְדָךְ  
טוֹב : וְהַנְּהָה קָנוּ לְכֹשֶׁתִים וַיַּחֲפְרוּ אַוְתָּם וַיַּתְנוּ  
אַל הָעֲנִים בִּימֵי הַחֲרָף : וַיַּהַולְלֵנָה  
וַיַּחֲבְרֵרֵוּ אֲלֵיכֶן אֲנָשִׁים וָנְשִׁים לְעַשְׂתָה טָבָה  
בְּחַבְרָתָן וַיַּקְרָאוּ הַחֲבָרָה הַהִיא בְּשָׁם חַבְרָת  
מְלֵבֶשׁ עֲרוּמִים : וְנַעֲרָם הַזָּה עַפְרָת הִיא  
וּמְטִיבָה אֶת הָעֲנִים וּמְלֵבֶשׁ בִּימֵי הַחֲרָף  
לְפָעָן לֹא יָלְכוּ עֲרוּמִים סְפָלִי לְכֹשֶׁת וּלֹא יָמֹתוּ  
בְּקָרָה : בְּנֵי הַחֲלִיל הַחֲבָרָה הַזָּה וְחַבָּאים אַחֲרָיו  
הַגְּשָׂרוֹת הַהִנְנָה בְּחָבּוֹן שְׁטוֹתָן עַל קִיר בֵּית  
וְשָׁרָם לְזִקְנָתָן שְׁלָמָן לְשָׁם וְלַתְּהִלָּה נִיהְיוּ שְׁם שְׁעָר  
הַיּוֹם הַזָּה :

( י"ח )

מִאֵן בָּעֵיר אַלְטָ�נָא הַחֲבָרָוּ יְהֻדוֹ כִּפְרָה  
נִשְׁרָוֹת לְהַטִּיב אֶת הָעֲנִים וַחֲצָאנָה  
סְפָיכָן סְעִיט הַכְּסָף אֲשֶׁר נִתְנַן אַכְוֹתִיכָן  
וְאַמְּתִיכָן לְהַנְּהָה מְפָנָה וַתְּעַשְׂנָה טָבָה בְּאֲשֶׁר  
הַשִּׁינָה גַּן : וַיַּתְּהִסְמְךָ הַכְּסָף וַתְּעַשְׂרָנָה יְהֻדוֹ  
לְדִידָעָת סְחָה לְעַשְׂתָה ? לְהַטִּיב אֶת הָעֲנִים  
וְחַמְרָנָה נָאָסָף מְחַטִּים פְּאַשְׁר נִמְצָא וַיַּכְפּוֹר  
אַוְתָּם וַיַּמְּבַקֵּשׁ מְחִימָנְטִיב אֶת הָעֲנִים וַתְּעַשְׂנָה  
וַתִּצְחַן בְּרַדְבָּן : בַּיְ אַכְוֹתִיכָן וְאַמְּתִיכָן קָנוּ  
הַטְּהָטִים

לא הצלחתי למצוא מקור היסטורי בספרור זהה. יש תיעוד המראה שאגודות צדקה כמו בונציה בראשית העת החדשה, במאה ה-16. (הורוביץ. 2004). אגודות אלה חיקו אגודות נוצריות דומות, אם כי היו מוסדות צדקה קהילתיים של יהודים כבר בימי הביניים בצרפת ובספרד. (הרמב"ם כותב במשנה תורה: "מעולם לא ראיינו ולא שמענו בקהל ישראל שאין להן קופה של צדקה" – הלכות מתנות עניים, פרק תשיעי, הלכה ג).

יש עדות שהייתה בונציה אגודה מלכיש ערומים בראשית המאה ה-17. יהודה אריה ממודינה, יליד ונציה (1571-1648) מספר באחת מאיגרותיו שבימי חורפו [בצעירותו] היה חבר בחברת "הלביש עניים", חברת שדאגה לספק בגדים לעניים בונציה. (איגרות רביה יהודה אריה ממודינה. עמ' 204-205).

אחרי ונציה כמו בקהילות יהודיות ברחבי איטליה ובערים אחרות באירופה (אמסטראם, זמושץ' שבפולין ועוד) אגודות דומות (ובהן אגודות מלכיש ערומים). ידוע שהיו אגודות כאלה במאה השבע עשרה בליורנו, עירו של קושטא. Bregoli. 2014, p. 27.

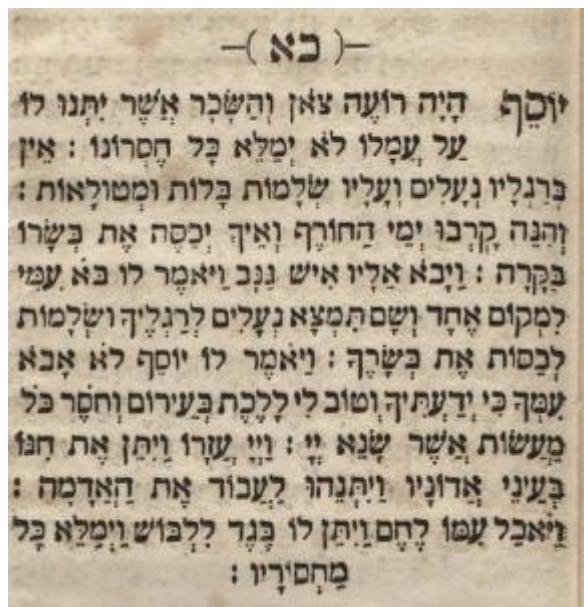
יש להניח שהאגודה עליה מדבר קושטא לא הוקמה במאה ה-17. קהילת אלטונה (עיר ששכנה מערבית לADB) נוסדה ב-1640. גליקל מהמלין (1720-1645) שחייתה שנים אחדות באльтונה אך רוב חייה חייתה בהמבורג השכנה וכתבה זכרונות (מ-1691 עד 1719) לא דיוחה בהן על האגודה זו. (גליקל. 2006).

קרוב לוודאי שהאגודה שעלה מספר קושטא הוקמה לכל המוקדם במאה ה-18: "במהלך המאה הי"ח נוצרו חברות נשים שפעלו במשותף עם חברות הגברים". (ברויאר וגרץ. 2000, עמ' 170). אבל יתכן שהיא הוקמה רק במאה ה-19: "לקראת העשור השני של המאה ה-19 היו בהמבורג שלושה ארגוני נשים... החלו נשים במאה ה-19 להקים ארגוני נשים עצמאיים. בדרך כלל היו אלה ארגוני צדקה חד מיניים, אשר ביצעו טקסי קבורה ומעשי צדקה כגון... מתן בגדים לנערות עניות ותלמידים" – ליברלייס ואחרים. 2008, עמ' 229.

אף על פי שקרוב לוודאי שאльтונה לא הייתה הקהילה היהודית הראשונה שהקימה אגודה מעין זו, בחר בה קושטא מכיוון שהוקמה ביוזמת נערות. קושטא, שכיוון את ספרו לנעור, רצתה להציג להם מודל לחיקוי.

קושטא היה חבר בשתי אגודות צדקה בליבורנו: חברת צדקה ופולחן (Beneficenza e culto) וחברת עזרה הדידית לחולים (Societa di mutua assistenza dei malati), שנסודה בשנת 1839. בשנת 1863 יחד עם רבנים אחרים מליבורנו הוא ייסד אגודה לשיעור לחולים יהודים מאושפזים, חלקים נטו להשתכנע להתנצר בהיותם חולים במצב קשה. (תודה לילאנה פונרו על המידע הזה).

#### סיפור כ"א – רועה הצאן היישר



המסר: יוסף רועה צאן שנמנע מלאיהpec לעבריין – אפילו אם הוא נתון במצוקה כלכלית – יזכה לשפר את מצבו הכלכלי על ידי עיסוק לגיטימי. היושר מעתלים בסופו של דבר. אנו נתקלים כאןשוב בגישה תועלתנית למוסר. המשפט "ויתן [ה] את חיינו [של יוסף] בעיני אדונו" מזכיר מבון את יוסף בבית פוטיפר: בראשית לט, 2.

## סיפור כ"ו – העשיר העצלן

טאור ובמוֹתוֹ עיב דוּ בְּסָף וְאַבְשָׁרוֹת וּכְרָמִים  
קָרֹוב : אֲךָ הַעַצֵּל חֹהֶה לֹא חִפְזָן בְּלִמּוֹד וְלֹא  
בְּעִכּוֹרָה : וְיַעֲוֹב קָלְיאָשָׂר לוֹ בֵּין עֲבָדָיו וַיַּגְנְבֹו  
סְפָנִים בְּלִיחִילָו : וַיַּמְפֹר אָתָח בְּלִישָׁרוֹפָיו וְלֹא  
נִשְׁאָר לוֹ כִּי אִם זֶה לְבָדוֹ אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹר בּוֹ וְלֹא  
יַזְרַע וְסָופּוֹ לְמַכְרוֹ בְּאֶחָרִים : הָאִישׁ חֹהֶה עֲנִי  
וְנִכְהָרָה רֹחֶקֶת בְּגַנְפֵשׁ פָּרָה וְלֹא יַאֲכֵל בְּטֻבָּה :

– (כ"ו) –

וַיֹּאמֶר אָבִי רָאוּבָן אֶל בָּנוֹ הַפְּכָנִינָה אֶל  
שְׁמַאלָה וְרָאָה הַשְּׁרָה הַחֹהֶה עָלָה  
בְּלוֹ קְמַשְׁוִינִים בָּסָוּפְנוּ חָרְלִים וְגַדְרָ אֲבָנִי  
נְהַרְסָה : וַיַּחֲבֹט אֶל הָאִישׁ הַיֹּשֶׁב שֶׁסֶל אַבְנָי  
אַחֲתָה וְרָאָה כִּי בְּלִיבְנָרוֹ קְרוּעִים וְלֹא עֲשָׂה  
שְׁפָמוֹ וְסְנוֹאָל הוּא מַפְּגָשׁ רָגְלָו וְעַד גַּדְרָו :  
הָאִישׁ חֹהֶה הוּא בַּעַל הַשְּׁרָה : אָבִיו הָיָה עַשְׂרִיר  
מַאֲרָ

המקור: עושה רושם שקוושטה רקח את הסיפור לפי משלוי כד, לד: "על שדה עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב. והנה עלה כלו קמשוניים בסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה. ... מעט שנות מעט תנומות מעט חבקוק ידים לשכב. ובא כמתהלך רישך ומחרסיך כאיש מגן.

המסר: בן שירש הון רב מאביו (כסף זהב ושדות וכרמיים) ירד מנכסיו והוא הגיע כמעט לפת לחם, בגלל עצלנות כרונית. גם הפעם המסר מועבר מהאב שאחראי על פרנסת המשפחה לבנו שייצטרך לפרנס גם הוא את משפחתו לכשיגדל.

## סיפור כ"ז – משל השיבולים הזיקפות

וַיָּלַךְ רָאוּבָן לְהַשְׁתַּקְשָׁק אֶת אַפְוֹ בְּשִׁරָה  
וַיַּרְא וְיַגְהֵה שְׁדוֹת סְלָאִים שְׁבָלִי בְּנֵי מִתְן  
שְׁמַרוֹת וְמִתְן בְּפּוֹפּוֹת : וַיַּאֲכֵר לְאַפְוֹ פָה יְמָנוֹ  
בְּעַנִּי הַשְּׁבָלִים הַאֱלָה הַעוֹטָרוֹת אֲךָ אִם אַנִּי  
חַיִּתִי אֲכֵר שָׁرָה וְהִאֲסֵר פְּשָׁם בְּלִיהְשָׁבָלִים  
הַכְּפֹפוֹת כִּילָא לְיַוְפֵי הַפְּתָה וְיַרְשֵׁעַ בְּעַנִּי : וַתַּאֲמֵר  
לוֹ אַפְוֹ הַבָּן בְּנֵי שְׁנָגָחָק בַּיְדֵךְ הֵיא וְלִמְדֵד  
לְקַח לְהַרְתִּפְנוֹן עַל קְלִיבָּךְ וְלִתְקַרְוֵ לְאָ  
כַּאֲשֶׁר תַּרְאֵנָה אָוֹחוֹ עַנִּי בְּשָׁר אָךְ בְּאַשְׁר  
תַּרְאֵנָה אַיִלָּוּ עַנִּי הַשְּׁבָלִים וְהַחֲנִנָּה : הַשְּׁבָלִים  
הַאֱלָה תְּקַוְמָנָה וְתַעֲסֹרְנָה בְּיַרְקָוֹת הַגְּהָוֹת  
אֵין בְּהָן וְהַשְּׁבָלִים הַכְּפֹפוֹת מִלְאֹות חַטִּים  
וְטוֹבּוֹת הַגָּהָה : חַנְחָה בְּנֵי הַשְּׁבָלִים הַעוֹטָרוֹת הָן  
חַסְנָת אִישׁ גָּאָה וּבְכָר אֲשֶׁר יִשְׁיָאָחָז וְרוֹן לְפָוּ  
לְאָמֹר חַבְמָתִי גְּרָלָתִי וּרְוֹפְסָתִי וְאֵין בּוֹ לָא  
חַבְמָתָה לֹא גְּרוּלה וְלֹא רְוָסָסָה : וְהַשְּׁבָלִים  
הַכְּפֹפוֹת חָן תִּמְנוֹת הָאִישׁ הָעֲנִי וְהַחֲכָם אֲשֶׁר  
יִשְׁיָם

יִשְׁיָם סְבָטוֹ לְלִמּוֹד וְלִרְעָת סְבָלִים פְּלָמָרִי אֶם  
קְטוֹן אֶם גָּדוֹל : וַיֹּאמֶר רָאוּבָן אֶם בֶּן הָוּא יִכְפֹּנוּ  
בְּאֶתְשָׁבָלִים הַעוֹטָרוֹת הַאֱלָה סְפָנִי בְּכֶר חַטִּים  
וְאֵף אֲנִי אַלְמָוד סְפָנִי לְהַבָּן לְרַעַת וְלִהְשָׁבֵל  
לְשִׁטְחָן אֶת לְכָה וְאֶת לְכָב אֲכִי :

ראובן יוצא עם אימו לשדה והוא מתפעל מהшибולים הזקופות. אימו מסבירה לו שהшибולים הזקופות נושאות מעט חיטה ואילו השיבולים הכהופות כורעות מעומס גרעינים כי רב. השיבולים הזקופות הן משל אדם גאותן שמתפאר שיש בו חוכמה אך הוא עבר ואילו השיבולים הכהופות מייצגות איש עני וחכם.

הסיפור מופיע בספר "בן יהודע", חלק ד, סוטה, פרק א, דף ה עמי א, (דיבור המתichel – משל לאדם שנכנס לתוכ שדהו) של הרב יוסף חיים מבגדאד (1809-1835). (הוא ידוע בכינוי "הבן איש חי" על שם ספרו). הספר נדפס לאחר יצאת הספר שלנו, אבל יש להניחס שהוא הופיע בכתובים לפני כן או שהיה סיפור מעין זה שעבר במסורת בע"פ (כי המחבר כתב שהוא משתמש במשל זה על חכמי המוסר) ומשם נודע לקושטא. (על רב זה, שנחשב לגadol רבני בבל, ראו אבישור 1994).

הנה הגרסה של "הבן איש חי": "אב ובנו יצאו לשדה, וירא הבן שדה נטועה שבלים של חטים, והיו החיטים יפות, שבשובלת מלאה חיטים יפים ובריאים, ומחמת כובד שלהם הושפלו ראשיהם ונעקרו למטה, ולא הייתה השובלות עומדת בקומה זקופה, כי כן טבע שבלים הבריאות ומלאות שאין בקנה שלהם כח לשבול הכובד, ומוכרכה שראשיהם כפוים למטה, והיו עם אלו השובלים המלאות כמו שבלים שלקו בתחילתם, ואין בתוכה חטים, וכיון דאין להם כובד עומדים זkopים, וישאל הבן מאביו למה אלו זkopים ואלו כפוים, ויאמר לו: בני, אלה הכהופים מלאים בר, והם דמיון לאנשים השלמים המלאים חכמה ודעת ומצוות ומעשים טובים, שדריכם להתנהג בענוה ושפלות, ואין להם גובה ראש, ואלו הזקופים הם דוגמת בני אדם ריקים מכל טוב ואין בהם לא תורה ולא מצוה, ואלו דרכם להתנהג בגובה ראש וקומה זקופה, ומראיין עצמן גבוהים ועליזניים על הכל". הספר "בן יהודע" זמין באתר HebrewBooks.org.

בולט הבדל אחד, שאינו מקרי, בין הלקח של הסיפור בשתי הגרסאות הנ"ל: בגרסה ה"בן איש חי" הדגש הוא על תורה ומצוות ואילו אצל קושטא הדגש הוא על לימוד. (כפי שנראה בהמשך, קושטא ממעט להזכיר בסיפוריו מצוות מעשיות).



#### מקור : ויקיפדיה

יש מקור קדום יותר שבו הסיפור נרמז. הכוונה בספר "צורך המורה" של רבי אברהם סבע (-1440, 1508), שנדפס לראשונה בונציה בשנת 1523. בפרשנותו על יוסף ואחיו בפרשת וישב, נאמר ב"צורך

המור" : "זהאות על חכמתו ושפלותו [של יוסף] כי החכם הוא דומה לעץ פרי : כל עוד שיש לו יותר מדי פרי הוא משפיר ענפיו". (1879, דף נ').

בסיפור זה האם היא המלמדת את בנה לחק (במקור האב הוא המלמד לחק לבנו) ואילו בסיפור כ"ה ובסיפור כ"ו, האב מלמד לחק את בנו, אולי כדי לקיים את הפסוק : "בן חכם ישמה אב ובן כסיל תוגת אמרו". שלושת הסיפורים מתרחשים בשדה. בסיפור כ"ה המסר נוגע להצלחה כלכלית בעקבות רכישת השכלה ובסיפור כ"ו העצלות מרוששת עשיר. היוות שהפרנסה הייתה מוטלת על האב, מצא קושטא ליחס את המסר לאב. לעומת זאת, המסר של האם לבנה בסיפור כ"ז הוא בשבח הענוה ופסילת הגאויה, מסר שהאם שהייתה שותפה בחינוך ילדיה, יכלה להעביר להם.

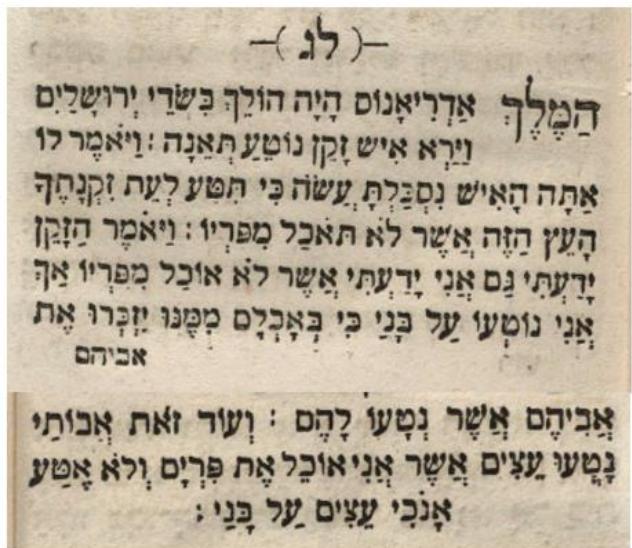
ההסבר הנ"ל נסמך על הפרשנות של ابن עזרא לפוסק הנ"ל ממשלי : "ד"ה תוגת אמו – כי הכספי עומד תמיד בבית והאם דואגת בשבילו או בעבר שהזכיר האב הזכיר האם".

בשני הסיפורים הבן (ולא הבית) הוא הנמען של ההורים ומצפים ממנו שילמד וישכיל והוא מתחייב שימלא את ציפיות הוריו בנדו.

קושטא מקשר סיפור בין חכמה וענוה. דהיינו המשכיל יהיה יותר מוסרי מלא משכיל.

הערה : בסיפור ל"א הבית מצילה את משפחתה מרעב על ידי עבודה מאומצת, אך לא על ידי רכישת השכלה. הנערה, גיבורת הסיפור, היא בת 16 והיא דאגה בנוסף לפרנסת המשפחה, להביא את אחיה הקטנים לבית הספר.

#### סיפור ל"ג – אדריאנוס והזקן שנטע תאנה



יש שתי גרסאות לסיפור : אחת שקשורה באדריאנוס ואחת שקשורה בחוני המגל.

הגירסה שקשורה באדריאנוס מופיעה בשינויים קלים בשלושה מקורות : מדרש תנומה פרשת קדושים סימן ח (בעברית), מדרש ויקרא רבה פרשת קדושים פרשה כה סימן ח (בארמית) ומדרש Koholot רבה פרשה ב כ (בארמית).

להלן הගירסה ממדרשי תנ"הoma :

"מעשה באדריאנוס המלך שהוא עובר למלחמה ... מצא ז肯 אחד בדרך שהיה נוטע נטיות של תאנים. אמר לו אדריאנוס : אתה ז肯 ועומד וטורח ומתייגע אחרים. אמר לו : אדוני המלך הריני נוטע, אם אזכה אוכל נטיעתי ואם לאו יאכלו בני. עשה שלוש שנים במלחמה וחזר. לאחר שלוש שנים מצא אותו ז肯 באותו מקום. מה עשה אותו ז肯, נטל סלולה ומילא אותה ביכורי תאנים יפות וקרב לפני אדריאנוס. אמר לפניו : אדוני המלך, קיבל מן עבדך. אני הוא אותו הז肯 שמצאת אותו בהליךך ואמרת לי, אתה ז肯 מה אתה מצטער עומד ומתייגע אחרים, הרי כבר זיכני המקום לאכול מפירות נטיעתי אלה שבתוכה הסללה מהן מנתך. מיד אמר אדריאנוס לעבדיו : טלו אותה ממנו ומלאו אותה בזוחבים, ועשו כך".

להלן הගירסה שקשורה לחוני המugal מתוך בבלי תענית כג' עמוד א', בתרגום של ביאליק ורבניצקי בספר האגדה – קנו-קנו :

"פעם אחת היה [חוני המugal] מהלך בדרך, ראה אדם אחד שהוא נוטע חרוב. אמר לו : זה לכמה שנים טוען פירות? אמר לו : לשבעים שנה. אמר לו : כלום בריך שתחיה שבעים שנה ותأكل ממני? אמר לו : אני מצאתי את העולם בחורובים. כשהשנטו אבותי לי כך אטע אני לבני. יש חוני לאכול, נפלת עליו שינה וננתמנם... וישן שבעים שנה. כשננער ראהו לאדם אחד שהוא מלקט מאותו חרוב. אמר לו : אתה הוא שנטעתו? אמר לו : אביABA".

ברגרסה שקשוטא בחר המפקפק הוא אדריאנוס. בගירסה זו התאננה נותרת פירות לאחר שנים ספורות והז肯 מביא סל מתאים אלה לאדריאנוס, והוא מזווה למלא את סלו בדיןרים. בගירסת הבבלי המפקפק הוא חוני המugal והחרוב נוטן פירות רק לאחר שבעים שנה והנהנה מהפירות הוא נצדו של הנוטע.

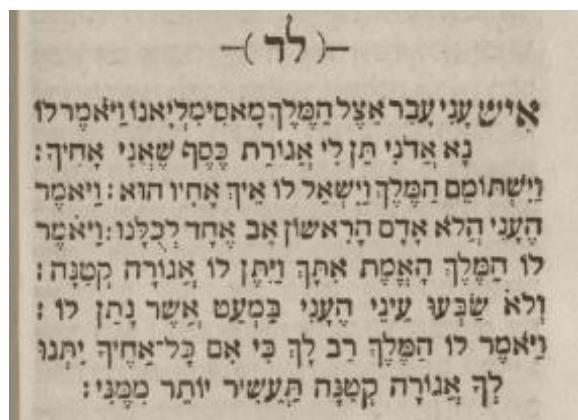
נראה לי שקשוטא בחר בגרסה של אדריאנוס והז肯 שהוא פחות מפורסם, כי בה מלך נוכרי אדייר כוח שאינו מאוהבי ישראל נוכח לדעת יהודי פועל למען הדורות הבאים. נראה לי שחשיבות קושוטא לקבל לגיטימציה מהחברה הגוית. אולי חשב בכך לשכנע את תלמידיו והוריהם שפוזלו עבר התרבות האיטלקית ורצו להיטמע בה. יתכן שסבירה זו, הוא לא הוסיף את הקלה לאדריאנוס, מוייקרה רבה ומקוחלת רבה : "שחיק טמיא=שחיק עצמות" [הלוואי שעצמותיו יישחקו ולא יישאר מהן זכר].

קשוטא בחר לא להביא את הסיפה של הסיפור שהז肯 נהנה בימי חייו מהנטיעה שלו, בכלל שהוא פוגם ברעיו שads מוכן לעמל ביצירה שرك בינוי יהנו ממנה. (קשוטא גם לא העלה אפשרות שמופיעה במדרשים ולא בבבלי, שהז肯 הנוטע חשב שאולי הוא יספיק עוד בחיו ליהנות מפרי הנטיעה שלו). מהבחןה זו קושוטא בחר למשה את הסיפה של הבבלי, שבה הנוטע הז肯 לא נהנה מהנטיעה שלו והנהנה היה נצדו. (מכאן ניתן להניח בסבירות גבוהה שקשוטא הכיר גם את הගירסה של הבבלי).

הסיפור בבבלי הוא הכלאה בין ויקרא הרבה (ומקורות אחרים שדומים לו) לבין ירושלמי תענית פרק ג', הלכה ט'.

הערה : אדריאנוס נזכר כאישיות שלילית בסיפורים פ"ד (גזרות אדריאנוס) ופ"ה (מרד בר כוכבא).

## סיפור ל"ד – המלך והעני החמדן



העני עורר אנטוגוניזם של המלך מקסימיליאן (שנמנה עם שושלת מלכים מבוואරיה) בגלל שהזכיר את גודל הנדבה שהוא ביקש ממנו. נראה שאgorah היה סכום נכבד יחסית לנדבה. (העני זיהה שמקסימיליאן הוא מלך ולכן דרש ממנו נדבה יקרה). בדרך כלל, לא מצופה מעני שיקבע את ערך הנדבה, אלא אם הוא מבקש סכום פערט (Please, can you spare a dime?). لكن המלך נאחז בהתחכחות של העני: "שאני אחיך...הלא אדם הראשון אב אחד לכולנו", כדי לתת לו סכום מינימלי (אגורה קטנה), בטענה שאם כל תושבי תבל, שהם צאצאים של אדם הראשון, יתנו לו אותו סכום קטן הוא יהיה יותר עשיר ממנו. העני נטאפס כמניפולטור על ידי המלך ולכן הוא נותן לו נדבה בסכום יותר קטן מזה שהוא התכוון לו מראש.

יתכן שמדובר במקסימיליאן הראשון מלך בוואריה (1756-1825), שהיה מאד אהוד על נתיניו. מספרים שנרג להתחפש להנאות לבורגנוי, להסתובב בעיר ולפתח בשיחה עם אנשים מכל שכבות החברה.

זה הסיפור היחיד במקרא שמעלה חיזק על השפטאים. יש בספר תחרות מוחות קלילה בין העני למלך, והמלך הוא שנוטן מט לעני.

משמעותו מה ההלכה היהודית אומרת על המקורה הזאת. הרמב"ם פסק שיש לתת צדקה בסבר פנים יפות ו'יכול הנתן לעני בספר פנות רעות ונפנו כבשות בקרקע – אפילו נתן לו אלף זהובים, אבל זכותו... אסור לגעור בעני': "משנה תורה", הלכות מתנות עניים, פרק עשרין, הלכות ד-ה. אבל קשה מזה להסביר מה הרמב"ם היה אומר על העני בספר שלנו. אמן גבאי צדקה רשאים לכפות אחרים לחתת צדקה, אבל ספק אם עני יכול לכפות או לבקש סכום מסויםצדקה מעובר אורחה.

בדרך כלל קושטא קורא לסייע לעניים. זה הסיפור היחיד שבו מובעת הסתירות מהתנהגות של עני.

הערה: המונח "אגורת כסף" נזכר בספרות כ"ח (ראו להלן) וממנו ניתן ללמידה שערכו שווה לפולוינט איטלקי אחד, סכום שנייתן היה לנקות בו 400-300 גרם בוטנים ושקדים. זה בחלוקת סכום גבוה יחסית לנדבה ולכן התרעם המלך שהעני ביקש "אגורת כסף" וננתן לו "אגורה קטנה" בלבד.

## סיפור מ"ז – "מי האיש החפש חיים?"

כל: הלא ירעת אלה דברי דוד נצור לשונך  
מרעונו ממר : ויאמר לך ירעתי נס אני ירעתי  
הפטמור הזה אך באשר לפרטיו אותו לא נתתי  
לפי עליו לחקור בו ולדישר את עיתתי:  
יבא האיש הזה ותשם את הדברים בפה ובלבבי  
וילפרני דעת להחפזון ולהזכיר פון חום הזה  
ומעליה על בלידבר אשר א נכי לו פר : הנה  
עתה ירעתי מדברי דוד אלה כי היא שבעשה  
טוב ומבקש שלום ייחה שלאנן ושיילו יאריך  
ימים על האדרמה : רוע בני כי אם תקראי  
בספר תהורי תמצאו בו אלף אלף אלפיים  
דברים באלה : ואם תלמדו אותו בטוב טעם  
ובחפץ לבב תגדרו ותהיו לאנשין יראה אליהם  
ואוהבים ל כל אדים :

– (מו) –

בימי החכמים הראשונים אנשי השם אשר  
רוח אליהם בקרבתם איש אחד רוכב  
על סוס בא גrhoוב העיר נקרוא ויאמר : מי  
האיש החפש חיים אהוב ימים לראות טוב יבא  
אלינו ויקרכו אליו בליהם ויאמרו לאמר בלבנו  
חפצים בחיים : ויאמר לך כה אמר דוד מלך  
ישראל מי האיש החפש חיים אהוב ימים לראות  
טוב : נצור לשונך מרע וישפתייך לדבר מרמה:  
סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו : ויגש  
אליו רבנן ינא ויחבקחו ונש��חו ויביאו אל  
ביתו ויאכל עמו לחם נילן שם : ויהי מחרת  
וילך רבנן ינא אל בית ליטו ויאמרו אליו  
חברים הלומדים תורה מפי לאמר : אדרוגנו  
ומלמְדנו למה בפרת בליהבדור והוא את  
האיש אשר אמר אחותך דברי מומו ירושם

יש שתי גרסאות שונות לסיפור: אחת בייקרא רבה" טז ב' ואחת בבבלי עבודה זורה יט עמי ב'.  
קוושטא בחר להביא את הגרסה הראשונה שהיא יותר ארוכה (וכוללת את הגרסה הקצרה של הבבלי)  
ויש בה עלילה מענית יותר. התמייה של התלמידים בסיפור של קוושטא אינה מופיעה במקור, אלא  
זהוי תמייה של פרשנים רבים שקוראים טקסט זה: מה חדש האיש שהזכיר: "מי האיש החפש  
חיים?".

קוושטא ייחס את התמייה לתלמידיו של רבנן כדי לעודד אותם לחשוף משמעותות חדשות  
במקרא, שכן כל אדם יכול להגיע לכך בכוחות עצמו.

התשובה ששם קוושטא בפי רבנן היא כדלהלן: האיש הזר החדר למודעות שלו שאכן הימנעות  
מרכילות, עשיית הטוב ורדיפת השלום מעניקים אריכות ימים. עד אז הוא לא חשב שעליו לאמץ  
באופן אישי עצות מפסוקים בתהילים. נדמה לי, שהתשובה של רבנן לפי הפרשנות של קוושטא  
אינה משכנתה.

אין זופעם ראשונה שחוז"ל שיבחו אדם שציטט פסוק וייחס לו חשיבות. ב"פרק אבות" פרק ד  
משנה ד' אומר שמואל הקטן: "בנפול אויבך אל תשmach ובכשלו אל גל לבך, פן יראה ה' ורע בעיניו  
והшиб מעליו אףו". זהו בעצם ציטוט מילה במילה ממשלי כד, יז-יח ובכל זאת הוא הובא בשם של  
המציט וככל בפרק אבות. שמואל הקטן רצה להציג בכך את החשיבות של אי שמחה לאיד.

קוושטא השמיט שני פרטים חשובים שהופיעו במקור. הפרט הראשון הוא שגיבור הספר שפונה  
בשאלה לקהיל, הוא רוכל. יש לכך משמעותות רבה שכן הרוכל שעובר מקום למקום הפיז ידיעות  
בחברה שלא היו בה אמצעי קומוניקציה המוניים. ("לא תלך רכילד בעמק – לא תהיה כרוכל הזה,  
מטעין דבריו של זה לזה ושל זה לזה" – ירושלמי פאה, א, ח). דזוקא הוא מתייף לא לכת רכילד.  
הפרט השני הוא שהרוכל לא ציטט את הפסוק: מי האיש החפש חיים וגוי, אלא פנה לקהיל ושאל:

מי רוצה לקנות שם חיים? שלושת הפסוקים מתחילה לד, יג-טו, שמתחלים בשאלת: "מי האיש החפץ חיים", הם השם החינמי שהוא מוכר לנוינו.

דרך אגב, דומני שהוא לא התפרק הזה, כי אז היו רואים בו נוכל: האיש שמטיף לעשות את הטוב, מרמה אנשים. לכן יש לפרש שהרוכל השתמש בטריק הזה כדי למשוך אליו אנשים כדי למכור להם את מרכולתו (בגדים, מזון וכיוצא בזה).

כיצד ניתן בכלל זאת לפרש שהרוכל חידש משחו לקהיל מאזינו? יש לי שתי הצעות:

א. הרוכל הצליח למשוך אליו קהיל כאשר טען שיש לו שם חיים. ככלומר אנשים האמינו שיש בכוחם של סמי מרפא להאריך חיים. הרוכל טען שיש שם חיים חינם והוא ההימנעות מרכילות, משקרים, ועשיית הטוב. ככלומר, אריכות חיים היא תוצאה של התנהוגות מוסרית ולא של לקיחת סמי מרפא, שעילוותם, לדעת הרוכל, מוטלת בספק. את סמי המרפא בולעים ואילו השם שלו כרוך בא שימוש בפה ובלשון, המפיצים רכילות זדונית.

ב. רבינו ינאי למד מדברי הרוכל שני הפסוקים מתחלים שעונים על השאלה: מי האיש החפץ חיים וגוי, עוסקים ברכילות ובלשון הרע. הרוכל הדגיש שבשני הפסוקים חוזרת המילה "מרע" ("נצח לשונך מרע" ו"סור מרע"), ומזה הוא למד ושניהם עוסקים באותו עניין. רבינו ינאי התלבט עד אז האם כל פסק עוסק בעניין נפרד, אך הרוכל שכנע אותו שהם מדברים באותו עניין. קריאה הוא ציטט את משליו כא, כג: "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו" וחשב שהוא מבטא במלים אחרות את התוכן של שני הפסוקים מתחלים.

הוא גם חשב שאכן הימנעות מרכילות פועלת להארצת חיים ואילו חטא הרכילות גורם לחוטא ללקות בצרעת: "משה מזהיר את ישראל ואומר להם: זאת תהיה תורה המצורע, תורת המוציא שם רע" (לפי "ויקרא רبه" פרשהטו סימן 1). גם בדרישה זו מופיעעה המילה רע. נקודה זו קשורה לראשונה, כי משלח היד של הרוכל הסב את תשומת הלב של רבינו ינאי לחומרתו של חטא הרכילות והוצאת שם רע, גם אם העובדות הנ מסורות מאים לרעהו נוכנות ואמיתיות. (אביגדור שנאן ניתנת את האגדה, תשנ"ד).

האנתרופולוג גדיון קרסל העיר לי שרכילות (במובן הרחב של המונח ולא רק בהגדرتה כלשון הרע כמו בסיפור הנזכר) היא תופעה חברתנית נורמלית, שנחקקה לא מעט על ידי אנתרופולוגים. ראו מאמר חלוֹץ בנושא הרכילות – Gluckman, 1963, מארח צפת עובדות שליליות ולא מחמיות עליהם, שלא בנווכחותם. (גם רמח"ל טען ב"מסילת ישרים" שרכילות היא אחד מ"החתאים המצוים הנולדים מחברת בני אדם וקבוצם" – פרק י"א. דהיינו, הרכילות היא תופעה שלילית אבל שכיחה מאוד והואтвор של חיים בחברה).

אני תמה אם ספרות חז"ל אינה כוללת רכילות באגדות הרבות על מעשי חכמים. הנה דוגמא אקראית: "אמר רבבי אבاهו בשם ר' יוחנן: מותר אדם ללמד את בתו יוונית, מפני שהיא תכשיט לה. שמע שמעון בר בא ואמר: בשביב שר' אבاهו רוצה ללמד את בנותיו יוונית הוא תולח אותה בר' יוחנן. שמע ר' אבاهו ואמר: יבוא עלי אם לא שמעתיה מר' יוחנן" – ירושלמי שבת פ"ו ה"א, לפי התרגום של ביאליק ורבניצקי בספר האגדה – רכד. אותן ספרות מופיע גם בירושלמי פאה פרק א הלכה א ובירושלמי סוטה פרק ט הלכה ט. בשלושת המקורות הנ"ל, התלמוד לא מגנה ولو ברמז את שמעון

בר בא כרכלן, אע"פ שיותר מאוחר בירושלמי פאה פרק א, באותו פרק שבו מובא הסיפור הניל, יש התייחסות מפורשת ללשון הרע שניתן להחילתה גם על הסיפור הניל: "ازהרה לשון הרע מנין – יונשمرת מכל דבר רע" – דברים כג, יא. אמר רבי לא, תנין רבי ישמעאל; "לא תלך רכילה בעמק" (ויקרא יט, טז) – זו רכילות לשון הרע. תנין רבי נחמה: שלא תהא כרכל הזה, מטעין דבריו של זה זהה, ודבריו של זה זהה". הכוונה לנראה לכך שהרכלן מביא לשמעון את דבריו של ראוון עלייו ואחר כך ממשיך ומספר לראוון מה הייתה תגובתו של שמעון או הרכלן מספר לראוון מה שמעון אמר עלייו בהקשר אחר.

בסיפור זה שמעון בר בא לא העלה את הביקורת שלו על דברי אביו בפניו, אלא השמיע אותה בפני אחרים. גם רבי אביו לא התגונן בפני בר בא אלא בפני אחרים. (יש לזכור שני גיבורי הסיפור היו תלמידיו של ר' יוחנן). כלומר שני הגיבורים בספר הגבו על רכילות שמקורה בשמעון, מאחורי גבם. (לא בצדיהם של אחד הגיבורים הוא שמעון). הדיבורים הפומביים מאחורי הגב הם מסימנייה של הרכילות החברתית. (דוגמא מהמקרא: פרשת נבל הכרמלית. שמואל א כה. אבישג אשת נבל שומעת מפני אחד הנערים על סיירובו של נבל להיענות לבקשת זו. היא לא מספרת לבולה על כוונתה להיעתר בפועל לבקשת דוד ואינה חוסכת בדברי הרכילות שלח על בעלה בפני דוד. יותר מאוחר היא מגלה לבולה על פעולות המנע שלח. כלומר, יש כאן שרשרת של רכילות שנאמרת על נבל שלא בנווכותו ולא ידיעתו המוקדמת). במילים אחרות, לא תיתכן ספרות ללא רכילות ובמקרה הזה הספרות מחקה את החיים החברתיים.

המשמעות בספר הניל על רבי אביו ושמעון בר בא הוא שהו לא הוגדר כרכילות. התמייה שלי היא כדלהלן: בדור שams אנו פונים לדינונים הלכתיים בתלמוד על רכילות, נמצא שלילית ערכית מוחלטת של התופעה. בבלאי ערכין טו יש ריכוז של דעתות על החומרה של עבירות לשון הרע. הרוי מבחר קטן ממש:

- "כל המספר לשון הרע מגידל עונות נגד שלוש עבירות: עובדות כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים".

- "כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר".

הלבנת פנים קשורה ללשון הרע גם היא נחשבת לעבירה חמורה: "כל המל宾 פni חברו ברבים כאילו שופך דמים" – בבא מציעא נח ב.

אני מפנה את הזורך להתנהגות של רכילות בפועל כפי שהיא בא לידי ביטוי בספר הניל. דומני שניתן למצוא שחז"ל ריכלו בפועל מבלתי עצור ולהרהר שמא הם עוברים על איסורי רכילות. ברור שאין חברה שאין בה סטייה מהנורמות. בהקשר זה ראוי להזכיר את האימarah של דורkehims שגים בחברה שכולם צדיקים תתרחש סטייה כי הנורמות יהיו כה נשגבות שלא ניתן לקייםן לפי הספר, Durkheim. 1958, pp. 68-69. עצם הسطייה מנורמה גם של חז"ל אינה בגדר חידוש. (אנשים נסועים באור אדום). התופעה המעניינת במקורה של רכילות – סטייה מנורמה – אצל חז"ל היא שלא רק שהסטייה לא נענתה בסנקציה, אלא שאין עדות או מודיעות שלהם שבוצעה סטייה. בזוה יש שוני מסוימות אחרות. כך למשל היה ברור להם שאנשים עוברים על הדבר "לא תנוגב" והם גינו את הגנבים והענישו אותם. לא כך כאמור במקורה של רכילות. הם לא היו מודעים לכך שהם עוברים על האיסור של "לא תלך רכילה", לפי ההגדולה שלהם עצמם.

הסביר אפשרי: הרכילות היא תופעה חברתיות-אנושית שמתארחשת בכל חברה ולכון לא הבחנו שהם עצמים מרכילים. מכל מקום, מנו הרואוי לחקר נושא זה מנוקודת הראות הזאת.

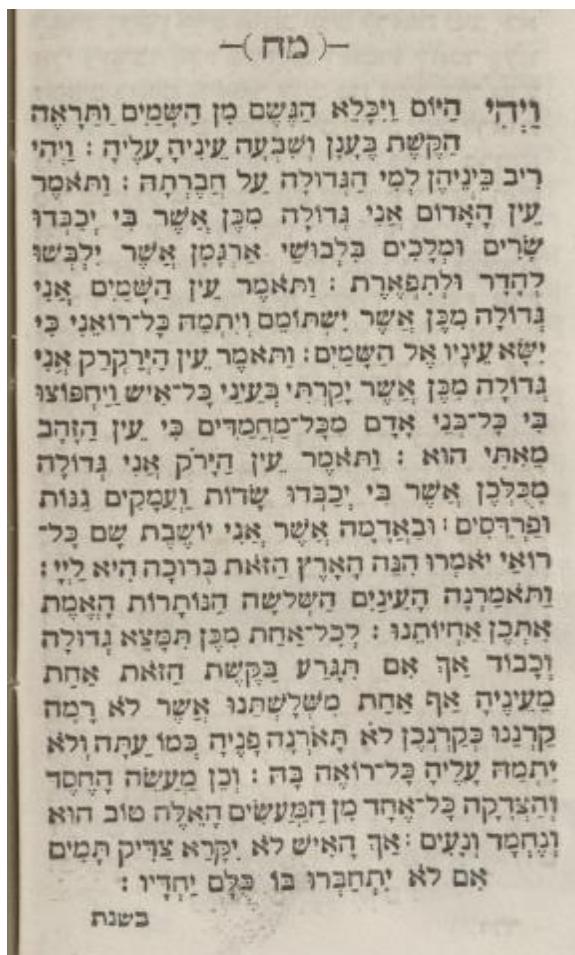
אי אפשר שלא להזכיר בהקשר זה את מפעלו של רבי ישראאל מאיר הכהן מראדין (1933-1838) המכונה "חפץ חיים" על שם ספרו: "ספר חפץ חיים עשה"כ מי האיש החפץ חיים וכוי' נצור לשונך מרע וכוכו". וילנא, 1873. (HebrewBooks). על מפעלו החדשני של חפץ חיים ועל היחס בין תורה לבין חז"ל וספרות הפוסקים, ראו: Brown, 2008.

מן הרואוי לצטט כאן משפט מהفتיחה של "ספר חפץ חיים": "המרגל בחבירו עבר ב"לא תעשה" שנאמר לא תלך רכילה עמוק. איזוזו רכילה? זה שטוען בדברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוני עלייך וכך שמעתי על פלוני שהוא עשה לך, אעפ"י שהוא אמרת הרי זה מחריב את העולם. ויש עוזן גדול מזה עד מאד והוא לשון הרע והוא בכלל לאו זה והוא המספר בגנותו חברו אעפ"י שאומר אמרת. אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חברו". החפץ חיים מצטט בעצם מילה במילה את הרמב"ם משנה תורה, הלכות דעתות, פרק שביעי, א-ב, והוא אומר זאת במפורש. (הרמב"ם מסתמך בהגדתו על ירושלמי פאה פרק ראשון, הלכה א, שהוזכר לעיל).

לפני שניפרד מהסיפור שלנו, נביא שני מקורים מותוך מעשי חכמים: אחד של לשון הרע ואחד של רכילות. תחילתה לשון הרע: "כשעלה אישי בר הנז לאرض ישראל פגע בו רב יוחנן, אמר לו: מי ראש ישיבה בבבל? אמר לו: אבא אריכא [רב היה גבוה]. אמר לו: אבא אריכא אתה קורא לו! זכורני, כשהיהיתי יושב לפניהם רבי שבע שורות אחורי רבי ויצאו ניצוצות של אש מפיו של רב [ר' אבא בר איבן] לפניו של רבי ומפיו של רביו לפניו של רב, ולא הייתי יודע מה הם אומרים – ואתה אבא אריכא קורא לו!" – "ספר האגדה", רכח. המקור לסיפור הוא בבבלי חולין קלז, עמי ב ולשונו ארמית. (בסיפור, שני אמוראים מרכילים על אמורא שלישי). לבוארה, הדוגמא לא טובה שכן רב יוחנן ביקר את דבריו של אישי על רב, כולם יש תגובה ומודען לאקט של לשון הרע. אולם אםendiיק נראה שלא כך הדבר. שכן רב יוחנן לא הזכיר לאיסי דבריו על רב הם בבחינת לשון הרע, אלא שדבריו אינם נכוןים.

להלן סיפור הרכילות: "ווענוווטו של רבינו אבاهו מהי? פעם אחת אמרה אשתו של מתורגמו לאשתו של ר' אבאהו: שליא איננו צרייך לשכלך, ואינו כופף וזוקף עצמו עליו אלא דרך כבוד בלבד. הלכה וסיפה לר' אבאהו. אמר לה: ומה איכפת לך? מפי ומפיו שם שמיים מתגדל" – סוטה מתרגומים ספר האגדה רכג.

## סיפור מ"ח – הריב של צבאי הקשת



המקור נראה עמי. הנמשל מוכר בכמה שפות. ההນמקות לחשיבות צבע זה או אחר שונה מגרסה לגרסה וכן הנמשלים השונים. פאול קור חיבר על כך ספר ילדים צבעוני: "הצבע הכى יפה בעולם".

1988.

הנמשל – מעשי החסד והצדקה רבים ורק עשוית כולם הופכת את האדם לצדיק. קווטא לא מפרט מהם מעשי החסד אך מסיפוריים אחרים משתמש: ניחום אבלים, עזרה ליתומים ואלמנות, ביקור חולמים, קברות מתים, סיוע לעניים ועוד.

## סיפור נ"ה – צער הכלב

כלינשך: ויאסרווהו ויתנווה בביית הסוחר ושם  
חויה לפני השופטים כי בבא בביה אסתור זמס  
להרגה זלגנוב מפניה בל' אשר לה: אז אסטור  
פרשה בפייה אל ינותורה לו אשר חziel מפות  
נפש: ותאמיר ברוך ז' אשר גותן גלבוי להziel  
את הכלב הזה: כי לווי הצלתיו עפה אני  
את גולל פרט ובלא יומי אדר שואלה:

—(נה)—

**אסטור** קיתה אשה רחמנית מאד גס על  
האדם גס על הבהמה: ויהי חיום  
ומליך לשוחה ורבה על שפת חיים: וمرا  
שם שלשה או ארבעה בניים כבישים אשר  
לקחו לבב אחר ויאסרווהו לטבעו אותו בים:  
ותגש האשה ומתן להם כסף מהר הכלב  
ותקתו ותקיאו אל ביתה ותשרה לו לאכזר:  
ולארכו הימים ויאחכ הכלב את גברתו סאל  
ולא סר פעליהם יומס ולילה: ונהנה יום אחר  
לעת ערכ איש גוכ בא בחרר בחרר מפת  
הашהויחבאה תחתה: וביליחבאה אשס האשה  
לשגב על הפשעה בדרכה בכל לילה וכלה  
תיק עמה לשגב אצל מטה טרגוליה:  
ונרא הכלב את האיש ונכח בנוון ולא חשק  
עד אשר יצאה האשה מן החדר בפחד  
וברערה: וועטר הכלב על הפשעה לנוכח שם  
ו.places האשה וטסנוו דלה החדר בער הנב  
וילקרא אל שוקרי העיר לבא שפה לרעת לטה  
זגח הכלב בעמדו בחדר ההיא: ויבאו זיכרשו  
ליפצאו את הנגב מרהבאה מחת המטה ועליו  
כל

זה הסיפור השני בספר שעוסק בצרר הכלבים ומעודד להגן עליהם. (הסיפור הראשון הוא סיפור מ"ב). אסטור, שחיה בגופה, הצליה כלב מיידי "בניים מבישים" שרצו להטביעו בים והוא הצליל אותה מרצה של גנב שחרר לחדרה בשעה שישנה את שנת הלילה.

## סיפור נ"ח – ינאי והסנהדרין

על דבר לפני השופטים יעמדו על רגליים ולא  
ישבו: ואנחנו לא נוכל לישא פניו כי לא  
פנינו אתה יוישב כי אם לפני מלך מלכי  
הפלכים האל השופט בצריך ומישראלים חוקר  
יב וכוכן בקיות: נישמע הפליך לכול דברי רבי  
שפטון יעצור על רגלו באהר העם להעיר  
על עברו:

—(נה)—

ויהי הימים ויקראו חכמי סנהדרין גדוריה את  
הפליך גנא' להעיר לפניהם על עבדו  
אשר הגן את הנפש: ויכינו עבדי הפליך אליו  
פסא מלכות במקומות המשפט וילך הפליך  
לשכת שפה: ויאמר לו רבי שפטון בן שטה  
אשר היה אחר מן הסנהדרין לאמר: רע הפליך  
כימשה צויה לנו בתורתנו בבא ערים להעיר  
על

יש שני מקורות לסיפור: סנהדרין דף יט עמי א-ב, ומדרש תנומה קדום/ישן, פרשת שופטים.

לפי המקור בסנהדרין, לא התנגד ינאי לעצם העמדתו לדין אלא התנה את הסכמתו להheid בעמידה בכך שחברי בית הדין ולא רק בן שטח יורו לו לנוהג כך. חברי בית הדין לא העזו להציג דרישת כזו

לינאי. שמעון בן שטח קרא להתערבות אלוהית בנידון ואכן המלך גבריאל המית את הדינים. מאותו מקור ניתן להסיק שבאותו רגע הופסק משפטו של המלך ונקבע: "מלך לא דין ולא דין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו" (משנה, סנהדרין ב, ב).

המקור בסנהדרין מעורר בעיה: אם אכן המלך הוא מעיל לחוק, מדוע הומתו הדינים על ידי המלך? אלא המשקנה היא אחרת. המקרה מלמד שהדינים לא העזו לעמוד מול התנוגדות המלך. חכמים הבינו שאעפ"י שזה לא המכוב הרצוי, הם נכנעו ונתנו לו לגיטימציה חוקית.

לפי המקור בתנומא, ערער ינא על עצם הזכות של בית הדין לדין אותו: "וכי דין את המלך?!" שמעון בן שטח שחשב שהתשובה חיובית לא קיבל על כך גיבוי מחבריו הדינים. כתוצאה לכך המלך המית את הדינים. המלך נזדע ממהחזה והסכים לעמוד דין ולתת עדות בעמידה. כלומר ינא הבין שיש גיבוי שמיימי להעמדו דין ואולי חשש שיובילו לו, אם יעמוד בסירובו להישפט. (המקור בתנומא לא מביא את הפסקה בעקבות המקורה של ינא המליך שאין דין את המלך).

לפי קושטא, לא ערער ינא המלך על הלגיטימיות של בית הדין לשפטו אותו ולא על דרישתו של שמעון בן שטח שיעמוד כאשר הוא מעיד. קושטא נתן גרסה לא מדוייקת בעליל וייפה את הסיפור, כדי להראות שהמלך עצמו הסכים להישפט ככל האדם מתוך הכרה בשווון של העומדים לדין בפני החוק, ללא הבדל של מעמד.

קושטא הכיר את שני המקורות כי הוא השתמש בשניהם. העובדה שניאי נקרא להעיד לפני הסנהדרין כי עבדו הרג נפש מופיעה ברישא של הסיפור שלו והוא מופיעה רק בבל סנהדרין ולא במדרשה תנומא. (מדרשה תנומא מספר רק על "מעשה באחד שהיה לו דין עם מלך ממלי' שחסmonoאי" ולא נקב בשמו של ינא). מדרשת תנומא הוא שאב את העובדה שהמלך החשמונאי הסכים לעמוד על רגלו ולתת את הדין.

קושטא עשה אףוא הרמונייזציה בין שני המקורות בדגש על מדרש תנומא והשミニ את תיאור הקונפליקט בין המלך לבין שמעון בן שטח. הערכיה של קושטא בסיפור זהה תואמת את נטייתו הכללית להציג לתלמידים תמונה אידילית של המציאות.

הערה: ניתן היה לשמר את שני המקורות כפי שנעשה בספר האגדה קנייה: תחילת הובאה הגרסה מסנהדרין ובהמשךה הובאה הסיפה מגรสת תנומא כסיום העלילה: "מיד עמד [המלך החשמונאי] על רגלו ונתן את הדיין". אולם, כאמור, שימוש שני המקורות לא היה תואם את שיקוליו של קושטא. (בספר האגדה הובא פעמי"ז אותו סיפור, אבל רק לפי גרסת סנהדרין – תקעה).

יש להעיר שיש חוקרים הסבורים שהזיל ייחסו סיפור ההיסטורי הקשור בהורדוס (יוספוס. "קדמוניות היהודים", י"ד) ליאי המלך ולשמעון בן שטח. ראו אפרון 1980. ורד נעם (תרבות תשע"ג, עמ' 393) שללה את הדעה זו וחשבה שמדובר בשתי מקבילות הנובעות ממאגר מסורות משותף. אין זו פעם ראשונה שהבבלי מייחס אירועים היסטוריים לאנשים אחרים ולא לгиורים עצמם. כך למשל חלקים מסיפור נפילתו של יוספוס לרומים ("תולדות מלחת היהודים ברומיאים" ספר שלישי, פרק שמיני, 399-408) ייחסו בבבלי (גטין ג, א-ב) לרבן יהוחנן בן זכאי. מאיר בן שחר חלק על כך וסביר שחז"ל לא הכירו את כתבי יוספוס. "לכל היוטר ניתן לומר שדמותו של

ההיסטוריה-הצבאית ומעשויו היו מקור השראה לסיפור הנבואה [חזה-לי] להתקשרותו של אספסיינוס – 664, עמ' 2017.

## **סיפור נ"ט – אגדת האחים ומקום המקדש**

חקקים שווים הרגנו אשר בשורה חוץ לי וחוץ  
לאח' כי בנית חלקי טובה מבנו אשר נון לי  
" אשה ובנים : והוא הווק ערלי ונין לו גילה  
וירנו כי אם בתכיה אשר ילקות בשורה : לבן  
כאי עמי אשתי וכספר נסיף מחלקנו על חילכו  
ויעשו :

וירי בפוקר ויתפרק האנשימים בראשות  
העברים שווים באשר בראשונה ולא דברו  
סואסה ביום ההוא : וויסיפו לעשות פרבר זהה  
גס בלילה השני גם בלילה השלישי  
וחרביע' ובפוקר בפוקר ימצאו העברים שווים :  
ויחשוב כל אחד בלבבו לחזור לדבר ולהיה בלב  
אחד בלילה לעשות מעשיהם וקר איש אל  
אחיו ואלוותו בידו : וירעד הדבר ויחבקו איש  
אל אחיו וישקו איש אל רעהו וירדו לין אשר  
בזה לכל אחד מהם אח טוב מעליים הולן  
Ճך ופישרים : והנה הפז " בפקום ההוא  
אשר חשבו בו שני האחים הטעשכה הטيبة  
בו עשו הטעשה הטוב : לבן ברוכו אנשי  
תבל ויקתרו בני ישראל לבנות בית לין :

המקום אשר נבנה שם בית קורשנו  
והפארתו היה פא' שורה ירושת  
לשני אחים : יהי לאחר מינם אשה ובנים  
ולאחים אין לו אשה ובנים : וישבו יהדי בבית  
אחד שלמים שקטם ושפחים בחלקתם אשר  
ירשו מאביהם ויעברו את השרה בועת  
אפיקם : יהי בית קער חטאים נאלמו אלומים  
בחוץ השרה ויחbertו את השבלים : ויעשו שני  
עפרים שניים מן התבואה אשר לקטו עפר  
אחד לבלאחד מינם ויגוזם שם בשלה :  
כליליה ההוא בשכוב על מטהו האח אשר אין  
לו אשה ובנים אמר בלבו אני ישב לבדי ואין  
איש את להתריטן לחם חקו לא בן אחיו כי יש  
לו אשה ובנים ולפה יהי חילקי בחלקן : ויקם  
בעוד לילית וילך בסתר בגנוב ויקח אלומים מן  
העפר אשר לו ויתן אותם על עפר אחיו : ונס  
אחים אמר אל אשתו לא טוב לחלק לשני  
בריכם

זהו תרגום כמעט זהה לאגדה של אלפונס דה למרטין, מושורר ומדינאי צרפתי, שמע מפי ערבי בעת ביקורו בירושלים, במסע שהוא ערך בלבד. כל המידע בדקדקנות בשתי הגרסאות צריך לדעתו להגעה למסקנה שהגרסה העברית היא תרגום של הגרסה הצרפתית שמקורה ערבי, עם שינויים אחדים. יש לציין שקובשתא שלט בשפה הצרפתית. (הגרסה העברית הניל הופיעהשוב בספר מעשה נסים" שנדפסה בגדה 1890, בדףו של הרב שלמה בכור חוץין, עורך הספר).

נראה בעיל שקוושטא "גייר" את הספר, אעפ"י שידע בודאות שמקורו ערבי. (אלפונס זה למרטון ציין שישpor זה הינו אחד מהאגודות המזרחיות המעניין ביותר ביוטר, שהמצאו, נמסרו או נשתרמו על ידי ערבים). העורך שלו כתב בהקדמה בספר שיש ספרדים בספר שהועתקו מצרפתית (בלשון העברית של ימי הביניים ובעברית של המאה ה-19 להעתיק פירושו לתרגום). אבל לא רק שאין רמז לכך שהaggada המובאת בספר היא מקור ערבי, אלא שמהפתיחה נוצר הראש שזה ספר יהודי בלבד, שמניח שקוראיו הם יהודים: "המקום אשר נבנה שם **בית מקדשנו ותפארتناו**, היה מאז שדה יروسחה לשני אחים". (ספר פ"ה בספר, על מרד בר כוכבא, נפתח כך: "אחר אשר נשרף **בית מקדשנו ותפארتناו** על ידי טיטוס"). המקור של הביטוי המודגש הוא ישעהו סד, י: "בית מקדשנו ותפארتنا... היה לשՐיפת אש". (במסכת מועד קטן קו א: "הרואה... בית המקדש בחורבנו אומר (ישעהו סד, י) **בית מקדשנו ותפארتنا וגויי**".

נראה לי שקוושטה עשה בחירות לשוניות מכוונות בתרגום לאגדה, והרי אחדות מהן:

- במקור הערבי שני האחים ירשו מائهم את השדה ואילו הוא מספר שירשו את השדה מאביהם. ביהדות האם אינה מורישה ואילו באיסלאם הנשים יורשות ומורישות להלכה, אם כי חלקן בירושה קטן מזה של הגברים.

- במקור הערבי מדובר על קציר בלבד ולא על דיש ואילו קושטא מספר שהאחים גם חבטוшибולים. יתכן שהוא רצה לישב את הסיפור עם המספר במקרא שלמה בנה את בית המקדש בגורן של ארנן היבוסי: "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה, אשר נראה לדוד אביו, אשר הכנן במקום דוד בגורן היבוסי" (דברי הימים ב, ג, א). בגרסה הערבית של הנואר (ראו נספח ב') מדובר על דיש והאחים מחליפים ביניהם אותן מידות נפח של חייה.

- האחים "מאלים אלומים" ולא אלומות, שנזכרות בתהלים קכו, ובסוף הטקסט הנדון: "ואלומותיו בידו". בכך יש רמז לחולם יוסף: "והנה אנחנו מאלים אלומים בתוך השדה", בראשית זו, רשייوابן עוזרא מזכירים במקום את "נושא אלומותיו" מטהלים.

כאשר הם קמים בבוקר והם נוכחים לדעת שלא חל שינוי בנסיבות האלומות שברשותם, מתרגם קושטא: "ויתמחו האנשים" (ולא האחים). ברור שהוא הכיר את הפעול להשתומים, כי הוא השתמש בו בספרורים אחרים בספר (ו, מ"ד ו-צ"ב). הוא בחר ביצורו הניל, כי מקורה בספר יוסף ואחיו: יוסף מושיב את אחיו, לפי סדר לידתם ועל כך נכתב: "ויתמחו האנשים" – בראשית מג, לג. בשני המקרים, קושטא מארמן ליחסים הלא תקינים שהיו בין יוסף ואחיו ואילו בין האחים בספר שוררת אהווה הדדית.

קושטא מספר על מפגש האחים בזו הלשון: "ויקר איש אל אחיו ואלומותיו בידו". אין ספק שקושטא מرمז כאן למגילת רות: "ויקר מקרה חלקת השדה לבעז" – רות ב, ג, בה חלק גדול מהאירועים מתרכשים בעת קציר שעורים.

הסיפור הזה שיך הן לקבוצה ג: החלטת המידות הטובות והן לקבוצה ז: תיאולוגיה. המקדש הוקם במקום שהאחים גילו התעניינות לא אינטנסטיבית ביניהם. הדבר מرمז שהיחס הטוב המוצופה בין אחים בפרט ובין אדם בכלל, אינו פחות חשוב בעיני אלהים מהמצוות המוגדרות כמצוות שבין אדם למקום. המוטיב האנושי בדת מקבל לגיטימציה וגיבוי של המרחב הקדוש ביותר לדת היהודית.

הערה: ראו נספח ב', אגדת האחים ומקום המקדש, בו אני סוקר בהרחבה את הספרות הענפה שDNA באגדה. אגדה זו נתנה פרסום ל"מקוה ישראל" בגלל המחקר הענף שעוסק בה.

## סיפור ס"ו – העני גומל חסדים

– (ס"ו) –

אִישׁ עַנִּי יֵצֵא סְבִית הַתְּפִלָּה וַיֹּאמֶר בְּלֹכֶד  
אֵיךְ אָכַל לְהַטִּיב אֶת עַמִּיתִי כִּי עַנִּי  
אֲנַכִּי וְאַנִּי יָכוֹלָת בְּגִידִי לְתַחַת לוֹ מְאוֹמָה : הַיּוֹם  
לֹא דָבָר נְכוֹנָה הַחֲכָם הַמּוֹכִיחַ בְּאָמָרוּ בְּכָל־  
הָאָנָשִׁים הַן עַנִּי הַן עַשְׂיר תְּנִיחָם "עַל הָאָרֶץ  
לְפָעָן יַעֲשֶׂר אִישׁ אֶחָת רַעַשוֹ וְאֶחָזִי יַאֲמֶר חָקָק  
נִימָי הַוְאָ חֹלֵק אֶל בֵּיתוֹ וַיַּאֲרֵא אִישׁ זָקָן בְּדָרְךָ  
אֲשֶׁר

אֲשֶׁר נִפְלֵל עַל הָאָרֶץ וַיַּמַּן לוֹ יָד לְקוֹם וַיַּחֲמֹזֵךְ  
אָתוֹ שֶׁד בָּאוֹ אֶל בֵּיתוֹ : וַיֹּאמֶר לוֹ הַזָּקָן יְשִׁלֵּם  
לְךָ "גְּסֻוֵּל קְמֻשֵּׁי יְדֵיךְ וּבְחַסְרֵךְ אֲשֶׁר עָשִׂית  
עַפְרֵי יְעַשֵּׂה עַפְרֵק : וַיַּקְרֵם הָאִישׁ וַיַּלְקֵחַ הַלְּוֹקֵן בֵּיתוֹ  
וַיַּרְא וְהַנְּחָה פָּתָוחָה פָּתָחָה בֵּית שָׁכְנוֹ וַיַּרְא אָתוֹ  
בוֹכָה וּפְתַחְאָבֵל כִּי מֵת בָּנוֹ יְחִידָוָה : וַיַּרְבֵּר הָאִישׁ  
עַל לְבָוָן וַיַּשְׁקַהוּ כָּסֶם נְחוּמִים וַיַּשְׁלַׁחַ הַשָּׁכָן:  
וַיֹּאמֶר לוֹ גַּחֲמַתְנִי בָּן הוּא בְּדָרְכָה "יְנַחֵן וְיִנְחַשֵּׁךְ  
לְקַח וְיִהְיֶה שְׁם וְיִסְכּוּרָה : וַיַּלְקֵחַ הָאִישׁ אֶל בֵּיתוֹ  
וַיֹּאמֶר שְׁתַח יְרֻעָהמִי כִּי יִשְׁכַּלְתָּ בֵּיר חָנִינִי  
לְעוֹור לְעַמִּתוֹ : בְּרוּךְ הַפָּרָבִים לְיִי אֲשֶׁר דָבַר  
גְּבֻונָה וּבְרוּךְ יְיָ אֲשֶׁר נָתַן לְכָלִיאָישׁ בְּשָׁעַם  
הַפְּלִיה הַזָּהָה יָד לְעוֹור אֶת עַמִּתוֹ:

עני שמע בבית הכנסת דרשת בה נאמר שוגם עניים ולא רק עשירים יכולים לעזר לוזלות ולגמול חסדים. הוא תהה האם אכן זה נכון. תוך זמו קוצר הוּא נוכח לדעת שוגם עני יכול לסייע לוזלה. בדרך לבתו הוא עוזר לזקן שנפל. בבואה לבתו שמע ששכנו מתאבל וובכה על בנו ייחידו שמה והוא מנהם אותו. סיפור זה מזכיר את סיפור מ', בו אדם שמו אשטו ובניו מצא ניחומים לנפשו בכך שהוא ביקר חולים, עודד יתומים ואלמנות, קבר מותים וניחם את האבלים.

## סיפור ע' – חכמת הבנות

– (ע) –

וְאִשָּׁה אֲחַת קָרְאָה בְּסְפִרְיֵי הַקָּדוֹשׁ לִפְנֵי שְׁתִּי  
בְּנֹותֶיהָ אֵיךְ נָחַטְלָת מִתְיַהַמְבּוֹל  
בְּפִתְחָה אֲשֶׁר בְּנָה : וְכָאַשֵּׁר סְפִרָה לְהֹן אֵיךְ  
שְׁלִיחָה נָחַט אֶת הַיָּגָה מִאַתְּוֹ שְׁתִי פְּעָמִים וּבְשִׁנְתִּים  
לֹא יִסְפַּח שׁוֹב אֱלֹיו עוֹד : וַתֹּאמֶר הַכְּבִירָה  
סְפִרְיֵי הַבְּנוֹת לְאָמֶר הַגָּהָה הַיָּגָה לֹא זְכַרְתָּ אֶת  
הַטּוֹב

הַטּוֹב אֲשֶׁר עָשָׂה לָהּ נָמָה אֲשֶׁר רַבְּיَا אֶתְהָ  
אֶל תָּוקֵן הַמְּבָהָה וְהַצִּיל מִפְּוֹתַח נְפָשָׁה וְהַיָּא  
הַגְּבִיאָה שָׁעָף וְלֹא יִסְפַּח שׁוֹב אֶל הַמְּבָהָה לְרֹאָות  
אֶת הַפְּטִיבָה עַפְמָה : וַתֹּאמֶר הַצְּעִירָה לֹא כָּן  
אֲחָותִי כִּי זְכַרְתָּ הַיָּגָה הַטּוֹב אֲשֶׁר עָשָׂה לָהּ  
וְהַשְּׁקָה נְפָשָׁה לְשׁוֹב אֶל הַמְּבָהָה : אֵיךְ לֹא חַפְצָה  
לְהַיּוֹת לוֹ לְמַשְׁא אַחֲרֵי אֲשֶׁר תָּכַל לְלַכְתָּ אֲנָה  
וְאַנְּהָ : וְפִבְּחָר שְׁבָת עַל סְלָעַ פְּדָבָר וְשַׁמְּפָתָה  
מִשְׁבָּת הַמְּבָהָה בּוֹטָחָה וּשְׁוֹקְפָת : וְנָחַטְחָ  
לִרְגָּאות הַקָּלוּ הַפְּמִים מִעַל הָאָרֶץ וְלֹא שְׁבָה  
הַיָּגָה שׁוֹר אֱלֹיו לְפָעָן יַדְעַנָּה בִּי חַרְבָּה הָאָרֶץ ;  
וְתַחְפַּק הָאִשָּׁה אֶת שְׁתִי בְּנֹותֶיהָ וְתֹאַפֵּר לְהֹן  
אֲשֶׁר יָכַן בְּנֹותֶיהָ בִּי בְּנָן יִשְׁמַחוּ בְּלִיטּוֹבָעָן וְטוֹב  
לְבָכָן זְבָדָת וְלַיְמֹר הַטּוֹב אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּנָן :

בסיפור אם קוראת לבנותיה את סיפור המבול. מעניין לדעת האם אימהות נהגו לקרוא עם בנותיהן בתורה. מכל מקום, האם שומעת שתי עמדות לפני הiyונה שנוח שלח בשנית מהתיבה ולא שבה אליה. היא לא מביאה דעתה לכאנן או לכאנן והיא משבחת את שתי הבנות על מחשבתן העצמאית. (העמדות שלחן לא נרמזות בתורה והן פרי פרשנות העצמאית).

בדרכ כל קושטא הוא שמן במסרים שלו. רק בשלושה סיפורים – סיפור זה, סיפור מ"ז וסיפור פ"ב – הוא מעודד חשיבה עצמאית של ילדים או בחורים.

הערה: במקומות הגביאה צ"ל הגביהה.

#### סיפור ע"ד – הירושה והמורשה

**מְאֵיכֶם :** וַיָּלֹכוּ בֵּית הַחֲנִים וַיָּתַן לָהֶם תְּבַחַת סְנִירָה וְחַתּוֹתָה בְּחוֹתָם אֲכִיכֶם נִפְתַּח אֶת פָּתָח הַמִּבְחָה וְלֹא מִזְעָאו בָּהּ כִּי אִם אִינְגָּרֶת וְכֵן חַטּוֹב-בָּהּ : פָּנִי בְּכָאָכָם לְקַחַת חָצֵי הַנִּנְחָלה בְּאַשְׁר בְּתַחְתֵּי לְכָם יָרַע אֲנִי בַּיּוֹסְפָתָם עַל הַוּנְכָם הַזּוֹרֶב וּוֹחֵדְתִּי נְחַלְתִּי אֲשֶׁר נָתַתִּי לְכָם : וְאָמַת תְּלֻכָּו בְּדָרְךָ אֲשֶׁר תְּלַכְתָּם שֶׁר עַתָּה עַד תְּסִיףָיו עַל הַוּנְכָם : וְעוֹד תְּטַבְּבוּ אֶת הַעֲנִים וְתַמְצָאוּ חֹן וְשָׁפֵל טֻוב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאֶרְךָ :

–(עד)–

וַיָּמַת אִישׁ עָשֵׂר וַיַּשׁוּב נָחֶלה אֶל שְׁלָשָׁה בְּנֵי כֶּסֶף וְזַהָב לְרוֹב בָּאָר : וַיַּרְשֵׂוּ הַבְּנִים יְרִושָׁת אֲכִיכֶם וַיִּמְצְאוּ בְּתַחַת חָצֵי הַנִּנְחָלה אֶחָת בְּתוֹכָה בְּאַצְבָעָו וַיַּקְרְאוּ אֹתָהּ לְאָמֵר : בְּנֵי הַכֶּסֶף אֲשֶׁר סְצָאתָם הַנָּה הַזִּי הַוְנִי וְוְחָצֵי הַאֲחָר הַפְּקַדְתִּי אֹתוֹ בַּיד הַחֲנִים רַבִּי יַעֲקֹב וְהוּא יִתְנַנוּ אַחֲר שְׁתִי שָׁנִים לְאִישׁ לֹא יוֹצִיא בְּסֶף כִּי אִם לִפְנֵי מְחַסְרוֹ וְלִתְחַת לְעַנִּים : וַיִּתְהַכוּ שְׁתִי הַשְׁנִים וּבְכָל-שְׁלָשָׁה הַאֲחָדִים לֹא הַוֹצִיאוּ בְּיַאֲס דִי מְחַסְרוֹם וַיַּתְנוּ לְעַנִּים בְּאַשְׁר הַשִּׁנְגָה יָדוֹ וַיַּצְבְּרוּ חֹן רַב מְכַל-אֲשֶׁר יַרְשֵׂוּ מְאֵיכֶם

מוסר ההשכל של הסיפור: הסיווע לעניים לא רק מدلיל את רכוש העשירים אלא מגדיל אותו. משפט הסיום בצוואת האב הוא: "וּוְעַד תִּטְבִּיבוּ אֶת הַעֲנִים תִּמְצָאוּ חֹן בְּעֵינֵי אֱלֹהִים ואֶת הַעֲנִים". הפסוק: "וּמְצָאוּ חֹן בְּעֵינֵי אֱלֹהִים ואֶת הַעֲנִים" הוא משלוי ג. ד. המסר העיקרי בצוואת מצוי למעשה באוטו פרק במשל, אך הוא מתייחס ליחס של אדם לאל: "כִּבְדֵד אֶת הַיְמָה וְנִמְלָא אֶסְמִיךְ שְׁבַע וְתִירֹשׁ יַקְבִּיךְ יְפֹרּוֹצֹו" – ט-ג. האב בסיפור הסב את הפסוקים למול הצפוי לעשר שנוטן מהוננו לעניים.

#### סיפור ע"ה – החכמים בעיניהם

**יְפָה הַוָּעָד לְקָאֹד :** וַיָּרִיבוּ בֵּיןֵיכֶם וְסִתְוָה בְּכָרִים יְרֻתִי בַּיְתָה הַאִישׁ כְּפָעַט עַר וְאַיְן לְאַשָּׁה הַכְּמָה לְהַרְחִים רִיחָה אַפְרָתִי הַגָּה אֶלְהָה הַמָּה פְּאַנְשִׁים הַגּוֹזְרִים אָוְמָר עַל בְּלִדְבָּר חַקְמָת וְאַיְן לְהַמְּלָא כְּמָה לְהַשְׁפֵּיל חַקְמִים הַמָּה בְּעֵינֵיכֶם וְגַדְרִים נְכוֹנִים :

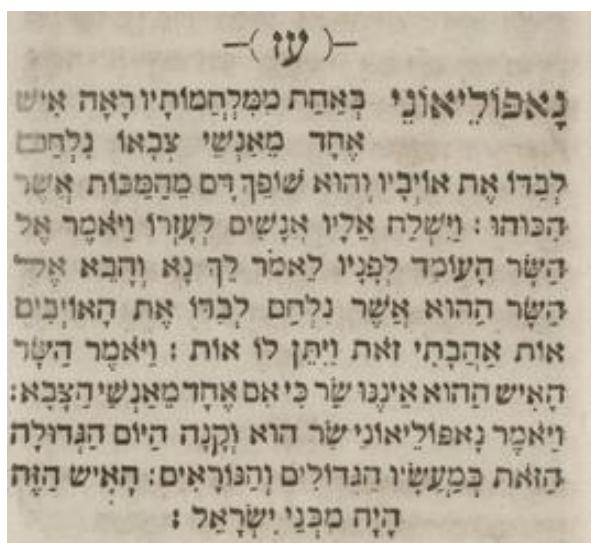
–(עה)–

וַיֹּאמֶר רָאוּבֵן בְּאַשְׁר חַזְקָתִי מִן הַחֹזֵל חַבָּא אַלְיָבָא לְבִתִּי אִישׁ אַשְׁתָּו לְשָׁמוֹן עַפְרֵי עַל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה לֵי זֶי : וַיְתַיֵּן עַל הַשְּׁלָחָן גְּבִיעַמְלָא פְּרַחִים וּבְתוֹכָם חַבְצָלָת יְפָה לְעַנִּים וְרִיחָה לְהַבְּרִית פְּרַחִי גָּז זֶי : וַיַּגְשֵׂש אֶלְהָה הַאִישׁ וְיַרְחֵךְ אַוְתָה וַיֹּאמֶר רִיחָה חַבְצָלָת הַוָּא טֻוב הַוָּא טָאֹוד אַךְ תָּאָרָה וּפְרָאָה לֹא טֻוב בְּעֵינֵי : וַיֹּאמֶר הַאַשָּׁה לֹא בַּיְתָה בְּרַע וְתָאָרָה

לא מצאתי מקור לסיפור. הזוג שבא לבקר את מספר הסיפור לאחר שהתאושש ממחלהו, סובל מלקיים גופניים. הבעל עיוור כמעט והאישה תתרנית כמעט. משום לכך הם טעו בהערכת תוכנות החבצלת. המסר: הם דומים לאנשים בורירים וטפשים שמביעים דעתם על נושאיהם שאין להם מושג ירוק בהם. עליהם מצטט קושṭא את הפסוק: "חכמים מהה בעיניהם ונגד פניהם נבוניים" – ישעיהו ה, כא. (בפסוק המקורי המוצטט לא מופיעה המילה מהה).

קושṭא התכוון נראה להבעת דעתם בנושאים תיאולוגיים, כמו: קיום האל, תחיתת המתים, העולם הבא וכיוצא בז. הפסוק המוצטט הניל, מצטטשוב בסיפור ס"ה. שם הוא מוצטט באופן ברור בהקשר של עניינים תיאולוגיים.

### סיפור ע"ז – החיל האמי



נפוליאון מתגלה בסיפור זה כאדם שאינו מפלגה יהודים לרעה. הוא נותן אותן הצעדים לחיל פשוט יהודי שהצטיין בקרב, נלחם לבדו נגד האויב ולא חdal אף על פי שנפגע.

המסר לתלמיד: יהודיך לא תפירע לך לזכות בהכרה על הישגיך בחברה הגויהית.

הערה: נפוליאון נקרא באיטלקית נפוליאוני (Napoleone).

בשנים 1820-1869 היגרו בממוצע שנתי כ-450 איטלקים לארצות הברית ובשנים 1879-1890 הממוצע השנתי המקביל עמד על 4,600. ההגירה מאיטליה לארצות הברית התרוגרה החל משנות ה-80 של המאה התשע עשרה: בין 1880 ל-1914 הגיע מספר המהגרים מאיטליה ל-4 מיליון. מעניין שעל שהתופעה הייתה בראשיתה בזמן חיבור "מקוה ישראל", הזוכה ההגירה לארצות הברית ב-2 סיפורים (בנוכחות ובס"ה). היהודי איטלקי מיעטו להגר לארצות הברית בוגדים לאיטלקים – ראו, Ferrara, 182, עמ' 2017.

הסיפור מזכיר את משפט שלמה. لكن השתמש קושṭא בסיפור בנוסח דומה לזה שבמשפט שלמה. במשפט שלמה נאמר: "וותאמר האישה האחראית לא כי בני الحي ובן המת וזאת אומרת לא כי בנק המת ובני الحي" – מלכים א, ג, כב. בסיפור של קושṭא נאמר: "זה אומר אני בן האיש אליו משפט הנחלה וזה אומר לא כי אני בן האיש ולוי משפט הנחלה".

הבהיר שהוכר כיורש הלגיטימי הוא זה שווייתר על הנחלה ובלבד שיתנו לו את תמורה אביו שהוא לא רצה לירוט ח' אליה. סיפור זה מזכיר את האם האמיתית במשפט שלמה שהייתה מוכנה יותר על הילד שלו ובלבד שלא ייגזר לשניים כהצעת שלמה.

### סיפור צ"ג – מסירות האם החולה



kosha'a masper ul megfet kolra shehgiya laitalia usher shenim lefni chibor seforo.

מדובר כנראה על מגפת כולרה שפקדה את איטליה בשנים 1835-1837. ראו: Duggan. 2014, p. 102.

kosha'a madgash b'sifor at hanamnot shel habat ha-yadiah la-mama shelha ul af ha-skenah shel hidukhot b'mchala ve-ul af shorofa kbu'at motaha.

גם כאן הבת מתפללת לשлом האם ותפילה הענית. הברכה של האם לבתה: "ברוכה את לה' בת'י"bekocha masper rota g, י: "וַיֹּאמֶר [בָּוֹזֵעַ לְרוֹתָה] בָּרוּכָה אֶת לָה' בַּתִּי". הביטוי "רגבי נחל" לקוח מאיבוד ca, lag: "מתקו לו רגב נחל".

## סיפור צ"ח – שמעון הצדיק והנזיר מהדרום

היום ואנרג את הצלן על שפת הנחל וארא על הרים את רמות פנוי וישמח לבני ומגלה נפשי כי אמרתי בלבבי איש יפה חואר ויפה פראה א נכי: שעדי שטח וטוב לך והנה קרבת צאן אחד אל הנחל לשאות ויעברו הרים בעבורת ולא ראיתי עור רמות פנוי: ויחר אף ערד פות קלחת את אלהי הגת את צאני ויברחה טפנוי בפחד גערעה שר הפל ופול שם ולא ראייתו עור: וכאשר שבכה הפסח וירעת את חטאתי כי רבה בקתי וענמה נפשי על בליאשר עשתי: והנה עתה אבי קח מידי בפרה ורזה נא את נדבכת לבבי לנדור נדר נזיר לי: הנה גלח עטרת ראשינו נום לחיו ולא אחשוב א נכי ערד להיות יפה פראה לפני בילדוא ואלמוד להיות טוב וישראל: או שפט את ירי עלי ואמרתי ברוך אתה לוי ספק ילמד בליאשר לשוב ונדור נדר לפני ובטוק ירבו לרוב בישראל:

– (צח) –

שמעון הצדיק מבחן הנדרול היה מתחילה לומר קליימי חי מנותי מיד האנשים אשר באו לפניו בבית מקדש י לנדור נדר נזיר ולא קosta כי אם נדר איש אחר שליאורות תרבר הוה אשר אספר: יום אחר בא לפני בחור יפה פראה ויאמר לי אמי באתי לפניה היום לנדור נדר נזיר: ואמיר לו רע בני כי יהלש כח פניך וחזרו וישער ראשך הטעוב והרב גלח: ויאמר ידעתני אמי ידעתי וכן אעשה לך שפע לטה יעצמי עשות ברבר וכן: אני דועה צאן ומיטי געורי אני נזיר את צאן אמי: ואת פרע בבל-לבכ אhabת את ז' ואת אמי ואת אמי ואת בל-בנימישפחתי ואת עמיטי לבן חיטי שאושר באיז: יומי יוד 10

קובשתא הלחים كان את הסיפור מהזיל עם הסיפור על נركיסוס במיתולוגיה היוונית – Hamilton 1973. הסיפור עליו הסתמך קובשתא מופיע במקומות אחדים בהזיל. המקור הקדום הוא ב"תוספות נזירות ד. ז. הוא מופיע גם במקורות הבאים, ללא הבדלים מוחשיים ביניהם.

- ספרי במדבר, פרשת נשא, פרק ו.

- ירושלמי נדירים א, הלכה א; שם נזיר פרק א, הלכה ה.

- בבלי נדירים ט ע"ב; שם נזיר ד ע"ב.

הרוי הסיפור החז"לי כפי שהוא מופיע בבבלי נדירים ט, עמוד ב:

"אמר רב שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי איש נזיר טמא אלא אחד. פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום וرأיתיו שהוא יפה עיניים וטוב רואי, וקוזוצתו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה? אמר לי: רועה התיי לאבא עיר, והלכתי למלאות מים מן המעיין. ונסתכלתי בבושא שלוי ופחו עלי יצרי וביקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו [לייצר]: רשו! למה אתה מתגאה בעולם שאיןו שלך, بما שאתה עתיד להיות רימה ותולעה? העבודה שאגלחך לשם. מיד עמדתי ונש��תיו על ראשו ו אמרתי לו: בני, כמוך ירבו נזירות בישראל! عليك כתוב אומר (במדבר ו, ב): 'איש... כי יפלא לנדור נדר נזיר לה'". (יש להעיר שבספר האגדה תנ"ט הובאה הגרסה הניל ולא ציינו המקורות האחרים).

