

## אגדות אקולוגיות קדומות ועיבודיהן לילדים

### ענבר רווה

עם החרפתו של המשבר הסביבתי העולמי גוברת והולכת המודעות לכך, שהמשך דפוסי הפעולה האנושיים המקובלים יגרום להידרדרות מואצת ביכולתן של המערכות האקולוגיות לספק לאדם את המשאבים הדרושים לו ויפגע באופן חמור ברווחתם של הדורות הבאים. בשנת 1983 פנה האו"ם לראשת ממשלת נורבגיה, גב' ברוטלנד, בבקשה לעמוד בראש ועדה שתציע פתרון לבעיות הסביבתיות המטרידות את העולם. לאחר ארבע שנות עבודה נכתב דו"ח שכותרתו: "עתידנו המשותף". הדו"ח מכיר באחריות בני האדם להידרדרות הסביבתית של כדור הארץ וקורא להם לפעולה.

התנועה הסביבתית היהודית פועלת גם היא למען הקיימות ומשתמשת לרוב במושג המסורתי "תיקון עולם" – כמשמעו.<sup>1</sup> עניינו של המאמר הזה לעמוד על מכמניהן של שתי אגדות יהודיות קדומות שהנושא האקולוגי עומד במרכזן ולהתבונן מקרוב באופנים שבהם עובדו וסופרו לילדים בעידן החדש.

### חוני והחרוב

הסיפור על חוני המעגל, שמוריד גשם בעת בצורת, הוא הסיפור המפורסם ביותר על דמותו של החסיד<sup>2</sup>, והוא נדון רבות בספרות המחקר.<sup>3</sup> דמותו הפרתה

---

<sup>1</sup> Lawrence 1989

<sup>2</sup> תענית ג' ח'.

<sup>3</sup> לדוגמה ראו: טוהר (2013), שושן (2013), בן פזי (2007), עקרוני (2007), מלאכי (2005) ועוד.

את היצירה היהודית לדורותיה<sup>4</sup>. מפורסם פחות הוא הסיפור על השיעור החשוב שלמד חוני מנוטע החרוב, על אף העובדה שהערכים המגולמים בו רלוונטיים לעולם היהודי המודרני לא פחות<sup>5</sup>.

הסיפור התלמודי שלפנינו משתייך לסוג הקרוי "מעשי חכמים", שהוא השיא האסתטי של יצירתם ה"סיפורית" של חכמים. במסגרתו הצליחו לבטא את עולמם הרוחני בבהירות, אולי משום שלא היו כפופים לשום תכתיב של הסיפור המקראי.

בכל הספרות האגדית מפוזרים מאות סיפורים שמשפרים על אירועים, קצתם מימי הבית השני ורבים מאוד מימי התנאים והאמוראים. תפוצתה של הסוגה הספרותית של "מעשי חכמים" נרחבת מאוד והיא מצויה בכל הספרות התנאית והאמוראית במשנה, בתוספתא, במדרשים ובתלמודים. מעשי חכמים מונעים ומעוצבים בידי שלושה אינטרסים משולבים: אינטרס דידקטי, אינטרס אידיאי ואינטרס אסתטי<sup>6</sup>. אדון בגרסת התלמוד הבבלי לסיפור ואבחן מבחר מעיבודיו לילדים על מנת לדון באופנים שבהם הוגשה אגדה קלאסית מרתקת זו לקהל נמענים צעיר.

---

<sup>4</sup> כגן-שילה (1975), עפר (2002), יניב (1988) ועוד.

<sup>5</sup> בהיבטים שונים של הסיפור התלמודי עסקו: פרנקל (2001), צרפתי (תשי"ז), אהרנסון (2004), אתרוג (2004), זבה-אלרון (2014), רוזנברג (2013), ישראלי (2006) ועוד.

<sup>6</sup> רווה (2008), עמ' 12-14.

## דיון במקור

### תענית כג ע"ב

#### מקור :

#### תרגום :

- |  |  |
|--|--|
| (1) יום אחד הלך בדרך   | (1) יומא חד הוה קאזיל באורחא   |
| (2) ראה אדם אחד שנוטע חרוב   | (2) חזא ההוא גברא דקא נטע חרובא  |
| (3) אמר לו זה עד שבעים שנים לא טוען פירות פשוט לך שתחיה שבעים שנה ותאכל ממנו | (3) אמר ליה מכדי חרובא עד שבעין שנין לא טעין פשיטא לך דחייית שבעין שני ואכלת מיניה |
| (4) אמר לו אני עולם בחרובים מצאתי כפי ששתלו אבותי לי כך שותל אני גם כן לבני  | (4) אמר ליה אנא עלמא בחרובא אשכחתיא כי היכי דשתלו לי אבהתי אנא נמי אשתיל לבראי     |
| (5) ישב אכל פיתו   | (5) איתיב קא כריך ריפתא  |
| (6) באה לו שינה וישן   | (6) אתיא ליה שנתא  |
| (7) באה לו שינה וישן הקיפה אותו שן סלע ונעלם מן העין וישן שבעים שנה          | (7) ניים איהדרא ליה משוניתא איכסי מעינא ניים שבעין שנין                            |
| (8) כאשר קם ראה אדם אחד שמלקט מאותו חרוב ואוכל                               | (8) כי קם חזייה לההוא גברא דקא מנקיט מההוא חרובא ואכיל                             |
| (9) אמר לו יודע אתה מי שתל את החרוב הזה                                      | (9) אמר ליה ידעת מאן שתליה להאי חרובא  |
| (10) אמר לו אבי אבא  | (10) אמר ליה אבוה דאבא   |
| (11) אמר ודאי ישנתי שבעים שנה  | (11) אמר ודאי שבעין שנין ניימי   |
| (12) ראה את חמורו שנולדו לה עדרים עדרים                                      | (12) חזא לחמרתיה דילדא ליה רמכי רמכי   |
| (13) הלך לביתו אמר להם בנו של חוני המעגל נמצא                                | (13) אזל לביתיה אמר להו בריה דחוני המעגל מי איתי                                   |
| (14) אמרו לו בנו איננו בן בנו ישנו   | (14) אמרו לו בריה ליתיה בר בריה איתיה  |
| (15) אמר להם אני הוא לא האמינו לו  | (15) אמר להו אנא הוא לא הימננה   |

<p>(16) הלך לבית המדרש שמע את החכמים שאומרים מאירות הלכותינו כבשנות חוני המעגל שכאשר היה נכנס לבית המדרש כל קושיה שהיתה להם לחכמים היה פותר להם</p> <p>(17) אמר להם אני הוא</p> <p>(18) לא האמינו לו ולא עשו לו כבוד כראוי לו</p> <p>(19) ביקש רחמים ומת</p>	<p>(16) אזל לבי מדרשא שמעינהו לרבנן דקאמרי אי נהרא לן שמעתא דנא כי הנך שני דחוני המעגל דכי הוה אזיל לבי מדרשא כל קושיא דהוה ליה לרבנן הוה מפרק</p> <p>(17) אמר להו אנא הוא</p> <p>(18) לא הימנוה לא נהגי ביה יקרא כדמבעי ליה</p> <p>(19) בעא רחמי ונח נפשיה</p>
--	---

לפנינו אגדה אקולוגית חריפה שעוסקת בשאלות יסוד מוסריות הנוגעות למקומו של האדם בעולם, אחריותו כלפי הדורות הבאים, ושאלת השכר שהוא מקבל על מעשיו בעולם הזה. היחס לסביבה, שנציגה הוא עץ החרוב, מעוצב בהשפעת מערכת היחסים האידיאלית בין אבות ובנים וממנה נגזרת האחריות המוטלת על האדם לדאוג לרווחת צאצאיו.