מנחם יצחק כהנא עמד על הקושי שהסיפור מעורר: "צריך עיון מדויק נתחייב רועה זה, לפי כל המקבילות, בקרובן אשם, שאותו מצווה להביא רק נזיר שנטמא למת במהלך תקופתו נזירותו (בمدבר ה, יב), ואילו רועה זה לא מסופר שנטמא למת אלא שנכשל בגאותו". כהנא דן בהצעות של חוקרים שונים להתגבר על הקושי והוא מראה שכולם דוחקים. (ראו כהנא, 2011, עמ' 199-203).

התקשייתי להבין את הסיפור הנ"ל, מטעמים נוספים. נניח שהרועה מהדרום, נדר לגדל שער נזיר ובליל האירוע בمعنى החליט להפסיק את נdro. אבל במקרה הזה, מדובר בהפרת נדר נזירות ועל זה לא מבאים אשם נזיר.

ואם נניח שנטמא (כי פחו עליו יצרו?) ונאלץ להפסיק את נזירותו, הרי שיצטרך לחדש אותהשוב לאחר שהביא אשם נזיר ולגדל קומות תללים, ואם כך הוא שוב יעמוד בפני אותה בעיה?

ניתן גם להבין שמדובר כאן בנדר (ולא בנזירות) לגלח את מחלפות ראשו. הבוחר מתכוון לעמוד בנדר ואם כן מודיע עליו להביא אשם נזיר? (כלומר הוא נדר לגלח את מחלפות ראשו, ואם כן יש כאן נדר אבל לא נזירות). אפשרות זאת יורדת כי הסיפור מדבר במפורש על נזירות ולא על נדר סתם.

יש המפרשים שמלכתחילה הוא בחר בנזירות, כדי שבסוףו של דבר הוא יאלץ לגלח את מחלפות ראשו. אבל אם כך מודיע עליו להביא אשם נזיר הרי הוא סיים את ימי נdro? חוץ מזה, אדם יכול לגלח את שיער ראשו ללא בחירה בהתנותרות.

קושטא התעלם מהקורבן של נזיר אשם והוא מספר שהנזיר בא לבקש אישור ממשמעון הצדיק (שהיה כהן) לנדר נזר נזיר, שבסוףו יוכל שיער ראשו והוא קיבל את האישור ממנו. יש קושי בסיפור לפví קושטא שכן אין צורך לקבל אישור מהכהן כדי לנדר נדר נזירות. קושי זה לא מפרע למסר של קושטא, שהתרכזות ביופי של עצמן (כמו נركיסוס) יש תוצאות שליליות. (בסיפור החז"לי, חטא הנזיר בגאווה ולא באהבה עצמית).

זכור, השתמש קושטא בסיפורו באגדה החזילית ובסיפור מהמיתולוגיה היוונית על נركיסוס. בסיפור היווני העכירותים במים נוצרה מדמונו של נركיסוס שהתפעל ממראתו היפה ואילו בסיפור של קושטא העכירותים במים נוצרה על ידי כבשה שהתקربה לנחל כדי להרווות את צימאונה. הרואה כועס באשר חdal לראות את בבאותו: "ויהיר אף עד מות קלתי את אלהי" וגם נركיסוסicus והיכא את חזזו. המוטיב של קושטא, כאמור, אינו כל כך הגאווה של הרועה אלא ההשתקעות בעצמו (נركיסוס, בדומה לסיפור היווני) שגרמה לו להcovת את הכבשה שברחה ממנו וטבעה במי הנחל. בסיפור היווני, הגיבור מאוהב בעצמו, מזניח את עצמו וממת מצמא. פרשנים שונים עמדו על ההבדל בין אגדת נركיסוס לבין אגדת הנזיר מהדרום: בעוד שngrkisos המשיך להיות מאוהב בעצמו עד מותו, הנזיר מהדרום גוזר את מחלפות ראשו ובכך הצליח להתגבר על יצרו. מכל מקום, לו בסיפור של קושטא נכתב בעקבות המדרש ולא בעקבות המיתוס היווני, ששימש אותו, כאמור, בצורה מוגבלת.

קושטא לא מחלל את היופי כי אם את המידה הטובה. כך היה בסיפור מ"ה, על הנער יוסף שהיה יפה והזניח את לימודיו. באותו סיפור מבקש האב מוסיף ל��חת דוגמא מרואבו שהינו מכוער אבל הוא אהוב על מורהו ועל הפקידים "כי טוב הוא ונעים בדרכיו ולומד דעת...וגם הוא נקי בלבשו". כך גם בסיפור ס"ז על האישה שמתגאה בעדיה ולא בילדיה.

במשנה במסכת מידות פרק ב, משנה ה הנאמר שבחרן המקדש "היתה לשכת הנזירים, שם הנזירין מבשלים את שלמיהון, ומגלחין את שערן ומשלחים תחת הדוד [שורפים את שערם באש שתחת הדוד]".

עמנואל לוינס דן בנזירות ובכלל זה בספר שלנו על הנזיר מהדרום בספרו: "תשע קריאות תלמודיות". 2001. ראו גם את מינץ ויינברגר – תשס"ד, עמ' 184-173 – שדנה בהרחבת בהקשרים של הספר במקורות השונים (שבעה במספר).

#### ד. מחיה הנערים בבית הספר או במשפחה

##### **סיפור ז' – המשענות והכעס**

ותכוול עלייך אלה הדרברים תשובה וכפירה:  
וישאלו אנשי החצר את האשה לבאר הדרבר  
ובן דבירה האשה: נכרת זאת האשה כועסת  
פער ויום אחד אשר חרה אפה עלי' לקחת  
את משענתו ותשבור אורחנה ותשליכה בתוך  
האש: ותדע גורל חטאחה אשר עשתה  
ותבקש ממני סליחה ואני סלחתי לך: ולאות  
תשוכחה חפאה להיות לי למשען פרךך שר'  
אשר תוכלukanות טפרי יידיך משענת חרשת  
ובן עשתה: ואני בחבתי על הטענה אלת  
הדרברים תשובה וכפירה לטען חנוך נכרת  
ואת בלוימי חייה כי בעל חטה רב פשוט:

–(ז) –

אשה אחת היהת בחצר אחד ותהי האשה  
ההיא זקנה עניה ופסחת מרגל אחת  
ולה נכרה קטנה: ובכל יום ויום נוסחאת האשה על  
טשענותה לילכת בית החפלה ולעשות ערוכה:  
ויהי הימים ניראו אנשי החצר את האשה באין  
טשענה ותחמוץ על יד נכרתת: ובן עשתה  
ימים הרבה שר אשר קניתה טשענה חרשת  
וחבתה

כמו בספר ב' ו-מ"ב, מדגיש סיפור זה את הסכנה שבכעס. הוא מגבה את המסר על ידי ציטוט פסוק ממשלי כת, כב: "איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע".

הסיפור גם מעלה על נס את התשובה. כרגע אצל גיבוריו קושטא, התשובה נעשית באופן ספונטני על ידי מי שהתנהגותו לא הייתה רואה.

##### **סיפור י"א – הנער השקרן**

–(יא) –  
ויהי בבא איש מלמד אל בית למזרו וישמע  
קול צעקה יוצא מתוך הבית ובבא  
שפה: וישאל אחד הנער הקרוב אליו והוא  
נער דובר בזבזים ויאמר מה זה קול צעקה  
שמעתי: ויפתח הנער את פיו לדבר ויענו  
בלחנעים יחו ויאמרו שהר דוכר הנער  
זה: ויאמר הנער איך תאמרו כי שקר דברתי  
אם ערינה לא יצא ספי דבר: ויאמרו כי ירענו  
בי בין דרבך בלתיים לדרב שקרים: ויבוש  
נער פואר מאד ולא חוסף עוד לדרב בזב:

קושטא נותנו תוקף לקביעה של קבוצת השווים (peer group), שנער פלוני שקרן. המורה לא בודק אם אכן מדובר בנער שתמיד משקר. קושטא רצה להבהיר לתלמידיו שאסור לשקר פון יצא לך שם של שקרן ועוד לפניו שתפתח את פין, חבריך יחשבו שאתה עומד להגיד דבר שקר.

#### סיפור כ"ה – נער עני הפך לעשיר



אבי של ראוּבָן מעביר לו מסר: הצלחה בלימודים יכולה להביא נער ממוצא עני, להתעשר ולפרנס את הוריו הזקנים. המסר נקלט בהצלחה וראובן מבטיח לאביו שישקיע בלימודים שיביאו אותו להצלחה כלכלית ויפרנס את הוריו ואת אחיו. נראה שגם ראוּבָן יאמנו בא משפחה עשירה ואביו יונשק אותו אביו ויאמר אלהים יחנַק בְּנֵי:

## סיפור כ"ח – יהיאל מצא בביתו אגורות כסף

(כח)

רצפת ביתו: ויאמר לו הפלמר רעבני פיבר.  
רבך אשר ימצא בפתח או בחצר לא ימושל  
ברבר החוא כי אם בעל הבית או חצר: לכן  
בנ' הפסף אשר פצת על רצפת ביתך לאכוך  
הוא ולא לך לטה לא הבאת אותו אליו: גם  
את קרא נגה כי מ' שקה לאDON על הפסף  
ההוא חפן לא ימושל בALTHו על קלמאויה כי  
כל אשר בבית הנגה הוא לאכוך ואמו אשר קנו  
את בזעת אפים: התער לא יכול לקבע על  
יר אף אנורה אחת קטנה וגם יקח כבר מabitן  
ואבו לא ירע אחריו לשבת פטושב נובים:  
ובן דבר הפללה החכם גול אכוי ואמו ואומר  
אין פשע חבר הוא לא ישמשות: ויאמר הנער  
עתה ירעתי כי עשיתי עול ותפאתה לי אה לא  
עששת עוד הרעה הנדרלה הזאת ויאמר לו  
הפלמר ברוך אתה לי:

יהיאל מצא על רצפת ביתו אגורה כסף  
ויקחנה ולכאיו ולאמו לא הניד: ניקנה מפחה בטנים וشكדים ויתן מהצחים  
סתנה אל רעו ומחץחים אבל ושבע וחותיר:  
הגה הקול בא באוני פלמר לאסר יהיאל אבל  
בטנים וشكדים לשובע ויתן גם אל חבירו  
ויאכלו: ויקרא הפלמר אל אבי יהיאל ויאמר  
לו לך אתח נוחן כסף ביר בנה דע כי קונה  
הוא בו בטנים וشكדים אשר יחלו את גוף  
וילכאוו אותו: גיען אבי יהיאל ויאמר אני לא  
נתמי לבני כסף רק אוכל לחם אפי בפתח די  
לשבעו יום יגע ירעתי כי לא ידע עד עתה  
בחור בטוב ומאמס ברע: ויאמר לו הפלמר  
ומיאין בא לו הפסף ויאמר לא ירעתי אחלה  
פנק כי תדרוש אחריו לדעת איך פיה הדבר:  
ויקרא הפלמר את יהיאל בפרט לאמר בני  
סאיון בא לך הפסף לknות בטנים וشكדים כי  
אכיך אפר לי לא נתמי אל בני כסף: והגע  
לא בחש פאומחה וניגר לו כי קזא הפסף על  
רצפת

סיפור זה מתרכז במשפחה סוחרים. יש להניח שהליך מהורי התלמידים של קושטא היו סוחרים.

המורה קורא את הילד לבירור ולא חושף אותו בפומבי. הילד כנראה לא היה מודע שהיה פסול במעשהיו והמורה מבחר לו שבעצם הוא גנב מאביו. הסוף הוא טוב, כי הנער הבין שהוא עשה פסול.

מעניין שהאב לא מותעם עם בנו אלא מפקיד את בירור העניין בידי המורה, כי לא רצה להבחן את בנו.

מןין הבוטנים והشكדים? דומה שקושטא השתמש בביתויים מסיפוריו יוסף בראשית. יוסף מסרב להיענות להצעות הפיטוי של אשוט פוטיפר, כי בעלה לא חש ממנה מאומה, פרט לאשתו. המורה אומר ליהיאל: "הבן לא ימושל בביתו על כל מאומה", בняgod לאכוי ולヨוסף.

יעקב מציע לבניו לחזור ליוסף, כדי לשבור שבר ולתת לו "מנחה מעט צרי ומעט דבש נכתת ולט [ולוט] בטנים וشكדים" – בראשית מג, יא.



מקור: ויקיפדיה

הערה: ניתן להניח שאגורה כ�ף=מטבע של פלורין איטלקי (Italian fiorino) הילד קנה בהם שקדים ובוטנים. היהת והוא אכל חצי מהಹמות ואת החצי השני הוא חילק לחבריו, אפשר לשער שמדובר במשקל של 300-400 גרם. ההערה זו חשובה להערכת גובה הנדבות בסיפור ל"ד.

#### סיפור כ"ט – הנער שלא אהב את הוריו

—(כט)—  
מִאֵשֶׁר שְׁבָחוּוּ עַל־כִּי הָצְלִיחַ בְּלָמוֹדוֹ : וְכַן דָּרָה  
וַיְהִי בָּעֵר הַזֹּאת נָעֵר אֶחָד אֲשֶׁר לֹא אֶחָב בְּנֵי אָדָם כְּלִיחִימִים בַּיְמֵי חִשְׁקָה נֶפֶשֶׁם בְּנָעָר לְבִ  
אֶת אָבִיו וְאֶת אַפְּוִוָּכְלִימָאוּוּ לְפָם : וַיַּרְא  
טוֹב לוֹ אֲפָפָיְלָא יְהִי כֵּן שְׁכָל נְכוֹן וְחַכְסְּנוּרְחַקְוּ  
הַמְּלָמֵד אֶת תְּרֵבָר וְוַיְקָרָא הַכְּבָבָן וְלַבָּו דָּעַ בְּקָרְבָּו : וַיְהִי בְּקָרָא  
וַיַּקְרַב הַסְּפָר מִידְ הַמְּלָמֵד וַיַּקְרַב אֶלְיוּ לְקָרָא בְּפָסְפָּר  
הַנְּעָר יוֹשֵׁב עַרְנוּ הַפְּטָעוֹת הַזֹּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה  
וַיַּקְרַב הַסְּפָר מִידְ הַמְּלָמֵד וַיַּקְרַב אֶלְיוּ לְקָרָא בְּפָסְפָּר  
הַנְּעָר הַפְּרָסִי זְלָנוּ עַיְנוּ רַטְעוֹת : וַיֹּאמֶר הַמְּלָמֵד  
אֶלְיוּ לְאָמֵר : נָעֵר הַיְהָ בְּאָרֶץ פָּרָס אֲשֶׁר מִתְּהִלָּה  
אֶמְוּ וְהַגָּה אֶבְיוּ חֻוְהָ וְכַסְפָּו אַנְוּ לְשָׁפֹר מִשְׁרָתָ  
אוֹ מִשְׁרָתָה לְתַתְּ פָּזָר לְחֹולִי אֶבְיוּ וְלְחַבּוֹשׁ  
מְפֹתִיו : וַיַּעֲשֵׂה הַנְּעָר לְאֶבְיוּ מְשַׁפְּט עַבְרָ וְתַדְרֵ  
שְׁנָתוֹן :

שְׁנָתוֹן מְעַנְיוֹ לְגַמְוֹל עַפְוָו חַסְרָ : בִּימֵי הַחֹרֶךָ  
יַשְׁבֵּב עַל מִטְהָר אֶבְיוּ לְחַפְטָה עַד יְבָא אֶבְיוּ  
לְשָׁבֵב שְׁמָה : וְאֵוּ הַנְּשָׁר יַרְדֵּ מִעַל הַפְּטָה לְשָׁמֹר  
אַוְתָּו וְלַעֲשָׂות כְּלִיחָפָצָו : בְּקִיצְׁן יַקְרַב הַפְּלִיל הַגְּקָרָא  
סְנִיפָּה לְהַנִּיעַ הַרְוִת עַל הַפְּטָה לְפָעָן תְּהִיה  
הַחְרֵר בְּחַדְרָה הַמְּקָרָה וְלַמְעָן יַמְצָא אֶבְיוּ עַל  
מִטְחָוֹן מְנוֹת אֲשֶׁר יַפְבֵּל לוֹ : וְאֲפָפָיְלָא יַקְרַב  
הַנְּעָר יּוֹם יּוֹם לְבֵית הַלְּמֹוד וְשָׁם יַלְמֹד חַכְמָה  
וְדָרְעָת וְיַשְׁבֵּל וְיַכְּזִין עַל כְּלִיחָבְרוּ : וְהַגָּה בְּלִי  
יַזְרְעֵוּ יַהְלָלוּהוּ עַל אֲחָבָתוֹ אֶת אֶבְיוּ יוֹתָר

המשפט המעניין בסיפור: "דרך בני אדם כל הימים כי חשקה נפשם בנער לְבִטְבּוֹ לֹא אָפָיְלָה יְהִי בְּוֹ שְׁכָל נְכוֹן וְחַכְסְּנוּרְחַקְוּ מִנְעָר חָכָם וְנְבוּן וְלַבָּו רַע בְּקָרְבָּו". המשפט ברור: מדובר בנער ממושפה עניה שאינה יכולה לשוכר מטפל לאב המשפה החולה. הנער מתמסר לטיפול באביו אך לא מזינה אותו לימודיו ומצליה בהם. אבל קושטא קובע שהסבירה משבחת יותר את הנער על העוזרה שהוא

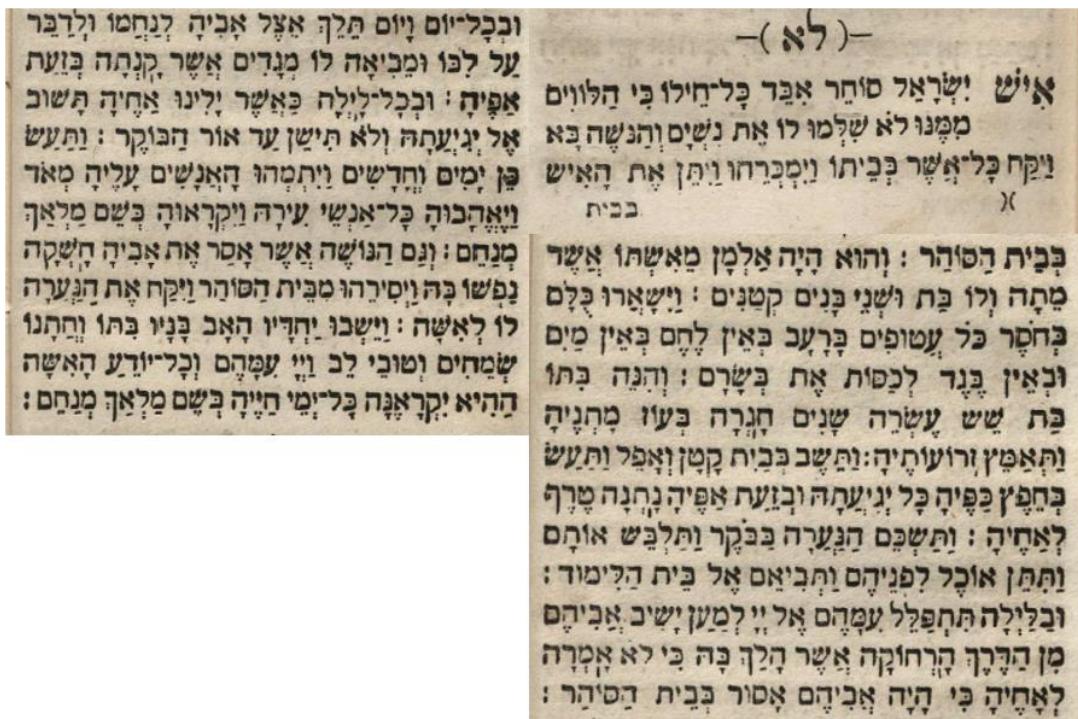
מושיט לאביו מאשר את הצלחתו בלימודים. על זה מוסיף קושטה שגilio של עזירה לנצרך מצד יلد שאינו מצליח בלימודיו יעניק לו יותר חיבה של סביבתו מאשר ליד שמצטיין בחוכמתו אבל הוא אגויסט ולא תורם מזמננו לעזרת הזולות.

כרגע אצל קושטה, הסיפור מסתיים בכפי טוב והנער קולט את המסר והמורה בטוח שהסיפור על הילד הפרסי השיג את מטרתו.

לא בטוח שזו אכן הייתה קנה המייד להערכתה בחברה של קושטה. בימינו על כל פנים, כאשר אומרים על תלמיד שהוא טוב, מתכוונים שהוא מצטיין בלימודים ולא שהוא מצטיין בפעולות התנדבותית למען נזקקים בחברה.

מעניין שהמורה בוחר להציג כיבוד הורים ליד שאינו אוהב את הוריו, מסיפור פרסי. יתרון שהוא הוסיף פרט זה כדי להעניק גוון אקווזוטי לסיפור. כך עשה גם לגבי סיפור נ"ד, כאשר במקור לא מוזכרת פרס או מלכה אחרת בה מתרחש הסיפור.

### סיפור ל"א – מלאך מנחם



הנערה היתומה מאם נתלה על עצמה את תפkid הוריה ותווארה בסיפור כאשת חיל, לפי משליל ל"א: "חנרה בעוז מתניה ותאמץ זרעוותיה... ותעש בחפש כפיה... ובזעט אפיה נתנה טרף לאחיה".

לא ברור האם הנושא מצא חן בעיניה או שהסכימה להתחנן אליו, כדי לחלץ את אביה מבית הסוחר וכדי להביא רוחה לככלית למשפחתה.

## סיפור ל"ט – האחים והענין

עד כי ישאל מפניו: ויאכਰ שמעון ולמה נהנה  
המחפה אכינו למתן לך לך כי אם על פי  
שאלהך: מהמחפה זו אל שאלת אדם ונפש  
חיה למתן להם מחייה וממוון ואם תחבה זהה  
ימות: אז יהודיה בוש ויכלם וכאלם לא יפתח  
פוי הביא אל האיש העני הלחם והפים: והענין  
בזבזה בדרשות שליש התהנן אל לי' למשן זרי'ק  
על האחים הנט ברכות שפם מעיל וברכות  
הארץ מפתחת: בשפטו דבורי העני נכמרו טשי  
יהודיה עלי'ו יונחים על דבריו הראשו ושפם  
פואר על בטיחת אשר עשה: ושני האחים  
הילכו לערקם שפחים וטבי לב:

(טלו)

שנוי אחים שמעון פדרוך זיהובה הקטן חי  
הוילכים ברוך: ויבאו על שפת חיים  
וישבו שם לאכליהם: ובעיר אכלם בפייהם  
עבר טעם איש עני עז ורפה כח כי לא אכל  
לهم يوم או יומם: ויאכר שמעון אל יהודיה אמר  
כח נא פת לך וחתמת מים וחן לאיש העני  
תיה ויאכל ולא ימות: גיון יהודיה ויאמר חבה  
עה

הלפקה: עליך לשיער לנזק גם אם לא פנה אליך בבקשת עזרה. במלים אחרות, עליך לחפש נזקים  
על מנת לשיער להם, כי אולי הם לא מבקשים עזרה בגל בושה או מושם שמצבם כה קשה שלא  
נותר בהם כוח לפנות ולבקש עזרה, כדוגמת העני בספר. הערכה: מספר הסיפור הוא לט ולא טל  
כמו שופיע בספר.

סיפור לט ממוספר בספר כ"לט". אין זו טעות דפוס אלא נכתב כך מראש, כי למילה טל יש משמעות.  
ראיה לכך אפשר למצוא במספר העמודים: עמוד לט מוספר על ידי קוושטה כ-טל. ראייה נוספת –  
גם בספר "מוסר אב" (1853) מספר עמוד 39 הוא טל ולא לט. (באותו ספר מופיע גם המספר חי  
בספר עמוד במקומות יח).

## סיפור מ' – איש שכול עוזה חסדים

ויבקר את ההזלים ויערד יתום ואלמנה וינח  
האכלים ויקבור את המתים: כל הטעניש  
הטוכים האלה העלו ארוכה אל שברו השקיתו  
את לבו חפר ויטצא סנווח לנפשו ובכל-ים חייו  
בן הטיב לעמיתו ויכל אותו בקנותת שלום  
השקט ובטח:

(מ)

ביהוותם פדרוך ויאמר שמעון ליהודיה  
שפחתני אחי בראות אח ניל  
לכקה על ברכות העני אשר עורת: זה אותן כי  
לב טוב נחנ'ך: נס אני שפחתי ויגל לפני על  
ברכוויות אשר תעלגה מעלה פעלת אל כסא  
סלך הכבור: בן הוא הירבר אחי בלימעה טוב  
שברו אותו בשמה אשר יעור בלב: אני  
ראיתי איש דואג וכוכחה ווישב על האפר על  
דרכך אשר מתו אישתו ובנו: נישפון בביתו בדר  
ושם לא אחד מפליאו והכיו יודען סרת נפשו  
ויכל להש��ות כנסנחותם בילא רצה לשחותה:  
אנ' בצר לו הרק את לכבכו ויעור את האכינויים  
ויבקר

הדרך להתנסם על אובדן אישת וילדים הוא על ידי עזרה לזלת וגמרות חסדים: ניחום אבלים,  
קבורת מתים עזרה לעניים ועידוד היתום והאלמנה. חלק מהלה שහוא עוזר להם היו במצבו: יתום  
ואלמנה אייבדו כמו שהוא יקירותם ואבלים שזה עתה מת להם קרוב יקר.

הלקח שאחד האחים הפיק מהסיפור הוא שעשיית מעשה טוב גורמת שמחה בלב העולה אם כי נרמז שהמעשה הטוב נרשם כזכות לעוזחו על ידי אלוהים: "ברכותו [של העני] אשר תעלינה מעלה מעלה אל כסא מלך הכבוד". הביטוי "מלך הכבוד" לקוח מהפסוק בתהילים כד, ז: "שאו שערים ראשיכם ויבוא מלך הכבוד".

### סיפור מ"ב – "דעלך שני לחברך לא תעביד"

<p style="text-align: center;">תקוועו יתא...</p> <p>טוב ואמר עבאכ המבה איך לא תמאס ליעשות לאחרים אשר ירע עליך : קח נא בני מפי מוסר ושים אמרי בלביבך אהוב את אחיך במוך ואל תשע לו כל דבר אשר תשנא עלייה: אל תהיה אכזר על نفس חייה כי צונו האל לרבות בהם אך להטיב לנו לא לחרע להם לכבוש אותם מחת ידינו למן לא ייקו לנו ויחיו לנו להוציא ויצעק הנער עצקה גדרול ומרחה נירק בכי גדרול: לקיים צעקו באו כל-בני ביתו ואביו בא בגיהם: ניאמר לו ומה אתה צעק וכוכבה ויספר יוסף לאביו את כל-אשר קדרו: ניאמר לו אביו צר לי עלייך בני מאיר יען הבית את עצמך במיטה אך אתה הטhit אלה כי לא בקבפה עשית: איכה ירע הצלב אם טוב ואם רע פועלו לפה לא סגרת דלתה החדר בערך למן לא יבוא בו הצלב: ואך אם הי יהנער בסטוק הבא לגעת על ורואה לא תובל בהפותו כי מי שטך לאיש שר ישופט: אתה יורע אם שוב</p> <p style="text-align: center;">עניש:</p>	<p style="text-align: center;">– ( מב ) –</p> <p><b>יוסף</b> היה כותב בספר בכלל אשר צוה אותו מלמדו והנה בלב אחד אשר בביתו בא אליו במרוצח ויגע על זרועו והספר נגאל: ונחר אף יוסוף על הצלב ויקם מעל השלחן ניקח מטה בירו וירם אותו להכחות בחזקה: אך הצלב נתרתק מפניו ויבכה יוסוף את עצמו: ויצעק הנער עצקה גדרול ומרחה נירק בכי גדרול: לקיים צעקו באו כל-בני ביתו ואביו בא בגיהם: ניאמר לו ומה אתה צעק וכוכבה ויספר יוסף לאביו את כל-אשר קדרו: ניאמר לו אביו צר לי עלייך בני מאיר יען הבית את עצמך במיטה אך אתה הטhit אלה כי לא בקבפה עשית: איכה ירע הצלב אם טוב ואם רע פועלו לפה לא סגרת דלתה החדר בערך למן לא יבוא בו הצלב: ואך אם הי יהנער בסטוק הבא לגעת על ורואה לא תובל בהפותו כי מי שטך לאיש שר ישופט: אתה יורע אם שוב</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

שני מסרים: אסור להתאזר לבני חיים. מעניין שהוא קשור זאת למצאות "ואהבת לרעך כמוך" ולאמרה של היל: "דעלך שני לחברך לא תעביד=מה ששנו עלייך, אל תשעה לחברך" – בבל שבט ל"א, עמי א. כלומר הוא רומז שמצוות זו חלה גם על בני חיים. שנית הוא מגנה את הensus ורואה בו פשע. ראו סיפור ב'.

## סיפור מ"ג – עזרה להרעה

בנ"י אם אפתת הרבך שאמרך חרש אל גדר  
כל-מענה הלמור אשר ישיב לי : גוישן ראובן  
ויאמר כן הוא ברברך : ויאמר לו המלמר  
ראהبني ירידי סח עשת לאותך רעה : אם  
לא תית אומר לו חרש כל-מענה הלמור  
אשר ישיב לי הוכחתו אותו הן בשפה רפה  
הן בלשון קשה : נס יסתהו אותו אויל יתחם  
טרעתו ישוב טררכו וילמור ויבין : יטוב לו  
בוש והבלם פעמים שלש לפניהם מכוש והבלם  
לפניהם הפקדים אף פעם אחת ולהיות בער  
כל

כל-יהם : ייבך ראובן בכינור כי נכרמו  
רחמי עלייו על אודות אהבו אשר הרע לו :  
ויאמר עחה בדעתך כי הרשותי בחברי אך לא  
עשח שוד הרעה הנדולה הזאת ולא אחותא  
עד : ויאמר לו המלמר נס אני אבטח לך כי  
בן תעשה באשר דברת : ונס חטיב עד  
בי תדריך פעמי בדרכך הלמור ובדרך הישר:

— ( מג ) —

שני געלים ראובן ונדר ישבו יהדיו בכית  
הלמור : ראובן למיד יומס ולילה לקנות  
יעת ונדר לא חפש בלמור ויבער מבל-תגערם  
חבריו : וירע הדבר מאיד בעני ראובן כי חברו  
ואהבו ימוש זיכלים يوم יום לפני מלמורים ולא  
חשב בלבכו כי גדר התה אלה עליו ואין אשמה  
באחר : לבן בפעם בפעם היה אומר לו חרש  
כל-מענה הלמור אשר ישיב למילמר והמילמר  
לא ידע מואמה : וישמח ויגלlico מאיד ויאמר  
גד זה שב טררכו הרעה ולומד בראובן : דינה  
מה טיב ומה געים תנחים על הרעה מאום  
ברע ובחרור בטוב : ויהי אחרי בן זיבאו ימי  
תפסין עת בי הפקדים על הלמורים יגסו את  
הערים

תגערם לדעת האצלו במלמורים אם לא :  
בימים החמה לא ישבו הנערים זה אצל זה  
אך יקראו אותם הפקדים אחד אל אחר וינסו אותם :  
ויקראו הפקדים את ראובן וינסו אותו  
והוא חשב להם דברי טעם ודעת : ונדר המלמר  
את תלותיו כי חפש בלמור הוא וכי יטבו  
פעשו לפניהם הנערים אשר מננו יראו  
זקחו מוסר : אחרי בן באו בל-הערים וישבו  
בלם לשאלות הפקדים אם מעת אם הרקה :  
אך נדר לבתו לא ידר מואמה לא השיב אף  
לשאלת אחת קטנה ויהי לפניהם קחרש  
לא יפתח פיו : ויתרד המלמר הרקה גדרולה  
על מעשה גדר אך אחרי בן נפרקתו עזיו ויקרא  
אל ראובן ויאסר לו : אני ידרע את לבך ואת  
טוב מעלה כי ביזדר לבך אתה עשו בלב  
מעשיה ואין בהם סחשה להרעה : אסור לי

הערה לשונית: המורה נחרד כאשר הבין שרואובן לוחש לצד התשובות הנכונות: "ויחרד המלמד חרדה גדולה". משפט זה נאמר על יצחק כאשר גילתה שיעקב קיבל את ברכתו במרמה – בראשית כז, 33. גם בסיפור, המלמד מבין שגד רימה.

כמו בכל הסיפורים המשטייכים לקובוצה זו, הסיפור מסתיים בכית טוב: ראובן מודה שלוחש לצד את התשובות ושהוא מבין שהוא חזיק לחברו ולא יחטא יותר בעניין הזה.

## סיפור מ"ד – יום חופשה מבית הספר

– (מד) –

**שְׁמוֹאֵל** נער טוב מעילאים היה הולך אל בית הלמוד וחנה אשר חבבו בא לקרותו והוא נער הולך ברוך לא טוב: ויאמר אל שמואל בא עמי לשוח בראשה על אשר יעכור ומון הלימוד ואחר נשב אל בהלמוד ולא לשוח ויפזר בו מאור וילך עמו: עמי בהיותם בראשה יעצרו מכם שני אברכים וישחק בהם אשר וישלח עליהם אבניים: יותר אף האבריכים פאר וירוץ אחריו הגערים ירכו אותם בכל-פחים עד נראהתה נגע בברשותם: ויבק שמואל בכינור ויאמר אל אשר: מה עשית לשוב בקהל הלא טוב לי לילכת אל בית הלמוד לרעת חכמה טבא עטף פה אשר הובני פצעני ואין עון בי: ומה אומר אל אבי באשר יראני טבה וננו: ויאמר לו אשר אסור לו בינה לתוך הארץ עצה מבית הלמוד וילכו

מִלְכּוֹ לְהַם בָּנֶפֶשׁ מֶרֶה וְנָאָחָה; וַיָּכֹא אֵל בַּיִתְמָם וַיִּשְׁקֹר שְׁמוֹאֵל אֵל אֲכִי לְאמֹר נְפָלָת עַל אָבִן אַחַת וְחַבְתִּי: וַיְהִי טְפֻחָת וְשְׁמוֹאֵל חֲלוֹה סִן הַפְּחַד אֲשֶׁר תִּהְיֶה עַלְיוֹן וְסִפְאָב הַפְּכּוֹת וְלֹא יָכֹל לְלִכְתָּא אֶל בֵּית הַלְּפֹדוֹר: וַיְהִי אֲבִי אַל הַמְּלָפְּדוֹר לְאמֹר הַיּוֹם לֹא יְכֹא אֶלְיךָ בְּנֵי כִּי חֲלוֹה הַוָּא בַּי אַחֲמָל בְּצָאתָו מִבֵּית הַלְּפֹדוֹר נִפְלֵל עַל הָאָרֶץ וְהַכָּה: וַיֹּאמֶר לוֹ הַמְּלָפְּדוֹר נִס תָּמֹל לֹא בָּא בְּנֵךְ פָּה: הַנְּהָה חָנֵד לְיַי כִּי אֲשֶׁר אָוֹהָבָו הַוָּיְכוֹ לְשׂוֹחֵן בְּשָׁדָה וַיְשַׁחֲקָו עַל שְׁנֵי אַבְרִים אֲשֶׁר הַבָּו אָוָהָם בְּכָלִיכָּם: וַיִּשְׁתַּחַווּ אָבְרִים אֲבִי שְׁמוֹאֵל וַיֹּאמֶר אֶל הַמְּלָפְּדוֹר לִשְׁר אֶת בְּנָו עַל דָּבָר הַפְּשָׁע אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיְהִי אֶל בַּיְתָו וְלֹא דָבָר מָאָסָה בַּיּוֹם הַהוּא: וַיְהִי טְפֻחָת וַיָּכֹא שְׁמוֹאֵל אֶל בֵּית הַלְּפֹדוֹר וַיִּסְצָא שֶׁם אֲבִיו וַיְלַמְּדוּוּ שְׁחוֹן מְדִבְרִים יְחִידָוִין לְבָבוֹ וַיִּקְרָאוּ אֹתוֹ: וַיֹּאמֶר לוֹ הַמְּלָפְּדוֹר אֵיתָ אַפְתָּח חַפְתָּה הַיּוֹם שְׁלִשָּׁה יָמִים וְאֵתָה הַלְּכָתָב יְיַא בָּא בָּאָתָא אֶל הַבָּא אֶלְךָ אֶת כְּלַהֲפֹצְצָאוֹת אֹתוֹ: וַיֹּאמֶר לוֹ הַמְּלָפְּדוֹר אֲשֶׁר עַלְיהָ בְּנֵי אָסָר קָרוּ לְךָ כָּל-אַלְיהָ וְאָסָר בְּרִתָּשָׁקָר: בַּיְתָהָבָת לְרַבְּרִיגָּעָר רַע וְכָעֵר בְּיַם בָּאָתָא אֶלְךָ קָרוּ לְךָ טָאָמָה וְלֹא בְּחַשְׁתָּ לְפָנֵי אָבִיךָ: אֶךָּ אָנָהָנוּ גַּמְחָל קָה תְּפַאֲחָד קְגֻּרוֹה בַּיּוֹנָשָׁת וְנִיחַת סְרָעָה וְבְטוּחָה אָנָהָנוּ אֲשֶׁר לֹא תִּשְׁׁוב עַד לְכָסָלה כַּאֲשֶׁר

כַּאֲשֶׁר עָשָׂית: קָח נָא בְּנֵי כּוֹסֶר וְשִׁים אַבְרִי בְּלִבְבָּקְכִּיאָא יְאָוֹת לְפָעָר טָבָל לְלִכְתָּא עַם נְעָר רַע חַטְוֹלִיכָו בְּדָרְךָ לא טָבָל: וַיְכֹן דָּבָר הַמְּלָפְּדוֹר הַחֲכָם וַיְוַעֲשֵׂה בְּסִילִים יְרֹועָ: הַתְּחַבֵּר עַם הַגְּעָרִים הַטּוֹכִים אֲשֶׁר יְדַרְיכָו בְּדָרְךָ יְשָׁר דָּרְךָ אַמְתָּ וְזָקָן: אָוֹ תְּמַצֵּא חָן וַיְשַׁכֵּל טָבָל בְּעַנִּי אֱלֹהִים וְאָדָם:

הסיפור מזכיר סיפור דומה (אך עם סוף שונה) מתוך הסרט 400 המלכות של טריפו (1959). אזכוריו את הסרט של טריפו כדי לומר: סדנא דארעה חד הוא.

מעניין שגם (כמו בספרות כיה על יהיאל והבוטנים) משאיר האב את הטיפול בהתנהגות הרעה של הילד למורה ואין מדובר כל כך עם בניו. הפסוק שקובשתה שם בפי המורה: "از תמצא חן וshall טוב בעני אלוהים ואדם" – משלו ג, ז, נאמר במקור על ידי אב לבנו ולא על ידי מורה לתלמידו.

## סיפור מ"ה – יוסף היפה שהזניח את לימודיו

ובנופו: כאשר היה לאישiah הכהנים וכברתו  
ויפארתו גם בני אדם גם בני איש וכברעתו  
ובחכמתו יכולת את אביו ואמו הוזנים ישר  
את האביגים החיטום והאלפינה ולפר: ואתה  
לא בן אם לא תשוכן פרבך הרעה חואת  
לכטמו להבini וירעת ב' אם ייפית מבני  
אדם כלם מה חועל: וווקף לא שמע בקול  
אבי וווקף לушות בראשונה ובשער מבל  
הנערים אשר בנוילו: ניהי אחריו בן ויתחלת  
יסוף מאוד וישבב על פטהו חדש ימים: ויקם  
בעל הפטה ונרא את תואר פניו על המראה  
ויתגה הפטה רעים פאר בפי שחחת החולין מראהו  
ותוארו: וירע הרבר מסאר בעינו עד מות ב'  
אפר אבוי הוכיחני לאמל שוב מרבקה הזאת  
פההתפאר בפיה וקנה לך יופי הנפש ואני לא  
שטעתי אל قول דבריו: חגה עתה אין לי לא  
יופי הפנים ולא יופי הנפש: אך אקים עתה  
אחותך ואתיה לאיש חיל אלטוד בראוון בבל  
מאנמי כהו ונגס אני אמצע בכור וקר בעני  
הפלמוד והפקרים גם אני אשפוח בחכמתי  
אבי ואמי: וישמע אבוי את הרברים האלה  
ויאמר לו חוץ "בירה" צלח בן תעשה באשר  
דברת: או צליך את דרכיך ואו תשכיז גם  
ער זקנה ושכח אללה אל עverb: ויעש יוסף  
באשר דבר ניהי איש צליך ובבל-דרבי  
טשגבול נוי עמו:

איש

## (מה)

יוסף היה יפה תואר ויפה מראה מאד כל  
היום יעשה שער ראשו יפה בגדי  
ונעליו יהה נטו גרון הלוך וטוף להנדי<sup>ל</sup>  
יפי מראהו לעין בלדרואי ולא היה חfine  
כלטוד: אבוי חוכם אחד פעים רבות  
לאמר טוב הדרבר בני כי תהיה נקי בלבושך  
ובגופך אך לא תאכדר זמן רב ולא תשוכן הלמור  
להגריל יופי הפנים: כי בהחולות איש או  
בחוקין פסוף והבלחה: דרוש בני אחריו יופי  
הנפש וחיה תקים לעד לעם: לטור הרבת  
ועשה טוב או תשא חן בעני בלדרואי: ראה  
בני דרכך ראיון ולסדר לך הלא תואר פני  
רע פאר: ותגה הפלמוד והפקדים אווהבים  
אותו ונוחנים לו שבר שקידה בLEFTODIM כי  
טיב הוא ונעים ברכביו ולופר דעת: הוא  
שתחת אבוי נגנית אטו ונעם הוא נקי בלבושו  
ובגופו

הגיבור נקרא יוסף בעקבות יוסף מספר בראשית: "ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה" – בראשית לט, ו. תיאור הליכתו "גראן הלוך וטוף" נלקח מתיאור ישעיהו את בנות ציון: "וותלכנה נטויות גראן...הלוך וטוף תלכנה" – ג, טז.

כמו בכל הספרים בקבוצה זו, מתכו יוסף את דרכיו, שוקד על לימודיו ומצlich בהם: "ויעש יוסף כאשר דבר ויהי איש מצlich ובכל דרכיו משכילה וה' עמו". גם פסוק זה לקוח בחלוקת מהחי יוסף בספר בראשית לט, ב: "ויהי הי את יוסף ויהי איש מצlich".

הקשר בין לימודים והצלחה בחיים רומו לפסוק ביהושע א, ח: "לא ימוש ספר התורה הזה מפני והגית בו יומם ולילה... כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכילה".

## סיפור מ"ו – תלמיד לוקח עליו את אשמת חברו

שמחה גדולה בראותי נרבת ללב שאלתיאל המכפה פשע חברו ומקבל עליו הפוּסֶר: ואהבת משפט פינחים אשר לא רצה שאיסר את חברו באין משפט: ואומר אליהם שאליתיאל אתה יקרת בעני נכברת כי חפצך נשא פשע אחיך: וזה אותן כי לב טוב ונדריב נתן לך כי הוסף בני לשות ביום זהה כל הימים אשר אתה חי על הארץ: ווי ישלים לך שבר פיעתקר ועשית חטיב והישר בעני אלהים ואדם: ואתה פינחים אשר מנעת מפני לשות עלי ולא חפצת לבכות פיענק אשרה וטוב לך: אהוב בלתייך דבריו אמת וישראל ואנאו דבריו שקר ובזבוב: ברוקים אתם לוי' שניכם נחתם בלבי שמחה גדולה: הנה עתה בחרת אשר בידי אכתוב על ספר הזיכרונות בלימועשה ה טוב אשר עשיהם לזכור שיטכים לתוכה ולמען יראו אחרים ויקחו טוקר: ואתם כלכם הנערם בני מקוקו גם אתם על לוח רבכם המעשה הזה אשר עשו שאליתיאל ופינחים ללכנת ביררכט בטובה? טוב לכם בלתייך:

– (מו) –

איש זכו היה בערנו זאת אשר יאסוף בכלל לילך אל ביתו חברת אנשי טובי הולכים בחסידך וביראתיך: והמה הוי מבאים שם את בניםיהם לשטווע טפי הכמה ורעת: ובכל ליליה ולילה יספרו איש מעשים טובים אשר עשו אנשים אין קין בימי נועריהם בימי נעריו כשי הזקן הוא ובן אפר: שטעתי בימי נעריו כשי הזקן הוא ובן אפר: בימי בחרותי הייתה מלמד לנערים והוא מהם טובים טרוד וכלחפצי בהם וסחם לא טובי אשר יסרת איותם להדריכם בירך ישרה: ויהי היום ותנה לפניהם כערדים כותבים על ספר ללמד מעשה הכתב: וקראתם איותם אחד אל אחד לטעין ראה ספרו אליו אם מנו אל הוא אם נקי אם הכתב יפה הוא אם רע: ואכתוב על ספר הזיכרונות זכרו נטיב על העישה טוב זכרון רע על העושה רע: ותנה בא לפניהם אחד מהם שאליתיאל שלו ובכא לפניהם ספרו מנו אל טרוד בדיו: אני גערתי בו ולקחת חרט ביד לי בתוכך עליו זכרון רע בספר והנשר לא דבר מאומה: אונער אחר ושמו פינחס קם ממוקמו יאמר אני גאלתיך ספר דבריו ואין אשמה בזחוב עלי זכרון רע בספר ולא עלי: או שטעתי שטעת

kosha'a mala' zicheru nuorim she-shmu me'i morah zkon shisipur ul airoyu muvodato cmorah bizeiruto. gibori hisipur hio talmidim be-biata'i, shen ha-morah masper shelimad at ha-kita'at malact ha-ketav.

panchus le-kelz bdiyu at mchaberto shel shaaltiel, ak shaaltiel la-halshin ulio v'hmorah umd le-rishom lo heura bi-yomen. abel panchus ha-tarub v'hoda she-hoa kelz at mchaberto shel shaaltiel. shinim zco la-heura shel shach bi-yomen shel ha-morah: shaaltiel she-hia mo'ken "lccosot" ul chvero v'lachtof ha-heura shelilah bi-yomen v'panchus shahoda b'me'aseh v'menu mahmorah le-rishom batuot ha-heura shel shaaltiel. (Sipor domha mofeuu b-sipur "halev" shel ha-sopher ha-italki adamondu dha amitz'is 1886-1886. hamdavar b-talmid beshem gornona shantul ul uzemo at ha-shema ul me'aseh stalmid chalsh achur beshem kroisi b'itzu. ha-talmid chalsh hoda she-hoa ubr at ha-ubeira v'hesbeir at ha-rakua l-me'asehu. ha-morah shibach at gornona ul rocho ha-edina. ani matzin zat, cadi la-horaot zohu sipor aveniberseli).

## סיפור נ' – יום הולדת לבן ששים

–(ג)–

בַּיּוֹם הָלְדָת אִישׁ זָקֵן בְּשִׁנְתֶּן שְׁשִׁים שָׁנָה לִימִי  
חַיּוֹ עֲשָׂה סְפָתָה לְכִילִמְשִׁפְחָתָו וְלִבְלִי  
אֹהָבָיו : וַיְהִי תָּגֵן הַהֹּא אִישׁ תָּם וַיֵּשֶׁר יָרָא  
אֱלֹהִים וַיְכַרְבֵּעַ : וַיְהִי טֹב רֹאִי עַמְּךָ יִפְהָ  
עַנְיִם שַׁעַר רַאֲשׁוֹ וַיָּקֹנוּ בְּשָׁלֹג הַלְּבָנִי פָּנֵיו אַדְמָוֹ  
עַצְם סְפָנִינִים וַיִּסְצַּא הָאִישׁ חָן בְּעַנְיִ בְּלִידָרוֹאִוּ :  
טָרַם הַאֲכִילָה כַּתְרוֹתָה בְּנֵי בְּנוֹתָיו וְאֹהָבָיו  
וַיִּשְׁמַחוּ אֲתָה שְׁמָחָה גְּדוֹלָה : וַיָּגַשׁ אַלְיוֹ גָּם בְּנֵי  
בְּנֵי וַיָּקַרְבּוּ לְזַי עֲטָרָתָ פְּרָחִים שְׁוֹשָׁנָה וְחַבְצִילָה :  
וַיֹּאמֶר אֲלֵיכֶם הַזָּקֵן טֻכָּה וַיְפַתֵּח בְּעַנְיִ הַעֲטָרָה  
הַזָּאת וְהַפְרָחִים הַאֲלָה : אֲשֶׁר אֲרִיתֶם בְּנֵי  
בְּאַהֲבָתְכֶם אָתָי : בְּלָכֶם נִתְחַסֵּשׁ שְׁפָתָה בְּלִבְיָ  
בְּמִנְחָה אֲשֶׁר הַקְרְבָתָם אֲלֵי : אֲזַרְעָא בַּי עֲטָרָת  
זְקִנִּים בְּנֵי בְּנִים הַחֹלְכִים בְּסַעַל צְדָקָה אֲשֶׁר  
יָכוּ בְדָרְכֵיכֶם וְעַזְוּ בְמַעַשְׁיכֶם טְשׁוֹשָׁנָה וּרְיחָם  
הַטּוֹב נָדַף חַבְצִילָה : וּבָנְתָהוּ אַתָּם וְאַנְגִּיל  
וְאַשְׁמַח בְּכֶם וְאַתָּן לְכֶם אֶת בְּרָכָתִי בְּכַלְלִבְבֵי  
וּבְכַלְלִינְפֵּשִׁי :

אייש

קוושטא לקח את המשפט הראשון מפסק ממשל: "עטרת זקנים בני בניים ותפארת בניים אבותם" – יז, ו/or מהנו סיפור. נכדים מגישים זר פרחים לשבא שלם ליום הולדתו ה-60. הסבא שמה על הזר אבל הוסיף שהזר האמתי עברו בן אדם הוא נכדים שהולכים בדרך הישר.

יש לשים לב שהאיש בן ה-60 מכונה איש זקן. הדבר משקף תוחלת חיים נמוכה בימי קוושטא בהשוואה לתוחלת החיים בימיינו. גם ב"פרק אבות" גיל 60 מוגדר כגיל הזקנה: "בן ששים לזכנה" – ה, כד.

תכונתו של האיש זהות אלה של איוב: "אִישׁ תָּם וַיֵּשֶׁר יָרָא אֱלֹהִים וַיְרַע מַרְעָע" – איוב א, א. יופיו הוא כיופיו של דוד: "טוֹב רֹאִי עַמְּךָ יִפְהָעִינִים" – שמואל א טז, יב. תיאור פניו: "אַדְמוֹ עַצְם מְפָנִינִים" הוא תיאור הנזירים במגילת איכה ד, ז. זר הפרחים מורכב משושנים וחבלות, בעקבות תיאור הרעהה בשיר השירים: "אַנְיָחַבְכָּל הַשְׁרוֹן שְׁוֹשָׁנָת הַעֲמִיקִים" – ב, א.

קוושטא בחר בלשון המקרא לכתיבת ספרו. הוא שילב ציטוטים של פסוקים שלמים וחלקי פסוקים. כדיודע כל הספרות היפה של המאה ה-19 בעברית נכתבה בלשון המקרא. (ראו להלן, הסעיף שפת הסיפורים בחלק ג': דיון ומסקנות).

## סיפור ס"א – הנער הנבון והאמיץ

לו סבה לשפון שפה : ויהי הלילה וישכנו  
האיש ואשתו ובנו על מיטהם ואת הדרלה לא  
סנו ; בבחציו שלילה סקין הרגע וניקם פועל  
הפטה וישב על האח אשר שם ויקרא אל  
אביו ואמו וידברו בינהם יחדיו : עירם דבריהם  
בינהם והנה אריה בא בוחן הסבב ונחרדו  
האב והאם ניראו מאור : והגער לא פחד שען  
לא ביעבי הפתות בחדרו ניקח מעל האח דשן  
חם וישליךו עליו : וישאג האריה ינפח את  
פיו לבשע ויקח הגער אוד אש ונשליכו אל  
תוך פיו ונינס האריה : ויקם האיש ונסגור הפלת  
בערם ונישתחוו כלם יחדיו לי ויתנו לו תזרה  
אשר גטן בכל הרגע להשליח האור תוך פי  
האריה : בן בני הוא דרך ז' בבליעת להטיב  
את יראיו : וכן רבר בר רוצח ז' את יראייו  
את המיטלים ?חסרו : להאל מפתות נפשם  
ולחיקותם ברעב :

-(סא)-

איש נון ישב על מושבו בחדר ביתו ובנו  
בניראו את ז' בכל לבבם כי הוא הנומן להם  
כח לעשות חיל ואת מצתו שקרו ז' בהם  
חכותם טוביה : ואני אספר לך ז' דבר אשר  
משמעותי בימי חרב להראות לך חספי ז' את  
יראיו : איש עני היה בשדי פרם ולו אשח ובן  
האיש יראה את ז' ובמצותיו חפן פאוד ויעש  
לו

1 6

הפתיחה מביאה רעיון שחוזר אצל קושטא פעמים אחדות. (ראו למשל סיפור פ): יראת ה' ושמירת מצות הן ערכות להצלחה בחיים: "יראו את ה' בכל לבבם כי הוא הנומן לך לעשות חיל ואת מצותיו שמרו, כי בהם תבואתכם טוביה". יחד עם זה הוא גם מדגיש שהצלחה בלימודים חשובה להצלחה חומרית בחיים).

הערה: גם סיפור זה מתרכש בפרס. ראיינו שקווטא אהב לציין את פרס כמקום האירוע של סיפורו, כדי לשנות להם אקווטיות וענין. אומנם גבורת הנער הצלחה את המשפחה מהאריה, אבל קושטא מייחס זאת לאלוהים: "אשר נתן לב הנער להשליך האור תוך פי האריה".

הלכה ברורה: אלוהים מציל את חסידי ממוות: "ירוצה ה' את יראייו את המיחלים לחסדו" – תהילים קמז, יא. "הנה עין ה' אל יראו למיחלים לחסדו להצליל ממות נפשם ולהיותם ברעב" – תהילים לג, יח-יט. ייחוס ההצלחה לאלוהים ולא לנער, נסמכת גם על פסוק מטהילים קמז ז', שקדם לפסוק באותו פרק שצוטט לעיל: "לא בגבורה הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה". (שוקי האיש=הגיבורים קלי המרוץ, לפי הרטום).

ותלך ותשב לפני שכנתה עם שני בנייה ותאפר  
אללה הם ערבי ונגקי אני נחיתו אותם בראש  
הטובח והישרה והמה שסחט לבינו גילת נפשיו:  
טשח פעריים האלה טפניכם לא יערכם זהב  
זוכבית ותסורתם בל' פז: ותכוש השכנה  
ותכלם ותאפר האמת אטרם קליטעריים  
והענקים אשר עלי חבל הכלים הפה ומעשה  
תעתועים יהוננים הוהולcis קחסידך וביראת  
" הם לבכם ערבי החאה ותפארתך :

– (סז) –

ואשה אמרת גדריה ומשובה ישבה כביתת  
ותבא אליה שכנתה ועליה ערדים  
לרוב וענקים לנרגוטה: ותרבונת ייחדי  
ותאפר לה שכנתה הראית מה יפו העדים  
האלה אשר עלי ומזה טיבו הענקים האלה  
ותאפר ראיתי: ותאפר קנים לי אישי להר  
וילחפארת הראני נא נס את עריך וענקיך:  
ותאפר אם חפין לבך לראותם חבי שר אשר  
תשוב אמתך ותחבב בשעה אחת ולא באחה  
האמת: ותאפר השכנה אם אין לא תבא עוד  
האמת ותאפר עתה אלך אני לךחת העדים:  
ותליך

הסיפור מבוסס על שני מקורות: הראשון משלו א, ח-ט: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורה אמרך. כי לווית חן הם לראש וענקים לגורגורותיך". החינוך שההורם מעניקים לילדיהם מתואר כתכשיט נוי שהבניים עונדים. המקור השני הוא פרק כ"ח באיוב המשבח את החכמה: "לא יערכנו זהב וזכוכית ותמורתה עלי פז. ראמות וגביש לא יזכיר ומשך חכמה מפניים" – יז-ית. החכמה היקרה היא יראת ה' והמוסר.

שני המקורות האלה העוסקים בחוכמת המוסר היקרה מוסבים על ידי קוושטא לבנים. האישה אם הבנים מתגאה בבניה כאילו היו עדים. השכנה העשירה ("אישה גדולה וחשובה") בעלת העדים שציפתה שם שכנתה תציג את עדיה, מופתעת כאשר היא מציגה את בניה עדדים. היא מתבונשת שהיא התפארה בעדיה, כאשר בעצם הבנים שהולכים בדרך הישר, הם העדים האמתיים.

זה לא נאמר במפורש, אבל הסיפור מעמת בין אישה עשירה ("אישה גדולה וחשובה"; גודלה=עשירה, בלשון המקרא) לשכנתה שאינה עשרה וশמוצאת עשר בבניה במקום עדדים יקרים שאין לה.

## סיפור פ' – ניקיון המחברת

לה אחר מלים בכל-אשר תאהו נפשך : וינסה אוקס הפסתר ונבן ויבע כי טוב יוקס מבניין פשכל ובכיה : אה בחר בבניין על אשר מזא ספריו בגריו וכל בלוי נקיים הרבה כי אמר זה לא גנאל ספרי בכאו בית מקחריו : ויאמר אם ישב יוסף מלרכו קרעה ולא יתגאל עוד אשוב ואקח גם אותו כי טובים השנאים להיות אתי בבית מקחריו : ויברך הסוחר את המלך וילך לו : ויאמר המלך אל יוסף הלא אסתה לך אלף פעמים לא תשעה כו לטעף בגרירוספריה שוכ מדרכך וזאת פן יבא היום אשר תוכיש ותבלס : והיום בא ואתה ישב במר נפש וגאנח : אה קום גני כי יש רפואה לשברך הסחר

הספר מטה הרעה הזאת לא מהגאל עוד והיה נקי בכל-דבריה : או תמצא חן בעניין בלא-ארם והסוחר יבאו ויקח ותהייה בכית מסחרו : ויען יוסף ויאמר צר לי פאוד לא עיל טובת אהבי אשר שפחה את לבבי אה עיל שנגנתי אשר לא שפעה לכול מורי ואל דבריו לא הפתתי אוני : אה נחמתה ולא אשוב עוד לכסלה : וכן עשה ניחוי בגריו ספריו וכל-כליו נקיים אין בהם כל כתם : ולקין ששח חמושים בא הסוחר ויקחוה ויביאו אל בית סחרתו : ויהי שם עס בניין אהבו אחים כל יפרדו שטחים וטובי לבב : הצלחו בדרכיהם ויהי י"י עטם כי בבל-ימיהם הילכו בחת-דרון וקירות י"י :

– (פ) –

**יוסף** ובנימין ישבו יחדיו בבית הلمוד : יוסף היה גדר-שכל ומכין במקל בילדבר אשר ולמדו והבנימין לא כן : כי המלך יוסוף לטרו חכמה פעם ושתיים לפער בין בילוד חי : ושתיהם טובים במלליהם וחפצים בפלמוד חי : אה בנהו יוסף ספרי וכל-כליו היו בניין ספריו יומם ברי ובקילדבר המפטע ובגרי בניין ספריו וכל-כליו היונקים הרבה : שר בילירואים יבחרו קרב אל בניין ויתרתקו מיטף : המלך חביב

הוכיח את יוסף פעמים רבות לטוב לו נס גער בו ? מעילא ימאם בו בל-הקרב אל-יולאisor מפנו : אה יוסף לא שמע אל דבריו וויסוף להחגאל בברואהונה : שני הנעלמים האלה לטרו ייחדי בביית הלמוד בשטונה שנים ויבינו דעתן וישכilio : וכל-שנה ושותה ביום אשר נס אוחם הפקדים נהנו להם שכר שקידה בלמורים כי חכמו מפל-תגערים אשר בניים יוסף בישכלו הגרול ובנימין בחפות בלטרו בטלטלו בו הרכבתה : ויהי היום נבא איש סוחר בביית הלמוד לררוש מאת המלך נער טוב מעליים יודע דעתם להפקידו לספר בביית מסחרו : המלך הראה לו יוסף ובנימין לאמר אלה טובים הימה בחר

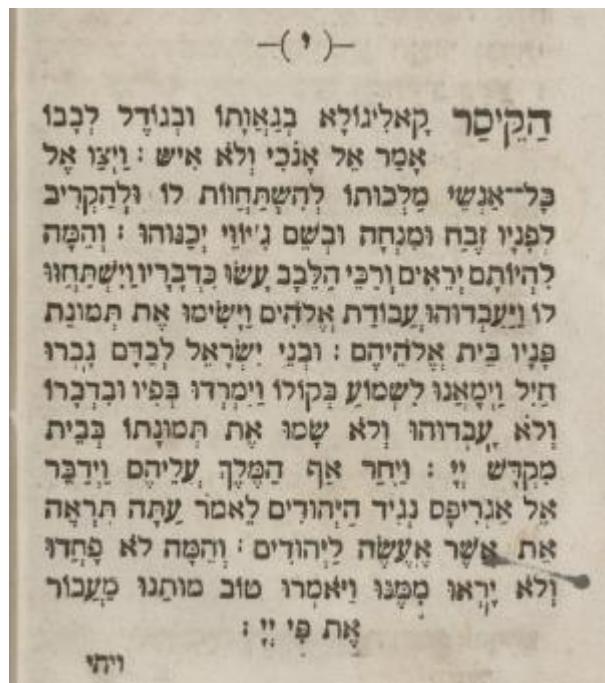
על פי התפיסה שלנו היום, הציוו בסדר וניקיון פחות חשוב מהציגונים במקצועות הנלמדים. קוושטא וגם הנציגים של בתיה המשחר העדיפו תלמיד שמקפיד על סדר וניקיון על פני תלמיד נבון ומוסchar, שמזולב ניקיון בגדיו, מחרבותיו וספריו. (גם סיפור מר' מודגש את חשיבות ניקיון המחברת). דומה שקוושטא עוד בינווניות בקרבת תלמידיו. הסבר אחר: היו לו תלמידים עניים שיצאו לעבוד בגל צער בעבודות פשוטות, שלא דרשו כישורים אינטלקטואליים.

כמו ביתר הסיפורים, גם כאן התלמיד שאינו מקפיד על ניקיון מכח על חטא ומתקן את דרכיו.

معنى סיום הסיפור זה: שני התלמידים "הצלחו בדרכיהם ויהי י"י עטם, כי בכל ימיהם הלו כבtos דרכ וביראת ה". שMRIה על מצות היהדות היא ערובה להצלחה בעבודה ובתחומים אחרים בחיים. סיום זה אופייני לקוושטא וחוזר בסיפורים נוספים.

#### ה. דבקות בדת היהודית על אף גזירות ויסורים

##### סיפור י' – גזירות קליגולה

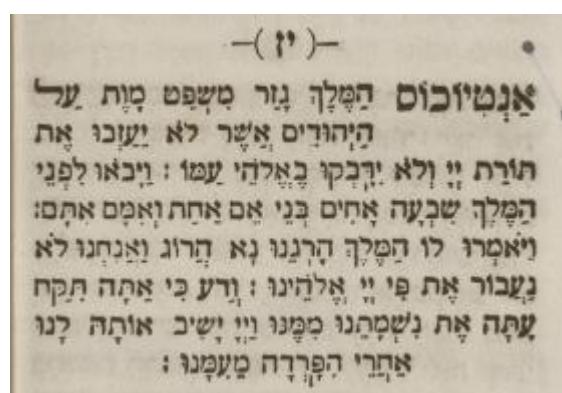


קליגולה הוא כינוי של גאים يولיס קיסר אוגוסטוס גרמניקוס שהיה קיסר רומי בין השנים 37 עד 41 לספירה. היהודים התנגדו להצבת פסל לכבודו בבית המקדש בירושלים, על אף האיום שעוניש אותם. או בשונו של קושטא: "וְהַמָּה לֹא פָחָדוּ וְלֹא יְרָאוּ מִמְּנוּ וַיֹּאמְרוּ טוֹב מוֹתָנוּ מעָבָר את פֵי הָיָה". כלומר שהיו מוכנים למות על קידוש השם. (קושטא השתמש בנוסח דומה לגבי נצורי ביותר – סיפור פ' י').

הбиיטוי "טוֹב מוֹתָנוּ מִ" מקורו ביוונה, פרק ד, ג: "וְעַתָּה הִי קָח נָא אֶת נְפָשֵׁי מִמְּנִי, כִּי טוֹב מוֹתֵי מְחַיִּי". וכן באותו פרק, פסוק ח: "...שָׁאל אֶת נְפָשָׁו לְמוֹת וַיֹּאמֶר: טוֹב מוֹתֵי מְחַיִּי".

לפי יוסף בן מתתיהו, פטרוניוס, הנציב הרומי בסוריה, שנשלח על ידי קליגולה להציב את פסלו בבית המקדש, עיכב את ביצוע הפקודה לנוכח התנגדות היהודים ותחנוניהם. קליגולה עס על העיכוב ודרש למלא את פקודתו. בינו לבין נרצח קליגולה ופקודתו לא בוצעה בסופו של דבר. (ראו תולדות מלחת היהודים, ספר שני, פרק עשר).

##### סיפור י"ז – האם ושבעת בניה



המקורות העיקריים לסיפור האם ושבעת בניה הם: תלמוד מסכת גיטין נז, עמי ב' וספר מקבים ב', פרק ז. מקור נוסף הוא ספר יוסיפון, פרק טו מהמאה העשירה (מהדורות דוד פלוסר). בתלמוד נאמר שהם ושבעת בניה נדרשו להשתחוות לצלם ואילו במקבים ב' ובספר יוסיפון מסופר שהם נדרשו לאכול בשר חזיר. מעניין שקובשתא לא כתוב שהם נדרשו לאכול בשר חזיר (השווה להלן עם סיפור פ"ז), אלא שהם נדרשו לעזוב את התורה ולדבוק בדת היוונית. (ניתן להצדיק זאת הلقתי, כי עבודה זרה נמנית עם איסורים שיהרג ואל עבר, מה שאין כן לגבי מצלות אסורים).

אני מניח שקובשתא ידע שיש מקורות שדיוחו שהם והבניים נדרשו לאכול בשר חזיר, כי החזיר הפק בקרב העם היהודי לתחיה משוכחת בין המצלות האסורים דזוקא בגלאיוועים מהסוג הניל. (ידעו שיש יהודים שלא מקפידים על דיני כשרות ומצלות אסורים, אך נמנעים מלאכול בשר חזיר. שמירה על איסור זה הפכה במידה מסוימת לסמן של שמירה על זהות היהודית, בדומה לצום יומ כיפור, אם כי בעוצמה פחותה בהרבה).

בסיפור של קובשתא לא מסופר על מות האם והבניים על קידוש השם, אם כי מותם נרמז בדבריהם לאנטיווכוס: "המלך! הרגנו נא הרוג ואנחנו לא נעבור את פי ה' אלהינו". יתכן שקובשתא חס על קוראיו הצעירים וחסך מהם את תיאור מותם האכזרי של הבנים וסיפור מותה של האם. לפה התלמוד – לאחר שהרגו את בניה, היא התאבדה בקפיצה מהגג.

בנוסח של קובשתא, לא נזכר שם האם, אם כי ידוע ללא ספק ששם חנה, כי הוא מזכיר את שמה באחד השירים שלו (כי נער ישראל. 1890. נ"ו). בගטין ובספר המקבים לא מוזכר כלל השם הפרט של האם. השם חנה, כשם של אם שבעת הבנים, מופיע רק בספר יוסיפון, בהשפעת המשפט בתפילת חנה: "עד עקרה ילדה שבעה ורבת בניים אמללה" – שמואל א, ב. ה. ראו המאמר: "האישה ושבעת בניה" מאת הבר, שדן באופן מפורט בכל המקורות של הספר ועורך השוואה ביניהם. (המאמר זמין באינטרנט).

### סיפור נ"ב – הצלם של טיבריוס

– (nb) –

**בימיו הפליך טיבריו היה מושל על היהודים**  
**בשם הפליך איש אחר נקרא בשם**  
**פיילאטו: האיש הזה שלח סקסרי עיר משלתו**  
**לירושלים אֶת רג'ל הפליך והוא הפליך בתקדים**  
**בו לרשותם שלהם: אך היהודים בחרבו אליו**  
**לאמר לא נוכל לעמוד לתוכית קלייטמל**  
**ולהשותפות לה כי בן צוח לנו משה על פיו "**  
**לאמר לא תשחחנה להם ולא תעכרים: ולא**  
**שמע פילאטו אל דבריהם ושלח עליהם שר**  
**אלפים ואלפי ניצו עלייהם להפיכיהם לפַי חרב**  
**אם לא ישחחו לרג'ל רומי: ויענו בני ישראל**  
**פה אחר ויאסרו נמותם כלנו ולא נעבור את פי**  
**"אלתינו או פילאטו שבח פאר בלבו אסונתם**  
**באלתיהם ויצו להשיכ לקסרי את רג'ל המפלך:**

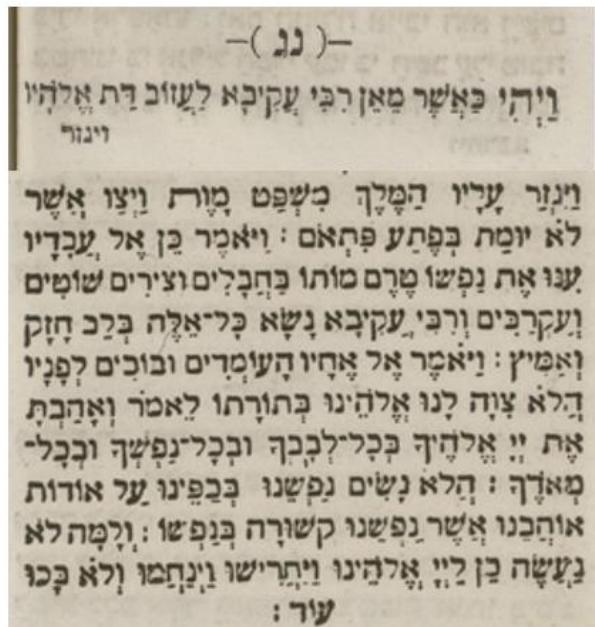
פונטיאוס פילטוס שימש כנציב רומי ביהודה בין השנים 26 עד 36 לספירה. האירוע המופיע על ידי קובשתא מואר על ידי יוסף בן מתתיהו ב"תולדות מלכות היהודים" (ספר שני, פרק תשיעי)

וב"קדמוניות היהודים" (ספר 18, פרק 3). גם כאן משתמש קושטא בנוסח: "נמות כלנו ולא עבר את פי ה' אלהינו". ככלומר שהיו מוכנים למות על קידוש השם.

במקרה זהה, התנגדות היהודים וכוכנותם למות הסירה את רוע הגזירה.

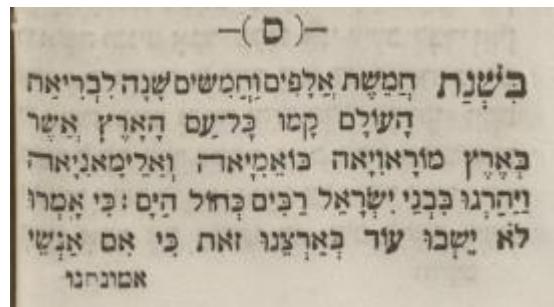
הערה: טיבריו נקרא באיטלקית טיבריו (Tiberio) ופילטוס – פילאטו=Pilato.

#### סיפור נ'ג – רבי עקיבא במוותו



מקורו של הסיפור הוא תלמוד בבלי, ברכות, דף סא, עמי ב. הפסוק המצווט בסיפור: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבך ובכל נפשך ובכל מאדך" הוא מספר דברים ה, ו. לפי המקור התלמודי, הוצא רבי עקיבא להורג בזמן קריית שמע והוא אמר לתלמידיו: "כל ימי הייתי מצטרע על פסוק זה" "ובכל נפשך" ואףלו נוטל את נשמתך; אמרתי: מותי יבוא לידי ואקימנו". (הפסוק המצווט מופיע ב"קריית שמע", הנאמרת בתפילה פעם אחדות ביום).

#### סיפור ס' – הנער ששמר אמונה



אָמַתְּחָנָנוּ וְלֹא הָשָׁרֵוּ כִּי אִם גָּעָרִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
 לְלִפְרָם חֲקֹות הַגּוֹיִם וְלֹעֲכֹר אֶת אֱלֹהִים  
 וְלַחֲשַׁתְּחוֹת לָהֶם : נִישְׁמַע נָעַר אֶחָד מִאֶלְעָזֶר  
 הַגְּמַלְטִים כִּי חַי אָבִיו וְלֹא בָּת בַּיּוֹם הַהְרִגָּנָה בְּיַ  
 נְטָלָת וְהַצִּיל בְּמִנּוֹת נְפָשָׁו : וַיַּעֲשֵׂה חִיל וְלֹא אֲבָה  
 הַגָּעָר לְהַמִּיר אֶת דָּתוֹ בְּדֶרֶם וַיַּדְבְּרוּ אֶלְיוֹן  
 הַגּוֹיִם דְּבָרֵי שָׁלוֹם חַן וְאַחֲבָה וְלֹא חֹשִׁילָוּ:  
 וַיַּשְׁפְּטוּהוּ וַיַּכְהֻוּ וַיַּאֲסִרוּ לְהַמִּיתָו אִם לֹא  
 יִשְׁתְּחֹווּ לְאֱלֹהִים : וְלֹא שָׁפַע הַגָּעָר בְּקוֹלָם  
 וַיַּרְבֶּק עָד פִּי כִּי אָסְפֵר אֱלֹהִים הַגָּה אָבִי עַכְרָב  
 אֶת אֱלֹהִי אֲבוֹתַי וְתוֹרַת זֶה בְּלֶבֶךָ וְאִם אַנְּנִי בְּנִי  
 אַמִּירָנָה יַרְדֵּשְׁבָּתָהוּ בְּגִינּוֹן שָׁאָולָה : לְבַנְן הַסִּיחָנָה  
 כִּי טוֹב מָותִי סְמוֹת אָבִי וַיַּדְרֹהוּ בְּלִבָּם אֲפִ  
 הָאָנָשִׁים הַאֲכָרִים קָהָם וַיַּתְנוּהוּ חַפְשֵׁי :  
 וַיַּשְׁלַחְוּהוּ וַיָּלַךְ הַגָּעָר מִשְׁם וַיָּכָא שְׁמָחָה וְטוֹב  
 לְבָב אָבִיו :

הסיפור התறחש קרוב לוודאי ב"פרעות רינדפליש" – Rindfleisch, ביהודי אשכנז 1298. בפרעות הושמדו כ-150 קהילות ונחרגו אלפי יהודים. הפרעות נקרו על שם שונא היהודים רינדפליש שהוביל את הפרעות. (ויקיפדיה)

קושטא בחר בספר על נער ולא על בוגרים, כי נמעני ספרו הם נערים. נקודה נוספת חשובה כאן היא שהנער לא ממיר דתו בגלל הנאמנות המשפחה של אביו – אם ימיר את דתו אביו ימות ("ירד שיבתו ביגון שאולה"), لكن הוא מוכן למסור את נפשו על אמונהתו כדי שאביו יהיה. גם אביו דבר בדת אבותיו: "ולא שמע הנער בקולם וידבק עוד בה' כי אמר אליהם: הנה אבוי עובד את אלהי אבותינו ותורת ה' בלבו ואם אני בנו אמירנה ירד שיבתו ביגון שאולה. لكن המיתוני כי טוב מותי ממות אבוי". הדגשת ערכי המשפחה והנאמנות המשפחה תופסת מקום חשוב בספר, כפי שנראה להלן, כאשר אתה אתה שיכחות הערכים שקושטא רצה להעביר לתלמידיו.

אמנם קושטא מדווח בתחילת הסיפור שרבים נחרגו כחול הים, אבל הסיפור מסתיים בכ"י טוב: הנער שרב להתנצר והיה מוכן למות על אמונהו, שוחרר והצטרכן לאביו. סיום זה מתאים לנטייה של קושטא לייפות את המציאות.

**סיפור פ"ה – מרד בר כוכבא ונפילת ביתר**

מחתרנו הרבר אשר שר עתיה חזק ואפין את לבכנו והוא עבידת אלתינו ולא נקסו: ויקומו כלם באיש אחד ייכאו לקראת הרומים וילחמו בס: ותהי הפלחה חזקה שלוש שנים ניפלו חללים מישראל חמש פאות ושתונים אלף: וחנשאים מתי מקפר ועפהם בר כוכבא גטו על נפשם: ויבאו אל עיר ביתר עיר קרובה לירושלים ונסנו בערים דלהי העיר ונשבו שם: ושלוח להם שר הפלך מלאר לאמר כה אמר הפלך עשו אתי ברכה ובאו אליו ויהי נפשכם ולא עשה עפקם רעה: ובני ישראל ירע כי במלחיקות ידבר וכי הוא חפץ להתפס או לשום עליהם על גבר ולצאות אליהם להשתחוות לאליים: וישיכו אותו דבר לאמר גנות בלבנו ולא ניעוב תורה אלתינו: ויצומו שם לפני יי' ויתפללו אליו בכל נשבר ונרכח באהבה ביראה וכברעה: וכמו השחר עליה ביום הפלחה ויבא שר הפלך וצאו וילחם בס: ויבא ביד רסה בתוך עיר והנה גלם פגירים מותים לא נשאר עד אחר כי פתו לפאר את שם יי':

– (פה) –

אחר אשר נשרף בית מקישנו ותפארתנו על ידי טיטוס אחינו בני ישראל אשר דבקו ביי ובאמונתו ובער אשר נקרא שמו עליה לא יוביל לשכט על ארמת נבר: ורבים מתחם בחרו לשכט בארץ החרבנה והנשמה אף כי עז בROL הרומיים על צואריהם מלכת בין הגוים לשכט שם: ובמיטה שלשים שנה אשר אחינו ישבו שם בראש להם הרומים רעת אין מספר בעלי משפט וזכחה ויכנעו אותן כזרוע נחשוה וביד בROL ועפרת: והפחיתו יתנחתו מכל הירושה האלה באומנותם באלהים בעבודתו וביראתו: אך במלון אדריאנוס על כסא המלוכה צוחה ויבנו שם בית לשם נזוי אלהי הרומים ויצו את בני ישראל לשוב גם הם על מטבח האילים: וימתנו בני ישראל בעשות ברבר זהה אשר לא צוחה יי' ובער בר כוכבא אחד מהם איש אביר לב וחזק חשב בלבכו כי בא חут לפוק מעל היהודים על מלכי רוקא: כי אמר כל הירושה אשר יובל לעשות איש אביר אל שנגנו קלנו אופן ולא פרדנו בפלך אשר שעונתינו והמלינו עליינו: אך עתה הוא מבקש לקסир מלפני בל' תהטרנו

קושטא תולה את המרד בהקמת היכל ליוונית (ג'יוויז=Jove) בירושלים. הוא הסתמך בנידון קרוב לוודאי על דיאו קסיוס, 155-235 בקירוב – Dio Cassius – היסטוריון רומי, שהוא אחד המקורות החשובים על המרד. גם מספר הקורבנות הגדל בקרב היהודים – 580,000 – נלקח מאותו מקור.

קושטא מדגיש שהמרד פרץ בגל הפגיעה בדת ישראל ולא בגל שאיפה לעצמות מדינית. גישה זו توأمמת את המגמה בכל הסיפורים בקבוצה שקרהנו לה: התנגדות עם ישראל לניסיונות של גויים לאלו לhmaיר את דתו או לעבוד עבודה זרה, שעליה נאמר במקורות חז"ל (יחד עם גילוי עריות ושפיקות דמים) "ייהרג ואל יעבור". ("כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם "עבור ואל תיהרג" – עבר ואל יהיה, חז' מעבודה זרה, וגilio עריות ושפיקות דמים" – בבלי סנהדרין עד, א. הרמב"ם מוסיף למשפט הניל: "אבל שלוש עבירות אלו, אם יאמר לו עבר על אחת מהן או יהיה – יהיה ואל עבר". משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק חמישי, הלכה ב).

נאמן לגישתו ההרמוניית, קושטא משבח את בר כוכבא ולא מזכך שדמותו שנייה במחלוקת ויש חכמים שביקרו אותו כמניג מרד שהביא אסון על עם ישראל.

קושטא לא היה עקי במסורת השהעבirs בספרו. מצד אחד הוא שיבח את בר כוכבא אך מצד שני הוא גם שיבח את יוסף בן מתתיהו שבשלב מסוים התנגד למרד. (ראו סיפור פ"ט). גם בתיאור דמותו של יוסף בן מתתיהו, נמנע קושטא מלציין שהוא נתפס כבודד על ידי יהודים בני דורו.

קושטא גם נמנע מלהביא דברי ביקורת על בר כוכבא שהופיעו בעicker בירושלמי תענית ד, ה והבולט שבhem הינו: "תני ר' שמעון בן יוחי: עקיבא ר' היה דורש (במדבר כד) דרך כוכב מעיקב – דרך כוזבא מעיקב. ר' עקיבא כד היה חמיו [CSR] בר כוזבה והוא אמר: דין הוא מלכא משיחא. אמר לו רבי יוחנן בן תורה: עקיבא! יעלו עשבים בלחיך ועדין בן דוד לא יבא". באיכה הרבה ב, ד מופיע טקסט דומה, אך עם תוספת: "אמר רבי יוחנן, רבי היה דורש: (במדבר כד, יז) דרך כוכב מעיקב. אל תקרי "כוכב" אלא "כוזב". יחד עם זה, על אף דברי השבח שלו לבר כוכבא, הוא לא כינה אותו "משיח".

קושטא אומר כמעט במדויק בSİפּוֹרָוּ על בר כוכבא שככל המורדים הנוצרים בבייתו התאבדו: "וכמו השחר עלה ביום המחרת ויבא שר המלך וצבאו וילחם בם. ויבא ביד רמה בתוך העיר והנה כלם פגרים מתים לא נשאר עד אחד כי מתו לפאר את שם ה'". לפני כן, הוא מתאר פנימה של הרומים לתושבי ביתר להיכנע ולא יאונה להם כל רע. תושבי ביתר לא האמינו להבטחה זו, "וישיבו אותו דבר לאמר נמות כלנו ולא נעזוב תורה אלהינו".

להתאבדות של תושבי ביתר לפי קושטא, אין זכר במקורות שעומדים לרשות החוקרים של מרד בר כוכבא. להיפך, התלמוד הירושלמי, תענית פרק ד, הלכה ה, מתאר את הטבח הנורא שעשו הרומים בתושבי ביתר: "והיו הרגין בהם והולcin עד ששקע הסוס בדם עד חטמו והיה הדם מגלגל סלעים...עד שהלך הדם בים ארבעת מייל". מספר ההרוגים שהתלמוד נותן הוא אסטרונומי: שמונים אלף ריבוא, דהיינו 800 מיליון. ברור שהמספר מוגזם ולא ריאלי וכן עד לבטא את גודל האסון. אוסיביוֹס, היסטוריון איש קיסריה (339-265) מספר שאנשי ביתר נספו ברעב ובצמא מחמת המצור.

קושטא סיפר שתושבי ביתר התאבדו בהשפעת מסורת המות על קידוש השם בהיסטוריה היהודית. ואכן הרעיון של מות על קידוש השם מצוי בכל הספרים של קבוצה ה' (למעט ספר צ'). יתרון גם שרצה לקשור בין מרד בר כוכבא למרד הגדול ברומים, שהסתומים בחתאבדותם של הנוצרים במצדה. לפי ספר יוסףון, הרגו נצורי מצדה במוקם ידיהם את נשותיהם ואת ילדיהם ואילו הם תקפו את הרומים וכולם נספו בקרב אותם. לפי יוסף בן מתתיהו, כל הנוצרים במצדה שלחו יד בונפם.

דוררי ביתא ריעונות דומים בניתוחו את הספר הזה: "לשם כך שאל [קושטא] מוטיפמה הידועה במרחב היהודי מסיפוריו מצדה ויודפת...שבהם מוצג באופן דומה העיקרון היהודי של מסירות הנפש על קידוש השם...שתיילת המוטיפמה זו...בסיפור על מרד בר כוכבא כמו קרائية עצם המרידה ברומים כמעשה מריטרי-יהודי". דוררי 2018, עמ' 83. (דוררי מביא מראים מקומות על דמותו של בר כוכבא בספרות חז"ל ותרבות היהודית. דוררי 2018, עמ' 81, הערה 103).

בבחירה הלשונית שלו בספר זה, נוצר קושטא ב"מלכים" ב' י"ח-י"ט. בספר על בר כוכבא, מעצים הרומים לנוצרים בבייתר: "עשו אני ברכה ובאו אליו ויחי נפשכם". בספר "מלכים", רבשהה מבטיח לתושבי ירושלים בשם מלך אשר: "עשו אני ברכה וצאו אליו ואכלו איש גפנו ואיש תננתו ושתו איש מי בורו" – "מלכים" ב' י"ח, ל"א. חזקיהו לא נכנע, וצבא אשר הושמד בדרך. נסית: "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויק במחנה אשור" – "מלכים" ב' י"ט, ל"ה.