גיבורו של הסיפור הוא חוני, מי שחבש בעברו את ספסלי בית המדרש והיה תלמיד חכם<sup>7</sup>. למעשה מגוללת כאן עלילת ההזדמנות שניתנה לחוני לקפוץ שנות דור בשינה כדי להזדמן לעולם שבו חיים נכדיו. בקריאת האגדה כפי שתוצג כאן משמש חוני כמושא לביקורת וכנציג של קבוצה חברתית שמכוונת באמצעות הסיפור להתבונן בכשליה.

בחלקו הראשון של הסיפור (שורות 1-4) פוגש חוני אדם נוטע ומנהל עמו דיאלוג שנוגע לחרוב ולפירותיו. חוני אינו מבין מדוע הנוטע משקיע אנרגיה בפעולה שלא יזכה ליהנות מפירותיה. הסברו של הנוטע חושף תפיסת עולם שמושלת על חוויה של קבלה והמשכיות: "אני עולם בחרובים מצאתי, כפי ששתלו אבותי לי, כך שותל אני גם כן לבני". מן הפרספקטיבה של הנוטע,

<sup>7</sup> זאת בניגוד לדמותו כ"חסיד ואיש מעשה" בסיפור הורדת הגשם.

הולדתו אל עולם שבו מצויים המזון והצל כדבר נתון, מחייבת אותו להמשיך את מסורת אבותיו ולדאוג לבניו אחריו בנטיעת חרובים. חוויית הקבלה היא המדריכה את הנתינה לדור הבא. היא יוצרת רצף של פעולה אנושית שכוונתה להיטיב, והיא איננה מלווה בציפייה לקבלת שכר מייד.

מכאן ואילך נרקם בסיפור מערך מסועף של אנלוגיות בין הדמויות: בין הנוטע לחוני, בין חוני לחכמים, בין נכדו של הנוטע לנכדו של חוני, בין נכדו של חוני לחכמים. מטרתן של האנלוגיות האלה לאפיין את דמות הגיבור ולהאיר את הבעייתיות המובנית בתפיסת עולמו.

בחלק הבא (שורות 5-7) מתכנס חוני למעין מצב כמו עוברי: לאחר שבע ובטנו מלאה הוא נופל לשינה בת שבעים שנה, מכוסה מעין כול, מוקף שן סלע. שבעים שנה הן כמכסת חיי אדם, על פי הפסוק מתהלים, המצוטט שוב ושוב באמרות חז"ל: "ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגברת שמונים שנה" (תהלים ז, י). יש שמספר טיפולוגי זה מציין בספרות התלמודית את גיל השיבה: "אין שיבה פחותה משבעים שנה" (בבלי, בבא בתרא עה, ע"א). וכן: "אמר ר' אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא" (משנה, ברכות א, ה). התעוררותו של חוני חלה בבת אחת, ובלא שחש בזמן שחלף, בעוד שהאמת היא שכבר חרג במשך שנותיו אלה הרבה מעבר לתוחלת חיי אדם.<sup>8</sup>

זוהי ההזדמנות של הגיבור להיולד מחדש לאחר שלמד והפנים את השיעור שלמד מן הנוטע. הישתמש בה? כפי שנראה מהמשך השתלשלותו של הסיפור, כבכל טרגדיה קלאסית, גיבורנו מעוצב על ידי כשל אישיותי, המטיל את צלו על קורותיו ומוביל אותו למותו.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> רוזנברג (2013).

<sup>9</sup> אריסטו מתאר את גיבור הטרגדיה כאדם שזוכה להערכה רבה, ואשר חייו עוברים שינוי למצב של פורענות בגלל כשל כלשהו באישיותו. אריסטו (תשס"ג), עמ' 32.

בחלק הבא של הסיפור (שורות 8-19) חוני מתעורר משנתו, פוגש את נכדו של הנוטע ומתגלגל לסדרה של מפגשים אנושיים עד לסימונו של הסיפור. כאשר הוא רואה את נכדו של הנוטע אוכל מפרי העץ, הוא נוכח במלוא משמעות המעשה המוסרי המקיים את העולם. הנכד יודע כי סבו נטע את החרוב שהוא נהנה מפירותיו, ומן הסתם ימשיך ברצף הנתינה לבניו אחריו. האם כעת יפנים הגיבור את השיעור החיוני כל כך לחייו?

התשובה לשאלה זו שלילית, כמסתבר. חוני רגיל שינהגו בו בבית המדרש כבוד כשהוא פותר ללומדים קושיות בתורה. בשונה מן האיכר, הוא מורגל לקבל שכר מיידית על מעשיו. המפגש עם הנוטע קורא לו ללמוד שאדם חייב לעשות מעשים מסוימים מבלי לצפות לשכר, שלא על מנת לקבל פרס<sup>10</sup>. ואכן, מרכז הכובד של הסיפור מבחינת יחסי המשך בין זמן סיפור המעשה לזמן הטקסט ממוקם בהתוודעות הקשה של חוני לעובדה שהעולם שאחרי שבעים שנה אינו מזהה אותו.

בביתו של חוני לא מזהים אותו, וכך גם בבית המדרש שבו למד. כעת, לאחר שבעים שנה, כשהוא תובע את זהותו הקודמת, שלפי הכרתו היא זהותו האמיתית, הוא נתקל ביחס של לגלוג. אבל בעיני הציבור חוני ה"אמיתי" כבר איננו מזמן ורק הלכתו נותרה אחריו ואין בה שינוי<sup>11</sup>. אי הזיהוי הזה נחוה כמכת מחץ לדמות שאיננה מוותרת על שכר מיידית לפעולתה.

---

<sup>10</sup> פרנקל (2001), עמ' 185.

<sup>11</sup> רוזנברג (2013).

שני מבטים לאחור מספקים לנו רקע על העולם הבדיוני הקודם למפגש עם הנוטע. הפרט הראשון שכבר הוזכר מצוי באמירתו של הנוטע: "עולם חרובים מצאתי... דשתלו לי אבהותי" (שורה 4) המביטה לאחור, אל ילדותו של אותו האדם. השני מצוי באמירתם של חכמים לקראת סופו של הסיפור: "מאירות הלכותינו כבשנות חוני המעגל שכאשר היה נכנס לבית המדרש כל קושיה שהיתה להם לחכמים היה פותר להם" (שורה 17), והיא מביטה אל העבר של שנות חוני בבית המדרש. מתברר שלמעשה השנים האלה, מבחינת תודעתם של החכמים, הן רק אילוסטרציה לגדולתם שלהם. כדאי לשים לב לניסוח הספציפי של דבריהם: "מאירות הלכותינו כבשנות חוני". דבריהם המהדרים את עצמם חושפים את משאלתם הכמוסה, הדומה לזו של חוני, לקבל שכר של כבוד על תלמודם. יחסם של חכמים אל העבר מואר בידי המספר באור ביקורתית.

שני המבטים האלו לאחור חושפים את האנלוגיה הניגודית בין שתי קבוצות אנושיות נבדלות. למעשה מעוצבות בסיפור שתי שושלות ששונות זו מזו באופן מהותי: הראשונה היא "שושלת הנוטעים", שושלת משפחתית שיוצרת רצף של המשכיות ושל חיים. בתוכה הפרט הוא אנונימי משום שבמרכז הווייתו האנושית עומד עץ החרוב. חפירת הגומה סביבו תומכת ומסייעת להתפתחותו התקינה. זוהי שושלת מורשת ונורשת, שמוותרת ביודעין על כיבודים וטובות הנאה מיידיים. השנייה היא מעין "שושלת" של תלמידי חכמים. אביה הוא חוני המעגל ובדמותו היא עשויה. חכמי בית המדרש הם ממשיכי דרכו של חוני המעגל במובן הזה שהם מסמנים את המעגל סביב עצמם. אמנם המושא המחליף את החרוב כאן הוא ההלכה, אבל יסוד הבעלות בשיוך "הלכותינו", בדומה לציפייתו של חוני לכבוד המגיע לו, מסירים כל ספק לגבי מי שעומד בפועל במרכז המעגל.

החכמים אינם מוצגים בסיפור כמי ששותים ממימיו של אביהם הרוחני, אלא כקבוצה אנושית זוחת דעת שמהללת את עצמה, ומשתמשת בעבר לצורך

פיאור הישגיה בלבד. זה איננו שימוש מפרה או יוצר, ומתוך שאיננו מבנה התייחסות אל העתיד, הוא דומה לקיצוץ בנטיעות. סיומו של הסיפור בבקשתו של חוני למות מסמנת את כישלונו, כמו גם את כישלונם של שאר חכמי בית המדרש בהבנת העולם והייעוד האנושי בתוכו. זהו אם כן סיפור ביקורת חריף שמעמת את עולמו של בית המדרש עם עולמם של עובדי אדמה, תוך שהוא מגביה את האחרונים ומעניק להם מעמד מוסרי מועדף.

האינטרס הדידקטי העומד בתשתית הסיפור ברור. הסיפור סופר על מנת לחנך את נמעניו ולעודדם ללמוד את השיעור שגיבורו לא למד. האינטרס האידיאי קשור במערכת שלמה של רעיונות וערכים תרבותיים, שנובעים מן העולם החז"לי ואליו הם שבים: המשפחה, ערך שמעומת במובן מסוים עם עולמו של בית המדרש, ההקבלה והניגוד בין עולם הטבע לעולמה של תורה שזכתה למטאפורה "עץ חיים היא למחזיקים בה"<sup>12</sup>, נושא הגמול ועוד.

האינטרס האסתטי מעצב את הסיפור כסיפור דרמטי ומעורר השראה. כפי שראינו הוא מאורגן על פי תבניות ספרותיות מורכבות כמו דיאלוג, אנלוגיה, חזרות ועוד. ביסודו עומדת תפיסה של אחדות אסתטית, שבה לכל מרכיב יש פונקציה במסגרת המכלול הסיפורי.

## העיבודים לילדים

להלן ייבחנו חמישה מעיבודי הסיפור לילדים:

1. "שבעים שנות השינה" בעיבודו של זאב יעבץ, בתוך: **שיחות מני קדם**, ספריה "לנער", עם עובד, ת"א, תש"ז.

2. "שינה של שבעים שנה", בעיבודה של תקווה שריג, בתוך: **לנו משלנו**:

**אגדות חז"ל לילדים**, הקיבוץ המאוחד, ת"א 1976.

---

<sup>12</sup> משלי ג, יח.



3. "חוני והחרוב" בעיבודו של רפאל ספורטה בתוך: **סיפור לכל יום**, בעריכת מירי ברוך, ספריית פועלים, ת"א 1995.
4. "חוני ועץ החרוב" בעיבודו של אורי אורבך בתוך: **חכמינו לימינו, חמורים וחרובים – סיפורי טבע**, הוצאת מגיד, 2011.
5. "חוני ישן שבעים שנה" בעיבודה של שהם סמיט, בתוך: **האגדות שלנו: אוצר האגדה העברית לילדים**, ת"א 2011.

את העיבודים השונים לסיפור אפשר לחלק לשתי קבוצות: עיבודים ששומרים על המבנה המקורי של הסיפור, ועיבודים שמקטעים אותו ומתרכזים בעלילת חוני והחרוב. ההתמקדות בחלק הזה של העלילה מדגישה את המסר האקולוגי של הסיפור ובוחרת לוותר על הממד הביקורתי החריף שלו, המופנה כלפי חברת החכמים, שחוני הוא נציגה.

עם הקבוצה הראשונה נמנה עיבודה של תקווה שריג "שינה של שבעים שנה", שהוא עיבוד פרפרסטי שקרוב ללשון המקור<sup>13</sup>. בסיפור הזה מצומצמת האפיזודה בבית המדרש עד למינימום, וברור שלא זה היה מוקד עניינה של המעבדת. שריג חוסכת מנמעניה הצעירים את מותו של הגיבור ומסיימת את הסיפור במילים: "ראה חוני שאין איש מכיר אותו ונעצב אל ליבו".

הסיפור "חוני ישן שבעים שנה" בעיבודה של שהם סמיט גם הוא סוג של פרפרזה של הסיפור המקורי, בלשון ימינו. היא אינה מביאה כל חומר רקע על דמותו של חוני וגם לא מרחיבה את הדיאלוגים. בניגוד לעיבודים אחרים שלה לסיפורי חז"ל, היא אינה מְשווה לדמויות נפח תיאורי משמעותי ואינה בוחרת מוקד תמטי חדש לסיפורה<sup>14</sup>.

עמעום מסוים של הביקורת על חוני בא לידי ביטוי בצורה מינימליסטית

<sup>13</sup> על פואטיקת העיבוד של שריג ראו: חובב (תשס"א-תשס"ב).

<sup>14</sup> על פואטיקת העיבוד של סמיט ראו: רווח (תשע"ד)

כאופיו הכללי של העיבוד הזה. את המפגש של חוני עם תלמידי בית המדרש מעצבת סמיט מחדש בכך שהיא נותנת את זכות הדיבור לחוני עצמו ולא לתלמידי בית המדרש, כפי שהדבר במקור: "אני חוני המעגל! פעם הייתי גם אני תלמיד חכם! אני יכול ללמד אתכם הרבה דברים!" בזאת היא משלימה את הפער הקיים במקור ומעוררת הזדהות עם חוני המבקש להתיידד, להתקרב. תלמידי בית המדרש המתנכרים לו עשויים להזכיר יחס שכיח של צעירים לזקן שבא להטריח עליהם. ושוב עשוי חוני הדחוי והלא מקובל לזכות בקורטוב של הזדהות מצד הנמען.

בחתמתו של הסיפור מתואר מצבו הנפשי של הגיבור בצורה מפורשת: "ראה חוני שאין איש מכיר אותו וחש בודד. נעצב אל ליבו ומת". חוני מת בבדידותו, אך הילד הצעיר ספק אם יוכל להבין מהי סיבת העומק לבדידות זו, או באיזו מידה תרם לה הגיבור. עיבודה של סמיט לוקה בכך שאינו מסייע לנמענו להבין את קשרי העומק בין חלקיו של הסיפור המורכב הזה.