הערה : טיטוס נקרא בסיפור טיטו – Tito, כי כך הוא נקרא באיטלקית. בדרך כלל נתן קושטא את שמות גיבורי ההיסטוריה וכן שמות ערים לפי האיטלקית ולא לפי הלטינית או העברית. המקרה של אדריאנוס (ולא אדריאנו) בסיפור הזה הוא יוצא דופן, שכן כך הוא נקרא בלטינית [Hadrianus] וגם במקורות העבריים – אדריאנוס. באיטלקית הוא נקרא Adriano.

#### סיפור פ"ו – "נולדתי היהודי ואמות יהודי"

אָפַן עַל צְדָו אֲתָּה שְׁנִי בְּנֵי וַיְחִמֹּךְ אֶת אַשְׁתָּו  
הַחֹלוֹה לְבַל חַמּוֹת אֲךָ לֹא מִצָּאוּ שֶׁם לֹא לְחַמּ  
וְלֹא מִים וְלֹא מִרְחַשָּׁה מִזְרָם וְמִפְּטָר : וַיְהִי  
קְפֻחָת וְתִמְתָּחָת הָאֲשָׁה וְלְפֻחָתָה וְמִתְחַרְבָּבָן  
הַבְּנִים וְיִשְׂאָר אֲךָ מִנְשָׁה לְבָדוֹ : וַיְחִפּוֹר שֶׁם  
שָׁאֹל וַיְקַכּוֹר שֶׁם אֲתָה שְׁלַשָּׁה מִתְיוֹן יְתַאֲבֵל  
עַלְיָהָם וַיְבַקֵּשׁ לִפְנֵי יְהוָה : וַיְקַרְא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִי  
אֲבֹתִי אַתָּה גָּרְשִׁת אֶתְּנִי פְּאָרֵץ כּוֹלְדָתִי וּמִדי  
קְרֻחָת נְסָפִי וּוְהַבִּי אֲשָׁתִי וּבְנִי : וְאַתָּה יְדַעַת בַּי  
בַּידִי תְּהִיה לְשָׁמֹר בְּלִיאָלָח אָם אֲשָׁפְטָע לְקוֹל  
הַסְּפָרוֹדִים אֲוֹבֵךְ לְכַפּוֹר בְּשִׁמְךָ חַנְדּוֹלָן  
יְלַחֲרֵךְ בְּאַמְנוֹנָתָם : אֲךָ בְּתַחְנוּנִי עַלְיךָ יְהוָה אֱלֹהִים  
חַרְוָתָה עַל לֹוח לְבִי וְלֹא תָאַכֵּר מִפְנֵי נָם אָם  
חַשּׁוֹב בַּי וְתַחֲפֹךְ עַלְיךָ יְדָךְ בְּלִיהִים וְלֹא אַלְין  
עַלְיךָ אֱלֹהִי : אָנָּי נָוְלָתִי יְהוָה וְיְהוָה אַמּוֹת  
חַנְנִי יְהוָה וּבְצָלְבְּנִיפְךְ אֲחָשָׁה :

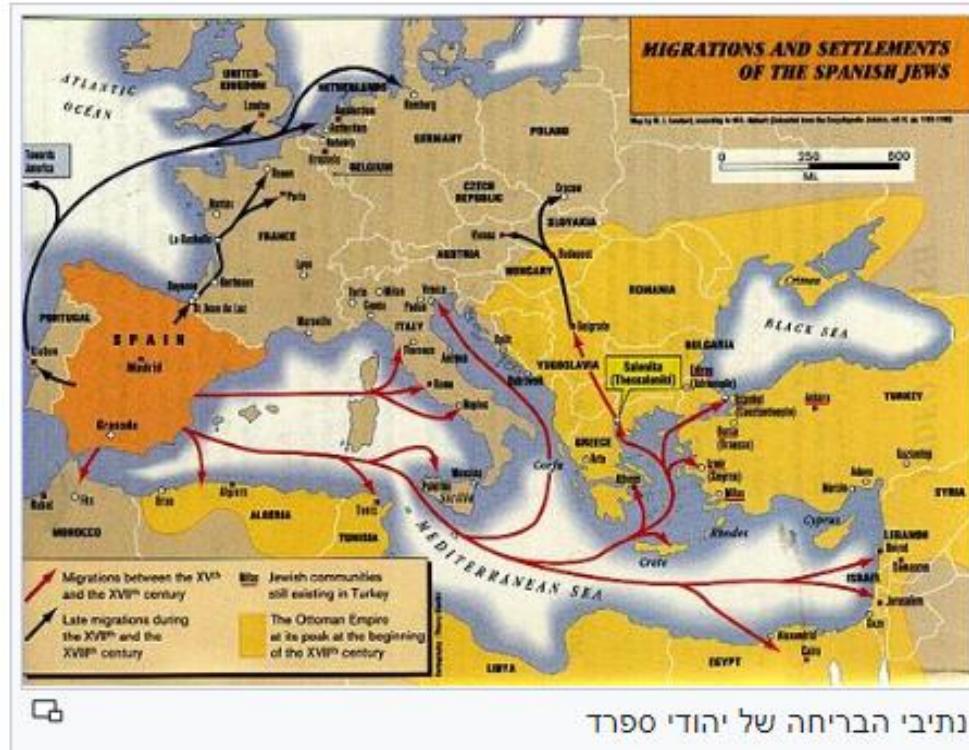
– ( פו ) –

בְּשִׁנְתָּה חַמְשָׁת אלְפִים וּמִאתִים וּחַמְשִׁים שָׁנָה  
לְכְבִּירָת הַעֲלָם גּוֹרָשׁ מִאָרְזָן סְפָרָם  
בְּשִׁמוֹנָה סָאוֹת אֶלְף מִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִלְכָו אֲנָה  
וְאֲנָה לִמְצָא טָנוֹת לְכֹפֵף בְּגִילְדָּם : וְאֶחָד מִהָּם  
מִנְשָׁה שֶׁמְוּ אִישׁ סְוֹחֵר וּשְׁעִיר מִפְּאַרְד מִצָּא אֲנָה  
בָּאָה אֶפְרַיִם וַיַּפְּנֵן שְׁכָרָה וַיַּרְדֵּב בְּהַחְוֹא וְאַשְׁתָּו  
וּכְלִיבָּנִי וּכְלִיחְבָּסָף אֲשֶׁר הַצִּיל בְּבִיאָ עַמּוֹ :  
וַיַּלְיָדֵךְ וּרְוֵת גְּרוֹלָה וְתוֹקֵחַ בָּאָה וְיָהִי סְעָרָה  
בְּרוֹלָה בְּתוֹךְ הַיּוֹם וְהָאֲנָה חַשְׁבָה לְהַשְׁכֵרָה :  
וַיַּעֲמֹד הַיּוֹם פְּזָעֶפוֹ וְהַגֵּנה הַבִּיאָ יְהוָה עַלְיָהָם אֶת  
הַרְכָּר וְתָהִי מִבָּה רְבָה וַיְסַתֵּר מִשְׁעָכָר הַיּוֹם  
רַבִּים : אֲזַרְבָּךְ הַחוֹבֵל לְהַלְלָל בְּסְפָר אֲנָשֵׁי הָאָנָה  
הַוּרִיד אֶרְצָה מִנְשָׁה וּבְנֵי טְשְׁפָחָת וּרְעוֹב אַוְתָם  
בָּאָרְצָן שְׁמַמָּה מִבְּלִי יוֹשֵׁב וּגְנֹבוֹ מִרְחָם אֲזַרְבָּךְ  
בְּסְפִיּוֹם וּלְיָהָר בְּרַכְבּוֹ : וַיַּשְׂאַרְבָּךְ מִנְשָׁה וּמִשְׁפָחָת  
עַצְבִּים וּמִרְוְדִים בָּאָן לְחַמּ שְׁאָל לְאָכְל וּמִים לְשָׁתָות  
וַיַּפְּרַשׁ בְּפִיהָם אֶל יְהוָה וַיַּלְכֵוּ אֲנָה וְאֲנָה בָּאָרְצָן  
הַהִיא לְרֹאֹת אָם יְשָׁש שֶׁם מִקּוּם לְנוֹתָה : מִנְשָׁה

קובשתא מספר על האסון של גירוש ספרד דרך סיפורו הפרטני של איש בשם מנשה. הוא הסתמך על סיפור שמופיע אצל שלמה בן וירגה (1554-1460), בספרו "ספר שבת יהודה", שנכתב ב-1512 ויצא בדפוס ב-1550. בן וירגה היה היסטוריון ורופא ונמנה עם מגורי ספרד.

הנה הסיפור מתוך הספר הניל : "שמעתי מפי זקנים יוצאי ספרד, כי אני אחית באה בה מכת הדבר, ובעל האוניה השלים אל היבשה מקום שאין ישוב ושם מתו רבים ברעב, וקצתם נתאמכו לлечת לרוגלים עד ימצאו ישוב. וייהודי אחד בתוכם הוא ואשתו ושני בניו התאמכו לлечת, והאישה מאשר לא נסתה כף רגלה נתעלפה ומתה, והאיש היה נושא הבנים ונתעלף גם הוא ושני בניו מצד הרעב, וכי הקץ מן העולף נמצא שני בניו מעתים. ומרוב הדאגה קם על רגליו ואמר : רבון העולמים ! הרבה אתה עושים שאעוזב דתך, תדע נאמנה שעלה כרחים של יושבי שמיים יהודי אני ויהודי אתה ולא יועיל כל מה שהבאת עלי ! ואסף מן העפר ומון העשבים וכסה את הנערם והלך לבקש ישוב" (עמ' קכ"ב).

בסיפור המקורי הגיבור היה עולם שם וקובשתא הוא שנותן לו את השם מנשה. שם זה רומז לפשר שיווסף בחר כשם לבנו הבכור : "וַיִּקְרָא יוֹסֵף את שם הבכור מנשה, כי שני אלוהים את כל עמליהם ואת כל בית אביהם" ("בראשית" מ"א, נ"א). אולם בעוד שאצל יוסף הוא השוכן את צער העבר שלו, הרי שכן מנשה – כמויצג את גולי ספרד – נשכח על ידי אלוהים. (معنى ששמו של הגיבור הטרagi של עגנון ב"והיה העקב למשור" הוא גם מנשה).



נתיבי הבריחה של יהודי ספרד

מקור: ויקיפדיה

מגורשי ספרד הם אלה שלא הסכימו להתנצר ונאלצו לעזוב את ספרד. קושטא מעריך שמנין המגורשים הגיע ל-800,000. לפניו עמדו כנראה הערכות שונות לגבי מספרם של המגורשים: דון יצחק אברבנאל העריכם ב-300,000; גדליה בן יחיא, מחבר "שלשת הקבלה", נקט במספר 600,000; ההיסטוריון הספרדי חרונימו סוריטה דבר על 400,000; וחואן דה מריאנה הערך שהמספר יכול היה להגיע ל-800,000. ביום המספר המקובל על החוקרים נמוך יותר והוא נע בין 100,000 ל-200,000. (ויקיפדיה). ביינארט טוען שמספר המגורשים מספרד נתנו בחלוקת, להערכתו מספר המגורשים עמד על 200,000. (ראו 284-290 (Beinart. 2002, pp. 284-290). קושטא בחר, אפוא, במספר גבוהה של מגורשים, כדי להעצים את האסון הקולוסאלי שפקד את עם ישראל.

הבחירות הלשוניות של קושטא מעניינות. הוא אומר על מגורשי ספרד: "וילכו אנה ואנה למצוא מנוח לכף רגילהם". האלויזיה ברורה – היוונה שנוח שילח מהתייבה ולא מצאה מנוח לכף רגילה (בראשית, ט). זהינו, קושטא מרמז שמדובר באסון אדיר בסדר גודל של המבול. בתיאור העלילה של מנשה ומשפחתו בים, הוא השתמש בספר "יוונה": "מנשה...מצא אני באה אפריקה ויתן שכרה וירד בה". ("יוונה" נאמר: "ויקם יוונה...וירד יפו וימצא אני באה ותריש ויתן שכרה וירד בה"). אצל קושטא: "ויהי בדרכ רוח גדולה וחזקת באה ויהי סערה גדולה בתוך הים והאני חשבה להשרבר. ויעמוד הים מזעפו...או רב החובל להקל מספר אנשי האניה הוריד ארצתה מנשה ובני משפחתו". ("יוונה" נאמר: "וה' הטיל רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים והאני חשבה להשרבר. ויראו המלחים...ויטילו את הכלים אשר באניה אל הים להקל מעלהם...וישאו את יוונה ויטילו אל הים ויעמוד הים מזעפו").

האלזואה ליונה היא על דרך ההנגדה. יונה ברוח מרצונו והפליג לתרשייש ואילו מנשה ומשפחתו גורשו מספראד בעל כרחם. אצל יונה רב החובל מטיל חפצים לים כדי להתגבר על הסערה וرك כאשר ניסיון זה לא הצליח, הוא מטיל את יונה לים, לפי בקשתו של יונה ואילו בסיפור של קושטא, מורייד רב החובל את מנשה ומשפחתו מהאוניה ונוטש אותם בחוף שומס, לאחר שהים נרגע וזאת כדי להקל על האונייה בהמשך דרכה וכדי לנגול את רכשו של מנשה. אך יש קשר נוסף בין יונה למנשה. כאשר שיוונה אינו יכול לבrhoח מייעודו על אף שנייה, כך מנשה אינו יכול לבrhoח מיהדותו ואף אינו רוצה בכך. הואאמין נולד יהודי – דבר שאינו תלוי בו, אבל הוא בוחר לחיות כיהודי, אף על פי שהדבר מסכן את חייו.

יש גם הנגדה בסיפור ל"תהלים" ק"ז, המעלת על נס את אלוהים כמושיע אנשים הנקלעים למצוקה. כך, למשל, מתוארים אנשים תועים במדבר, רעבים וצמאים, המתפללים לה' והוא מציל אותם ("יתעו במדבר בישימון דרך...רעבים גם צמאים, נפשם בהם תתעטף. ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יצילם"). ואילו מנשה ומשפחתו שmotלים לחוף שומס, רעבים וצמאים, מתפללים לה' לעזרה, אבל תפילה לאנענית. (כמו איוב, מאבד מנשה את רכשו ואת משפחתו).

בסוף הסיפור, מנשה פונה לה'. הוא תולה בדבוקות בה' את האסונות שפקדו אותו בעקבות הגירוש. הוא היה יכול לשמר על משפחתו ורכשו, לו הסכים להתנצר, אבל הוא סרב ובחור בגירוש. בפנויתו לה', אומר מנשה: "גם אם תשוב بي ותחפוץ עלי ידק כל היום ולא אלין עליך אלהי". קושטא עשה כאן שימוש בפסוק מ"אייכה": "אץ כי ישב, יהפוך עלי כל היום". (ג, א). בכך הוא מדמה את גודל האסון של גירוש ספרד לחורבן בית ראשון. כידוע, פקודת הגירוש מספראד, קבעה את תשעה באב כתאריך אחרון לעזיבת ספרד, ליהודים שלא יתנצרו. ליתר דיוק, התאריך היה ז' באב, אבל בזיכרונו ההיסטורי גירוש ספרד נקשר בתשעה באב יחד עם אסונות נוספים שפקדו את העם היהודי כמו חורבן בית ראשון ושני.

בהמשך דבריו מנשה דבק באמונתו באל ומזהיר: "אני נולדתי יהודי וייהודי אמות". במקור הניל הנוסח הוא: "יהודי אני וייהודי אהיה". החרתו של מנשה, לפי קושטא, שונה במקצת מזו שבמקור. יתכן שקושטא רומז לנכונותו של מנשה למות על קידוש השם.

המקור הבא בו יהודי מצהיר שהוא יישאר יהודי עד מותו, נקרא "מגילת אמרפל", וכפי שנראה מיד קושטא לא יוכל היה להכיר אותה, כי היא פורסמה בדף ר' ב-1931 על ידי גרשム שלום.

המגילة חוברה על ידי אברהם בן אליעזר הלוי (1460 – 1535-1530), מקובל ומחשב קיצין, שנמנה עם מגורי ספרד. המגילة נועדה להנחות את הרוצחים למות על קידוש השם, כיצד להפחית את סבלם מעינוי התופת. בין היתר, נאמר שם: "...האיש הגומר בלבו להתמסר על כבוד שמו הנכבד, יהיה מה שייהיה ויעבור עליו מה שייעבור, הנה הגבר הללו לא ירגיש כאב המכות הינם המכאיות, לשאר האנשים אשר לא גמרו זה בכל לבם. והאיש ההוא בהוציאם אותו החוצה ליסרו ולענותו ולישראל בישורין קשים...אם יכוין בשעה ההיא את השם הנכבד והנוראה בין עיניו ויגמור בלבו לקדשו...הלא זה בטוח לבו שיעמוד בניסיון...ולא ירגיש כאב המכות והעינויים ולא ירעדחו המות. וגם כי הדבר הזה רחוק מן הסברא, הלא כבר עליה בנסיון...וסדר גומרו לקדש את השם, כאשר ירצה לענותו...ויאמרו לו שאם ימיר כבודו ניחוחו ולא יכאיוהו...הלא זה מצאתי לאחד מן החסידים אשר כתוב שתהיה זאת תשובה: מה אתם מבקשים ממני, הלא יהודי אני, יהודי אהיה יהודי אמות

– יהודי יהודי יהודי ואז יגמר לבבו אשר פצו שפתיו ודבר פיו יהיה נכון לבו ובתו שיקדש את בוראו... ולא ירגיש את הייסורים".

בנוסח של "מגילת אמרפל", מכיריו המאמין שהוא מוכן למות למען אמונתו. גם בהצהרתו של מנשה, לפי קושטא: אני נולדתי יהודי ויהודי אמות, יש כאמור, רמז לנכונות למות על קידוש השם.

יש להעיר שם המגילה – "מגילת אמרפל" – מקורה במדרש של חז"ל: "למה נקרא שמו אמרפל, שאמר והיפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש [על שנחלם בעבודת אלילים]" – "עירובין" נ"ג, א'. בעקבות חז"ל, אומר רש"י על הפסוק: "ויהי ביום אמרפל מלך שנער" – "בראשית" י"ד, א': "אמרפל הוא נמרוד שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש". כלומר השם אמרפל הוא צירוף של המלה אמר עם פ(ו).ל.

יש להעיר, שגרשים שלום, שהיה הראשון שפרסם את "מגילת אמרפל", חשב שאברהם הלוי מתייחס במגילה לעניינים של החקירה=האינקוויזיציה, שהתרחשו בימי ספרד. (שלום טר"ץ-טרצ"א, עמי' 155-152). אברהם גרש חלק עליו והציג תיזה אחרת. ראו: "על התסומנות האשכנזית של קידוש השם בפורטוגל בשנת 1497". בעיקר הנספח: הרקע ההיסטורי של "מגילת אמרפל". טרביץ, תשנ"ה. עמי' 108-114.

משמעותה דומה נאמרה על ידי סול "סוליקא" חגיואל (1817-1834), ציירה יהודיה מרוקאית שהוצאה להורג, לאחר שהואשמה בתואנה שהוא שعزבה את דת האיסלם, לאחר שהתאסלמה. (ה חוזר בו מהתאסלמות או הנוטש את האיסלם נקרא מורתך בערבית מرتך – כופר – ודיננו מותו). Regu Ben Amos et al. רגע לפני שהוצאה להורג היא אמרה: "נולדתי יהודיה ואני מתה כיהודיה". Vance, 2011, pp. 87-94.

אמריקאים רבים מכירים הצהרה דומה, שנאמרה על ידי אמריקאי מפורסם לגבי זהותו המוחלטת כאמריקאי. הכוונה להצהרתו של דניאל ובסטר – 1783-1852 – סנטור ומדינה. וכך הוא אמר:

*"I was born an American; I live an American; I shall die an American; And I intend to perform the duties incumbent upon me...with absolute disregard of personal consequences".* (See: Webster. 1850.)

משמעותו של דרשוביץ, המשפט מהרווארד, הצהיר בפתח דברים לזכר העיתונאי היהודי דניאל פרל שהווצה להרוג על ידי קיצונים בפקיסטן :

"I am a Jew. I was born a Jew. I have lived my life as a Jew. And I will die a Jew."

ראו : Dershowitz. 2004, p. 117

הזהרתו של דרשוביץ היא מאוד יהודית, אך היא גם פטריוטית-אמריקאית, כי היא מתכתבת גם עם הזהרתו של דניאל ובסטר.

חכים רפאל (1924-2014), היהודי ספרדי יליד סלוניקי, שהיה היחיד ממשפחהו ששרד את אושוויץ, אמר בסיום ראיון אותו ל"יד ושם": " אנחנו היינו משפחה גדולה, כולן הלו כמושיפות ואני נשארתי לבדי... מזה שאתה נולדת יהודי, מזה אי אפשר לבנות יהודית ויהודית אמות בגאותה".

האמורה בפי כולן נועדה לבטא את המסר הבא: לא הייתה לי בחירה לאום להיוולד. אבל ההחלטה להמשיך להחזיק בהותה, מעידה על בחירה מרצון שלי להשתייך לאומו, אף על פי שלעתים הדבר כרוך בתשלום מחיר כבד.

הבאתי אמירות דומות לאלה של מנשה בסיפור שלו על נאמנות ליהדות עד מוות. אמירות אלה נאמרו על ידי יהודים בעת החדשה, תקופה שלפי קושטה לא היו מוצפים לשם עאמירות מעין אלה, כי גורל היהודים השתנה לטובה בעת החדשה ולא היו אמורים להיות יותר רדיופות, שהעמידו את חייהם בסכנה. האמירות הנ"ל מראות עד כמה הייתה תפיסתו של קושטה נאייבית לגבי גורל היהודים בעת החדשה.

לסיום, אני רוצה להתייחס לשפט הסיום של הספר: "חנני ה' ונבל לנפי אCHASE". הביטוי לחסוט תחת כנפיים מופיע פעמיים במקרא והכנפיים הם כנפי ה':

א. ב" מגילת רות ", משבח בועז את רות על אשר המירה את דתה ליהדות: "וַתָּהִי מִשְׁכְּרֶתךָ שֶׁלְמָה מֵעַם ה' אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לְחִסּוֹת תְּחִתְּכַנְּפֵי" – ב', י"ב. מנשה, לעומת זאת, סבל בגלל שרצתה להישאר היהודי.

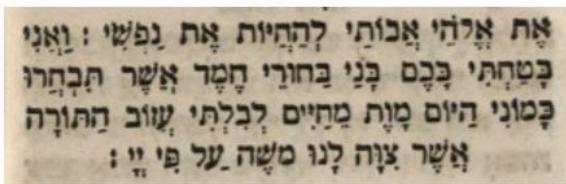
ב. ב" תהילים " נאמר: "כִּי הוּא יִצְלַח מִפְּחַד יְקֻשׁ... וְתַחַת כְּנַפְיוֹ תִּחְסַחֵה" – פרק צ"א, ד'. פרק זה נאמר בין היתר במהלך ההלווה והוא שמנשה אמר אותו בעת שAKER את אשטו ואת בניו. ובכל זאת הוא משתמש בשפט הנ"ל בתפילה ובתקווה שאלהים יצל אותו מהמוות המיידי שאורב לו.

#### ספר פ"ז – אלעזר הזקן

או איש יִשְׂרָאֵל זָקֵן וְנִשְׂוָא פָּנִים אֶל עַזְרָר שְׁמוֹ  
חוֹכֵחַ אֶל הָעָם: נִקְרָא וַיֹּאמֶר אֶל תְּשִׁמְעוּ אֶל  
הַמֶּלֶךְ לְסֹרוֹד בֵּין הַקְּבָקִין בּוֹ וְלֹא פָסְרוּ מִדְבָּרָיו  
יְמִין וְשָׁמָאל: וַיָּבֹא אֱלֹהִים רְשָׁמוּעָה אֶת דְּבָרָיו  
אלָפִים מַבְנִי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְרֹבוּ אֹתוֹ עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ  
לְאָסָור אֶתְהוּ וְלְהַמִּיחָה: נִקְרָא אֶל עַזְרָר וַיֹּאמֶר  
אֲתָּם טוֹת חַטִּיתָנוּ אֶתְכֶם אֲנִי לֹא אַעֲכֹר אֶתְכֶם  
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת תּוֹרֹתָיו וְאֶת מִשְׁפְּטָיו: בַּיּוֹם  
שְׁמֹעוֹעַ אָשָׁמָע בְּקֹלְבָם גַּעֲזָב תּוֹרַת אֱלֹהִים:  
אָפְלָט טִידִי הָאָנָשִׁים וְלֹא אָפְלָט טִידִי אֱלֹהִים:  
נִסּוּב פָּנִים אֶל הָעָם נִיאָמֶר אֲתִי אַנְיָה אַעֲשֶׂב  
אֶת

–( פ"ז ) –

בִּשְׁנַת שְׁלַחַת אֶלָּפִים וְשְׁמֹונֶת מֵאוֹת  
וְשְׁלֹשִׁים נִשְׁבַּע שְׁנָה צוֹה אֲנָטוֹכוֹס  
הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹרוּ עַד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלְּפָנֵי  
אֱלֹהִים: וַיִּקְרֹמוּ בְּלִיעָרָת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלְּפָנֵי  
הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לֹא גַּעֲזֵב אֶת בְּרִית  
אֲכֹתִינּוּ: וְכָל-עַבְדֵי אֲנָטוֹכוֹס רָאוּכִי לֹא שְׁמֹעוּ  
לִקְוּם בִּשְׁמֵן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִיד לְהַרְוֹג  
וְלֹא בָּדֵב לְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁמֹר אֶת מִשְׁמָרָה ייְהוָה:



המקורות לסיפור הם "ספר מקבים" ב', פרק ו' ו "ספר יוסיפון" כרך ראשון. פרק י"ד, 68. (מהדורות דוד פלוסר). כמו הסיפור על חנה ושבעת בניה, גם סיפור זה מתרחש בהקשר של גזירות אנטיקווס: אלעזר הזקן סרב לאכול חזיר וגם סרב להצעה לאכול בשר שיוצג על ידי היוונים בפני הקהיל שנכח באותו עמד כבשר חזיר. (ב"ספר המקבים" מוזכר בשר חזיר ואילו ב"ספר יוסיפון" אלעזר התבקש לאכול מזבחו של המלך – דהיינו בשר לא כשר ומונ הסתם בשר חזיר). סיורים אלה עלו לו בחיו. כמו בספר של חנה ושבעת בניה, קושטא לא מסטר שאלעזר הומרה בעינויים.

קושטא מסטר שאלעזר סירב לעبور על מצוות התורה, אך לא הזכיר את עניין החזיר. הוא גם תיאר את אלעזר כמחנק המונים שלפני פנה אל תלמידיו הצעירים ואמר להם: "וְאַנִּי בָּטְחָתִי בְּכֶם בְּנֵי בָּחָרִי חֲסָר אֲשֶׁר תְּבָחֵר טוֹנוֹ הַיּוֹמָם מַתִּים לְבָלָהִי שָׁוֹב תַּהֲרָה אֲשֶׁר צִוָּה לְנוּ מֹשֶׁה עַל פִּי ה'"'. במקורות של הסיפור הוא לא מתואר כמחנק אם כי הוא היה נשוא פנים וידע שלהתנהגותו תהיה השפעה על צעירים. המחבר הפך אותו למוחנק שמנעה את צוואתו הרוחנית לתלמידיו כמו קוראיו של "מקווה ישראל", שהם תלמידים.

היות שפעים נמנע קושטא מהזכיר את גזירת היוונים לאכול חזיר (במקרה של חנה ושבעת בניה ובמקרה של אלעזר הזקן) ובמקום זה דבר על כפיית נטישת התורה על ידי היוונים, העניין אומר דרשני. (יותר מאוחר, אנסה להסביר את הימנעותו של קושטא מלדבר על כשרותה). [השערה: התלמידים באו ממשפחות שלא כלן שמרו על כשרות והוא לא רצה להתקיל אותם ולהציג להם דרישות שעולות לייצור התנגדות וניכור של הורי התלמידים עם בית הספר].

במקרה של חנה ושבעת בניה, יש מקור שלא מזכיר שהיוונים רצו להכricht לאכול בשר חזיר. במקרה של אלעזר הזקן, שני המקורות מזכירים במפורש שרצו להאכילו בשר חזיר.

## סיפור צ' – המתאסלם

בכל-זיכנו ובכל-נפשנו ובכל-ימארו רק היה  
שומר דחו במצוות אֱנֹשִׁים טְלָפָרָה מִפְנֵי הַיּוֹדֵן  
יהורי שׁב את חורת משחה וירבק בדרת  
הישמעלים ויקח הכסף טיד הכהן : אחר  
הרבירים האלהויים קרבן את האיש היישראלי  
ויאמר לו שמחתי שובע שפחות בשטעי אשר  
האלחת את ררכיך הלא אסורת לך כי תוכה  
פואר דת הישמעלים פהה היהודים : ויען האיש  
היישראלי אשר חמייר דחו ויאמר לא בן ארני  
בי אם היה בן לא נתת לי מאה כסף להמייר  
רתי בדקהך אך היה מבקש ספוני סחר : וכי  
יודע מה תחיה אחריתך וכן אמר דוד בפרוח  
רשעים במו עשב ויציו בלפועלי און להשבדם  
שבי שר :

– (צ') –

איש אחד כהן לישמעלים בקנאו קנאת דתו  
הסית את איש ישראל לעובד דת  
טsha ולחרכק ברת הישמעלים ולא אבה  
ישראלאי לשטע : ויארכו תיסים וחהיש  
ישראלאי אבד כל-חילו ושאר בחסר כל :  
ויבא אל בית הכהן ויתחנן אליו ליטען ליה לו  
מאה כסף : ויאמר לו הכהן אני לא אלה בסקפ  
אל איש אשר לא מבני עמי הוא בא ותאפן  
בנביינו ואתן לה הכסף במתנה : האיש  
ישראלאי אשר לא רבך בי ולא אהב אותך  
בכל

ט 9

קושטא מצין שני נקודות לגבי היהודי שהtaşלם. ראשית, יהדותו הייתה רופפת בחינת מצוות  
אנשים מלומדה; יהדותו נבעה מהאקרαιות שנולד להורים יהודים ולא מתוך הכרה. שנית, הוא  
התאסלם מטעמים של תועלת כלכלית ולא מתוך שינוי אמונה عمוק. וכן הוא אינו שלם עם המרת  
הדת שלו: "ומי יודע מה תהיה באחריתך". קושטא מעיר שאחריתו תהיה מרוה, וזאת על סמך הפסוק  
מ"תהלים" צ"ב, ח': "בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועליו און להshedם עדי עד". כלומר הצלחת  
המתאסלם היא זמנית וسوفו אבדון.

הציג המmir דתו מتوز בצע כסף נועדה להכפייש את המומרים, אם כי חלקם עשו זאת בודאי  
מטעמים ריאוניים ואיידיאולוגיים. תפיסת המומר שלו בוטאה בשיר קצר:

"המור" :

דווג במחיר זהב המmir דתו

עשה כמו עשו מכיר בעדשים בכורתו." ערביים בתוכה, 1880, עמי עוו. (הגראשיים במילה ערבים באה  
לציין שמדובר בדברי ערבית ולא בצתם העربים – "על ערבים בתוכה" – תהילים קל, 2. במשך  
דורות היה מקובל לציין מילים לועזיות בגרשיים בסוף).

גם במקרה שהmirו דתם לנצרות הוצגו על ידי קושטא כמוניים מאינטלקטוסים חומריים (הציג בצבא  
נפוליאון שהתנצר כדי לזכות לקידום צבאי – סיפור לר'ה).

## סיפור צ"ט – רבי ואנطוניוס

הנערים כי ביום הולמים חוכמו ייחזו בקשר  
אפניין כוח באשר גדרו ויהיו לאנשים נעלם  
סאוד ויצא שמעם בבליהארן : בן הפלטה  
אשר נקרא בשם אנטוניוס החסיד מלך תחת  
אבי על כסאו : ובן רבן שמעון אשר נקרא  
בשם רבי יהתיה תעשייא ובשם רבינו הקדוש  
הכין וירע וחכם סאוד : והיה איש פם וישראל  
ירא אלהים וסר טרע יפן כי את חנו בעני  
אנטוניוס אשר אהבו נפשו ובעני המלכים  
פרקו אודריין וקוטרו אשר בבדו אותו ויתנו  
אותו ננסייא ורב על בליחכתי ישראל ועל  
קליהם : הנגה היטב דבר דור באטמו ותבטחת  
ביה חסיד יסובנו :

– (צט) –

**אדראנוס** הפליך צוה אל כל-בני ישראל  
לאמר לא הפלילו לבם גליבר  
עור : והאיש אשר ישעה בדורן בטול את בנו  
מתו יומת האיש ההוא : וינדר לרבן שמעון  
בן ימול את בשר ערלו : כי אטר אבר  
קנות מתים ולא אעכבר את פי' : ואדריאנוס  
זיה

צוה אל עברי ליכת אל בית היהודים לראות  
אם ישמרו את מצותי אם לא : וירע רבן  
שמעון כי בלהטה אליו חרשעה כי יבוא אל ביתו  
ויראו את בנו פהו : ויגר הרבר לפלה  
ויכתרו רחכיה על אודות רבן שמעון אשר  
שם נפשו בכפו לעשות מצות אלהיו : ותשלח  
אליו את בנה חנולר לה והמלך ועברי לא  
ירש טומחה : ויבאו עברי הפלך בית רבן  
שמעון ויראה אוקס את בן הפלך לאמר זה  
בני ויראו כי לא מלו אותו וילכו : שני אלה

סיפור דומה הופיע במדרש שהובא באוסף "בית המדרש" חלק ו' (חדר שישי), שאותו ערך הרב אהרון ילינק (1893-1821) ויצא בוינה ב-1877. (ילינק לא מדווח מהו המקור של הסיפור). ביאליק ורבניצקי הביאו את הסיפור, לפי ילינק, בשינויים קלים. ("ספר האגדה", ר"א, טור ב'). הם מזכירים גם מקור גס את "תוספות" בעבודה זורה דף י', עמי ב'. "תוספות" מספרים שם על מדרש דומה בשם "חלב מטמא חלב מטהר" (ללא ציון מראה מקום) ומביאים סיפור דומה לזה שליליק מספר, אם כי בזורה תמציתית. הם גם מצינים שלפי ירושלמי מגילה פרק א, הלכה יא, למד אנטוניוס תורה ונתקייר ומיל את עצמו.

סיפור צ"ט של קושטא דומה מאוד לזה של ילינק. הוא לא היה יכול לספר סיפור דומה רק על סמך ה"תוספות" בעבודה זורה ועל סמך ה"ירושלמי" ההוא. הוא הדין לגבי ביאליק ורבניצקי. מכאן שקושטא הכיר את המדרש העלום שליליק הסתמך עליו. ואכן מצאתו את המקור ששימש את קושטא ואת ילינק. המקור הוא ספרו של רבי יצחק אבוחב הספרדי, שחיה בראשית המאה ה-14 ששמו "מנורת המאור", נר שלישי, חלק א', פרק ב', סימן פ"ג. (הספר עם פירוש נשיה יהודית זמין בגישה מקוונת ב-HebrewBooks). הספר מחולק לשבעה חלקים כמנין הקנים במנות המשכן. נדפס לראשונה בקושטא בשנת 1513-1514 ומאז נדפס פעמים רבות. הספר כתוב בלשון חז"ל. מענין שביאליק ורבניצקי השתמשו ב"מנורת המאור" כמקור לגדות אחרות בספר האגדה", אך לא כמקור לסיפור שלנו.

הגרסה של ילינק (ושל ספר האגדה) לסיפור שלנו נאמנה למקור ("מנורת המאור"). קושטא בדרכו הכניסה בה שינויים אחדים שאינם עולים בקנה אחד עם מה שידוע על ההיסטוריה הרומית. ראשית, המקור מדבר על מלכות רומי, ללא ציון המלך (הקיסר) ואילו קושטא מציין שמדובר באדריאנוס וקרוב לוודאי שהוא צדק. שנית, הוא מספר שאשתו של אדריאנוס (דיהינו המלכה) הייתה אימו של אנטוניוס והוא יזמה את החלפתו עם בנו של רבן גמליאל כדי להערים על בעלה. (קושטא רצתה ליצור

סיפור דומה לבת פרעה ומשה בתיביה, אף על פי שידעה שאביה גור דין מוות על הילודים העבריים). בסיפור המקורי אימנו של אנטונינוס הייתה אשתו של בעל המלון שהוריו של רבי התאכسنבו בו בדרכם למלך שזימנו אותם על שמלו את בנים בניגוד לאיסור שהטיל על המילה. (לפי גרסת קושטא שליחי המלך באו לבית רבן שמעון בן גמליאל כדי לבדוק אם עברו על גזירת המלך שלא למול את בנים). קושטא מוסיף שאנטונינוס מלך תחת אביו. עובדה זו לא توאמת את האמת ההיסטורית. ראשית אנטונינוס=אנטונינוס זה לא היה בנו של אדריאנוס. שנית, אנטונינוס זה נולד בשנת 86 לספירה כ-50 שנה לפני לידתו של רבי יהודה הנשיא. (קושטא רקח את התוספות לסיפור על סמך מסורות קדומות שזיהו את אנטונינוס כקיסר).

על יחסיו ואנטונינוס בספרות חז"ל ועל ההצעות השונות לויהי אנטונינוס ראו: אופנהימר, עמ' 43-50. (קושטא מזכיר בספר אתMarco אורליוס=Cirrus אורליוס וקומודו=Marcus אורליוס קומוודוס).

קושטא מספר שאביו של רבי יהודה הנשיא מל אותו על אף שהיה צפוי לעונש מוות: "כי אמר אבחר מוות מחיים ולא עבור את פי ה'". ככלומר שקושטא ראה בהתנהגות זו מוות על קידוש השם.

התיאור של רבי יהודה הנשיא כאיש תם וישראל אלוהים וסר מרע נלקח מילה במילה מתיאור איוב על ידי אלוהים. איוב לא היה יהודי ובכל זאת הוא נرمز בשמו של קושטא ויהודיה הנשיא כדומה לו. בנוסף נאמר על יהודה הנשיא שאלווה נטה את חנו בעיני אנטונינוס: "ויתן ה' את חינו בעיני אנטונינוס". נוסח זה מזכיר את יוסף שמצא חן בעיני שר בית הסוהר: "יהי ה' את יוסף ויט אלו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר" – בראשית לט, כא. (בשני המקרים גורם אלוהים יהודי ימצא חן בעיני איש שורה לא יהודי).

معنىין שקושטא לא הזכיר שרבי יהודה הנשיא ערך את המשנה.

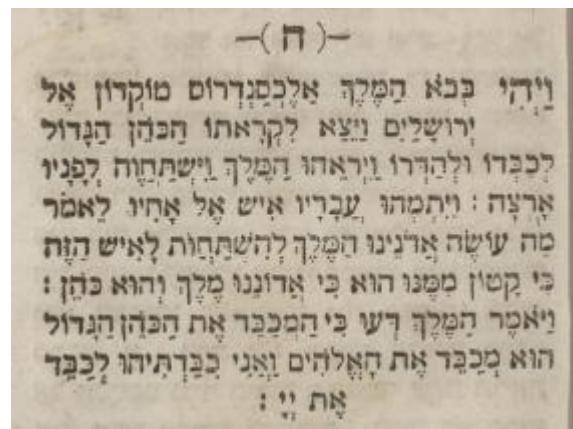
שייכתי את הספר לקובוצה של גזירותיהם להמיר דתם או לעبور על מצווה חשובה בדתם ועל מלחמותם בגזירותם עד כדי נכונותם למות – אם במלחמה נגד גזורי הצוויים או במות על ידם. אולם כאן אשתו של הקיסר הפרה את צו המלך והצילה ממות את יהודה הנשיא התינוק. זאת ועוד, יהודה הנשיא ואנטונינוס הקיסר הפכו להיות חברים ואנטונינוס מינה את יהודה בן רבן שמעון בן גמליאל לנשיא על כל העם. لكن ספר זה יכול היה להיכلل לכורה גם בקובוצה שבה נוצרים בדרך כלל לא ראו בעיני יפה המרת ذات של יהודים לנצרות ואף עוזדו אותם להישאר נאמנים לדתם. אבל יש לזכור שאשתו של הקיסר שהפירה צו של בעלה (בדומה לבת פרעה שהצילה את משה בתיביה) הצלחה רק תינוק אחד אבל לא השפיעה על תחולות הגזירה על איסור המילה. לכן, השיקול של הספר לקובוצה ה' – נכון.

זהו הספר השני על אדריאנוס. הראשון היה ספר פ"ה, על מרד בר כוכבא. אדריאנוס היה כידוע קיסר רומי. מעניין האם קושטא ותלמידיו ראו באיטלקים של זמנים ממשיכים של הרומים בעתיקה והאם חשבו שהאנטישמיות של האיטלקים בני זמנו ממשיכה את שנאת הרומים העתיקה ליהודים.

### ו. הוגויים לא ראו בעין יפה יהודים שניסו להמיר את דתם או להתבולל

בקבוצה זו באו סיפוריים המראים שנוכרים ממשמעותיים (קיסר כמו נפוליאון, אלכסנדר מוקדון ומלחים) העריכו את דת ישראל ואת היהודים שומרו על דתם וזהותם והתייחסו בזלזול ליהודים שרצו להמיר את דתם ולהתבולל כדי להתקדם בחברה הנוצרית.

### **סיפור ח' – אלכסנדר מוקדון והכהן הגדול**



יש שלושה מקורות למפגש של אלכסנדר מוקדון עם הכהן הגדול: א. "קדמוניות היהודים", ספר 11, פרק 8. ב. "ספר יוסיפון", פרק חמישי. ג. בבלי יומה טט, עמי א. יש היסטוריונים ש托ענים שמדובר כזה לא התקיימם. לדיוון בסוגיה זו, ראו שני מאמרם בספר: "מדינת החשמונאים". ליקטו וערכו: אוריאל רפפורט וישראל רון, 1993. עמי 13-43.

קוושטא הסתמך בעיקר על "קדמוניות היהודים", כי הנוסח שלו: "ויאמר המלך דעו כי המכבד את הכהן הגדול הוא המכבד את האלים ואני כבודתו לכבוד את ה'", דומה מאוד לנוסח ב"קדמוניות היהודים": "לא לפני השתחווית אלא לפניהם, שהוא נתכבד לשמש ככהנו הגדול". כמו כן, קוושטא מספר שהמפגש בין אלכסנדר מוקדון לכהן הגדול התרחש בירושלים בדורותיו של גרשון יוסף בן מתתיהו ב"קדמוניות היהודים" וב"ספר יוסיפון". לעומת זאת, המקור התלמודי אומר שהמפגש נערך במבצר אנטיפטרוס, מגדל צדק, ליד ראש העין.

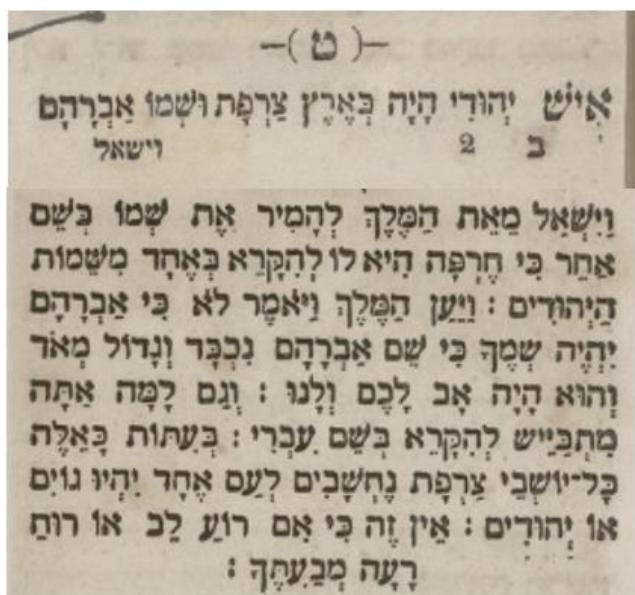
שלושת המקורות מספרים שהמלוים של אלכסנדר מוקדון התפללו שהcovesh הגדל השתחווה לפני הכהן הגדול. (יוסף בן מתתיהו הוסיף שהסובבים אותו חשבו שנטרפה דעתו ולכך השתחווה לכהן). יש להוסיף שני מקורות ("קדמוניות היהודים" ובסבבלי) ציינו גם את יהודתו של הכהן הגדול, כסיבה להתפללוותם. העניין היהודי מודגש במיוחד ביום: "מלך גדול כמוך ישתחווה ליהודי!!!"

קוושטא, לעומת זאת, מדוחה שהപמליה של אלכסנדר מוקדון התפללה שמלך שהוא נכבד מכחן, השתחווה לכהן, אך לא ציין את הסטטוס הנמוך של הכהן הגדול מעצם היותו יהודי. גרסת קוושטא דומה יותר לגרסה יוסףוס, שבה אין אזכור ליהדותו של הכהן. ("ויאמרו לו [מלוויו] מדוע השתחווית לאיש זהה אשר אין לו כח למלחמה?") בהנחה שקוושטא הכיר את שלושת המקורות, הוא בחר לא לבטא באופן מפורש, את נחיתותו של הכהן הגדול בתור היהודי.

המסר של קושטא ברור: אלכסנדר הגדול, אחד השליטים הגדולים בהיסטוריה האנושית, חלק כבוד לכהן הגדול, המיצג את הדת היהודית ואת עם ישראל. משמע שהוא היהודים מחזיקים בדת ובתרבות שזכו לכבוד של שליט נוכרי רב כוח, דבר שצורך לחזק את הגאווה העצמית שלנו, שהוא קריכים לחוש כיהודים, הדבקים בדתם וברבונם.

יש לציין שהו הסיפור היחיד בקבוצה זו, שתרחש בעת העתיקה. כל הסיפורים האחרים בקבוצה מתרחשים לאחר גלות ספרד. אין זה מקרי, כפי שאבהיר בדיון ומסקנות, בסעיף: "סתירה בין הסיפורים בקבוצה ה' לסיפורים בקבוצה ו'". (כל הסיפורים בקבוצה ה' מתרחשים עד גירוש ספרד. ככלומר הסיפור המכונה בקבוצה מתרחש בשלבי המאה ה-15). ותכן שבגלל זה לא הדגיש קושטא את יהדותו של הכהן הגדול, כי כל הסיפורים שבקבוצה ה' שהתרחשו בעת העתיקה תיארו את שנתה היהודים ורצו של עמים כובשים לכפות על היהודים לעבור על דתם ולא מץ תרבות זרה שהיא עבורה בבחינת עבודה זרה.

#### סיפור ט' – המרת שם



אברהם, גיבור הסיפור, מבקש לשנות את שמו שהוא שם יהודי טיפוסי לשם אחר, כי הוא מתבונש בזהותו היהודית. בעזרת שינוי שמו, הוא מעוניין להסתיר את זהותו היהודית. זכור השם אברהם ניתן לו במקום שמו המקורי אברם כדי לזהותו כאבי האומה העברית. באותו מעמד, אלהים ציווה את אברהם ואת זרעו על ברית המילה. אברהם בספר שרצה לשנות את שמו מעוניין בעצם להוציא את עצמו מכל ישראל. אברהם היה שם פרטני היהודי טיפוסי בחלק מארצות אירופה, אך באלה"ב, שם גם לא יהודים נשאו אותו – אברהם לינקולן, למשל. לעומת זאת, השם אברהם כשם משפחה היה מקובל בשעתו גם בקרב לא יהודים. לכן סביר שגיבור הסיפור בקש להחליף את שמו הפרטני ולא את שם משפחתו).

הפטיחה בספר "איש יהורי היה בארץ צרפת" מזכירה את הפסוק מגילת אסתר: "איש יהודי היה בשושן הבירה" – ב', ה', ונוועדה ליצור הנגודה בין שתי הדמויות. מרדכי אינו מסתיר שהוא יהודי ואילו אברהם בספר מבקש למחוק את זהותו היהודית. המלך דוחה את בקשתו משני נימוקים:

א. אברהם אינו רק אב קדמון של היהודים אלא גם של הנוצרים. (באיגרת פאולוס אל הרומים הוא רואה את אברהם כ"אב לכלנו, ככתוב כי אב המון גויים נתתיק" – ד', ט"ז-י"ז). קושטא שם בפי המלך את המשפט: "לא כי אברהם יהיה שמן". משפט זה דומה לזה של אלוהים אמר לאברהם, כאשר הוא החליף את שמו מאברם לאברהם: "ולא יקרא עוד את שמן אברם, והיה שמן אברהם" – בראשית י"ז, ח'.

ב. אברהם אינו צריך להסתיר את זהותו היהודית, כי כל תושבי צרפת שוויים זה זה וכולם כולל היהודים נמנים עם הלאום הצרפתי. בנוסף לכך מבקर המלך בצורה חריפה את אברהם על שהוא מנסה לשנות את שמו ומחייב לו מוטיבציה שלילית בנידון: "אין זה כי אם רוע לב או רוח רעה מבעתך".

המסר ברור: המלך המיציג את העם הצרפתי-נוצרי אינו רואה בעין יפה את הניסיון של נתינו היהודי להתחש לזהותו כיהודי. כמובן, הסביבה הנוצרית אינה מעוניינת שהיהודים ייטמעו ויתבוללו בחברת הגויים. (הסיפור מתחש בצרפת, אבל ניתן להכלילו על כל ארצות מערב אירופה ומרכז אירופה).

חלק מיהודי איטליה נשאו שמות פרטיים איטלקיים. ב"צ רפאל הכהן פריצי התלונן במחצית הראשונה של המאה ה-19 ש"בחורי ישראל... בשמות מהפכים יעקב לגיאקומו וחזקיהו לאינריקו וכיוצא בהם" – מצוטט בדינבורג, תש"ט, עמ' 263.

אין ספק שקושטא הכיר את המדרש מיוקרא רביה" ל"ב: "בשביל ד' דברים נג אלו ישראל ממצרים שלא שינו את שם ואת לשונם... לא היו קורין ליהודה רופא ולא לרואן לולאיini ולא ליווסף לסתיס ולא לבנימין אלכסנדרי", יוכל היה ליצור סיפור פנים היהודי על סמך מקור זה. אולם הוא בחר להביע את הרעיון שהחלפת שם עברי פירושה התכחשות לזהות היהודית בתוך הסיפור הנדון, כדי להעביר את המסר שהגויים לא מעוניינים שהיהודים ימירו את דתם. כמובן, יש אנכرونיזם במדרשה הניל' על בני ישראל במצרים, שכן הוא משתמש בשמות יווניים-רומיים, אלא שמחבר המדרש עשה זאת בכוונה כדי להעביר מסר לבני דורו, שחי תחת ההשפעה של התרבות הרומית.

הערה על בראשית י"ז, ה'-ו: "ולא יקרא עוד את שמן אברם והיה שמן אברהם, כי אב המון גויים נתתיק... וננתיק לגויים". יש מחלוקת בין הרמב"ן ורש"י על פירוש המשפט: "ונתתיק לגויים" שמשיך את המשפט: "כי אב המון גויים נתתיק". רש"י: "ונתתיק לגויים – ישראל ואדום". הרמב"ן מצטט את רש"י וחולק עליו: "ויאנו נכנו בענייני שיבשנו בעת ברית המילה על עשו, והוא איןנו מקיים המילה... אבל ישראל לבדם יקרו גויים ועמים". הרמב"ן היה יותר רגיש מרשי"י לפרשנות הנוצרית של הפסוקים, שאותה הוא של ולכון פירש שהפסוקים מתיחסים רק לישראל ולא לגויים. פאולוס פירש באיגרת אל הרומים, פרק ד', את הפסוק "אב המון גויים נתתיק" כמתיחס גם לנוצרים. הוא ידע שהפסוק הופיע בהקשר של מצוות המילה, ולכון טרח להציג שהפסוק נאמר לאברהם לפני שנימול, ולכן יכול להיחשב גם אב לנוצרים שאינם מלאים את עצםם.

## סיפור ט'ו – הרופא המומר

— (טו) —

כאמיר פראנצסקו פלה צרפת היה אסור  
בבית פלא חלה טאוד ריצ'ו את  
עכדיו לאמור אל פלה קארלו לשלוון אליו  
איש רופאי יהורי כי סאו היה חכם היהודים  
ברפואה רבבה טאוד: נישליך קרייזו או איש עברי  
אשר חמיר את דתו: ויאמר פראנצסקו אני לא  
אחפוץ באיש זהה כי אם היה חכם גדול  
בחכמה הרפואה לפה לו להמיר את דתו  
לינשא בעני הנזים הלא תשא אותו חכמו  
אין זה כי אם חסרון חכמה ורעת:

פראנצסקו מלך צרפת הוא פרנסיס הראשון, Francis I, נפל בשבי בקרב פאビיה (Pavia) שבצרפת איטליה ב-1525 (ראו הערך: קרב פאビיה, ויקיפדיה). הוא הושם בבית סוהר במדריד על ידי קארל החמישי מלך ספרד וקיסר האימפריה הרומית הקדושה. פרנסיס שהיה חולה ביקש מקרל שיבאו אליו רופא יהודי שיטפל בו. כאשר נודע לו שהרופא שנשלח אליו מומר, סירב להעסיקו בטענה שאם הוא היה רופא מומחה הוא לא היה ממיר את דתו, שכן מן הסתם המיר את דתו כדי להעלות את יוקרתו המקצועית דרך ההמרה. המסר ברור: אנשים חשובים כמו מלך צרפת, המעצבים דעת קהל, אינם רואים בעין יפה המרות דת; מסתבר שהmort דת לשם קידום בחברה הגויה עלולה להשיג תוצאה הפוכה ולפגוע ביוקרתו המקצועית של המומר.

מבחינה עבדתית, ביגוד למסר של קושטא, המרת דת של יהודים במערב אירופה ומרכז אירופה במאה ה-19, עזרה ליהודים בעלי מקצועות חופשיים ואחרים להתקדם במקצועם. לעיתים, המרת הדת הייתה תנאי הכרחי כדי לרכוש מקצוע חופשי או לעסוק בו (גוסטב מאהילר ופליכס מנדרסון).

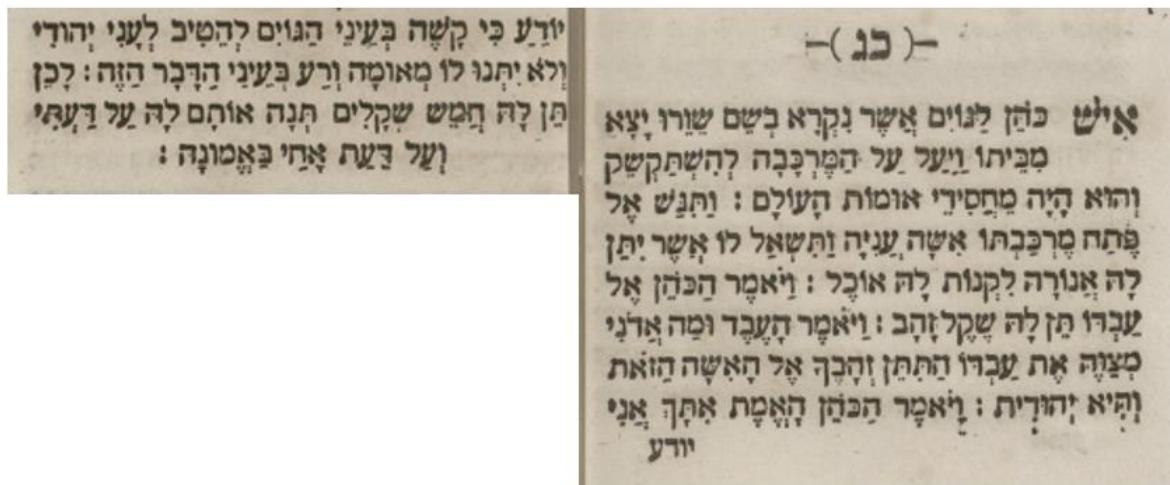
מעניין שהיהודים ממשיכים לספר את הסיפור הזה במאה ה-21. סיפור זה פותח את הביאוגרפיה על הרמב"ם שנכתבה על ידי רופא יהודי אמריקאי מפורסם. Nuland. 2005, pp. 3-4.

הסיפור מסופר על ידי נולנד בהקשר שונה מזו של קושטא. הוא רצה להסביר את תשומת הלב לחבר שנזכר בספר, בין מקצוע הרפואה היהודי. דהיינו, רפואה כמקצוע יהודי מובהק.

במחשבה שנייה, סיפור זה נושא מסר נוסף: האישיות האידיאלית בעני קושטא היא זו שמשלבת תורה עם מדע ועם התרבות הנוצרית, מבלי לזנוח את הזחות היהודית. וכן רופאים יהודים נזכרים בספרים נוספים: הרמב"ם (צ"ב – "חכם בתורה ובחכמת רופא"), מונטאלטו (ל"ב) וסילווא (נ"א).

הערכה לשונית: איש עברי=יהודי, שכן באיטלקית יהודי נקרא ebreo.

## סיפור כ"ג – שורו והענין היהודיה



הomonah chasid avotot haolom ha'matzinu nocri shmagla yichus chiyobi yotza dofen klap'i yehudim hoa monah mahut ha'chadsha. bimai ha'binnim haomonah zeyn nocri ha'makiyim at shev mezotot bni na' v'mekir b'hon cmatzot h'hi: "kol ha'mekbel shev mezotot bni na' v'nozhar le'shoton - harzi zeh machsidi avotot haolom" - ha'rabbi'im, "halchot malchim" ch, yia. ain s'fak ha'rabbi'im shi'mesh makor u'ikari la'tpopcha shel haomonah b'mishmuot h'zotah b'mash'ot shenayim. menasha ben yisrael ha'shamesh b'monah h'zotah b'shenei 1650 b'sifro "neshmat chayim". g'm b'z' rafael ha'chein peritzi ha'shamesh b'monah h'zotah ba'horato hi'shna b'sifro "pacht uniniyim" b'shnot ha'sharim shel ha'maa ha-19. (b. dinburg, tsh"t. um' 257 ha'ura 139 v'um' 241, ha'ura 3.)

k'dem la'rabbi'im b'shimo b'monah h'zot, "madrash agor" ha'mtavorakh l'pni 800 l'spifra: "ha'peresh bi'n chasidi yisrael la'chasidi avotot haolom. chasidi yisrael ain nkorain chasidim ud shi'usho kol ha'tora'ah colah. abel chasidi avotot haolom ciyu' shems u'sh'en shev mezotot shenatzto bni na' ulihon, hon v'kol d'kholokihon hon nkoraim chasidim". rao: grash, terutz'd, prasha v'i, um' 121. ha'mash' ha'chibbor shel m'shat rabbi al'yezr, m'prasha shel shi'at v'ailik m'koma "madrash agor". (toda' la'ravot gedish mah'akadmiyah l'leshon ha'ivrit shehabiaha li'diutti m'kora h'zot, ul s'mek ha'mil'on ha'histori shel ha'akadmiyah, batshova la'shailata she'hafnitai la'akadmiyah). la'achor ha'shava, hoa ha'paz le'monah ha'matzinu adam sha'ino yehudi sh'sikan at'atzmo v'ha'zel yehudim au siyu' lahem b'shava v'ho'gder ba'ofon r'shmi c'vaza ul ydi "yid v'shem". (ha'mila chasid m'korah b'mkara v'ailo avotot haolom - b'spifot choz'el).

ko'shetia hoa ooli ha'reshon au bi'n ha'reshonim ha'shamesh b'monah h'zot ba'horato b'et ha'chadsha. (abn shoshan mazeyn shmonah h'zot b'mishmuot zo, hoa masporet ha'haskalah).

la'heftutato shel ha'reb hagui, coh'n ha'dot ha'nozri m'zoo'ha ulio l'tat le'uninya yehuditit s'koom casf gadol. ha'ni'mok shel: hoa yod'u sha'chio amo'na, la'ytenu zdiba le'uninya yehuditah v'lo'ken ntu' la'motna zdiba.

ha'meser - la'kol ha'nozrim ou'inim a'otnu v'ish mahm ha'manim um chasidi avotot haolom sh'meflim at ha'yehudim letova.

משפט הסיפה: "על דעתך ועל דעת אחיך באמונה" תואם את הרישא של הסיפור שהנדיב הינו איש דת נוצרי. (באגרת יעקב, "הברית החדשה", פרק ב', א', הוא פונה אל מעניו כ"אחיכי": "אחיכי, אל יהיו משוא פנים באמונתכם בישוע המשיח אדוננו").

במקור של הסיפור לא הופיעה אמרה זו. מנוספת זו, משתמע שהוא מייצג במעשהו את כל הנוצרים, דבר שהוכחש לפני כן בסיפור בדברי עבדו שהסתיג מעצם מתן נדבה לענייה יהודייה. יתכן, שהדבר מסביר מדוע הפק קושטא את מלוחתו ל"עבד" (רכב), כאשר במקור של הסיפור מ-1838 מלוחתו היה כומר (aumonier=chaplain).

שם הפועל "להשתתקש" מופיע בספר זה ועוד פעמי בספר כ"ז ("וילך רואבן להשתתקש את אימו בשדה"). נראה שהכוונה כאן לרכיבה או להליכה בחוץ ללא כוונה להגיע למקום מסוים. (לפי מילון אבן שושן, להשתתקש פירושו: להתרוצץ, לנוע ברعش, לפי נחום ב, 5: "בחוצות יתהולו הרכב, ישתקשוו ברחובות").

בכתב היד בפרק כ"ז במקומות "וילך רואבן להשתתקש את אימו" כתוב "ויצא רואבן לשוח את אימו". מכאן שלהשתתקש אכן פירשו לכתת أنها ונה לא כוונה להגיע לעיד מסוים.

מיهو שורו בספר הזה? שורו – Jean Louis Lefebvre de Cheverus – 1836-1768 כבישוף בבוסטון ובסוף ימיו בשנים 1826-1836 שימש כארכיבישוף בבורדו, צרפת. היו לו קשרים טובים עם היהודי העיר, שרובם היו יוצאי ספרד ופורטוגל. מסופר שהרב של בורדו דאג לשמר על קשר רצוף עם שורו והחמיא לו במפגשים הראשונים על חוכמתו והשווה אותה לחוכמת שלמה. כאשר בתו של הרב מתה, הוא הביע בפניו את אבו וצערו ואמר לו: "אני בא למצוא ניחומים מנציגו של יהו הנוצרי, יהיה בוכה על קברו של לזרוס". Hamon. 1841, pp. 337-338.

הספר תורגם לאנגלית, כי שורו שימש כאמור בישוף של בוסטון. Dubourg. 1839, p. 270  
(מחבר הספר ראה בדברי הרב שהיפש ניחומים אצל שורו הוכחה לכך שהיהודים **לא** מאמינים בוקירו את שורו).

סיפור כ"ג מופיע בשני ספרים בגרסאות שונות במקצת. גרסה אחת היא משנת 1838 והשנייה היא משנת 1882. בגרסה משנת 1838 שורו נתן תחילת לענייה חמישה פרנקים, אולם שנודע לו מפי מלוחתו שהיא יהודיה הוא ביקש לתת לה כנדבה את כל הארכן שלו. אני מזכיר את המקור השני, שהופיע 31 שנים לאחר הופעת ספרו של קושטא, כי הסכומים שניתנו לעני היהודי (ולא לענייה יהודיה) דומים לאלה שקובטה מזכיר: תחילת פרנק אחד ואח"כ חמישה פרנקים.

הרי שני הספרים בהם מופיע הסיפור: האחד, L'Abbe P. P. 1838, p. 114 והשני יצא ב-1882 בארה"ב: Murray. 1882, pp. 380-381.

סיפור זה לא נכלל בביוגרפיה ארוכה עליו (Hamon, 1841), אך הוא נכלל בביוגרפיה קצרה עליו (Murray) 1882 עמודים 5.

יתכן שקושטא נקב בסכומים יותר גדולים מалаה הנוצרים בכתביהם כדי להעצים את האפקט של הסיפור, כי הוא מספר תחילת על שקל זהב וachable על חמישה שקלים (זהב). יש להוסיף שבשתי הגרסאות הניל הענינה מבקשת נדבה אבל איןנו נקב את סכום הנדבה המצופה ואילו קושטא מספר שביקש/ה אגורה בלבד ולבסוף קיבל חמישה שקלים זהב. גם הפרט הזה נועד להעצים את הנדבה של שורו. (בסיפורים כייח וליד נזכרים המtriboot: **אורת כסף** – פעמיים ואגורה קטנה, אך לא **שקל זהב**, שנזכרים בספר הזה. השוואה זו מחזקת את הטיעון שקושטא ביקש להעצים את גודל הנדבה ששורו נתן לענינה היהודיה).

המקור משנת 1838 מביא את הסיפור על הענינה כראיה לсобלנות של שורו, כראיה בכלל היחס המוחך שהוא העניק לענינה היהודיה, דזוקא לאחר ההסתיגות של המלווה שלו (שהיה כהן ذات בניגוד לגרסה של קושטא שהיה רכב) על שנותן נדבה יהודיה. הסובלנות של שורו באה לידי ביטוי גם ביחסים הטובים שركם בבוסטון עם פרוטסטנטים, שם שימש בתפקיד בישוף בשנים 1808-1823 וכן עם פרוטסטנטים ב-Montauban, צרפת, שם שימש כבישוף בשנים 1823-1826. (הסיפור במקור מ-1882 מופיע לאחר ציון התייחסותו החיוונית של שורו לפרוטסטנטים בבוסטון).

משמעותו סיפור מיוחס בספר אחר ל-*Aviau Du Bois de Sanzay Charles Francois*, 1736, הארכיבישוף של בורדו (1802-1826), שקדם לשורו בתפקיד. הסכומים הנוקובים במקור זה הם תחילת 25 פרנקים וachable 50 פרנקים. הסיפור מוצג בספר כדוגמה לנדיבות.

גם לבישוף זה היו קשרים טובים יחסית עם היהודי העיר. Gigault. 1850, p. 286. תרגום שם הספר בעברית: "פרוחים של המוסר בפועל, או לקט אנקדוטות, כדי לעצב את לבם ורוחם של אנשים צעירים". כותר זה מזכיר את התוספת שמופיעה בכותר של "מקווה ישראלי" לקובשתא: "זהו ספר מוסר לחנוך את הנערים". יתרון ספר זה וספרים רבים אחרים הדומים לו במטרתם שייצאו באותה תקופה בצרפת, גם עוררו את קושטא לחבר את ספרו. (כך סבור גם איתמר דרורי, 2018).

סיפור זה מופיע גם בביוגרפיה מקיפה על הבישוף הניל. אני מביא גם את המקור הנוסף הזה, מהטעם הבא: מחבר הביוגרפיה טוען שהbishouf הזה נתן נדבות לכל העניים ללא הבדל של השתייכות דתית (יהא זה יהודי, לותרני, קלוינייסט, קווקר, מתודיסט) או לאומית (יהא זה צרפתי, ספרדי, איטלקי, מקסיקני, קנדי או סיני). לאחר סיפור המעשה עם הנדבה לענינה היהודיה, הוא מוסיף שמעשה זה מהוות תשובה הולמת לכל טענות האי סובלנות "שאייבינו מפנים כלפינו". (כזכור, גם המקור על שורו משנת 1838, טוען שהנדבות שלו כלפי הענינה היהודיה מעידה על הסובלנות שלו). *פרטים על הביוגרפיה: Lyonnet. 1847, pp. 616-617.*

קושטא הביא את סיפור כייג כדי להראות עד כמה הנוצרים מגלים כלפי היהודים יחס אחד, בעוד שהמקור הנוסף מפרש את מעשה הבישוף כהוכחה לכך שהוא נתן נדבות לכל העניים הנזקקים ללא הבדל של דת או לאום (ולא כביתי לאהבת היהודים או הפליגתם לטובה). קושטא אפוא לא רק שינה לעיתים עובדות שהופיעו במקורות של סיפוריו, אלא גם נתן לעיתים פרשנות שונה מזו שמשתמעת מהמקור שלו. (המסקנה זו מצדיקה, כאמור, את הבאת המקור הנוסף של הסיפור לגבי הבישוף של בורדו שקדם בתפקיד לשורו). כזכור, המקור מ-1838 מביא את הסיפור כדי להציג את סובלנותו של שורו ולא את אהבתו ההיסטורית היהודים.

נראה לי שהסיפור המוחץ לשורו אכן קרה ואילו הסיפור המוחץ לקודמו בתפקיד בבורדו בטעות יסודו, כי הסיפור על שורו הופיע בכתביהם 1838, שנתיים לאחר מותו ואילו הסיפור על קודמו הופיע לראשונה ב-1847, 21 שנים לאחר מותו. היהת והשני שימש באותו תפקיד בבורדו כמו שורו, וגם גיליה ייחס אוחד ליהודים ייחסו לו גם את הסיפור. (יתכן גם להיפך או שהסיפור נזכר לבני שניהם. המקורות השונים מספרים למעשה אותו סיפור, אבל יש הבדלים ביניהם מבחינות הפרטיהם הבאים: זהות הבישוף הנדייב, המקום שבו אירע המעשה, הסוכמים שניתנו כנדבה בשתי הפעם, המין של מקבל הנדבה: עני או ענייה, זהות המלווה של הבישוף ועוד. הדבר אופייני לסיפורים עממיים שעוברים כسمונות מפה לאוזן).

מכל מקום, הקורא שאינו יודע על יחסו החובי של שורו ליהודים קצר מתקשה לקשר בין התואר היוצא דופן של שורו כחסיד אומות העולם לבין המהווה המינורית כלפי העניות היהודית. (עצם המושג 'חסיד אומות העולם' צמח על רקע מציאות של שנת ישראלי. נדמה לי שאין למושג זה אח ורע באומות אחרות).

ידוע על סיפור דומה שיש עדות שהוא קרה. מסופר על האפיפיור פיויס ה-9 (כיהן כאפיפיור בשנים 1846-1878). הרכב שלו, ראה ז肯 חולה בצד הדרך, לא רחוק מהגטו. לשאלתו הרכב ענה שהז肯 יהודי. האפיפיור הגיב: "וכי איינו בן אדם שעליינו לעוזר לו?" הוא עצר את הרכרה, הסיע את הז肯 היהודי החולה לביתו ושהה אותו שם עד שהז肯 התאושש. האירוע התרחש ב-1846. המקור:

. (פיוס ה-9 נהג במקרה הנ"ל כמו "השומרוני הטוב").  
Hulskamp. 1875. p. 93

פיוס התשייע היה מעורב בפרשא של אגדתו מורתה. (ראו על הפרשה בחלק ג').

קרוב לוודאי שקשוטא הכיר את המקור משנת 1838, אך הוא הכנס בו שינויים כדרכו. ראשית, הוא הפך את הכסף של הנדבה לזהב. שנית, הוא מספר שהairoו התרחש ליד מרכבתו של שורו, כאשר במקור מסופר שהairoו התרחש בצאתו מהכנסייה. יתרון שהוא הוסיף את הפרט של המרכבה, על סמך הסיפור על האפיפיור פיויס ה-9 והחולה היהודי שנתקל בו בעת נסיעה ברכבתו.

לכארה יש דמיון בין הרכב בסיפור (שכונה עבד) זה שהביע תמייה בפני איש הדת על שנותן נדבה לעניות יהודיה לבין מלויו של אלכסנדר מוקדון (שגם הם כונו עבדיו) שהביעו בפניו פלייה על שהוא השתחוויה לפני הכהן הגדול בירושלים (סיפור ח'). הדמיון הוא חלקי, כי בסיפור הנוכחי איש הדת הנוצרי הפגין נדיבות כלפי העניות ואילו בסיפור ח' המוחזה של אלכסנדר מוקדון מעידה על הכרה בעליונות הדת היהודית על פני התרבות ההלניסטית.

## סיפור כ"ד – תפילה מנהה בבית המלך

– (כד) –

וילך איש הארץ מאלסקציא אל עיר הבירה  
לדבר שלום אל הפלק לאחיו היישבים  
בעירו: ניכא אל בית הפלכות והגנה קדרסורה  
שם אנשיים רבים לרבך אל הפלק יתבה שם  
עד אשר יקראותו השוערים: ויתמתקה ער  
הערב וירא כי לא קראו אותו ויבכ פניו אל  
הקייר לצד טורה ויתפלל שם תפילה הפנינה:  
והגנה שערכנו מתחפלל לפני יי' והושאר בא  
ויקראתו בשם הפלך ולא קם האיש ממוקמו  
ולא צע ספינו ונסלא עליו השוער חפה: ניכא  
גם סרים הפלך ניסתר אותו לבא אל הפלך  
בי טבחה הוא לו ולא מש האיש ממוקמו ער  
אם כליה את כליחפלתו: ניכא לפני הפלך  
ויאמר לו אדרוני הפלך אין בחייב פלה גROL  
ואדרי מפה כי אם אלהי תשעים והארץ  
והוא בגע ספני לבא אליך עד הנה: ויתפלך  
בירוש טוב לב האיש הזה וחכמתו ויראהו  
את יי' אמר לו טוב עשית: ויתן לו את  
שאלתו ונגמול חסר את היהורים היישבים  
באלאקציא:

ויצא

היהודי שהמתין לתורו לפגוש את המלך, ראה שהערב מתקרב ולא הספיק להתפלל מנהה. הוא הסב פניו אל הקיר והתפלל. בעודו מתפלל הוא נקרא אל המלך אך הוא לא הפסיק את תפילתו למורת שפקידי המלך האיצו בו להפסיק את תפילתו כי תורו הגיע. (ההנחה לקיר בתפילה מופיעה כבר אצל חזקיהו – מלכים ב, ב). יש לציין שהמשנה בברכות א' ה' אמרו: אפיו המלך שואל בשלומו בשעת תפילה, לא ישבנו. על כך נאמר בבבלי ברכות ל"ב: "אמר רב יוסף לא שנו אלא למלכי ישראל, אבל למלכי עכו"ם פוסק [mpsik את תפילתו]. כך גם פוסק הרמב"ם: "משנה תורה", הלכות קריית שמע, פרק שני, הלכה ט"ז. יש גם לזכור שקיים מושג של תפילת שלומין: "כל מי עבר עליו זמן תפילה ולא התפלל: במיד – אין לו תקנה ואין משלם. בשוגג, או שהיה אנוס או טרוד – משלם אותה תפילה בזמן תפילה הסמוך לה". הרמב"ם. "משנה תורה". הלכות תפילה וברכת כהנים. פרק שלישי, הלכה ח'. לשון אחר, השתדלן יכול היה להפסיק את תפילת המנהה ולהתפלל אחר ערבית תפילת שלומין, אבל הוא לא בחר באפשרות הזאת מחמת דבקותו באמונתו והיה מוכן לחתת סיכון הכרוך בזה שלא הפסיק את תפילת המנהה שלו.

יש שני סיפורים דומים: אחד בבבלי "ברכות" ל"ב עי' ב'-לייג עמי' אי' ובירושלמי "ברכות" פרק ה', הלכה אי'. בשני הסיפורים יהודים לא הפסיקו תפילתם כאשר עמדו לפני שרירים וככל זאת הם לא עסקו על היהודי, כאשר הבינו שהוא מתפלל לפני מלך מלכי המלכים.

קושטא היה יכול לבחור באחד משני הסיפורים הנ"ל, אך לא בחר בהם כי בעולם העתיק לתפיסטו אין יחס טוב ליהודים ואילו בעולם החדש, בזמן היוצרות התהപכו והגויים מתיחסים טוב ליהודים.

דומה שזו הפעם היחידה בספר קושטא עוסקת בהלכה ספציפית מחיי יום יום.

קרוב לוודאי שמדובר בסיפור על אחד מיהודי החצר, אם כי לא הצלחתי למצוא מיהו. יתכן שהכוונה לヨוסף איש רוסהיים (1554-1478), היהודי החצר/שתדלן מאלווז. קושטא מספר שגיבור הסיפור הוא מאלווז וヨוסף איש רוסהיים הוא השתדלן המפורסם ואולי היחיד מאלווז. לヨוסף איש רוסהיים היו יחסים טובים מאוד עם מקסימיליאן הראשון וצ'ארלס החמישי. הוא מונה על ידי מקסימיליאן הראשון כמושל היהודים.

בניגוד למצופה, המלך לא כעס על מעשה היהודי והעריך את אמוןתו. המסר הוא שהשמירה של היהודי על מצוות דתו זוכה להערכתו מצד מלך גוי, אף"י שהיהודי פגע לכורוה בכבודו.

יש להעיר שעל פי חז"ל יכול היה גיבור הסיפור להפסיק אולץ תפילה, אבל הוא לא עשה זאת. בכך הבליט קושטא את מסירותו של הגיבור לדת ישראל שאף על פי שהיה סיכון במעשהיו הוא לא הפסיק את תפילתו. הסיכון הובלט בספר על ידי כעסו של סריס המלך שהתעורר, כאשר גיבור הסיפור לא שעה לкриיאת השוער על אף שהלה כס שהיהודי המשיך בתפילה. דבר זה מדגיש עד כמה הייתה חיובית ואוהדת תגובתו של המלך. שימו לב לדבר הדיפלומטי של השתדלן: "ויאמר לו אדוני המלך אין בתבל מלך גדול ואדריך מנק, כי אם אלה השמים והארץ".

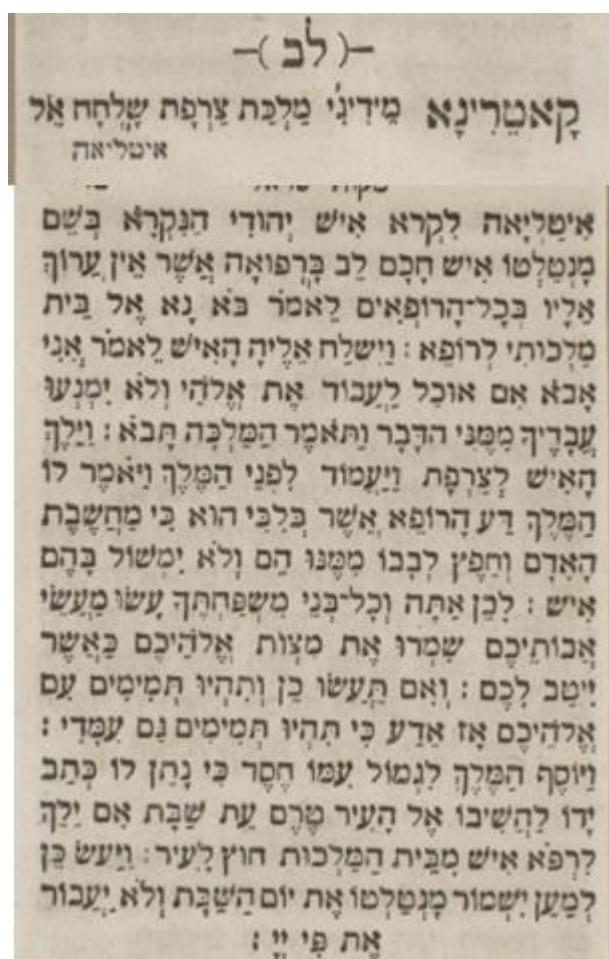
יתכן שהשׂתדלן הכיר היטב את המלך וידע שהמלך לא יטור לו איבת על כך ורק קושטא הוא שהעיצים את העבירה, כדי להראות עד כמה המלך שהגב בחייב הוא בעד דת ישראל.

המסר שמירה על הדת היהודית לא רק שלא פוגעת ביודדים אלא להיפך: "והמלך בידונו טוב לב האיש הזה וחוכמתו ויראתו את אדוני אמר לו: טוב עשית. ויתן לו את שאלתו ויגמול חסד את היהודים היושבים באלאסיה". שימו לב למילה חסד, שורמזות למונח חסיד אומות העולם. ראו סיפורו כג.

המשפט: "והשוער בא ויקראתו בשם המלך ולא קם האיש ממוקומו ולא צע ממנו וימלא עליו השוער כמה" מזכיר את התנהגות מרדכי היהודי, שהוא יהודי גאה ולא השתווה להמן: "וכראות המן את מרדכי בשער המלך ולא קם וצע ממנו, וימלא המן על מרדכי חמה" – מגילת אסתר ה, ט.

הערה: אלוז נקראת באיטלקית Alsazia.

## סיפור ל"ב – הרופא מונטאלטו



הרופא בסיפור הוא אליהו מונטאלטו (1561-1567). הוא נולד למשפחה אנושית בפורטוגל לאב רופא והוטבל לנצרות בשם פיליפה רודריגו – Felipe Rodrigues. בברותו – בשלתי המאה ה-16 – הוא עבר לגור בליורנו ואחר כך גר בערים אחרות באיטליה. מונטאלטו יחד עם אנושים אחרים נعوا לкриיאתו של הדוכס הגדול של טוסקנה, פרדיננד הראשון בית מדיצי, לאנושים מחצית האיברי לבוא ולגור בליורנו ובפיזה. הדוכס הבטיח להם חופש מסחר וחופש פולחן והגנה מהאנקוויזיציה. (קריאה זו נקראת Livornina, 1593). (ליורנו היא עיר של קושטא). מונטאלטו חזר ליהדות באופן גלי בין 1606 ל-1611.

הוא שימש כרופא החצר של מארי דה מדיצי. קושטא טעה וככתב שהוא היה הרופא של קתרינה דה מדיצי, שהייתה בעברה מלכת צרפת ונפטרה ב-1589. הטעות נבעה מזה ששתי המלכות האלה היו מבית מדיצי, שלט בפירנצה מהמאה ה-15 עד המאה ה-18. קושטא מספר שמונטאלטו התנה את קבלת המשרה כרופא חצר המלך בכך שיוכל להחזיק ביהדות ולשמור על מצוותיה. לא רק שתנאיו התקבלו, אלא הוא גם זכה לשבחים על כך מפני המלכהcadmusamin שניתן לסמוך אליו. בנוסף לכך המלך אפשר לו לשמור את השבת ולא לנסווע בשבת.

המסקנה המתבקשת היא שאדם יכול להגיע להישגים מ揆ועים בחברה הגרמנית ולשמור על יהדותו. בסיפור ט'יו, שלעיל, רופא יהודי מומר לא התקבל לשמש רופא למלך דזוקא משומש שהמיר את דתו, צעד שפוגם באמונות שלו. ואילו כאן השמירה על היהדות הוסיפה לו אמינות מ揆ועית.

קושטא לא סיפר את כל הסיפור של אליהו מונטאלטו בחצר המלכות של צרפת. הוא שימש לפניו בן שם כרופא, תקופה קצרה, אבל גורש ממש על ידי המלך הנרי הרביעי, שחשד בו שהוא יהודי בסתר. (פרט זה סותר את התזיה של קושטא בהכללת הסיפור בספרו ולכנו המשmitt אותו). לאחר מות המלך הנרי הרביעי נקרא שוב כרופא בחצר המלכות של מרاري דה מדיצי ושל בנה לואי ה-13.

לפני שנקרה לשרת פעמיים שנייה כרופא החצר של מרاري מדיצי, חי מונטאלטו בגטו מוכחה העוני של נציה וככל תושביו היהודים היה עליו לחבוע כובע צחוב. הוא בחר לגור שם כדי לחיות נתין היהודי עני ולא רצה לחיות יותר חיה פאר כנוצרי.

אשר לשמרות השבת, סבר מונטאלטו שモתר לרופא כמו שהוא לנסוע בשבת, כדי לבקר חולמים בבתיhem. הוא נתן שני נימוקים לכך: ראשית, פריז היא עיר גדולה ולא ניתן להספיק להגיע ורגלית לכל החוליםיהם שלו. שנית, רחובות פריז מלאים בזח והילכה רגילה בהם מטנפת את בגדי ההולכים בהם ואין זה ראוי להתייצב לפני המלך בבדים לא נקיים.

مونטאלטו חיבר ספרי רפואי רפואי אחדים ואף חיבר פירוש נרחב לישעיהו נ"ג ובו חלק על הפרשנות הנוצרית שטוענת שהפרק עוסק בישו המשיח. ניתן לקרוא באינטרנט תרגום אנגלי של פירוש זה:

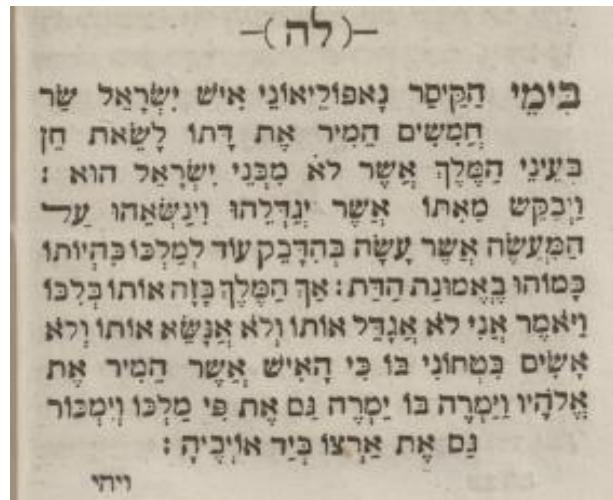
A Jewish Tract on the Fifty-third Chapter of Isaiah. London, 1790.

מונייטאלטו נזכר בבית הקברות היהודי-פורטוגלי "בית חיים" ב-ב-איסט, Ouderkerk aan de Amstel, כ-10 ק"מ דרוםית לאמסטרדם.

לביוגרפיה מקיפה עליו, ראו: Friedenwald. 1944, pp. 468-496

שמירת השבת שהיא חשובה למונטאלטו העסיקה את היהודי איטליה בזמנו של קושטא, כי חלקים נדרשו ללמידה ולעבוד בשבת.

#### סיפור ל"ה – שר חמישים שהמיר את דתו



סיפור על יהודי איש צבא שהמיר את דתו, כי חשב שהדבר יעוזר לו לקדם את הקריירה שלו בצבא נפוליאון. התוצאה הייתה הפוכה: נפוליאון החליט לא לקדמו, כי הוא חשב שהאיש אינו אמין ולא יחסס לבוגד בארצו תמורה כסף.

נפוליאון הכיר בדת היהודית כדת רשותה של המדינה יחד עם הקתוליות והפרוטסטנטיות וחשב שהם יכולים להשתלב בחברה הצרפתית מבליל יותר על דתם.

נפוליאון מעורב בשני סיפורים של קושטאות. הוא היה דמות חיובית בעיניו, כי הוא הביא את בשורת המהפכה הצרפתית של חירות ושוויון לאיטליה וליהדות.

#### סיפור נ"א – הרופא סילוא

**ויתרפה אנטריגן מחליו ויקם פעל הפטה ניחבק**  
**את סלוֹא וינשך אותו ותקשור נפשו בו ויהי לו**  
**לאiorב: וימאן סלוֹא בקחת בסוף בשכרו ויתנהו**  
**אנטריגן אל העניים: וככאשר עברו המלך גרשון**  
**את סלוֹא מבית הטולוקה אנטריגן הطيب עמו**  
**וינטול עמו רב חסר: וישלחו אל פאריג'ו ניחן**  
**לו ייד לנדרלו ולנסחו על קלירופאי העיר היהיא;**

—(נא)—

**איש יהורי סלוֹא שמו נדרע בחכמת הרטואה**  
**אשר אין כמוו נקרא נקרא מעת**  
**טלה צרפת אל בית טלכותו להיות ראש**  
**רופא: אך קמץ עברי המליך וירברו על המלך**  
**בי נדל איש יהורי וינשאחו על קלירופאים**  
**אשר לא מבני ישראל הפה: ובין עברי המלך**  
**היה איש גדור ורם אנטריגן שמו אשר שנא את**  
**סלוֹא שנאת מות: ולולי נחלה היא ישחוחה היה**  
**עשה אשר יום לשאול מעת הפלג'לנרג'ו מבית**  
**הפלכות: ויכבד החולי על אנטריגן ויקרא את**  
**קלירופאי צרפת ואין נס אחדר אשר יכול למצא**  
**הרופה לטפלתו: ניצו את עברי לקרא נס**  
**את סלוֹא אך היה ירא כי לא יהפוץ היהיש**  
**כך אל بيיחו: ויתן ביד עברי צור בסקפ**  
**לשוח אליו ויאמר להם שיבתיותה כי היהיה**  
**לו לאוהב אם יתרפא מחליו: ויעש סלוֹא אל**  
**עברי אנטריגן ויאמר אני לא ארוצה לא בכסף**  
**ולא בבחיר: ורע כי כאשר יקראי החוליה**  
**לככת אצל סטהו לרפהתו לא אחקור בו אם**  
**אהובי הוא או אויבי אם יהורי הוא או מנוי**  
**אחר: רק אני אתחזקנו בו בחליו ואם יש יכולת**  
**בידי ארפאחו: ואם החוליה אויבי הוא וישים**  
**בטחונו כי אגדיל חסרי עמו כי חשב עלי טוביה**  
**ויסנור נפשו בירוי לבן קומו ונלקה לך אדרוניכם:**

הסיפור נסב על הרופא היהודי ז'אן בפטיסט סילוא (1682-1742). הוא יצא של משפחה יהודית אנוסה מספרד שהגיעה במאה ה-15 לבורדו, בה נולד. אביו היה רופא. הוא למד רפואי במנופליה וסיים את לימודי הרפואה שם בגיל 19. הוא טיפול בהצלחה בריגלו החולה של לואי ה-15, מלך צרפת, בעזרת הקוזת דם. הודות להצלחה זו הוא קנה לו שם כרופא מעולה.

נראה שזיקתו של סילוא ליהדות הייתה רופפת, בגיןוד למונטאלטו, ששמר על מצוות היהדות ונאבק בתיאולוגיה הנוצרית (סיפור ל"ב). ראשית, הוא נשא שם פרטני נוצרי בעלייל – ז'אן בפטיסט= יוחנן המטביל. שניית, יש עדות שהוא הציג את המועמדות שלו כמרצה לרפואה בבורדו. המועמדות שלו נתקלה בהתנגדות של הארכיבישוף אף על פי שהייתה לו המלצה מהכומר שלו ואישור מהפרלמנט להציג את מועמדותו למשרה. לבסוף הוצע שישלווא יצהיר שהוא מתנער מכל דת שנוגדת את הנצרות וביחד מיהדות והוא אכן עשה זאת. הוא גם הת谦ן פעמיים עם שתי נוצריות.

שמו הפרטני Jean Baptiste הוא שם נוצרי מובהק והוא לא טרח לשנותו, כפי שмонтאלטו עשה (סיפור ל"ב). קושטא לא נקבע בנסיבותיו בשמו הפרטני של סילוא, כי היה לו שם נוצרי מובהק. (ראו סיפורים ל', מ"ט וע"ג). אמנם הוא לא הזכיר את שמו הפרטני של מונטאלטו – אליו, אבל עדין נראה לי שההסבר שנתי תקין.

ולטר פרסם את שמו של סילוא, שהיה חבר שלו ורופא בזמן מסוימים, כאשר כתב עליו שהוא אחד הרופאים שמוליך לא היה מעו לגלג עליון.



מקור : ויקיפדיה

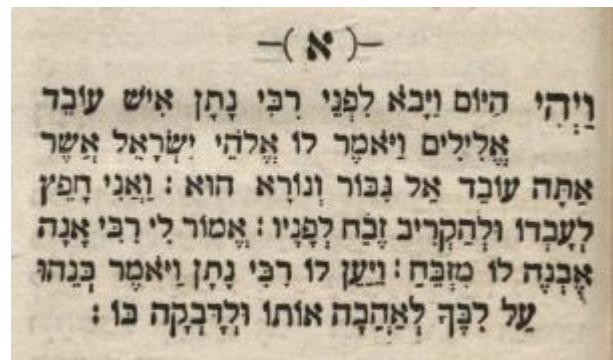
המסר של הסיפור הוא היהודי יכול להגיע להישגים מרשים כרופא, על אף שהוא נתקל באיבה על רקע יהדותו.

יש להוסיף שkowski שדרך השמייט את הפרט החשוב שישלווא נדרש להתנער מיהדותו ולהתנצר, כתנאי להתמננותו כמרצה לרפואה בבורדו, כי זה היה מעמעם את המסר שהועיד לסיפור.

בקבוצת סיפורים זו – מי שומר על זהותו היהודית זוכה להערכתה של מלכים ושרים. דבקות ביהדות לא מפרעה לקידום. היא יכולה להציג חיים (חיל פצוע מצבא נפוליאון) שזוהה כחיל היהודי על ידי יהודים וניצל. ראו להלן סיפור פ'ג.

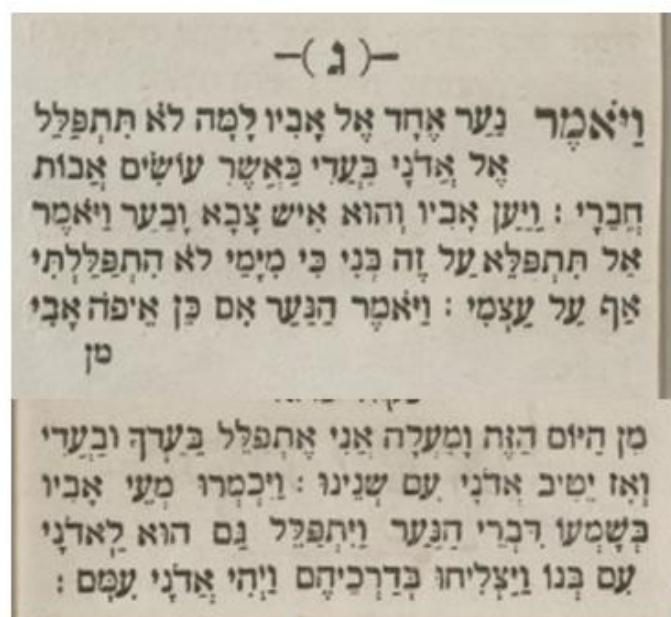
#### ז. תיאלוגיה ועניןיהם שבין אדם למקום

##### סיפור א' – עבודות האל מהאהבה



לא הצליחי לזרות את המקור לסיפור זה. (גם דורי לא איתר אותו – 2018, עמ' 14). יתכן שדרך הסיפור, מבטא קושטאת חשיבות האמונה שבלב, אמונה שהיא נוצרית כלשהי. מכל מקום, גם אם אין זו גישה נוצרית, הוא חשב שיש משמעות לאמונה ולכוננה בקיום המצוות.

##### סיפור ג' – הבן, האב והתפילה



הגישה אל התפילה היא תועלתנית. הבן אומר לאביו: "למה לא תתפלל אל הי בעדי?" הוא מוסיף ואומר לאביו "מן היום הזה ומעלה אני אתפלל בעדך ובудاي". האב מתרגש מדברי בנו וגם הוא מתפלל והי היה עמו. כלומר שוב הדגשת התועלת שבתפילה.

האב הוא איש צבא המכונה על ידי קושטא "בער", כלומר מי שלא מתפלל אינו משכיל, בור וטיפש. יתכן שבקרב תלמידי קושטא היו תלמידים שאבותיהם לא התפללו. דרך הסיפור הוא רצה לעודד אותם להכנס יותר יהדות לבתיהם.

## סיפור י"ג – רבי מאיר ואשתו והשכן הרע



המקור של הסיפור הוא בבלי ברכות דף י עמי א'. אין שוני גדול בין המקור לעיבוד של קושטא, למעט ארבע נקודות, שאין מהותיות:

א. במקור מדובר בבריאונים בלשון רבים ואילו אצל קושטא מדובר בשכן רע אחד.

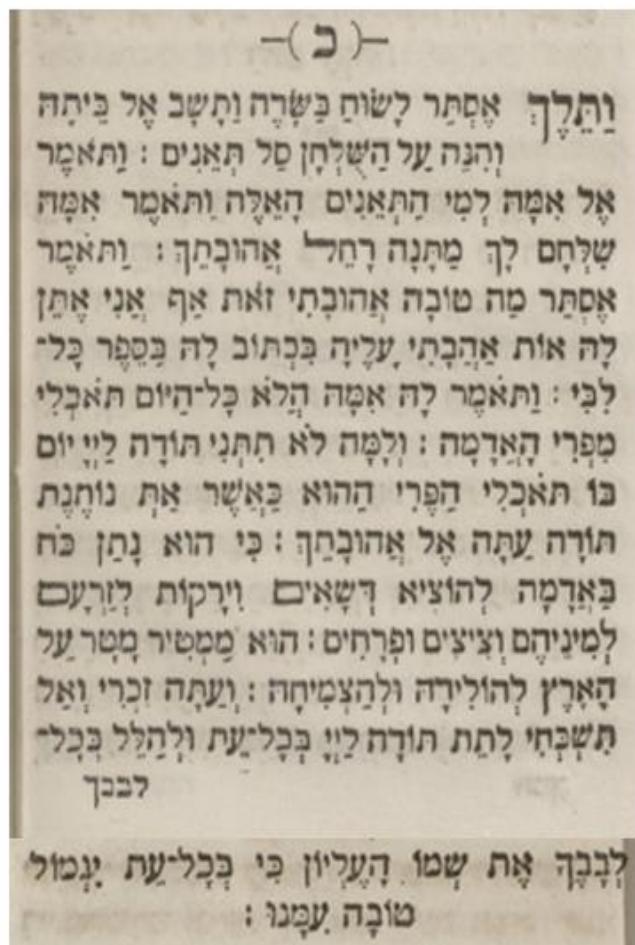
ב. במקור נאמר שהבריאונים היו מצעריים את רבי מאיר וקושטא נתן דוגמאות קונקרטיות למשיו הנלוזים של השכן.

ג. קושטא לא דיק בניקוד חטאיהם לפי דעתה של אשת רבי מאיר. לדעתה האות ח' במילה חטאיהם (רבים של חטא) צריכה להיות מנוקדת בחטףفتح. על פי הניקוד המקורי של חטאיהם, פירוש המילה הוא חוטאים כפירוש תרגום השבעים ורש"י, במקומם: כמו בתהלים א', א': "אשרי האיש אשר לא החל בעצת רשעים ובדרך חטאיהם לא עמד". קושטא ודאי ידע זאת, אבל לא רצה לסבך את תלמידיו בענייני ניקוד.

ד. במקור, מקבל רבי מאיר את הצעת אשתו ומ��פלל שהבריאונים יחוزو בתשובה וכן תפילתו התקבלה. קושטא השמייט פרט זה מסיפורו.

ה. במקור נזכرت אשתו של רבי מאיר בשם ברוריה וקושטא השמייט פרט זה. (הוא גם לא הזכיר את שמה של אשת אמשל רוטשילד בספר ע"א).

## סיפור כ' – ברכת המזון



קוושטא רומז כנראה לברכות שנאמרות לפני האוכל ("בורא פרי האדמה") ולברכת המזון, אם כי המסר שלו כללי: שם שאנו מודים למי שנתן לנו משחו במתנה כך לעליינו להודות אלוהים يوم יום ושעה שעלה על תנובת השדה שגדלה בעזרת הגוף שהוא מפתיר על האדמה ובכוח שהוא נתן בה לעשות פרחים ופירות לתועלת האדם.

יש לשים לב, שקוושטא לא מזכיר במפורש ברכות וברכת המזון או תפילות קבוע (שחרית, מנחה ומעיריב למעט תפילת מנחה בסיפור כ"ד), כי הוא לא רצה לחבר שולחן ערוץ אלא לתת הנימוקות לברכות ולתפילות. יתכן גם שהוא לא זיהה את היהדות באופן בלעדי עם ההלכה, כי בזמןיו היו יהודים שחדרו לחיות לפি שולחן ערוץ.

יתכן שאין זה מקרה שהוא בילדת ובעמה, כי נשים שמרו פחות על מצוות מעשיות והוא רצה להנחיל דרכן את הרעיון שעליינו להודות לה' בכל עת, כי כל הזמן הוא גומל לנו טובות.

## סיפור כ"ב – תפילה הנער העני

יְהִי עָלָיכָא אַתְּ בְּכָתֵי לְחֵם לְאַכְלָו וּבְגַדְלָה לְלֹפֶשׁ וְאַיִן  
רַי מִחְסָרֵנוּ יְגִיעַת יְדֵי אַפִּי חֲשַׁעַת אַפָּה : וְאַנִּי  
קְטוּנָתִי לְעַמְלָל וְלִגְעַן נָא " שָׁוְרָנוּ וְחוֹשְׁעָנוּ  
סְצָרָתָנוּ : וַיְבָקַע תְּגַשֵּׂר בְּקוֹל מָר וַיְחַפֵּל תְּפָלָתוֹ  
בְּזָמִים יוֹם וַיֵּשֶׁב אֶל בֵּיתוֹ וַיִּמְצָא עַל הַשְׁלָחָן מְחִימָה  
וְלְחֵם : וַיֹּאמֶר אֶל אַמְּתוֹ עַתָּה יְדַעְתִּי בַּיּוֹם  
תְּפָלָתְךָ יְשַׁלֵּחַ מְלָאָךְ לְהַבְיאָ אֶלְיךָ מְחִימָה וְלְחֵם:  
וַתֹּאמֶר אַמְּתוֹ בַּן הַדָּבָר בְּנִי אַתָּה חֶשְׁבָּת לְהִיּוֹת  
אַתָּה לְכָרְךָ בְּבֵית הַתְּפִלָּה בְּאַשְׁר תְּהַפֵּלָת  
לִפְנֵי יְהָוָה וְיִתְהַפֵּלָה וַיַּחֲנֹן שֶׁם אַל " : וַיֹּאמֶר אַנְהָה  
יְהָוָה רֹאָה אֶת עָנֵי אַפִּי וְאֶת יִגְוָנָה אַתָּה  
יָדָע

– (כב) –

בְּעִירֵנוּ זֹאת הַיְהָה אַלְמָנָה עָנֵיה וְסֻעָרָה  
וְלֹהַבְנָה בְּשִׁנְים טֻוב מַעֲלִילָם וְהַולָּךְ  
צָלֵק : יּוֹם אֲחֵד לֹא הִיא לְאַפְוֹ לְחַתְתָּ לוּ מִתְ  
לְאַכְלָל כִּי תִסְמַכְתָּ בְּקַפְתִּי יְגִיעַת בְּפִיה וְהִיא מְרַחַט נְפָשָׁת  
עַל בְּנָה אֲשֶׁר יַכְתִּיב לְבִתְהַלְלָה רַעַב בְּאַיִן לְחָם:  
וַיַּרְא תְּגַשֵּׂר עַכְבָּן אַמְּתוֹ וַיַּתְעַצֵּב גַּם הַוָּא וַיַּלְךְ  
אֶל בֵּית הַתְּפִלָּה וַיַּחֲנֹן שֶׁם אַל " : וַיֹּאמֶר אַנְהָה  
יְהָוָה רֹאָה אֶת עָנֵי אַפִּי וְאֶת יִגְוָנָה אַתָּה  
יָדָע

הסיפור קצר חתרני. הילד חשב שתפילתתו התקבלה כאשר למשה אדם עשיר שמע את תפילתו והחליט לסייע למשפחה. מכל מקום, גם כאן התפילה מוצגת ככלי תועלתי לפני האלים בבקשת כלשי.

המשפט בתפילה הילד: "אתה יודע כי אין ביתי לחם לאכול ובגד לבוש" ל Kohr Mandro של יעקב לאחר שחלם על סולם בבית אל, אשר ברוח מעשיו בדרכו למשפחתי אימנו בפדן ארם: "וַיֹּדר עִקְבָּה נֶדֶר לְאַלְמָנָה וְלֹהַבְנָה וְאַנְדָלָה וְנָרוּמָסָה וְאַלְמָרָנוּ רְעוֹת שֶׁר יָכוֹל לְמִלְאָת בְּגִיעָרָתוֹ וְכַיּוֹת אַמְּתוֹ קְלִי-מִחְסּוּרָם:

כח, ב.

## סיפור ל"ו – המלך הרומי ורבו יהושע

וַיֹּהֵי הַיּוֹם וַיֹּאמֶר טַלְךָ מִפְּלָבִי רֹומָא אַלְרַבִּי  
יְהֹוֹשָׁעָבָן חַנְנָה הָרָא נָא אַת " אֱלֹהָה:  
וַיֹּאמֶר לוּ שָׁא עָנֵיה השְׁמִינִית וְשָׁם הָרָא נָא:  
וַיַּשַּׁא הַמֶּלֶךְ עִנְיוֹ אֶל הַשְׁמִינִים וְלֹא יָכַל לְרָאֹת  
בַּיּוֹצֵא הַשְׁמִינִשׁ חָבוֹ אֶת עָנֵיו וְהַמֶּלֶךְ הַשְׁפִיל  
אוֹחֵן אַרְצָה : וַיֹּאמֶר לוּ רַבִּי יְהֹוֹשָׁעָ אַקְדָ אַתָּה  
מַבְקֵשׁ לְרָאֹת פָנֵי הָאֲדוֹן אָם לְהַוְלֵנָה עִנְיק  
שָׁאת רָאֹת זָהָר פָנֵי אַחֲרָ מַעֲבָרִי :

– (לו) –

קושטא הסתמך על בבלוי "חולין" דף נ"ט עמי ב' ס ע"א. קיסר כפר בקיום אלוהים, כי אי אפשר לראות אותו. זה טיעון שכיח עד עצם היום הזה של קופרים בקיום אלוהים. لكن הסיפור מתיחס למעשה לטיעון אקטואלי השולל את קיום האל, שתלמידיו של קושטא שמעו כבר או יתkalו בו במהלך חייהם.

רבי יהושע בן חנניה היה רבו של רבי עקיבא. במקור שהוזכר לעיל מסופר על פולמוסים תיאולוגיים נוספים שנערכו בין קיסר רומי לרבי יהושע בן חנניה ובכולם ניצח התנא.

### סיפור ל"ז – "לכל משתה ראיתי קץ"

—(לו)—

וילך רבי חייא אל עיר אספניה ויעשו לו שם  
משתה ושיטטו לפני פנוי מאכלים טובים  
טטעמים ומגדים לרבי מארן ווין טוב מיניהם  
טמנים שונים וישקותו בכל כי כסף זהב וירא  
דברי חייא ויטב בעניינו: ויאמר לו האיש אשר  
עשה לו משתה אדני אם ייטב בענייה לך לרכת  
אל בית אהוביך יום יום גלים יעשו לך משתה  
תסיד ולפה תשב אדרני כל הימים ליטוד  
ולחתחנן לפניו ז: ויען רבי חייא ויאמרبني  
לכל משתה ראיתי קץ וילכלי שטחה ראיתי  
סוף אך חג ז אשר יכנן לאוהביו בעולם הבא  
היא שפָרַת ליעלים וכן אחר קה:

סיפור זה מצבב חיילמוד מול חיי תענות. רבי חייא מעיד ללימוד תורה כי היא תוצאה אותו בכינסה  
לעולם הבא. לחמי תענות יש סוף ואים מזוכים בכינסה לנו עדן.

בקיצור, זה עוד נימוק שקושטה מציג בפני תלמידיו, בשבח הקדשות זמן לימוד במקום לשחק או  
לבנות באופנים שונים.

לא מצאתי את המקור עליו הסתמנן קושטה. אבל ישנו סיפור דומה ב"אבות" ז', משנה ט', על רבי  
יוסי בן קסמא. גם דרורי לא הצליח לאתר את המקור לסיפור זה – דרורי, 2018, עמ' 68.

### סיפור ל"ח – הכהר בתחיית המתים

—(לח)—

החכם בני אני ראיית נקל בtheses אשר לא ימצא  
במקפתתו חרש להחות אש מיקור ולחשוף מים  
מנבא: ויקח היוצר הפתחות האלה ויחבר  
אותן בחכמתו לקבוע להיות אחר ז"י אלהינו ב'  
כל יכול היבצער מפנו ורקבר לפקבר ייחידי חלק  
האדם לשוב מן העפר להיות אחר ויתריש  
האיש ולא עגנו שוד:

ויעל איש חכם מבני ישראל על מכת בית  
התפללה ויוכח זאת העם אשר לא ישימו  
בטוחונם על השמחה אשר ישמח האדים בתפלל  
זואת כי הכהר וריך היא: ויאמר דענו איחי כי  
בראינו אלהינו לנשיות אוחנו על הארץ הזאת  
לראות אם נשמר זאת סעודתו אם לא: זיהי  
באשר בלה את דבריו וירד מן התבה וינש  
אליז איש ישראל אשר אין יראת אלוהים על  
פניו ויאמר לו איך איש חכם ונכון בטוק יאמין  
בלבבו כי ייחי הפתחים והגבלה תקום: איך  
ישוב העפר לאשר היה טרם מותו: ויאמר לו

המקור: סנהדרין צ', צ"א (לפי תרגום של ביאליק ורבניצקי ב"ספר האגדה", שי"ד): "אמר לו קיסר לרבן גמליאל: אמרתם שהמתים חיים; הרי נעשו עפר, וככלום עפר חי? אמרה לו בתו: הניחחו ואני אחזיר לו תשובה: שני יוצרים יש עירנו, אחד יוצר מן המים ואחד יוצר מן הטיט, איזה מהם משובח? אמר לה: זה שיווצר מן המים. אמרה לו: מן המים צר – מן הטיט לא כל שכן?"

דברי [בבית מדרשו] של ר' ישמعال שנה: ...מה כלי זוכחת שעמלם ברוחبشر ודם – נשברו יש להם תקנה;بشر ודם, שנברחו של הקדוש ברוך הוא – על אחת כמה וכמה".

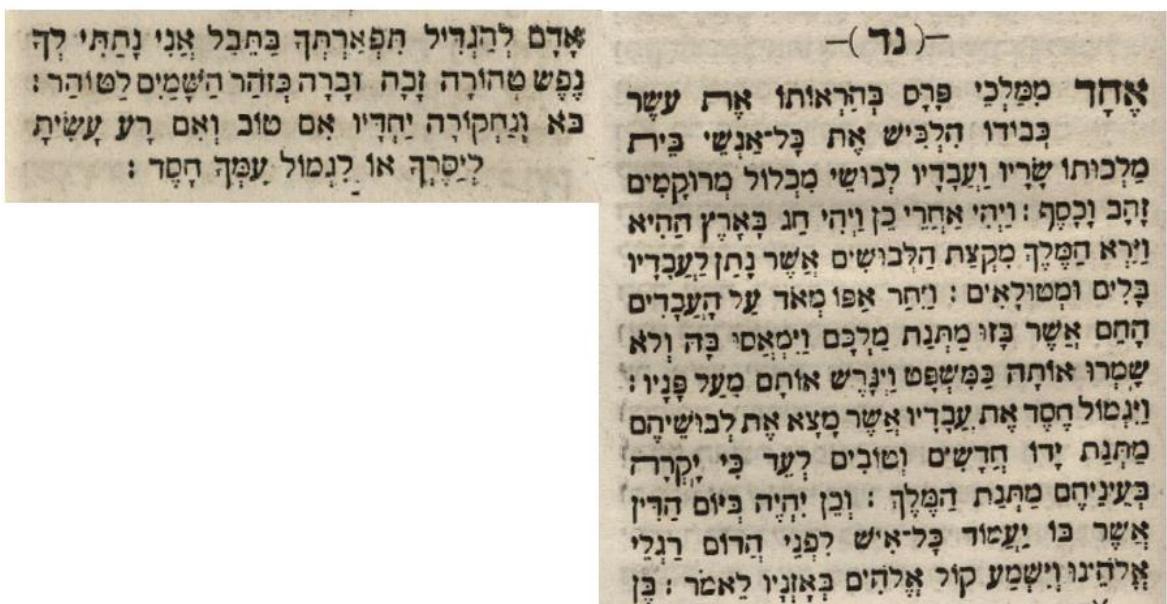
קושטא שאב את הרעיון מהמקור הניל, אך במקום שקיסר ישאל את השאלה הוא שם אותה בפי מפקך בן זמנו, כדי לשווות לסייע לו אקטואלי. (הסיפור מעיד שהאמונה בדת היהודית בימי של קושטא מתערערת, שכן הכהן הביע את דבריו הכהנה שלו בפומבי בבית הכנסת).

גם כאן אדם כופר (ש"אין יראת אלוהים על פניו") מעערר על האמונה בתקיית המתים, שהוא אחד שלושה עשר העיקרים של הרמב"ס, כפי שהוא מנסה אותם בהקדמה שלו לפרק "חלה" בסנהדרין. (פרק "חלה" הוא פרק ו' של המשנה במסכת סנהדרין. במשנה א' בפרק נאמר: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"). גם בוויוכוח זה המערער מפסיד בוויוכוח ונאלם דום, לשמע תשובה החכם על העזרו שלו.

הנטיה של קושטא לצטט פסוקים מהמקרא משתלטת עליו והוא בוחר בפסוקים קשים במקום להשתמש בלשון יותר פשוטה ובהירה. כך גם בספרו שלו. הוא משתמש בפסוק קשה מישעיה לו' י"ד: "וְלוֹא ימַצֵּא בָּמֶכְתָּתוֹ [שׁבְּרִים] שְׁלֵלִים שְׁנַבֵּר]" חרש לחותות אש מיקוד ולהשוו מים מגבאים".

המשפט בספר: "יחיו המתים והنبלה תקים" מסתמך על הפסוק בישעיה קו', י"ט: "יחיו מתיך, נבלתי יקוםו". הפסוק לא מדבר על תקיות המתים. זהה מטרפה לתקיה שהنبלה צופה לעם שעכשו חשוב כמוות.

### סיפור נ"ד – בגדי המלך



קושטא הסתמכ על בבלי שבת דף קנ"ב, עמי ב'. במקור, אלה שלא שמרו על בגדיים נענשו בישיבה בבית סוהר ואילו לפי קושטא הם גורשו מעל פניו המלך. דומה שקושטא ריכך את העונש, בדרך והציג גרסה יותר רכה של העובדות בהשוואה למקור.

קושטא רצה להזכיר לתלמידיו את האמונה בעולם הבא, כדי לעודד אותם ללכת בדרך הישר. הוא לא מפרט על מה נสภาพ בבדיקה ביום הדין: "ביום הדין... נחקרה ייחדיו אם טוב ואם רע עשית ליסרך או למול עמק חסד".

### סיפור נ"ו – על מות הבן

וחדר שנה אביו פגינו ויעש בלימאפאצ'י כהו  
לתחיות נפש בנו: ויתפלל אל יי' בערו ויצט  
ונבק לפניו על אורות בנו יהירו אשר אהבו  
כנפשו: וגם התאננה יבשה ותתפיך עינה  
הירוק לעין יركך ולא בשדו פרותיך: וירע  
חאיש כי לא טובה הארץ תהיא לתאנתו  
וישתקה משש ויטעה בפקודים אחר טוב קפנו:  
ניהם תקופות השגה נישת הנער ויהיו פגינו ער  
יום מותו בפני מלך הלאהים ומחשבות לבנו  
התביב טחנית פהן: ויהי אביו ואין מנחים לו  
סעו חזרקו מבקני וישאל את נפשו קשות:  
ויתפרק קבר לבנו וירדו בפקודים אשר נטע שם  
התאננה בראשינה ויקברתו שם: ויעמוד לפני  
הקרבר בויה בדרטעה שליש וגפרירות נפש  
ואנחתה: ויעבור אצליו איש פהן זקן ונשוא פנים  
וירבר על לבו ואסר חיק ואטץ לבה האיש שושא  
עיניה לשפדים ושורה פעם יי': אתה העמתקת  
תאנתק פון ארמה ארוורה לנטייע אורה על  
ארמה ברוכה: גני אלהינו לך את בנה פון  
הארמה אשר ארחה ייביאה אל פון הצדיקים  
לראות את טובו ולהתענג פוי בכוו:

– (נו) –

בנשנים קדמוניות היה אבותינו על ארמת  
בכל נולים ועכרים ויהי שם איש  
ישראל אשר שמו הפטה לשומר גנותיו וסדרשו:  
זקן האיש בתיו מפני העבריה הקשה וטבי  
אשר הריחו יי' מעלה ארמתו הקדושה: ויפרוש  
אקי פפיו וימצא מנוח לנפשו ויקח אשה טובת  
שכל טובת לב וופת העין ווילד לו מפנה בן:  
וישתחוו האיש ואשתו בילד הזה ולפען היה  
לכם זכר עילם ליום הולדו נטע האיש תאננה  
וירור נדר להזכיר בכוריה לאי' ונס בנו היה  
לי' ביבכור הוא: ויבונן האיש את בנו זה  
ויצרתו באישין בית עון וילמדתו דעת והשלב  
לא שלוילא שקט עד הדריה בעט וברך הישר  
וחגנון: ויפקד נס את התאננה וiomor אותה  
וישקה ויעש לה פרסה מקרא הלילה גידרה  
מן כתולעים פן ישחרות: ויהי פקן ימים  
וילילה הנבער ונשבכ על ערש דרי' גיטה למות  
ויתור

כמו בניו של רב מאיר שמתו טרם זמנם, גם כאן מסופר על ילד שלא חטא, שמת בטרם עת. האב נתע תאננה והתכוון להזכיר את בכוריה לה' כאות תודה שנולד לו בן בכור. בנו חלה ונטה למות וגם התאננה לקתה במחללה ולא נתנה פירוט. האב מחייב לעקור את התאננה ולנטוע אותה בחלקה אחרת, שאדמתה הייתה טובה מאדמתה החלקה המקורית. ביניים הבן מת והאב לא מצא ניחומים לאסונו. זkan אחד הסביר לאב שבנו טוב כשם שהתאננה נערה על ידי האבoadמתה המקורית הארורה לחלקה טובה ממנה.

לא מצאתי את המקור לסיפור והוא כן שהוא פרי רוחו של קושטא. מכל מקום המשך החיים בעולם הבא ליד שמת באיבו, מספק תשובה לשירועיות ולחוסר המשמעות של מות בטרם עת. מעניין האם תלמידיו הסכימו עם המסר של הספר, שכן גם אנשים שמתו בשינה טובה והוא צדיקים בחיהם, ממשיכים לחיות בוגן עדן, כפי שנרמז במשפט האחרון של הספר: "כן ה' אלהינו לך את בנק מזון האדמה אשר ארחה ויביאה אל פון הצדיקים לראות את טובו ולהתענג מזיו כבודו".

בפסוק זה יש היד לדברי חז"ל: "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורבייה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועתירותיהם בראשיהם וננהנים מזוין השכינה" – ברכות י"ז, א'. הרמב"ם מצטט אמרה זו בשינויים קלים ב"משנה תורה", הלכות תשובה, פרק ח', ב'.

### סיפור נ"ז – מות בניו של רבי מאיר

— (נ) —

ויהי יום השבת ויהי רבינו טהיר לעת ערב  
אל בית התפללה: נהיה עודנו שס ויטחו:  
בבית שני בניו בפתח עתחאמ באן חולין רחים:  
וימת

לימת לבב אישתו בקרבה ומתבן אך באחכחה  
את אישתו וביראה את "חוקה ואפקחה את  
לביה וחגבר חיל ותקח השפטלה ותבכש את שני  
בניה: ויבא רבינו טהיר אל ביתו ותתאפק  
האשה ותצא לקרהו: ויהי בבא לביתו ויאמר  
אניה הלאו החנעריסות אמר הילכו לחתולחה והאשה  
ליאמר אני לא ראייתם בכל עת החטלה והאשה  
לא חשכה דבר: ותתקח ותחק כוס יין ותמן  
לאישת להברלה: ולא אבה רבינו טהיר להבריל  
קי אמר אחבה עד אשר ישובו בני לפסע ישטע  
גם הם ואחר אהן לרם את קרחת בפעם  
בפעם: ולא יכלת עוד האשה לחתולקה והאשה  
ליאשה שאלחה אהן אני שואלת טעםך: אהשה  
אתה נהנה לי פקדון אבני חפץ ותבאו חיים  
לדרוש האבנית הrams חחשב אישיב אותך לה:  
יעאמר בן הוא ולמה לא פשיך לה: ותאכל  
ולא אלין עליך ויאמר לא כי בפקדון נתנתם  
 לך ואתה ידרשת بي חיים או סתר פכא לסתת  
 אוכם טירך: ותאכל האמת אהך אך חי את  
 חסיד וחשקתי בהם באלו חי חלקך ונורלי  
 וקלקחת את פניהם בבלחפץ לבבי: ויאמר  
 מה שברך לחשיב אותם לה יפים וטוביים:  
 ותאמר האשה כן דברת ותתקח ותסר ארת  
 השפטלה פעיל פנוי החנעריסות ראה אותך את  
 אישה: בראות רבינו טהיר את שני בניו כי  
 מות רעננה אחותהו ומיל בזורה: ויתבק  
 אותם

עסקנו לעיל בכוחות חיצוניים שרצו לכפות על היהודים להמיר את דתם. אבל יש גם גורמים פנימיים שיכולים לעורר את האמונה, כמו מות ילדים. התופעה יכולה ליצור בעיה תיאולוגית.

יש שני מקורות לסיפור הזה: "מדרש משללי" ל"א ו"ילקוט שמעוני". על משללי ל"א: אשת חיל מיימצא. הגרסאות זרות כמעט כמעט למינט הסייעת: לפי מדרש משללי, רבינו טהיר הוא שאמר את הפסוק:

"ה' נתן וה' לkeh יhi שם השם מבורך" (איוב א', כ"א). ילקוט שמעוני, לעומת זאת, מייחס את ציטוט הפסוק מאיוב לאשת רבי מאיר ולא לרבי מאיר.

בשני המקורות לא מסופר שאשת ר' מאיר בכתה ואילו קושטא מספר שהיא בכתה. הוא רצה לרך את דמותה הקשוחה בעיני קוראו הצעירים. זו לא פעם ראשונה שקושטא מרכך גרסה מקורית.

יש הבדל מהותי בין שתי הגרסאות. לפי הגרסה של ילקוט שמעוני, אשתו של רבי מאיר היא שאמרה את הפסוק מאיוב: "ה' נתן וה' לkeh, יהי שם ה' מבורך" ואילו לפי מדרש משלוי רבי מאיר הוא שאמר את הפסוק של צידוק הדין מספר איוב. (בספר איוב המשפט נאמר על ידי איוב עצמו – איוב א', 21).

לפי ילקוט שמעוני מתקבל הרושם שרבי מאיר לא היה כל כך מרוצה מהתנהגות אשתו וגם לא מצא נחמה במשפט הפיקדונו. لكن היא חזרה שוב לעניין הפיקדונו ותיקפה אותו באזכור הפסוק מאיוב. לעומת זאת, ניתן להבין מגרסת מדרש משלוי שאכן ר' מאיר לא התנתק תחילה במשפט הפיקדונו ולאחר מכן חזרה עליו ורק אז הוא התנתק וצדיק את הדין על ידי אמרת הפסוק מאיוב. ( כאמור, אשתו לא אמרה את משפט צידוק הדין).

קושטא עשה שימוש בשתי הגרסאות ועשה הרמוניציה ביניהן: בגרסה שלו המשפט מאיוב נאמר תחילת על ידי אשתו של רבי מאיר ואחר כך נשנה על ידו כמו בגרסה משלוי.

בשתי הגרסאות מופיעה תגובתו של האמורא רבי חנינא על סיפורו המעשה: "בדבר הזה נהנתנו ונתייבה דעתו לכך נאמר: אשת חיל מי ימצא".

לי נראה שיש טעם לתגובה רבי חנינא רק אם שמע את הסיפור לפי גרסת ילקוט שמעוני. שומע הסיפור לפי גרסה זו אינו בטוח אם אכן ר' מאיר התנתק. בא רבי חנינא ומסיר את הספק. לעומת זאת, תגובתו של רבי חנינא פחותה מובנת אם התייחס לגרסה של מדרש משלוי. אם רבי מאיר אמר את הפסוק של צידוק הדין, מובן מאליו שהוא התנתק על ידי משפט הפיקדונו ותגובתו של רבי חנינא נראית עודפת במקצת, למעט הציון שלו שהתנהגותה הייתה של אשת חיל.

אם אכן ההסבר שלי תקין, נראה אפוא שהגרסה של ילקוט שמעוני עדיפה על גרסת מדרש משלוי. יש להוסיף שקושטא הכנס בסיפורו את דבר רבי חנינא בדברים הבאים: "אשת חיל זאת חשה בלבבה כי יועילו לנפש צדיק דברי נחמה הכתובים בספר החיים [בלשון "סגי נהורה"] וישקוטו ויונחו וכן היה". דורורי חשב בספר החיים רמזו לTORAH כמו במשל ג', 18: "עַז חִיִּים הָיָה לְמַחְזִיקִים בָּה" ואילו לי זה נראה יותר כלשון סגי נהורה בדומה לבית החיים, בית מועד לכל חי. לפי מילון ابن שושן. ראו הביאוים בספר י"ט: "ארץ חיים" ווთהיה נפשו צורחה בצרור החיים". ביטויים אלה רמזים על היישאות הנפש לאחר המוות, משמעות שצרכי גם ליחס לביטויי "ספר החיים" בספר הזה. על "ספר החיים" ממחוזר ראש השנה, ראו ابن שושן: "ספר הזיכונות שבו נרשם בראש השנה עתידו של כל אדם – מי לחיים ומי למماتות: זכרנו לחיים מלך חוץ בחיים וככתבנו בספר החיים. תפילה ייח' לעשרהימי תשובה ולימאים נוראים".

יש טעם נוסף מדויק עדיפה גרסת "ילקוט שמעוני" על פני זו של "מדרש משלוי". כאמור, בשתי הגרסאות מסופר שרבי מאיר בכח אך לא מסופר שאשתו בכתה. הפרט הזה توأم את התגובה היוטר משברית של רבי מאיר שעולה מן הספר בשתי הגרסאות לעומת זאת התגובה הקלה, המחוותבת

והלא אימההית של אשתו. لكن מתאים יותר לרוח הסייעור לייחס את האמרה מאיווב לאשתו של רבי מאיר לפי "ילקוט שמעוני" מאשר לייחס אותו לרבי מאיר לפי "מדרש משלוי".

משמעות שביאליק ורבניצקי בחרו להביא בספר האגדה" (עמ' ק"צ) את גרסת "ילקוט שמעוני" אף על פי שצינו את שני המקורות לסיפור. כמוום עשה אליו ויזל בספרו "הנשמה התלמודית". 2014. עמ' 246-245. מכך אני מסיק שהם חשבו שגרסת "ילקוט שמעוני" טוביה יותר מזו של "מדרש משלוי".

מהדיון הנ"ל עולה שקוסטיא הכיר את שתי הגרסאות ואם כך מדוע הוא עשה שימוש גם בגרסה של משלוי, שנראית פחות אמינה? התשובה: כי היא הרמוניית יותר מזו של ילקוט שמעוני. כפי שראינו פעמים אחדות מעדיף קושṭא להציג לקוראיו הרכבים בשנים גרסאות מרוכבות והרמוניות של הסייעור. וכך הוא נהג גם במקורה הזה. (ליתר דיוק – קושṭא אימץ יותר את גרסת ילקוט שמעוני שמננה עולה שרבי מאיר התאבל יותר מאשר על מות בניו. הוא ייחס לו את תגובת דוד למות אבשלום: "בני בני, מי יתן מותי אני תחתיכם בני בני"). תגובה דוד על מות אבשלום: "בני אבשלום, בני בני אבשלום מי יתן מותי אני תחתיך אבשלום בני בני" – שמואל ב יט, 1. (רבי מאיר לא הזיכיר את שמות בניו לפיה קושṭא, כי שני המדרשים לא נקבעו בשם בניו). לפיה קושṭא רבי מאיר לא רק בכח אלא גם ניסק את בניו המתים. יתר על כן, קושṭא הוסיף בסיפור את המחשבות שעלו על לב רבי מאיר לנוכח האסון.

אלעזר בן ערך היה הראשון שהשתמש במשל הפיקדון כדי לנחים את רבן יוחנן בן זכאי על מות בנו: "כשותת בנו של רבן יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לנחמו... נכנס רבי יהושע ואמר לו: ...איוב היו לו בניים ובנות ומתו כלם ביום אחד וקיבלו עליהם תנחותין...שנאמר: "ה' נתן וה' לקח היה שם ה' מבורך". אמר לו: לא די שאני מצטרע בעצמי, אלא שהזיכרון לי צערו של איוב.... נכנס ר' אלעזר בן ערך... ואמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לאדם שהפקיד אצלו המלך פיקדונו. בכל יום יום היה בוכה וצועק ואומר: אווי לי, אימתי יצא מן הפיקדון הזה בשלומים. אף אתה רבי, היה לך בן, קרא תורה נבאים וכתוביים, משנה הלכות ואגדות, ונפטר מן העולם ללא חטא – ויש לך לקבל עלייך תנחותין כשהחזרת פקדונך שלם. אמר לו רבן יוחנן: אלעזרبني, נחמתני, כדרך שבני אדם מנחמיין" – "אבות דרבינו נתן" י"ד. אשתו של רבי מאיר השתמשה החן בצדוק הדין במצוות הפסוק מאיווב כמו רבי יהושע והן במשל הפיקדון של אלעזר בן ערך. אבל משל הפיקדון שלה לא היה רגייש כמוו משל הפיקדון של אלעזר בן ערך. הלה דבר גם על הישגיו הלימודיים של הבן שנפטרו במוותו המוקדם, דבר שלא עשו רבי יהושע ויתר חברי. נקודה זו היא שנגעה לבבו של רבי יוחנן בן זכאי ולכן מצא בה נחמה.

עשה רושם שקוסטיא הכיר את הסייעור הנ"ל על ניחום רבן יוחנן בן זכאי על מות בנו. שכן הוא הוסיף קטע משלו לסיפור שאינו מופיע במקורות של הסייעור: "ויזכרו רבי מאיר כל גיל ושמחה אשר שמח עם בניו כאשר היו קטנים. ויחשוב לבבבו כי אם יחיו עוד על עמק הבכא הזה והוא התבבל, יקרה להם אסון או ירשיעו דרכם וה' יסור מעלהיהם ויהי אויבם". בעצם הוא השתמש בדבריו של אלעזר בן ערך שבעו שבנו של רבי יוחנן בן זכאי נפטר מהעולם ללא חטא.

בתחילתה חשבתי שהטענה של קושṭא היא שרבי מאיר מצא נחמה בכך שבבון מתו לפני שקרה להם אסון. אבל ברור שלא זאת הכוונה כי הרי קרה להם אסון בזיה שמתו באיבם. لكن יש להבין אחרת

את הדברים: בעת שרבבי מאיר שיחק ושם עם ילדיו, הוא חש שיקра להם אסון או שייהיו רשעים ומחשובות אלה פגמו בשמחהתו. היה שמתו לפני טעם של חטא, והוא נמצא בזיה נחמה כלשהו, בהנחה שהוא נזכר בדברי הנחמה של אלעזר בן ערך, כפי שהוסבר בקטע הקודם.



גדעון גבטמן "מיטות" (1985)

הערות:

- יתכן שאשת רבבי מאיר חששה שהאסון יעורר את אמונהו של בעלה, שם שמות של אדם לפני עת אחר שמילא את מצוות שילוח הקון, הביא את אלישע בן אבוי – רבו של רבבי מאיר – לצתאת לתרבות רעה (ירושלמי חגינה, פרק ב', הלכה א'). لكن השתמשה במקרה במשל הפיקדון.

- מודיע דחתה אשתו של רבבי מאיר למצאי שבת את הבשורה לבולה על מות הבנים? ההסביר המקובל הוא שלא רצתה לצערו בשבת. בשבת יש הגבלות על האבלות, דבר שלא היה אפשר לרבי מאיר להתאבל באופן מלא ומידי על מות בניו. לעומת זאת, נהגים מנהגי אבלות מלאים בצתאת השבת. (התלמוד הירושלמי מיחס לרבי מאיר את ההלכה שאין אבלות בשבת. ירושלמי מועד קטן, פרק ג' , הלכה ה').

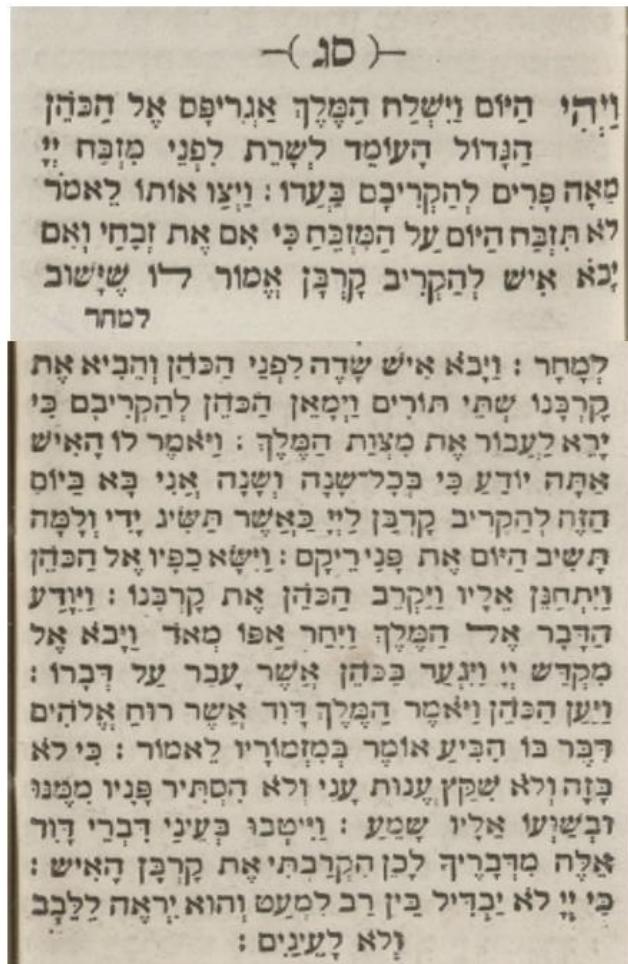
יתכן שהסבירים הדוחקים שלה על שאלותיו של בעלה על מקום הימצאות הבנים, נועדו לטעת בו הרהורים שקרה להם אסון, כך ששמיית הבשורה המרה לא טיפול עליו בהפתעה גמורה.

- קושטא מעלה בסיפורים אחדים את נושא המוות. המוות היה תופעה נוכחת יותר מאשר בימינו. תוחלת החיים בסוף המאה ה-19 (1887) באירופה עמדה על 36 שנים לשני המינים. בסוף המאה ה-20 (1986) תוחלת החיים הייתה לגברים 72 ולנשים 79.

- הלו אריאל נערה בת 13 מקרית ארבע נרצחה ב-30 ביוני 2016 על ידי מחבל. אמא שלה ספדה לה בהלווייתה ואמרה: "אבא [אליהים] נתת לי פיקדונן ואני מוחזירה לך את הפיקדונן באהבה, באמונה". ערבית, online 30/6/2016. אין ספק שהיא את סיפורו המעשה שלנו והושפעה מדבריה של אשת רבי מאיר.

ראו: נספח א' – כיצד מוחמים? בו דנתי בהרחבת בהבדל בין משל הפיקדון בפי אשת רבי מאיר לבין אותו משל בפי אלעזר בן ערך.

#### סיפור ס"ג – שוויון בפני האל



המקור לסיפור הוא "ויקרא רבה" ג', ה. הוא נועד להראות שכולם שוים בפני האל: שני התורים של העני עדיפים על הכתובות העצומות של הקורבנות שאגריפס המלך התכוון להקריב, כי יחסית לרכוש שבבועלות שניהם – העני מקריב יותר מהמלך. ההבדל העיקרי בין המקור לעיבוד של קושטא הוא כדלהלו: במקור, הכהן הגדל מצטט את דברי העני בפני שליח המלך כדי להצדיק מדוע הפר את מצוות המלך, שלא לאפשר לאחרים להקריב באותו יום: "ארבעה [תורים] אני צד בכל יום ואני מקריב שנים ומטפרנס משנים. אם אי אתה מקריב אתה חותך את פרנסתי" ומוסיף: "לא יהיה לי להקריבן!!!". כלומר הכהן הגדל שוכנע על ידי הנימוק האישיש של העני אבל לא היה בטוח שהחלטתו合法ית. לעומת זאת, קושטא מגדיר את ההחלטה כחוקית, לפי גירסת קושטא, הצדיק הכהן בכוונה אמיצה את החלטתו להפר את צו המלך וטען שהחלטתו הוא הסתמאך על דבריו של דוד המלך בתהילים: "כי לא בזה ולא שקץ ענות עני ולא הסתיר פניו מפניך ובעניש אליו שטע: ויטבו עני דבריך דוד אלה פדרבריך לבן הקרבת את קרבן האיש: כי יי לא יבריל בין רב למת והוא יראה ללבך ולא בעניש:

כ"ב, כ"ה. יתר על כן, הכהן טען במשפט שיש עדיפות לקרבן העני על פני קרבן המלך: "כי ה' לא יבדיל בין רב למעט והוא יראו לבב ולא לעיניים".

במקור אגריפס המלך מצדק בדיעבד את החלטת הכהן הגדול. לעומת זאת, השמייט קושטה את ההצדקה הזו בדיעבד של המלך והציג כהן אמרץ שהיה בטוח שהחלהתו הייתה נכונה ולא נזק מלכתחילה לאישור של המלך.

השינוי שקושטה הכנס לסייע במקור תואמת את נטייתו להציג לתלמידיו תמורה יותר אידילית של המציאות מזו שモפיעה במקור.

הסיפור במקור מבטא רעיון שמצוית תורה, של תלות של קורבנות מסוימים במצבו הכלכלי של המקיריב (קרבן עולה וירוד): שני תורים יכולים לבוא במקומות שונים בקרבן חטא: "וְאָמַר לְתַתְּנֵת יְהוָה לְעֵינֶיךָ זֶה – וַיָּקֹרְא הָאָמֵן". באוטו פרק נאמר שאדם שאינו יכול להרשות לעצמו להביא שני יונקים כקרבן יכול להביא מנחת סולת, שהיא זולה יותר מערכן של שתי יונקים.

קושטה מספר שאגריפס ביקש להזכיר מאה פרים, בעוד שבמקור מדובר על אלף עולות. (זכור, הקريب שלמה המלך אלף עולות בבמה בגבעון – מלכים א' ג', ד'). עולות אלה יכולים להיות מן הצאן ואם כך קושטה הפחתה במספרם, אך ציין 100 פרים במקומן. יתכן שקושטה רמז להקטומבה= קרבן יווני או רומי עתיק של מאה פרים או ראשי בקר. אגריפס התחנן על ברכי התרבות הרומית.

לסימן – כאן קושטה מביע את הרעיון של שוויון הכלול בפני האל ובסיפור על משפטו של ינא המלך (סיפור נ"ח) – על שוויון בפני החוק.

#### סיפור ס"ד – מקוצר המשיג

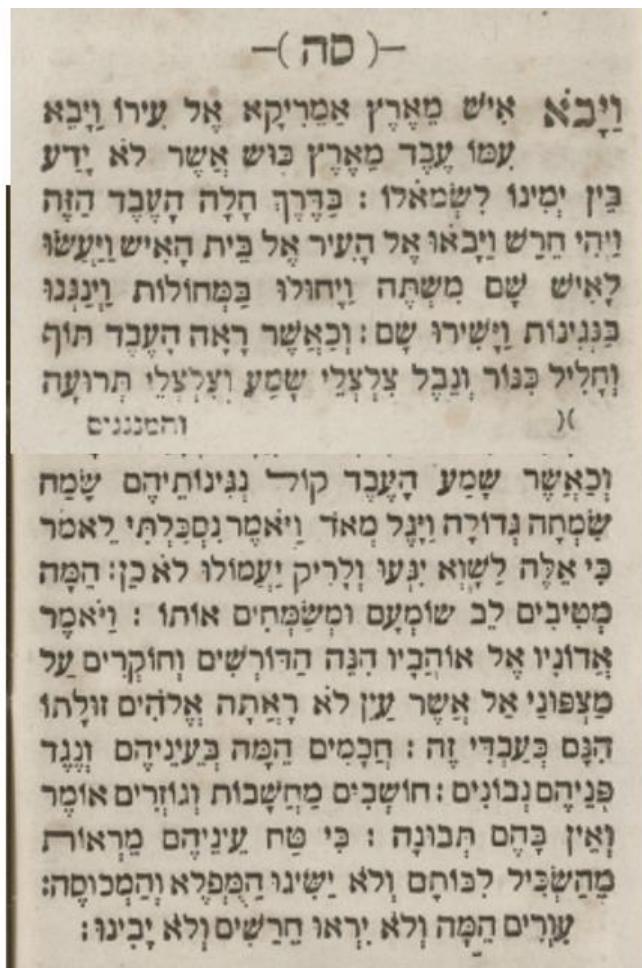
**לפנֵי הָלָא אֲמָרָתִי אֶלְיכָם אֲשֶׁר יִחְשֶׁךְ אָוֹר  
הַשְׁמֵשׁ בְּמַרוּמִים : חַנָּה עַתָּה לֹא נְرָאָה עוֹד  
עַצְם פְּנִים שֵׁם יִקְרֵב וּסְפִיר אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ  
לֹא נְרָאָה עוֹד עַזׂ יָרֵךְ הַאֲדָמָה וְעַצְם הַשְׁמִים  
וְעַצְם הַסְּרִעָם רֹעֵב עַנְיִן הַדָּבָר הַזֶּה : וַיַּעֲרוּ עַנְיִן  
וַיֹּאמֶר בֶּן הָוָה בְּאַשְׁר דְּבָרָתִי הַשְׁמֵשׁ לֹא יָאִיר  
עוֹד וַיַּרְאֵךְ שְׁבֵב אֲשֶׁר : וַיֹּאמֶר לוֹ אַוְהָבָיו לֹא בָּן  
אֲלֵיכָה שְׁמֵשׁ זָרָח קְיוּם תְּמִים אֲזַעֲנֵיהֶן עַרְוּן  
תְּרָאָה עוֹד : וַיַּאֲמַר לֹא בַּי אַסְפֵּף הַשְׁמֵשׁ וְלֹא  
יָאִיר עוֹד : וַיֹּאמֶר אֲיַשׁ חַבְסָם אֲשֶׁר תְּהִיא שָׁם  
לִפְנֵי אֶל אַוְהָבָיו הָאִישׁ הַגָּנְבֵל הַאֲמֵר בְּלֹפֶן  
אֲנֵי אֱלֹהִים הַנָּהָה הוּא בְּאֵשׁ הַזֶּה : לֹא תָכַל  
נְפִישָׁוּ לְעֻוף וְלְהַנְּפִיָּה בְּנֵשֶׁר בְּמַחְשָׁבוֹתִיךָ  
כְּאַנְשִׁים הַצְּדִיקִים וְהַטוֹּבִים וַיֹּאמֶר אֲנֵי אֱלֹהִים :  
וְלֹא יְדַע וְלֹא יָבִין בַּי הַמּוֹסֵב וְלֹא בַּי וְהָוָה  
כַּעַר מְפַשֵּׁש בְּאֶפְלָה לֹא יְרָא אָוֹר בַּי יְתַל  
וַיֹּאמֶר אַסְפֵּף הַשְׁמֵשׁ וְאִגְנֵנוּ בְּמַרוּמִים :**

**וַיְהִי אִישׁ פָּתִי אֲשֶׁר בְּהוּ עַנְיִן וְלֹא יִכּוֹל  
לְרָאֹת יְמִי הָאָרֶץ וְעַצְעָאָה הַגְּנִים  
בְּכֶרֶא שָׁנָה אֲזַעֲנֵיהֶן עַרְוּן עַכְרִים וְחַשְׁכִּים :  
וַיִּחְשֹׁב בְּלַבְבוֹ כִּי הַחִיסְרוֹן הַזֶּה הוּא בְּשִׁמְשׁ  
וְלֹא כָּבוֹד בְּהוּ עַנְיִן : וַיֹּאמֶר אָם תִּמְדִיד בְּלִיהִוָּס  
יִמְעַט אָוֹר הַשְׁמֵשׁ מִן הַיּוֹם וְעַד הַחְלִשׁ הַבָּא  
מִתְּהִיא בְּלִיהָרֶץ אָופֵל וְצָרָבָת : אַחֲר עַשְׁרִים  
יָמִים הַוּסְפֵּה לְקַעַט אָוֹר עַנְיִנוּ נִאָמֵר אֶל הַעִימְרִים  
לִפְנֵי**

לא מצאתי מקור לסיפור. המסר: הכפירה באלהים נובעת ממווגבלות מחשבתו של הכהר ולא Mai הימצאות האל, כשם שעיוור שחדל לראות סבור שהשמש חדלה לתפקיד: "האיש הנבל האומר בלבו אין אלהים... לא ידע ולא יבין כי המום בו ולא בה' והוא עיוור המשמש באפליה".

הפסוק: "אמר נבל בלבו אין אלהים" הוא מתחלים ניג, ב'. הוא מצטט גם ביטויים מאיוב: "שהם יקר וספיר" – כח, טז; לא יראה אור כי יהל, לפי: "אם יראה אור כי יהל" – ל"א, כו. הביטוי: עיוור ממש באפליה הוא מדברים כ"ח, כ"ט: "והיית ממש בצהרים כאשר ימש השור באפליה".

#### סיפור ס"ה – החרש שנרפא



אין מקור מזוהה לסיפור. המסר שלו דומה לזה שבסיפור ע"ה. העיסוק בעניינים תיאולוגיים נשגבים, נראה העיסוק בקבלה, נידון לכישלון כי חכמת האדם מוגבלת ואינה יכולה לחזור "מעשי מרכיבה", כמו שהعبد החרש אינו יכול לחוש וליהנות ממוזיקה.

הקבלה נרמזת בביטויים הבאים: "מצפוני אל אשר עין לא ראתה אלהים זולתו" [נסתרות האל], "המוֹפְלָא והמוֹסָה".

הפסוק: "ומעוֹלָם לא שמעו ולא האזינו עין לא ראתה אלהים זולתן, יעשה למכחלה לו" הוא מישעיו ס"ד, ג'. פירוש הפסוק לפי הרטום: "ואף פעם לא ראה ולא שמע שאל אחר מלעדיך ה'", עשה מה שעשית לעם ישראל הבוטח בך והמצפה למשיך".

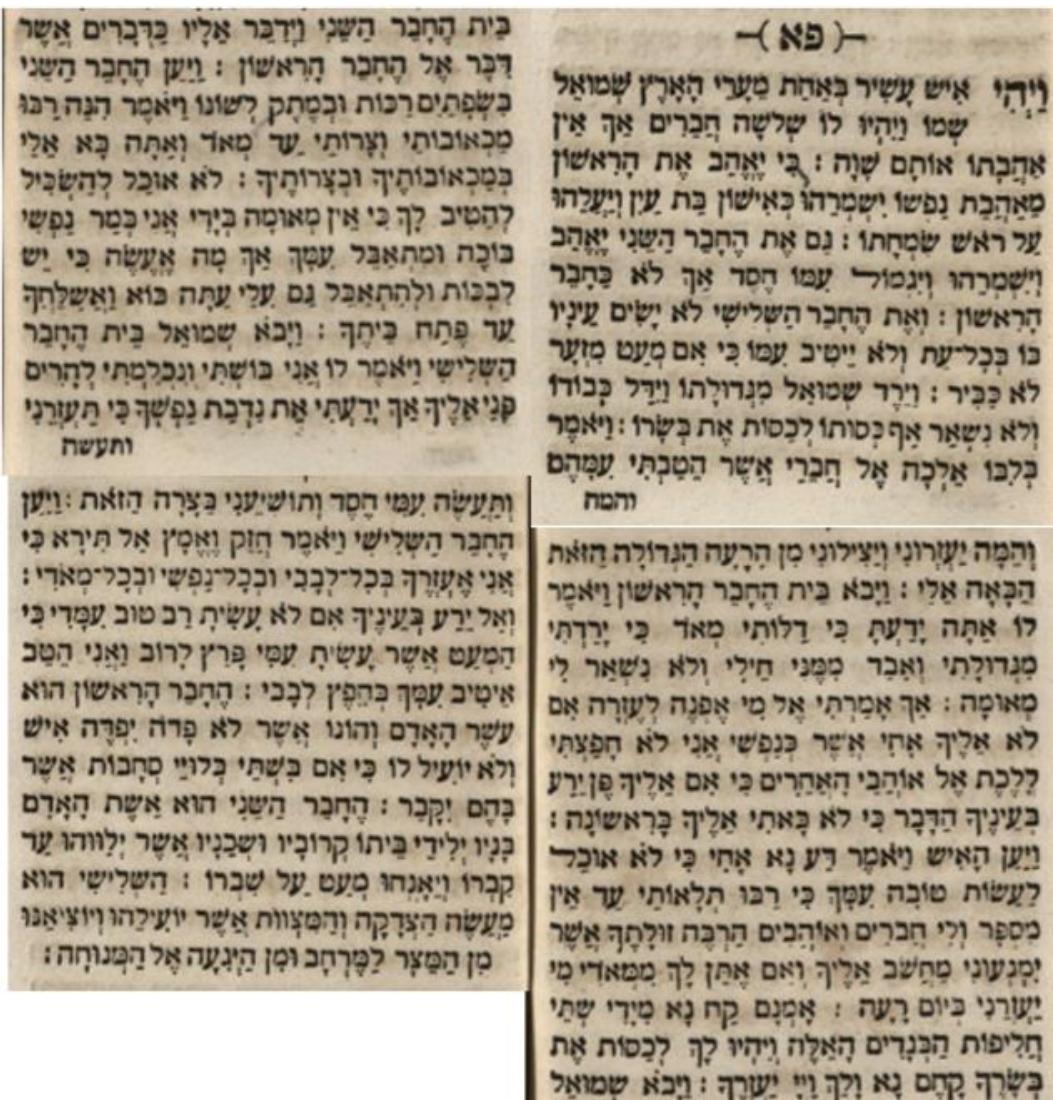
המשמעות השונה שקובשתא מייחס לפסוק נסמכת על סנהדרין צ"ט, א', שם הפסוק נקשר לגן עדן (עולם הבא).

גם הרמב"ם מצטט את הפסוק הזה בקשר לעולם הבא – אין לה ערך ודמיון, ולא דמוה הנביאים, כדי שלא יפחתו אותה בדמיונו. הוא שישיעיו אומר: "עין לא ראתה אלוהים זולתך, יעשה למחכה לו" – "משנה תורה", הלכות תשובה, פרק ח', הלכה ז'.

הרמב"ם חוזר על עמדזה זו ב"מורה נבוכים" והרחיבה לגבי עניינים אלוהיים [מטפיזיים]: "לענין זה התכוונו [ח' ל] באומרים: במופלא ממן אל תזרוש ובמכוסה ממך אל תחקור [בן סירא] במא שההורשית דרוש ואין לך עסק בנפלאות. כוונת הדברים שלא תפעיל את שכך אלא במא שהאדם מסוגל להשיגו" – החלק הראשון, פרק לי'ב. "מורה נבוכים". תרגם מיכאל שורץ. 2002, עמ' 74-75. הערת המתרגם שם: "איימה זו מובאת, בשם בן סירא, בשינוי קל, בתלמוד הבבלי, חגיגה י"ג, א...".

יש להוסיף שגם שד"ל (1800-1865) שלל בתכילת השיליה את הקבלה ואת המיסטיות. ראו ספרו "היויכוח", 2013.

#### סיפור פ"א – החבר המיטיב



המקור: "פרק דרבי אליעזר", פרק ל'יד. שלושת החברים לפי סדרם במקור הם: משפחה, ממון ומעשים טובים. קושṭא שינה את סדרם, כדלהלן: ממון, משפחה (עליהם הוא מוסיף את השכנים) ומעשים טובים.

הממון והמשפחה אינם יכולים להוועיל לאדם שנפטר להיכנס לגן עדן. דווקא החבר השלישי – מעשה הצדקה והמצוות – הוא זה שבזכותו נכנס אדם לגן עדן.

במקור הנפטר מבקש מממונו ובני משפחתו להצילו מהמוות ואילו לפי קושṭא הוא מבקש מהם סיוע להיכנס לגן עדן.

התגובה של בני המשפחה, לפי קושṭא היא: "החבר השני הוא אשת האדם, בניו ילידי ביתו, קרוביו ושכניו אשר ילווה עד קברו ויאנחו עמו". זהו המשפט הציני היחיד שמופיע בכל הספר של קושṭא ואינו עולה בקנה אחד עם ערך הסולידריות המשפחתית שהוא מטפח ומעלה על נס לאורך כל ספרו.

### סיפור פ"ב – על התפילה

ובישועתו והגער גנתרפא : בתקלה נותנים  
אנחנו שכח ותודה לאל על כל הלחובות אשר  
עשה עפנו יום יום וזה אוחת אוחתנו אליו :  
ומי לא יאהב את יי' הנזון לנו מחייה וליחם ביה  
לשכת בו עשר וכבוד חכשה ורעת : אך איש  
אשר לו אהבה עיה בלבו לא יוכל לחתוף  
סחראות אל האהוב : ואנחנו אין לנו כי אם  
שיה שפטותינו ליהראות ליי' אוחתנו אליו  
ולשבחו לפניו על היותו מרבה להיטיב לנו :  
ולמה נגערן מלהודות הטעאות אוחתן אל  
ארוניתן: בזיהוא בגין יריד תפלתנו אל יי' תועל  
לנו פאר כי בה גניל בו תנוח נפשנו וישלו  
לבעוקה אונחנו מראים אליו אם נאהב אותו  
בכל

בכל לבנו אם לא: لكن נחלה פניו תמיד ביראה  
וברשותה כאיש העומד לפני המלך והוא פלה  
פלי הפלכים :

– (פב) –

ויהי היום וعشרה נערים היו מתחפליים לפני  
המלך רויישאל מאחורי אחור מחים לאמר:  
למה יחפצל הארץ אל יי' אשר יסלא חסרונו  
וילודע רוחנו נפשו וקרבו : אם טוב הוא יתן לו  
חאל כל סאיוי לבו ואם רע הוא ישלחו ביד  
פיש ויאמר לו המלך טובך בני שאללה אך  
האוינה ושתע אמרתי: איש היה פה בעיר  
יעקב שטו ותיה איש ההוא איש שם וישראל  
ירא אלהים וסר פרע וניה לו בן יפה עינים  
וטוב רואי ולו לב טוב : ויהי היום וו' שלח  
דבר בעיר זואת בשין ישביה ויחלה הגער  
למות : ויפן לב יעקב בראשו את בנו יריד  
גפסו משגב על כתפו במת לא אבל לחם לא  
שחה פיס וישגב על הארץ ויבק: מי ניחם לבב  
האיש הזה בראשו ירד שעשוינו קרוב למות:  
אם הרופא פטי הרופא ימית ויתיה: אם אלהים  
הוא לחייבתך את האיש הזה כי יתחיה בנו ולא  
צמות: ואריך ירע יעקב אם לא עשה על אלם לא  
חטא ואשם נגרר יי' ואולי ליסרו הביא עליו  
הרעהות: יוכא יעקב לבית ההפלה יחפצל  
שם אל יי' בפרט גפסו ובכח בכח לפניו:  
התפלה היה קרחיבה את רוחו עיררה  
הבטחה באלהיים יומצא מנוח לנפשו האנושה:  
וירפר על לב אנשי ביתו ויבטהו בלם בפי

למות : ויפן לב יעקב בראשו את בנו יריד  
גפסו משגב על כתפו במת לא אבל לחם לא  
שחה פיס וישגב על הארץ ויבק: מי ניחם לבב  
האיש הזה בראשו ירד שעשוינו קרוב למות:  
אם הרופא פטי הרופא ימית ויתיה: אם אלהים  
הוא לחייבתך את האיש הזה כי יתחיה בנו ולא  
צמות: ואריך ירע יעקב אם לא עשה על אלם לא  
חטא ואשם נגרר יי' ואולי ליסרו הביא עליו  
הרעהות: יוכא יעקב לבית ההפלה יחפצל  
שם אל יי' בפרט גפסו ובכח בכח בכח לפניו:  
התפלה היה קרחיבה את רוחו עיררה  
הבטחה באלהיים יומצא מנוח לנפשו האנושה:  
וירפר על לב אנשי ביתו ויבטהו בלם בפי

1. אנו למדים מהסיפור שהתלמידים אליהם ספרו של קושטא פונה נהגו להתפלל בבית הספר. והיות שהוא מזכיר שהם התפללו במנין, ניתן להניח שספרו של קושטא מיועד לתלמידים שחגגו בר מצוה, ככלומר גילאי 13+.

2. זה אחד מהסיפורים המעניינים שקובשתא מעלה בהם על נס בצורה מפורשת מחשבה מקורית של תלמיד: "ויאמר לו המלמד: טוביה בני שאלתך".

3. כאן קושטא מרוחיב את הפונקציות של התפילה. בסיפורים י"ג וכ"ב הוא מציג את התפילה ככלי לביקש אלהים עוזה כלשהי. אמנם פונקציה זו אינה נדרת מהסיפור הזה, כי ابوו של הנער התפלל שבנו שהיה חולה מאד יחלים ואכן הוא החלים. אבל קושטא מדגיש יותר שתי פונקציות נוספות של התפילה: הראשונה היא שהתפילה בפני עצמה נותנת מנוח נפשי למתפלל שנמצא בצרה, כי היא נוטעת בו תקוותה אלהים יחלץ אותו מצרתו. קושטא מגדיר פונקציה זו כתועלתנית: "תפלתנו אל ה' תועיל לנו מאד, כי בה נגיל בו, תנוח נפשנו וישלו לבנו".

השנייה היא הודיה לאלהים על הטבות שהוא עושה לנו יום יום. בעזרה התפילה אנו מביעים את אהבתנו אלהים. הצורך לתה ביטוי לאהבת ה' הוא צורך טבעי כמו הצורך של בעלי חיים (כלבים למשל) להראות גילויים של אהבה לבנייהם.

גם בספר זה אין התייחסות לתפילות הקבע, אלא יותר לתפילה היחיד שבה הוא מביע את רגשותינו ותחנונו אלהים. דומה שקובשתא תומך באמירה של רבי שמעון מפרק אבות: "רבי שמעון אומר... וכשהאתה מתפלל, אל תעש תפלהך קבוע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום" – אבות ב', י"ח. הוא גם יסכים לדברי הרמב"ם על התפילה: "שיאה אדם מתפלל ומתחנן בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בקשה ובתינה ואחר כך נותן שבחו והודיה לה' על הטובה שהשפיע עליו" – "משנה תורה", הלכות תפילה, פרק א', הלכה ב'.

#### סיפור פ"ג – "שמע ישראל"

<p><b>בָּהֶם נִבְּוּ אֹתָם לְפִי חֶרְבּוֹתֵה הַמְּהֻנָּה מְלָאָה חֶלְלִים מָזָה וָמָזָה : וְנִסְתַּר אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל גַּנְשָׁאָר בֵּין הַחֶלְלִים בְּיַחַד חֶשְׁבָּה מַתְּהָ : כִּי חָפוּ אָתוֹת הַאוֹבִיכִים מִמְּהָ רְבָה וַיַּצַּק רַם הַמְּבָה הַרְבָּה מַאֲרָן וַיַּחֲלִשׁ הָאִישׁ בְּכָלִינוֹתָו וְנִסְתַּר הַקְּרָחָ אֲשֶׁר שָׁם אָכַלְתָּו וַיַּחֲיִ נִמְתָּה לְאַיּוֹם וַיַּלְכֵד הַצְּרָפָתִים לְרֹרֶם : וַיַּבְּאוּ אֶל הַמְּהֻנָּה הַהוּא גְּדוּרִי אֲוִיכִים רַעֲבִים וַצְּמָאִים לְשַׁלּוֹל שְׁלָל וְלִבּוֹזָבָן : וַיַּעֲשֵׂנָא מִתְּהֻנָּה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הַהִיא וַיַּחֲסֵר הַלְּחֵם מִפְּלִימָם וַיִּשְׁחַת בָּהֶם הַדָּבָר : וַיַּבְּאוּ חָנְשָׁאָרִים עֲפָרִים וַיַּנְיַעַר כַּמְּאָל פְּקָדָם אֲשֶׁר הַגְּנָבָא בְּשָׁם קָרָאָסְנוֹאָי וַיַּבְּאוּ עַלְיָהָם שָׁם אֲוִיכִים :</b></p>	<p>–(פג)– וַיְהִי בְּכָא נְאֶפְלָיוֹנִי אֶל רַוְסִיא וַיָּלַחַם בָּה חַחִי עַמוֹּ בֵּין חַחְלוֹן חַצְרָפָתִי אִישׁ יִשְׂרָאֵל מַעַיר פָּאַרִינִי : וַיַּבְּאוּ אֶל עִיר טָוקָא הַבְּרִיחָ וַיַּשְׁרַטְוּ יוֹשְׁבָתָה אֶתְהָ בָּאַשׁ לְמַעַן לֹא וַיַּחֲיֵה שָׁם פָּנוֹם לְכֹפֵר נְגִילֵי הַצְּרָפָתִים אֲשֶׁר יָצָא מִשְׁם וַיַּלְכֵדוּ : וַיַּהַי בְּדָרְךָ וַיִּקְרַב לְהָם אַסְׁן בְּפָנָי הַקְּרָחָ תְּנוּרָא אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הַהִיא וַיַּחֲסֵר הַלְּחֵם מִפְּלִימָם וַיִּשְׁחַת בָּהֶם הַדָּבָר : וַיַּבְּאוּ חָנְשָׁאָרִים עֲפָרִים וַיַּנְיַעַר כַּמְּאָל פְּקָדָם אֲשֶׁר הַגְּנָבָא בְּשָׁם קָרָאָסְנוֹאָי וַיַּבְּאוּ עַלְיָהָם שָׁם אֲוִיכִים :</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

יבין את לשונו: אף האמונה התקינה בקרוב איש טוב ישים בלבו אהבה עזה ולא ישכח את ברית אבותיו: והאמונה הזאת לבירה היא הפקה לקשור ייחודי בקשר חזק ואפיין נפש שני אנשים אשר צווה אליהם לאמר הרגו איש אחיו: ווסף עוד דואיב לשות עם הצלפת הspark הוא חרב נפשו למות להניש אותו ולהצלו מיר אויכו ישלחחו אל הפאסף הצלפת: נילך האיש היישרל אט הפאסף לפארני הברה: ומן חיים ההוא והלהת נאמרו שמע ישראל. יtan שכח וחזרה לה' כי פלאות עשה עמו: ויתחנן אליו بعد האיש היישרל אויכו כי נכרתו רחמי על אחיו באמונה והציל נפשו מפנות ומכבודת פרן אשר היא מרה מרות:

עינוי ידע כי כליה אליו הרעה וקרב עמו לסתות ויפנה לבו לאלהים וימסור נפשו אליו ויאמר בלב נשר ונרכח שטעה ישראל כי היהנו כי אחר: וכיischטוע האויב הרכבים האלה עבאה ידו במקומה ולא ירדת להמתו באלו ייד אלה אהוה בה ויצו עליה לבל פמוש כסוקמה באשר צוח את אברם אשר לא ישלח ידו אל יצחק בנו: כי גם האויב מבני ישראל היה והרכבים האלה שמע ישראל כי אלהינו כי אסר אשר ימרו אותו בימי גערוי ובכל יום ויום אף כי ישב בין העலים ישן אותם עזרו בלבו אהבה ואחות שלום ורשות: וונחים על הרעה אשר חשב לעשות לאחיו וישם עליו נפשו בכפו וישא אותו על שכמו נימבא אותו באחיו לטעת לא ימיתו אויכו עערלים ויחפים אותו ויאכל עמו לחם: ונהנה עתה הצלפת לא יבין לשון אויכו ואויכו לא

רוסיה 1812 – חיל היהודי בצבא נפוליאון נפצע קשה בקרבת הנסיגה והמלפה שלו בקראסנווי (Krasny=Krasnyi=Krasnoi=Krasnoe) בואהנה لنهر הדנייפר – 450 ק"מ דרום-מערבית למוסקבה (50 ק"מ דרום-מערב לסמולנסק). בחושבו שהוא עומד למות, קרא "קריית שמע". חיל רוסי זיהה אותו כיהודי, בשומו את "קריית שמע שלו". הוא מסתיר אותו ומטפל בו עד שהלה מצטרף למאסף הצלפת.

קובשתא מצין כאן את הגורל הטרagi של העם היהודי, בו אחים לאויה דת לחמו זה נגד זה, כחיילים של צבאות אויבים. הוא גם מראה שהסולידריות בין יהודים גוברת על הנאמנות הלאומית-ازורתם שלהם, כי החיל היהודי הרוסי לא רק שלא הרג את היהודי הצלפת שמנה עם האויב, אלא אף הסתכן בכך שהסתיר אותו וטיפול בו. פרהה ציטטה ספרה זהה בספרה Ferrara. 2017, p. 217 n41. המקור בספר שמצווט על ידי פרהה הוא הירחון L'educatore Israelita משנת 1857.

במקום אחר כותב קוושטא: "רק בזאת [בלשון התפילה בעברית המשותפת ליהודים בכל העולם] ידוע לאחיו, בשמו הדברים האלה שמע ישראל כי אלהינו ה' אחד, כמה פעמים נפלו כלי מלחמה מיד איש ישראל... ובמקום הרוג אותו קראו אחיו ויחבק לו וינשך לו כאח את אח ירצה" – מתוך ההקדמה של פירונטינו וקוושטא בספר "מוסר אב".

סיפורים דומים סופרו במלחמות אחרות ובזמנים אחרים, לעיתים כדי להדגיש את הטרגדיה של העם היהודי בעידן המודרני בו יהודים המשרתים בצבאות של מדינות שונות הרגים זה את זה במלחמות בינהן. שאול טשרניחובסקי היטיב לתת בייטוי לרעיוון זה בפואימה שלו "בין המצרים": משה שנלחם לצד היווני הורג את אחיו יוסף שנלחם לצד הטורקי: "ולאור ברק היריה איש אחיו הциר---" – אודיסאה, 1898. (ניתן לקרוא את השיר בראש פרויקט בן-יהודה, שיריו טשרניחובסקי). שמות האחים יוסף ומשה אינם סתמיים והם מאוד סמליים: משה המורוד

שהצטרכ למתנדבים צרפתים הורג את יוסף שהתנדב לצבא הטורקי. משפחתם גרה בסלוניקי שהייתה שייכת לטורקיה. ראו: Penslar. 2013, pp. 143-144.

יש משהו מרעינו זה בסיפור של קושטא: "והאמונה הזאת לבדה היא הפכה לקשור ייחודי בקשר חזק ואמץ נפש שני האנשים אשר צווח אליהם לאמור: הרגו איש **אחיו**". אולם זהו רעיון משמי בסיפור ואינו מקבל בולטות ומשמעות כמו בשיר של טשרניחובסקי. הרעיון הבולט יותר הוא שתפילת "שמע ישראל" המוכרת לכל יהודי (אפילו אם נתרחק מהדת ומשמירת מצוות) הצילה את החיל הצלפתני ממות: "ומן היום הוא והלה שאותו שמע ישראל יתנו שבך והודיה לאדוני, כי נפלאות עשה עמו".

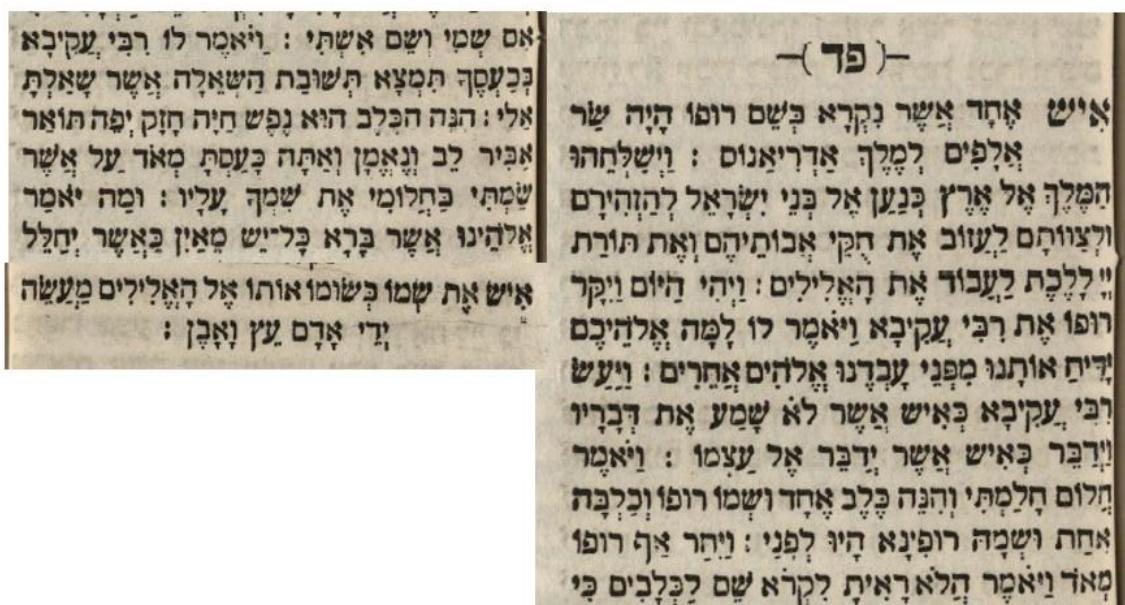
במלים אחרות, ההזדהות של קושטא עם מדינת איטליה ההולכת ונוצרת האפילה בסיפור על הטרגדיה של העם היהודי המפוזר בין מדינות והnbsp; להן נאמנות שמוצאת את ביטוייה במלחמה למעןה. (ראו להלן פרק דיוונים וمسקנות על הסיפורים בהם קושטא מראה שהיהודים מסווגים להילחם ולהיות נאמנים למולדתם דרך השירות הצבאי).

יש לציין שהחיל הצלפתני היהודי כונה בסיפור זה: איש ישראל או האיש הישראלי חמש פעמים. (ראו להלן: *הסעיף Israelita*).

הערות:

- קושטא משתמש בביטוי "אך לאמונה" שהוא ביטוי נוצרי מהברית החדשה והוא לא שכיחה בשיח היהודי הדתי. (ראו סיפור כ"ג).
- באיטלקית מוסקבה נקראת מוסקה וכן היא מופיעה בסיפור זה.

#### סיפור פ"ד – רופו ורבי יעקב



הסיפור מבוסס על מדרש תנומה תרומה ג'. במדרש טורנוזרופוס [רופא] שואל את רבי עקיבא: למה הקדוש ברוך הוא שונא אותנו ואילו לפי קושטא הוא שואל: "למה אלהיכם ידיח אותנו?" כלומר דוחה אותנו. דחיה היא פחות חזקה משנהה.