עיבודו המוקדם והמרתק של זאב יעבץ "שבעים שנות השנה", המכוון לנוער, מספר באריכות ובסגנון לשוני ארכאי את קורותיו של חוני<sup>15</sup>. סיפור הורדת הגשם מעוצב בו כמעין מצג לסיפור שבעים שנות השנה, ויעבץ אף אינו מוותר על המסגרת הדרשנית שבה מופיע הסיפור במקורו, אגב דרשת הפסוק: "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלמים" (תהילים קכו, א). השאלה: "היננו איש אם יחלו שבעים שנה?" מהווה פתיח לגלגול עלילת הגיבור שישן לא פחות משבעים שנה!<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> על פואטיקת העיבוד של יעבץ בכלל ובפרט בנוגע לסיפור זה ראו: ברלוביץ (2004). ברלוביץ מנתחת את העיבוד לפרטיו שם בעמ' 232-240. תנופת הניתוח המרשימה שלה אינה מתייחסת כלל להיבטים האקולוגיים של האגדה ולעיבודיה (כנראה מפני שיעבץ עצמו לא ראה בהם מוקד, על כך בהמשך המאמר) שהם עיקר ענייננו כאן. לפי דבריה שם (עמ' 224) יעבץ הצביע על כך ששני מקורות שימשו אותו בבואו לעבד את הסיפור, גרסת הבבלי שלפנינו וגרסת הירושלמי מסכת תענית ג, ט.

<sup>16</sup> יעבץ מסביר את טכניקת ה"אגידה" של מסורות שונות ומכנה אותה "ברית תיכון". ראו שם,

העיבוד מנווט בין שני מרחבים: "העיר" ו"השדה" כאשר מוקד העיר הוא "ההיכל" (בית המקדש) ומוקד השדה הוא "העץ" (החרוב). ציר העלילה מתפתח על דרך של חזרה כפולה בין העיר לשדה. שני מוקדים מרחביים אלה משתמעים גם כשני מוקדים פואטיים, הן מבחינת העלילה ומיקומה הנופי, הן מבחינת ההיבטים הערכיים שאותם מבקש המעבד להדגיש<sup>17</sup>.

יעבץ מרחיב מאוד את תמונת הנס שאירע לחוני, כדי להעצים את הממד הפלאי שבסיפור: "הוא כילה לאכול והנה המון חוטים כקורי עכביש עוטרים אותו. המון החוטים הולך הלוך ורב, הלוך וקרב אחד אל אחד, עד כי קרמו והיו לבגד. הבגד נהפך והיה לקיר אבן אשר נמתח כאוהל, ויכס על חוני מסביב וממעל לו." שנתו של חוני מתוארת כ"תרדמת אלוהים", ובכך מדגיש המעבד שנית את פועלה של ההשגחה בעלילותיו.

בניגוד לגרסה התלמודית מרווח העיבוד את העלילה וממחיש את מופשטותה של השינה הארוכה באמצעות פירוט הזרימה של הזמן בעיר ובטבע הקרוב לחוני<sup>18</sup>. מתברר כי הזמן אינו עוצר מלכת: "עבר יום עברו יומיים ואיננו. וירבו הימים ויהיו לחדשים ושנים; ועודנו לא ישוב. הילדים אשר בביתו ובעירו גדלו ויהיו לאנשים וילדו בנים ובנות ויזקינו ויאריכו ימים וילכו בדרך כל הארץ; ואין זוכר עוד את חוני". כאשר מתעורר חוני משנתו, סימני הזמן ניכרים בכול. חוני חש זר ובלתי שייך: "ויאנח ויקרא: נכרי הייתי לעיר הולדתי".

התוודעותו של חוני לעולם שהשתנה נמשכת בפגישותיו עם אנשי ביתו, ומסקנתה: "נוכרי הייתי ליוצאי חלציי"; וכך גם התוועדותו עם באי בית המדרש שלמד בו ומסקנתה: "נוכרי הייתי לחכמי עמי"; התוועדותו עם הכוהנים בהיכל ה' ומסקנתה: "נוכרי הייתי לכהני בית אלהי", ועם האנשים

---

עמ' 224, הערות 87 ו-88.

<sup>17</sup> ראו שם 232.

<sup>18</sup> שם, עמ' 236.

בשווקים וברחובות. אף אחד אינו מאמין לו כי הוא חוני המעגל. תחושתו מרה ביותר: "ויאמר חוני: אם אין לי חבר עוד בתבל – למה לי חיים?" מדוע הרחיק המעבד לכת בהצגת אטימות הלב של הדור? תשובה לכך ניתנת בהערות העיבוד של הסיפור הזה, שבהן כותב יעבץ: "פה באנו להעיר על הדעה הפילוסופית העמוקה הספונה בשמועה הזאת כי האדם לא נברא אלא לדורו. ואף האיש אשר צדקתו עומדת לעד וזכרו לא ימוש מקרב עמו עד סוף כל הדורות, בכל זאת לא יכירנו עוד מקומו בדור אחר". "מהות הזמן", הזמן המשתנה, מעידים שכאן מצוי מפתח הבנתו של המעבד את הסיפור המקורי ולכן פיתחו כפי שפיתחו<sup>19</sup>.

מלאכתו של המעבד מעידה כי את מאורעות הסיפור הוא תופס כפרי של מציאות חיצונית, ולא כתולדת המכניזם של מציאות פנימית-פסיכולוגית של גיבור שנחסמו לפניו כל האופציות. זאת כנראה גם הסיבה שבשלה לא הבלית יעבץ את הנושא האקולוגי ואת תודעת האדם הקשורה בו. במובן הזה יש כאן, בעיני, החמצה של הממד הערכי החשוב ביותר של הסיפור. חוני לא למד את השיעור שהיה עשוי ללמוד מן הנוטע, וגם המעבד נמנע ממנו.

שלא כהבנתנו את דמותו של חוני במקור, כדמות טרגית שפָּשַׁל אישיותי מנתב את גורלה, יעבץ מתארה כדמות אצילה שנסיבות חייה, כלומר שנת שבעים השנה, גרמו לדחייתה. אף שהעיבוד מתייחס בהרחבה לכל חלקי הסיפור המקורי, הוא אינו מציגו לנוער כסיפור ביקורת על חוני. אדרבה, הוא מעצב את גיבורו כצדיק, קדוש, ובכך מתרחק ממגמתו הדידקטית של המקור.

גישתו האפולוגטית של יעבץ עשויה להיות מוסברת על ידי שיוכו החברתי-דתי.<sup>20</sup> מגמה זו ניכרת כבר בפתח הסיפור שבו מוצג חוני כבן בית לפני ה',

<sup>19</sup> שם.

<sup>20</sup> ביקורת הספרות בזמנו כינתה אותו "אחד החרדים הקיצונים". מצד אחד היה ר' זאב יעבץ (1847-1924) אורתודוקסי אדוק, ומצד שני משכיל מודרני, או כפי שיוסף קלוזנר כינה אותו:

שבבואו למקדש מאיר ההיכל כולו מכבודו, ובסופו, עם מותו של חוני, היא מגיעה להפלגה יתרה:

וילך אל החרוב וישכב שם. והנה המון חוטי פז עוטרם אותו. המון החוטים הולך ורב, הולך וקרב אחד אל אחד, עד כי קרמו ויהיו ליריעות כתם. היריעה נהפכה למעטה אור נגה, אשר נמתח כאוהל ויכס על חוני מסביב וממעל לו. ועל חוני נפלה תרדמת אלוהים וישן. וכרובים ושרפי קודש באו וישאו בכנפיהם את חוני, עוטה אור כשלמה, אל גובה שמים. שם ראה במעטה אור לבושו את מחמדי נפשו, אשר ביקש ולא מצא על הארץ מתחת. ויקרא ויאמר: הפעם אדע כי חי אני! כי את הנפשות אשר אהבתי מצאתי פה, ומה לי עוד.