לפי המדרש רבי עקיבא טוען שיש דמיון בין רופו לבין הכלבים (שניהם בעלי חיים) ובכל זאת הוא כועס על שהוא כינה את הכלבים בחלומו בשמו ובשם אשתו. קל וחומר שאלהים כועס שגדירים אלילים עשויים מעץ ואבן ושאים חיים כאילו הם שווים לאלהים.

קושטא שם תשובה קצרה בפי רבי עקיבא: הכלב אינו יצור נחות כי יש לו תוכנות יפות ובכל זאת רופוicus כעס שבחלומו הוא קרא לכלב בשמו. קל וחומר שאלהים יכעס על אלה שמכנים בשמו פסלים מעשה אדם. קושטא ריכך את תשובתו של רבי עקיבא, שהשוואה בין רופו לכלבים הנחותיים; לפיו, השווה רבי עקיבא בין רופו לכלבים שיש להם תוכנות חיוביות.

### סיפור צ"ו – האם לרפא חולמים?

– (צ"ו) –

רבי ישמעאל ורבי עקיבא תלכו לשוטה בפטרה ויגש אליהם איש חולה ויתרנו לכם לטען יתנו לנו פoor לרחוותו מחלתו: והפתה הנידוי לו לאמר בן תעשה ותרפא מחלתו וילך חולה לדרך: ושם היה איש אשר שפע את דבריהם ויאמר אל החכמים אםם אנשים אשר אין יראת אללים על פניהם: איך תנתנו פoor לשבר איש אשר יסרו לך אחים שעושים גנוד רצין האל לחתויות את האיש חולה: ויאמרו לו מה פלאכתה הדאיש ויאסר איש עיכר ארקה אגבי: ויאמרו לו ומי ברא הארפה ועצצתה ויאמר בראם האלים: ויאמרו ולטה תקעו את הקציר סן האנפה ויאמר לאכול אני וכתי ולטה לי השרה הנה אם לא אשחת העשבים הרעים ואם לא .... ויהסו אותו החכמים ויאמרו אתה תשחית המכעים אשר נפע ע"ז באדרמה: ויאמר ואיך חתן אתה יבולה אם לא עברנה אשכנזה ואורענה ואסיר בינה חות ובאה: ויאמר האמת אהך אך אתה תשחית פועל הארץ העשבים הרעים אשר ימנש דעתיכם לצמות: ואנחנו לא נוכל לרפא גנוש האדים והוליו ולא נוכח אותו לטען ישב פדרבו הרעה היהות קריא ושים וטוב סעלים לעכוד

לעכוד את ע"ז וליראה אותו ולרכבה בו כלימי חיו לטוב לו כליהם אשר הוא חי על פני הארץ: ויחריש האיש ולא ענה עוד:

קושטא מסתמך על מדרש שוחר טוב פרשה ד', א'. הוא נאמן למקור למעט היספה. במקור, מבקש החקלאי שלא יענישו אותו על דבריו ואילו קושטא מסיים: "ויחריש האיש ולא ענה עוד". מהesisפה

במדרש עלול להשתמע, שחז"ל לא מעודדים מחשבה ביקורתית ולכון קושטא כנראה ניסח אחרת את הסיפה. הוא הכנס שינוי נוסף לנוסח של המדרש: בנוסח החובת החכמים לשיער בריפוי חולים, הם גם רואים את תפקידם להוכיח אנשים כדי שהיו אנשים טובים ויראי אלוהים. לעומת זאת, הם חשבו שמתפקידם לרפא את הגוף ואת הנפש החוטאת ייחדיו.

### סיפור צ"ז – החרם

תקות לסתירה יוסוף על החטאו פשע ולא  
ישוב עדר: אף מסורת יי' בכו בטוני הים על  
האיש החטא אשר יפול בברשות החטא ולא  
יחפוץ לעצאת מושג: אך אם יבקש מכם עיר  
לעצת לכוי אליו במתהה כי גזרה ורבה מאד  
התשובה: והשב מרשותו בצדיק תמים יחשב  
עליו יرحمו האנשים וכי משפטים יסלח את כל  
חטאיו: וישטע החכמים אל קול דבריו  
ויסלחו את האיש ובאה קאייש בית יי' ונבע  
לפניו ולא הווסף לחתא עדר:

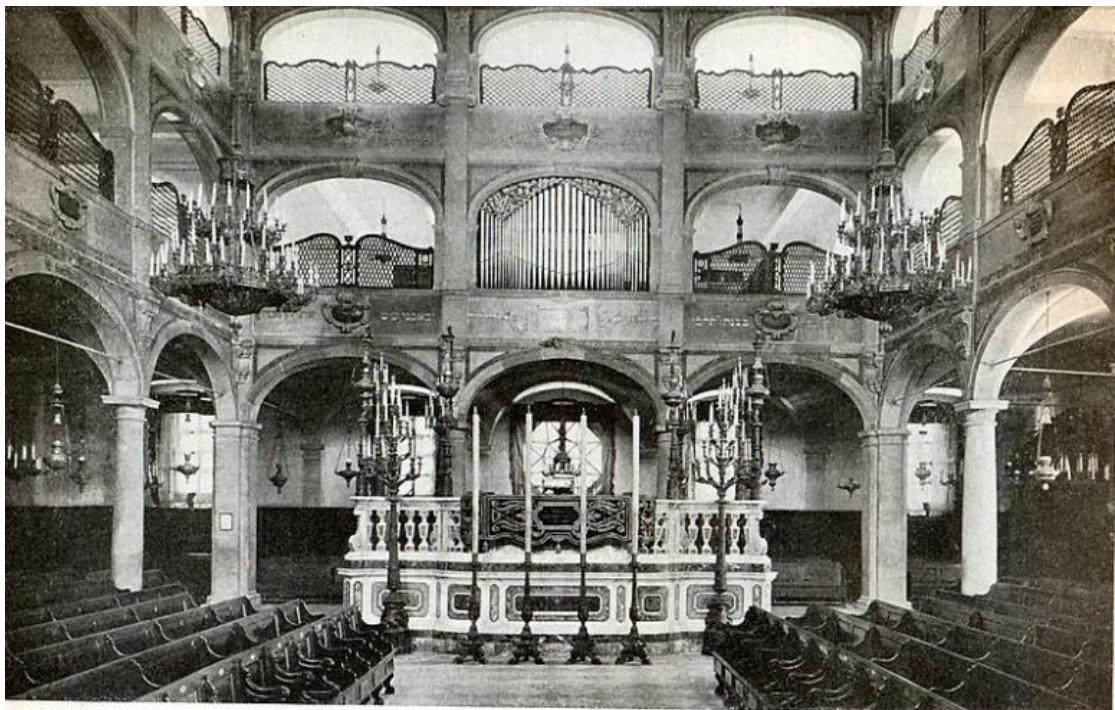
– (צ"ז) –

איש יהורי ושמו יוסף והוא גדור לפלה  
קונסטנטינופולי בא לפני החכמים  
לריב ריכו על יהורי אחר אשר רפהו וינגב  
מפניו בסוף זהב לרוב: וברוח הנבך ולא יכולו  
חכמים לעשות משפט וליסרו ויתריהם אותו:  
וניהי אחריו בן וינחים האיש פרשו ונבא אל  
יוסף ויבקש מפניו חרם ומפניו לבא בית  
לא הסירו מפניו חרם ומפניו לבא בית  
יי': ונבא האיש בית רביה יהודה אלגאו נרב בית  
ישראל ומאור עינו בימים ההם ומספר לו את  
כל המצואות אותו: ויתהן אליו אשר היה  
עליו מלץ לפני החכמים לטען יסלחו את ענו  
אשר החורה עליו. ויכמורו משי רביה יהודה על  
האיש הזה ויבתו ספר אל החכמים: ויאפר  
בספר אח וידרי נפשי איש אשר חטא ושב  
מחטאו בא לפני למן אהיה לו לפשען  
ומשענה לבא לפניהם לבקש סכם סליחה:  
חלילה لكم להודיעו כי לא אקרים אתכם לעוב  
את איש הזה פיד פשען ולאמר לאיש  
חטא אין מזור לשברך ואתך בשעה פטמות:  
ואם בן יעשה החכמים. ויסירו מלכ' החומר

הלכה של הסיפור: אדם שחזר בתשובה זכאי להיקלט שוב בחברה ואין לנדותו על חטא העבר שלו. רב פנה בעניין זהה לרבני קונסטנטינופול [= איסטנבול] להסביר את החרם מעיל האיש שחזר בתשובה, "כי גדולה ורבה מאוד התשובה". הרעיון מובע ביחסאל י"ח. המשפט של קושטא: "זה השב מרשותו הצדיק תמים יחשב את האיש בית פיד פשען ולא אמר לאיש חטא אין מזור לשברך ואתך בשעה פטמות. ואם בן יעשה החכמים. ויסירו מלכ' החומר גמורים אינם עומדים" (ברכות ל"ד, ב').

כמו כל סיפור קושטא שנגמרים בכ"ט, חזרו בהם הרבניים והסבירו את החרם מהערביין שחזר בתשובה, לאחר שקיבלו את הפניה של הרב אלגאי.

הערה: שמה האיטלקי של קונסטנטינופול הוא קונסטנטינופולי (Constantinopoli), כפי שהוא מופיע בספר זה (או בקיצור קושטא). שם העיר הועبس רשמית לאיסטנבול בשנת 1930.



56. Leghorn. The Great Synagogue, General View of the Interior facing the Reading Desk

מקור : ויקיפדיה



סולומון אלכסנדר הרט (אנ'), שמחת תורה בבית הכנסת של  
לגהורן, 1850. מוצג במוזיאון היהודי של ניו יורק. (בולט  
בתמונה צוהר החזית)

מקור : ויקיפדיה. הערכה : ליוורנו נקראת באנגלית Leghorn.



The new synagogue



The old Synagogue

מקור : ויקיפדיה

## חלק ב' – הסיפורים בראש המספרים

**עיבודים סטטיסטיים אחדים של נתוני הספר.** זהו חידוש שכן הוא נדיר במחקרים מקבילים העוסקים בחומר לימוד בבתי ספר בזמנים שונים כולל בהווה. נראה לי שהනיותה הסטטיסטי מעלה ממצאים המכחיבים הספרים והתרומות להבנה טובה של המקרא. כך, למשל, ניתוח הסיפורים לפי ארץ התרחשותם מעלה שיש התعلמות בסיפורים מהיהודים בארץ ישראל וארצות במזרח אירופה והדבר אומר דרשתי. גם ניתן בעורתנית סטטיסטי לבדוק עד כמה מקרה על מקרה אכן מכסה את כל הנושאים בה. כך, למשל, נראה להלן שדרורי ניתח רק סיפורים מהעת העתיקה בעוד שרוב הסיפורים במקרא מתרכשים בעת החדשה.

לצורך זה התייחסתי בספר קקובץ עם 100 רשומות – רשומה לכל סיפור. לכל הרשומות יצרתי כ- 15 משתנים, עליהם נערך עיבודים סטטיסטיים. היוות שיש 100 סיפורים, המספרים המוחלטים הינם גם האחזים.

הרי התוצאות לפי הפרמטרים שנבדקו :

### 1. חלוקה לקבוצות

הבחןתי בין שבע קבוצות של סיפורים, לפי תוכנם העיקרי :

א'. חיילאים יהודים – 11 סיפורים.

ב'. דמויות מופת מישראל והעמים – 11 סיפורים.

ג'. סיפורים שנעדו להנחלת ילדים מידות טובות, הן בתחום המוסרי והן בתחום ההתנהגותי – 23 סיפורים.

ד'. סיפורים מההווי של חיילדים במשפחה, בבית הספר ובקבוצת השווים (peer group) – 17 סיפורים.

ה'. סיפורים שמראים שלאורך ההיסטוריה היהודית, היהודים שמרו על דתם למורות הגזירות שעמים זרים גרו ואף היו מוכנים למות למען קידוש השם – 10 סיפורים.

ו'. סיפורים שמראים שהגויים לא רואו בעין יפה יהודים שניסו להמיר את דתם או להתבולל ושיבחו יהודים ששמרו על זהותם היהודית ועל דתם – 8 סיפורים.

ז'. הצגת הדת היהודית דרך אמונה ודעות שלה, מרכזיות התפילה ושאלות תיאולוגיות – 20 סיפורים.

הנושאים התיאולוגיים בהם עסק קושטא הם: מהות התפילה, קיום אלוהים, העולם הבא, תחינת המתים, מות ילדים בטרם עת והתשובה. העיסוק בחלק מהנושאים האלה (כמו האם יש אלוהים או האם תיתכן תחינת המתים) מעיד על הטרופפות עיקרי האמונה בקרב הקהילה שלו והצורך לחזק את האמונה בהם.

קבוצה א' עוסקת בעיקר בביוגרפיות של אישים או בפרק חיים משמעותיים אצל אישיות זו או אחרת. קבוצה ב' כוללת מעשים יוצאי דופן של אישיות שמצויה כינוייה כדמות מופת. ניתן לאחד את שתי הקבוצות תחת הכותרת של אישים ודמויות מופת ואז הקבוצה תכלול 22 סיפורים.

ניתן לאחד גם את קבוצה ג' עם קבוצה ד'. שתי הקבוצות נועדו לתאר מידות טובות. המיויחד לקבוצה ד' הוא שמדובר בסיפורים מחיי הנערים. אם נאחד את שתי הקבוצות הן יכללו 40 סיפורים.

יש דמיון מסוים בין קבוצה ה' לקבוצה ו': שתיהן נועדו להראות לקוראים הצעירים את חשיבות השמירה על הזהות היהודית.

אם נאחד את שתי הקבוצות, תכלול הקבוצה המאוחדת 18 סיפורים.

לוח 1 – פירוט הסיפורים לפי קבוצה

קבוצה ז'	קבוצה ו'	קבוצה ה'	קבוצה ד'	קבוצה ג'	קבוצה ב'	קבוצה א'
א	ח	י	ז	ב	ה	ד
ג	ט	יז	יא	ו	יב	מא
יג	טו	_nb	כה	יד	יט	סח
כ	כג	כג	כח	טז	ל	סט
כב	כד	ס	כט	יח	מט	עה
לו	לב	פה	לא	כא	סב	עט
לו	לה	פו	لت	כו	עב	פח
לח	נא	פז	מ	כז	גע	פט
נד			מב	לג	עו	צב
נו		צט	מג	لد	עה	צד
נו			מד	מז	ק	זה
סג			מה	מח		
סד			מו	נה		
סה			נ	נח		
פא			סא	נט		
פב			סז			
פג			פ	ע		
פד				עד		
צו				עה		
צז				יע		
				צא		
				צג		
				צח		

כל הקבוצות המאוחזות, למעט האיחוד של קבוצה ג' עם קבוצה ד', כוללות חמישית מהסיפורים והקבוצה המאוחזת של ג'+/ד' כוללת קרוב לשתי חמישיות. קבוצה ג' לחוד וקבוצה ד' לחוד, כוללות חמישית מכלל הסיפורים.

במלים אחרות, ניתן לומר שהספר עוסק בארבעה נושאים עיקריים: דמיונות מופת, תיאור המידות הטובות, זהות יהודית ושאלות תיאולוגיות.

ניתן גם לקשר את שבע הקבוצות לשתי המטרות של קושטא שהוזכרו לעיל. המטרה הראשונה: הקניית ערכים אנושיים מושגת על ידי קבוצות ב', ג', ו-ד' (51 סיפורים). המטרה השנייה – עיצוב זהות יהודית – מושגת על ידי קבוצות א', ה', ו-ז', שמנוגנת 49 סיפורים.

עליה להוסיף את ההערה הבאה: הקבוצות אין מוציאות זו את זו ונitin היה לייחס סיפורים אחדים לקבוצה אחרת ואף לקבוצות אחרות.

## 2. אורך הסיפורים

הסיפורים תופסים 52 עמודים, כאשר בכל עמוד יש שני טורים. סה"כ 104 טורים. ככלומר שבממוצע כל סיפור מתרחש על טור אחד או על חצי עמוד.

הטוווח נע בין שורות אחדות (5) כ חמישית טור (סיפור ב) עד שלושה טורים (סיפור פ"ט – הביווגרפיה של יוסף בן מתתיהו).

הסיפורים בחלק הראשון של הספר יותר קצרים מ אלה שבחלק השני: 50 הסיפורים הראשונים מתרparsים על 21 עמודים או 42 טורים, ככלומר כ 0.84 טור לסיפור. ואילו 50 הסיפורים האחרונים מתרparsים על פני 30 עמודים או 60 טורים, ככלומר 1.2 טורים לסיפור.

הסיפורים בקבוצת הביווגרפיות ארוכים מ אלה שבקבוצות האחרות – ממוצע של 1.6 לסיפור וממוצע של 0.97 טור לסיפור, בהתאם.

קושטה התחיל עם סיפורים קצרים ו עבר לארוכים יותר, כדי להקל על התלמיד. יתכן שחשב שהצבת סיפורים ארוכים בתחלת הספר תקשה על התלמיד וترتיעו אותו מלמהשיך לקרוא את הספר. אם כי, הקורא יכול לבחור לקרוא סיפור מכל מקום בספר כראות עיניו, שכן כל סיפור עומד בפני עצמו.

אם יש פיזור שווה של כל הקבוצות על פני הספר? מסתבר שלא. הקבוצות שנמצאות בעיקר בחלק הראשון של הספר הן: קבוצה ד' – מחיי הילדים (14 מתוך 17) וקבוצה ו' – הגויים לא עודדו – התבולות (7 מתוך 8). הקבוצות שנמצאות ברובן בחלק השני של הספר הן: קבוצה א' – הביווגרפיות (9 מתוך 11) וקבוצה ה' – היהודים שמרו על ذاتם למרות הגזירות (8 מתוך 10). יתר הקבוצות מפוזרות כמעט באופן שווה בין שני חלקים הספר.

תופעה מעניינת היא הנטיה של קושטה להביא ברצף סיפורים מאותה קבוצה – ככלומר הוא מסיפור מקבוצה מסוימת ומיד הוא מוסיף ומספר סיפור מאותה קבוצה. בוצרה זאת הוא נותן איזושהי עקביות ולכידות בספר. (אם אכן זו הייתה מטרתו, מחזק הממצא זהה את החלוקה לשבע קבוצות תוכן).

בסק הכלול נספרו 48 סיפורים שהופיעו ברצף באותו קבוצה – ללא תלות בזיהות הקבוצה. ככלומר הסתברות של כמעט 50%. כאשר ההסתברות לתופעה כזו עומדת על 2% בלבד.

אם נגדיר רצף גם מרחק של שני סיפורים מאותה קבוצה – ההסתברות בפועל מגיעה ל- 65%. (ראו לוח 2 – הסיפורים ומספרם הסידורי, לפי קבוצה ראשית). בקבוצה ז' יש הסמכיות הכי גדולה – 14 מתוך 20 – ואם נספר גם מרחק של שניים – המספר יעלה ל-20, ככלומר 95%. בוצרה כזו קושטה יצר הדגשה של רעיון על ידי חזורה על הרעיון הקבוצתי מיד בסמוך לסיפור הקודם. אלמנט זה מראה שיש סדר ועקביות בספר, למרות הראשוני שיש כאן בليل של סיפורים, ללא היגיון בסדר שלהם.

הסיפורים אינם מחולקים, כאמור, לקבוצות משנה אלא הם מובאים ברצף. בכך השיג קושטה שתי מטרות. ראשית, מצוי גורם ההפתעה. הקורא הניגש לסיפור חדש אינו יודע מה מצפה לו. שנית,

הדבר מאפשר להתייחס לכל סיפור במגוון אפשרויות ואילו שיבוצו לקבוצה אחת יהיה מצמצם את המשמעות שלו למשמעות אחת.

המידות של הספר: רוחב – 10.5 ס"מ, אורך – 19.5 ס"מ ועובי – 1 ס"מ. ככלmor הספר הוא בפורמט קטן.

### 3. מקור הסיפורים

התפלגות הסיפורים לפי מקור הספר היא כדלהלן:

- המקרא – 4 סיפורים.
- חז"ל, ספרים חיצוניים, ספר יוסיפון, יוסף בן מתתיהו ואחר – 29 סיפורים.
- מקורות היסטוריים – 21 סיפורים.
- סיפורים עממיים וגדיות – 18 סיפורים.
- ידע אישי של קושטא או סיפורים שהוא חיבר – 28 סיפורים.

בקבוצת הביווגרפיות ודמויות מופת – 14 מתוך 22 סיפורים משתמשים על מקור ההיסטורי. כמעט כל הספרים מחיי הילדים (קבוצה ד') – 16 מתוך 17 סיפורים – הם סיפורים מידע אישי של קושטא או סיפורים שהוא חיבר.

11 מתוך 21 הספרים בקבוצת האמננות והדעות (קבוצה ז') מקורם בחז"ל ואחר.

יש 6 סיפורים שמקורם צרפת: ה', כ"ג, ל', מ"ט, נ"ט וע"ג. (זהי תופעה נדירה בספרי לימוד בעברית באותה עת). כל הספרים למעט סיפור כ"ג ונ"ט עוסקים באנשים שזכו בפרס המידה הטובה של האקדמיה הצרפתית על שם מונטיאן. לסיפורים אלה התכוון פיפרנו בהקדמה של שמקצת הספרים הועתקו (כלומר תורגם) מצרפתית. (קושטא ידע צרפתית ושימש גם כנציג אליאנס בליורנו – דרורי 2018, עמ' 60).

**לוח 2 – התפלגות הקבוצות לפי מקור הספרים**

סה"כ	ידע אישי	הистורי	עממי/אגדי/אחר	חזק"ל	מקרא	הקבוצה
22		14	1	5	2	ביוגרפיות+דמויות מופת
23	8	3	5	5	2	המידות הטובות
17	16		1			מחמי הילדים
10		1	2	7		גזרות
8		3	4	1		הגויים הטובים
20	4		5	11		אמונות ודעות
100	28	21	18	29	4	סה"כ

פיפירנו, המגיה של "מקוה ישראלי", כתב בהקדמתו בספר שמקצת הספרים מקורם "מלשון צרפת". ואכן 6 ספרים הופיעו בכתביהם בצרפתית: גיבורי הספרים ה', ל', מ"ט וע"ג קיבלו את פרס MONTYON על המידה הטובה: שניים מהם – ה' ו-ל' – הופיעו גם בספר מוסר משנת 1842, והועתקו שם במלואם מדווחות הוועדה של פרס MONTYON. פרטיה הספר: Delessert. 1842.

ספר ה' – עמי 132-130. ספר ל' – עמי 148-150. (הספר מצין שהם זכו בספר אקדמיה הצרפתית).

לכן אני מניח שקוסטיא הכיר הן את הספר הניל והן את דוחות Montyon. הספר על שורו והעניה היהודיה (כ"ג) מקורו בספר מוסר בצרפתית משנת 1838. הספר על האחים ומקום המקדש (ספר נ"ט) מקורו, כאמור, בספר מסעות של דיפלומט ומדינאי צרפתי. (על הפרס, ראו ספר ל').

קוסטיא עשה שימוש במקורות בצרפתית משום שהעריך את צרפת ואת תרבותה.

שני ספרי המוסר הניל בצרפתית הם חלק מסדרה גדולה וותיקה של ספרי מוסר שייצאו בצרפת. איתנמר דרורי (2018) מניח שהם שימשו טריגר לקוסטיא לחבר את "מקוה ישראלי" וגם מודל לחיקוי. ראו לעיל, בדיון בספר כ"ג לתמיכת בריעון זה.

## 1. זמן ההתפתחות הספרותים

תקופת המקרא – 6 ספרות

בית שני – 14 ספרות

מחורבן הבית השני עד 700 – 13 ספרות

מ-701 עד 1492 – 8 ספרות

מ-1493 עד 1788 – 7 ספרות

מ-1789 עד 1850 – 10 ספרות

ספרות מההווה – 33 ספרות

לא ידוע – 9 ספרות

## 2. ארץ ההתפתחות

איטליה – 34 ספרות

ארץ ישראל – 26 ספרות

צרפת – 12 ספרות

ספרד+פורטוגל – 7 (6=ספרד ; 1=פורטוגל) ספרות

גרמניה (ألمניה בלשונו של קוסטיא) – 5 ספרות

יתר הארץ – 7 סיפורים.

לא ידוע – 9 סיפורים.

יש להעיר שככל הסיפורים שמקורם בkowskiota התרחשו באיטליה.

התפלגות הסיפורים שהתרחשו בארץ ישראל לפי זמן התרחשות היא כדלהלן:

תקופת המקרא – 4 מקרים.

ביה שני (500 שנה) – 12 מקרים.

70 – 700 (תקופת חז"ל) – 10 מקרים.

במלים אחרות, אם נוציא את ארץ ישראל מכל חשבון, הרי שרוב הסיפורים שלו מתרכשים באיטליה – 34 סיפורים או בארצות מערב אירופה ומרכז אירופה: ספרד, צרפת וגרמניה – 24 סיפורים. ביתר הארץ – מתרחשים 7 סיפורים. בזמנו של kowskiota היו קשרים בין יהדות איטליה לבין יהדות צרפת וגרמניה.

משמעותן של יהודיות האיסלם בעת החדשה – למעט שני סיפורים (צ' וצ"ז), אף על פי שעלה פי אומדן 16% מהעם היהודי חי באסיה ובאפריקה. (סיפור צ"ז עוסק ביחסים בין אישיים בתוך הקהילה היהודית ולא ביחסים בין יהודים למוסלמים).

יש התעלמות עוד יותר גדולה מהעם היהודי חי במצרים; 70% מיהודי העולם חיו שם. (לפי סרג'יו דלה פרגולה. 2009, עמ' 74). הנתונים מתייחסים ל-1825. (ראו להלן, דיוון ומסקנות, להתייחסות למצאים אלה).

### 3. מין

המין של הגיבור הראשי – 83 מהם זכר ו-16 נקבה, 1 לא ידוע. השתמשתי בזכר ונקבה ולא גברים ונשים, כי יש בסיפורים גם תלמידים משני המינים. יש עדיפותבולטת לייצוג של גברים – דבר שאנו מוצאים גם במקרא וגם בספרות חז"ל.

יחד עם זה דמויות הנשים במקרא אינן לרוב סטריאוטיפיות וקרוב לוודאי שהן הרשימו את הנערות והנערות שקראו את המקרא, אם כי איןנו יודעים כיצד הם הגיעו אליה. חנה ושבעת בניה מוצגים כדמותות מופת של גיבורים שמתו על קידוש השם. אשתו של רב מאיר מוצגת כאישה דעתנית שמלמדת את בעלה כיצד להשלים עם מות בניהם ופרק בפרשנות פסוק מהמקרא. נערות אלטונה יוזמות הקמת אגודות "מלבייש ערומים" בעירן. דמותה של לoiseה שפלר מועצתת בכך שkowskiota לא מזכיר שהיא פעולה לצידו של הומר Oberline. הוא מקדיש סיפור לאשתו של אמשל רוטשילד ולא לו, שהוא האב המייסד של שושלת הבנקאים הגדולה.

יש תת ייצוג של הנשים. דבר זה בולט לנוכח העובדה שבמערכת החינוך היהודית בליורנו היה שווינו במספר הבנים והבנות. (אבלרם ברלינר שביקר בליורנו ב-1873 דיווח: "בבית הספר היישראלי לקטנים – גילאי 3-6 (Asilo) מבקרים שבעיםILD ושבעים ILDA. בית הספר של הקהילה לילדיים הוא בן ארבע כיתות ובו מבקרים מאה ועשרים ILD. כאן הם לומדים מקצועות

אלמנטאריים וערבית. גם בית הספר לילדיות הוא בן ארבע כיתות ולו מקושרת כייתה נוספת נסافت ללימוד מלאכה". ברלין. 1945, עמ' נא'.

בשנת 1844 היו בליורנו בנוסף לתלמוד תורה של הקהילה, 19 מוסדות חינוך פרטיים, ש-11 מהם נוהלו על ידי נשים. יש להזכיר, שהיהודים המבוססים שלחו את ילדיהם למוסדות החינוך הפרטיים.

ראו : Elizabeth Schachter. 2011, p. 76.

#### 4. גיל

26 סיפוריים עוסקים בילדים, בערים וערים משני המינים (22 בניים ו-4 בנות), 52 עסקים בוגרים, 9 עסקים בוגרות, 6 עסקים בזכנים, 6 עסקים באנשים במהלך חייהם ו-1 – לא ידוע.

קשה לדעת לבדוק מהו גיל הגיבורים. ההתפלגות הנילגונית לנוכח תמונה גולמית. מקובל לחשב שבסוף המאה ה-19 מחצית מהאוכלוסייה הייתה עיריה, מתחת לגיל 20. ניתן לומר שחלקם של נערים וערים בסיפורים נמוך מחלקם באוכלוסייה הכללית. (יש לציין שאין סיפורים על תינוקות וילדים קטנים ולכך הם לא נכללו בהערכתה הרכבת הגילים של גיבורי הסיפורים בהשוואה להתפלגות של האוכלוסייה הכללית, לפי גיל).

בהשוואה לחלוקת לפי מין, שבה נמצא שיש תת-ייצוגבולט לנשים, יש יצוג די טוב לנערים ולצעירים בסיפורים. הנמענים של קושטהם נערים ולא נערות. בכותר הספר מיד לאחר שמו ("מקווה ישראל") כתוב: "זהו ספר מסויר לחנוך את הנערות". בפתח הספר כותב קושטה: "נערי ישראל! בעבורכם כתבתי הספר הזה". גם המגיה ברוך פירנו מתיחס בהקדמתו לנערים ולא נערות: "כדי דרך חנוך הנערות... ועוד כי המלמדים ישימו כל מגמותם להקל אל הנערות אשר תחת ידם לימוד לשון הקודש...ישראל קושטה... החל לעסוק במלאת שמיים הללו להשכיל להטיב אל ערי בני ישראל...על כן חלותי היא אל אבות הבנים".

#### 5. זהות הגיבור

בדקתי את זהות הגיבור בהבחנה בין יהודים ללא יהודים. נמצא שב-57 סיפורים הגיבור הוא יהודי, ב- 6 יש גיבורים לא יהודים, ב-27 יש יהודי וגוי בסיפור וב-10 סיפורים זהות הגיבור לא ידועה. יש לשים לב, לשכיחות הגבוהה של גויים בסיפורים. הדבר אינו מקרי, כי לקושטה היה חשוב לעסוק ביחסים בין יהודים לגויים, לנוכח העובדה שהיהודים姿בָּן היוו מיעורבת בחברה הלא יהודית.

אותרו בסיפורים 20 יהודים בעלי זהות היסטורית שניתן היה לקבוע אם הם ספרדים או אשכנזים. התברר שנזכרו בסיפורים 13 יהודים ספרדים ו-7 אשכנזים (כולל הלולין מסיפור ל', שקוושטה "גירר" אותו). קוושטה עצמה הייתה ספרדי טהור כמו רבים אחרים ברוך פירנו (והם טרחו לצין זאת בכתביהם) ולכן בחר בספר יותר על יהודים ספרדים מאשר על יהודים אשכנזים. בליורנו – כמו באיטליה – היו שלוש קבוצות של יהודים: ספרדים, אשכנזים ויהודים איטלקים ותיקים, כאשר הספרדים היו את הקבוצה הגדולה.

## 6. דמיות היסטוריות מזוהה

בדקתי האם יש בספר דמות היסטורית אחת לפחות, שמזוהה בשמה. נמצא שב-47 ספרים, כמעט כולם במחצית הספרים, יש דמות היסטורית מזוהה.

בailo קבוצות יש דמיות היסטוריות ואם כן מה השכיחות שלחן?

בקבוצות א' ו- ב' – מופיעות דמיות היסטוריות בכל הספרים.

בקבוצה ג' – כרבע

בקבוצה ד' – אין אף דמות היסטורית מזוהה.

בקבוצות ה' וו', בשני שלישים של הספרים יש דמות היסטורית מזוהה (12 מתוך 18).

בקבוצה ז' – יש דמות היסטורית מזוהה ביותר משלייש מהספרים (8 מתוך 21).

רוב הדמויות המזוהאות ההיסטוריות בספר הם גברים – 85% – ו-15% נשים, בדומה להתפלגות הגיבורים בספרים לפי מגן.

## 7. סביבת ההתרחשות

משפחה – 23 ספרים

בית ספר – 6 ספרים

קהילה – 36 ספרים

מדינה (מלוכה) – 24 ספרים

חצר המלוכה – 11 ספרים

## 8. נושאי המקרא

שאלה חשובה היא מהם הנושאים המווצגים בספרים? להלן יובאו הנושאים שקיבלו ייצוג ב-47 ספרים לפחות.

בראש הרשימה מופיעה התייחסות לSolidarities משפחתיות – 19 ספרים והתייחסות להשכלה – 19 ספרים. הנמענים של הספר לא יצאו עדין לעולם התעסוקה ולכנן חייהם מתחמקדים במשפחה ובבית הספר. קושטא נתן אפוא לכך ביטוי נאות בספרו.

אחריהם ברשימה מופיעים הנושאים הבאים:

- מתן צדקה (כسطפת) ופילנתרופיה – 14 ספרים

- גמилות חסדים שנעשית באופן אישי (כמו ניחום אבלים) – 13 ספרים

- שמירה על זהות יהודית ועל הדת היהודית – 12 ספרים

- מות על קידוש השם או נוכחות למות על קידוש השם – 9 סיפוריים.  
הנושאים שקיבלו ייצוג בין 8 ל-11 סיפוריים: עצות וחריצות בלימודים או בעבודה, תפילה, שלילת עבודה זרה, אמת וشكر, מרמה וניבנה, שכר ועונש- גמול-בידי שמים, תשובה בין אדם לחברו או חרטה והבעת צער של גיבור הספר על התנהגות לא נאותה.

הנושאים שקיבלו ייצוג בין 4 ל-6 סיפוריים: הסתפקות במעט, ענווה וגאה, מחלוקת, סליחה ופיוס, ידידות عمוקה ונאמנה, העולם הבא ותחיית המתים, יראת אלוהים, הגויים מעריכים יהודים ששומרים על דתם ועל זהותם היהודית, כיבוד אב ואם ומות ילדים.

נספרו כ-70 נושאים שעלו בספרים. בספר נפרשת אפוא יריעה רחבה של נושאים בעניינים של אדם למקום ובעניינים שבין אדם לחברו ומידות ראיות.

#### **9. התייחסות חיובית להשכלה ולימוד**

הlimודים מהווים פעילות חשובה של הנמענים ולכן הוקדשו סיפוריים רבים (כ-20), שימושיים בצורה מפורשת את הלימודים ואת ההשכלה.

מדוע חשוב לרכוש השכלה לפי הספרים?

הסיבות העיקריות שניתנו להלן מתחלקים כמעט שווה בשווה בין שתי כוורות:

1. רכישת דעת וחוזות הלימוד. דורורי הדגיש עניין זה בדיון שלו על ספר קי – היל בארכובת הаг: "... השתמש הרב קושטא במינוח **משמעותי** שלפיו התורה היא בראש וראשונה לא פרקטיקה דתית אלא חכמה, ותשוקת הלימוד היא אהבת החוכמה והרצון **ליידע**" – דורורי. 85, עמ' 2018.

2. ההשכלה כאמצעי לרכישת מקצוע ולהשגת הכנסתה כדי לעזור לבני משפחה, להשגת כבוד מצד הקהילה וההורים ולשם הוריהם וקרוביים.

סיבה נוספת שנזכרה במעט מקרים היא תרומות ההשכלה והלימוד לחיזוק האמונה הדתית ולשמירת מצוות. גם מכאן עולה שkowski לא התייחס בהרחבה בספרו לנושא קיום מצוות. האידיאל של הגיהה בתורה יום ולילה או האידיאל של "מייתה באוהלה של תורה" – אינם נזכרים במקראה.

קושטא מחנק לשמרנות. הוא גם מניח שתלמידיו יסיימו בגין מוקדם את לימודיהם ויפנו לשוק העבודה.

#### **10. התייחסות לעניינים ולעשיריות**

בנוסף לנושאים הנ"ל בדקתי את שכיחות התייחסות לעניינים ולעשיריות. מסתבר שההתיחסות אליהם די רווחת בספר. ב-31 סיפורים יש התייחסות לעניינים, ב-24 סיפורים יש התייחסות לעשיריות וב-20 סיפורים יש התייחסות לעניינים ולעשיריות באותו ספר. ב-11 סיפורים יש התייחסות לעניינים בלבד ואילו ב-4 סיפורים יש התייחסות לעשיריות בלבד. כלומר שמספר הספרים שיש בהם התייחסות לעניינים ואו לעשיריות מגיע ל-35.

6 מתוך 11 דמויות המופת (קבוצה ב') דאגו לעניים. גם בקבוצה ג' – הנחלת המידות הטובות – יש שכיחות גבוהה של סיפורים המתייחסים לעניים – 10 מתוך 22.

ההתיחסות השכיחה בסיפורים לדיקוטומיה של עניים ועשירים מעידה לנויה על תפיסה דואלית של קושṭא את החברה שלו ועל פערים ששכנו בין שתי הקבוצות. מכל מקום, נתונים אלה מראים שהעוני היה שכיח בקרב יהדות איטליה של זמנו.

ההיסטוריה קנה כתוב שלפני האמנציפציה והרבה שנים אחריה היו העניים שכבה רחבה כמעט בכל קהילה ונולדו מוסדות צדקה כדי לסייע להם. למשל, היו 70 מוסדות כאלה ב-1846, בקהילה שמנתה כ-5,000 נפש. ראו: Canepa. 1986.

ב-1844 היו 19 מוסדות חינוך יהודים פרטיים בליורנו, בנוסף ללימוד תורה של הקהילה. יש להניח שהעשירים שלחו את ילדיהם למוסדות הפרטיים ולבתיהם ספר ציבוריים כלילים ואילו העניים, שהיו את הרוב בקהילה, פקדו את בית הספר הקהילתי. מכאן רגשנותו הגדולה של קושṭא לעוני והתיחסותו לעניים בספרו. ראו: Schachter. 2011, p. 76.

התופעה שבית הספר של הקהילה שימש בעיקר עניים הייתה אופיינית לכל יהדות איטליה: "משפחות יהודיות רבות בחרו לשולח את ילדיהם לבתי ספר ציבוריים, בעיקר מקרוב המעדות הכלכלים המבוססים יותר, בשעה שמשפחות עניות נאלצו לשולח ילדיהם לבתי ספר 'MISSIONARIS' ופילנתרופיים" במסגרת הקהילה היהודית. הסיבה לכך הייתה שבתי הספר היהודיים העניקו ביד רחבה פרסים כספיים עבור הישגים למדוים או נוכחות מתמדת של התלמידים ואף העניקו סובסידיות למשפחות כדי שיישלחו את הילדים למקום לעבודה." – גואטה. 2012, עמ' 68.

אברהם ברלינר שביקר ב-1873 במשך שישה חודשים באיטליה, כתב על ביקורו בליורנו: "היהודים משתתפים בפעילויות בכל העניינים הציבוריים, כשם שהם תורמים למעלה מחלוקת לקידום ענייני הציבור וה��תוחנות. בכל זאת ציידויפה את מוסדותיהם הם, כשם שהם דואגים לעניים שלהם, הנמצאים בספר רב בקהילתם ליד עשירים מופלגים" – ברלינר. 1945, עמ' נא.

קושṭא לימד בעצמו במערכת החינוך של הקהילה שהייתה מיועדת לתלמידים עניים. היו גם הרבה בתים פרטיים עם מורים יהודים, כולל נשים אחודות שהפעלו בתים פרטיים לתלמידים שעמדו הכלכלי היה יותר טוב. (ליאנה פונרו – קומוניקציה אישית). גם קושṭא בא מממד כלכלי נמוך (דרורי. 2018, עמ' 57, הערכה 6).

גדי לוציאטו – ווגרה טווען שרבני איטליה החל מהמחצית השנייה של המאה ה-18 באו "בדרך כלל משפחות מממד כלכלי נמוך או בינוני... בדרך כלל נחשבו הרבניים לפקידים זוטרים בקהילות שעסקו בהוראת יסודות היהדות". (איטליה, אורך רוני ויינשטיין. 2012, עמ' 91).

מערכת החינוך של הקהילה בליורנו נקראה Pie Scuole.

על רקע זה מובנים חלק מהסיפורים שעסקו בתלמידים עניים. באחד הסיפורים (סיפור פ') מסופר שמקחים באו לראיון תלמידים לעבודה לקרהת סיום לימודיהם. יש להניח שבמי עניים יצאו לעבוד בגיל מוקדם. גם סוג העבודה נראה שלא מצריך כיישורים שכליים גדולים שכן באותו סיפור הבוחנים

העדיפו תלמיד שאינו חכם במיוחד שמחברותיו היו נקיות על פני תלמיד נבון שלא שמר על ניקיון מחברותיו. בסיפור ל"א מסופר על נערה יתומה שנטלה על עצמה את תפקיד הוריה.

סיפור ק' מספר על הלל שאעפ"י שהיה עני וחוטב עצים, הוציא חלק לא מבוטל משכרו כדי לרכוש השכלה ולימוד. מובן גם מדובר הלל את שפליר (ה') שיזמה פתיחת בתיה ספר לעניים.

קושטא רצתה להנחיל לתלמידיו את ההכרה שרכישת השכלה תעזר להם למצוא עבודה ולעזר לפרנסת המשפחה. הוא גם מaddir בשני סיפורים את העוני ומצאת בו יתרונות – סיפורים י"ד ו-ס"ז.

וללא ידעו שהיתה מערכת חינוך נפרדת לתלמידים עניים בלוורנו וקושטא לימד שם ואולי גם הכנס את ספרו "מקוה ישראלי" לתוכנית הלימודים, לא היינו יכולים להבין מדוע הקדיש קושטא סיפורים כה רבים על עניים ועל עשירים ומדובר מצא יתרונות בעוני על פני העושר.

## 11. סטטוסים

בנוספ' לעניים ועשירים, בדקתי שכיחות של סטטוסים (תקפидים) אחרים בספרים. בסה"כ נמנו כ-300 סטטוסים. הסטטוסים הרוחניים ביותר וскопולים כ-80% מהסטטוסים שנמננו, הם: בתחום המשפחה – כ-105 סטטוסים ו-25 סטטוסים בתחום החינוך (מורים ותלמידים). כמו כן נזכרו הסטטוסים הבאים: מלכים ושרים – 7, עניים ועשירים – 30, קצינים ואנשי צבא – 10 ותנאים ואמוראים – 10.

התائيיחסות למלכים ושרים מובנת על רקע העובדה שבאיופה של תקופתו שלטו מלכים בכל הארץות. כוכור, קושטא התיחס הרבה בספריו לארצות מערב אירופה ומרכז אירופה.

## 12. משל ונמשל

16 סיפורים מתוך 100 הם במתכונת של משל ונמשל, כאשר 10 מהם נמצאים בקבוצה ז': אמונה ודעות ותפילה. בקבוצה זו יש 21 סיפורים. ככלומר שבחצי מהם נעשה שימוש במשל ונמשל.

ז'אן המשלים היה חביב על קושטא. בספרו "ישראל", שהופיע חלק שני של הספר "מוסר אב" מ-1853 כוללים 20 שירי משלים, רובם משל חיים בעקבות איזופוס, לה פונטיין וזיאן-פייר קלריס דה פלוריון. (על הספר "מוסר אב", ראו להלן: הseiיף הראשון חלק ג'). (ברכיה בן נטרונאי הנקן שפעל סביב 1300 היה הראשון שחיבר משל חיים בעברית; ספרו "משלי שעולים" נדפס לראשונה במנטובה בשנת 1557).

## 13. תאריכים

קושטא השתמש במניין היהודי המסורתי מבריאת העולם לקביעת התאריך שבו התרחש אירוע מסוים. בדרך כלל הוא דיקיך פחות או יותר בתאריכים (פלוס מינוס 10 שנים), למעט בשלושה סיפורים.

הוא כתב שרשיי נולד ב-4865 לבריאת העולם, ככלומר בשנת 1105 לפי התאריך הלועזי. הוא הסתמן על "סדר עולם". זו טעות כי רשיי נולד בשנת 1040.

גוזירות אנטיווכוס אירעו לפי קושטה ב-3837 לבריאת העולם ואילו יוסף בן מתתיהו נולד ב-3722 לבריאת העולם. ברור שיש כאן טעות, כי יוצא שיווסף בן מתתיהו שנולד בתקופת השלטון הרומי (37 או 38 לספרה) קדם לשולטונו היווני על הארץ.

התאריכים שקובשתא נתן לשני האירועים הנ"ל גם אינם תואמים את התאריכים המקובלים לפי הספירה היהודית מבריאת העולם. לפי מנין זה, גוזירות אנטיווכוס היו ב-3624 וายלו חורבן הבית היה ב-3830. לפי המניין המסורתית יוסף בן מתתיהו נולד בשנת 3798 וายלו על פי קושטה הוא נולד בשנת 3722).

#### **14. שלמה בכור חוץין ו"מקוה ישראל"**

שלמה בכור חוץין (1892-1843) נמנה עם הרבנים הבולטים של יהדות עיראק במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. (ראו : אבישור. "פעמים". תשנ"ד – 1994). הרב חוץין הדפיס ב-1887 הגדה של פסח בתרגום לערבית-יהודית בדףו של אליהו בן אמוזג מליבורנו.

25 סיפוררים מספר "מקוה ישראל" הופיעו בספריו של חוץין בגדוד בסוף המאה ה-19 : 3 בספר "מעשה נסים" (1890), שניים ב"מעשים טובים" – 1890 (אחד מהם הוא סיפור ס"ג שהופיע אצל קושטה, אבל חוץין מציין כמקור את מדרש "ויקרא רבה" פ"ג) ו-18 – בספר "מעשים מפוארים" (1890), המהווים כשליש מהספר. מעניין שחמשה סיפורים מתוך קבוצה ו' הופיעו בספרים של חוץין. קבוצה זו זכתה לייצוג הרב ביותר בספריו של חוץין בהשוואה לקבוצות אחרות – 5 סיפוררים מתוך 8 :

קבוצה א' – 1 מתוך 11

קבוצה ב' – 3 מתוך 11

קבוצה ג' – 8 מתוך 22

קבוצה ד' – 2 מתוך 17

קבוצה ה' – 1 מתוך 10

קבוצה ו' – 5 מתוך 8

קבוצה ז' – 3 מתוך 21.

סיפור נ"ט – אגדת האחים ומקום המקדש הוא הסיפור הידוע ביותר בספר "מקוה ישראלי" וגם הוא נכלב באחד מספריו הנ"ל של חזין ("ספר מעשים מפוארים"). על גלגוליו של הספר בתפוצות ישראל, ראו נספח ב'.



מקור : <http://ontheworldmap.com>



## חלק ג' – דיוון ומסקנות

### אמנציפציה, חילון ואסימילציה

כמעט כל המדינות והנסיכויות של איטליה הכריזו בשנים 1848-1849 על שוויון היהודים כאזרחים. תהליך ההשתלבות של היהודים בחברה האיטלקית שקדם להכרזת השוויון והווה נחל בשלהי המאה ה-18, בעקבות כיבוש חלקים מאיטליה על ידי נפוליאון, הביא לחילון בקרבת והתרחקות מוהדת. כפי שפיפירנו כתב בהקדמה, נועד ספרו של קושטא לעזרה סחר בכוון זהה. מעניין שקובושא עצמו לא נתן ביטוי ישיר בסיפוריו לחילון של החברה היהודית למעט רמזים פה ושם: בסיפור ג'ילד גורם לכך שאביו יתחיל להתפלל. קבוצה זו מקדישה סיורים לקיום האל, ולאמונה בעולם הבא ובתחיית המתים. עצם הצגת השאלות מצבעה על התרבות החדשנית האמונה הדתית והמסורתית ועל ניסיון של קושטא להזקה בקרב תלמידיו. יש שני סיורים מהעת החדשה על יהודים שהמירו את דתם: סיפור צ'י מדבר על יהודי שהתאסלם למען בצע כסף ולא מתוך הכרה אמונה וסיפור ל'יה על שר חמישים בצבא נפוליאון שהתנצר כדי להתקדם בדרגה.

כל מי שלומד את ההיסטוריה היהודית אינו יכול שלא להתפעם מפלא שרידותו של העם היהודי. טוינבי פתר לכואורה את החידה וקרא לה "מאובן", אבל הדימוי לא נכון. "מאובן" קופא על שמריו ואילו עם ישראל נאבק לשומר על זהותו לאורך ההיסטוריה למורות הניסיונות הרבים להורידיו מבימת ההיסטוריה.

עומד אדם צעיר בקהילה קטנה יהודית בליורנו – ישראל קושטא – שדווג שומו עלול להיעלם בכלל אסימילציה ולא ניצב מנגד אלא עשויה מעשה כאומר: "אשמור על המשכיות העם דרך ספר סיורים לנעור, שדרכו אחזק את זהותו היהודית". (דומה שקובושא היה מזדהה עם דבריו של בנימין הרשב: "ההיסטוריה הכללית אמונה קבעה את התנאים להמשך קיומם של היהודים. אבל כל מה שאנו רואים היום באופני קיומם של יהודים וצaczאים בעולם הוא במידה רבה תוצאה של התגובהות לתנאים ההיסטוריים הללו...התגובהות – גם אינדיבידואליות וגם ציבוריות" – עמ' 2008, עמ' 22).

החשש מהיעלמות העם בא לידי ביטוי בהקדמה של פירונטיני וקובושא ל"מוסר אב", 1853: "תשועת עולמים היא לנו לקיים את שמו ולזכר עולם נהיה בגוים ולא נהיה עםם הראשונים האמוריה והפרוזי והחווי והיבוסי ודומיהם אשר ספו תמו וזכרם סוף עם זרעם".

בקבוצה זו, טרכ קושטא להבהיר לתלמידיו שלא רק שהחברה הנוכricht איןנה מעודדת התבולות של יהודים, אלא אףלו אינה רואה בעין יפה ניסיונות של יהודים להתבול ולהתכחש לדתם. דבר זה מראה שהיא תופעה של התבולות וקובושא ניסה להניא את תלמידיו מלბור בדרכז. דווקא משום שקובושא סבר שהחברה האיטלקית פתוחה להשתלבות היהודים והם אינם מופלים בה לרעה, הוא חשש שהדבר יקרים בשמריה של היהודים על דתם וזהותם. אך כאמור לעיל אין בסיפורים הצגה ישירה וגוליה של בעיות החילון וההתבולות. התופעה משתלבת עם נטייתו הכללית של קושטא להציג תמורה אופטימית ואידילית של העולם.

האישים שקובושא בחר לספר את הביווגרפיה שלהם הם אישים שהיו נטועים בתרבות היהודית הדתית, אך גם שלטו בשפות זרות, במדע ובחוכמות הנוכרים (פילוסופיה, רפואי ואסטרונומיה).

חלקים זכו להכרה של בכירי החברה הגויהית (אברהם אבינוו, יוסף בן מתתיהו, דון יצחק אברבנאל, יעקבsson ומשפחת רוטשילד). המסר ברור: ניתן לשלב בין יהדות ומדע ובין נאמנות לדת היהודית ולהשתלבות בחברה הנוצרית.

קושטא רצה להבהיר לתלמידיו שנייתן להיות יהודים טובים ואיטלקים טובים ושנייתן להחזיק בתרבויות היהודית אך גם בתרבויות הכלליות. יש להעיר שמשמעות מעין אלה אין חדשות בתרבויות היהודית-ספרדית וביהדות איטליה. מוגמה זו הגיעה לשיאה בתרבות היהודית בספרד בtower הזהב ונמשכה באיטליה באמצעות יוצאי ספרד ופורטוגל שהגיעו אליה. لكن לא ייפלא שרווחת ההשכלה שהחלה לנשב בגרמניה לא היו בגדיר חידוש ליהדות איטליה, כפי שטוענת ההיסטוריה ברגולו:

"The Haskalah was a conscious ideology of reform and critical reaction to Jewish tradition, aiming at individual and communal improvement in order to promote greater Jewish cultural integration in the larger society. The fact that a movement of Jewish reform and integration did not develop in Livorno is not entirely surprising.

Livornese Jews, like other Jews in Italy, did not need to become *maskilim* to appreciate the importance of general knowledge. The Italian and Sephardi Jewish educational tradition did not view the pursuit of "external sciences" as being in opposition to the study of Torah." Francesca Bregoli. 2014, p. 7.

אשר סלה העלה טענה דומה: "המושג "השכלה", שהותבע בגרמניה כתרגום למונח Aufklärung (הארה), לא הלם את מציאות החיים של יהדות איטליה. ראשית, באיטליה לא קמה תנובה עם אידאולוגיה ברורה סביב תוכניות מובנית של רפורמה דתית ופוליטית של היהדות.... שניית, יהודית איטליה... היו פתוחים מאד לתרבות הסובבת". 2012. עמ' 141.

ההסברים הנ"ל מסבירים מדוע "坦ועת הרפורמה אשר הייתה כה חשובה בגרמניה ובארצות האנגלו-סקטיות לא הכתה שורשים באיטליה כלל" – בטין. 2012, עמ' 103.

יש להוסיף, שכבר בימי הריניסנס המוקדם ידעו יהודי איטליה למזג בין התרבות היהודית לתרבות האיטלקית: "היהודים בתקופת הריניסנס שתירגמו את ابن רושד, שהצטיינו כרופאים, שחקרו באסטרונומיה, שכנהבו מחזות, שבינוו בתיאטראות וחיברו מוסיקה, כולם... לא זו בלבד שהיו יהודים נאמנים, אלא היו פעילים בחיי הרוח של ישראל, הגו עברית וشكלו-ווטרו בהווית התלמיד" – רות. 1962, עמ' 10.

האידיאל של קושטא: ידיעת הספרות הדתית היהודית יחד עם ידיעת חכמאות חיצונית מצא ביטוי בתוכנית הלימודים של בתיה ספר לגילאים שונים באיטליה במחצית המאה ה-19, שכלהה גם לימוד השפה האיטלקית, היסטוריה וגיאוגרפיה. ראו Schachter. pp.13, 76. (ברוסיה ובפולניה באותה עת רוב הילדים למדו רק עברית, אידיש ולימודי קודש ולא נחשפו לתרבות הכללית ולשפה הרוסית או הפולנית).

כל מי שלומד ولو באופן שטחי את ההיסטוריה של יהדות איטליה עומד מופתע ונפעם מזה שהוא העמידה יוצרים בכל התחומים – רבנים, סופרים ומשוררים, אנשי מדע, רפואיים זוגלים ומדינאים – על אף שהיא הייתה מיעוט קטן באוכלוסייה הכללית. גודלה נע בחמש מאות השנים האחרונות בין 20,000 ל-50,000 נפש. ראו דלה-פרגולה. 2012, עמ' 38-27. (ב-1861 היו בליורנו כ-300, יהודים מתוך אוכלוסייה של כ-96,000 תושבים – שהם כ-4.5%).

אנו מוצאים את אותה מגמה אצל ליאונה רקח – איש ליורנו, שהכיר את קושטא, בספרו: II Plutarco Israelita. Livorno. 1881 מביא גם אישים שהיו מעורבים בתרבות הנוכרית שבהם פעלו: פילון האלכסנדרוני, יוספוס פלאביו, הרמב"ם, מנשה בן ישראל, שפינוזה ומשה מנדلسון. הוא חשבuaiים אלה שווים בגודלם לדנטה, פטררקה, מיכלאנג'לו וליליאו. התבשטי כאנ על הציטטה של פררה: pp. 174.

כמעט כל הדמויות שנזכרו בספרו של רקח נזכרו לפני על ידי קושטא, למעט: פילון, מנשה בן ישראל, שפינוזה ומשה מנדلسון. ככלומר דמויות יהודיות מובהקות כמו הלל ורבי עקיבא ודמויות כמו הרמב"ם שלטו גם בתרבות הנוכרית – אמנם הרמב"ם התייחס לתהומי השכלה כללית "כרחות וטבחות לتورה", אבל קושטא העיד את שני התחומים במידה שווה.

חלק מהדמויות הנ"ל ואחרות (כמו ابن עזרא ואברבנאל) נמנו עם יהדות ספרד. ליורנו נוסדה על ידי יוצאי ספרד ופורטוגל וגם במחצית המאה ה-19 יהודים ספרדים היו בה רוב דומיננטי. כך שתלמידיו הספרדים של קושטא יכלו בקלות אתם. מה גם שחקלם היו חלק מהHIGH באייטליה, כמו ابن עזרא ואברבנאל. יש להזכיר שמו נטאלו – סיפור ליב – חי שנים אחדות בליורנו. יש להוסיף שקושטא עצמו דאג בחילק מספוריו לציין שהוא ספרדי טהור. ("אגודות שבחים מפי יוצאי ספרד מסוירות למשל על אישים בני ספרד שזכו להערכה בכל התרבות היהודית, כגון אגדות על הרמב"ם...רבי אברהם ابن עזרא...אמנם בכל קהילות ישראל קיימים סיפורים על דמויות אלה, אולם כאשר הם מסופרים בפי יוצאי ספרד נוצרת תחושת קרבה רגשית וגאות קבוצתית בغال שיקום של אישים אלו בספרד, ארץ המוצאת המשותפת לכל בני הקבוצה" – תמר אלכסנדר – פריזר. 2010, עמ' 110). יש לציין שהרמב"ם הוסיף לעיתים לשמו את הכינוי הספרדי=משה בן מימון הספרדי.

קושטא הביא סיפורים שהתרחשו בארצות מערב אירופה ומרכז אירופה שהיו בקשר הדוק עם יהדות איטליה בעת חיבור הספר, אך התעלם מהיהודים בארצות האיסלם בכלל ומהדות תוניסיה המקומית בפרט.

בתוניסיה הייתה קהילה של יהודים שנמצאים מליבורנו בשם עיראנה=גראנה (לפי השם העברי של Leghorn=ליגורנו=ליבורנו), להבדיל מהקהילה של היהודים המקומיים שנקרו או תואנה. הגראנה ראו עצם עליונים על פני התואנה ולאחר הבדילו את עצם מהם. Bregoli. 2014, p. 18. קושטא ראה בקהילה הגראנה מן הסתם חלק מיהדות ליורנו ומיהדות איטליה וכך ראה צורך להתייחס אליה באופן מיוחד בסיפורו. (לගורנו הוא שמה האנגלי של ליורנו).

הוא ידע בוודאי שהרב אליהו בן אמوج מליוורנו, בן דורו של קושטא, נולד לאב שנולד במרוקו. כמו כן ליוורנו הייתה מרכז של דפוס עברי והודפסו בה ספרי קודש שהופצו גם בצפון אפריקה. קושטא היה מעורב, כאמור, בעריכת חלק מהם ובהדפסתם בדפוס שלו.

אף על פי כן קושטא התעלם כמעט לغمרי בסיפוריו מהיהודים מארצות האיסלם בעת החדשה והדבר אומר הרבה. יש לכך שתי סיבות: ראשית, תנועת הנאורות לא התעוררה בהן עדין והן לא היו חשופות לתרבות המערבית הכלכלית. תנועת ההשכלה תחל להתעורר שם רק ב-1860 כאשר – נוסדה מערכת החינוך של אליאנס – כל ישראל חברים (כי"ח) – Alliance Israelite Universelle – שהחדרה את תנועת הנאורות ביהדות צפון אפריקה והמזдраה התייכון כולל ארץ ישראל. (ראו Laskier. 1983).

שנייה, הוא חשב שמדובר של היהודים בהן היה רוחק מלהיות שוויוני והם לא יכולים לפתח חשיבה עצמאית שאינה חשושת מהשלטון המוסלמי. אין לי ראות לכך משנת 1851 – זמן חיבורו של "מקוה ישראל" – אבל יש תימוכין לכך 27 שנים לאחר מכן בפרשצ' צוואתו של הקאיד התוניסאי נסים שמאמה. קושטא היה מעורב בוויכוח על תוקף הצואה של המיליוון הזה. במסגרת הוויוכות הוא טען שרבני תוניסיה אינם מסוגלים לפתח עדמה עצמאית, כי הם במדינה מוסלמית לא כוזרים חופשיים והם חשושים מהשלטונות שם. (לטיעון הרחב והמפורט יותר ראו את נספח ג': פרשת הצואה של הקאיד נסים שמאמה).

קושטא חיבר בשנת 1880 ספר שבו סיורים מארצות האיסלם, "ספר ערביים בתוכה", שהוא מעין סיורי אלף לילה ולילה. לכורה עובדה זו מערערת על הקביעה שהוא לא מצא עניין ביודים שבארצות האיסלם. אולם אין זה עירור, כי הוא לא הביא סיורים על יהודים קונקרטיים מארצות האיסלם בהקשרים ההיסטוריים, אלא ראה בספרים ספרות אקזוטית וקוסמת מהמזורת. הוא מצא בהם עניין כמו יהודים מצאו עניין בספריו אלף לילה ולילה ולא חשב ללמד מهما משהו על תרבויות של היהודים בארץ יsuma, על אורח חייהם או על גורלם בעולם.

עלי להציג שקויטה התעלם בספריו מיהודים מארצות האיסלם בעת החדשה כדי להבהיר שהעמדות שלו כלפי היהודים מארצות האיסלם מתייחסים לעת החדש והלא לספרד המוסלמית (או מצרים) בימי הביניים שגם הוא ראה בה מן הסתם "טור הזהב", בה פעל יהודי הלוי,aben עזרא, הרמב"ם ואחרים. טענה זו הועלתה על ידי דניאל שרויטר:

"Efforts were made by European Jews to emancipate their less fortunate coreligionists of the East... While the medieval Sephardi past was heralded as a 'Golden Age', little value was given to oriental Mediterranean world of the modern period." – Schroeter. 1994, p. 183.

קושטא גם לא התייחס ליהדות פולין ורוסיה שבהן חי המוני היהודים, כי הם היו רק בראשית התפשטות תנועת ההשכלה, כאשר הוא חיבר את מקוה ישראל. אמן במחצית הראשונה של המאה ה-19 מתחילה להתעורר שם תנועת ההשכלה (תנועת הנאורות), אולם רק במחצית השנייה של אותה מאה, הפכה התנועה לתנועה המונית, בעיקר הודות להתרחבות בתיה ספר מודרניים. גם עיתוני תנועת ההשכלה במזרחה אירופה נוסדו רק בשנות הששים של המאה ה-19. לעומת זאת, תנועת

הנאורות היו כבר שורשים עמוקים ביהדות מערב אירופה ומרכז אירופה, במחצית המאה ה-19, מועד חיבור "מקוה ישראל". ההיסטוריה מרדכי זלקיין מצא שלראשוני המשכילים ביהדות רוסיה היו קשרים הדוקים עם שד"ל האיטלקי, אבל הם ייצגו אותה עת רק מיעוט בחברה שלהם. ("ההשכלה היהודית בזרחה אירופה". הרצאת וידיאו 3.2.2020 ב-תולדות. מטח).

הטענה בדבר ההתעלמות של קושטא מיהדות מזרח אירופה נcona לאמצע המאה ה-19, מועד צאתו לאור של "מקוה ישראל". עשרות שנים אחר כך, המצב השתנה. בשנת תרמ"ב (1882) חיבר קושטא תפילה לשлом יהדות רוסיה בעקבות "סופות בנגב" – פרעות שנעשו בי היהודי רוסיה. התפילה מסתינימת כך: "אדונינו...הצילים, מלטם, כי חסו בך. הוישים לבטה בארצות הגויים עד ציון תבנה וירושלים תכוון ובא לציון גואל. והיה ה' למלך על כל הארץ. ביום הוא יהיה ה' אחד ושמו אחד כן יהיה רצון". תפילה זו מראה בעליל שגמ 30 שנה אחורי חיבור המקרה, לא חשב קושטא על כינוי ישות מדינית יהודית מודרנית, כי עדין לא נולדה הציונות המדינית. גם בדברי סיום שלו בספר "פתח עיניים", CRC שביעי (1880) לבן ציון רפאל הכהן פריצי (1756-1844) הוא כתב: "מה טוב חלכנו ונעים גורלנו כי אין במלכות איטליה יר"ה [ירום הודה] חסר דבר להגיע לגודל הממלכה היותר גבואה שבעולם ת"ל [תחילתلال]. משמע שקושטא זיהה עצמו בפרץ פטריווטי כאזרח איטליה. (הספר נדפס בבית הדפוס שלו ב-1880). ראו מאמרו החשוב של ב. דינבורג ב"תרכיז" 1948/49, שבו הוא גם מתיחס בספר "מקוה ישראל" ולישראל קושטא (עמ' 243 העלה 22 ועמ' 245 העלה 36). במאמר יש בנוסף לדיוון בספר "פתח עיניים", התייחסות לתנועת ההשכלה באיטליה בשליח המאה ה-18 ובמחצית הראשונה של המאה ה-19.

נפוליאון מופיע בשני סיפורים של קושטא: בסיפור הראשון מסופר על חיל היהודי אמרץ שזכה לשבחים מפי נפוליאון. בסיפור השני מסופר שנפוליאון לא קידם קצין יהודי שהמיר את דתו, בגלל שראה בהמרות הדת תכוונה של אי נאמנות. שני הסיפורים הנ"ל מבטאים חיבה לנפוליאון.

נפוליאון כבש חלקים מאייטליה בסוף המאה ה-18 והעניק אמנציפציה ושווון זכויות ליהודים והסיר את שעריו הגיטאות. פרימו לו מספר שהיו יהודים שנטנו את השם נפוליאון לבנייהם (ויקיפדיה). בעקבות המהפהכה הצרפתית והאמנציפציה של היהודים בצרפת ובאייטליה על ידי נפוליאון, הפכה צרפת למודל של מדינה אידיאלית עברו קושטא. בשיר שקושטא חיבר לציון "מהפכת פברואר 1848" בה סולק המלך ונסדה הרפובליקה השנייה, שיבח את צרפת כמקור החוכמה וההשכלה לעמים רבים:

"ארץ אהובת חן וככלית יופי

נעמת בעין כל כגן אלה

...פקחת עין כל גוי לאור הדע

ומקור כל החכמה ממק נובע" (קושטא. כי נער ישראל. 1890, עמ' נד').

לכן לא ייפלא שנחל אכזבה, כאשר צבאו של נפוליאון השלישי צר על רומא בשנת 1849, כדי להשיבה לשיטת האפיפיור, לאחר שלשלטו בה רפובליקנים איטלקים. קושטא ביטה את עמדתו בשיר: "שיר מזמור". הרי ציטטה מתוכו:

"...באו עתה אכזרים עליה [על רומא] מארץ צרפת נגלו למו... והמה עמים חופשים באו מארץ מרחק עברו הים באניות להכנייע עמים חופשיים... ארץ צרפת אשר הייתה מבתו אשר בז' קווינו כמחוז החפש. למה הייתה בערינו...ה' אלוהים הוא לבדוק יודע אשר אהנו אותן אהבת נפש". קושטא. "כ"י נער ישראלי". 1890, עמי נח'.

הידיעה שלנו על תהליך החלון היהודיות איטליה עברה אפשרה לנו להבין מדוע כלל קושטא בספרו סיפוריים מקבוצה זו ומקבוצה זו'. הדבר גם מסביר מדוע כמעט כמעט כל מצוות מעשיות ספציפיות כמו שמירת שרוט ושמירת שבת. רק בספר ליב על הרופא היהודי מונטאלטו, מסופר שמלך צרפת דאג להזכירו לפאריס לפני כניסה השבת, אם יצא ממנה כדי לרפא מישחו ממשפחה המלך.

כל המקורות על אלעזר הזקן (פ"ז) וחלק מהמקורות על חנה ושבועת בניה (י"ז) מספרים שהיוונים רצו להכריח אותם לאכול בשער חזיר. קושטא לא מזכיר פרט זה, אלא מספר שהיוונים רצו להכריח את היהודים לנוטש את דתם. יתכן שkowskiא לא רצה להפוך את ספרו ל"שולחן ערוק" כדי לא ליצור אנטוגניזם בקרב הילדים ומשפחותיהם שחילקו לשומר על כשרות כהלה ועל שבת על כל איסוריה. יש להוסף את ההסתיגות הבאה: הספר שיקן לזרניר של ספרות האגדה וככזה אין לצפות למצוא בו פירות של דין ומצוות. גם בספר האגדה של ביאליק ורבניצקי אין הרבה התייחסות לתרי"ג מצוות ולהסתעפויות שלhn.

יש הסבר נוסף שהוא אולי נכון יותר. הספר של קושטא אמר היה להילמד בבית הספר של הקהילה. בבית הספר הייתה תוכנית לימודים שכלה לימוד דינים, דקדוק עברי ומקרא בדגש על התורה. קושטא לא רצה לעסוק במקראה שלו בנושאים שמכוסים על ידי תוכנית הלימודים עם ספרים אחרים. לכן איןנו מוצאים במקראה עיסוק בדקדוק ויש בה מעט עיסוק במקרא – רק ארבעה סיפורים מקורים במקרא ובאמת יש עיסוק מועט ביותר בדינים והלכה. קושטא עצמו חיבר ספר לימוד לדקדוק העברי שהיה מיועד לתלמידים צעירים ושיצא לאור לראשונה ב-1844.

אמנם התפילה מופיעה בספרים רבים יחסית. אולם כפי שנאמר לעיל, יש התייחסות מעטה בספר לדיני תפילה. רק בספר אחד, ספרו כ"ד, הוא מתייחס לתפילת מנחה: כאשר היהודי החצר בספר, שחיכה לזמן לפגישה עם המלך, ראה שהשקיעה מתקרבת וננה אל הקיר והתפלל תפילת מנחה.

קובוצה זו כוללת סיפורים שמעלים נושאים תיאולוגיים כמו: מוות של ילדים, ספיקות ביחס לקיומו של אלוהים או תחיית המתים. בספר ליב'ין אדם שהטייל ספק בתחיית המתים, שהוא אחד משולשה עשר העיקרים של היהדות לפי הרמב"ם, עשה זאת בבית הכנסת. זה מעשה שנובל בכפייה כי הואעשה בפומבי ובמקום קדוש. מקרה זה מעיד שהכפייה הchallenge להוכיח שורשים בקרב היהודי ליבורנו.

ספר אפולוגיה על הדת היהודית נכתבו בתקופות של שינוי תרבותי והתרופפות האמונה בעיקר הדת היהודית. כך יש להבין גם את ספרו הכספי במקרא של קושטא.

נראה שkowskiא קיווה להציג את רעיונותיו (איןטגרציה בחברה האיטלקית ובד בבד שמירה על התרבות היהודית) בקרב הקהילה היהודית דרך תלמידיו הצעירים, שישפיעו על הוריהם. מצאתי כך רמז בספר ג' שנכתב בטון מינורי. הילד הצלח להשפיע על אביו שהוא חיל, להתחיל להתפלל.

חייב עלול יותר לאבד את זהותו היהודית, כי הוא אינו חי תחת הנסיבות המסורתיות של הקהילה היהודית והפיקוח שלה. (קושטא הציב במכoon את הספר הזה בראש המקרה).

הרעין לחולל שינוי תרבותי דרך חינוך הילדים אינו רעיון סרק. השינוי התרבותי הגדול שהתחולל בקרב יהודי צפון אפריקה באימוץ התרבות הצרפתית, העשה דרך מערכת החינוך של אליאנס. (אולי כאן מתאים להזכיר את החידוד של אפרים קישון: "ישראל היא המדינה היחידה בעולם שבה אימהות לומדות מילדיהן את שפת האם").

### **סתירה בין קבוצה ה' לקבוצה ו'**

מצאתנו שיש סתירה חזותית בין שתיים מהקבוצות: קבוצה ה' מספרת על ניסיונות של גויים לכפות על היהודים להמיר את דתם או לעור עבירות חמורות (כמו עבودה זרה). לעומת זאת, יש קבוצת סיפורים (קבוצה ו') המראה שגויים לא רואו בעין יפה ניסיונות של יהודים להמיר את דתם או להסתיר את יהודותם. להיפך, יהודים שמרו על יהודותם זכו להוקרה ולשבחים מצד מלכים. יישוב חלקו של הסתירה: הסיפורים מהקבוצה הראשונה אירעו בעולם העתיק (יוון ורומי) ובימי הביניים עד גירוש ספרד. קבוצת הסיפורים השנייה (למעט ספר ח' וספר צ"ט, שבו אימנו של אנטונינוס מסיעת לאמנו של רביעי לעקוּף גזירה של אדריאנוס) מתרכשת בעת החדשה.

המסר של קושטא לתלמידיו: אבותינו היו מוכנים למסור את נפשם כדי לשמור על יהודותם. لكن אנו צריכים להמשיך ולשמור על יהודותנו, מה גם שהtaboulot רק מפריעה לקידום בחברה הגויה. הטענה מפוקפקת, כי יהודים זכו לקידום באירופה בעקבות התנצרותם וחילקם עשו זאת לשם המטרה הזו (מאחלה או אביו של קרל מרקס, למשל):

"There can be no doubt that the great majority of Jewish converts in nineteenth century acted because of the legal and social conditions... Some converted in order to obtain government and academic positions or in order to marry a Christian, others took this step in order to enter into political life... They [Jews] regarded conversion – as Heine put it – as a ticket of admission to European society". H.H. Ben-Sasson. 1976, p. 826.

קושטא עצמו מספר על קצין בצבא נפוליאון שהתנצר כדי להתקדם בסולם הדרגות (לייה).

קושטא לא היה מסכים לתיאור ההיסטוריה היהודית כפי שהוא בספר "הדרשה" של הוז (1942). בספר זה, גיבור הספר יודקה, טוען שההיסטוריה היהודית יכולה היא סיפורים של גזירות שמד, התעללות של גויים ביהודים ועשיית פוגרומים בהם: "מה יש בה [בהיסטוריה היהודית]?... גזירות, עלילות, רדייפות וקידוש השם. ועוד הפעם גזירות, עלילות רדייפות וקידוש השם". הרעיון הזה מבוטא בהגדה של פסח: "בכל דור ודור עומדים علينا לכלותנו". קושטא סבר אחרת: הרדייפות הן נחלת העבר והחל מהתהודה השנתנה לטובה יחס הגויים ליהודים. ליתר דיוק, הוא חשב שהדבר נכון לגבי היהודים באירופה הנוצרית. לעומת זאת, היהודים בארץ האיסלם סובלים עדין מרדייפות ומשוללי זכויות עבדים. לא ייפלא שהספר היחיד על יהודי מארצות הארץ הוא היהודי שהמיר את דתו והתאסלם (ספר צ'). כמובן שהאיש התחרט על מעשונו: "ומי יודע מה תהיה אחראי וכו' אמר דוד המלך בפרוץ רשעים כמו עשב... להשמדם עדי עד". כתבתי כמובן, כי כל

החווטאים בסיפורים של קושטא מתחרטיים על עונותיהם וחווטים בתשובה; הטוב בסופו של דבר גובר על הרע.

יש להעיר, שקושטא מספר גם על יהודים מארצות המערב שהמירו את דתם לנצרות, אבל מדובר רק בשני מקרים – בסיפור ט'יו ובסיפור ל'יה. כזכור, למלחה מחייב מהסיפורים (52) במקרה התרחשו בארצות מערב אירופה ומרכז אירופה.

קושטא לא היה מסכימים עם הטיעון של הזו גם מבינה אחרת. אמנים בעבר היו גזירות שמד, אבל היו גם גלויי גבורה, אם כי הם הסתיימו בכישלון ובמוות על קידוש השם (מרד בר כוכבא ונפילת ביתר – סיפור פ'יה וכן סיפור אלעזר המכבי והפיל – סיפור י'ב).

לשון אחר, בעבר הרחוק היו גילויים של גבורה בלחימה נגד אויבים ומות על קידוש השם. קושטא נתן לכך ביטוי בהקדמה שלו בספר דקדוק עברי שהוא חיבר: "הם יצרו אומה שכיבדו אותה ופחדו ממנה... הם עשו מעשים מפוזרים ולחמו נגד אויבי המולדת [היהודית] ואלהים.... הם קיבלו ענף עץ תמר על קידוש השם עבור מטרת קדושה" – תרגום חופשי (מאיטלקית) מתוך Israel Costa. 5 p. 1856.

קושטא אינו אומר במפורש בספר "מקוה ישראל" שתקופת הגזירות נסתירה עם גירוש ספרד. אבל בדיקה של הסיפורים העולתה שהחל מהעת החדשה, אין יותר סיפורים רדיופות. קבוצת הסיפורים ו'מותארת' יחס של כבוד של הגויים כלפי היהודים. קושטא התעלם מזה שגם בעת החדש התרחשו גזירות ופוגרומים ביוחדים. די אם נזכיר את גזירות ת'ח – ת'ט (1649-1648) בהן נרצחו עשרות אלפי יהודים. הוא גם התעלם מגילויי אנטישמיות חריפים שהיו בחברה האיטלקית וועלן על פני השטח בפרשת הילד היהודי החטוף – אדגרדו מורתה – שאירעה בשנת 1858 – שבע שנים לאחר מכן יצא לאור ספרו של קושטא. המשטרה חטפה את אדגרדו בן השש משפחתו בבולוניה ומסרה אותו למגזר בטענה שהמשרתת טבלה אותו לנצרות בגל שנתיים, כאשר היה מאוד חולה. על אף הסערה שהפרשה חוללה בעולם והתurbותם של אישים יהודים ולא יהודים, התנגד האפיפיור פיוס ה-9 להשבת הילד למשפחתו. אדגרדו חי כל חייו כנוצרי והוא נזיר. הוא גם ניסה לשכנע יהודים מארצות שונות להתנצר, אך ללא הצלחה. ראו: Kertzer. 1997.

פרשת מורתה דחפה להקמת הארגון של "כל ישראל חברים" – Alliance Israelite Universelle – בשנת 1860, על ידי אדולף קרמיה (1880-1796), כדי להגן על זכויות היהודים בעולם. קושטא שימוש נציג "אליאנס" בlijoruno (דרורי. 2018, עמ' 60).

בשנת 1864 נשנה המקהלה של מורתה, כאשר הילד יוסף כהן (Giuseppe Coen) בן 9 נלקח על ידי הכנסייה משפחתו בגטו של רומא. הילד היה שוליה של סנדLER. רשות האפיפיור סיירבו להחזירו למשפחתו. משפחתו לא הורשתה לראותו ואמו שהתקaskaה לראותו אייבדה את שפיפותה. אחותו בת שמונה עשרה מותה מצער בעקבות החטיפה של אחיה.

הפרשה עוררה "רעש" באירופה, במיוחד בצרפת והשגריר הצרפתי מחה בשם משלתו, ללא הוועיל. קושטא פנה ל- Grand Orient de France (ארגון הבונים החופשים הגדול ביותר בצרפת) שיעזר בשחרור הנער, אך הפניה לא הועילה. הוא הזמין את משפחת הילד לבוא ולגור בlijoruno והם גענו

lezemna. בעקבות התמייקה של קהילת ליוורנו במשחת הילד, האם שבה להיות שפואה. שבע שנים לאחר מכן, בעקבות קץ השליטה של האפיפיור על רומא,פגש גיזפה כהן את משפחתו, אך הוא העדיף להמשיך בחיים בחיק הנצרות. (תודה ליאנה פונרו על המידע שמסרה לי בעניין זהה). ראו נספח ד' על הסיווע שהושיט קושטא למשפחה הילד בליורנו וכמו כן ראו 154 p. Bulwark. 1871.

באשר לטענת קושטא, שגויים לא ראו בעין יפה יהודים שהתבוללו, יש לומר שהוא לא דייך. ראשית, לא מעט גויים קראו ליהודים להתבול בחברה המערבית. מצד שני, באופן פרדוכסלי, בניגוד לציפיות, יהודים שהתנצרו או שהתנצרו אושׂר תמיד לאחדה ולא שכחו להם את עברם היהודי, בעיקר בקרב אנשים שהתנצרו לאינטגרציה של היהודים בחברה שלהם (פליכס מנדלסון למשל). יתר על כן, האנטיישמיות החדשנית דזוקא על רקע ההתבולות של היהודים. בימי הביניים שמרו היהודים על זהותם הדתית וידעו מהו מקום בחברה. כאשר הם זכו לאמנציפציה והצליחו לתפוס עמדות בתחום המשפט, הרפואה, המדע, הספרות הכלכלת והפיננסים הם עוררו אנטוגוניזם ונתקשו כמאיימים על החברות המערביות.

הנקודה השניה אינה עולה בקנה אחד עם הטענה של קושטא. הוא טוען שביקורת הגויים על היהודים שהתנצרו נובעת מגיישה חיובית ליהודים וליהדות; הגויים מוכנים לקבל את היהודים ולשלבם בחברה ובז' בז' יכולים לשמר על זהותם היהודי. בפועל, היחס השילילי למתרבלים מצד שכבות ריאקציונריות נבע משנות היהודים. הם חשבו שהחדרה של יהודים לחברת הגויה "תזהם" אותה, כאשר בעצם הם צריכים להישאר בקהילה היהודית בשולי החברה.لاقורה קושטא צדק: הגויים לא רואים בעין יפה יהודים ייטמעו, אבל לא משומש שם רוצחים שישתלבו בחברה וישמרו על זהותם כי הם מעריכים את היהדות, אלא משומש שם אינם רוצחים לשלבם בחברה ורוצחים שם לא יהיו שווי זכויות, כמו בימי הביניים.

יש נקודה נוספת שمبرילה בין קבוצה ה' לקבוצה ו', שקושטא מתעלם ממנה ושמחלישה את המסקנה שלו מהסיפורים בקבוצה ו', דהיינו שההיסטוריה היהודית השטנית – חדלן הצרות של עם ישראל והגינו הימים הטובים. השנאה של העמים התחלפה באהבה ובאהדה. העמים הנוכרים לא מעוניינים לכפות על היהודים המרת דת וbijutல קיומו של עם ישראל כישות דתית ולאומית. להיפך, העמים מעוניינים שהיהודים ישרמו על ذاتם וזהותם היהודית והם גוערים ומעוניינים יהודים שרצו חיים בחברתם.

הנקודה החשובה היא כדלהן: בקבוצה ה' מספר קושטא את סיפורו עם ישראל כעם, דרך אירופאים שהשפיעו על העם כמו: המרד הגדול ברומיים, מרד בר כוכבא, גלות ספרד. ואילו בקבוצה ו' הוא מדבר על גורלם של יהודים ולא על גורלן של קהילות יהודיות שלמות. היחידים הם לרוב דמויות מפורסמות שיוצאות דופן מבחינת היחס לו זכו מצד אנשי שלטון בארץ מערב אירופה ומרכז אירופה. למשל: הרופאים מונטאלטו וסילווא, הרופא המומר – סיפור ט'יו, היהודי החצר האלמוני – סיפורו כ"ז, החיליל היהודי בצבא נפוליאון שהמיר את דתו – סיפור ל'יה. דמויות אלה אין מייצגות את הקהילות היהודיות ואת מעמדן בקרב האומות במערב אירופה ומרכז אירופה. (גם פיקרד – סיפור ע'יו – שהזכיר את חייו במחפצת يول 1830, אינו מייצג את התנהוגותם של היהודי צרפת באותה מהפכה. (ההיסטוריון קבע שהיהודים לא נטלו חלק פעיל במחפצת 1830. ראו: Zosa Szajkowski).

יש להוסיף שגם לגבי האישים הניל נמנע קושטא לפעמים בכוננה מלכין עובדות שלא עלו בקנה אחד עם מסריו הכלליים. כך, למשל, הוא לא הזכיר שסילוא המיר את דתו כדי לקבל משרה נחsettת, שלא היה יכול לקבלה ללא התנצרותו. הזכרת עובדה זו הייתה סותרת את טענתו שבעת החדשה לא רק יהודים לא מדרשו להמיר את דתם אלא שהנוצרים ראו בעין רעה התנצרות של יהודים. והוא גם לא הזכיר שסילוא התחתן פעריים עם נשים נוצריות. (באוטו אופן יש להסביר שינויים מוגמטיים שהחניס בספרינו, כמו "גירוש" חלק מהדמות בהםם (למשל, הלולין מסיפור ל').

קושטא רצה להטמע בקרב תלמידיו באמצעות הספרים במקראת התובנה שניתן להשתלב בחברה הלא יהודית באיטליה ובארצות מערב אירופה ומרכז אירופה תוך שמירה על זהות יהודית.

ביצירות אחרות, הביע קושטא את הזדהותו עם הלاءם האיטלקי, שהחל ללחום למען עצמאותו ואיחודה. התערורות לאומיות יהודית מודרנית מבית מדרשת של הציונות קרמה עור וגידים רק עשרות שנים לאחר צאת המקראה שלו.

בדברים לזכרו של קושטא, שנשא קולומו בו "שלושים" למותו (נספח ד') הוא ציין שקושטא שילב את האידיאל של דבקות בדת היהודית עם זה של פטריות: "אייחוד נשגב של ذات ומולדת... שהינו טبعי בחזה היהודי [תרגום מילולי – בשדים יהודים]. ניתן בקלות לנחש שני האידיאלים האלה שני היבטים של עניין אחד" – 8. Colombo. 1898, p. 8, – 8. הרפובליקה הצרפתית : Marianne - אישת השופת חזה.