תיאור מותו של חוני מקביל לתיאור תרדמתו הראשונה<sup>21</sup> – המעבד ממסגר את הסיפור ומביא את הגיבור אל המנוחה ואל הנחלה: הוא פוגש את אהוביו, מן הסתם מוכר ומוערך, ובא לציון גואל. יעבץ נוטל סצנה של חולשת דעת גדולה ושל תחינה למוות והופכה למעמד אסתטי ואופטימי לעילא. אין צורך להכביר מילים בדבר הניגוד שבין לשונה הלקונית של הטרגדיה המקורית – "ביקש רחמים ומת" – ובין התיאור הפנטסטי והגדוש של עיבודו של יעבץ שמביא לגיבורו נוחם וסוף טוב.<sup>22</sup>

עד כאן נסקרו העיבודים השומרים על מבנהו המקורי של הסיפור. עיבודיהם של אורי אורבך ורפאל ספורטה מספרים את הסיפור עד למפגש בין חוני לנכדו של הנוטע. מטבע הבחירה לקטע את הסיפור ולהעמיד במוקד עניינו את המפגש עם "שושלת הנוטעים" מודגשת התמה האקולוגית שבבסיס הסיפור. עיבודו של רפאל ספורטה "חוני והחרוב" הוא עיבוד שרוח של חסד נסוכה עליו. דוגמה

---

<sup>21</sup> "חסיד בין מתנגדים" <http://www.haaretz.co.il/literature/1.1081361>  
<sup>22</sup> בהתאם לתפיסת העומק התרבותית הקושרת בין שינה למיתה, ראו למשל: "שינה אחד מששים למיתה" (ברכות נז, ע"ב)  
<sup>22</sup> "הסוף הטוב" כציווי פואטי הוא מתודה שנקבעה בהשפעתם של האחים גרים שיצירתם

מובהקת לכך היא תיאור הסברו של הזקן את פעולתו:

אורו עיני הזקן, שחק מטוב לב ואמר: הנה אני אוכל היום פרות מן העצים שנטעו אבותי למעני לפני שנים רבות, וכל שעה שאני אוכל מן הפירות האלה אני זוכר אותם לטובה ומברך אותם. יאכלו נא גם בני מפרי העץ שאני נוטע למענם, יזכרו אותי לטובה ויברכו גם אותי.

הסיפא של משאלת הזקן חוזרת כציטוט לקראת סוף הסיפור בדברי חוני לנכדו של הנוטע. בזאת מהווה חוני מעין חוליה מחברת בין הסב לנכד וניתן לו תפקיד משמעותי במסירת המשמעות של פעולת הסב.

העיבוד מסתיים בצורה המזכירה במשהו את עיבודו של יעבץ: "סיפר חוני לאיש את כל שעבר עליו. התפלאו שניהם וברכו את ה' על נפלאותיו". הסיום הזה מסיט את נקודת הכובד, שלא בטובתו של העיבוד, ממעשה האדם העומד במרכז הסיפור המקורי אל מעשה האל. נכון ששנתו של חוני היא שינה נסית שתכליתה ללמדו לקח. אך לא במקרה אלוהים אינו מופיע כגיבור פעיל בסיפור ואף אינו נזכר בו. הסיום בנפלאותיו של האל ובברכתו (שאמנם מתקשרת לברכת הבנים על מעשה אבותיהם) מעמעם במקצת את המסר האקולוגי וההומניסטי של העיבוד.

השם שנתן אורבך לעיבודו, "חוני ועץ החרוב", ומיקומו בהקשר של אסופת סיפורים תלמודיים לילדים בנושא הטבע מסברת את בחירתו הפואטית למקד את הסיפור בשיעור שלמד חוני מן הנוטע ונכדו על עץ החרוב, ובכלל על נטיעת עצים לדורות הבאים. יש להדגיש כי בניגוד למקור, בעיבוד הזה השיעור דווקא נלמד: "נו, כַּנְרָאָה הַיְיִתִּי מְאֹד עֵינִי. יִשְׁנֵתִי שְׁבַעִים שָׁנָה בְּרִצְפֹּת רֶק כְּדִי לְהִנְכַח שְׁהַסְבָּא שֶׁל הָאִישׁ הַזֶּה מִמֶּשׁ צָדֵק. כֹּל אֶחָד צָרִיךְ לְדַאֵג גַּם לְדִוְרוֹת הַבָּאִים. אִם אֲנַחְנוּ רֶק נִתְפַּלֵּל וְלֹא נִטַּע עֲצִים – לֹא נוֹכַל לְהַפְרִיחַ אֶת הָאָרֶץ."

---

השפיעה רבות על יעבץ. ראו: ברלוביץ (2004), עמ' 216 הערה 54.

הביטוי "להפריח את הארץ" מהדהד את המושג "הפרחת השממה" שהוא אחד מסימני הגאולה על פי חזון אחרית הימים של הנביאים, שזכה לשגשוג בציונות בחזונו של דוד בן גוריון. הסיפור הארצישראלי הקדום מקבל באמצעות השימוש בביטוי הזה גם נופך ציוני מודרני.<sup>23</sup>

אורבך בוודאי הכיר בהיבטים הטרגיים של הסיפור, אך בחר שלא למוסרם לילדים. גם מבחינתו חוני הוא "איש צדיק" והרושם הוא שלא רצה לבנות את מוסר ההשכל האקולוגי של הסיפור על גבי המסר הביקורתי שלו. חברת החכמים ולקחי הסיפור לגביה נראו לו כנראה משניים לעלילה המרכזית, או כלא מתאימים לנמענים הצעירים והוא בחר להותירם מחוצה לה. בחירה זו נשענת על מעבר תמטי שמתרחש בסיפור המקורי, עם סיום עלילת החרוב, והמעבד ויתר על שאר מפגשיו המתסכלים של חוני עם העולם שאחרי שבעים שנה, וכן על מותו. נדמה אם כן כי הבחירה לקטע את הסיפור המקורי נובעת מסיבות המתייחסות לקהל היעד הצעיר של העיבוד.

סיומו של הסיפור בגרסה זו מואר: "פְּנֵה אֶל הָאִישׁ וְאָמַר: 'שְׂיִהְיֶה לְךָ בְּהַצְלָחָה, אִישׁ צָעִיר. אֵתְּהָ בְּאֵמֶת דּוֹמָה לְסָבָא שְׁלֶךְ כְּמוֹ שְׁנֵי גְלְעִינֵי חְרוֹבִי'". הברכה, איחולי ההצלחה, והדמיון בין הנכד לסב (המעוצב באופן הומוריסטי שאופייני לסגנונו של אורבך) מביאים לסיום ממד אופטימי: כשם שהסב עסק בנטיעת עצים למען הדורות הבאים, כך יעשה הנכד, וכולנו נצא נשכרים מכך.

עם זאת אורבך אינו מפריז בגישה החיובית כלפי חוני, שכן למשל הוא אינו נענה להצעתו של הנכד שיצטרף אליו לנטיעה. במקום אחר אפשר לראות התייחסות של המעבד לביקורת המשתמעת מן הסיפור המקורי, אם כי בצורה מרוככת ובתיווכו של הומור. בדברי ההסבר שלו את טעם מעשהו אומר הנוטע

---

<sup>23</sup> אפשר לשמוע בו גם ביטוי ביקורתי על זרמים דתיים שמקדישים את כל מרצם למחויבויותיהם הדתיות ומזניחים את עולם המעשה, למשל בהבדל מקבוצות ממן "נאמני תורה ועבודה".