האם ניתן לאوشש את הטיעון הניל מתוך דברי קושטא במקומות אחר (זהיינו שרדיפת היהודים והאיבה כלפים היא נחלת העבר הרחוק)? מסתבר שכן. מודבי פירונטיני, ידיד של קושטא, תרגם יצירה מעניינת של משורר וסופר צרפתי בן המאה ה-18. שם היצירה: "אליעזר ונפתלי". שם הספר: Jean Pierre Claris de Florian (1755-1794). אליעזר ונפתלי הם אחיהם תאומים, בני צדוק הכהן, ממשכן שלילה. לא אוסיפ פרטיטם, כדי לא לחשוף את לו הספר. הספר תורגם לעברית 3 פעמים. התרגומים הראשונים נעשו בידי חבר של קושטא. ניתן לקרוא אותו באתר HebrewBooks, בספר בשם "מוסר אב", שפורסם בlijourno 1853. (חלקו השני של הספר מוקדש לשיריו של קושטא ונקרא "ישיר ישראלי"). העברית של התרגומים היא עברית מקראית, ברוח כתיבת שירה ופרוזה במאה ה-19. בתרגומים זה, לא תורגמה ההקדמה של הספר, שבה הספר מספר באילו נסיבות הגיע אליו הספר במקורות העברי, שאותו תירגם. לא ברור האם ההקדמה אכן מתארת נאמנה דברים שקרו או שזו הקדמה דמיונית-ספרותית, שאמורה לשנות אותנטיות ליצירה של הספר.

שלושת התרגומים של היצירה לעברית זמינים באינטרנט. בגרסה המתורגמת בידי אהרן מרגליות, שכוללת גם את ההקדמה של פלוריאן, ישפתח דבר שלו ובו הוא מון על התיזה שהספר הוא תרגום של מקור עברי שאבד. התרגום הזה מ-1864 זמין ב- Google Books, תחת הכותרת: "מגלה אליעזר ונפתלי : קורותימי קדם". תרגום נוסף שנעשה בידי יצחק טרולר – 1867 – זמין ב- HebrewBooks, תחת הכותרת: "אליעזר ונפתלי : שיר ידידות". הספר המקורי בצרפתית זמין ב- Google Books, Eliezer et Nephtali: poeme.

קושטא חתום עם ידידו המתרגם לפתח דבר של הספר. הדבר מעיד שקושטא ידע צרפתית. (הספר הניל פורסם ב-1803, כעשר שנים לאחר מותו של דה פלוריאן, מותך העזובן הספרותי שלו). כאמור,

החבר של קושטא לא תרגם את הקדמה ולא ברור מדוע בדיק. מוזר גם שלא צוין שהמחבר כלל בכותרת של הספר – תרגום מעברית, כפי שכתוב בשער של הספר בצרפתית.

יש לי הסבר אפשרי לכך. קושטא (שיזם עם המתרגם את תרגום הספר) רצה להציג לקוראיו יצירה של ספר צרפתית שמיוזמתו ומהמוזה ששרותה עליו העלה על נס אהבת אחים של ערבים בתקופה קדומה. לו היה חושף את המקור העברי של הספר, שהוא ספקאמת ספק בדיוני, הרושם של הסיפור על הקורא היהודי היה פחות מרשים. תמייה בהסביר ניתן למצוא בעובדה הבאה: מסיפורים אחדים ב"מקווה ישראל" עולה שקושטא הדגיש את הדעה הטובה שיש לנכבדים גויים על היהודים ועניין זה היה חשוב בעיניו. לעומת זאת, לא הייתה איגנדה דומה אצל מרגליות שתרגם גם את הקדמה על המקור העברי של הספר. בספר נ"ט העלים קושטא את המקור העברי של הספר ואילו ב"אליעזר ונפתלי" הוא העלים, באופן פרודוסיאלי, את המקור העברי לכורה של הספר. (קושטא חיבר הרבה שירים על משלים חיוט בעקבות איזופוס, לה פונטיין ודה פלוריון. מכאן ההיכרות שלו עם כתבי דה פלוריון ובهم "אליעזר ונפתלי").

מרגליות, כאמור, תרגם את הקדמה ואף הגן על התίזה שאכן מדובר ביצירה עברית מקורית. המטרה שלו הייתה לפחות לדבריו להראות שגם שפה יידית יש יצירות נפלאות ("מליצות נשגבות תמצאה בספרינו"). הוא מביא ארבע עבודות בספר שמהן יש שיטות יידית לא יצירה עברית. הוא דוחה את המסקנה הזו ומוכיח שאין בהן ממש ומשדבר אכן ביצירה עברית מקורית שצורך לתרגם לעברית ולהשיב לה צורך מחייבת "לעמה ומולדתה". אחת העבודות הביעיתיות היא כדלהלן: הספר טוען שנפתלי ייבם את אליעזר שנחשב למאת. זו טעות, כי אליעזר עמד לשאת את רחל, אבל הוא לא הספיק לשאתה לפני שמת וلن נפתלי לא קיים את מצוות הייבום כשנשא את רחל. טעות זו מוכיחה שהיצירה אינה יצירה יהודית, אלא היא פרי רוחו של דה פלוריון שלא הכיר כראוי את ההלכה היהודית. מרגליות מתרץ קושיה זו ואחרות, לא תמיד בצורה משכנעת. (יתכן גם שבגלל זה, נמנעו קושטא והמתרגם של היצירה להציגה כיצירה עברית מקורית, כפי שדה פלוריון הציג אותה בפתח היצירה בצרפתית).

נחזיר לסיפור. הסיפור מתרכש כאשר המשכן היה עדין בשילה. המחבר סייר בהקדמה שהספר נמסר לו מיד זוג צער יהודי שקרה בו ושתען שמקור הספר קדום. עצם העובדה שהזוג הצער קרא בספר מראה את האקטואליות שלו והרלוונטיות לשאיפות היהודים באותו זמן: התרפוקות על עבר קדום המתרכש בין מדובר וכרכמים.

בצד זה מתקשר לטיעון הנ"ל? חלקו השני של הספר מוקדש לשירי קושטא. רובם עוסקים במשלים שועלמים, שלא ספק קשורים במשלים לה פונטיין. המשלים עם הנוף הצרפתי מקשרים בין "אליעזר ונפתלי" ו"שירי תהילה".

אחרי מחזור שירי השועלים מופיע שיר ארוך מאד: "שירי תהילה", ובו חמישה פרקים. גם בשיר זה הגזירות והניסיונות לכפות שמד על העם היהודי מושלכים לעבר לגזירות אנטיוכוס. השיר פותח בעניין הזה ומחזר את הגזירות ואת ישועת ה' בידי מתתיהו ויוהודה המכבי.

לאחר מכן קושטא עבר לתיאור מצב של מלחמות בין העמים. הרושם הוא שהוא מדובר על ההוויה, אך לא זיקה לעם היהודי. הרচונות בין בני אדם מעוררת במסורת חלומות על שלום בעולם לפי חזון ישעהו "ויכיתנו חרבותם לאותים" או בלשון המשורר:

"ازיז חץ וחרב"

אישים יכתטו

ازיז יכՐתו חנית וכידון".

בסיפור "אליעזר ונפתלי", מתוארת חברה שחיה בשלום ושבה מתחמם חזון השלום של ישעיהו באחרית הימים: "ויהי אחר מות יהושע והשבטים יושבים בארץ אחזותם... וכתתו חרבותם לאותים וחניתותיהם למזרות".

לאחר מכן יש שיר שנכתב בהשראת "ציוון הלא תשאלי" של רבי יהודה הלוי. בשיר ערגה לימי המקדש ולימי העליה לרוגל וביטוי צער ואבל על ירושלים שנמצאת תחת שלטון ישמעאל. המשורר קורא להתערבות אלוהים הכל יכול לשיבת העם לארצו ולהידוש ימי קדם.

החלק הזה בשיר מתכתב עם המופיע על אודוט נפתלי ואלייעזר. עצם תרגום הסיפור ו"שירי תהילה" של קושטא SMBטאים ערגה לשיבה לימים שעם ישראל חי בארץ והוא חופשי להיות על פי דעתו ולקיים את פולחניו במשכן שילה, קשורים ללא ספק זה זה. אבל קרוב לוודאי שהעיסוק בחומר הזה מסמן התעוררות לאומית בעקבות אביב העמים של שנת 1848 שלא פסח על איטליה.

בכל השיר אין כמעט זכר לצורות שפכו את העם היהודי בעת החדשה, בארצות הנצרות. הגזירות שייכות לעבר הרחוק של ימי בית שני ואין בו אפילו התייחסות לקטסטרופה של גירוש ספרד.

הספר שבו הופיעו "אליעזר ונפתלי" ו"שירי תהילה" יצא לאור בשנת 1853, שנתיים לאחר יצאת הספר "מקווה ישראל". הסמכות בזמן ההוצאה של שני הספרים נותנת חיזוק לתזה שהעליתי לעיל: הגזירות הן נחלת העבר ואילו עכשו העם היהודי זוכה לכבוד בתוך העמים שהוא חי בהם, בארצות מערב אירופה ומרכז אירופה. החידוש ב"שירי תהילה" הוא רעיון התעוררות הלאומיות היהודית, אם כי ערטילאית עדין ושאיפה לחזור לימי הזוהר של ימי המקדש.

קושטא מספר על לוחם היהודי בצבא נפוליאון שגילה אומץ בקרב ועל פיקרד, היהודי שהשתתף במהלך יולי 1830 בפריז וממת מען המולדת הצרפתי. הוא גם מביא סיפורים אחדים מהעת העתיקה שבהם מוצגים יהודים כlohams אמידים ("אליעזר והפליל") – סיפור ייב, מלחתתו של יוסף בן מתתיהו גיבור החיל ברומאים ביזופטה והמרד הגדול – סיפור פיט, סיפור מרד בר כוכבא ונפילת ביתר – סיפור פ"ה). סיפורים אלה נועדו להראות שהיהודים מסוגלים להילחם ללא מורה ויוכלו גם להילחם למען איטליה. (קושטא חיבר "שיר מזמור ליום שקמו בני יוחנן [צ"ל מתתיהו] הכהן המכבי להלחם עם היוונים צורנו". הוא כתוב בשיר בין היתר את השורות הבאות: "בני מתתיהו קמו גם גברו חיל. עורה יהודה, עורה לקראת נסק... יי' אחזמו רעד... איז יאמרו הגדייל יי' לעשות עמנו וירם קרנו בין העמים" – "כני נער ישראל" 1890. נ"ו-נ"ז).

קרולטה פררה הראה שהעיטונות היהודית של איטליה במחצית השנייה של המאה ה-19 וראשית המאה העשורים – העלה על נס את גבורת המכבים וכן סיפור גבורה של יהודים בהוויה כדי להראות שהיהודים מסוגלים להילחם ויעשו זאת גם למען המולדת האיטלקית, המבחן העליון של

קושטא גם הביא סיפוריים המראים شيודים היו מוכנים למות על קידוש השם לאורך ההיסטוריה ולא לעבור על מצוות חשובות בדת היהודית (סיפוריים י', י"ז, נ"ב, נ"ג, ס', פ"ה, פ"ו, פ"ז ו-צ"ט). קרלוטה פררה הרתה שמוות על קידוש השם שהתבסס על סיפוריים דומים, הופיע בשיח היהודי במאה ה-19. אולם יש הבדל חשוב בין קושטא לבין השיח הזה. הוא חשב שהתופעה של קידוש השם היא נחלת העבר, כי בעת החדשה חdziי הנוצרים לרוצח לגרים יהודים להתנצר. ואילו השיח היהודי שפררה מדוחת עליו מראה היהודי איטלי חשבו שזו תופעה שאופיינית לכל ההיסטוריה היהודית ומתרחשת גם בעת החדשה. אלא שבעת החדשת התופעה נכרכה במשמעות סמלית של פטריוטיזם: לנכונות למות בקרבות למען המולדת יש משמעות של מות למען קידוש השם.

..."the Jewish warriors of old had been located within the discursive and symbolic sphere of nationalism and patriotism...These stories with a warlike setting went together with a rhetoric of sacrifice: alongside military courage were celebrated the valour and moral integrity of the martyr". Ferrara. 2017. p. 179.

**פררה מצטט את קושטא באותוקשר :**

"They formed a respected and feared nation...they did famous deeds and fought against the enemies of the fatherhood and of God...they received the palm of martyrdom for a sacrosanct cause". (Ferrara. 2017, p. 217 n39).

נראה שהתפיסה האופטימית של קושטא של מצב היהודים בזמןו במערב אירופה ומרכז אירופה ובכלל זה באיטליה הייתה נחלת יהודים רבים באיטליה. גם היסטוריונים שפעלו לפני עליית הפשיזם באיטליה ולפני מראות השואה במלחמת העולם השנייה, תיארו בצדעים ורודים את תהליך האמנציפציה של יהדות איטליה. רק לאחר התקופה האפילה של גורל היהודים באיטליה ובאירופה החלו היסטוריונים לבחון מחדש את תהליך האמנציפציה ולגלות שהוא לא התנהל על מי מנוחות ושיהיו גילויי אנטישמיות לא מבוטלים, שבה נטל חלק הוותיקן וקבוצות אחרות בחברה האיטלקית.

**אני מסתמך על דבריה של אליזבת שchter :**

"Until recently, scholars of Italian history also subscribed to the view that Italy was an oasis of peaceful coexistence between the Jews and the host society. In the two last decades, a reappraisal of the Racial Laws of 1938 has led several historians to consider their implementation not as a rupture with the past, but as a continuation of a tradition of clerical anti-Judaism arising from the consequences of emancipation". Schachter. 2011, p. 4.

**קרלוטה פררה הגיעו לאוthon מסקנה :**

"Scholars systematically deconstructed the longstanding myth on an idyllic and unproblematic nineteenth-century of the Jews integration into Italian society. This idea had its roots in the way Italian Jews had portrayed their belonging to the fatherland and their relationship with non-Jews". Ferrara. 2017, p. ix.

שתי החוקרות מסתמכו על .Bernardini. 1996

עליה להוסיף הסטייגות. למעשה, ניתן לטעון שקוסטה ידע אל נכון את המציאות של גורל היהודים בעת החדשה, אבל הוא בחר להציג לקוראיו הצעירים תמונה אידילית, כפי שהוא עשה בהרבה ספרורים במקראה. אני חושב כך. הוא באמת החזק ברעינות אלה כפי שראינו בשיריו ובעתודות שלו כפי שהוא ביטא בויכוח על הצואה של נסים שמאמה. ראו נספח ג'.

קוסטה היה חבר ב"בונים החופשיים". יש להניח שהוא הצדוף אליו אחרי שהוא פרסם את ספרו, כי ההצטרפות ל"בונים החופשיים" באיטליה הפכה להיות משמעותית החל משנת 1859. (ראו: Mola. 2013, p. 228).

החברות בארגון הייתה כרוכה בקשר קרוב עם איטלקים לא יהודים. עקרונות הארגון: הערכת השכלה ואהבה אוניברסלית לכל אדם באשר הוא תואמים את השקפות האופטימיות של קוסטה לגבי היחסים של יהודים ולא יהודים באיטליה. אמן כאמור הוא הצדוף לארגון לפחות כעשר שנים לאחר פרסום ספרו אבל סופו מעיד על תחילתו.

להשלמת ניתוח היצירה של קוסטה ("ישיר ישראל") יש עוד שני שירים שראויים לציון. שיר אחד עוסק באלהים כבורה עולם. המשורר מתפלא שיש כופרים המתחשים לקיום האל:

"איכה ילך רב"

עליך יציר חומר

איכה יגיד אמר

אין אלהים?"

המשורר פונה לאלהים להכרית את הרשעים ותייפתר בעיטה צדיק ורע לו רשות וטוב לו. הוא מזכיר את חבקוק שכידוע הציג את הבעיה במלוא חריפותו: "טהרו עינים מראות רע והבית אל עמל לא תוכל. למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשות צדיק ממנה" – חבקוק א', י"ג.

השיר האחרון משבח את התורה על חוקיה הצדיקים ודאגתה לחליים בחברה. רעיון זה מופיע בהרחבת בהקדמה לסיפור: "אליעזר ונפתלי", שנכתבה על ידי פלוריין. גם כאן המשורר מביע תקווה שהרשעים יכלו מהעולם ואילו הצדיקים יהיו חיים שלווים ויאריכו ימים.

בהקדמה של מרדי פיירנטינו ס"ט וקוסטה ס"ט לסיפור "אליעזר ונפתלי" של פלוריין הם כתבו: "בה [אמונת ישראל] נוכל להנחים בעניינו בגלותינו המר בצרותינו הרבים ובלחץ אשר אויבינו לוחצים אותנו". כאן התמונה של יחס הגויים ליהודים פחות ורודה מזו שקוסטה הציג בקבוצה ושל סיפורו

"מקוה ישראל". אמירה זו סותרת לכואורה את התίזה לעיל שבה נאמר שהגזירות הן נחלת העבר. נדמה שההקדמה לא כוונה לקוראים הצעירים אלא למורים וקוראים מבוגרים. יתרון שקווטא לא היה כל כך נאיי לגבי יהודים-יהודים, אבל הוא לא נתן לכך ביטוי בספרו "מקוה ישראל". הדבר توأم את גישתו הכללית להציג ממציאות רכה ואידילית לקוראים הצעירים.

### **Israelita**

קווטא כינה את הלילין בסיפור לי איש ישראל ולא יהודי. (המקור בתנ"ך : למשל בדבר כה, 14. זה כמוון בעקבות שינוי שמו של יעקב לישראל לאחר מאבקו עם המלאך. בראשית לב, 29.) לוצאתו מדווח על שינוי בכינוי היהודי באיטליה : "היהודי "הישן"... עבר שינוי מהיר עקב האמנציפציה ותהליך ההשתלבות בחברה הסובבת, וגם זכה לשם חדש : לא עוד "יהודי" (ebreo) כי אם "בן ישראל" (israelita). השימוש בכינוי זה רווח מאוד במחצית השנייה של המאה התשע עשרה". (לוצאטו. 2012, עמ' 89). לוצאתו ייחס משמעות רבה לשינוי הזה וראה בו אינדיקטור לתמורה מרחיקת לכת בתפיסה העצמית של היהודים באיטליה.

קרלויטה פרה הצבעה על מגמות דומות של שינויים בטרמינולוגיה של "יהודי" בצרפת, בבריטניה ובגרמניה. היא טוענת שהמושג עם היהודי ('popolo ebraico') לא עליה יותר בקנה אחד עם הסתטוס של היהודים כאזרחים וחברים של הלאום האיטלקי וזאת בנוסף לקונוטציה השלילית שהשם היהודי נשא במשך דורות. פרה הרחיבה את הרעיון היהודי איטליה החלו במחצית השנייה של המאה ה-19 לראות עצם כאזרחים של הלאום האיטלקי ההורק ומתגבש. (היא טוענת שהכינוי איש ישראל נכנס לשימוש בראשית המאה ה-19 ונעשה רוח בשנים 1820-1830. Ferrara. 2017, pp. 9-10.).

תופעה דומה נרשמה בתולדות העם היהודי בשלבי המאה ה-19 וה-20 : אליעזר בן יהודה טבע את האימרה : "עברי דבר עברית והברת"; הרשב כתב "טיסמת מפלגת "הפועל היהודי", שῆקה בעלייה השנייה, הייתה : "על שלושה דברים עולמנו עומד : על קרקע עברית, על עובדה עברית ועל שפה עברית". ברור שהמילה "עברית" הייתה תווית-זהותיו של כל ה"חברה" המהפקנית, בניגוד לטבעו של היהודי הגלוטני" – הרשב 2008, עמ' 149 ; כח המגן היהודי היה שם כולל לארגוני ולמסגרות צבאיות ב/os בארץ ישראל בשנים 1936-1948 – וקייפידה.

הכינוי איש ישראל שבו כונה הלילין מגדרו אותו אףוא כאיש יהודי מהזן החדש.

האם קווטא השתמש בכינוי איש ישראל רק לגבי יהודים בעת החדשה ? התוצאה של בדיקת שאלת זו מופיעה בלוח הבא. ביצירת הלוח התייחסתי רק לסיפורים בהם הגיבור אינו מזוהה בשמו ונוסף לו הכינוי היהודי/מבנה ישראלי/ערבי או איש ישראל או שהוא מזוהה בשמו ונוסף לו כינוי המזוהה את הלאום היהודי שלו (ווסף בן מתתיהו למשל שכונה תאציטו=טקייטוס העברי).

**לוח 3 – השימוש במונח היהודי/בני ישראל או איש ישראל לפני התקופה בה פעל האישיות בסיפורים**

<b>המונח</b>	<b>התקופה בה פעל האישיות</b>		
<b>יהודי/איש ישראל</b>	<b>עד 1800 ואילך</b>	<b>מ- 1800 ואילך</b>	<b>סה"כ</b>
<b>יהודי</b>	12	1 (עו)	11
<b>בני ישראל</b>	10	2 (לח, עז)	8
<b>יהודי/ עברי</b>	1	1 (טו)	1
<b>עברי</b>	1		1
<b>(סה"כ)</b>	(24)	(3)	(21)
<b>איש ישראל</b>	5	1 (נו) 4 (ל, לא, לה, פג)	1
<b>סה"כ</b>	29	7	22

הממצא העיקרי מהלו הוא שאכן קושטא הקפיד לכנות יהודים החל מהעת החדשיה בכינוי איש ישראל – 4 סיפורים, ואילו עד 1800 הוא השתמש בכינויים אחרים: יהודי, בני ישראל/ישראל, יהודי/עברי, עברי – 21 סיפורים. כך, למשל, בשני סיפורים חילילים שלחמו עם נפוליאון נקראו איש ישראל. יש לשים לב שהмонחים עברי ויהודים זהים – בספר ט'ו הרופא נקרא תחילת יהודי ואח"כ עברי.

יחד עם זה יש 4 מקרים מתוך 29 שאינם תואימים את הצפוי: בספר נ"ו הגיבור מכונה איש ישראלAuf"י שהוא חי ב"שנים קדמוניות היהודים" וב-3 סיפורים הגיבור מכונה בהם יהודי/בני ישראלAuf"י שהוא פעיל מ-1800 ואילך. אבל להיות שבסה"כ מדובר רק ב-4 מקרים – מבחן חי בRibou מראה שהחוצאות מובהקות:  $\chi^2 = 0.60$ ;  $P < 0.01$ . Cramer's V = 0.60.

הרי דוגמאות אחדות: קושטא כינה את הרופא סילווא בספר נ"א איש יהודי, כי הוא חי במאה ה-18, טרם נכנס לשימוש המונח איש ישראל. הוא הדין לגביו רופא יהודי אלמוני בספר ט'ו שהתרחש ב-1525. אולם קושטא השתמש במונח איש יהודי גם לגביו פיקרד שהשתתף במחפהkt יולי 1830 בפריז (ספר ע"ו). יחד עם זה, בספר ע"ז מסופר על חיל בצבא נפוליאון שנלחם באומץ באויב ונפצע וקודם על ידי נפוליאון. חיל זה כונה על ידי קושטא איש בני ישראל ולא איש ישראל. בספר פ"ג החיל היהודי בצבא נפוליאון נקרא "איש ישראל"/"חמש פעמים".

יש לציין שקושטא פונה לקוראיו ומכתנה אותן בני ישראל ("נערין בני ישראל בעבורכם כתבתתי הספר הזהה"), כינוי ישן אמנים, אך נשמע יותר קרוב למונח החדש איש ישראל.

הממצא הנ"ל מראה בעיליל שהבחירות הלשוניות של קושטא אינן אקרניות אלא נבחרו בכוונות מכוון, כפי שאני מראה לאורך כל המחקר.

## מקור והעתק

העניין שהמקרא מעוררת נועז בנטיה של קושṭא לعبد את המקורות שלו, לשנותם ולהכיפתם למטרותיו החינוכיות. אני רוצה להציג על דפוס של שינוי שקוṭṭא הכנס לסייעו, החוזר על עצמו פעמים אחדות. הוא רצה להציג לתלמידיו מציאות אידילית, כי אולי חשב שתלמידים צעירים אינם יכולים לראות את המציאות הקשה ללא כח ושרק. הרוי דוגמאות אחדות לשינויים מהותיים שהוא הכנס לסיפורים אחדים שנובעים מאותה סיבה:

- סיפור נ"ז – כל הקורא את הסיפור על רבי מאיר ומות בניו לפי הגרסה של "ילקוט שמעוני", אינו יכול שלא להבחין שרבי מאיר לא אהב את המניפולציה שעשתה לו אשתו ולא מצא נחמה שלמה במשל הפיקדון. השתקה שלו לנוכח הסיטואציה היא שתיקה רועמת שבטאת את חוסר הנחת שלו. קוṭṭא מועלם מכך ומספר לנו בעקבות הגרסה של מדרש משלו שרבי מאיר קיבל עליו את הדין בהכעה כולל הדרך הפתלולה שבה אשתו בחורה לבשר לו את בשורת איוב.

- סיפור נ"ח – מקורות חז"ל ינאי שנקרא לעמוד כעד במשפט של עבדו סירב לעשות זאת, כי ראה בכך פגיעה במעמדו הרם כמלך. קוṭṭא ייפה את הסיפור: ינאי הסכים בנפש חפצה לעמוד, אך קוṭṭא יכול היה להנחיל לקוראיו הצעירים את רעיון השוויון בפני החוק.

- סיפור מ"א – לפי חז"ל אברהם אבינו שיבר את הפסלים והתוצאה הייתה שהוא נזרק על ידי נמרוד לכਬשן האש. אם אברהם צדק באמונתו המונוטיאיסטי, איך זה שלא הצליח לשכנע את עובדי האלים, שזרקו אותו לכבשן? לכן ייפה קוṭṭא את הסיפור: אברהם הצליח לשכנע את עובדי האלים ואת מלכם בצדקת אמונהו והם כולם כרעו ברך והכריזו: "ה' הוא האלוהים".

- סיפור פ"ט – כמעט כל אזכור של יוסף בן מתתיהו לקורא בימינו, מעלה את השאלה האם בגד בעמו. לא אצל קוṭṭא. הוא מציג אותו כטלית שכולה תכלת, שמן הרاوي שישמש דמות הזדהות לתלמידיו. סיפור פ"ט הוא גם הסיפור הארוך ביותר במקרה.

- סיפור ל"ב על הרופא מונטאלטו הוא לא כלל את העובדה שהרופא גורש מחצר המלכות, כי הוא נחשד שהיה יהודי בסתר. עובדה זו לא תامة את המסר של הסיפור כפי שקוṭṭא רצה להביאו לקוראיו: מלכים עודדו יהודים לשמור על מצוות דתם ולא רצו שיימירו אותה. וזה המסר הכללי של הסיפורים בקבוצה ו'.

- סיפור כי על הכפלת הנדבה לענייה כאשר התברר לבישוף שהיא יהודיה, נועד להבהיר את המסר הכללי הנ"ל של קבוצה ו'. זו לא המשמעות שיחסו לה המקורות הנוצרים במספרים את הסיפור. הם רצו להראות את הנדיבות והסובלנות של שני הבישופים כלפי עניים ללא הבדל לאום, דת או פלגים בנצרות (קתולים, פרוטסטנטים וכיוצא ב').

הדוגמאות הנ"ל מסבירות מדוע הכנס קוṭṭא שינויים במקורות הכתובים עליהם השתמך.ראשית, הוא רצה להציג לתלמידיו מציאות אידילית פשטה חסרת דילמות מוסריות ואחרות. (למסקנה זו הגיע גם איתמר דורי בעבודה החשובה שלו על "מקוה ישראל" – 2018). שנית, כמו שתי הדוגמאות האחרונות לעיל מראות, הוא השמיט פרטים, שינה אותם או העניק פרשנות שונה לסיפורים במקור, כדי להתאים למסורת שהוא רצה לתלמידיו, כפי שהבהירתי בסעיף הקודם.

יש לסייע טענה זו, כי קושטה לא מנע מהציג דילמות מוסריות בספריו, בעיקר בספרים מחיי הילדים ומהווים בית הספר. לדוגמה, יש שני ספרורים שבהם מוצגת הדילמה של הסתייעות בחבר כדי להצלח בבחינה. הדילמה: מצד אחד עוזה ברמה של העתקה נוגדת את כללי בית הספר וגם נוגדת את ערכי היושר והאמת, אך מצד שני, הערך של חברות מחייב סיוע לחבר גם אם יש בזה עבירה על כללי מקובלים.

יש ספרורים שדנים בשיטת דגש על אסתטיקה על חשבון חריצות. אסתטיקה חשובה אבל הגזמה בה פוגעת בערך של השקעה בלימודים.

הנקודה החשובה היא שהדילמות נפתרות בספרורים וכולם מסכימים על הפתרון המוצע על ידי סוכן סמכות, מורה של הכתה או הורה. יש אצל קושטה נטיה מראש להימנע מהציג דילמות, ש מגובה בדוגמאות נוספות שהבאתי במחקר.

הטייעון הקודם מראה שיש קשר בין שתי מגמות ערכיה של קושטה. דהיינו, המגמה של חירות פואטית והmagma של הימנעות מהציג דילמות מוסריות והרצון להعبر מסרים מוגדרים מסוימים.

МОוטיב שחזור בהרבה ספרורים הוא הסיום בכ"י טוב (happy end). יש תופעות מטרידות בחיים, אך בסוף הכל בא על מקומו בשלום. (בהרבה ספרורים החוטא מכיר בחטאו ומבטיח לתקן את דרכיו). הנה הספררים שיש להם סוף טוב: ספררים ג', ז', י"א, י"ט, כ"א, כ"ד, כ"ב, כ"ז, כ"ח, ל"א, ל"ט, מ"א, מ"ג, מ"ד, מ"ה, נ"א, נ"ח, ס', ס"ה, ס"ו, ס"ז, ס"ט, ע"ב, פ', פ"ג, צ"א, צ"ב, צ"ג, צ"ז, צ"ח, צ"ט ו-ק'. גם אנשים שימושיים דברי כפירה משתתקים לאחר שהם שומעים טיעונים נגד דברי האמונה: סיפור ל"ח ו-צ"ו. המוטיב המרכזי שמשמעותו מהורי כל הספרים האלה הוא התשובה. האנשים חוטאים, אבל הם יכולים לחזור בתשובה ולתקן את דרכיהם. החזרה בתשובה מקבלת את צידוקה בספר צ"ז: הידיעה של החוטא שעורי התשובה פתוחים לפני מעודדת אותו להפסיק לחטא. לו ידע שעורי התשובה נעלמים לפניו, הוא לא היה עוזב את דרכיו הרעות. יתר על כן, הספרים רבים שמניתי מראים שתמיד החוטא חוזר בתשובה ומצליח לשוב בדרך הירש.

הסיומים של הספר בכ"י טוב אופייניים בספרות המוסר. ספרות גדולה (כולל התנין') מתארת גם דמיונות שליליות שדבקות ברע עד סוף חייהם. נקודה זו מחזקת את המסקנה שהמטרה העיקרית של הספר היא חינוכית ואילו המטרה הספרותית משנית.

תמונה העולם שקושטה מציר לקוראיו הצעירים היא עולם שככלו טוב רווי אופטימות. לשם כך הוא ערך כאמור שינויים בספרוי המקור: חוטאים סופם שהם חוזרים בתשובה והכופרים נאלמים דום כאשר סותרים את דברי האמונה שלהם. כך גם יש לראות את קבוצה ו': החל מהעת החדשה, הגויים אינם רואים בעיןיפה ניסיונות של התבולות של יהודים ומעריכים יהודים שומרים על הדת היהודית ועל זהותם כיהודים.

יחד עם זה הוא נותן ביטוי לחולי ולמוות, לעוני ולא שוויון בין עניים ועשירים ופה ושם גם פתחו פה לכופרים (ל"ח ו-ס"ד). אבל לדעתינו תמונה העולם הכלילית המתקבלת צבועה בצדדים רכים, בהירים והרמוניים. הוא מעלה על נס דמיות מופת (קבוצה ב') של פילנתרופים, גומלי כסדים והמקדושים מהונם ואונם לחינוך ילדים עניים.

קושטא היה להוט להראות שגם יהודים יכולים לעשות מעשים יוצאי דופן (מעשה גבורה או אחוזות אחים מופתית). לשם כך אף נטל גויים ו"גירר" אותם. קשה לדעת אם היה מודע לכך או שלהיתו בעניין, האפילה על הוצרך לבדוק בצדיות של גיבוריו. הדוגמא המובהקת היא הסיפור על הלולין החרפני האמיץ והנדיב שקוושטא הפך אותו ל"איש ישראל" (סיפור ל').

אם יתכן שקוושטא הפך אותו ליהודי רק על סמך העובדה שהלה נולד בטרויז (Troyes) – טרואה – עירו של רשיי? אנו לומדים על עיר הולדתו של גיבור הספר, ממסמכיו האקדמי החרפני. פרט זה לא נזכר בספר לפי גרט קושטא, אם כי יתכן שהיה ידוע לו. האם הוא עשה זאת כדי להליב את דמיונים של הילדים ולהראות להם شيء יהודי יכול להיות גם לוליין בקרקס או שהוא דמות מופת?

בסיפור הלולין מדובר באומץ אנושי ואזרחי. אבל קוושטא הציג גם אומץ בשדה הקרב וכוננות למון המולדת. גם כאן ניתן שגירר לא יהודי. הכוונה לפיקרד שנפל במחפה يولיאן (ספר ע'יו). סיפור זה הוא חלק מקבוצת ספרורים בהם קוושטא מראה שהיהודים נלחמו למען המולדת שבה הם היו אזרחים. (הסיפורים האחרים הם: ל'ה, ע'ז ו-פ'ג – התרחשו במהלך נפוליאון) משתמש מכך, שגם היהודי איטליה רוצים ומסוגלים להילחם למען שחרור איטליה מזרים וializedה.

לכך יש להוסיף את סיפור ס'ב על דמה בן נתינה, שכיבד את אביו בצורה מופתית. הרושם של הקורא הוא שהאיש היהודי, אף על פי שבורר מהמקורות שהוא היה צורף גוי מאשקלון.

דוגמא נוספת היא "אגדת האחים ומקום המקדש" (ספר נ'יט). קוושטא ידע שמקור הספר ערבי, שכן הוא תירגם ספר שאומנם נכתב בצרפתית אך מקורו ערבי. כפי שהראיינו בדיוון לעיל, "גירר" קוושטא את הספר בעוזרת אלוזיות מקראיות ובעזרת הניסוח של הפתיחה: "המקום אשר נבנה שם בית קדשו ותפארתנו". נדמה לי גם שהקורס מתרשם מהאחים בספרם יהודים, כאשר בעצם אין להם זהות לאומיות כלשהי בספר המקורי.

בביבוגרפיה של חלק מהאישים שקוושטא הביא לקוראיו הוא בחר בספר עליהם אגדות עממיות שנrankmo סבבים, שאין להם בסיס עובדתי מוצק. כך הוא ספר על רשיי (ספר צ'ד') שלשלט בפילוסופיה ובשפות רבות כולל יוונית ובירך בהרבה ארצות. בכך הוא רצה להציג תמונה של רשיי שתתאים לדמות היהודית האידיאלית בעיניו: אדם שליט בנכסי צאן וברזל של היהדות מצד אחד, אך גם בקי בחוכמות הגויים מצד שני. כאליהו אישים שהוא בחר להביא את תולדותיהם: יוסף בן מתתיהו – היסטוריון שכונה "טאציטו [טאקטוס] העברי",aben עזרא – אסטרונום, הרמב"ם – רופא, ורבנן – שר בחצרות מלכים, שידע גם חוכמות חיצונית.

גם לגבי יולדתו של הרמב"ם (ספר צ'ב) הוא בחר בספר אגדה עממית שאין לה בסיס עובדתי. האגדה מספרת שהרמב"ם הילד היה קשה הבנה כל כך שאביו גרשו מעל פניו. המסר לתלמידים המתקשה בלימודיו: אל תתייאש, יתכן שתתגלה כנאון אם תתמיד בלימודים.

קוושטא השתמש בטכנית של הלחמה בין שני מקורות שאינם קשורים ביניהם. הוא עשה זאת בשני ספרורים: הסיפור הראשון הוא סיפור מ"יא בו הלחים בין האגדה המקורית על אברהם לבין המאבק של אליהו בנבי האבעל. הסיפור השני הוא סיפור צ'ח על הנזיר מהדרום, בו הלחים שני מקורות: המקור החז"לי והסיפור במיתולוגיה היוונית על נריםוס.

יש במקרא סיפורים שיש להם שני מקורות או יותר שיש בהם הבדלים חשובים. הסיפורים הם: ח', י"ז, ל"ג, נ"ז, נ"ח ו-ס"ב. במקרים אלה הוכחתנו טקסטואלית שקובעתה הבהיר את כל המקורות ובכל זאת העדיף מקור אחד על פני אחר או אחרים. במקרים האלה הסברתי את הסיבה להעדפת מקור או מקורות מסוימים.

בתחילת חשבתי שיש בהקשר הזה בעיה שאין לה פתרון. מצאתי שלסיפורי אחדים יש מקורות אחדים והנחתתי שהוא הכיר את כולם וניסיתי להבין מדוע הוא העדיף מקור אחד על פני משנהו. במחשבה שנייה הטלתי ספק בהנחה זו: מי לידנו יתקע שאכן הוא הכיר את כל המקורות? לכן ערכתי בדיקה טקסטואלית של המקורות ונחתתי לדעת שאכן הוא הכיר את כולם.

ניתן לגבות את ההסבר הנ"ל בתופעה אחרת: קושטא הכנס שינויים מהותיים גם בספרים שהיה להם מקור אחד או מקורות זהים (ספרור צ"ח, למשל). אולם הטעמים שנתתי לשינויים שקוושטא הכנס במקרים אלה, הם טעמים דומים לנחתתי להעדרה של מדור אחד על פני רעהו.

עליה להוסיף שהנחתה שקובשתה הכריר את "תולדות מלחמת היהודים" ו"קדמוניות היהודים" של יוסףוס ואות "ספר יוסיפון" וכן את ספר המקבים (=החשמונאים) ונראה לי שזו הנחה סבירה.

**לסיום** קטע זה, חשוב להבהיר: קושṭא ניצל את החירות הפוואטיבית (poetic license) והכנסיס שינויים בסיפוריו למען צרכים חינוכיים. אבל חשוב לא פחתות לזכור שהוא השיג את המטרה זו בראש וראשונה דרך בחירת הסיפורים שהוא הכניס למקרהו שלו ובאי הכללת סיפורורים שלא תאמו את מטרותיו. כך, למשל, הוא לא הביא סיפורים שמראים ששננת היהודים לא פסקה בעת החדשה, אחרי גירוש ספרד. יתרה מזו, הוא הביא סיפורים שמראים שהנוצרים בזים ליהודים שורצים להתבולל או להמיר את דתם והם מעיריכים יהודים שמנגנים ללא מORA את זהותם היהודייה החזקה ותומכיהם כהם.

ביסיפורים אלה הוא שיהודים יכולים להשתלב בחברה האיטלקית ולשמור על זהותם היהודיית והם יתקבלו בה בברכה. זהה הציג אידיליות של הדברים.

## ה תפילה

התפילה ובית הכנסת מופיעים במקרא פעמים רבות. ניתן להבחין בין התפילה שהיא חלק מדיני "שולחו עורך" לתפילהacakt אישי כמו תפילת חנה או תפילה בתהלים: "תפילה לעני כי יוטוף כי לפני ה' ישופך שיחו" – ק"ב, אי או: "פנה אל תפילת העරע ולא בזה את תפילתם" – ק"ב, י"ח. שני המופיעים קיימים אצל קושטא. אבל התפילה האישית שכיחה יותר בסיפורים שלו.

חלק מההטפילה האישית נעשה בבית הכנסת כתפילה יחיד, כמו תפילת הנער בסיפור כ"ב. אבל רוכן מתרחשות בבית, בבקשת שענת מצוקה או אמרת תודה.

התפילה נזכرت ב-13 סיפוריים. מתוכם רק במקרה אחד מדובר בתפילה חובה (כ"ד – תפילה מנהה) ואילו ביתר הסיפורים מדובר בתפילה אישית בשעת מצוקה (בקשה מלאוים שיציל מצהה) או בתפילה הודיה.

בסיפור פ"ב פורש קושטא את משנתו על התפילה, כמענה לצורך פסיכולוגי בשעת מצוקה. הסיפורروم לשתי הפנים של התפילה: תפילת קבוע מול תפילת בקשה או הודיה. הרמו ל תפילת הקבוע מצוי בפתחה: הסיפור מתרחש בשעת תפילת קבוע: "ויהי היום ושרה נערם היו מתפללים לפני המלמד". המספר עשרה רומו למןין שזה התנאי לאמירת קדיש. אבל עיקר הסיפור זו במהות התפילה. נער אחד הפנה שאלה טוביה למלמד שלו: מדוע אדם צריך להתפלל לה' שיענה על צורך שלו ("למלא חסרונו")? הרי ה' יודע מהם צריכים של אדם לא תפילת הבקשה ואם המתפלל נמצא בעונש על חטא, לא תועיל לו התפילה. המלמד משבח את עצם השאלה והוא עונה לו בהרחבה תוך שימוש בדוגמה. אדם שבנו חלה במחלת הדבר – מחלת קטנית – נקלע למצוקה גדולה ואני יכול לדעת האם אין זה בעצם עונש על חטא שלו. האיש הולך לבית הכנסת ומתפלל לישועת בנו. התפילה נתנה לו מרוגע, שיחררה אותו ממצוקתו ועובדת אותו שה' ירפא את בנו, כפי שאכן קרה. קושטא מוסיף שהתפילה מלאת צורך עמוק לגנות אהבת המתפלל לה. שכן אלוהים אינו צריך את תפילתנו, כי הוא פועל באופן בלתי תלוי בה. לפיכך, היא מלאת צורך אנושי של גילוי חיצוני לאהבה ולהשגת שלווה בשעת מצוקה. הדגשת הפן הזה ולא תפילת הקבע כחויה, חושפת את השקפותו הכלליות של קושטא על התפלה. הוא מדגיש פחות את התפילה כמיידי מצווה ושם יותר דגש על הפן הפסיכולוגי שלה.



לתפיסה קוטבית של התפילה כמצווה שאינה צריכה לתת ביטוי להשתפות הנפש של המתפלל, ראו את מאמרו של ליבוביץ 1960.

### הציר האנושי

הסיפורים של קושṭא סובבים סביב שני צירים: הציר האנושי והציר היהודי. עד כה עסקתי בעיקר בציר היהודי תוך הطالמות מהציר האנושי. הסעיף זה יעסוק בציר האנושי.

קושṭא רצה לתת בספרו ביטוי לחיה קוראיו הצעריים. ראשית, ארבע מהסיפורים עוסקים בילדים ובנערות. שנית, למעלה מחמשית מהסיפורים – 23 – מתרחשים במשפחה ו-6 בבית הספר. שלישיית, נמצא שכ-40% מהנושאים בהם עוסקים הסיפורים נוגעים למשפחה ולהשכלה, במידה שווה.מצא זה עולה בקנה אחד עם העובדה שעולם הילדים והנערים סובב סביב המשפחה ובית הספר.

ההנחה היא שהקוראים הצעריים של קושṭא היו מודעים למעמד הכלכלי של הוריהם שכן הוא השפיע על התזונה שלהם, על לבושים, על מעמדם בחברת בני גילם וליחסם של המורים אליהם. لكن לא ייפלא שליש מהסיפורים נוגעים לעניים ו/או לעשירים. (ראו חלק ב' לעיל, לפרטים נוספים בנדון).

כזכור, חמישית מהסיפורים שייכים לקבוצה ג': הnalת המידות הטובות. המידות הטובות שקובעת ניסת לוחן את תלמידיו (בתוך האנושי) הן: נאמנות וסולידריות במשפחה, לימוד ורכישת השכלה, מaton צדקה (כספיות) ופילנתרופיה, גמilot חסדים שנעשית באופן אישי, חריצות בלימודים או בעבודה, דבקות באמת והתרחקות מגניבה ומרמה, תשובה בין אדם לחברו או חרטה והבעת צער של גיבור הספר על התנהגות לא נאותה.

בדרך כלל עוד קושṭא קונפורמיות ובינוניות בקרבת קחל קוראיו. הגעתו למסקנה זו על סמך העובדה שבכל הסיפורים הסוטים מדרך הישר ואלה שמעוררים על תוקפם של עיקרים של האמונה היהודית, סופם שהם מביעים חרטה, חוזרים בתשובה ומיישרים קו עם המוסכמות.

בשני סיפורים עולה הנושא של ניקיון המחברת. (השימוש בדיו כתיבה גרם לעיתים לכתמים במחברות התלמידים). מחדם מהם (פ') יוצא שםירה על ניקיון המחברת עולה על חכמה ותפיסה מהירה של חומר הלימוד; המעסיקים מעדיפים להעסיק נער שמחברתו נקייה על פני נער חד שככל שמחברתו מוכתמת בדיו; רק בשלושה סיפורים (מ"ז, ע' ו-פ"ב) יש עידוד או ציון חשיבה עצמאית ומקורית של נערים/ות או בחורים. (בסיפור ס"א מגלה ילד תושייה והעזה במעשה ההצלחה שלו, אבל ההורים מייחסים את ההצלחה לאלהים "אשר נתן בינה בלב הנער"). אפשר להוסיף לרשימה הזאת את סיפור ג' (נער שגורם לאביו להתפלל) וסיפור י"ח (נערות אלטונה שיזומות הקמת אגדות צדקה).

הבחנתי אמן בין הציר האנושי לציר היהודי-דתי, אבל אצל קושṭא הם שלובים ביניהם, כי הוא נוטה לתקן את הציר האנושי על ידי קשרתו לדת היהודית.

יש הבחנה אצל חז"ל בין מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו. חלוקה כזוrat מצויה כבר בעשרות הדיברות. יש אמנים דיכוטומיה בין 5 הדיברות שבין אדם למקום ו-5 דיברות שבין אדם לחברו, אבל שתי הקבוצות מהוות שלמות אחת ויש להן תוקף אלוהי במידה שווה.

דיברתי על הציר האנושי כנפרד מהציר הדתי-לאומי, אבל קושטא רואה גם בציר האנושי משמעות דתית. במלים אחרות – גם למידות הטובות האנושיות ולכארה אוניברסליות יש מימד יהודי-דתי. האמרה שלו בתחילת המקרה: "נערי בני ישראל בעבורכם כתבתני הספר הזה בו תלמדו לעשות הטוב והישר בעיני אלוהים ואדם" (לפי משלו ג, 4: "ומצא חן וshall טוב בעיני אלוהים ואדם") מתייחס גם למידות הטובות שבין אדם לחברו. וכן הוא מסיים סיפורים אחדים בцитוט האמרה הניל: מיד וע"ז. (מצוות כיבוד אב ואם על ידי דמה בן נתינה זוכה לשבחים כי היא אחת מעשר הדיברות).

דוגמא מובהקת לכך מופיעה בסיפור לי על הלולין שהציג משפחה משריפה. גם שם מערב קושטא את אלוהים: "וגם בני המשפחה אשר שם יהיו למאכלת אש לולי ירצה יד לעזרתם". יד אלוהים התגלמה במעשה הגבורה של הלולין.

יש סיפורים אחרים המזכירים את האמרה הניל ומעניקים לגיטימציה אלוהית במידה הטובה המתגלה בהן. האמרות הדומות הן: ברוך אתה לך (כ"ח)/ברוכה אתה היא לה' (ה'), יהי כן אドוני עמק (ו'), אלוהים יחנקبني (כ"ה), ברוכות שמים (לי"ט) וכיוצ"ב.

סימנתי את כל הסיפורים שמשמעותם באמירות הניל או דומות להן ובדקתי את שכיחותן שבע הקבוצות. הרו התוצאות:

- בקבוצה א' – 1 מתוך 11
- בקבוצה ב' – 4 מתוך 11
- בקבוצה ג' – 10 מתוך 22
- בקבוצה ד' – 8 מתוך 17
- בקבוצה ה' – 1 מתוך 10
- בקבוצה ו' – 0 מתוך 8
- בקבוצה ז' – 1 מתוך 21.

ראינו לעיל שניון לסוג באופן גס את קבוצות ב', ג' ו-ד' (50 סיפורים) כעוסקות בציר האנושי. נמצא שב-22 מתוךם יש אמרה המזכירה שהמידות הטובות זוכות להערכת אלוהית. דבר זה מתקף את הטיעון שלעיל שקושטא רואה במידות הטובות מימד דתי ועל כן גם יהודי ובנוסך גם מימד אוניברסלי. (בין בעלי המידות הטובות מצויים לא יהודים – כמו בספרים ה' ו-ע"ג וכן נוכרים לא יудאים ש"גויירו" על ידי קושטא – ל' ו-ס"ב). המימד האוניברסלי של הרבה סיפורים يتגלה אם ניתן לגיבורים שמות של נוכרים ולא נזכיר את שם אלוהי ישראל בהם – דוגמא מובהקת היא "אגדת

האחים ומקום המקדש" (נ"ט) שבו האחים אלמוניים ורק ההקשר בו הם מופיעים הופך אותם ליהודים או למצער – לסיפור יהודי.

### שפת הסיפורים

קושטא השתמש בלשון המקרא, גם כשהשתמש במקור חז"ל או מקור מאוחר יותר, כי כך היה מקובל לכתוב שירה ופואזה בתקופת ההשכלה. (הספר "בדמי ימיה" של עגנון משנת 1923 נכתב בספר זיכרונו של הגיבורה. הייתה שהיא אישת משכילה, נכתב הספר בלשון המקרא, כמנาง התקופה). על השימוש בלשון המקרא בספרות ההשכלה במאה ה-19 ראו את ספרו של בנימין הרشب. "לשון בימי מהפכה". 2008, עמ' 135-138.

גם בתרגומים הספר "אליעזר ונפתלי" בו הייתה קושטא מעורב, נעשה שימוש בלשון המקרא. הוא הדין בספר "ערביים בתוכה" שקוושטא חיבר ופרסם בבית הדפוס שלו ב-1880.

דורורי (2018, עמ' 69) ציין קוושטא השתמש בנקודותיים במקום נקודה. סימן זה מציין סוף פסוק בספר דפוס של התנ"ך ובחלקים של הסידור/מחזוריים שהם ציטוטים מהתנ"ך. הסימן הופיע כבר בשימוש הזה בכתב יד כתיר ארם צובה מהמאה ה-10 ובכתב יד לנינגרד של התנ"ך, משנת 1008.

קוושטא ידע לכתוב עברית בשפה של השווית [שאלות ותשובות] שהיא תערובת של לשון מקרא ולשון חכמים. הוא השתמש בה בספר קודש שהודפסו והייתה לו מעורבות בהם בדברי תורה או בפירושים שכטב ובדינים שליקט. (ראו למשל: "בית הזכרון – מחזור בראש השנה". (ליורנו. דפוס שלמה בילפורטי וחברו. 1855). הנה דוגמיה מהקדמות של קוושטא בספר: "וקרייתי את המחזור יום השנה בית הזכרון... ולא לחכמים השותים מים מן המקור הנובע אני כתבת". אלא לבני בתים אשר התעורר להם לדעת ולהבין איזה הדרך ישכון אור התפילה והתשובה ולא ימשו כעיוורים בצהרים בעשותם אשר לא ציווה ה").

השליטה הטובה שלו בשפת השווית TABUA LIDI BIUTIOT MAOTR MAOTR BAFSEPIY HAPOLMOS SHLO BPERASHET HIZOVAH SHL NISIM SHMAMA (נספח ג'). הספרים הם "ידע מה בחשוכא" וכן "וויוצא לאור צלמות", שיצאו לאור בליורנו בדפוס שלו בשנת 1878.

השימוש בשפת המקרא משווה למקראה אחדות. לו ציטט קוושטא את המקורות שלו ככתבם וכלשונם, הייתה מתקבלת מקראה מנומרת בשעטנו לשוני.

הוא השתדל לא להשתמש במילים משפט חז"ל, כדי להישאר צמוד לשפת המקרא. כך למשל קרא לבית הכנסת בית תפילה. לבית ספר קרא בית לימוד (סיפור י"ד) וגם בית המדרש נקרא באותו שם (סיפור ק').

רק פה ושם הוא השתמש בשפת חז"ל. בסיפור נ"ו, למשל, מופיע הביטוי "זיו כבודו" כرمז לזיו השכינה שצדיקים נהנים ממנו בעולם הבא, לפי חז"ל. (המילה "זיו" נזכرت במקרא רק ככינוי לחודש איר. מלכים א' ו', א').

האלוזיות המקראיות הן אמצעי לשוני-ספרותי חשוב בספרות של קוושטא. הדוגמאות הן רבות והן נדונות בדוחונים שערכתי על כל סיפור וסיפור.

קושטא ניקד את הסיפורים שלו, אבל אפילו חובב של דקדוק עברי יגלה שהוא לא שולט שליטה מלאה במשמעותו והניקוד, אף על פי שהחבר ספר דקדוק לילדים (Costa. 1856). הנה דוגמא בה הוא מבלב בין זכר לנכח: בסיפור ל' בית וחדר מופיעים בלשון נכח: "והבית חרבה...חדרי הבית הנחרשות". הנה דוגמא של טעות בניוקוד: בסיפור ג' האה של "האדמה" מנוקדת בפתח במקום קצת. אף על פי כן יש להתפעל מהידע שלו בעברית, כאשר העברית לא הייתה מדוברת עדין.

בקדמה כתבתי שהמטרה העיקרית של קושטא בחיבור המקראה הייתה חינוכית ואילו המטרה של לימוד השפה העברית לתלמידיו הייתה משנית. במחשבה שנייה עלי לסייע את הטענה הזו. כי בכל זאת כתב את המקראה בעברית ולא באיטלקית ויכול היה להשיג את המטרה החינוכית דרך מקראה באיטלקית.

אם נס המטרה של הקניית השפה העברית הייתה משנית, אבל גם להקניית השפה העברית יש מימד חינוכי-תרבותי. ניתן ללמוד על כך מהקדמה המשותפת של פירונטיני וקושטא לתרגום העברי של הספר: "אליעזר ונפתלי" (1853) של הסופר הצרפתי זיאן-פייר קלרייס דה פוריין. הם טוענים שהיהודים איבדו את זהותם הדתית-יהודית והדבר היחיד המשותף לכל היהודים בעולם ושיכול לשומר עליהם כעם הוא השפה העברית. יש חשש שבולדיה היהודים יעלמו מביבות ההיסטוריה כמו עמי לנו שזכרים אבד לעד: "ומיום נתערנו בגויים למדנו מעשיהם ובדרךיהם הلقנו...ואם כן במאנו נודע אם לא בלשונו הקדושה? הנה זאת לשון התפילה והתחינה... רק בזאת יודע אחי, בשימושו איש מעל אליו בעבודתם את ה...הנה זאת לשון התפילה והתחינה... רק בזאת יודע אחי, בשימושם הדברים האלה: שמע ישראל כי אלהינו הוא אחד". הם הוסיפו שלימוד עברית דרך ספרו הכתוב בעברית קלה (כמו ספר אליעזר ונפתלי) יוכל על התלמידים לקרוא את ספרי הקודש היהודיים.

במלים אחרות, ידיעת השפה העברית של כל היהודים בעולם מעניקה להם זהות דתית-יהודית משותפת והיא מרכיב חשוב ב זהות התרבותית שלהם.

פייפרנו טען בקדמה ל"מקווה ישראל"uai ידיעת השפה העברית מונע גישה של הנערים למקרא ולשאר ספרי הקודש "וימה נולדה עזיבת שמירת חמדת כתוב הדת ומצוותיה". הוא חשב ש"דרך לימוד לשון הקודש וספרי תורתנו הקדושה" יהלו אותם המלמדים שלהם "לאט לאט על מבועי מים זכירים מהה דברי תורה ה' תמיימה". גם מכאן ניתן למדוד שפייפרנו וקושטא ראו בלמידה העברית אמצעי חשוב ויעיל להנחלת הזהות היהודית והדתית לדור הבא.

### המשמעות

במהלך החיבור עסקתי במסרים שקושטא ניסה להעביר לקוראיו הצעירים. בכל אקט של קומוניקציה ניצב הנמען, שיכול להתעדם למגרי מהמסרים, לקבלים ברצון או להתקומם נגדם. הוא יכול גם לפרשם בצורה שונה מזו של התכוון המוען. אין לנו אינפורמציה על הצד של הנמען. עניין זה נותר נושא למחקר עתידי, שספק אם יניב את הפירות המוקווים, בעיקר בהעדר מידע על תשובות הקוראים של הספר, אם מכך ראשון של הקוראים עצם ואם מכך שני (מורים או הורים). יש להוסיף שהמורים שlimdu את ספרו של קושטא תיוכנו בין הטקסט לבין הנמענים ויתכן שהם הוסיפו לו משמעותות נוספות לאלה שלא תאמו את כוונתו של המחבר. גם עניין זה מקשה علينا לדעת מהם המסריהם ששוגרו בסוף של דבר לקוראים הצעירים.

דבר אחד ברור: המחקר לא יהיה שלם בלבד במידע על המסר כפי שהתקבל על ידי הנמען. אנקדוטה קטנה תבהיר זאת. בתי בת החמש, שהתחנכה בגין חובה מלכתי בתל אביב, באה אלינו – הוריה – בעיצומו של חודש ניסן לקרהתليل הסדר ושאלת: "מי הם היהודים האלה שהגנתה מספרת לנו עכשו כל כך הרבה עליהם?" הופתענו מהשאלה ולמען האמת גם השתשענו, כי גם לגנות שלה ולנו היה ברור שהילדים בגילה יודעים בוודאות מיהם היהודים. הלקח ברור – לכל קומוניקציה יש שני צדדים ואנו עוסkn רק בצד אחד.

על מודל הקומוניקציה של רומן יקובסון, ראו: Jakobson, 1960.

לפי קושטא הנמענים הם נערים שגילם אינם ברור. ההנחה שלי היא שהיא יועדה לקוראים צעירים מאוד, לפי הספרים שלו שבהם מעורבים נערים. הגיל המבוגר הנזכר הוא של נערה בת 16 בספרות לי". אבל מהאלוזיות המקראיות הרבות במקרא יוצאה יוצאת שבפועל רק קוראים מבוגרים שרכשו בקיות במקרא יכול לעמוד על משמעותן. ראו התייחסות לעניין זהה בדיון שלי על ספרות נעמי ורות (ספר ס"ט). ואכן חלק מהסיפורים של המקראה נכללו אחר כך באנטולוגיות لمבוגרים. ראו למשל הסעיף לעיל על 25 סיפורים מ"מקואה ישראל", שלמה בכור חוץין כלל בספריו למבוגרים. הספר הכי מפורסם במקראה של קושטא על אגדת האחים ננס גם לאנטולוגיות למבוגרים.

### **המחקר של איתמר דורי**

הניסיון המעמיך והחשוב הראשון שdone בספרו של קושטא, נעשה רק ב-2018 על ידי איתמר דורי מהמחלקה לספרות עם ישראל באוניברסיטת בר אילן. עד אז התייחסו חוקרים פה ושם בספר כאשר Done בספר אחד או אחדים מתוךו. כך, למשל, התקיים דיון רחב במחקר על אגדת האחים והמקdash (ספר נ"ט), אבל לא נעשה nisiyon עמוק ומكيف לדון בכל המקראה. יתר על כן – חוקרים שפירשו רק סיפור אחד מתוכה ולא קראו את כולה, לא פירשו אותו כהלה.

המאמר Done באופן כללי בספר ואיתר את המקור להרבה סיפורים (אך לא לכולם). בפועל הוא ניתח באופן מפורט רק שבעה סיפורים. בפתח המאמר מופיע סקירה על הקהילה היהודית בליורנו במהלך התשע עשרה וביגרפיה על הרב קושטא. זהה הביגרפיה hei טובה והכי מפורטת שהופיעה עד כה בספרות המחקר. אני מפנה את החוקרים לביגרפיה זו, כי לא כלلت אותה בעבודה שלי. ראו גם את נספח ד': דברים שנשא קולומבו ב"שלושים" של קושטא.

הניתוח של הסיפורים במאמר הוא בעיקר ניתוח ספרותי תוך השוואת הטקסטים המקורייםLiv'in העיבודים של קושטא לסיפורים אלה.

דורי איתר ארבע מגמות ערכיה ועיבוד ספרותי בשבעת הסיפורים שאותם בחר לנתח:

1. עיבוד חופשי כנגד הcabilities הטקסטואלית.

2. רצינוליות – כנגד כתיבה על המופלא.

3. הכתיבה על הלאומי כנגד כתיבה על האוניוורסלי.

4. חתירה אל הפשטות ועל תכילת חד רעיונית, כנגד השאיפה להציג מורכבות ולהעלות דילמות מוסריות.

המגמה הראשתונה דהינו החירות הפוואטית שקשוטא נטל לעצמו מסבירה את שלוש המגמות האחרות. הוא הכנס שינויים בסיפורים, לעיתים שינויים מאוד משמעותיים, כדי למש את המגמות האחרות.

מגמה ג' היא הבולטת ביותר. היא מוצאת את ביטוייה המובהק ב"גיור" נוכרים והפיקתם ליהודים, כדי להראות שגם יהודים ניחנו בתכונות תרומיות. אבל מגמה זו באה לידי מימוש בסיפורים קשוטא בחר מלכתחילה להכנס למאסף שלו. ברור שהמגמה של קשוטא הייתה לחזק את הזחות היהודית של קוראיו וכן מובן שהוא בחר סיפורים שמשמעותם מטרה זו.

הראיתי שכאשר קשוטא מתיחס לאוֹם הוא גם מכובן לאוֹם האיטלקי ולא רק לעם היהודי. רוחות הציונות עדין לא החלו לנשב וקשוטא הודהה באופן מוחלט עם האוֹם האיטלקי, שבמדינתו הוחל תהליך הריסורגיימנטו שעדין היה משך עוד שנים רבות.

יחד עם זה קשוטא מביא 17 סיפורים מחיי הנערים שלחלהם יש מקבילות בספרות הכללית (סיפורים מייד ו-מיי'). כמו כן, הוא מביא סיפורים על דמויות מופת של לא יהודים כמו שלפир (סיפור ה') ואחרים שספקם הם יהודים. בהקשר זה, מן הרاوي לציין שניים מתוך חמשת הסיפורים הפותחים את המקראה עוסקים ללא יהודים – סיפור בי על העשיר האתונאי שמכה את עבדו והוא עצמו עבד לכעס שלו וסיפור ה' על לוייסא שלפלר שיסודה בתיה ספר לילדים עניים. יוצא שיש יחסית ייצוג לא מבוטל לסיפורים אוניברסליים, בניגוד למסקנה שהגע אליה דרורי (מגמה ג').

יתירה מזו, חלק מהסיפורים קשוטא טרכ לשותם להם אופי היהודי, יקרו על ידי לא יהודים וימצאו להם מסילה לבם. זהה הוא למשל סיפור "אגדת האחים ומקום המקdash" – סיפור נ"ט. אחת הגרסאות המקוריות של הסיפור נכתבה על ידי ברתולד אוֹרבך, סופר גרמני-יהודי שהיה פופולרי מאד בקרב הגרמנים. להה חיבר סיפור זה במיוחד כמתנה ספרותית לנסיך באדן שהיה מיטיבו, לכבוד חתונת הנסיך שלו. ברור שהוא חשב שהסיפור ידבר ליבו של הנסיך הגרמני ולא יתפס על ידו כסיפור יהודי מובהק.

מה באשר למגמה ב'? אכן המגמה נכונה, כי במקרה כניסה נכנסו מלכתחילה ובכוון מכובן סיפורים ריאליים ולא סיפורים אגדות כמו סיפור האחים גרים. במחצית הסיפורים כמעט שבעה מ-17 דמות היסטוריות מזוהה.

בקבוצה ד' הכוללת סיפורים מחיי הילדים אין דמות היסטורית מזוהה אך כולם סיפורים מציאותיים שלא מתרחשים בנסיבות דמיונית רווית קסמים או פלאית.

מגמות א' ו-ד' אכן קיימות והן הקשורות ביניהן, כפי שדרורי טען. קשוטא הכנס שינויים במקורות שלו, בין היתר, כדי לא לשבך את תלמידיו בדילמות מוסריות, אך גם מטעמים אחרים.

כאשר קראתי את מאמרו של דרורי באמצע 2020, הייתה לי כבר בתחילת 2017 טויטה מוקדמת של המחקר שלי על הספר, שאוינה קראו חוקר ספרות וכן היסטוריון של יהדות איטליה. התברר לי שעבודתו החשובה של דרורי אינה מיותרת את המחקר שלי.

הנitionה שלי הוא היסטורי-תרבותי, בנוסף לנition הספרותי, שעומד במרכז המאמר של דרורי. אני מראה כיצד הסיפורים שימושו את קשוטא כדי להעביר לתלמידיו מסרים מסוימים, על רקע תהליכי

חילון, אמנציפציה ואסימילציה שעלולים היו לסכן את הזהות היהודית שלהם. הניתוח ההיסטורי-תרבותי מסביר במידה לא מבוטלת מדוע הכנסייה קושטה שינויים בגרסת המקור בספרורים שלו. וזאת בנוסף להסביר שדרורי נתן. (ראו לעיל: דיוון ומסקנות, בסעיף מקור והעתק).

בגלל שדרורי ערך ניתוח ספרותי למקרא, הוא סיווג את הספרורים לפי סוגה (זיאנרט): 60 ספרורי אקסemplums\*, 26 אגדות היסטוריות, 8 משלים, 4 ספררי פולמוס ו-3 ספררי חכמה. היהות שהנition של היסטורי-תרבותי חילקתי את הספרורים לשבע קבוצות תוכן, שיש ביניהן קשרי דמיון והנגדה.

**חלוקת זו התבססה בחשובה לנition המקורית ואיתו המStoryboard שלה.**

דרורי הגיעו למסקנה שכל קורא יסכים אליה, שכל הספררים משתמשים מבחינה סוגיתית פונקציונלית לכותרת העל של הספרור החינוכי.

המאמר של דרורי ניתח בצורה עמוקה רק שבעה ספרורים שלדעתי אינם מייצגים נאמנה את כל 100 הספררים של המקרא. (שבועת הספררים הם: נ"ז, נ"ח, נ"ט, ס"ב, ע"ט, פ"ה ו-ק'). אין בספררים שהוא בחר (ושכינה אותם "מודגמים" או "ספררי המדגם") ייצוג שלוש קבוצות: קבוצה ד' בת 17 ספררים מההווי של חיי הילדים, קבוצה ז' בת 8 ספררים שמראה שהగויים אינם הואים בעין יפה יהודים שורצים להתבול או להזכיר את דתם וקבוצה ז' שיש בה 20 ספררים שעוסקת באמונות ודיעות, תפילה ושאלות תיאולוגיות.

שבועת הספררים שבחר מתרחשים בעת העתיקה (תקופת המקרא וחוז"ל). הספרור הכى מאוחר הוא מרד בר כוכבא מהמאה השנייה לספירה. ואילו בפועל, רוב הספררים במקרא אירעו החל משנת 700 ואילך (למעלה משנה שלישים). כמו כן, המקורות של ספררים אלה הם מקורות חז"ל או דומים להם, למעט ספרור נ"ט שמקורו צרפתי ואילו בדיקה של מקורות 100 הספררים שבמקרא מראה שרק כשליש מהם מחז"ל ואילו היתר הם מקורות אחרים (ראו לעיל, חלק ב, בסעיף מקור הספררים).

\***אקסemplum=דוגמה, בעיקר אנקדוטה או ספרור שמהירים מוסר השכל או תומכים בטיעון.**

**לסיום** – אני מקווה שהצלהתי להראות שkowski רצה להבהיר במקרא שלא מסרים חינוכיים מסוימים. המסרים האלה תאמנו את תפיסתו להימצאותה של יהדות איטליה בפתחו של תהליך אמנציפציה וחילון מצד אחד. מצד שני, הוא גם חשב שקוראיו הצעירים אינם בשלים דיים לראות מציאות מורכבת ובעייתית וניסה להציג להם תמונה עולם אידילית ואידיאלית, ללא ספיקות. הגיבורים בספררים מוצגים באור חיובי וגם אלה שחטאו, סופם שהם חוזרים בתשובה ומוכנים על חטא.

100 הספררים במקרא לא נבחרו באקראי אלא נועד, כאמור, להבהיר מסרים מסוימים במישור של הקנייה מידות טובות ובמישור של חיזוק הזהות היהודית במציאות של חברה שפתחה את שעריה בפני היהודים.

לפני סיום חשוב להעיר: מהמחקר הזה עלול להתבל הרושים בספר "מקוה ישראל" הוא ההישג היחיד של הרב ישראאל קושטה ולא היא – אם רוצים לקבלת תמורה שלמה על מפעל חייו צריך לחקור לעומק את כוונו.

אם מותר לי לסיים בנימה אישית – הסיפורים במרקאה שהפכתי בהם והפכתי בהם, משכו את לבו ומצאתי בהם עניין. אחד הסיפורים מתאר אירוע שקרה לי בילדותי ואולי הוא משך אותו לעסוק בגוראה אינטנסיבית בספר. יש לשלוח לקושטה על אי הדיוקים שלופה ושם בספר, כי לרשותו לא עמד "גוגל".

לדעתי הסיפורים במרקאה אינם נופלים בעניין שהם מעוררים מהמרקאות שבאו אחריה לקרأت סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים בחינוך היהודי במרוזה אירופה (פולין ורוסיה) ובארץ ישראל. עצם העובדה שקוושטה חיבר בלשונו את המרקאה (אומנם לרוב על סמך מקורות שונים בעובדה) ולא ליקט אותה מtekstyim שונאים כלשונים וככתבם משווים למרקאה אופי אחיד שחוות של חן משוכן עליה.



**גשר בליורנו. הצייר: גבי זילברמן**

## נספחים

**נספח א': כיצד מוחמים? (סיפור נ"ז)**

אי אפשר לדעת מה מוקדם או מאוחר בשני המקורות – סיפור מוות בנו של רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז) או סיפור מוות בנו של רבי מאיר (הכוונה היא כМОון לטקסטים על האירועים ולא על האירועים עצמם). אבל ברור שני המקורות הכירו את הפסוק "ה' נתן וה' לקח" – פסוק שעומד מאחריו مثل הפיקדון בשני המקורות. הוא מרים בדברי הניחומים של רבי אלעזר בן ערך=ראב"ע והוא מפורש בדברי הניחומים של אשת רבי מאיר.

יש מקום לדון ביחס בין הסיפורים מכמה טעמים – בשניהם מופיע مثل הפיקדון. הדמיון בין רבי מאיר לראב"ע מוצא ביטוי גם בתוכונם כמעין מתגבר. ראב"ע זכה לכינוי מרבי יוחנן בן זכאי – ריב"ז – ורבי מאיר כנראה רומו על עצמו שהוא מעין מתגבר כי לו מיוחתה האמרה באבות ו' משנה אי'. יחד עם זה, באותה משנה, הביטוי "מעיין מתגבר" קשור לזריז תורה ולעיסוק בתורה לשמה. אלה תכונות הקשורות לתחום האינטלקטואלי של לימוד התורה – אבל גם בתחום המידות הטובות.

ראב"ע ורבי מאיר הם אפוא גיבורים מטיפוס "נהוראי". טיפוסים יצירתיים היכולים לראות כל דבר מכמה צדדים, אבל בתפקידים שונים. עם נהוראי הוא המוחם בעזרת הפיקדון ופעמ הוא האבל, למשל הפיקדון נועד לנחמו אותו.

אשרתו האבלה של רבי מאיר נותרת עצורה והגונית. היא מסתירה את מוות הבנים עד לאחר צאת השבת. היא מוחמת את ר' מאיר – כאילו היא לא אבלה – בעזרת مثل הפיקדון. כאשר הוא לא מתוחם היא שולפת את הנמשל מאוב. תגובתו של רבי מאיר לא נשמעת. כאילו נדם. אבל יש הבדל בין مثل הפיקדון במקרה של ריב"ז לבין הפיקדון במקרה של ר' מאיר. ריב"ז לא מותחם בפסקוק של איוב – ה' נתן וכו', אבל مثل הפיקדון מתקיים על לבו, כאילו מדובר בשני סוגים של ניחומים. ואילו במקרה של רבי מאיר – مثل הפיקדון – זהה עם הנמשל של "ה' נתן וה' לקח, יהיו שם ה' מבורך".

ראב"ע מוסיף את הנימה האישית למثل הפיקדון ודרך הוא מבטא את הצער של האב על אבדונו הבן ואילו במקרה של רבי מאיר אין התייחסות לצער ולאבדון. מה גם שם שריב"ז תופס את הניחום בעזרת "ה' נתן וה' לקח" أولי כניחום בעייתי, כי הוא יודע שיש "לקח" בגל התערבותו עמו השטן. (ואכן היה חכם שאמר שלולה כתוב בספר איוב, הוא לא היה מעלה בדעתו אפשרות לגיטימית שה' יעשה משהו בעקבות בקשה של השטן). איוב אינו יודע את סיפור המסגרת של התערבותו ה' עם השטן אבל ריב"ז ורבי מאיר מכירים אותו.

גם ללא המוחמים, הם מכירים את יכולת להתnxם ב"ה' נתן וה' לקח" – כי שניהם מכירים בצדוק הדין אבל אין זה מפחית מהצער. יש ניחומים רק כאשר צובעים אחרת את مثل הפיקדון. בתפילת הצדוק הדין נוסח אשכנז ה' מתואר כבעל "פיקדון כל רוחות" אבל זו בדיקת הנזודה. התלמיד של ריב"ז – שניהם בעזרת הפסוק מאוב – לא חרג מדברי ניחומים שגרתיים ושותפים בפי כל.

אצל רבי מאיר – בניו מתו וברור שהוא לא חשב שהם חטאו. אבל הוא יודע שיש אחר הפק לאחר בgal אי הצדוק של מוות לא מושבר (מקרה המות בעקבות קיום מצוות שילוח הקון. אין ספק שהוא

מבין עתה מניסיונו המר את תחומיותיו של אלישע בן אביה. (זאת בהנחה שבנוו מתו לאחר שאליישע בן אביה הפך ל"آخر").

יתכן שדברי הניחומים של ראב"ע מתקבלים על ידי ריב"ז, כי הם נאמרו לאחר הניחומים השבלוניים של חבריו, שקדמו לו. يتכן שאם הוא היה ראשון המוחמים, לא היו עושים דבריו רושם כה עז על ריב"ז כשם שלא עשו רושם על ר' מאיר. ברור גם שהמספר שבסנה את הסיפור הביא את ראב"ע אחרון, כי רק על רקע הניחומים של ארבעת חבריו אפשר לראות את החוזק והמקוריות של דברי הניחומים שלו. העיצוב הספרותי איינו מתאר בהכרח בצורה נאמנה את הסיפור ההיסטורי, גם בהנחה שהגערו ההיסטורי נכון ואת זה לא נדע לעולם.

דרך אגב, גם איוב מתנהם רק לכוארה על אף אמרתו: "ה' נתן ה' לקח" וכו', כי לאורך כל הספר הוא מתksam על אי הצדק שבמאות בניים של צדיק בטרם עת: "ארץ אל תכסי דמי ואל יהיו מקום לזעקי".

ארבעת התלמידים של ריב"ז אומרים לו שעליו להתנחים כמצווה ("קיבל תנחומים") ואילו רבא"ע אומר לריב"ז שעליו להתנחים כמצוות לב ("ויש לקבל תנחומים"). הרוי ראב"ע הוא המומחה לרגשות, שהרי ציין את לב טוב كذلك שידבק בה האדם. (שנאן – 2009, עמ' 60 – מפרש – לב טוב: "תבונה אנושית המככיבה את התנהגות האדם בכל המישורים").

יש להוסיף שמלכתחילה היה לריב"ז יחס מיוחד כלפי ראב"ע כבחיר תלמידיו וגם זה העצים את תנחומיו למורה. כזכור הוא שיבח את ראב"ע, כשהלה נכנס לנחמו – עוד לפני שראב"ע פתח בדברי ניחומים.

רعي איוב מראים גילויי צער ואבל: הם בוכים, קורעים את בגדייהם ומעלים עפר על ראשם. הם יושבים אותו "שבעה" מבלי לומר לו דבר, "כיראו כי גדל הכאב מאד". אבל כאשר הם פותחים את פיהם ומדברים אותו, הם לא מתייחסים בסימפתיה לצערו של איוב. כזכור, גם ארבעת תלמידיו של ריב"ז אומרים דברי ניחומים מבלי לתת ביטוי לצער ולאובדן שבמותם ילדו. רבוי יהושע שמאזכר את איוב הולך בדרכם של רעי איוב ומשום כך ריב"ז לא מצא בדבריו ניחומים.

الأربعת הניחומים העוקבים של תלמידי ריב"ז, הדפוס הלשוני חוזר על עצמו מילה במילה כאילו מדובר בטופס שבלוני שצריך למלא את פרטיו.

נכns רבי... ואמר לו: רב רצונך אמר דבר אחד לפניך. אמר לו – אמרו. אמר לו... היו לו בנים ומתחו וקבל עליו/עליהם תנחומיין. ומני שקיבל תנחומיין? שנאמר... אף אתה קבל תנחומיין

אמר לו: לא די לי שאני מצטרע בעצמי, אלא שהזיכרון לי/שהזיכרון צערו של...

דפוס הניחום חוזר על עצמו עם מעט וריאציות כדי ליצור גיוון ספרותי.

יש נקודת חולשה בציוטוטים של ארבעת תלמידי ריב"ז, כי-CNגדם אפשר להזכיר גדולים וטובים שלא התנהמו במוות בנים.

- יעקב על יוסף – "ויתאבל ימים רבים... וימאן להתנחים".

- אイוב לא התנחם בסופו של דבר וכל הספר הוא מוקון על מר גורלו.
- דוד ממאן להתנחם על מות אבשלום ורק בלחץ יואב הוא מפסיק את גילוי האבלות על מות בנו.
- מטעם זה ומטעמים שהזכיר לעיל, ראבי'ע אינו משתמש בשיטת הניחומים של ארבעת חביריו ואינו מצטט טקסט כלשהו.

ראו : בייטנר. 2011. הניתוח שלי שונה במקצת מהניתוח שלו. בייטנר סבור שרבי מאיר התנחם בעורת משלה הפיקדונו, ביחס בעמ' 227. לדעתו, הוא לא היה שלם עם התרגיל שאשתה עשה לו. בייטנר העדיף להביא את מדרש משלו על פני ילקוט שמעוני. לדעתו, כפי שהסבירתי בניתוח הסיפור בחלק אי', הגרסה של ילקוט שמעוני עדיפה.

#### **נספח ב': אגדת האחים ומקום המקדש (סיפור נ"ט)**

נספח זה עוסק באגדה מפורסמת בת 200 שנה, שסופה על ידי ערבים ויהודים. הגרסה העברית הכתובה הכה ותיקה של האגדה היא זו שהופיעה בספר "מקוה ישראל" לקובשתא – 1851.

נוסח הסיפור של קושטא (סיפור נ"ט) הוא תרגום כמעט זהה לאגדה שאלפונס דה למרטין, משורר ומדינהי צרפתי, שמע מפי ערבי ב-29 באוקטובר 1832 בעת ביקورو בירושלים, במסע שהוא ערך בלבנט.

ספרו של למרטין הופיע בצרפתית : Alphonse de Lamartine. 1835, pp. 371-372. הספר תורגם לאנגלית. (קושטא השתמש במקור הצרפתי).

.De Lamartine's Visit to the Holy Land. 1845, pp. 333-334

הרי תרגום חופשי של הטקסט של למרטין :

"ירושלים הייתה שדה חרוש ; לשני אחים הייתה בעלות על חלקת השדה שעלייה בניו היום המקדש. אחד האחים היה נשוי והוא לו ילדים אחדים ; האח השני היה עיריר וחוי בלבד. הם עיבדו במשותף את השדה שירשו מאימים. עת הקצר הגעה ושני האחים אלמו אלומות וערמו אותן בשתי ערמות שווות בשדה. בלילה, לאח שלא היה נשוי הייתה מחשבה טוביה. הוא אמר לעצמו : "לאחי יש איש וילדים שעליו לפראנס ואני זה כודק שחקלי יהיה שווה לחלקו. הנה אקח מהערמה שלי אלומות אחדות ואוסיף אותן בחשי לערמותו. הוא לא יבחן בכך וכך לא יוכל לסרב לקבלן". ועשה כאשר חשב.

באוטו לילה נייר האח השני ואמר לאחיו : "אחיך צעיר, חי בגפו ואני מי שיעזר לך בעמלו או שייעוד אותך ביגיעו. אין זה מן הצד שניקח אותה כמות של אלומות מהשדה. הנה נקום ונוסף בחשי אלומות אחדות לערימותו. הוא לא יבחן בכך ולא יוכל לסרב". הם קמו ועשו כאשר חשבו לעשות. למחמת הגיעה האחים לשדה והופטו לראות שתי הערים נשארו שות בוגדלו ואיש מהם לא יכול היה להסביר את הפלא ; היו שהעבירו זה לזה אותה כמות של אלומות, הערים שליהם נשארו שות בוגדלו. עד שבלילה אחד, כשהחליטו לעמוד על המשמר כדי להבין את הפלא, הם פגשו זה את זה בעודם נושאים אלומות לתינט זה לזה.

המקום שמחשבה כה טובה ניוערה באotta עת בראשם של שני אנשים, והם היו נחושים להוציאה לפועל, חייב להיות מקום שימצא חן בעני אלוהים, ובני אדם ברכותו ובחרו לבנות עליו את בית האלוהים".

כל המעניין בדקדקנות בשתי הגרסאות צריך לדעתו להגעה למסקנה שהגרסה העברית היא תרגום של הגרסה הצרפתית שמקורה ערבי, עם שינויים אחדים. אם נתיחס לאגדה המוצטמת נטו היא תהיה כמעט זהה לגרסה שקשוטא כתבה על פי למרטין. למרטין ניסח בספר: "והאנשים ברכו את המקום ובחרו בו כדי לבנות בית לאלהים" וקשוטא ניסח: "לכן ברכחו אנשי תבל ויבחרו בני ישראל לבנות בית ליה". התוספת של קושטא: בני ישראל בחרו את המקום ואילו אצל למרטין מדובר באנשים, שקשוטא תרגם "אנשי תבל".

шибיר (1985) הגיע למסקנה "שקרוב לוודאי" שקשוטא "הלא בעקבות למרטין". לוינסקי (1968) הראה שהנוסח של קושטא שונה בפרטים אחדים מזו של למרטין וכן טען שיאפשר להניח שר' ישראל [קשוטא] שמע אגדה זו מקור אחר וצירף אותה למרטין". לי אין, כאמור, ספק שקשוטא השתמש בנוסח של למרטין והכניס בו שינויים אחדים באופן מגמתי, כפי שנаг לעשות באופן שיטתי למקורות של סיפוריים רבים בספר "מקוה ישראל".

נראה בעליל שקשוטא "גייר" את הסיפור. העורך שלו כתב בהקדמה לספר שיש סיפורים בספר שהועתקו מצרפתית (בלשון העברית של ימי הביניים ובעברית של המאה ה-19, להעתק פירושו לתרגום). אבל לא רק אין רמז לכך שהאגדה המובאת בספר, היא מקור ערבי, אלא שמהפтиיחה נוצר הרושם שהוא סיפור יהודי עתיק, שמניה שקוראיו הם יהודים: "המקום אשר נבנה שם בית מקדשו ותפארתנו, היה מאז שדה ירושה לשני אחים". (סיפור פ"ה הוא על מרד בר כוכבא, נפתח כך: "אחר אשר נשך בית מקדשו ותפארתנו על ידי טיטוס"). המקור של הביטוי המודגשת הוא ישעיהו ס"ד, י: "בית מקדשו ותפארתנו...היה לשريפת אש". במסכת מועד קטן כי"ו אי: "אמר רבינו אלעזר הרואה...בית המקדש בחורבנו אומר (ישעיהו ס"ד, י) בית מקדשו ותפארתנו וגוי". (ראו לעיל סיפור נ"ט על אלוזיות מקראיות שקשוטא הכניס בתרגום שלו לאגדה).

בגלל העבודות הנ"ל ומשום שאינו מופיע בספרות חז"ל ולא הופיע בספרות הרבנית עד לפרנסומו ב"מקוה ישראל", הייתה סבירה שהאגדה היא ערבית. (וакן יש ספרי לימוד לילדים שבהם היא מוצגת כאגדה ערבית).

חיזוק לטענה בדבר המקור הערבי של האגדה, נמצא בעדות הנואר (Hanauer), חוקר פולקלור נוצרי שחי בארץ ישראל. הוא שמע את הסיפור הנ"ל ב-1864 (כ-30 שנה לאחר פרסום ספרו של למרטין) משיחי מהמוד, הממונה על הר ציון שבו שוכן קבר דוד. בגרסה זו אין אזכור של שלמה המלך או המקדש, אך המספר זיהה את הר ציון ולא את הר הבית כמקום התרחשות העלילה, שבגללה השdea התברך לעולם ועד. ספרו של הנואר הופיע באנגלית 1907. הוא תרגם לעברית: הנואר. 1987, עמ' 118-119.