לחוני: "תִּרְאָה, אֲדוֹן חוֹנִי, הָרֹאשׁ שְׁלִי לֹא עוֹבֵד כְּמוֹ הָרֹאשׁ שְׁלֶךְ. עִם כָּל הַכְּבוֹד, אֲנִי לֹא עוֹשֶׂה עִגּוּל מִסְבִּיב וְהוֹפֵ – צוֹמֵחַ לוֹ עֵץ חֲרוֹבִים. אֲנִי יוֹדֵעַ שְׁצָרִיד לְהִתְאַמֵּץ כְּדֵי שְׂיִהְיוּ לִי פְרוֹת." כֵּן יוֹצֵר אֲרֻבָּךְ קֶשֶׁר אֵינְטֶר-טֶקְסְטוּאָלִי בֵּין הַסִּיפּוֹר שֶׁלֹּנוּ לְסִיפּוֹר עַל חוֹנִי מוֹרִיד הַגֶּשֶׁם, אוֹתוֹ הַסִּיפּוֹר שֶׁעָלִיו רִמְזוּ בַּפֶּתַח הָעֵיבוֹד, וְהוּא שֶׁמֵאִפְשֵׁר לְיִלְדִים לִזְהוֹת אֶת הַדְּמוּת בְּשָׁנֵי מוֹפְעִיהַ הַחֲשׁוּבִים בַּסִּפְרוֹת הַתְּלִמוּדִית. הַנוֹטֵעַ מִדְּגִישׁ אֶת הַמֵּאֲמָץ הַכְּרוֹךְ בְּנִטְעַת עֲצִים, וְדִרְכוֹ נִמְסֵר מִסֵּר חִינוּכִי נוֹסֵף וְחֲשׁוּב לְיִלְדִים: כְּדֵי לִיהַנּוֹת מִפִּירוֹתֶיהָ שֶׁל עֲבוּדָה כְּלִשְׁהִי עֲלֵיכֶם לְהַשְׁקִיעַ בָּהּ מֵאֲמָץ.

הָעֵיבוֹד הַזֶּה מֵרְחִיב אֶת הַדִּיאֲלוֹגִים שֶׁל חוֹנִי עִם הַסֵּב הַנוֹטֵעַ וְהַנִּכְדֵּי הַמִּלְקֵט וְהוֹפֵךְ אוֹתָם לְמִפְגֵּשׁ אֲנוּשִׁי מִשְׁמַעוֹתֵי שְׁעִנְיָנוּ מִחֻיבוֹתוֹ שֶׁל הָאָדָם לְדוֹרוֹת הַבָּאִים אַחֲרָיו. סִגְנוֹנוֹ הַדִּיאֲלוֹגִי, הַהוֹמּוֹרִיסְטִי וְהַעֲכָשׁוּוֹי שֶׁל הָעֵיבוֹד מִקְרֵב אֶת הַסִּיפּוֹר לְעוֹלָמָם שֶׁל יִלְדִים בְּנֵי זְמַנָּנוּ וְמֵאִפְשֵׁר לָהֶם לְהַבִּין אֶת לְקַחְיוֹ וְלְהַפְנִים אֶת הָעֲרִכִים שֶׁעֲלֵיהֶם הוּא מוֹשֶׁתֵת.

### **דוּד, הָעֵכְבִישׁ וְהַצְרָעָה**

אֲגַדָּה אֲקוּלוֹגִית זוֹ שִׁיכֵת לְמִסוֹרֵת עֵנְפָה שֶׁמֵרְחִיבָה אֶת הַסִּיפּוֹר הַמִּקְרָאִי בְּכֹל מִינֵי דִרְכִים. הִיא עוֹסֶקֶת בְּגִיבּוֹרִים מִקְרָאִיִּים – דוּד, שְׂאוּל, אֲבִנֵר – וְהִיא מִמְלֵאת פְּעָרִים בְּעֵלִילוֹת מִקְרָאִיוֹת. נוֹפֵךְ מִיִּתּוֹלוֹגִי מֵרַחֵף מֵעֵלִיָּה וְהִיא נִטּוּעָה בְּעוֹמְקוֹ שֶׁל הַשִּׁיחַ בֵּין אָדָם לְאֱלוֹהִיוֹ. בְּנִיגוּד לְאֲגַדַּת חוֹנִי שֶׁעוֹסֶקֶת בְּתֵרוֹמָתוֹ וּבְשׁוֹתְפוֹתוֹ שֶׁל הָאָדָם בְּמַעֲשֵׂה הַבְּרִיאָה, בַּחֲיִנֵּת "לְעוֹבְדָה וְלִשׁוֹמְרָה", מֵאִירָה אֲגַדָּה זוֹ הֵיבֵט סְבִיבְתֵי אַחֵר וְהוּא: תְּפִיסָתוֹ וְהַבְּנָתוֹ שֶׁל הָאָדָם אֶת תְּפִקִּידָם שֶׁל הַגּוֹרְמִים הַנוֹסְפִים בְּמַעֲרַכַת הָאֲקוּלוֹגִית שֶׁהוּא חֵלֶק מִמֶּנָּה.

בַּחֲשִׁיבָה הָאֲקוּלוֹגִית בֵּת זְמַנָּנוּ מִקוּבֵל לְהַבְחִין בֵּין שְׁתֵּי תְּפִיסוֹת: אֲנִתְרוֹפּוּצְנִטְרִית, שֶׁמַּעֲמִידָה אֶת הָאָדָם בְּמִרְכֵּז, וּבִיּוֹצְנִטְרִית, שְׂרוּאָה אֶת הַטְּבַע כְּמִרְכֵּז הַבְּרִיאָה. בְּהַגּוֹת הַיְהוּדִית הַקְּדוּמָה מֵתַחַדְדוֹת שְׁתֵּי הַגִּישוֹת וּבָאוֹת לְכֹלל



מחלוקת. זו מופיעה בשיח האגדי העוסק בשאלה, מדוע נברא המין האנושי אחרי כל שאר המינים. הגמרא בסנהדרין לח ע"א מספקת לשאלה זו שתי תשובות: האחת היא: "כדי שיכנס לסעודה מיד. משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה, ואחר כך הכניס אורחין". תשובה זו רואה באדם את נזר הבריאה שהכול נברא בעבורו ולכבודו. התשובה השנייה טוענת שמטרת האל היתה אחרת: "שאם תזוח דעתו עליו אומר לו: יתוש קדמך במעשה בראשית". כלומר, זכות הקיום של שאר היצורים אינה תלויה באדם, שהרי הם היו קיימים עוד לפניו. עמדה זו מחייבת את האדם לגלות ענווה כלפי היקום ולהרחיק ממנו כל תחושה של התנשאות. פינק, שדן במופען של הגישות השונות ביהדות, מסכם ואומר שהמתח בין האמונה בכוחנו להשפיע על הבריאה ובין ההכרה באפסותנו יוצר את האיזון שבין קריאה לפעולה ובין שמירה על מידת הענווה.<sup>24</sup>

הסיפור על דוד, העכביש והצרעה איננו ביטוי מובהק של הגישה הביוצנטרית, אבל הוא ללא ספק משוחח איתה, ולו מעצם בחירתו לעסוק בדוד מלך ישראל המרומם והמכובד מצד אחד, ובחבריו הקטנים של היתוש שהקדימוהו במעשה בראשית.

הגרסה העיקרית של הסיפור הזה מצויה בקובץ הימי-ביניימי "אלפא ביתא דבן סירא" והוא – כתופעה אופיינית לתקופה – פיתוח סיפורי שנתפתח סביב מאמר חז"ל: "רבנן אמרין: אפילו דברים שאתה רואה כולן יתרין לברייתו של עולם כגון פרעושים, יתושין זבובים אף הן בכלל ברייתו של עולם. בכל הקב"ה עושה שליחותו אפילו על ידי נחש ועקרב ויתוש וצפרדע" (בראשית רבה י, ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 80). לסיפור עצמו, יש להדגיש, אין מקבילה

---

<sup>24</sup> ראו: Fink (1998), pp. 230-239 וראו עוד: שמש (תשס"א).

## דיון במקור

אלפא-ביתא דבן-סירא א, עז.<sup>26</sup>

- אמר לו פעם אחת היה דוד מלך ישראל ע"ה יושב בגנו וראה צירעה אוכלת עכביש ובא שוטה ובידו עץ והיה מגרשה.
1. אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מה הנאה באלו שבראת בעולמך צירעה אוכלת דבש ומשחתת ואין בה הנאה, עכביש יארוג כל השנה ולא ילבשנו, שוטה חסר דעה מזיק את הבריות ואינו יודע יחודך וגבורתך ואין בו הנאה לעולם.
  2. אמר לו הקב"ה דוד! מלעיג אתה על הבריות תבא שעה ותצטרך להם ותדע למה נבראו.
  3. וכשנחבא במערה מפני שאול המלך שלח הקב"ה עכביש וארגה על פי המערה וסגרה אותו, בא שאול וראה ארוג אמר בודאי לא נכנס אדם הנה שאם נכנס היה קורע הארוג לקרעים והלך ולא נכנס לשם, וכשיצא דוד וראה העכביש נשקה ואמר לה ברוך בוראידך וברוכה את, רבש"ע מי יעשה כמעשיך וכגבורתיך שכל מעשיך נאים.
  4. ולפני אכיש עשה עצמו שוטה לפני אנשיו והיתה בת אכיש שוטה ומשוגעת, כיון שהביאוהו אליו אמר להם מלעיגים אתם אותי בשביל בתי שהיא שוטה הבאתם זה אלי, או שמא "חסר משוגעים אני" (שמואל א כא, טז). מיד הניחוהו וברח והודה לאל על מעשיו, שכל מה שברא בעולם יש בו הנאה.
  5. ובזמן שמצא דוד לשאול שוכב בצהרים והיה אבנר שוכב בפתח ראשו בפתח אחר ורגליו זקופות בא ונכנס מבין רגליו ונטל צפחת המים, וכשבא לצאת מבין רגליו פשט אבנר רגליו וכסהו בם והיו עליו כשני עמודים גדולים ובקש רחמים מיי"י ואמר "אלי אלי למה עזבתני" (תהילים כב, ב), באותה שעה עשה לו נס ושלח לו צירעה ונשכה רגלי אבנר וזקפן ויצא דוד ושבח להקב"ה
  6. ולא ראוי לבן אדם להלעיג במעשה האל.

<sup>25</sup> יסיף (1994), עמ' 290.

<sup>26</sup> דפוס ורשה, 1927, נוסח א עמ' טו טז

גיבור הסיפור שלפנינו הוא דוד מלך ישראל, גיבורה האהוב והמוכתר של ספרותנו הקדומה.<sup>27</sup> מי לנו כגיבור הזה המועד להיכשל בחטא היוהרה, והראוי לשיעור בענווה? בחלקו הראשון של הסיפור (1-2) מתבונן דוד בצרעה שאוכלת עכביש ובא שוטה ומגרשה, ומוחה באוזני האל על קיומן של שלוש בריות אלה: העכביש השוטה והצרעה, שאינו מבין את תכליתו. תשובתו של האל מזהה את יוהרתו של דוד ומבטיחה לו כי תבוא השעה שבה ייוכח בחשיבותו. זוהי מעין מסגרת לעלילה שבה מעלה דוד פקפוקים לגבי צדקת הבריאה ביחס לשלושה ממרכיביה. הטלת ספק בצדקת קיומם של היצורים החלשים וחסרי התועלת כביכול מוכרת מן המחשבה ההלניסטית וממחשבת חז"ל. מאמר כגון "ארורה האדמה" (בראשית ג, יז), "שתהא מעלה לו דברים ארורים כגון יתושים ופרעושים וזבובים. אמר ר' יצחק מגדלאה אף הוא יש בו הנאה" (בראשית רבה ה ט, תיאודור-אלבק עמ' 38) מבטא גישה דומה לזו של דוד בסיפורנו.<sup>28</sup>

התבוננות מעמיקה יותר במרָאָה שרואה דוד מעלה כמה משמעויות חשובות. ראשית הוא צופה במקטע אחד של שרשרת המזון, הצרעה אוכלת את העכביש כדי להתקיים, כדי לשרוד. תיאור הצרעה: "אוכלת דבש ומשחתת" מתייחס כנראה להנחה החז"לית שדבש הצרעות עשוי להיות דבש שהן חומסות מכוורות דבורים, לאחר שהן הורגות את הפועלות, או דבש שהן מקבלות מהזחלים בתמורה לבשר שהן מביאות להם.<sup>29</sup> גם העכביש טווה את קוריו לצורכי הזנה, שכן הקורים מתפקדים כרשת לתפיסת חרקים. תפיסתו האנתרופוצנטרית של דוד נחשפת מתוך תמיחתו: "עכביש יארוג כל השנה ולא ילבשנו" ומעידה על מגבלות השגתו האנושית המשעבדת את כל החיים לצרכיה ורואה אותם דרך

<sup>27</sup> על דמותו של דוד במקרא ובספרות חז"ל ראו: זקוביץ תשנ"ו.

<sup>28</sup> יסיף (תשמ"ה), עמ' 72.

<sup>29</sup> על הצרעות בספרות חז"ל ראו: <http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=8577>

עיניה המאנישות.

בהקבלה אירונית מעוצבת העובדה שקורותיו של הגיבור המסופרות בהמשך הן דרמה של הישרדות. זאת ועוד, שאלות דוד מתייחסות להיבטים של תועלת, או בלשון המקור "הנאה". דוד טוען כי לעולם (האנושי, כך נראה) אין תועלת מן הבריות הללו, ולא זו בלבד אלא שחלקן, אם לא כולן, אף גורמות לו נזק. המשך עלילת הסיפור גורם לגיבור לחוש על בשרו את התועלת שיש בבריות שזלזל בן ולא החשיבן כבנות קיימא.

בהמשך מובאים שלושה מאורעות מחיי דוד שמוכיחים את שלמות הבריאה והצדקתה. שלושתם מסתיימים בהודיה לאל ובהכרה בטעותו הראשונית (3-6). האירוע הראשון נוגע לדוד והעכביש. הרקע לשליחותו של העכביש ולהצלתו של דוד על ידו הוא רדיפתו של שאול אחריו. דוד מתחבא במערה שבפתחה אורג העכביש את קוריו. כששאול מגיע אל פתח המערה, הוא מסיק מסקנה שגויה וסבור שאיש לא נכנס אליה זה מכבר, שכן אילו נכנס היה קורע את הארג, וממשיך הלאה. בא כאן לידי ביטוי מוטיב שלקוח מן הפולקלור הבינלאומי המכונה במפתח המוטיבים של תומפסון "קורי עכביש על פתח מערה מצילים נמלט".<sup>30</sup> עדות לקיומה של אגדה זו נשתמרה בתרגום לתהילים ז, ג. לשאלה אם מקורו של הסיפור באסלאם או באגדה יהודית קדומה שלא הגיעה לידינו אי אפשר להשיב תשובה חד-משמעית.<sup>31</sup>

האירוע השני מתייחס לדוד והשטות, כלומר, השיגעון או טירוף הדעת. דמותו של דוד במקרא היא דמות שמנצלת לטובתה את המעברים החדים בין מרכז הסדר החברתי ובין השוליים. ואולם כאשר הוא מגיע לארצם של הפלישתים הוא אינו יכול עוד לחסות בצילה של השוליות משום שהוא נושא איתו את חרבו של גלית הפלישתי, ובכך מסמן את עצמו בתור הנציג המובהק

<sup>30</sup> Thompson (1960), Motif- B523.1

<sup>31</sup> יסיף (תשמ"ה), עמ' 73.