הספק לגבי הטענה הנ"ל התעורר לנוכח העבודה הבאה: בעיתון "הצפירה" (יומון שהתפרסם בווארשה) מ-11 באוגוסט 1897, הופיעה רשימה קצרה תחת הכותרת "הגdotot as" בחתיימת א"ץ [איש הרוח], כלומר סופר, בלשון העברית של סוף המאה ה-19 במזרח אירופה. א"ץ הינו אלברט

(אברהם) כ"ץ עורך "הצפירה" בברלין. בראשימה מופיע תרגום של יצירה קצרה של הסופר היהודי-גרמני ברתולד אוורבך, 1812-1882 – Berthold Auerbach שהופיע באסופה לכבוד חתונת הכסף של נסיך באדן, בשנת 1881. ביצירה מספר אוורבך שאימנו נהגה בספר להם את "אגדת האחים", כאשר הוא ואחיו רבו בילדותם. אימנו שמעה את הספר בילדותה מפני רב שגר בשכנות להורייה. חשבו פשוט מראה שאימנו שמעה את הספר בשליחי המאה ה-18. כלומר עוד לפני פרסום האגדה על ידי למרטין בספרו "מעש בمزורה (הקרוב)", משנת 1835. מכאן עולה אולי שהסיפור הזה מקורו יהודי, או למצער שזה סיפור שsspוג גם על יהודים וגם על יהודים ואין לדעת בוודאות מהו מקורו. (עמוס אילון הקדיש לאוירבך עמודים אחדים, בספרו "ר��וייאם גרמניה". הוא כותב שהיום לא קוראים כמעט את הספר הזה, אבל בשעתו הוא היה ספר פופולארי וטורגניב השווה אותו לדיקנס. אילון, 2004, עמ' 167-171).

בגרסה של אוירבך יש נוספת מעניינת – שלמה המלך התלבט היכן להקים את המקדש ובעת שנדרה שנותו שמע קול שהפנה אותו לאחים והוא צפה בהם בעת שם מעבירים אלומות זה לזה, אך לא במפגש ביניהם (אם כי ברור מהסיפור, שבודיעיד נודע לו בוודאי על המפגש הדרמטי והמרגש ביניהם). ימים אחדים לאחר מכן קנה מהם את השדה עליו בנה את המקדש.

יש מן האירוניה בגרסה בה שלמה, החכם מכל אדם, אינו יודע היכן להקים את בית המקדש. הוא נזקק לתיווך של הציורים כדי לגלו את המקום שראוי לשמש מקדש. אמנם הוא ידע לפחות חידות ותעלומות, אבל נזקק למעשה נדיבות של אנשים פשוטים, ששם לא נודע באגדה, כדי לדעת מהו המקום.

אוגוסט קופיש (מגלה "המערה הכחולה" בAKER, יחד עם עוד שניים) פרסם שיר ב-1836, (שהובאה במאמר של שייבר 1985) על "אגדת האחים", שדומה לגרסה של אוירבך. שם השיר הוא: **Die Sage von Salomons Moschee**

בגרסה קופיש שלמה מנסה לבנות את בית המקדש ללא הצלחה. בעודו מוטרד הוא לומד מציפורים (שהרי החכם מכל אדם ידע את שפת החיים והעופות) על שני האחים שמעבירים זה לזה שיבולים, איש ללא ידיעת אחיו. בעקבות עצת הציורים, שלמה מגיע לשדה האחים לבדוק ברגע שבו הם נתקלים זה זה ומהם מבינים שככל אחד מהם דאג לרעהו והוא מבקש מהם את חילכת האדמה שלהם לבניין בית המקדש.

לדעתו, אין להוציא מכלל אפשרות ש קופיש הושפע מגרסת יהודית ששמע בברסלאו (או בפרוסיה בה נולד), בפראג, בוינה, בנאפוליאן או בברלין בהן הוא שחה, לפני 1836, שנת כתיבת השיר. גרסת קופיש פורסמה באסופה *Wochentheater* בוינה 1855, שנרכחה על ידי לודוויג אוגוסט פרנקל. פרנקל ביקר בירושלים 1856 וכותב בגרמנית ספר חשוב על היהודים בה. שם הספר – "ירושלים". הספר תורגם לעברית זמן לא רב לאחר צאתו ואין בו התייחסות ל"אגדת האחים".

יעקו כהן פרסם את האגדה בהונגרית ב-1863 בכתב עת יהודי בלבוש שירי. בגרסה זו, שלמה מוטרד בשאלת היכן לבנות את בית המקדש. בחוץ הלילה הוא יוצא לשדה והוא עד למפגש בין שני האחים. כהן יעקו הושפע משירו של קופיש ישירות או דרך פרסומו באסופה של פרנקל. יש לציין שכהן יעקו ופרנקל היו נתינים של הקיסרות ההבסבורגית שפהטה הרשמית הייתה

גרמנית. תקציר של השיר מופיע במאמרו של שייבר, שמביא מידע זה. הוא מוסיף שאורבן באלאז' ההונגרי מביא את האגדה בספרו מ-1861 על מסעו באסיה הקטנה וביוון, שאיתה הוא שאב מקור ספרותי – למרטין. המחבר מזכיר את שאטובריאן כמקור האגדה, אבל שייבר משוכנע שהמקור הוא למרטין, כי אגדה זו אינה מופיעה בספר המסעות של שאטובריאן.

חוקר הפולקלור יום טוב לוינסקי, שנולד ב-1899 בזמנברוב שבצפון מזרח פולין (שהיא גם עיירת הולדטו של הרב שלמה גורן), מספר ששמע את האגדה בגרסה דומה זו של אוארבך מפני המלמד שלו בחדר ב-1908, בקירוב, כשהיה בגיל 9. המלמד הוסיף לאגדה שאלומות האחים הפכו לאבני גודלוות לבניין בית המקדש. (לוינסקי, 1968, עמ' 37-38). חבל של לוינסקי לא פירט בדיק מהי הגרסה ששמעו בילדותו).

לא ברור אם המלמד קרא את הסיפור מהפרסום ב"ציפירה" שניים ספורות קודם לכן, או שהיא נפוץ במערב אירופה, כשם שהיא נפוצה כנראה בגרמניה ואולי גם בארצות אחרות במערב אירופה ומרכז אירופה.

לקהילת טוטואן, שדיםברה ניב של לדינו, היו קשרים עם קהילות ספרדיות אחרות (באיטליה למשל) וכן היינו מצפים שהגרסה שלהם תהיה דומה לגרסה קושטא. (הגרסה שלהם נשמרה על ידי חוקר הפולקלור, הספרדי ארקדיו דה לרייה פלאצין – Arcadio de Larrea Palacin – 1968. (משicha שערכתי עם איש ספר ליד טוטואן, נודע לי שהוא לא שמע את הסיפור בילדותו והוא נודע לו בගנותו מקורות יהודים – אולי מדרשה. הוא גם שלל אפשרות של השפעה גרמנית על מסורת הספרדים של היהודי טוטואן).

ורד טוהר, מרצה לספרות עם ישראל אוניברסיטת בר-אילן, שחקרה את שתי הגרסאות, לעומת עלה על ההבדל ביניהן. בעוד שהגרסה הערבית מקדימה בהרבה את סיוף האחים לבחירת המקום על ידי שלמה לבניית המקדש ומצמצמת את מעורבותו, הגרסה של אוארבך מרוחיקה את חלקו ומסמיכת מבחינת הזמן את הסיפור לבניית המקדש. כאמור הגרסה של קושטא (שדומה ביסודה לגרסה הערבית ושהתפשטה אח"כ בספרות ילדים) קושרת בין הסיפור לבין החלטה המאוחרת של בני ישראל להקים במקום את בית המקדש, שכן היא חוץ למקום בו נעשה המעשה הטוב.

קושטא, בנגדו למרטין, לא מזכיר את שלמה. אולם אם נעיין היבט בגרסת למרטין (שකושטא אימץ) ונديיק, נראה שגם במסות המצוות של למרטין מפני הערבים, לא נזכר שלמה. הוא נזכר רק בפתחו של למרטין לאגדה: "הנה איך הם [הערבים] מספרים שלמה בחר את שטח המסגד". הכוונה לשטח שעליו עמד בית המקדש ועל חורבותיו נבנו מסגד "אל-אקצא" וכייפת הסלע" שנזכרה על ידו בטעות "مسجد עומר", כי המבנה של "כייפת הסלע" אינו מתפרק כמסגד. למרטין לא טעה לחשוב שלמה מדבר על המסגד כי אז הוא היה חוטא באנכרוניום. הראה – בעמודים אחדים לפני כן הוא כתוב שבמקום של המקדש הוקמו שני מסגדים טורקיים שהיו כמובן טעות, כי אלה מבנים ערביים.

גם שאטובריאן שביקר בירושלים ב-1806 התיחס ל"כייפת הסלע" כמסגד. הוא אף קרא לו בשם "מסגד הסלע": Gameat – el – Sakhra. Chateaubriand. 1814, p. 347

Twain, הוא הדין לגבי מאיר טוויין שביקר במקום ב-1867 וקרא ל"כיפת הסלע" "مسجد עומר". (1869, pp. 578-581).

מה מקור המונח "مسجد שלמה"? הצלבנים קראו למסגד אל אקצא "מקדש שלמה" כי הוא הוקם על שטחו של מקדש שלמה לשעבר. אבל ברור שאין הכוונה שלמה בנה אותו אלא כאמור שהוא הוקם על חורבותיו של המקדש. ראו: Pringle, 1993.

אצל הנואר אין אזכור של שלמה והוא קשור כאמור את הספר למלך דוד. הוא גם מתיחס לאלה. הנואר ידע ערבית. למרtin לא נראה ערבית והוא נזען בתרגום.

לגביה הבדיקה של טויהר – לא נראה לי שזו הבדיקה קריטית. הדגשת חלקו של שלמה בספר, רק מוסיפה לו נופך. הבסיס של הספר הוא אהבת האחים. הראה היא שאימנו של אווארכ' ספרה את הספר כאשר הוא רב עם אחיו, ככלומר שהציגו על האחים. החשיבות של הופעת שלמה בספר היא רק בזיהויו בספר היהודי. השוני בין שתי הגרסאות מעיד שיש לו שתי מסורות שונות שנפוצו נראה באפקטים גיאוגרפיים ותרבותיים שונים.

aphael עבשו להשואות נוספות בין הגרסאות השונות של האגדה. תחילתה אשווה בין גירסת קויטה לבין גירסת יעצ'.

הגירה של יעצ' דומה לו של קויטה, רק שבניגוד שלו נשמרו האלויזיות הלשוניות שלו ומטרתו הייתה "לגייר" את הספר שהוא ידע שמקורו ערבי. (בגירה של יעצ' מופיעות אלומות ולא אלומים. האחים התפלאו כאשר ראו בובוקר שלא נגער מאומה מספר האלומות שלהם, בעוד שקויטה מנסה את העניין כך: "ויתמכו האנשים בראות העמרים שווים". התוספת של קויטה שהאחים חבטו שיבולים נשמטה בגיסת יעצ').

יעצ' הסתמכ על ספר גירסת קויטה, רק שהכנסה בה ארבעה שינויים. ראשית, הוא פישט את העברית הנמלצת של קויטה והרחיב את תיאור מחשבות האחים.

ההבדל השני הוא שאצל קויטה האח הנשי נועץ באשתו והוא משתף אליו פעולה בהסכמה ואילו אצל יעצ' אין מעורבות כזו.

ההבדל השלישי – אצל קויטה לא ידוע מי הבכור וכיום מי הצעיר ואילו אצל יעצ' האח הבכור הוא העריר. יתכן שיעצ' ייחס את הבכורה לאח העריר, כדי להציג שהוא נדיב יותר מאשרו. כי לפיה הדבר במקרה היה צריך לקבל שני שליש מהירושה ואילו בספר חלקו בירושה שווה לזו של הצעיר. (לפי דין האיסלם האחים יורשים בשווה ללא הבדל בין הבכור לבין אחיו).

שלושת השינויים האלה אינם מהותיים לדעתו. אבל השינוי הרביעי הוא אכן מהותי. קויטה מזכיר את שם האל בעילה פשוטים ואילו יעצ' אינו מזכיר אותו. בסיום, בשתי הגרסאות שניהם מזכירים את שם האל. (קויטה: והנה חוץ ה' במקומו ההוא...ויבחרו בני ישראל לבנות בית לה"). יעצ' "יה' ראה את מעשה האחים ויברך את המקום...ובאחרית הימים בנה שלמה מלך ישראל במקום זהה את בית המקדש").

במאמר מוסגר אני רוצה להוכיח את ערכית ההשוואה הניל, שנראית לכאורה דקדקנית. זאת אעשה בציגות דבריו של דיננבורג (תש"ט) : "ספריו של קושטא... שימשו דוגמא ומודפת לעיבץ [לספרי הלימוד שלו ועל דרך השימוש באגדות חז"ל לנער] ; גם סייפורו של עיבץ על מקום בית המקדש ('שני אחים') שהוא מצוי כמעט בכל ספרי הקרייה [מקראות] הוא, לקושטא (מקוה ישראל, ספרו ע"ט)" – עמי 243-244, הערכה 22. על דמותו של עיבץ ועל האסופה שלו "שיחות מני קדם" מ-1887, שוכתה להצלחה – ראו צפי זבה-אלון, 2017. עמ' 98-130.

הבדלים בין גרסת קושטא לגרסת ייעז מאפשרים בקלהות לזהות במקריםות שונות שבן הספר הופיע מהו המקור ששימש אותם, קושטא או ייעז. כך מיכה יוסף בן גוריון [ברדייצ'בסקי] הביא ב"מקור ישראלי" את גרסת קושטא ואילו יעקב פיכמן ב"ספר הארץ" הביא את גרסת ייעז והוא מביא אותה בשם.

להלן לוח המביא את הגרסאות השונות של האגדה לפי פרטיים אחדים :

**לוח 4**

<b>השוואה בין גרסאות שונות לפי פרטיים אחדים של האחים</b>					
<b>מקור</b>	<b>רook / עם ילדים</b>	<b>בכור / לא בכור</b>	<b>עשיר / עני</b>	<b>חשיבות?</b>	<b>חשבו</b>
<b>למרטין</b>					
קושטא	כן, הרook ראשון	שווים	אין אינפורמציה	+	רook / עם ילדים
יעez	כן, הרook ראשון	שווים	הרook הוא הבכור	+	בכור / לא בכור
הנאואר	הרook הקדים קצת את אחיו	שווים	תאומים	+	עשיר / עני
<b>גרסה שנייה</b>					
אוරבך	כן, הרook	הרook עני הנשי עשיר	אין אינפורמציה	+	חשיבות?
קופיש	במעשה	אין אינפורמציה	אין אינפורמציה		רook / עם ילדים
טוטואן	כן, הרook	שווים	אין אינפורמציה	+	בכור / לא בכור

מהלוך המשווה בין שני הטיפוסים של הגרסאות ניתן לראות שבאופן כללי יש דמיון רב בין שיש הגרסאות למעט הבדלים זעירים. בכל הגרסאות מדובר בשני אחים שווים בעשרם כשותח מهما רook והשני נשוי עם ילדים, למעט גרסת אוירבך שבה הרook הוא עני ובכל זאת הוא דואג לאחיו העשיר.

הנקודה המעניינת היא שככל הספרים האחים חושבים זה על זה סימולטנית (או בהפרשי זמן קצרים וזמן), אבל בכל זאת המספר בוחר להציג ראשון את האח הרook, כי על פניו נראה שהוא

נזק פחות מأخو המטופל בילדים ולכון טבעי שהוא חשוב ראשון על אחיו. (בגרסה של קופיש שני האחים פועלים סימולטנית במחשבה ובמעשה).

המחקר באגדה שלנו עסק בעיקר בשאלת המקור הלאומי של היצירה, ערבי או יהודי, ודין פחות בתוכנה, שעל פניו הוא נראה פשוט. נראה לי שיש מה להגיד עלייה: בגרסה של אואריך האלמנט האגדי ברור – שלמה שומע "קול" שמוליך אותו לשדה האחים, וכשהוא מגיע לשם הוא לומד על מעשה האחווה הנפלה שלהם. (במסורת של יהודי טוטואן – עוף השמים מוליך את הקול). אולם גם בגרסה הערבית ובגרסה קווטואן יש לפחות פרט אחד שמנכenis אלמנט פלאי, ומשווה לעלילה נופך של אגדה: האחים מעבירים זה לזה לבדוק אותה כמות של אלומות. יחס השוויון וההבדלות ביניהם הובילו באופן פלא לתוצאה זו. כל אחד היה מוכן לוותר לאחיו, מתוך ראיית צרכיו של השני. لكن לא ייפלא שבסיפור בגרסה הנואר – האחים הם תאומים. הויתור של האח הרוק מובן יותר מזה של האח הנשי. יש העצמה של האחווה בזו שניהם ויתרו תוך חשיבה אחד לטובות השני. בנוסף לכך, שני האחים רצו לתת מתנה בסתר, שהיא נתינה לא תועלתנית, כי היא אינה יוצרת אצל המקביל אי-נעימות או התחייבות למול לנוטן.

יש להניח שגם מקור הסיפור הוא ערבי, הרי שהוא נכנס לפולקלור היהודי, בהיותו סיפור תיקון למדרש בראשית רבה (שווארכזוביים 1968). בספר בראשית בסיפור הרצתה של הבל על ידי קין כתוב: "ויאמר קין אל הבל אחיו. ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (פרק ד', ח'). פסוק זה סתום (מה אמר קין להבל?) ואין תימה שהמדרש (בראשית רבה) מצא כאן מקום לפרש כממלא פער בסיפור. אחת הדעות במדרש היא כדלהלן: "ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר: שניהם נטלו את המטלטין ושניהם נטלו את הקרקעת ועל מה היו מדינין? אלא זה אומר בתחומי בית המקדש יבנה וזה אומר בתחומי בית המקדש יבנה. שנאמר ויהי בהיותם בשדה ואני שדה אלא בית המקדש...שנאמר ציון שדה תחרש" – מיכה ג', ייב – ומתווך כך "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו". הרצתה הראשונית נסב, אפוא, על ריב האחים שרצו שהמקדש יהיה בנחלתם ואילו בסיפור האחים המקדש נבנה במקום בו באח אחווה אחים מופלאה לידי ביטוי שיותר מאוחר נחרב בגל שנות חינם.

מעניין שרשיי נמנע שלא כהריגלו מלהביא את המדרשים על תוכן הריב המילולי בין קין להבל,Auf"י שהכיר אותם, ופירש: "ויאמר קין אל הבל – נכנס עמו בדברי ריב ומזכה להתעלל עליו להרוגו. ויש בזו מדרשי אגדה, אך זה ישובו של מקרא".

תפוצת האגדה – בມזרחה אירופה (החל מראשית המאה ה-20) ובארץ ישראל (לפחות החל משנות העשרים של אותה מאה), הופצה גרסת קווטואן באמצעות עיבץ במרקאות אחדות המיעודות בעיקר לילדים: ש. בן ציון כלל את האגדה במרקאה שלו בשנת 1920 וייחס אותה למסורת ערבית – עמי 21 (הסיפור הובא בפרק: "בקרובינו, מן החיים שבבית האב ובקביה הספר"). הסיפור גם הובא במרקאה לילדים מפי זאב עיבץ: יעקב לרנר ויצחק ברקמן. 1925, עמ' 56-58 (הוא הובא בפרק שכותרתו: "בין אדם לחברו").

יעקב פיכמן הביא את הסיפור בשם זאב עיבץ. "ספר הארץ". 1927, עמ' שליט. מיכה יוסף בן גוריון [ברדייזיבסקי] הביא את האגדה בספרו "מקור ישראל", וציין כמקור את הספר "מעשה נסים" של

שלמה בכור חוץין, שלקה אותה מ"מקוה ישראל" של קושטא – 1938, עמ' קע"א; אפרים ומנחם תלמי הביאו את הסיפור בשם זאב יעבץ. 1956, עמ' 70.

בארה"ב, הסיפור הופץ דרך ספרו של לוי גינצבורג (*The Legends of the Jews*) העברית בשם "אגדות היהודים", שיצא בראשית המאה העשורים. הוא קשר אותו לפסוק בתהילים קל"ג, א': "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחיכם גם יחד". גינצבורג מפנה בהערה לקושטא לאווארך, אבל בעצם הגרסה שלו דומה מאוד לזה של אווארך ולא לזה של קושטא. חוקרים העירו שטענותו של גינצבורג שקושטא שאב את הסיפור מאווארך הינה מוטעית, כי גרסתו של אווארך פורסמה רק ב-1881, 30 שנה לאחר הפרסום של קושטא ב"מקוה ישראל".

בספר ההיסטוריה לילדים שיצא ב-2010 הובאה גרסה דומה לזה של אווארך והיא הוגדרה כאגדה ערבית. יהודית ליפשיץ ואחרים. 2010, עמ' 142-143.

**לסייעות:** יש דעתה שהאגדה היא ערבית במקורה ערבית (שייבר), אך מנגד יש הסברים שהיא אגדה יהודית במקורה (гинצבורג, יום טוב לוינסקי, שווארצביום וקוסמן). ורד טוהר מחזקת את הטענה שמקור האגדה הוא יהודי:

"Research shows that the Muslim tradition adopted the Jewish tradition of the Temple and recycled it to sites sacred to the Muslims. These traditions were transmitted by Jews or Christians who had converted to Islam." – Tohar. 2017, p. 264 n22.

הטעון הזה אינו מכיר סופית את הויכוח בדבר מקור האגדה – יהודי או ערבי, כי היא לא מופיעה במקור היהודי כתוב, לפני למרטין. (היו שסבירו בטיעות ועדין סבירים שהאגדה נזכרת במדרש כלשהו).

לענויות דעתך, לא ניתן להכיר בעופן ודאי האם מקור אגדת האחים הוא היהודי או ערבי, אך ברור שהוא הייתה נפוצה בקרב ערבים ויהודים כאחת, לפחות החל מסוף המאה ה-18. בקרב העربים הייתה גרסה אחת ואילו בקרב היהודים היו שתי גרסאות – הראשונה דומה לזה שהייתה לעربים. קושטא אימץ אותה מלמרטין וממנו היא נפוצה לעיראק, למזרח אירופה, לארץ ישראל ולמדינת ישראל. (הגרסה העברית הנ"ל הופיעה שוב בספר מעשה נסים" שנדפס בבגדד ב-1890, בדף של הרב שלמה בכור חוץין, עורך הספר).

הגרסה השנייה היא זו של אווארך, יעקב כהן, גינצבורג (ארצות הברית) ויהוד טטוואן, בה שלמה תופס מקום חשוב בעילילה. (גרסאותם של קופיש ושל היהודי טטוואן עם שלמה והציפורים דומה לגרסה השנייה, אם כי לא ברור מניין הם שאבו את גרסתם). נראה שהגרסה קושטא הייתה נפוצה יותר מזו של אווארך.

#### הערותביבליוגרפיות

הדיון שלי מסתמך על מחקרים שונים, שהחשוב שבהם בהיותו גם החלוץ בחבורה הוא: Scheiber. 1985. מאמר זה פורסם לראשונה ב-1952. מאמר זה הוא המאמר הכי מקיף בנושא וכל החוקרים שעסקו בסיפור מתייחסים אליו, אם כי הם לא תמיד מסכימים אותו.

המחקר הנגיש ביותר בקשר לאגדת שני האחים, הינו של ורד טוהר. 2015. המאמר זמין באינטרנט. במאמר אחר שלו, דנה טוהר בכל הגרסאות של האגדה מאז פרסום על ידי מריטין בשנת 1835 עד שלהי המאה ה-20. בסופה של המאמר היא מסוגת את הגרסאות לשתי קבוצות, כפי שתיארתי לעיל. (תשע"ח. עמי 68.).

ראו גם מאמר נוסף שלו: Tohar. 2017, pp. 256-270, שמציג בצורה טוביה את ספרות המחקר על "אגdet האחים".

מאמר חשוב נוסף הוא של שווארצבוים מ-1968. המאמר התפרסם גם בספרו: "מקור ישראל וישראל", 1975. הוא סבור שהאגדה היא תיקון לאגדה הודית ישנה על שני שותפים בחנות שאחד מהם הוא נול והשני צדיק, שתורגמה לעברית במאה השמינית. מקור ערבי זה תורגם לעברית במאה ה-13. האגדה היא אחד הספרים באוסף היהודי שנקרה "כלילה ודמנה". הוא החוקר הראשון שקישר בין האגדה לבין המדרש על קין והבל שרבו על אדמות מי מהם, יבנה המקדש.

cosaßen בספרו "מסכת השלום". 2014, ביחסו עמי 21-46 ועמ' 312-319, מביא בדיון שלו סיכום בהיר של ספרות המחקר על "אגdet האחים". הוא מצטט שם את דעת הרמב"ם ("הלכות בית הבחירה" ב', ב') על אירופאים שהתרחשו במקום שעליו הוקם בית המקדש ובין היתר הוא מונה את המזבח שהקריבו עלייו קין והבל את מנחותם: "ומסתור ביד הכלל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה – הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה והוא המזבח שעליו הקריב קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון כשבנרא קורבן".

יוסף בן מתתיהו מספר ב"תולדות מלחת היהודים ברומיאים", על מסורת שקשורת בין הר הבית, עקידת יצחק וגורן ארונה. ראו, יוסף בן מתתיהו. 2009. נספח 8 – הר הבית בתפיסת יוסףוס והמנוחים שהוא נוקט כדי לצינו, עמ' 655-658.

**הספרות הענפה שדנה באגדת האחים** שקוסטה היה הראשון שפרסם אותה בכתביהם, היא שנתנה פרוטומת למקראה שלו. זו הסיבה שבגללה כלתמי את הנספה הזה במחקר שלי.

אולם יש סיבה נוספת שבגללה כלתמי את הנספה הניל שמספר בין היתר את קורותיו של הספר ולגלוויו בספרות עברית. יש ראייה שמוסכימה שגם בספר נ"ט סיפור חשוב שנגע אל לבו.

**הראייה:** שנתיים לאחר יצאת המקראה היה קושטא מעורב בהוצאות הספר: "אליעזר ונפתלי" ובתרגוםומו. (על הספר ראו לעיל עמ' 169. להזכיר, קושטא והתרגם של הספר פירינטינו כתבו הקדמה ארוכה בספר. שמוטיהם מופיעים בסוף הקדמה, כאשר קושטא מופיע ראשון ופירינטינו שני). כל הקורא את הספר הזה,ימצא דמיון מפתיע בין ספר נ"ט. אליעזר ונפתלי היו אחים תאומים וכל אחד מהם הקריב את אושרו למען אחיו. בעילית הספר מתוארليلו שבו נדדה שנותם של שני האחים, כי שניהם היו טרודים במחשבות איש על אושרו של אחיו – עמי מז-מח, כפי שנדדה שנותם של האחים בספר נ"ט. (בכותרת הספר לאחר שם הספר כתוב: "זהו סיפור אהבת שני אחים מבני הכהנים אהבים ונעים..."). לא אפרט יותר ואני מקווה שהקורא יתפנה לקרוא את הספר "אליעזר ונפתלי" ויוכח בעצמו שבתוכנו הוא רפליקה לסיפור נ"ט.

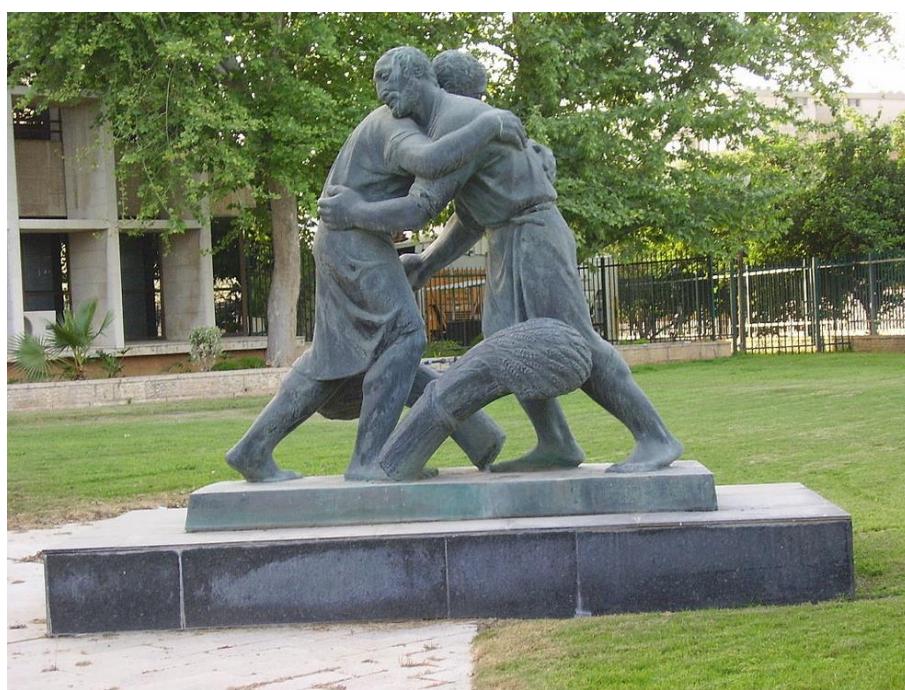
### הפסל "אחوت האדם"

נתן רפפורט יצר את הפסל "אחوت האדם" בעקבות הסיפור הנ"ל. הפסל הוצב במאי 1987 בבית החולים "шибא" בתל השומר, שלושה שבועות לפני מותו של הפסל. ארונו של הפסל הוצב ליד הפסל בתל השומר ומשם יצא ההלויה לפתח תקווה – שם הוא נקבר.

הפסל רפפורט (יליד 1911) התהנך בבתי ספר עבריים בוואריה, אבל רק בוגרותו המאוחרת הוא התודע לסיפור, בגרסה של זאב יעבץ. הרעיון המקורי שלו היה להציג את הפסל בגבול ישראל-מצרים, לציוו הסכם השלום בין שתי המדינות. בגין וסאדאת נתנו את הסכמתם לרعيון. סאדאת הסכים להציבת הפסל בגבול שתי המדינות, אך ביקש גם שתקיים תפילה משותפת בסנטה קתרינה. אולם על אף תחינותיו של הפסל בנידון, הוא לא זכה לתמיכה כספית ממשלה ישראל והדבר גרם לו לצער רב. לבסוף פנה לבסוף בבקשת מימון לעשיית הפסל למגן דוד אדום אמריקה. בסופו של דבר שני הריעונות לציוו סמלי של השלום: הצבת פסלו של רפפורט על גבול מצרים-ישראל ותפילה משותפת בסנטה קתרינה, כפי שSadat הציע – לא התממשו.

יש בעיר, שגרסת האגדה שנמצאה בעזובנו של הפסל היא זו שהייתה נפוצה בספרות העברית, בעיקר בספרות ילדים, ויוסחה במפורש לזאב יעבץ, אך היא בעצם דומה לגרסה של קושטיא, שגם בה כאמור אין זכר לכך שמקורה באגדה ערבית. (בעזובון של הפסל נמצא צילום של הספר ונראה שהוא נלקח ללימוד ילדים בכיתות הנמוכות, שכן הוא מנוקד והפונטים גדולים בגודל של 4 מ"מ).

בפסל וכן בשמו אין סימני זיהוי לאומאים או דתאים. ככל הנראה, לא ידע הפסל שאגדה זו קיימת גם במסורת העממית הערבית. אימתי נקודה זו עם בתיה דונר ועל כך נתונה לה תודתי. המידע הנ"ל מופיע בספר מקיף ויסודי על הפסל ויצירותיו. בתיה דונר. 2014.



הפסל "אחوت האדם" של נתן רפפורט (מקור: ויקיפדיה)

מן ראוי להקדיש דיון למיקום המדויק של הפסל בבית החולים תל השומר. הפסל הוצב בחזית בניין מרכזי שירוטי הדם של מגן דוד אדום בשטח בית החולים ב-1987, השנה שבה נחנך בניין מרכזי הדם בתל השומר. בנק הדם ניזון מתרומות דם של מתנדבים. תרומת הדם היא ביוטי לאלטרואיזם ולאחוות האנושית, כפי שהיא באה לידי אידיאלי בסיפור האחים, שכן לא נוצר קשר בין התורם לבין הפעינט שלגופו ויולד הדם של התורם והتورם אינם מקבל פיזי כספי.

באנגליה תרומת הדם היא פעולה שאין בה גמול כלשהו לתורם. בישראל, לעומת זאת, תורם הדם מקבל תמורה מסוימת בכך שהוא או בני משפחתו הקרובים יהיו זכאים לקבל עירוי דם, אם יזדקקו לויה, במשך שנה ממועד תרומת הדם. באלה ייב מתוירים לעיתים לחת פיצוי כספי לתורם הדם. ראו:

.Titmus. 1997

בשם הפסל יש רמז לשיטות הכפולות של המילה אחווה: אהבת אחים ורעות אמיצה בין אנשים שאינם בהכרח קרובים. הצירוף "אחווה ואהבה, שלום ורעות" מוכר מ"שבע ברוכות". הפסל נקרא – בוויקיפדיה "אחווה אחים", בעקבות סיפור האחים, אך שמו הוא אחווה האדם. באנגלית – .brotherhood of man

#### **נספח ג': פרשת הצוואה של הקאיד נסים שמאמה**

נסים שמאמה, שהיה עיררי, הוריש בצוואתו משנת 1868 סכום אדיר (20 מיליון פרנק צרפתי שהם כ-120 מיליון דולר של היום), לפי חלוקה הבאה: לבת מאומצת שלו עזיזה שמאמה (כסם אימו) בת שלמה בן אחיו נתן – חצי מהירושה, לאחד האחים – רביע מהירושה ולבן אחין אחר שבאו נפטר – רביע מהירושה. לאחין אחר שהיה אביה של הבית המאומצת – הוא הוריש סכום קטן, כך שלמעשה הוא הודר מהירושה. צוותה הירושה לא נעשתה לפי כללי הירושה המקובלים. לפי המקובל שני האחים ובן האחין שנפטר היו אמורים להתחלק באופן שווה בירושה – שילש לכל אחד. יש להוסיף, שהירושים היו צריכים להקדיש חלק קטן מחלקם בירושה לישיבות שונות בארץ ובחו"ל.

שמאמה נפטר ב-1873 בליבורנו ונכבר בה בבית הקברות המקומי, בה נקברו גם אליהו בן אמוזג, ישראל קושטא ורבניים שהיו מורייו. המצבה שעלה קברו של שמאמה היא המפוארת ביותר. על בית הקברות הזה ובו צילומים של המצבות ופירוט הכתובות שעלייהן – ראו Il Cimitero Ebraico di Livorno, 2014 (Monumentale di Livorno, 2014). קושטא הספיד את שמאמה בשיר קצר, ששורת הפתיחה שלו היא: "נפל שר וגדור באומתו" – כי נער ישראל. 1890, שיר ע"ו.

התפתח ויוכח עולמי כמעט (cause celebre) בין רבניים שחושו שהצוואה תקפה לבני אלה שחושו שהיא פסולה, בטענה שלא נערכה לפי ההלכה. הסתבר שהרבנים שהשתתפו בחלוקת היו נגועים במידה זו או אחרת באינטראסים ורצו להפיק הנאה כספית מהירושה לקהילותיהם. קושטא נמנה עם התומכים בקיום הצוואה ונכנס לחלוקת חריפה ומושחת עם אחד המתנגדים, שהיה חריף לשון ולא בחל בלשונו בוטה ופוגענית כלפי קושטא.חלוקת ביניהם פורסמה בשעתו בכמה קונטרסים ומהם ניתן ללמידה, כאמור, על תפיסתו של קושטא את מעמד היהודים בחברות הנוצריות של מערב אירופה ומרכז אירופה.

קושטא טען שהרבנים התוניסאים שללו את תוקף הצואה עשו זאת בפקודת מלך תוניסיה. אחד האחiniינט של שמאמה, שלא היה זכאי לרשת לפי הצואה של שמאמה, היה חייב סכומים גדולים לשפטנות תוניסיה. הלו ציפו שאחינו זה יחויר להם את חובו מכשי הירושה. לכן, לדעת קושטא, פקדו על בני תוניסיה להוציא פסק דין ששולל את תוקף הצואה.

קושטא חשב שפסק הדין של רבני תוניסיה ביחס לצוואה הושפע מתחומי השם וראתה בכך ביטוי ליחס העצמאות של היהודים בארץ ישראל, לעומת החריות האזרחיות לה המשוכרים היהודים בארץ הנוצריות של מערב אירופה ומרכז אירופה. הרי ציטתה בדבריו של קושטא בnidon: "כי לא דרך מלכות תונס בדרך מלכות איאורופא. שבאי אירופא בני ישראל הם חופשים ולפניהם משפטם הם שווים עם הגויים, תורה ומשפט אחד להם ולגויים אשר בתוכם. לא כן בתונס, שיד המלכות תקיפה עליהם והם בעיניה נזירים ושפלים כעבדים" (קושטא. ידוע מה בחשוכה. 1878). קושטא הגיב ב pamphlet הזה על הפמלט של אלמליך: מגלה עמייקתא, 1878, שפורסם בדף ש לקושטא עצמו. לו אלמליך היה יודע שקושטא יתקוף אותו היה בוחר דפוס אחר – בילפורטי למשל – בו פרסם את pamphlet השני שלו: מגלה עמויקות מנין חזוך).

בר הפלוגתא התוניסאי של קושטא קפץ על טענה זו כמפורט של רב. הוא לעג לתפיסה הנαιיבית של קושטא על מעמדם העצמאי של היהודים בחברות הנוצריות. הוא הזכיר לו עלילת דם מרוסיה ואת שנות ישראל העכשוויות כלפי היהודים באירופה. הנה הדברים בניסוחו החד של בר הפלוגתא התוניסאי, עורך הדין אליהו אלמליח שמו: "הנה קראת לארצות המזורה אשר שמה הרשע וכו'. ולמה זה לא קראת לארצות הרומאניה באיאורופה ומדיניות אחרות אשר עד היום צווקים מהה יהודים ונאנחים ולא מצאו לא עזרה ולא חמלה...השמעת שבארצות המזורה צריכים מהה יהודים לעזרה ולחמלה יותר מאשר הארץ. השמעת שבארצות המזורה נתעללו בראשם היישמעאים על היהודים והגלו אותם וחילו את מקדשם ושללם לבוז. שאל נא ויגידו לך כמה טרכו ויגעו אנשי חברת ישראל כל חבירים היביו [ה' יחיים וישמרם] ומלאcum בראשם האדון קרמייו [אדולף קרמייה]...להציג נפשותם של ישראל עיר הרומאנוס". אלמליח רומו לעילית הדם בסרטוב ברוסיה. קרמייה נסע לסנט פטרסבורג ב-1866 והביא לשחרורם של שלושה יהודים שהואשמו בעילית דם וישבו בבית סוהר במשד כ-13 שנה. (אלמליאח. 1878)

אלמlich זול בהשכלה הרבנית של קושטא: "...ובפרט שיוודע הוא בעצמו [קושטא] שאין בו לא דעת ולא תבונה להבין דברי חכמים... רק לרוב שבתו הבית, בית המדרש ובית הדפוס... עינו אתה ואוזנו שמעה איזה חידושים ומיליצות ואגדות אחד נערם בני ישראל". מזה משתמעו שהוא לא העיריך את הספר "מקוה ישראל". אלמlich גם מציט את דבריו של קושטא תחת הכותרת: דברי ר'יק. אמנים אלה ראשית התיבות של רבי ישראל קושטא, אבל אלמlich התכוון להגיד שדבריו הם חלולים בבחינת ר'יק. (אלמlich, 1878).

קושטא חיבר ב-1890 ספר שירים בשם "כי נער ישראל". הסיבה לשם: רובם נכתבו כאשר היה צער. אבל tieten גם שנקט בשם זה כדי לעקוף את המשמעות השילילת של אלילי כינה אותו: "אחד מנגרי ישראל".

איןני יכול לקבוע האם קושטא חטא בא"אוריאנטלייזם" כלפי היהודי תוניס וארכזות האיסלם. אבל אין ספק שהם נפגעו מיחסו כלפים וחויבו שיש לו דעתות קדומות כלפים. אהרן בלעיש, رب תוניסאי, כתב בתגובה על דברי קושטא כלפים בפרש הצואה של שמאמה: "איך מלאו לבו לומר שההפרש שיש בין בני ישראל אשר באירופה ובין בני ישראל אשר בשאר ארץות ידוע לכל שהוא כלו לכבוד בני ישראל באירופה גם בחכמה וביראת ה'... איך מלאו לבו להמשיל כל היהודים הדברים מהווים לאירופה לחזירים, לשורדים ולחמורים...על אשר בתורת ה' הלו" – בלעיש. 1879, טעיפים ס"א וס"ג.

בלעיש נעלב מאוד מיחסו של קושטא כלפי רבני תוניס עד כדי כך שהוא חשב שהוא דומה לנביא שקר המਸית לעובדה זרה ודיננו מוטת: "ועל האנשים כמוך נאמר: "והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה'... ובערת הרע מקרך – דברים ייג' 6" – בלעיש. 1880.

באותו פרסום ("ישראל לא ידע" מأت בלעיש וגימרון) מופיעים כינויים גנאיים חמורים וחרייפים נגד קושטא, שאין להם כמעט אח ורעה בספרות הרבנית: "זקן ממרא, ישראל מומר, עד שקר, חכם מזר, עז פנים" ועוד כהנה וככהנה. רק תחושת עלבון מההתנסאות שלו כלפי רבני תוניס יכולה להולידם ולהסבירם.

לנitoroch מפורט של הפרשה ולויקוח הסour ומדובר בין הרב ישראל קושטא ואליו אלילי אלילי על תוקף הצואה, ראו: חרובי, פרק א, עמ' 175-179 ו-183-183. 2013.

#### נספח ד'

#### לזכרו של הרב הקוואלידי ישראל קושטא ב"שלושים" למותו (9/1/1898)

#### מאת הרב ד"ר סמואל קולומבו (Samuele Colombo)

"...אותו זקן מכובד בעל זקן לבן,תו פנים רגילים, עין נבונה, הבעה מתוקה...אותו זקן שהיית רואה כאן יושב בינוים, שאט קולו שמעט לא פעם מאותה בימה, באירועים חגיגיים ביותר – אדם זה לא שיך לנו יותר; הוא שיך לדורות הבאים... אם כבר מדברים על הרב ישראל קושטא, בוואנו נהיה רוחקים מכל הגזמה...לא ראוי לדבר עלייו אלא להזכיר את זכו. די לנו לפנות ללבינו, לחפש את המתיקות שהשair בדיבורו, את זכרונות החיבה שלו, את האמנות הגדולה שהחזיק ברמה גבוהה מאוד לשבות נשמות ולהפנות לטוב. ננסה להציג אותו כפי שהוא מעדיף...כפי שהיא באמתא.

משפחה ישראל שלנו היא מאחד הענפים הרבים של שושלת דה קוסטה הגדולה, שהושתלה מחדש מספרד ליבורנו לפני מעלה ממאתיים שנה. אביו עמנואל, שלא היה עשיר הותיר אותו יתום בגיל שלוש עשרה, עם אמו ושתי אחיותיו; אחות קצר מボגרת ממנו ואחות קצר צעירה ממנו. הצער, על אף היותו מבריק ונבון, לא היה עדין בגיל מתאים להיות ראש המשפחה. לכן הוא המשיך ללימודים הרבה תשוקה...בחסותו של הפטرون המלומד ליונה די-סני – Leone Di-Segni, שראה בצעיר זרים פוריים שם יזרעו יניבו פרי.

הוא אצר את כל מה שהרבנים המוכרים: מואטי, אבוואלעפיה, פיפירנו והצעירים: סיניגליה וליאונה יכלו ללמד אותו. בגיל 19 נקרא על ידי ראש הקהילה היהודית ברומא לשמש כמורה בבתי ספר ذاتים. הוא קיבל בהתלהבות את התפקיד, משום שהוא הצליח לו לעזור לאמו ולאחותו. לאחר שבעה חודשים בלבד נאלץ לחזור לעיר הולדתו מסיבות בריאותיות. בליוורנו יכול היה לדאוג לצורכי משפחתו, קיבל את המשימה להורות בבתי הספר שלנו היסטוריה וגיאוגרפיה. מרגע זה הוא נתן את שירותיו הנbowים, תחילת בבתי ספר יסודיים ואחריו זה בסמינר לרבניים בליוורנו, שנמשכו עד מותו, למעלה מחצי מאה. הוא חזר למדוד למודי דת באקדמיות על שם אריגס ופרנקו, שמות ראויים ואלמנויות בהיסטוריה האנטלקטואלית והדתית של יהדות לגהורן...

בגיל צער הוא הוסמך לרב בדרגה ראשונה וכשהיה בן 40 כמעט הוא הוסמך לרב בדרגה שנייה, יחד עם הקבוצה הנבחרת של טולוסא, פונארו, סינגליה, מילול, אוטולנגgi, ליונה ובן אמווג. במקביל הוא פתח ביחד עם מילול מכון פרטוי, אליו נהרו ילדים של מיטב המשפחות בקהילה ללימוד את עקרונות הדעת האמתיים של דת ומוסר. הרב הצער שידע להפוך את עצמו לאחוב... היה נחשק וUMBOKSH כמורה פרטוי על ידי המשפחות המכובדות בקהילה שלנו.

אך לימודיו, עיסוקיו ודאגותיו למשפחתו לא הסיטו אותו מלחשוב שאיטליה, המדינה הזאת המבורכת על ידי טל האל, כפי שהיא מבוטא בעברית [אי טיל יה] הייתה רוחקה מלהיות מאוחצת, כפי ששאיפותיהם האצויות של בני הטוביים ביותר רצו בה; היא עדין לא הייתהמושחרת משלטונו זר. ודאי שעצם העובדה שטיפח רעיונות כאלה ותמק בהם בתקופות שהיתה בהן סכנה רצינית, בין השנים 1848 עד 1860, תקופה מבטיחה וקשה לאיטליה, מראה שהפגין אומץ נדר ועוצמה אמיתית של אהבה למולדת.

כאן אנו רוצים לציין מפגש משmach של אידיאלים שונים ומגוונים בנפשו האצילה. הוא שאף להיות רב ופטריות בקהילה היהודית כמו רבים אחרים. **אחד נשגב של דת ומולדת**... שהינו טבעי בחזה [בלב, בנסמה] היהודי. ניתן بكلות לנחש שני האידיאלים האלה הם שני היבטים של עניין אחד... דת ומולדת דורשים ומניחים אמונה: אמונה בחלק האצילי ביותר של האדם, בזכותו הבלתי מעורערות, בגורלו הבלתי נמנע; אמונה בניצחון הצדיק, האמתי והטוב; אמונה באלהים שמכיל הכל ומנהlat את הכל...

יתר על כן, הרב הצער היה צריך להאמין בכינונה מחדש של ירושלים, בין אם אמיתית וארצית או שמיימית אידיאלית. הוא שהתפלל על כך בתפילותיו, צר ובעלדי, הוא לבודו יתייחס לשילוב זה כמורור. אבל לבבות רגושים, אלה שחדרו מטבעם באימרה הקדומה של טרנטויס: "אנוש הנני וכל דבר אנושי אינו זור לי"... נשות אלה שחו בקומות הצל, אין ידועות להגביל את עצמן לאהבת השבט או המדינה בה נולדו; האנשות היא עברם המולדת העצומה, הנצחית. בני ישראל [Gli Israeliti] הם הוכחה חייה לאמת זו. הם שמלגות לגלות, ממוח על קידוש השם לשנהו, זהה מבחינותם מפאר לתפארת, עוזו היסטוריה של תשע עשרה מאות הכתובת בדיםם; הם שנאלצו להיאבק על קיומם, ידעו גם להיות פטריוטים בבתייהם השונים והמסוכנים. בני ישראל האיטלקים... לא נשאו אדים לקריאת ההצלה מהדחדה מכל פינה בחצי האי ולקחו חלק פעיל באפוס הגדול, בנס האמתי... של עם שלם שמתעורר לחים חדשים.

עם מותו של הרב הראשי בנדטו [ברוך] פיפרנו [1863], נקרה קושטא להיות יחד עם עמיתו אלורנזה וטולושא את הרבנות המשותפת של ליוורנו (שלשה הגברים – Comissione dei Tre – ), תפקיד שמילא עד מותו. כאן נפתח דף חדש בחיוו. בשנים [בהתאם פעל]... בצדקה אמיתית, באהבת אמת לרע, שניתן לממש עם האדם, עם הלב, עם הרגש... איש לא פנה אליו לשואה כיועץ או כungan; מעתים הם אלה שברגעים הקשים ביותר של החיים לא קיבלו משחו אמיתתי משליח של דת של אהבה ושלווה, מילה של נחמה ועזה או כתבי המלצה מועילים. אך לרוב, לבדוקו לא הייתה מוגבלת למילים או בכתבם. הוא באופן אישי נעה למי שפנה אליו בבקשת לעזרה. על ידי פניה לעשירים ולנדיבים, הוא ידע למשוך אותם יותר ויותר למפעלים פילנטרופיים... לא מעט משפחות יהודיות חייבות את ישועתו להתלהבותו של הרב הנכבד. אביה רך דוגמא אחת.

האנשים המ██נים [משפחת כהן לאחר שבונם נחתף על ידי הכנסייה, ראו עמי' 172] לאחר נסינוות רבים ולא מוצלחים ותלונות עקשניות להימלט מרדיפות, מגיעים עם צאצאיהם הרבים לליורנו, שם הם מוצאים ידים המושtotות לעוזרם; המנהל הראשי של כל זה היה הרב קושטא המסור שהיה האפוטרופוס ומלאך הנחמה של אותה משפחה אומללה שקיבלה את הכל ממנו או דרכו: مليות תמיכה, סיוע כספי, חינוך והדרכה לילדים, נדוניה הולמת לבנות, שהיום הן מתאבלות אתנו על האובדן ומצירות לטובה את גומל החסד שלhn.

בנוסף לריגישות העדינה לסלב ולאומללות של אחרים... הוא שילב את המתנה האלוהית של היכולת לתרגם את רגשותיו לפסקים אלגנטיים, במיוחד בעברית, בסגנון כה מכובד וטויר שפה, ששואבים מקורות תנ"כיים, תמיד ברורים ורעניים, שיכולים לזכותם במקום ראוי בתולדות הספרות העברית. הכל מרגש אותו והוצרך להביע את הרגש שלו מביא במה עדים פיטוטיים...

באביב ימי' [בחיותו בן 32] הוא מאבד את אשתו הצערה שמשAIRה אותו עם ארבעה ילדים קטנים, כולל תינוק בחיתולים. בעוצמת הכאב שאינו יכול להכיל, הוא נזון דדור לדמעות וממיס Shir מהצד, שבוזדי לא ימות בין השירים העבריים.

אבל כאשר אירע ממשך את ביתו של חבר כלשהו, הוא לוקח את הנבל לשיר Shir אחר... כשהוא מרגיש את הצורך העז להביע את נשמו אסירת התודה למגינו היישן מר ליונה די-סני, הוא מקדיש לו סונטה... האירועים הפוליטיים הטובים או העזובים, במיוחד אלה הנוגעים לאייטליה, מעידים על שירה אמיתית שלא תיראה שלא במקומה לצד זו של דוד, יdotzon, אסף וקורת.

תהיילתו העולמית של הפילנתרופ האנושי הגדול, של אותו מגן ונדייב של העניים – הברונט סיר משה מונטיפיורי Baronetto Sir Moses Montefiore – il, ההד שהובא על ידי רוחות הצפון ואלה שנושבות מהזירות האפריקאיות, לאלקח זמן רב עד הגיעו לחופה של ליוורנו, שבנה נולד. ההתלהבות מהאיש שהפך את הפילנתרופיה לשילוחות, שהרשימה את היהודי ליוורנו. גם המשורר שלו לא הצליח לשთוק. הוא חיבר לכבודו סונטה שככל הסמין לרבעים לא היה מסרב לחתום עליה. בן אותה דת משפחה מרשיימה, יפה ומשכילה, הגיע להחלטה להתחפש לאמוניטו, יחד עם בניו. הרב בן אמوج ניסה להניאו מצעד קטלני זה באמצעות טיעונים רוחוטים מהדוקטרינה הבלטנית נלאית שלו ומהගיון המכמיר שלו, ולמרבה המזל הצליח. המשורר הרגש התלהב מהפעולה האצילית של עמיתו ומנצחונו. התלהבות זו באה לידי ביתוי בסונטה שהוקדשה לו, אחת היפות מלאה שיצאו

מעטו, ואשר מסתיימת בשלישיה זו :

לא איש אחד בלבד גבור הצלת  
לקILDOT HON שלוש תבעה אומר  
היום נולדנו אתה הוא אבינו :

בן אמצעי הודה לו בסונטה משלו בה יוחס האשראי לאלהים, המקור לכל ההשראות הטובות.

היבט חשוב בחיו של הרב קושטא נמצא בביתו... היו לו שתי נשים, בן וחמש בנות ומספר גדול של נכדים שהיוו את תענוגו והמושא התמידי לטיפולו האוהב. אהבתו למשפחתו הגיעה עד כדי הכהחה עצמית. זהה הוא הקדיש את זמנו, את עמלו, את רכשו, את לבו, את מוחו, את נעוריו ואת זקנתו... בשנים האחרונות לחיו... הוא חזה במות שני נכדים נערצים, נכהה ונכד, החבר הנאמן שהלך אחריו לכל מקום. אחרי זה הוא כבר לא היה בריא. השנים שעוד אז לא הטביעו חותם בגופו, גרמו לו להרגיש את משקלו. ראייתו נפגמה לחЛОוטין – "ועני ישראל כבדו מזוקן" – הזקין לפטעה. הוא מת, אך הוא לא הפסק להיות חלק לא מבוטל מהאנושות, אם משפטعمוק של אוגוסט קונט [פילוסוף צרפתי] תואם מאד את משותנו, כלומר שהאנושות מורכבת מалаה שמתו יותר מאשר שחכים ושהשליטה של המתים על החיים גדלה מדור לדור. ההוגה המפורסם התכוון לציין את ההשפעה הגדולה של הדורות הקודמים על הנוכחים... חכמוני הורו לנו ש"צדיקים אפילו בmittam קרוים חיים" [ברכות יח א]; "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" [תענית ה ב]. הם פסקו בהתאם אמרתו של הפילוסוף הפויזיטיבי [קוונט] שהדורות המודרניים מושווים לדורות הקודמים, כמו ננסים על גבי ענקים. لكن הדמות האצילה שאת לכתה אנו מבכים הלילה, תחיה לזמן ארוךobilם וברוחם של הילדים, התלמידים, הננסים היושבים על כתפי ענקים, הללו שידעו להנציח את זכרו, של חברים ושל אלה שהכירו אותו. הוא יהיה בעיקר בזכות מעשיו שהיה הסניגור הטוב ביותר שלו בפני בית דין של מעלה...

אם הקול החכם של הדת רוצה שנשלים עם האובדן ונמחה את דמעותינו, שום חוק אפשרי לא יוכל למחוק מלבנו ומרוחנו את הדמות של אב יקר וטוב... נשפטו של הרב ישראל קושטא תהיה אתנו... לעולם לא נבד איתה על ידי יישום תורה. וברגע צער נרים מבטנו לעברה שתעורר בנו מחשבות טובות ודתיות".

:הערות:

1. ערכתי תרגום חופשי של הדברים הנ"ל, בעזרת Google Translate לעברית ולאנגלית. יש לי ידיעה בסיסית של השפה האיטלקית). דילגתי על חלק מהדברים שלא נגעו לשירות לקושטא.

2. דברי האזכרה נישאו בבית הכנסת הגדול של ליבורנו, לציון ה"שלושים" למותו של קושטא, שנפטר ב-1897/12/12. הם נישאו ב-1898/1/8 – ביום ראשון בערב, מועד שהוא ליל "השלושים" למותו של קושטא. לפי ההלכה מונימ את ה"שלושים" מיום המות ולא מיום הקבורה. יתכן שקולומבו הקדים ביום את האזכרה וקיים אותה ביום ראשון, כדי להביא מקרים אנשים לאירוע).

3. "היו לו שתי נשים, בן וחמש בנות" – שלוש בנות ובן מאשתו הראשונה שנפטרה בדמי ימיה – בגיל 30 – ושתי בנות מאשתו השנייה, אותה הוא נשא חדשנים אחדים לאחר שהתאלמן.

4. הן בהספֶד של קולומבו בקבורה של קושטא והן בדברי האזכרה בשלושים למותו, הוא ציין שקושטא האמין בזיווג של דת עם מולדת. ליתר דיוק – בהספֶד בית הקברות הוא דיבר על מולדת ואמונה – *patria e fede* ו-*בשלושים* – על דת ומולדת : *religione e patria*.

5. קולומבו דיבר על אמונתו של קושטא על כינונה של ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה" [תענית ה א]. מיד אחר כך דיבר על הירთמותו של קושטא לחזון של איחוד איטליה. מסמיכות דברים ניתנו להנחת שקולומבו ייחס לקושטא את האמונה שאיטליה המאוחדת היא מבחינתו מעין הגשמה של ירושלים של מטה.

6. קולומבו מביא בדבריו רעיון של קוונט, הפילוסוף הצרפתי, ואפילו מוצא לו מקבילה בדברי חכמים יהודים. אמרת דברים אלה באזכרה לרוב ובבית הכנסת נראתה לו אמרה הולמת ואינה תמהה, כי קושטא העירץ את צרפת, ידע צרפתית והכיר את הספרות שלה, ושימש נציג של "אליאנס" בליורנו.

7. האמרה "גנסים על גבי ענקים" מופיעה באמנים בכתביהם של חכמים יהודים איטלקים החל מהמאה ה-13, אבל מקורה אינו יהודי; זהה אמרה של פילוסוף צרפתי בן המאה ה-12 : ברנארד משארטר. מוטיב זה קיבל ביטוי ציורי באחד הויטראז'ים בקתדרלה של שארטר. היה זה ניוטון שהפח את האמרה למפורסתה:

"If I have seen further it is by standing on the shoulders of giants" – 1676.

האמרה הנ"ל הופיעה לראשונה בעברית בספר תשובה הריני' – רבינו ישעה די טראני (בקירוב 1240-1165) בನיסוח הבא : "הננס על צוארי הענק" – תשכ"ז, עמ' שא- שב. אמרתו צוטטה על ידי הבאים אחריו, ביניהם עוזריה מן האדומים. אבל קולומבו לא הסתמכ עליים אלא על האמרה בניסוחו של הרב סינגליה : "ואני בענייני כננס *לגביו ענק*" – שבת של מי, 1807, בבלאי שבת דף נה עמי א. כזכור קולומבו ניסח את האמרה כך : "גנסים על גבי ענקים". הניסוח "על גבי" ולא "על צוארי", הביא אותו למסקנה שהמקור שעליו הסתמכ קולומבו הוא הרב סינגליה.

הרבי סינגליה היה כוכור המורה של קושטא וייתכן שקולומבו שמע את האמרה מפי קושטא ששמע אותה מפי רבו – סינגליה. (ראו – זלוטניק. 1975 ו- 1993).

האמרה קשורה לקובשתא ולכנן מן הסתם הביא אותה קולומבו בדברים לזכר רבו.

8. קולומבו אמר בפתח דבריו שיציג את קושטא "כפי שהיה באמת". נראה לי שהוא לא עומד בדיורו, כאשר השווה את קושטא המשורר למשוררי תהילים.

9. קולומבו לא הזכיר בדבריו את המעורבות של קושטא בפולמוס הגדול בנוגע לצוואה של שמאמנה, שהסביר לו מן הסתם עוגמת נפש רבה – ראו נספח ג'. הספר "ערביים בתוכה" יצא זמן קצר לאחר הפולמוס הנ"ל שקושטא ניהל עם בני תוניסיה. אני תמה האם בהוצאה הספר מצא קושטא מרוגע לסתורת נפשו בהקשר הזה. רמזו לכך נמצא أولי בשער הספר בו כתוב : "ובהם [בסיפוריו הספר] גם החכם ישעש אחר יגיעו וعملו בתורה ובחוכמה". (על הספר "ערביים בתוכה" ראו עמי 163).

10. הרב דוקטור סמואל (שמואל) קולומבו (1868-1923) נולד ב-פיטיליאנו, השוכנת 230 ק"מ דרומית לליורנו, השלים את לימודיו הרבניים בליורנו אצל הרב ישראל קושטא והרב אליהו בן

אמוזג ובוגר של אוניברסיטת פיזה. מ- 1900 שימש כרב וכראש הסמינר הרבני של ליוורנו. קולומבו היה נשיא הפדרציה של בני איטליה וציוני נלהב. (ביחסן שלו על קושטא בבית הקברות – 13/12/1897 – הוא העיד שהיה חבר של קושטא ממש למעלה מ-13 שנה).

11. המקור : Colombo. 1898. חוברת זיכרון זו כוללת גם דברי הספד של קולומבו שנאמרו בבית הקברות בהלויה של קושטא. החוברת נדפסה בדפוס בילפורטי, בו נדפס הספר "מקווה ישראלי".



ישראל קושטא ביום חתונתו. תודה לאליהו זאנה-שניר, צאצא של קרוב משפחה של קושטא, שהמציא לי את התמונה.

## רשימת מקורות

### Bibliography

- . אוארבך, ברתולד. "הגדות אם". הוצפירה. ווארשה : 11/8/1897.
- . אבנרי, יצחק. היכל רשיי. ירושלים : מוסד הרב קוק. מהדורה חדשה ומורחבת. 1979. חלק א'.
- . אבוחב, יצחק. מנורת המאור. ירושלים, 1953 (1513-1514). זמין ב-HebrewBooks.
- . אבישור, יצחק, "קווים ליצירה הספרותית-עממית של שלושה רבנים בבלים במחצית השנייה של המאה הי"ט". פעים תשנ"ד – 59, 1994. עמ' 123-105.
- . אבישור, יצחק. שבחי הרמב"ם : סיפוריים עממיים בעברית יהודית מהמזר חתיכו ומצפון אפריקה. ירושלים : מאגנס, 1998.
- . ابن דaud, אברהם (הראב"ד הראשון). ספר הקבלה, 1160. (זמין ב-מכילתת הרצוג – דעת, ספרייה וירטואלית).
- . ابن וירגה, שלמה שאול יהודה. שבט יהודה. מבוא של יצחק בער והערות מפורחות של עזריאל שוחט. מוסד ביאליק, 1947. (הספר שיצא באמסטרדם 1655). HebrewBooks.
- . ابن חייא, גדליה בן יוסף. שלשלת הקבלה, מהדורה חדשה. ירושלים : הוצאה "הדורות הראשונים" וקורותם", תשכ"ב. (שם"ו – 1586). HebrewBooks.
- . אהרוןி, שרה. אהבתה של גברת רוטשילד. ידיעות אחרונות וספריית חמד, 2015.
- . אופק, אוריאל. תנוי להם ספרים : פרקי ספרות ילדים. ספריית פועלים, 1983.
- . איןשטיין, יהודה דוד. "אלפסי (אלפאסי), יצחק". בתוך : אוצר ישראל - אנציקלופידיה. חלק שני. ניו יורק, 1951, עמ' 72-69. (זמין באינטרנט).
- . אייזקסון, ולטר. איינשטיין. ספרי עליית הגג. ידיעות אחרונות ספרי חמד, 2011 (2007).
- . אילון, עמוס. רקויאם גרמני. הוצאה דבר, 2004.
- . אלכסנדר-פריזר, תמר. "היצירה העממית". בתוך ירונן בן נאה – עורך. קהילות ישראל במצרים במאות התשע עשרה והעשרים. תורקיה. מכון בן צבי למחקר קהילות ישראל במצרים והאוניברסיטה העברית, 2010. עמ' 107-122. (זמין באינטרנט).
- . אלמליח, אליהו. מגלה עמוקות. ליוורנו : ישראל קושטא וחברו, 1878.
- . אלמליח, אליהו. קונטרס מגלה עמוקות מני חזך והוא משיב נכוחות על דברי ה"ר ישראל קושטא הי"ו באו בקונטרס קטן הכתובת והaicות לא תואר לו ולא הדר וקורא לו : ידע מה בחשוכה. ליוורנו :
- . שלמה בילפורטי וחברו, 1878. HebrewBooks.

אפרון, יהושע. "שמעון בן שטח וינאי המלך". חקר התקופה החשמונאית. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980.

בטין, קリストינה מ. "יהודים באיטליה – שאלה של זהויות". בתוכה רומי ויינשטיין – עורך. איטליה. 2012, עמ' 99-106.

ביאליק, חיים נחמן ויהושע חנא רבניצקי. ספר האגדה: מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים. תל אביב: הוצאת דבר 1960 (תש"ח).

ביאליק, חי'ן וו'יח רבניצקי, ספר האגדה, ריען והוסיף פירוש חדש: אביגדור שנאן, אור יהודה, 2015.

בליעש, אהרן. קונטרס צלמות ולא סדרים והוא תשובה...על דברי...ישראל קושטא באשר כתוב בקונטראסיו...ידע מה בחשוכה ויוצא לאור צלמות. ליוורנו: מוציאה לאור לא ידוע, 1879. זמין בגישה מקוונת בספרייה הלאומית.

בליעש, אהרן ויהודה גרמן. קונטריס ישראל לא ידע, שתי תשבות...אל ישראל קושטא. ליוורנו: מוציאה לאור לא ידוע, 1880. זמין בגישה מקוונת בספרייה הלאומית.

בן גדליה, יוחאי. "הוורת פירוש הראב"ע בענייני הלכה". מים מדלו. תשס"ה – 2005, עמ' 275-294.

בן גוריון, מיכה יוסף [ברדי'צ'בסקי] – עורך. "מעשה של בית המקדש". מתוך מקור ישראל, מעשיות וסיפורים עם. תל אביב: דבר, 1965 (1938), עמ' קעה.

בן מימון, משה – הרמב"ם. ספר משנה תורה – מפעל משנה תורה. הוצאה ישיבת "אור וישועה" בשיתוף ישיבת "תורת חיים", תשס"ט.

בן מימון, משה – הרמב"ם. מורה נבוכים. תרגם מיכאל שווץ. אוניברסיטת תל אביב הוצאה לאור, 2002.

בן מתתיהו, יוסף. *תולדות מלחת היהודים ברומיאים*. תרגום מילונית וקדמה – ליזה אולמן. ירושלים: כרמל, 2009.

בן מתתיהו, יוסף. *קדמוניות היהודים*. ירושלים: מוסד ביאליק, 1983.

בן שחר, מאיר. "הנבואה לאספסיאנוס". בתוך טל מאיר, ורד נעם בשיתוף אחרים. בין יוסףוס לחז"ל. כרך ב – אגדות החורבן. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2017. עמ' 604-664. (זמן באינטרנט).

בר-און, יערה. "מכשפה יהודיה" בחצר מלך צרפת: משפטה של לאונורה גליגאי, 1617. ירושלים: כרמל, 2010.

ברויאר, מרדיי ומיכאל גרצ. *תולדות היהודי גרמניה בעת החדשה*. כרך א; מסורת והשכלה-1780-1600. ירושלים: מרכז זלמן שור לתולדות ישראל, 2000.

- ברכיה [בן נטרונאי] הנקדו. משלישי שועלים. ירושלים ותל אביב: שוקן, 1946 (1577).
- .HebrewBooks
- ברלין, אברהם. שישה חודשים באיטליה: פברואר-יולי 1873. ירושלים: מוסד הרב קוק, 1945.
- גואטה, סילביה. "החינוך". בתוך רוני ויינשטיין עורך. איטליה. 2012. עמ' 67-82.
- גינצבורג, לוי. אגדות היהודים. רמת גן: מסדה, 1966-1975.
- גליקל. זכרונות 1691-1719. ההדירה ותרגום מיידיש חוה טורניאנסקי. ירושלים, מרכז שזר, 2006.
- גרוס, אברהם. "על התسمונת האשכנזית של קידוש השם בפורטוגל בשנת 1497. תרביץ ס"ד, תשנ"ה, עמ' 83-119.
- גרוסמן, אברהם. רשי. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2006.
- גרשם, הלל. משנת רבי אליעזר או מדרש שלושים ושתיים מידות. ניו יורק: הוצאת בלוך, תרצ"ד – 1934.
- דה אמיצ'יס, אדמוני. הלב. נתניה: הוצאה "עמייחי", חסירה שנת דפוס (1886).
- דה פלוריון, ז'אן-פייר קלריס. אליעזר ונפתלי. בתוך מוסר אב. חלק ראשון. ליורנו: שלמה בילפורטי וחברו, 1853 (1803).
- דה פלוריון, ז'אן-פייר קלריס. מגלא אליעזר ונפתלי. כולל פתיחה של הספר על מקור הסיפור. ווארשא: דפוס אפרים בוימראטער, 1864.
- דה פלוריון, ז'אן-פייר קלריס. אליעזר ונפתלי: שיר ידידות. Prag: I. Troller, 1867.
- .HebrewBooks
- דונר, בתיה. נתן רפפורט – אמן יהודי. ירושלים: יד יצחק בן צבי, גבעת חביבה יד עיר, 2014.
- .HebrewBooks
- דוראן, שמעון בן צמח. ספר התשב"ץ. אמשטרדם: תצ"ח-1738.
- דינבורג, ב [בנצ'ון]. "יב"ץ רفال הכהן פריצי וספרו פתח עיניים (לדמותה של החשכה באיטליה)". תרביץ כ תש"ט, 1948/49. עמ' 241-264.
- דלה פרגולה, סרג'ו. "דמוגרפיה ועמיות יהודית". בתוך נומה צבר בן יהושע ואחרים (עורכים). עמיות יהודית. המתווה המעיין להוראה ולמידה. בית התפוצות. 2009. עמ' 59-87. (זמן באינטרנט).
- דלה-פרגולה, סרג'ו. "הdemografia" – בתוך איטליה, עורך רוני ויינשטיין. איטליה. 2012. עמ' 38-27.
- דוררי, איתמר. "מקווה ישראל לרי ישראל קויטה (1851) – ראשיתו של הספר היהודי המעובד לנער. מחקרים ירושלמיים בפולקלור היהודי, ל"ב, תשע"ט 2018. עמ' 55-88. (זמן באינטרנט).

הבר, צבי. "האישה ושבעת בניה". מעליות, בטאון ישיבת ברכת משה, י"ח תשרי תשנ"ז, עמי' - 137-162. (זמן באינטראנט).

הורוביץ, אלימלך. "חברות באיטליה במאות ה-16-18: דימוי ומציאות". בתוך אברהם גרויסמן וヨוסף קפלן (עורכים). *ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת*. ירושלים: מרכז זלמן שור, 2004. עמי' 242-221.

הוז, חיים. "הדרשה". לוח הארץ לשנת תש"ג (1942). נדפס שוב בכרך אבני רותחות. עם עובד, 1965.

הילפרין, יהיאל בן שלמה. סדר הדורות, 1769. HebrewBooks.

הכהן, ישראל מאיר. ספר חוץ חיים. ווילנא, 1873. HebrewBooks.

הלברטל, משה. הרמב"ם. ירושלים: מרכז זלמן שור, 2009.

הנאואר, ג'יימס אדווארד. אגדות הארץ הקודש – פולקלור מוסלמי, נוצרי ויהודי. משרד הבטחון – החוצה לאור, 1987 (1907).

הרשב, בנימין. לשון בימי מהפכה. המהפכה היהודית המודרנית ותחיית הלשון העברית. כרמל ואוניברסיטת תל אביב, 2008.

ויזל, אלי. הנשמה התלמודית. ידיעות ארכנות וספרי חמד, 2014.

וילר-ישראל, יעל. "הרבי ד"ר יהודה אריה לייאון ביבאס מבשר הציונות". בתוך אסף ידידיה – עורך. עת לחנה. ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי, 2015. עמי' 50-59.

וינשטיין, רוני – עורך. איטליה. קהילות ישראל במצרים במאות התשע עשרה והעשרים. ירושלים: מכון יד בן צבי, 2012.

ויצמן, חיים. מסה ומעש – זכרונות חייו של נשיא ישראל. הוצאה שוקן, תש"ט 1949.

זבה-אלון, צפי. זיכרונות חדשים – אסופות האגדה ועיצובו של קנון מודרני. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2017.

זלוטnick, דב. "על מקור המושג 'הנס והענק' וגלגוליו". סייני. כרך 77. 1975. תשל"ה.

זלקין, מרדכי. "ההשכלה היהודית במצרים אירופה". הרצאות וידיאו 4.3.2020 ב- תלזות. מטה.

חוצין, שלמה בכור. מעשים טובים. בגדאד: מוציא לאור לא ידוע, 1890.

חוצין, שלמה בכור. מעשה נסים. בגדאד: מוציא לאור לא ידוע, 1890.

חוצין, שלמה בכור. מעשה נסים. בגדאד: דפוס ש"ב חוצין, 1890.

חרובי, יובל. האליטה התורנית של העיר תוניס בעידן המודרני – 1873-1921. עבודת הדוקטור. אוניברסיטת תל אביב. החוג להיסטוריה של עם ישראל, 2013.

- טוהר, ורד. "של מי הסיפור הזה? הבנית אתוס לאומי באמצעות סיפור עמי במקראות ללימוד עברית". *הד האולפן החדש*. גילון 103. חורף תשע"ה. 2015. עמ' 120 – 129. (זמן באינטרנט)
- טוהר, ורד. "שני האחים ומקום המקדש". בתוך א. ליפסקי (עורך). *אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור*. רמת גן, תשע"ח 2018. עמ' 79-59.
- טווין, מארק. *מסע תענוגות לארץ הקודש. הוצאה כרנת זמורה-ביתן דבר*, 2009 (1869).
- טולושא, אברהם. *ספר מבוא הלמוד. כולל ספר הלימוד לתורה ולתעודה בישראל, לחנוך את הנערים בקריאת האותיות והתיבות עד הגיון להעתיק מלשון הקודש. מהדורה רביעית. ליוורנו: הוצאה שלמה בילפורטי*, 1858 (1843).
- יהודא אריה ממודינה. *איגרות רבי יהודה אריה ממודינה. אוניברסיטת תל אביב*, 1984.
- יוסף חיים בן אליהו. *ספר בן יהודע. חלק רביעי*. ירושלים: 1898. (גישה מקוונת ב-HebrewBooks).
- ילניק, אהרן. *אוסף "בית המדרש"*. חלק ו חדר שני. וינה, 1877.
- יסיף, עלי. *סיפורים בן סירה בימי הביניים. מהדורה ביקורתית ופרק מחקר*. ירושלים: מאגנס, 1985.
- ישעהו דטראני. *תשבות הריין*. ירושלים: הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם. ירושלים, תשכ"ז 1967 (מכבת יד).
- ישראל, מאיר הכהן. *ספר חפש חיים. וילנה*, 1873. HebrewBooks.
- כהנא, מנחם יצחק. *ספרים בדבר. מהדורה מבוארת, חלק ב*. ירושלים: מאגנס, 2001.
- Epitaphien von Grabsteinen des ..Ludwig Lewysohn ..Nepshoth Zidikim ..Israelitischen Friedhofes zu Worms. Frankfurt am Main: J. Baer, 1855. HebrewBooks
- לוינס, עמנואל. *תשע קריאות תלמודיות*. ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, 2001 (1968, 1977).
- לוינסקי, יום-טוב. "היאק נקבע מקום המקדש?" יד-עם. 1968. כרך י"ג, מס' 33-34, עמ' 40-24.
- לוצאטו, גדי. "הפעולות התרבותית והדתית". בתוך רוני ויינשטיין עורך. איטליה. 2012. עמ' 98-89.
- לוצאטו, משה חיים. *מסלול ישרים. אמסטרדם*, 1740. (זמן באינטרנט).
- לוצאטו, שמואל דוד – שדייל. *הויכוח. עורך יונתן בשיא*. ירושלים: כרמל, 2013 (1852).
- לוצאטו, מיקלה. "הארץ ויהודיה". בתוך רוני ויינשטיין (עורך). איטליה. יד יצחק בן צבי, 201. עמ' 9-26.
- LIBOVICH, ישעיהו. "על התפילה". *دعות י"א* 1960 (גישה מקוונת). נדפס שוב ב: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל. שוקן, 1975.

ליברליס, רוברט ואחרים. קיומם בעידן של תמורהות. ירושלים : מרכז זלמן שזר, 2008.

ליפשיץ, יהודית, עודד ליפשיץ ועומר סרגי. היסטוריה מקרא ומה שקרה. ספר מלכים א. ספר לימוד לכיתות הגבוחות בבתי הספר היסודיים הממלכתיים. הוצאת יד יצחק בן צבי באישור משרד החינוך והתרבות, 2010.

לרנר, יעקב ויצחק ברקמן. תל בוקר : סיפור מקרא ולמוד לשנת הלימודים השנייה והשלישית. ורשה : הוצאה מרכז, 1925.

מוסר אב. ליורנו : בילפורטי, 1853 (1803). HebrewBooks.

מינץ וינברגר, שוש. הספר בבלוי הסוגייה התלמודית – סוגיו, הקשריו ותפקидיו של הספר בבלוי מדרים. עבודת הדוקטור. אוניברסיטת תל אביב, תשס"ד.

מירון, דן. "על הדרשה – מדרש ההיסטוריה בכתביו הוז, עגנון ועווז". בתוך חיים הוז – מבחר מאמרי ביקורת על יצירותו. ליקט וצירף מבוא – הלו ברזל. תל אביב : עם עובד, 1978.

נועם, ורד. "האם הכירו חז"ל את כתבי יוסף בן מתתיהו?". תרבות, תשע"ג, כרך פ"א, עמ' 395-367.

سابע, אברהם בן יעקב. צורר המור. ווארשא : הוצאה אהרון ואלדן, 1879 (1523).

סינגליה, יעקב שמשון שבתאי. שבת של מי. ירושלים, תש"ל 1970 (ליורנו 1807).

סלה, אשר. "ההשכלה". בתוך רוני ויינשטיין עורך. איטליה. 2012. עמ' 133-142.

ספר יוסיפון. מהדורות דוד פלוסר. הדפסה שנייה מתקנת. כרך ראשון. ירושלים : מוסד ביאליק, 1981.

עומר, דברה. מקומו של בית המקדש. הוצאה לאור מודן, 2013.

פיכמן, יעקב (עורך). "שני אחים". בתוך ספר הארץ – אנטולוגיה של ארץ ישראל. תל אביב, הוצאה דבר. 1927. עמ' שלט.

פיפרנו, אברהם ברוך. קול עוגב. חלק ראשון. ליורנו : אליעזר מנחים אוטוליגני מדפיס ומוכר ספרים, 1846.

זה פלוריאן, זיאן-פייר קלריס זה. אליעזר ונפתלי. בתוך מוסר אב. חלק ראשון. ליורנו : שלמה בילפורטי וחברו, 1853 (1803). HebrewBooks.

פלוריאן, זיאן-פייר קלריס זה. מגלאת אליעזר ונפתלי : קורות ימי קדם. כולל פתיחה של הספר על מקור הספר. תרגום : אהרון מרגליות. ווארשא : דפוס אפרים בוימרייטער, 1864.

HebrewBooks.

פלוריאן, זיאן-פייר קלריס זה. אליעזר ונפתלי : שיר ידידות. (כולל תרגום לגרמנית) Prag: I Troller, 1867. HebrewBooks

פריצי, בן ציון רفال הכהן. פתח עיניים. חלק שני. ליוורנו : ישראל קושטא וחברו מדפסים ומוציאי ספרים, 1880.

פרנקל, לודז'יג אוגוסט. ירושימה : ספר המשע. ירושלים : אריאל, 1999 (1860).

kosman, אדמיאל. מסכת השלום. הסכוז היהודי-ערבי לאור מקורות מדרשיים ורבניים. ידיעות אחרונות, ספרי חמץ, 2014.

קושטא, ישראל. מקוה ישראל. ליוורנו : שלמה בילפורטי וחברו, 1851. (זמן בגישה מקוונת בספרייה הלאומית).

קושטא, ישראל. ישיר ישראל. בתוך מוסר אב. חלק שני. ליוורנו : שלמה בילפורטי וחברו, HebrewBooks, 1853.

קושטא, ישראל. ידע מה בחשוכה : והוא פירוש והשגות בספר מגלה עמיكتא. ליוורנו : ישראל קושטא וחברו, 1878. זמן בגישה מקוונת בספרייה הלאומית.

קושטא, ישראל. וווצה לאור צלמות : תשובה...לקונטריס מגלה עמוקות מני חזק שחבר...כה'יר אליהו אלמליח / יש"ק [ישראל קושטא], Trasse alla Luce L'ombra di Morte. ליוורנו : ישראל קושטא, 1878 (עברית ואיטלקית). זמן בגישה מקוונת בספרייה הלאומית.

קושטא, ישראל. ספר ערביים בתוכה. ליוורנו : ישראל קושטא וחברו, 1880.

קושטא, ישראל. כי נער ישראל, כולל שירים שונים חדשים גם ישנים. ליוורנו : ישראל קושטא וחברו, HebrewBooks, 1890.

קור, פאול. הצבע הכוי יפה בעולם. הוצאת דבר, 1988.

קרמר, יואל. הרמב"ם : ביוגרפיה. תל אביב : רסלינג, 2019 (2008).

רות, בצלאל. היהודים בתרבות הריניסנס. ירושלים : מוסד ביאליק, 1962.

רננית, פרשנӣ. בן הקצב – סיפור ילדותו של הרמב"ם. איור : אברהם זמורה. ירושלים : הוצאה ספרי בית אל, 2013.

רפפורט, אוריאל וישראל רון (ליקטו וערכו). מדינת החשמונאים : לתולדותיה על רקע התקופה החילינסטית – קובץ מאמרים. ירושלים : יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה הפתוחה, 1993.

ש. בן ציון. ששה סדרי מקרא בן עמי לבית הספר העברי. ספר שלישי : באורת חיותם. ירושלים, הוצאה המחבר, 1920.

שווארצבום, חיים. "למקורותיה של האגדה על בחירת מקום מתאים לבניין בית המקדש בירושלים". ידע עם, 1968 כרך י"ג מס' 33-34. עמ' 41-45. נדפס שוב ב-מקור ישראל וישמעאל. תל אביב : דון, 1968, כרך י"ג, מס' 33-34, עמ' 103-110.

שנאן, אביגדור. "רבי ייני, הרוכל והאדם המשופע. עיון בתשתית של שני סיפורים במדרש ויקרא רבה". ביקורת ופרשנות. הוצאת אוניברסיטת בר אילון, מס' 30. אולול תשנ"ד. עמ' 15-23.

שנאן, אביגדור. פרקי אבות – פירוש ישראלי חדש. ירושלים : ידיעות אחרונות ספרי חמד, תשכ"ט .2009

Scheiber, Alexander. "אגודה על מקום המקדש בירושלים". בתוך *Jewish Folklore and Comparative Literature*. Budapest: Akademiai .Kiado, 1985 (1952). החלק בעברית עמ' 18-28.

תלמי, אפרים ומנחם. "מקום המקדש". בתוך ספר ירושלים. תל אביב: הוצאה עמיחי, 1956. עמ' 70

Academie Francaise. *Receuil des Discours, Rapports et Pièces diverses...1830-1839*. Paris: Typographie de Firmin Didot Freres, 1841

Amitay, Ory. "Alexander in *Bavli Tamid*: In Search for a Meaning". In Richard Stoneman et al (ed.). *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2012. pp. 349-365.

Arbel, Ilil. *Maimonides – a Spiritual Biography*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001.

Beinart, Haim. *The Expulsion of the Jews from Spain*. Oxford. Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002 (1994, 1996).

Ben Amos, Dan et al. *Tales of the Jews. Tales from the Sephardic Dispersion*. Vol. 1. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2006.

Bin Gorion, Micha Joseph (ed.). "A Story of the Temple". In *Mimekor Yisrael*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990. pp. 163-164.

Ben-Sasson, H.H (ed.). *A History of the Jewish People*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Bernardini, Paolo. "The Jews in Nineteenth Century Italy: Towards a Reappraisal." *Journal of Modern Italian Studies*, 1996 1, 2. pp. 292- 310.

Bloch, Marc. *The Strange Defeat: A Statement of Evidence Written in 1940*. (French: *L'Etrange Défaite*). Oxford University Press, 1949 [1946].

Bregoli, Francesca. *Mediterranean Enlightenment – Livornese Jews, Tuscan Culture and Enlightenment Reform*. California: Stanford University Press, 2014.

Brown, Benjamin. "From Principles to Rules and from Musar to Halakhah. The Hafetz Hayim's Rulings on Libel and Gossip". *Dine Israel, Studies in Halachah and Jewish Law*, 25 (2008). pp. 171-256.

*The Bulwark, or, Reformation Journal*. Scottish Reformation Society. "A New Mortara Case". Vol 20. Edinburgh and London: Printed by Ballantyne and Company, 1871. (Google Books).

Canepa, Andrew M. "Emancipation and Jewish Response in Mid-Nineteenth Century Italy", *European History Quarterly*, 16, 4 (1986). pp. 403-439.

Chateaubriand, Francois Rene. *Travels in Greece, Palestine, Egypt and Barbary During the Years 1806 and 1807*. New York: Van Winkle and Wiley, 1814 (1811).

Colombo, Samuele. *Alla Memoria del Rabb. Cav. Israel Costa*. Livorno: Tip. S. Belforte, 1898. (זמין באינטראנט).

Costa, Israel. *Grammatica Ebraica Ad Uso De'Fanciulli*. Livorno:Tip. Salomone Belforte et Co., 1856 (1844). (זמין בגישה מקוונת בספרייה הלאומית).

Darr, Yael. *The Nation and the Child: Nation Building in Hebrew Children's Literature, 1930-1970*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2018.

Delessert, Benjamin et Joseph-Marie le Baron de Gerando. *La Morale en Action ou les Bons Exemples*. Paris: G. Kugelman, 1842. (Google Books).

Della-Pergola, Sergio and J. Evens (eds.). "Some Fundamentals of Jewish Demography History". *Papers in Jewish Demography* 1997. Jerusalem: The Hebrew University, 2001. pp. 11-33.

Dershowitz, Alan. "I am a Jew...". In Judea and Ruth Pearl (eds.). *I am Jewish: Personal Reflections Inspired by the Last Words of Daniel Pearl*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 2004.

Dubourg, J. Huen (pseudonym for Andre Jean Marie Hamon. *Life of Cardinal Cheverus*. Boston: James Munroe and Company, 1839. (Google Books).

Duggan, Christopher. *A Concise History of Italy*. Cambridge: Cambridge University Press Second Edition, 2014 (1994).

Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. Gencoe, Ill.: Free Press, 1958 (1895).

Elson, Ruth Miller. *Guardians of Tradition. American Schoolbooks of the Nineteenth Century*. Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1964.

Ferrara degli Uberti, Carlotta. *La 'Nazione Ebrea' di Livorno dai Privilegi all'Emancipazione (1814-1860)*. Florence: Le Monier, 2007.

Ferrara degli Uberti, Carlotta. *Making Italian Jews. Family, Gender, Religion and the Nation, 1861-1918*. London: Palgrave Macmillan, 2017 (2011).

Florian, Jean-Pierre Claris De. *Eliezer et Nephtali*. Traduit de L'Hebreu par De Florian. Paris: Brian, Librairie, 1810 (1803). (Google Books.)

Friedenwald, Harry. *The Jews and Medicine*. Volume 2. Baltimore: the John Hopkins Press, 1944.

Funaro, Liana Elda. "Massoneria e Minoranze Religiose nel Secolo xix". In Conti (ed.). *La Massoneria a Livorno*. 2007. pp. 343-416.

Gigault, Emile de la Bedolliere. *Les Fleurs de la Morale en Action. Ou Recueil D'Anecdotes Propres Former de Coeur et L'Esprit des Jeunes Gens*. Paris, Limoges: Chez Martial Ardant Freres, 1850. (Google Books).

Ginzburg, Louis. *Legends of the Jews*. Simon and Schuster, c 1956.

Gluckman, Max. "Gossip and Scandal". *Current Anthropology*, Vol. 4, No. 3 (Jun, 1963). pp. 307-316.

Guetta, Alessandro. *Philosophy and Kabbalah*. Albany, New York: Sunny Press, 2009.

Hamilton, Edith. "Narcissus Myth". In *Mythology*. New York: Little, Brown and Company, 1973 (1942).

Hamon, Andre Jean Marie. *Vie du Cardinal De Cheverus*. Paris, Lyon: Librairie Catholic de Perisse Freres, 1841 (1837). (Google Books).

Hulskamp, Franz, Wilhelm Molitor. *Piusbuch: Papst Pius ix in Seinem Leben und Wirken*. 4<sup>th</sup> ed., 1875.

*Il Cimitero Ebraica Monumentale di Livorno – Beith ha-Chaim*. Livorno: Debatte Editore, 2014.

Jakobson, Roman. "Closing Statement: Linguistics and Poetics". In Thomas A. Sebeok (ed.), *Style in Language*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1960. pp. 350-377.

Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel*. Jerusalem: Sefer ve Sefel Publishing, 2003 (1937).

Kertzer, David I. *The Kidnapping of Edgardo Mortara*. New York: Alfred A. Knopf, 1997.

Kopisch, August. *Gesammelte Werke von August Kopisch*, ed. Carl Botticher. Berlin, 1856.

L'Abbe P. P. *Considerations Politiques et Religieuse sur la France depuis 1830 Jusqu'en 1838*. Paris: Chamerot, Librairie – Editeur, 1838. (Google Books).

*Libanon*. Wien. 1855. pp. 142-145.

Lamartine, Alphonse De. *Voyage en Orient*. Paris: Hachette, 1911-1913 (1835).

*De Lamartine's Visit to the Holy Land or Recollections of the East*. Vol. I. London: George Virtue, 1845.

Laskier, Michael M. "Aspects of the Activities of the Alliance Israelite Universelle in the Jewish Communities of the Middle East and North Africa: 1860-1918". *Modern Judaism*. 1983 Vol. 3, No. 2 pp. 147-171.

Leiman, Shynayer Z. "Dwarfs on the Shoulders of Giants". *Tradition*. 1993, 27:3 pp. 90-94.

Liber, Maurice. *Rashi*. [Translated from the French by Adele Szold]. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906. Available in the National Library in Jerusalem.

Lyonnet, Jean Paul Francais Marie. *Histoire de Mgr D'Aviau du Bois de Sanzay*. Tome Second. Paris, Lyon, 1847. (Google Livres).

Mola, Aldo Alessandro. "Massons in Italy: The Border Line Between Fanaticism and Liberty." *Special Issue UCLA – Grand Lodge California*, C 2013. pp. 215-239.

Montalto. *A Jewish Tract on the Fifty – third Chapter of Isaiah*. Written in Portugese and Translated from his Manuscript, 1790.

Morrisson, Christian and Wayne Snyder. "The Income Inequality of France in Historical Perspective". *European Review of Economic History*, 2000. 4. pp. 59-83.

Murray, John O'Kane Murray. *The Catholic Pioneers of America*. Philadelphia; H.L. Kilner & Co. Publishers, 1882. (Online Internet Archive).

Netanyahu, Benzion. *Don Isaac Abravanel: Stateman and Philosopher*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1953.

Nuland, Sherwin B. *How we Die*: Reflections of Life's Final Chapter. Vintage Publishing, 1997 (1993).

Nuland, Sherwin B. *Maimonides*. Jewish Encounters. New York: Nextbook: Schocken, c. 2005.

Penslar, Derek J. *Jews and the Military*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Plutarch: *The Lives of the Noble Grecians and Romans*. New York: The Modern Library, 1932. (Project Gutenberg).

Pringle, Denys. *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Vol.3. The City of Jerusalem: A Corpus. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

*Prix de Vertu Fondes par M. DE Montyon*. Discours 1829. (Google Books).

*Prix de Vertu Fondes par M. DE Montyon*. Discours 1828. (Google Books).

*Prix de Vertu Fondes par M. DE Montyon*. Discours 1836. (Google Books).

Roth, Cecil. *The History of the Jews of Italy*. Philadelphia PA: The Jewish Publication Society of America, 1946.

- Racach, Leone. *Il Plutarco Israelita*. Livorno, 1881.
- Schachter, Elizabeth. *The Jews of Italy 1848-1915. Between Tradition and Transformation*. London OR: Vallentine Mitchell, 2011.
- Sacerdoti, Annie. *The Guide to Jewish Italy*. New York: Rizzoli International Publications, 2003.
- Schroeter, Daniel J. "Orientalism and the Jews of the Mediterranean". *Journal of Mediterranean Studies*. 1994 Vol. 4. No. 2 pp. 183-196.
- Szajkowski, Zosa. *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*. New York: Ktav Pub. House, 1970.
- Titmuss, Richard Morris. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. Expanded and Updated Edition. The New Press, 1997 (1970).
- Tohar, Vered. "The Loyal Brothers: A Folk Legend in Transition". *Fabula: Journal of Folktales Studies*, 2017 58 3-4. pp. 256-270.
- Twain, Mark. *The Innocents Abroad*. Hartford, Conn: The American Publishing Company, 1869. (Google Books).
- Vance, Sharon. *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*. Brill's Series in Jewish Studies. Vol. 44, 2011.
- Webster, Daniel. *Speech of the Honorable Daniel Webster, on the Compromise Bill, Delivered in the Senate of the United States, on the 17<sup>th</sup> Day of July, 1850*. Heinonline – Legal Classics.
- Wyrwa, Ulrich. "Jewish Experiences in the Italian Risorgimento: Political Practice and National Emotions of Florentine and Leghorn Jewry (1849-1860)". *Journal of Modern Italian Studies*, 2003 8(1) pp. 16-35.

# **"Mikveh Israel" by Israel Costa – Anatomy of an Anthology**

**Michael Fedida**

**Extracts**

**Tel Aviv, 2021**

**Contents**

Abstract	224
Preface	226
Introduction	226
Part I – The Analysis of the Stories	232
Part II – Statistical Analysis of the 100 Stories	242
Part III – Discussion and Conclusions	246
Appendices	261
Bibliography	209

## Abstract

The work discusses in detail the anthology "Mikve Israel" by Rabbi Israel Costa (Livorno 1851). The book is one of the first readers for children in the world of Jewish education.

The anthology includes 100 stories without classification into subgroups and without titles. The work divides the book into seven content groups and each story was given a title.

The seven groups are:

- A. Biographies of Jewish personalities – 11 stories.
- B. Exemplary figures of Jews and non-Jews – 11 stories
- C. Stories designed to instill good virtues in children – 23 stories
- D. Stories from the life of children in the family, in school and in the peer group – 17 stories
- E. Stories that show that Jews throughout history observed their religion despite edicts by foreign rulers and were willing to die for Kiddush Hashem – 10 stories
- F. Stories that show that Gentiles did not appreciate Jews who converted or tried to assimilate and praised Jews who preserved their Jewish or religious identity – 8 stories
- G. Stories that represent the Jewish religion through its beliefs and opinions, the centrality of the prayer, and theological issues – 20 stories

The theological issues are: the essence of prayer, God's existence, the resurrection of the dead, the afterlife, the untimely death of children, and repentance.

Israel Costa used various sources, but he reformulated them, at times making significant changes. The work analyzes each story according to the following parameters: locating the source/s and the changes made in them, as well as providing a possible reason for the divergence from the original version. This is the first time in the little research conducted on the book, in which all 100 of its stories are being analyzed.

A statistical analysis of the 100 stories was conducted according to various variables, such as the source of the stories, the period of their occurrence and the country of their

occurrence, the protagonist's gender, reference to the rich and poor, reference to education, etc. Such statistical analysis is not common in similar studies and constitutes a methodological innovation in the analysis of readers taught in schools.

The stories revolve around two axes: the human axis (emphasizing values of justice, equality, kindness, learning and education) and the Jewish axis (preserving a Jewish identity, continued adherence to the Jewish-Sephardic tradition – recognizing the inalienable assets of Judaism and mastering external subjects, such as medicine, foreign languages, philosophy, astronomy, etc.).

The work finds that the main purpose of the anthology is conveying didactic messages to the young readers whereas the purpose of endowing the Hebrew Language is secondary.

The work analyzes the didactic messages of the anthology against the backdrop of the secularization and integration processes that transpired among the Italian Jews in mid-19th century. Costa wished to show his young readers that it is possible to integrate into the Italian society and to be loyal citizens and patriots of the Italian homeland on the one hand, and on the other hand continue to preserve the Jewish identity and the Jewish culture.

The stories in the anthology imply that the decrees and the hate towards the Jews belong to the past and that with the beginning of the modern times the Gentiles do not wish that Jews would convert. On the contrary, any attempt by the Jews to convert or alienate themselves from their Jewish identity was met with fierce criticism from the Gentiles, who wished that the Jews would integrate into the Italian society while preserving their religion and culture.

This motif fits into the general motif of the reader: presenting an idyllic reality that has no moral and value dilemmas, in which each story ends with a happy ending and the sinners reform their ways or repent of their evil deeds.

## Extracts

### Preface

The anthology "MIKVEH ISRAEL" (Livorno 1851) by Rabbi Israel Costa (1819-1897) is one of the first anthologies for children written in Hebrew in the 19<sup>th</sup> century. It is important at this stage to make the following clarification: Costa's book is considered an anthology, but this classification is not accurate. Usually, an anthology compiles several sections from different sources in their original wording. In Mikveh Israel, Costa generally used several sources, but he always processed them and restated them, sometimes in a biased and selective manner, which does not fit the original source. Probably, Costa chose to restate his sources in order to convey certain messages that he wanted to impart to his young audience.

The meaning of the title of the anthology is "The Hope of Israel" and it is taken from Jeremiah 14, 8 ("Hope of Israel, Lord"). The title of the anthology also refers to the author's first name, as do the titles of his other books:

"כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל" – 1853 ; "יִשְׂרָאֵל" – 1890

(Menashe ben Israel wrote a book with the same name – 1650.)

In the first part of my work I will do two things: First, I will divide the 100 stories of the anthology into seven content groups. Second, I will analyze every story. I will compare the story with its source or sources. Locating the sources of the stories often involved detective work.

In the second part, I will present a statistical analysis of the 100 stories based on various variables.

The third part of my work contains discussion and conclusions.

### Introduction

Costa's anthology was intended to instill in young readers values in two axes: One axis is human – to transmit to boys and girls basic universal values: telling the truth, the importance of learning and education, helping others, family values (respecting parents and the importance of family ties), diligence, and notebook cleaning.

The second axis is strengthening Jewish identity and adherence to Jewish culture among boys and girls who are growing as a minority group within Italian society that begins to offer emancipation to the Jews who are deepening their integration in Italian society. As we will see, Costa encouraged the integration of the Jews in the becoming Italian nation-state, while maintaining traditional Jewish culture and values.

Rabbi Piperno from Livorno, who was Costa's teacher and edited the anthology, wrote an introduction to it, in which he clearly expressed the aims of the anthology: "Every Rabbi in every generation, when he saw his community going astray from the TORAH AND MITZVOT, would guide them along right paths with bands of love to their heavenly father". In Piperno's view, the root of the problem is the fact that the holy books are sealed books for the youth, because they do not know Hebrew. On the other hand, the youth are drawn to books in the Italian language, which is clear and easy for them. The outcome is: "deserting the cheerfulness of the book of religion and its mitzvot".

Piperno then thought that the main aim of the anthology is to draw back the youth to the Jewish religion and that the aim of learning Hebrew is secondary.

From the abovementioned introduction arises a picture of a Jewish community who is moving away from Judaism and from observance of Mitzvot. Five years beforehand, he described in more extreme words the distancing from religion: "...the faith is decreasing and EPICORSSOUT (heresy) and lawlessness are increasing in the country." – KOL 'UGAV (1846).

Fiorentino and Costa in their introduction to the Hebrew translation of the book ELIEZER et NAFTALI by Jean-Pierre Claris de Florian (1853), express the fear of the disappearance of the Jewish people from history: "We will always be remembered and we will not be like other previous people, the Amorites, Perizzities, Hivites and Jebusites who had disappeared forever".

In the same source they thought that Jews of Italy and in other countries are involved in the life of the Gentiles and are influenced by their culture:

"How we are known to one another, as brothers we are of a heavenly father...whether in our different ways of living from every nation? ...and since the day we were mixed with gentiles, we learn their deeds and we followed their ways...How Israel would not

learn their practices, trades with them and buys bread and drink from them? ...and is afraid that if he will not socialize with them, their hate and animosity will increase?"

Interestingly, this was also the impression of Chaim Weizmann from his visit to Italy in 1921: "Jewish emancipation in Italy has been complete since generations. The congregation was small, but its members took an active part in Italian life – political and economic, artistic and scientific and in all their dealings and their belongings they were indistinguishable from other citizens, except for one thing – that they went to the synagogue and not to the church. In Italy there are about 50,000 in a population of about forty million".

Chaim Weizmann. *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann*. Jewish Publication Society of America. 1949.

I brought this citation because it characterizes the old conception about the smoothness of the emancipation of the Jews of Italy.

Michele Luzzati wrote about the Jews of Italy in the 19<sup>th</sup> century: "With the passing of time a secularization process took place among most Italian Jews to a point of alienation from religious observance and only a small number continued to maintain a religious life style as before." – Michele Luzzatti. "Italy and Its Jews". in Roni Weinstein (ed.). Italy. Yad Izhak Ben-Zvi. 2012. p. 17. (in Hebrew).

A certain letter which was written in the 70's of the 19<sup>th</sup> century and was sent from Italy to America, described the situation of the Jews of Livorno as follows: "as far as religion is concerned, it has completely disappeared. The families that are still religious are quite few". Alessandro Guetta. *Philosophy and Kabbalah*. Albany, New York: Sunny Press. 2009 p. 215 n. 25.

Schachter came to the same conclusion:

"... Erosion of the traditional bonds that bound the individual Jew to his community and the abandonment of religious practices, leading, in some cases, to mixed marriage and conversion". (Elizabeth Schachter. *The Jews of Italy 1848-1915. Between Tradition and Transformation*. London, Portland, OR, Vallentine Mitchell, 2011. p. 4.)

Costa was undoubtedly aware of the conversion of Jews in Italy. He composed a praise song to Eliyahu Benamozegh, who prevented a Jew from converting.

It is appropriate to add a notice of caution: two historians of Italian Jewry in the 19<sup>th</sup> century told me that the state of secularization that I have described for the year 1851 has not occurred until at least a decade later and intensified in the subsequent decades. I suppose that they are right. But the rabbis Piperno and Costa felt that the process of secularization in 1846-1853 was already in fast progress and in fast acceleration, as I have shown above, by quoting them. So, they reacted to their subjective feeling about the matter and perhaps they inflated the gray reality. In any case, their prognosis about the secularization process turned out to be true.

Therefore, Costa felt an urgent need to do something to stop the progress of secularization and he thought that his anthology can make the desired effect: first, Costa and Piperno thought that educational messages through stories such as the anthology *Mikveh Israel* can reach this goal. Second, they believed that increasing the Hebrew knowledge among their pupils would direct them to the great works of Jewish religion and literature. They also thought that the knowledge of Hebrew would strengthen their Jewish identity and would contribute to their feeling of belonging to the Jewish people.

If so, the main purpose of the anthology is educational. It is designed to educate a new generation of Jews who would live in an Italian open society. Costa was aware of the dangers that such a society posed to the continuation of Jewish existence and he tried to deal with these dangers in his anthology.

How did Costa perceive the place of the Jews in Italian society, which began to open its gates to the Jews? We find an indirect answer to this thorny question in his anthology. Further, there is an additional source in which he explicitly depicts the status of the Jews of Italy.

The source is a song which he wrote when the Grand Duke of Tuscany declared Equal Rights for the Jews in the year 1848:

"The time of love has come...

Sentenced the king one law to all Tuscany...

We will run towards arms to be among the braves...

We will fight against the enemies of Italy...

Therefore, we will say we are happy because in her [Italy]

We have a share

As a mother doing good to us, we are her sons".

Israel Costa. 1890. *כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל*. pp. 52-53.

Costa's statements on the willingness of the Jews to die for Italy were realized in the struggles and battles which took place in the Risorgimento, in which many Jews were killed, in larger numbers than their proportion in the population.

Cecil Roth. *The History of the Jews of Italy*. Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society of America. 1946. pp. 454-455.

Costa's patriotic approach to Italy was not unusual among Italian rabbis. Elizabeth Schachter argues that the rabbis had an important role in shaping civic and patriotic consciousness of the Jews of Italy, both as teachers in the education system and in their sermons in synagogues.

Elizabeth Schachter. *The Jews of Italy 1848-1915*. London, Portland Or, Vallentine Mitchell. 2011. pp. 16, 77.

Carlotta Ferrara wrote about the symbolic significance of Jews' participation in the Risorgimento: "...those who died in the battles of the Risorgimento acquired the status of martyrs who had given their lives for double cause: the defense of their fatherland, and the demonstration of bravery and patriotism to their fellow citizens". *Making Italian Jews. Family, Gender, Religion and the Nation, 1861-1918*. 2017. p. 170.

The challenges which Costa struggled with in his anthology are the same challenges that Italian Jews faced a few years later:

"Immediately after being granted equality, individual Jews, Jewish communities and their leaders found themselves facing various challenges. They now had opportunities for integration ...and they experienced both euphoria and that they should demonstrate ...loyalty to state and fatherland. ...This leads to the other challenge faced by the Jewish elites...; They had to combat the danger of gradual assimilation into the majority society, aided by increasing secularization, the disappearance of the Jews themselves."

Carlotta Ferrara degli Uberti. *Making Italian Jews. Family, Gender, Religion and the Nation, 1861-1918.* 2017 (2011). pp. 4-5.

As I will show in what follows, certain motives which were discussed in the Jewish discourse in the years following the publication of Mikveh Israel (such as patriotism and fighting for the fatherland and recalling the bravery of the Maccabees) already appeared in Costa's anthology, although not always with the same interpretation.

A modern Jewish national awakening through the Zionist movement among the Jews of Italy happened only decades latter.

See the analysis of Zionism in Italy:

- Schachter 2011. pp. 165-194, 199-205.
- Carlotta Ferrara degli Uberti. *Making Italian Jews. Family, Gender, Religion and the Nation, 1861-1918.* 2017 (2011). pp. 182-195, 218-224.

Costa was not affected (almost as all Rabbis in Italy) by Rabbi Dr Yehuda Leon Bibas (1789-1852), a precursor of Zionism. On this interesting figure, who was raised in Livorno, see:

"Rabbi Dr Yehuda Aryeh Leon Bibas precursor of Zionism". "Time for Pity". In Asaf Yedidya (ed.). Jerusalem: Yad Ben Zvi. 2015. pp. 50-69. (in Hebrew).

### **The Manuscript**

The manuscript of the anthology survived and is posited in the archive of the synagogue of Livorno. It is not punctuated (I studied this manuscript in Livorno for a few hours). There is a microfilm of the manuscript in the national library in Jerusalem (no. 148). I did not make a systematic and comprehensive comparison between the printed book and the manuscript. I checked the manuscript in order to find out whether the mistake is a print mistake or an original mistake in the manuscript.

In my visit in the archive of the synagogue in March 2017, I was told that all the material concerning Costa in the archive was destroyed together with the synagogue by Allied bombers in 1944.

## Part I – The Analysis of the Stories

I distinguished seven groups of stories according to their content:

- A. Biographies of Jewish personalities – 11 stories.
- B. Exemplary figures of Jews and non-Jews – 11 stories
- C. Stories designed to instill in children virtues – 23 stories
- D. Stories from the life of children in the family, in school and in the peer group  
– 17 stories
- E. Stories that show that Jews throughout history observed their religion despite edicts by foreign rulers and were willing to die for Kiddush Hashem – 10 stories
- F. Stories that show that Gentiles did not appreciate Jews who converted or tried to assimilate and praised Jews who preserved their Jewish or religious identity  
– 8 stories.
- G. Stories that represent the Jewish religion through its beliefs and opinions, the centrality of the prayer, and theological issues – 20 stories.

The theological issues are: the essence of prayer, God's existence, the resurrection of the dead, the afterlife, the untimely death of children, and repentance.

In part I, I will analyze each story through three aspects. First, I will make a comparison between the source of the story and the story as phrased by Costa, and I will try to explain why Costa sometimes made crucial changes in his sources. Second, I will try to add background material and sometimes I will offer an additional interpretation to the story, which is not always in agreement with Costa's interpretation. Third, I will try to explain his linguistic choices. It becomes evident that these were made intentionally in order to form an opposition or a parallel to other stories in the Bible, and so to add additional meanings to the original story.

I present here an analysis of two stories: story no. 86, which belongs to group E, and story no. 23, which belongs to group F, as examples of part I of my study.

### **Story no. 86**

Costa tells of the tragedy of the expulsion from Spain through the personal story of a man named Menashe. He employed a story that appears in Shlomo ibn Verga's (1460-

1554) book "Sefer Shevet Yehudah", written in 1512 and published in 1550. (Ibn Verga was a historian and physician, and one of the expelled from Spain). The book describes the disasters that befell the Jewish people throughout history. Shevet= שֶׁבֶת in Hebrew means a rod used for corporal punishment, following Lamentations, 3, 1: "I am one who has known affliction under the rod of God's anger". Yehudah represents the author's first name but also the Jews, the tribe of Judah.

The book was again published by the Bialik Institute in 1947, with an introduction by Yitzhak Baer with detailed notes by Azriel Shohat.

Here is the story from the book mentioned above: "I heard from old people from Spain, that one ship was stricken by a plague, and the ship owner tossed them into a void land and most of them died of starvation, and some of them tried to find a settlement.

And one Jew among them, he and his wife and two sons struggled to keep walking, and his wife fainted and died, and he and his two sons fainted from hunger, and when he awaked he found his two sons dead. And with concern he stood up and said: Master of the Universe! You do much to cause me to leave my religion; know faithfully that at the behest of the inhabitants of heaven **I am a Jew and I will be a Jew** and everything you have brought upon me will not matter! And he gathered from the dirt and from the weeds and covered the boys and went to seek for a settlement." p. 122.

In the original story, the hero is anonymous and it was Costa who gave him the name Menashe. This name alludes to the reason Joseph specified for naming his eldest son: "And Joseph called the name of the firstborn Manasseh: For God, said he, hath made me forget all my toil, and all my father's house." (Genesis 41, 51). While Joseph forgot his past grief, here Menashe – representing the exiles from Spain – has been forgotten by God. (It is interesting that the name of Agnon's tragic hero in *And the Crooked Shall Be Made Straight* is also Menashe).

As is well known, the expelled from Spain are the ones who refused to convert to Christianity and were forced to leave Spain. Costa estimates that the number of the expelled was 800,000; Don Isaac Abravanel – 300,000; Gedaliah Ibn Yahya, author of "chain of Kabbalah" – 600,000; Spanish historian Jeronimo de Zurita y Castro talked about 400,000, and Juan de Mariana estimated the number could reach 800,000. Today the number agreed among scholars ranges from 100,000 to 200,000 (Wikipedia). Costa

chose, hence, a high number of expelled, in order to enhance the colossal disaster that befell the people of Israel.

Costa's linguistic choices are interesting. He says on the expelled from Spain: "and they went back and forth to find rest to their feet." The allusion is clear: the dove that Noah sent from the ark "found no rest for the sole of her foot" (Genesis 8, 9). In other words, Costa suggests that the disaster is in the magnitude of the Flood.

In describing the plot of Menashe and his family at sea, Costa used the book of Jonah: "Menashe...found a ship going to Africa: so he paid the fare thereof, and went down into it." Jonah's book stated: Jonah rose up...and he found a ship going to Tarshish: so he paid the fare thereof and went down into it".

In Costa's version: "...and the storm was so great that the ship was about to break up, ...So the captain to lighten the ship took off Menashe and his family." The book of Jonah says: "But the LORD sent out a great wind into the sea, and there was a mighty tempest in the sea, so that the ship was like to be broken. Then the mariners were afraid...and cast forth the wares that were in the ship into the sea, to lighten it of them... So they took up Jonah, and cast him forth into the sea: and the sea ceased from her raging".

The allusion to Jonah is by a way of opposition. Jonah ran away voluntarily and sailed to Tarshish whereas Menashe and his family were expelled from Spain against their will. In the book of Jonah, the captain casts objects to sea in order to overcome the storm and only when this does not work, he throws Jonah into the sea at his request. Whereas in the story of Costa, the captain took Menashe and his family off the ship and abandoned them in a deserted beach after the sea calmed down in order to lighten the ship in its journey and to usurp the property of Menashe.

But there is another connection between Jonah and Menashe. Just as Jonah could not escape his destiny despite his attempts, so Menashe cannot escape his Jewishness, nor does he wish to. It is true that he was born a Jew – which was out of his control – but he chose to remain a Jew, even though it endangered his life.

There is also in this story a contrast to Psalms 107, which glorifies God as the savior of people who find themselves in distress. For example, the poet there describes people who "wandered in the wilderness...Hungry and thirsty, their soul fainted in them. Then

they cried unto the LORD in their trouble, and he delivered them out of their distresses". – 4-6. Whereas Menashe and his family were deserted on a shore, hungry and thirsty praying to God for help, but their prayer was not answered. Menashe, like Job, lost his family and his property.

At the end of the story, Menashe turns to God. He attributes his adherence to God to the catastrophes that befell him following the expulsion. He could have kept his family and his property, had he agreed to become a Christian, but he refused and chose expulsion. In his address to God, Menasheh says: "Even if you return to me and turn your hand against me all day along, I will not complain about you". Costa made use of the verse from Lamentations: "Surely against me is he turned; he turneth his hand against me all the day". – 3, 3. In doing so, he likens the magnitude of the disaster of the expulsion of Spain to the destruction of the First Temple. As is well known, the expulsion order from Spain to Jews who did not convert to Christianity set the final date of Tisha B'Av for leaving Spain. More precisely, the date was AV seventh but in the historical memory the expulsion from Spain was attached to Tisha B'Av, along with other disasters that befell the Jewish people, such as the destruction of the First and Second Temples.

Menashe goes on and adheres to his belief in God and declares: "**I was born a Jew and a Jew I will die**". In the aforementioned source the wording is: "**I am a Jew and I will be a Jew**". Menashe's statement, according to Costa, is slightly different from that in the original. It is possible that Costa hints at Menashe's willingness to die for Kiddush Hashem.

"Megillat [scroll] Amraphel" was written by Abraham ben Eliezer Halevi (1460–1530-1535), who was a Kabbalist. The Megilla is intended to guide those who wish to die as martyrs how to reduce the suffering from excruciating torment. Among other things, it says: "...for one who is resolved to sanctify the name of God when they torture him excessively and implore and demand of him, saying that if he relinquishes his faith they will leave him and cause him no pain, or in a case where he must inform them of his decision...he should answer thus: **"I am a Jew and I shall remain a Jew and I shall die a Jew."** He should be resolved to sanctify his creator and not to desecrate the name of God. And such one will not feel the tortures that they inflict upon him".

In "Megillat Amraphel" the believer declares that he is willing to die for his faith. Also in Menashe's statement according to Costa: "I was born a Jew and a Jew I will die", there is, as stated, a hint of a willingness to die for Kiddush Hashem.

It should be noted that Gershon Scholem, who first published "Megillat Amraphel", thought that Abraham Halevi was referring to the Inquisition, which took place during the time in Spain. (Episodes from the History of the Kabbalah Literature. *Kiryat Sefer*, seventh year 1930-1931, pp. 152-155). Abraham Gross disagreed with him and suggested a different thesis. See: "The Ashkenazi Syndrome of Martyrdom in Portugal in 1947", especially the appendix: "the Historical Background of Megillat Amraphel. Tarbitz 64, A, 1995. pp. 108-114.

Interestingly, a similar statement was made by Solika Hachuel (1817-1834), a Moroccan Jew who was executed for alleged apostasy from Islam. She was accused that she left the religion of Islam after she converted to it. One who revokes his or her conversion to Islam is called in Arabic apostate (مرتد) and the penalty is death. Just before she was executed, she said: "**I was born a Jew and I die a Jew.**"

Dan Ben Amos et al. *Folktales of the Jews. Vol. 1. Tales from the Sephardi Dispersion.* Philadelphia: The Jewish Publication Society. 2006. pp. 87-94.

Many Americans are familiar with a similar statement made by a famous American about his absolute identity as an American. I am referring to the statement of Daniel Webster (1782-1852), Senator and statesman. He said:

**"I was born an American; I will live an American; I shall die an American".**

It is interesting that Alan Dershowitz, a Harvard Law Professor, stated in his opening remarks in memory of the Jewish journalist Daniel Pearl, who was executed by extremists in Pakistan:

**"I am a Jew. I was born a Jew. I have lived my life as a Jew. And I will die a Jew."**

See:

Alan Dershowitz in: *I am Jewish: Personal Reflections Inspired by the Last Words of Daniel Pearl.* Edited by Judea and Ruth Pearl. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing. 2004. p. 117.

Dershowitz's statement is very Jewish, but is also an American-patriotic one because it also alludes to Daniel Webster's statement.

Chaim Raphael (1924-2014), a Sephardi Jew who was born in Thessaloniki and was the only one in his family that survived Auschwitz, said in an interview with "Yad Vashem": "We were a big family, everybody was sent to the crematorium and I remained alone... I was born a Jew; it is impossible to escape it ... **I was born a Jew and I will die a Jew** with pride. "

The statement is meant to convey the following message: I had no choice as to which nation to be born. But the decision to continue to hold the same identity, attests to my voluntary choice to belong to the same nation, even though sometimes it involves paying a heavy price.

I mentioned cases in which Jews declared their loyalty to the Jewish identity even while risking death, centuries after 1492 until the 20<sup>th</sup> century. This goes to show that Costa was wrong in thinking that this declaration belongs to the bygone history of the Jewish people.

Finally, I wish to address the last sentence of the story: "Pity me God and in the shadow of your wings I will take refuge". The phrase 'to take refuge under wings' appears twice in the Bible and the wings are the wings of God:

A. Book of Ruth – Boaz praised Ruth who converted to Judaism: "The LORD recompense thy work, and a full reward be given thee of the LORD God of Israel, under whose wings thou art come to trust". – 2, 12. Menashe, on the other hand, suffered because he wanted to remain a Jew.

B. In Psalms it is said: "He shall cover thee with his feathers, and under his wings shalt thou trust" – 91, 4. This chapter is recited inter alia during funerals and it is possible that Menashe said it while burying his wife and sons. Yet he uses the above sentence in praying and in the hope that God would save him from immediate death which lurks him.

### **Story no. 23**

To the coachman's surprise, the Christian clergyman – Cheverus – commands him to increase the donation to the poor woman when he learned that she is Jewish. His reasoning: he knows that his brothers in faith will not give alms to a poor Jew and therefore he gave her a generous gift.

The message: not all Christians are hostile to us and some of them are among the Righteous Among the Nations who discriminate the Jews positively.

The term 'Righteous Among the Nations' denotes in Medieval Jewish literature a gentile who observes Seven Laws of Noah, such as: not to worship idols, not to commit murder or incest. (See for example: Maimonides. *Mishneh Torah. The Laws of kings and their wars*. 8, 11. The term was used before him by Midrash Agur, circa 800 AD.)

In modern time, the term denotes a gentile who shows an extraordinary positive attitude towards Jews. Costa was among the first ones who used that term in its modern meaning. After the Holocaust, the Righteous Among Nations are non-Jews who risked their lives to save Jews during the Holocaust and were recognized as such by Yad Vashem.

The sentence in the end of the story – "In my opinion and in the opinion of my brothers in faith" – corresponds to the preamble of the story that the benefactor is a Christian clergyman. (In the Letter of James 2,1 he turns to his addressees as "brothers in faith": "My brothers, show no partiality as you adhere to the faith in our glorious Lord Jesus Christ").

This statement did not appear in the source of the story. This addition implies that in his act Cheverus represents all Christians, a fact which was previously denied in the words of his servant who objected to the very giving of alms to the poor Jew. Perhaps this explains why Costa turned his companion to a servant whereas in the source of the story from 1838 his companion was a priest (aumonier=chaplain).

Who is Cheverus in this story? He is Jean Louis Lefebvre de Cheverus (1768-1836), who served as bishop of Boston, and at the end of his life in the years 1826-1836 he served as archbishop of Bordeaux, France. He had good relations with the Jews of the city, most of whom were from Spain and Portugal. It is said that the rabbi of Bordeaux made sure to maintain continuous contact with him and complimented him in their first

encounter on his wisdom and compared it to the wisdom of Solomon. When the rabbi's daughter died, he expressed to him his pain and sorrow and said to him: "I come to find solace from the representative of the Christian Jesus, who cried over Lazarus' tomb". The author of the book took the words of the rabbi as proof that the *unbelieving* Jews cherished him.

Andre Jean Marie Hamon. *Vie du Cardinal De Cheverus*. Paris, Lyon: Librairie Catholic de Perisse Freres. 1841 (1837). pp. 337-338.

This book was translated into English two years later, because Cheverus served as bishop of Boston.

J. Huen Dubourg (pseudonym for Andre Jean Marie Hamon). *Life of Cardinal Cheverus*. Boston: James Munroe and Company. 1839. p. 270.

This story – no. 23 – appears in two books in slightly different versions:

L'Abbe P.P. *Considerations Politiques et Religieuse sur la France depuis 1830 Jusqu'en 1838*. Paris: Chamerot, Librairie – Editeur. 1838. p. 114.

The second book was published in the United States in 1982:

John O'Kane Murray. *The Catholic Pioneers of America*. Philadelphia: H.L. Kilner & Co. Publishers. 1882. pp. 380-381.

The source from 1838 tells the story as a testament to the tolerance of Cheverus, probably because of the special treatment he gave to a poor Jewess, specifically after the reservation of his companion (who was a priest, in contrast to the version of Costa that he was a coachman) for giving alms to a Jewish woman. The tolerance of Cheverus is also reflected in the good relations he built with Protestants in Boston, where he served as a bishop in 1808-1823, and with Protestants in Montauban, France, where he served as bishop in 1823-1826. The story in the source from 1882 appears after a reference to the positive attitude of Cheverus towards Protestants in Boston.

It is interesting that the same story is attributed in another book to Charles Francois d'Aviau Du Bois de Sanzay (1736 -1826), who preceded Cheverus in office. The story is presented in the context of examples of generosity. This bishop also had relatively good relations with the Jews of Bordeaux.

Emile Gigault de la Bedolliere. *Les fleurs de la morale en action. Ou Recueil d'anecdotes propres à former le Coeur et l'esprit des jeunes gens.* Paris, Limoges: Chez Martial Ardant Freres. 1850. p. 286.

This title is reminiscent of the sentence that appears in the title of Mikveh Israel: "And it is a moral book to educate the boys". It is possible that this book and many other books, similar to it in their purpose which were published at that time in France, also motivated Costa to compose his book. Drori (2018) expresses the same idea.

This story also appears in the biography on that bishop. I bring this additional source for the following reason: The author of that biography claims that the bishop gave alms to all poor people regardless of religious affiliation, be it Jewish, Lutheran, Calvinist, Quaker, Methodist or be it French, Spanish, Italian, Mexican, Canadian or Chinese. After the story on the alms to the poor Jewess, he adds that this act constitutes an appropriate response to all allegations of intolerance "that our enemies attribute to us". As aforementioned, the source on Cheverus from 1838 also claims that his generosity towards the poor Jew is indicative of his tolerance.

Details of the biography: Jean Paul Francois Marie Lyonnet. *Histoire de Mgr D'Aviau de Sanzay.* Tome Second. Paris, Lyon. 1847. pp. 616-617.

Costa tells the story about Cheverus to show that Christians display towards Jews sympathetic attitude, while the additional source interprets the act of the bishop as proof that he gave alms to any poor people in need regardless of religion or nationality and not as an expression of love for Jews or discrimination for the better. Costa, hence, did not only at times change the facts which appeared in his sources, but also gave a different interpretation to the sources. This conclusion justifies bringing the second version of the story about the Bishop of Bordeaux who preceded Cheverus. The source from 1838 brought the story to demonstrate Cheverus' tolerance rather than his excessive love for the Jews.

It seems to me that the story attributed to Cheverus happened while the story attributed to his predecessor in office in Bordeaux is fundamentally wrong. This is because the story of Cheverus appeared in writing in 1838, two years after his death, while the story of his predecessor appeared first in 1847, 21 years after his death. Since he served in the same position in Bordeaux as Cheverus and he also showed sympathetic treatment

of the Jews, people attributed the story to him as well. (It is also possible to reach the opposite conclusion or to reach the conclusion that the story is true of both of them.) The different sources actually tell the same story, but there are differences between them in terms of the following details: the identity of the generous bishop, the place where the act took place, the amounts donated, the gender of the recipient of the alms, the identity of the companion and so on. This is typical of folk tales that pass as word of mouth.

In any case, the reader who does not know Cheverus' positive attitude towards the Jews has some difficulty in linking Cheverus' extraordinary title as a Righteous Among the Nations given to him by Costa, with his rather minor gesture toward the poor Jew.

There is another similar story. Pope Pius IX, who served as pope in the years 1846-1878, saw in one of his travels a sick old man on the side of the road, not far from the ghetto. When asked, the coachman answered that the old man is Jewish. The pope responded: "And is he not a human being, whom we should help?" He stopped the carriage, drove the sick Jewish old man to his house, and stayed with him until he recovered. The incident occurred in 1846. (The story resembles of the parable of "The Good Samaritan").

The source: Franz Hulskamp, Wilhelm Molitor. *Pope Pius IX in seinem Leben und Wirken*. 4<sup>th</sup> ed. 1875. p. 93.

Pius IX was involved in the affair of Edgardo Mortara.

Costa probably knew the source from 1838 but he made changes in it, as he often did. First, he turned the alms of silver into gold. Second, he mentions that the incident took place near Cheverus' carriage, when it is originally said that the incident took place when he left the church. It may be added that the companion was a coachman, based on the above story on Pope Pius IX and the ill Jew he encountered while travelling in his carriage.

A note: the anthology 'Mikveh Israel' is available online on the site of the National Library in Jerusalem.

## **Part II – Statistical Analysis of the Stories**

I conducted a statistical analysis of the stories. Each story was considered as one record in a file of 100 records. The absolute numbers also represent percentage, as there are 100 records (stories).

The variables of the records are: the length of the story; the source of the story; the period in history in which the story occurred; the country in which the story occurred; the gender of the protagonist in the story; the age of the protagonist; the identity of the protagonist : Jew/non-Jew; identifiable historical figures in the story; the surrounding in which the story occurred: family, school, community, state (kingdom), and royal court; the subjects of the stories; positive reference to learning and education; reference to the poor and the rich; social status of the characters in the story; literary genre: parables and lessons.

I chose to present here a statistical analysis of only 4 variables: the source of the story, the country in which the story occurred, reference to the poor and the rich, and positive reference to learning and education.

### **The Source of the Story**

The distribution of the stories by literary source:

The Bible – 4 stories

Historical sources – 21 stories

Chazal, Apocrypha, Josephus and other – 29 stories

Folk stories and legends – 18 stories

Personal knowledge of Costa or stories that he composed – 28 stories.

### **The Country in which the Story Occurred**

Italy – 34 stories

Eretz Israel – 26 stories

France – 12 stories

Spain + Portugal – 7 (Spain – 6, Portugal – 1)

Germany – 5

Other Countries – 7

Unknown – 9.

It should be noted that all the stories composed by Costa (without any source) occurred in Italy. If we exclude Eretz Israel, most of the stories occurred in Western countries: Italy, France, Spain and Germany. There existed ties between the Jews of Italy and the Jews of France and of Germany.

It is interesting that there is almost no reference in the anthology to Jews in Muslim countries even though 16% of the Jewish people lived in Asia and Africa.

There is even a greater disregard of the Jews who lived in Eastern Europe: 70% of the Jewish population in the world lived there.

Sergio Della Pergola. "Some Fundamentals of Jewish Demographic History". In S. Della Pergola, J. Evens (eds.). *Papers in Jewish Demography* 1997. Jerusalem: The Hebrew University, 2001. p. 10. (The data refer to 1825). See Part III; Discussion and conclusions.

### **Reference to the Poor and the Rich**

The reference to the poor and the rich is very prevalent in the anthology. 31 stories have a reference to the poor, 24 – a reference to the rich and 20 stories deal with both the poor and the rich. 11 stories refer exclusively to the poor whereas 4 stories refer exclusively to the rich. In total there are 35 stories which refer to the poor and/or to the rich.

The common reference to the dichotomy between the poor and the rich is indicative of the dual conception that Costa had of his own society and of the gaps between the two groups. In any case, the data show that poverty was a common phenomenon in Italy of his generation.

Canepa wrote that before the emancipation and many years thereafter the poor constituted a wide layer in almost every Jewish community and charitable institutes were

established to assist them. In Livorno of 1846, for example, there were 70 institutions in a community of approximately 5,000 people.

Andrew M. Canepa. "Emancipation and Jewish Response in Mid-Nineteenth Century Italy". *European History Quarterly*. 1986. 16, 4. pp. 403-439.

In 1844 there were in Livorno 19 private educational institutions, in addition to the local Talmud Torah of the community. Elizabet Schachter, 2011, pp. 77, 93 n83 (based on Liana Funaro and Carlotta Ferrara degli Uberti).

The phenomenon that the community's schools mostly served the poor was typical of all Italian Jewry: "Many Jewish families chose to send their children to public schools, especially among the more established economic classes, while poor families were forced to send their children to "assisted and philanthropic" schools within the Jewish community. This was because Jewish schools handed out generous cash prizes for academic achievement or pupil attendance, and even gave subsidies to families so that they will send their children to school instead of work". Sylvia Guetta. "Education". In Roni Weinstein (editor). *Italy*. Jerusalem: Ben Zvi Institute. 2012. p.68. (in Hebrew).

Abraham Berliner, who visited Italy for six months in 1873, wrote about his visit to Livorno: "Jews participate in all public affairs and they contribute more than their fair share in promoting and developing public affairs. Yet they still equipped their institutions well, in the same manner that they care for their poor, who exist in great numbers in their community side by side the extremely rich". Abraham Berliner. *Six months in Italy*. Jerusalem Rabbi Cook Institute. 1945. p. 51. (in Hebrew).

Costa himself taught in the education system of the community that was designed for poor pupils. There were also many private schools with Jewish teachers, including some women who operated schools for pupils whose status was better. (Liana Funaro – personal communication). Costa himself comes from a low economic class (Drori, 2018, p. 57, note 6).

Gadi Luzzatto-Voghera claims that from the second half of the 18th century the Rabbis of Italy usually came from economically low or moderate classes...The rabbis were generally regarded as junior officials in the communities, who taught the foundations of Judaism". "Cultural and Religious Activity". in Roni Weinstein (ed.). *Italy*. 2012. p. 91 (in Hebrew).

The education system of the community in Livorno was called Pie Scuole.

Against this backdrop we have to read some of the stories that deal with poor pupils. In one of the stories (no. 80) supervisors came to interview pupils concerning work. It is likely that poor pupils went to work in an early age. The type of work also does not seem to require great cerebral skills, since the supervisors preferred a not so very smart pupil whose notebooks were clean over a bright pupil who did not keep his notebooks clean.

Story no. 31 tells of an orphan girl who took on the role of her parents as the provider of the family.

Story no. 100 tells of Hillel, who although was a poor woodcutter, spent a considerable portion of his salary to acquire education. It is also understandable why Costa included a story about Scheppeler (no. 5), who initiated the opening of schools for the poor.

Costa also wanted to instill in his pupils the realization that acquiring education will help them find work so they will be able to support the family's livelihood.

Costa also glorifies poverty in two stories and finds benefits in it (14, 67).

If we did not know that there was a separate education system for poor pupils in Livorno and that Costa taught there and might also have included his book Mikveh Israel in the curriculum, we would not be able to understand why he devoted so many stories to the poor and the rich and why he found poverty holds certain advantages over wealth.

### **Positive Reference to Learning and Education**

Learning constitutes an important activity of the anthology's addressees. Therefore, Costa dedicated 20 stories to explicitly praise learning and education.

Why is it important to acquire education according to Costa? There are two answers equally important:

- a. Acquiring knowledge and the joy of learning.
- b. Education is a mean to acquire a profession and an income so as to help the family's livelihood, to get respect from the parents and the community, and to make parents and relatives happy.

An additional reason which is mentioned in a few cases is the contribution of education to the strengthening of religious belief and observance of mitzvot.

The ideal of reciting the Torah day and night or the ideal of being devoted almost exclusively to the studying of the Torah ("to kill yourself over the Torah") are not mentioned in the anthology.

## **Part III – Discussion and Conclusions**

### **Emancipation, Assimilation and Secularization**

Almost all the states of Italy declared in 1848-1849 equality of Jews as citizens. The process of integration of the Jews in Italian society begun before that declaration in the turn of the 18<sup>th</sup> century and accelerated following the occupation of parts of Italy by Napoleon, which resulted in the beginning of secularization and moving away from religion.

In group F Costa made clear to his pupils that not only does the gentile society not encourage assimilation of Jews, but it even reproaches attempts made by Jews to assimilate or to renounce their religion. Precisely because Costa thought that the Italian society is open to integrate Jews and does not discriminate them, he was afraid that this situation would prevent Jews from maintaining their religion and their Jewish identity. Costa did not express in a direct way the problems of assimilation and secularization. This is in line with his tendency to present an optimistic and idyllic picture of the world.

The figures whom biographies Costa chose to tell are those which were rooted in the religious Jewish culture but also mastered foreign languages, science and secular fields of study (philosophy, medicine and astronomy). Some were praised by the elites of gentile societies: Josephus, Abravanel and the Rothschilds.

Costa wanted to make it clear to his pupils that one can be a good Jew and a good Italian, and that one can hold both the Jewish culture and the general one. It should be noted that these trends are not new to the Jewish Sephardi culture and to Jews of Italy. This trend culminated in the Golden Age in Spain and continued in Italy through Spanish and Portuguese immigrants who arrived to its shores. Therefore, it is not surprising that the modern movement of enlightenment in Germany did not impress the Jews of Italy, as claimed by Bregoli:

"The Haskalah was a conscious ideology of reform and critical reaction to Jewish tradition, aiming at individual and communal improvement in order to promote greater Jewish cultural integration in the larger society. The fact that the movement of Jewish reform and integration did not develop in Livorno is not entirely surprising.

Livornese Jews, like other Jews in Italy, did not need to become *maskilim* to appreciate the importance of general knowledge. The Italian and Sephardi Jewish educational tradition did not view the pursuit of "external sciences" as being in opposition to the study of Torah". Francesca Bregoli, *Mediterranean Enlightenment*. Stanford University Press. Stanford: California. 2014. p. 7.

Asher Salah raised a similar claim: "The term Haskalah, which was coined in Germany as translation to the term Aufklarung (enlightenment), did not fit the living reality of Italian Jewry. First, in Italy there was no movement with a clear ideology based on a structured plan of religious and political reform of Judaism...Second, the Jews of Italy...were very open to the surrounding culture." "The Enlightenment". In Roni Weinstein (ed.). *Italy*. Yad Izhak Ben-Zvi. 2012. pp. 133-142 (in Hebrew).

Interestingly, we find the same trend in Leone Racach, who probably knew Costa, in his book for children: *Il Plutarco Israelita*. Livorno. 1881. In addition to traditional personalities such as HILLEL, Rabbi 'Akiva, he also included men who were involved in the general culture in which they lived: Philo, Josephus Flavius, Maimonides, Abravanel, Menashe ben Israel, Spinoza and Mendelssohn. He considered these figures to possess the same greatness as Dante, Petrarch, Michelangelo and Galileo. I relied on:

Carlotta Ferrara degli Uberti. *Making Italian Jews*. Palgrave Macmillan. 2017 (2011). pp. 174-175.

Almost all the figures mentioned by Racach were mentioned before him by Costa, except Spinoza (for obvious reason), Menashe ben Israel and Mendelssohn. Some of the figures mentioned above were Sephardim. Livorno was founded by Jews from Spain and Portugal and in the mid of 19<sup>th</sup> century they still constituted a dominant majority among the Livornese Jews.

Hence, the Sephardim pupils of Costa could easily identify themselves with those figures: "Although there are stories about these figures in all Jewish communities, when they are told by Spanish immigrants a sense of emotional closeness and group pride is

created". Tamar Alexander-Frizer. "Folk Creation". In Yaron ben Naeh (ed.). *Turkey*. Ben Zvi Institute. 2012. pp. 107-122 (in Hebrew).

It is appropriate to note here that Costa added frequently to his name the proud initials Samech Teit – Sephardi Tahor, a pure Sephardi=ט"ה טהור ס"פ.

Costa chose stories which took place in Western Europe but ignored stories which dealt with Jews from Muslim countries, because of two reasons. First, they were only exposed to Western culture when the school system of Alliance Israelite Universelle was founded in 1860, which introduced the Enlightenment movement in Muslim countries (North Africa and the Middle East, including Eretz Israel).

Second, he thought that the status of the Jews in Muslim countries was far from being equal and they could not develop independent thinking.

I have no evidence of this claim as for 1851, but there is a supporting evidence 27 years later in the case of Nessim Samama's will. Costa was involved in a sharp debate over the validity of the Tunisian Caid's will. He argued that the Tunisian rabbis cannot develop an independent position because they live in a Muslim country not as free citizens and they fear the Tunisian authorities. Whereas the Jews of Italy, as Jews in other Western Europe, enjoy freedom and equality and they can voice freely their opinions without fear. See Appendix II: the case of Nessim Samama's will.

Costa wrote in 1880 a book which includes stories and legends from Muslim countries: "Sefer 'Aravim Bebtokhah" – in Hebrew: ספר ערב"ים בתוכה.

This book is similar to *The Book of One Thousand and One Nights*. Supposedly, this fact seems to undermine the argument that he did not find interest in Jews of Muslim countries. But this is not the case, because he did not bring concrete stories of Jews in Muslim countries in historical contexts, but rather saw in them exotic literature from the East, which cannot be used to learn something about the way of life or culture of Jews in the lands of Ishmael.

Costa also ignored in his anthology the Jews from Russia and Poland, who constituted 70% of the Jewish people in the world. The reason is that they were only in the early stage of the Haskalah movement in 1851. Only later the movement became a mass

movement thanks to the expansion of modern schools. By contrast, the Haskalah movement in mid-19<sup>th</sup> century already took deep roots among Jews in Western Europe.

Costa tells about a Jewish fighter in Napoleon's army who was courageous in battle and about Alphonse Picard, a Jew who participated in the July 1830 revolution and died for the French homeland. These stories aimed to show that Jews can be integrated into a gentile society where they are given freedom like other citizens and become loyal sons of their homeland. Picard's willingness to die for his homeland – France – proves his identification with her. Jews in modern time have mentioned many times similar arguments. Here is one example out of many: Marc Bloch, the great French-Jewish historian, wrote in 1940:

"I need to say no more in rebuttal of such a charge [that I am an 'alien'] than that my great-grandfather was a serving soldier in 1793, that my father was one of the defenders of Strasbourg in 1870". *Strange Defeat*. (Origin in French: L'Etrange Défaite).

Costa includes several stories in which Napoleon is mentioned. By telling these stories, Costa expresses his affection for him. Napoleon conquered parts of Italy in the turn of the 18<sup>th</sup> century, granted emancipation and equal rights for Jews and removed the gates of the ghettos. (Primo Levi tells about a certain number of Jews who gave the name of Napoleon to their children).

Following the French Revolution and the emancipation of the Jews in France, it became an ideal state model for Costa. In a poem he wrote to commemorate "the revolution of February 1848" in which the second republic was established, he praised France as a source of inspiration and wisdom for many nations:

"A country of grace and beauty...

And a source of all wisdom ". כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל . 1890 . p. 54.

When Napoleon III's army besieged Rome in 1849 in order to return it to the Pope after being dominated by the Italian Republicans, he expressed his dissatisfaction of France in a poem: "France that in you we hoped as a land of desire, why you became our enemy...Lord God he alone knows that we loved you with deep love".

1890. כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל . Livorno. p. 58.

Our knowledge about the process of secularization of Italian Jewry allows us to understand why he included group E and group F's stories in his anthology.

This also explains why Costa almost did not include in his anthology practical mitzvot, such as Kashrut and Shabbat observance laws. The sources of the stories no. 17 and 87 tell that the Greeks wanted to force the Jews to eat pork meat. Costa did not mention this detail, but tells that the Greeks wanted to force the Jews to abandon their religion. Maybe he did not want to create antagonism or embarrassment among his pupils, who some of them have stopped keeping Kashrut or observance of Shabbat with all its prohibitions.

I have to add a reservation. The genre of the anthology is folk literature and therefore we should not find in it details of mitzvot. In Bialik and Ravnistky's *Sefer Ha'aggadah* too there is not much reference to mitzvot and their ramifications.

Costa held the opinion that the integration into Italian society was an undeniable fact and was in point of no return, but at the same time he wanted through his book to strengthen the Jewish identity and Jewish culture of his young readers, so that they will not assimilate into Italian society.

Group G includes stories which raise theological issues, such as the premature death of young children, doubts about the existence of God or resurrection. In story no. 38, a man who expressed doubts about resurrection, one of the important principles of the Jewish faith according to Maimonides, did it in the synagogue. This act is almost an act of heresy, since it was done in a public and holy place. This case reveals that heresy began to take roots among Livornese Jews.

Apologetic books on the Jewish religion have usually appeared in times of cultural change and erosion of traditional principles of the Jewish faith. By the same token, the inclusion of near heresy stories in Costa's anthology should be similarly understood.

It seems to me that Costa hoped to spread his ideas through his young pupils regarding the possibility to integrate in Italian society and at the same time maintaining Jewish culture. The children would influence their parents to accept this big idea. I found a clue to this idea in the third story which is apparently written in a minor tone. The child succeeds to influence his father, who is a soldier, to begin praying. A soldier is more

prone to lose his Jewish identity because he is not under the traditional wings and control of the Jewish community. (It is therefore intentionally that Costa places this story in the opening of his anthology.)

The idea of introducing cultural change through the education of children is not farfetched. The great cultural transformation of North African Jews towards adapting French culture was implemented through the Alliance educational system. (Perhaps it is apt to mention here the saying of Ephraim Kishon: Israel is the only country in the world where mothers learn their mother tongue from their children.)

### Israelita

In the story about the brave acrobat Plege (no. 30), Costa called him a man of Israel. (The name of Jacob was changed to Israel after his struggle with the angel. Genesis 32, 29). The Jews of Italy started in the beginning of the 19<sup>th</sup> century to use the term "israelita": "The old Jew underwent rapid change due to emancipation and the process of integration into the surrounding society, and also gained a new name: no more "ebreo" but "israelita" – son of Israel. The use of a new name was very widespread in the second half of the 19<sup>th</sup> century". (Gadi Luzzatto Voghera. "Cultural and Religious Activity". In Roni Weinstein (ed.) *Italy*. 2012. p. 89. (in Hebrew).

Carlotta Ferrara pointed to similar trends of changes in the terminology of the Jews in France, UK and Germany. She argues that the term 'popolo ebraico' was no longer in line with the status of the Jews as citizens and members of the growing Italian nation, in addition to the negative connotation that the name Jew has carried for generations. She argues that the term israelita entered into use in the beginning of the 19<sup>th</sup> century and became widespread in the years 1820-1830. Carlotta Ferrara. 2017. pp. 9-10.

The epithet "man of Israel" used to call the acrobat defined him as a Jewish man of a new breed.

Did Costa exclusively use the name "a man of Israel" only in referring to Jews in the modern age? The answer is quite positive. Indeed, Costa usually made sure to use the new name from 1800 and on, while up until then he used old names such as Jew, from the Sons of Israel, Israel, ebreo. In two stories soldiers who fought with Napoleon were

called "a man of Israel". The names Jew and ebreo are identical – in story no. 15 the physician was called in the beginning of the story a Jew and later on an ebreo.

This finding clearly shows that the linguistic choices of Costa were not random but rather intentionally chosen, as I have shown throughout my work.

### **Contradiction between Group E and Group F**

I found that there is a stark contradiction between two groups of stories: group E tells about attempts of Gentiles to force Jews to convert or to commit serious offenses (such as idolatry). On the other hand, there is a group of stories (group F) which shows that Gentiles disapproved attempts of Jews to convert or hide their Jewish identity; on the contrary, Jews who adhered to their Jewishness were honored and praised by kings.

The famous story of group F is no. 15. Francis I, the king of France, asked of his captor, the Holy Roman Emperor Charles V, to send him a Jewish physician to cure him. Charles V sent him a convert Jew physician. Francis I refused to meet him, claiming that if he was indeed an expert physician he would not have converted his religion.

I suggest a partial reconciliation of the contradiction: the stories of the first group occurred in the ancient world (Greece and Rome), in the Middle Ages up until the Spain expulsion, whereas the stories of the second group usually occurred in modern time.

Costa's message to his disciples: our ancestors were ready to give their lives to preserve their Jewishness. That is why we must continue to preserve our Judaism, since assimilation only interferes with advancement in the gentile society. This argument is questionable, since Jews were promoted in Europe following their conversion and some did so for that purpose (for example, Karl Marx's father and Gustav Mahler).

"There can be no doubt that the great majority of Jewish converts in the nineteenth century acted because of the legal and social conditions...Some converted in order to obtain government and academic positions or in order to marry a Christian, others took this step in order to enter into political life...They regarded conversion – as Heine put it – as a ticket of admission to European society." (*A History of the Jewish People*. Edited by H.H. Ben-Sasson. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1976. p. 826.)

Costa would not agree with the description of Jewish history as presented in Hazaz's story: "The sermon" (1942). The protagonist of the story, Yudke, claims that the entire Jewish history is stories of exterminations, the abuse of Jews by Gentiles and pogroms: "What's in it [in Jewish history]?... edicts, libels, persecutions and Kiddush Hashem. And again, edicts, libels, persecutions and Kiddush Hashem".

Costa holds a different view: the persecutions belong to the past, and since the beginning of the modern era the attitudes of the Gentiles towards the Jews have changed for the better.

Costa ignored the fact that even in modern times edicts and pogroms occurred. As to his claim that Gentiles disapproved Jews who had converted, he is wrong. First, there were Gentiles in Western Europe who called Jews to assimilate into their societies. On the other hand, paradoxically contrary to expectations, Jews who assimilated or converted did not always receive sympathy and their Jewishness was not forgotten by people who were against the integration of the Jews into their society. (Felix Mendelssohn-Bartholdy, for example).

Moreover, new anti-Semitism grew precisely against the backdrop of Jews' assimilation. In Middle Ages, Jews maintained their religious identity and knew their place in Christian society. When they gained emancipation and succeeded in taking up positions in the fields of law, medicine, science, literature, economics and finance, they provoked antagonism and were perceived as threatening Western societies.

The second point is inconsistent with Costa's argument. He argues that the criticism of Jews by gentiles stems from a positive attitude towards Jews and Judaism. The Gentiles are willing to accept the Jews and integrate them into society while maintaining their Jewish identity, whereas in fact the negative attitudes by reactionary strata towards assimilators was due to the hatred of the Jews. They thought that the penetration of Jews into gentile society would "pollute" it, when in fact they should remain in the Jewish community in the margins of society.

Thirdly, he ignored the anti-Semitic manifestations of Italian society that surfaced in the abducted Jewish child affair – Edgardo Mortara – which occurred in 1858, seven years after the publication of Costa's book. See: David I Kertzer. *The Kidnapping of Edgardo Mortara*. New York: Alfred A. Knopf. 1977.

There is another important point: in group E Costa relates to the stories of the people of Israel as a nation whereas in group F he deals with the fate of individuals and not with the destiny of entire Jewish communities. The individuals are generally famous Jewish figures such as Elijah Montalto and Jean Baptiste Silva that do not faithfully represent the status of Jews within West European nations. Alphonse Picard who sacrificed himself in the 1830 revolution did not represent the behavior of the Jews of France in that revolution, since they did not participate in it. See: Zosa Szajkowski. *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*. New York; Ktav Pub. House. 1970.

Costa wanted to instill in his pupils the idea that Jews can integrate in Italian society and in other Western countries while preserving their Jewish identity. In other works, Costa expressed his identification with the Italian nation, which begins to fight for its independence and unification.

Costa tells about a brave Jewish soldier in Napoleon's army and about Picard who died in the revolution of July 1830. He also brought stories in ancient time in which Jews are described as brave warriors (stories no. 12, 85 and 89). These stories are aimed to show that Jews are capable of fighting fearlessly and will be able to fight for Italy.

Carlotta Ferrara showed that the Jewish press in Italy in the second half of 19<sup>th</sup> century and in the turn of the 20<sup>th</sup> century mentioned the bravery of the Maccabees and of contemporary Jews in order to show that Jews are willing and capable of fighting and dying for their fatherland, the ultimate test of patriotism. Ferrara. 2017. Ch. 5.

Costa also brought stories which show that Jews were willing to die for Kiddush Hashem instead of disregarding important mitzvot (stories no. 10, 17, 52, 53, 60, 85, 86, 87 and 99). Ferrara showed that similar stories appeared in the Jewish discourse in the 19<sup>th</sup> century. But there is an important difference between them. Costa thought that Kiddush Hashem is a past phenomenon, since Christians stopped to convert Jews, whereas the modern discourse as described by Ferrara thought that this phenomenon still exists in the present. It is related to symbolism of patriotism: the willingness of Jews to die for the fatherland has a connotation of dying for Kiddush Hashem:

"...the Jewish warriors of old had been located within the discursive and symbolic sphere of nationalism and patriotism...These stories with a warlike setting went together with a rhetoric of sacrifice: alongside military courage were celebrated the valour and moral integrity of the martyr". Ferrara. 2017. p. 179.

It seems that the optimistic conception of Costa regarding the status of Jews in Italy was shared by many Jews in Italy. Historians who worked before the rise of fascism in Italy and before the horrors of the Holocaust also described in pink colors the process of emancipation of the Jews in Italy. It was only after the dark period in modern Jewish history that historians began to reevaluate the process of emancipation and discovered that it did not run smoothly and that there were considerable manifestations of antisemitism, in which the Vatican and other groups in Italian society took part.

I am relying on Elizabeth Schachter's remarks: "Until recently, scholars of Italian history also subscribed to the view that Italy was an oasis of peaceful coexistence between the Jews and the host society. In the two last decades, a reappraisal of the Racial Laws of 1938 has led several historians to consider their implementation not as a rupture with the past, but as a continuation of a tradition of clerical anti-Judaism arising from the consequences of emancipation ". Schachter 2011. p. 97.

Carlotta Ferrara made the same observation: "Scholars systematically deconstructed the longstanding myth of an idyllic and unproblematic nineteenth-century of the Jews into Italian society. This idea had its roots in the way Italian Jews had portrayed their belonging to the fatherland and their relationship with non-Jews". Carlotta Ferrara. 2017. p. ix.

Both scholars rely on: Paolo Bernardini. "The Jews in nineteenth-century Italy: Towards a reappraisal". *Journal of Modern Italian Studies*. 1, 2, 1996. pp. 292-310.

A point of reservation: It could be argued that Costa knew the true reality of the Jewish fate in modern time, but he preferred to present to his pupils an idyllic picture, as he has done in many stories in his anthology. I do not think so. He truly believed in those ideas as we saw in his songs and his views as expressed in the Nessim Samama's will debate. See Appendix II.

## Source and Copy

The interest that the anthology raises lies in Costa's tendency to rephrase his sources, to modify them and customize them according to his didactic purposes. I wish firstly to point out a pattern of change that Costa introduced to his stories, which repeats itself several times. He wanted to present to his pupils an idyllic reality, because he may have thought that they cannot see the harsh reality as it is. Here are some examples of significant changes he made in several stories that stem from the same reason:

Story no. 57: every reader of the story of Rabbi Meir and the death of his children according to the version of Yalkut Shim'oni cannot help but noticing that the sage did not like his wife's manipulation of him and that he did not find a complete solace in the parable of the deposit. His silence in view of the situation is a roaring silence that expresses his dissatisfaction. Costa ignores that and tells the story according to Midrash Mishlei that Rabbi Meir accepted the verdict in complete resignation, including the convoluted manner in which his wife chose to tell him the bad news.

Story no. 58: in the Chazalic sources Yannai, who was called to serve as a witness in the trial of his slave, refused to comply because he viewed it as an insult to his lofty status as a king. Costa sugarcoated the story: Yannai agreed wholeheartedly to serve as a witness, so Costa could instill in young readers the idea of equality before law.

Story no. 89: almost all references nowadays to Josephus raise the question of whether he betrayed his people. Not for Costa: he presents him as a paragon of virtue, as an ideal figure for his pupils to identify with.

Story no. 41: according to Chazal, Abraham broke the statues and the outcome was that he was thrown by Nimrod to a fiery furnace. If Abraham was right with his monotheistic, how come he failed to convince the idolaters who threw him into the fire? It is not just, therefore Costa sugarcoated the outcome: Abraham succeeded to convince the idolaters that his faith is right and they bowed and declared: "The Lord is God".

Story no. 23: this story in which the archbishop increased his donation to the poor woman when he realized that she was Jewish, was aimed to send the general message of group F. However, it is not the interpretation of the Christian sources who told the event. They wanted to show the generosity and tolerance towards the poor, with no distinction among nations, religions or Christian divisions (Catholics, Protestants, etc.)

The previous argument shows that there is a connection between two editorial trends that Drori (2018) has also identified: poetic license and avoiding presenting moral dilemmas and the desire to introduce certain definite messages.

A recurrent motive is ending his stories with a happy end; people who utter heresy keep silence after hearing counter arguments. The main motive of all these stories is the idea of repentance. The sinner always repents and returns to the right path.

The happy end is typical of didactic literature. Great literature (including the Bible) describes evil characters who adheres evil until the end of their lives. This point reinforces the conclusion that the main purpose of the book is educational and that the literary purpose is secondary.

The picture of the world that Costa paints for his young readers is an idyllic one. The stories of group F should be seen in this perspective. Since the modern era, the gentiles did not welcome assimilation or conversion of the Jews and praised Jews who observe the Jewish religion and maintain their Jewish identity and culture.

Costa uses poetic license for his didactic ends. But it is equally important to remember that he primarily achieves this goal by deciding in the first place which stories to include in his anthology and which ones to leave out. For example, he does not choose stories which show that the hatred of the Jews did not stop in modern times.

It was also important to him to emphasize in various stories that the Jews were praised by important gentile figures. The hidden message in these stories is that Jews can integrate into Italian society while maintaining their Jewish identity and they will be well welcomed into it.

Costa was eager to show that Jews can do extraordinary deeds (bravery or exemplary brotherhood, for example). But when he did not have Jewish heroes, he took gentiles and "converted" them to Judaism. The most conspicuous example of this is the story about the brave acrobat that Costa turned to an Israelita (story no. 30).

Did Costa convert the acrobat because he was from Troyes, the city of Rashi, or did he want to inspire the imagination of his pupils to show them that a Jew can be an acrobat or an exemplary figure?

The acrobat displayed human and civic courage, but in another story the hero displayed bravery in the battlefield and readiness to die for the fatherland. I am referring to Picard who was killed in the 1830 revolution in Paris (story no. 76). It is possible that Picard was not a Jew and that Costa "converted" him. This story belongs to a group of stories in which Costa wanted to convey the message that Jews of Italy want and are capable of taking part in the Risorgimento. The stories of that group are: 35, 76, 77 and 83.

We can add here the story about Dama ben Netina (story no. 62), who honored his father in an exemplary way. The reader gets the impression that this hero is a Jew while in fact he was a jeweler gentile from Ashkelon.

An additional example is the famous legend of the two brothers and the location of the Temple – story no. 59. Costa knew that the source of the story is Arabic. This story is almost an identical translation of the legend that Alphonse de Lamartine, a French poet and a statesman, heard from an Arab during his visit to Jerusalem in 1832, on a voyage to the Levant. (Alphonse de Lamartine. *Voyage en Orient*. Paris: Hachette. 1911-1913 (1835). pp. 371-372.)

*De Lamartine's Visit to the Holy Land or Recollections of the East*. Vol. I. London: George Virtue. 1845. pp. 333- 334.

He "converted" the story by using biblical allusions and via the opening sentence: "the place in which our holy and glorious house was built". The reader gets the impression that the two generous brothers are Jews whereas they do not have a national identity in the original source.

On this legend which was extensively studied, see my essay: "The Legend of the Brothers and the Temple Location." In the blog of Yona Arzi: Judaism meets art. (in Hebrew).

Part of the biographies that Costa brought to his readers are folk legends, which are not based on facts. He told about Rashi (story 94) that he knew philosophy and many languages, including Greek. He wanted to present Rashi in the mold of his conception of the ideal figure: a man who masters the main texts of the Jewish religion but is also knowledgeable of external fields of study.

About the childhood of Maimonides too, he chose to tell a folk legend: Maimonides the child was a very slow learner and his father expelled him. Maimonides studied the Torah for years from various Rabbis and only then he returned as a learned person to meet his father. The message to the slow learner pupil: do not lose hope, maybe you will be discovered as a genius, if you persist in your studies. (There are similar stories on Albert Einstein's childhood).

Costa used the technique of conflating two different stories from different sources which are not related, in two of his stories. The first one is story no. 41 about Abraham and idolaters. Abraham was not thrown into the fire because of his heresy as in the original source, and according to Costa's version the idolaters bowed and confessed: "Lord is the God" like the Ba'al prophets after their big confrontation with Elijah on Mount Carmel (I Kings, 19).

The second story is story no. 98 about the Nazirite from the South. Costa uses in this story a Chazalic source and the story about Narcissus from the Greek mythology.

### **The Human Axis**

The stories of the anthology revolve around a Jewish axis and a human axis. This section will deal with the human axis.

Costa wanted that his anthology will express his young readers' lives. First, a quarter of the stories deal with children. Second, more than a fifth of the stories – 23 – took place in the family and 6 at school. Third, 40% of the issues dealt in the anthology relate equally to family and education. This finding is consistent with the fact that the world of children revolves around the family and the school. Fourth, fifth of the stories praise learning and education.

It is can be assumed that the young readers of Costa were aware of the social class of their parents, as it affects their diet, their clothes, their social standing among their peers and the attitude of the teachers towards them. Therefore, it is not surprising that a third of the stories deal with poor and/or rich people.

A fifth of the stories belong to group C: the instillation of the virtues: loyalty and solidarity within the family, learning and acquiring knowledge, charity and philanthropy,

diligence in school or at work, sticking to the truth and keeping distance from theft and fraud, and remorse and regret for the protagonist's misconduct in the story.

Costa generally encourages conformity and mediocrity among his pupils. My conclusion is based on the fact that in all the stories those who digressed and those who doubted the tenets of the Jewish faith end up expressing regret for their actions and beliefs, repenting and aligning themselves with the conventions.

Although I distinguish between the human axis and the Jewish axis, for Costa they are intertwined and he tends to validate the human axis by tying it to the Jewish faith, as in the ten commandments.

### **The Language of the Stories**

Costa uses biblical Hebrew, according to the convention in the Jewish enlightenment literature in the 19<sup>th</sup> century. (See Benjamin Hershav. *The Modern Jewish Revolution and the Renaissance of the Hebrew Language*. Jerusalem: Carmel. 2008. (in Hebrew)).

The numerous biblical allusions in the anthology are used by Costa as an essential linguistic and literary technique.

### **The Addressee**

In my work, I dealt with messages that Costa was trying to convey to his young readers. But in every act of communication the addressee can completely ignore the messages, willingly accepts them or rebel against them and he might also interpret them in a different way than that was conceived by the addresser. (On Roman Jakobson's model of communication, see his essay: "Closing Statement: Linguistics and Poetics". In Thomas A. Sebeok (ed.). *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1960. pp. 350-377.)

We have no information about the addressee and without it our research is incomplete. An anecdote will clarify this idea: My five years-old daughter came to us – her parents – a few days before Passover Seder (in Tel Aviv 1980) and asked: "Who are those Jews that the kindergarten teacher tells us so much about?" We were surprised by the question (and frankly we were also amused), because the kindergarten teacher and we assumed that children in her age should know who the Jews in the Passover myths are. The lesson is clear: there are two sides in every communication and I dealt only with one side.

**In conclusion:** I hope I have succeeded to demonstrate the messages that Costa wanted to deliver to his pupils through his anthology. Those messages were in line of his view that Italian Jewry is in the midst of emancipation, assimilation and secularization.

## Appendices

### **Appendix I – Drori's Study of Mikveh Israel**

The first in-depth important study of Mikveh Israel was published only in 2018 by Dr. Itamar Drori, from the Department of Literature of the Jewish People at Bar Ilan University. Beforehand scholars referred here and there to the book when discussing one or several stories in it. For example, there was a wide discussion of the legend of the brothers and the location of Temple (story no. 59), but no comprehensive attempt was made to discuss the entire anthology. Moreover, people who interpreted only one story in the book and did not bother to read the rest of the stories, misinterpreted it.

Itamar Drori's article was published under the title: "Rabbi Israel Costa's 'Mikweh Yisrael' (1851): The Beginning of the Adapted Jewish Story for Youth". *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 32 (2008), pp. 55-88. (in Hebrew).

The article generally discusses the book and traces the sources of many (but not all) stories, but in practice it analyzes in detail only seven stories. It includes a review of the Jewish community of Livorno in the 19<sup>th</sup> century and a biography of Rabbi Costa. This is the best and most detailed biography to date in the research literature. I am referring the readers to this biography, because I do not include such a chapter in my work.

The analysis of the stories in the article is primarily a literary analysis, comparing the original texts with the adaptations that Costa made.

Drori traced four editorial and literary trends in the seven stories he chose to analyze:

- A. Free processing versus textual attachment.
- B. Rationality versus writing about the sublime.
- C. Writing on the national versus writing on the universal.
- D. Striving for simplicity and one-idea purpose versus the desire to present complexity and raise moral dilemmas.

The first trend, that is, the poetic license that Costa has taken, explains the other three trends. He made changes in the stories, sometimes very meaningful changes, to realize the other trends.

Trend C is the most prominent one. It finds its definite manifestation in "converting" gentiles to Jews, in order to show that Jews also have noble qualities. But this trend was realized in the stories that Costa chose from the outset to include in his anthology. Clearly, the aim of Costa was to strengthen the Jewish identity of his readers, so it is obvious that he chose stories that serve this purpose.

At the same time, Costa brings 17 stories from the life of children, some of which have parallels in general literature (stories no. 44 and 46). He also brings stories of non-Jewish role – models such as Scheppler (story no. 5) and others who are not Jewish. It turns out that there is relatively a fair representation of universal stories, contrary to the conclusion reached by Drori (Trend C).

Moreover, some of the stories that Costa bothered to give them a Jewish figure would be read by non-Jews and would find a way into their hearts. Such is the story, for example, of the legend of the brothers and the Temple – story no. 59. One of the original versions of the story was written by Berthold Auerbach, a German-Jew author who was very popular among Germans. He wrote this story especially as a literary gift to the Prince of Baden who was his benefactor, in honor of his silver wedding. Obviously, he thought the story would touch the German prince's heart and would not be perceived by him as a clearly Jewish story.

What about trend B? Indeed, the trend is correct, because the anthology included from the beginning real stories rather than fairy tales like the Brothers Grimm's stories. Nearly half of the stories have an identifiable historical figure. In Group D, which includes stories from children's lives, there are no identifiable historical figures, but they are all realistic stories that do not occur in a magical or miraculously imagined reality.

Indeed, trends A and D exist and are interrelated as Drori argued. Costa made changes to his sources, among other things, so as not to entangle his pupils with moral dilemmas, but also for other reasons.

When I read Drori's article a few months ago, I already had an early and raw draft of my work on the book, as early as the beginning of 2017, which was read by a literary

scholar and a historian of Italian Jewry. It became clear to me that Drori's important work did not render my work redundant.

First, my analysis is historical-cultural, in addition to the literary analysis, which is at the center of Drori's article. I show how the stories were used by Costa to convey to his pupils certain messages, against the background of secularization, emancipation and assimilation that could jeopardize their Jewish identity. Historical-cultural analysis explains to a considerable extent why Costa made big changes in his sources, in addition to the explanation that Drori gave.

Because Drori conducted a literary analysis of the anthology, he classified the stories by genre: Exemplum – 60 stories, 26 historical legends, 8 parables, 4 polemic stories and 3 wisdom stories. Because my analysis is historical-cultural, I divided the stories into seven content groups.

Second, Drori's article has thoroughly analyzed only seven stories that I believe do not represent faithfully all of the 100 stories of the anthology. The stories he chose (which he called "sample stories") do not represent three groups: an 8-stories' group that shows that gentiles do not welcome Jews who assimilate or convert their religion, a 17 stories' group from the life of children and a 20 stories' group of theology.

In addition, the seven stories he chose took place in ancient times (the Biblical period and Chazal period). The most recent story is in the Bar Kochva revolt – 2nd century AD. In fact, most of the stories in the anthology occurred from 700 AD onwards (more than two-thirds).

## **Appendix II – The Case of Nessim Samama's Will**

Nessim Samama (1805-1873), who was childless, bequeathed in his will in 1868 an enormous amount (20 million French francs, which are worth today 120 million dollar), distributed as follows: to his adopted daughter – 'Aziza Samama (named as his mother) – half of the inheritance, to one of his nephew – a quarter, and to another nephew's son – a quarter. To another nephew who was the father of his adopted daughter, he bequeathed a small sum so that he was in fact excluded from the inheritance. The inheritance will was not done according to the customary inheritance rules. According to the custom, the two nephews and a deceased nephew were supposed to inherit equally – one third each. It should be added that the heirs had to dedicate a small part of their

inheritance to various Yeshivot in Eretz Israel and abroad. (Samama died in Livorno in 1873 and was buried in the local cemetery, where Israel Costa and Elijah ben Amozeg were also later buried. The tombstone on his grave is the most conspicuous.)

Almost a global debate ensued between rabbis who thought the will is valid and those who thought it is not valid, claiming it was not conducted in accordance with Halachah. It turned out that the disputing rabbis were, to one degree or another, tainted with interests and wanted to derive financial gain from their share in the inheritance to their communities. Costa was one of the supporters of the will and entered into a stark and sharpened dispute with one of his opponents, who used fierce and offensive language towards him. The controversy between them was published at the time in several pamphlets and it serves to show, as stated, Costa's perception of the status of the Jews in the Christian societies of Western Europe (in comparison to Muslim countries).

Costa claimed that the Tunisian rabbis who ruled out the will did so upon an order of the king of Tunisia. One of Samama's nephews, who did not qualify to inherit according Samama's will, owed huge sums of money to the Tunisian authorities. They expected this nephew to repay his debt from his share in the inheritance. Therefore, in the opinion of Costa the Tunisian rabbis were ordered to issue a ruling denying the validity of the will. Costa thought the verdict of the Tunisian rabbis concerning the will is affected by the Tunisian authorities and this reflects the lack of independence of the Jews in Muslim countries (Ishmael), compared to the civil liberty they enjoy in Christian lands of Western Europe. The quotation of Costa on this issue: "The ways of the kingdom of Tunisia are not as those of the kingdoms of Europe, because in Europe the people of Israel are free and equal as the gentiles before the court. There is one law for them and for the gentiles who live among them. This is not the case in Tunisia, where the hand of the monarchy is firm and they are in its eyes despicable and inferior as slaves". (*Know what is in Darkness*. Livorno. 1878. In Hebrew).

The Tunisian opponent rejoiced at this statement, as one that finds great spoil. He mocked Costa's naive perception of the independent status of Jews in Christian societies. He reminded him of a recent blood libel in Russia and mentioned the contemporary hatred of Jews in Europe. Here are the words in the sharp wording of the Tunisian lawyer Elijahu Elmaliyah: "Here you have called the countries of the East, in which the evil prevails, etc. And why you did not mention the Roman [European] states in Europe

and other countries in which the Jews nowadays cry and groan and did not find neither help or compassion...Did you hear that in Eastern countries [Muslim countries] that the Ishmaelites acted viciously against Jews and exiled and desecrate their temples and confiscated their property? Ask please and they will tell you how much the men of Alliance had bothered and exerted themselves May God guard them, headed by Mr. Adolf Cremieux. to save the souls of Israel". Elmaliah hints at the blood libel in Sartov Russia. Cremieux travelled to St. Petersburg in 1866 and released three Jews who were charged with blood libel and sat in prison for approximately 13 years. ("Pamphlet reveals deeply of darkness and he replies with diligence on the words of Rabbi Israel Costa". in Hebrew).

Indeed, Costa was naive in this regard. In his book, he presented an inaccurate representation of the attitude of gentiles towards Jews in modern times. While in ancient and medieval times until the beginning of the modern era (including the expulsion of Spain) the Jews were subject to the danger of exile and terrible edicts, from the beginning of the modern age, their status changed for the better. Not only they were not required to convert to Christianity, but Jews who tried to convert or tried to deny their Judaism received negative reactions from Christian kings and princes. In contrast, Jews who continued to proudly carrying their Judaism were honored by Christian dignitaries.

During the edicts in ancient times, all the people of Israel or entire communities of Israel were persecuted for their Judaism. By contrast, the examples that Costa gives to the positive attitude toward Jews who insisted on maintaining their religion in Christian society and were honored for it refer only to talented and famous individuals (e.g., renowned doctors) and not to the numerous communities of Israel. Costa also gives examples in his book of French Jews who fought for the French homeland and gained fame. In other words, Costa thought that the Jews could continue to maintain their religion and succeed in the Christian society of Western Europe.

Elmaliah belittled the rabbinic knowledge of Costa: "... and in particular he knows himself [Costa] has no reason to know or understand words of the sages... just mostly indoors, the beith midrash and the printing press...his eye saw and his ear heard some innovations and flowery phrases and legends as one of the Israel youth". This implies that he did not appreciate the book "Mikveh Israel". Elmaliah also quotes Costa's words under the headline: The remarks of Rabbi Israel Costa – RIC (acronym) but he intended

to say that his words are hollow. RIC in Hebrew (קַיִר) means hollow. ("Pamphlet reveals profoundly darkness and replies truly to the words of Rabbi Israel Costa". in Hebrew).

For a detailed analysis of the affair and the heated debate between Rabbi Israel Costa and Elijahu Elmaliah regarding the validity of the will, see:

Yuval Haruvi. *The Tunisian Elite of the City of Tunis in the Modern Age 1873-1921.* Doctoral Dissertation. Tel Aviv University. Department of Jewish History. 2013. Chapter 1, pp. 75-157 and 179-183. (in Hebrew).