של האויב. האירוע מבוסס על המסופר בספר שמואל א כא, יא-טז. דוד הבורח מפני שאול מגיע אל אכיש מלך גת, ומפאת פחדו מפניו הוא מעמיד פני משוגע, כי רק באופן הזה הוא יכול להשיל מעצמו את הדימוי הנפיץ של "מלך הארץ". דוד עושה פעולות שממחישות עד כמה הוא לא שפוי: הוא מסמן סימנים חסרי משמעות על דלתות השער ומזיל ריר על זקנו. בזכות חוכמתו הוא מצליח להטעות את אכיש ולהימלט. בדומה למקרה הקודם, גם כאן הגיבור ניצל, הפעם בזכות השטות שקודם לכן זלזל בה ולא הבין את טעם קיומה.

האירוע השלישי על אודות דוד והצרעה חותם את העלילה במעשה שיש בו אלמנט גוזמני. האירוע מבוסס על המסופר בספר שמואל א כו, ז-יב. כשבא שאול לרדוף אחרי דוד במדבר זיף, נכנסים דוד ואבישי חרש למחנה שאול בלילה ולוקחים את חניתו ואת צפחת המים שלו. דוד אינו מסכים לפגוע במשיח ה', והוא מסתכן רק כדי להוכיח לשאול שאף שהיה יכול להורגו, לא עשה זאת. אבנר שר צבאו של שאול זוכה לתוכחת דוד על שלא שמר על המלך.

יש לשים לב להיפוך בין האירוע הראשון לאירוע השלישי ביחסים שבין רודף לנרדף. בראשון דוד שרוי במערה ושאול מחפשו, אך לא נכנס אליה. בשלישי דוד מאיים על שאול, השרוי באוהל שבפתחו שוכב שומר ראשו, אבנר. הוא נכנס, אך אינו מצליח לצאת בשל רגליו העצומות של אבנר, שחוסמות את הפתח. הצרעה עוקצת את אבנר ברגליו ודוד ניצל בזכותה מן המצב המסוכן שאליו נקלע.

מוכרות לנו מסורות גוזמניות על ממדי גופו העצומים של אבנר בספרות חז"ל, למשל: "הלא איש אתה ומי כמוך בישראל וגו'" (שמואל א כו, טו) "דא"ר אסי משום רבי יוחנן, נוח לו לאדם להזיז כותל בנוי שש אמות בעובי מלהזיז רגלו אחת של אבנר" (קהר, ט, א) וכן "והיה כל מחנה ישראל שרוי בן שתי ארכובותיו" (ילק"ש לירמיה ר, רפה). יש לומר כי סיפורים על ענקים שכולאים את הגיבור שניצל מהם בעזרת בעלי חיים ידידותיים רווחים גם הם בפולקלור

הבינלאומי.<sup>32</sup>

מחבר הסיפור צירף מאמרי חז"ל בעלי אופי תיאולוגי מחד גיסא (שליחות הצרעה ושאר חרקים) ותיאורים גוזמניים מאידך גיסא (הנוגעים לעוצמתו של אבנר) כדי ליצור עלילה שיש לה עניין בחייה של אישיות אחת.<sup>33</sup> דוד המלך נוכח כי לכל ברייה בעולמו של הקב"ה תכלית ותועלת לאדם, גם כשהוא אינו מבינה מלכתחילה. הוא לומד שיעור חיוני בצניעות והסיפור מסתיים במוסר ההשכל המפורש: "אין להלעיג במעשי האל".

אשר להקשר האקולוגי, יש להטעים כי הסיפור איננו תומך בכיוון הביוצנטרי שהובע במאמר "יתוש קדמד", שכן הוא מעמיד במוקד את התועלת שהיתה לדוד מן היצורים שזלזל קודם לכן בברייתם – כאילו היתה זו הצדקת קיומם העמוקה. עם זאת אופיו הבידורי של הסיפור שם ללעג את התנשאותו ויהירותו של מלך ישראל, שנאלץ להכיר בעובדה שלא רק הוא שליח האל, אלא ש"בכל עושה הקב"ה שליחותו".

---

<sup>32</sup> שם.

<sup>33</sup> שם עמ' 75.

## העיבודים לילדים

במסגרת זו יידונו שני עיבודים של הסיפור :

1. דוד והצרעה והעכביש, בעיבודו של ח"נ ביאליק, בתוך **ויהי היום: דברי אגדה כתובים**, תל-אביב: דביר, 1965.
2. דוד המלך הצרעה והעכביש בעיבודה של שהם סמיט בתוך: **האגדות שלנו: אוצר האגדה העברית לילדים**, אור יהודה, כנרת זמורה-ביתן, דביר 2011.

שני העיבודים שלפנינו משמיטים מן הסיפור את מעשה דוד והשטות ומרכזים אותו בהקשר האקולוגי שמשני צדדיו עומדים האדם והחרקים שהוא מזלזל בקיומם. אפשר שהסיבה להשמטה קשורה בחשש לאי הבנה של הילדים הצעירים את הקשרו המורכב של האירוע הקשור בשיגעון (במקרא ובסיפורו מחדש), או שמעשה העכביש והצרעה המסגרים את העלילה הובנו כמסמנים את מרכז הכובד התמטי-אקולוגי שלה.

עיבודו של ביאליק "דוד והצרעה והעכביש" מעוצב בסגנון כמו-מקראי.<sup>34</sup> כמו כן לשונו עשירה ברמיזות אינטר-טקסטואליות שמהדהדות הקשרים מקראיים בעלי משמעות מבחינת תוכן הסיפור. למשל הפועל במשפט: "וַיִּמְן לֹא אֱלֹהִים עִבְדִּישׁ" מהדהדת את הפסוק מיונה ד, ו: "וַיִּמְן הָיָה-אֱלֹהִים קִיקִיּוֹן וַיַּעַל מַעַל לְיוֹנָה לְהִיּוֹת צֶלַעַל-רָאשׁוֹ לְהַצִּיל לוֹ מִרְעָתוֹ וַיִּשְׁמַח יוֹנָה עַל-הַקִּיקִיּוֹן שְׂמִיחָה גְדוֹלָה". בספר יונה, כמו בסיפורו של ביאליק, מִזְמַן האל לגיבורו מרכיב מן הטבע כדי להיטיב איתו. הזימון הזה הוא חלק מניסיון שבו מעמיד האל את יונה על מנת ללמדו לקח, ועובדה זו מקרינה את משמעותה על המשולש אלוהים, דוד והעכביש, בעיבודו של ביאליק. דוגמה נוספת מצויה לקראת סיום הסיפור: כשרגליו של אבנר מאיימות למחוץ את דוד, הוא קורא לאלוהיו "מן

<sup>34</sup> לדוגמה ה' השאלה: הִתְבּוֹז לִיצִירֵי כְפִי, סיומת "ה" עבור תיאור: הַמְדַבֵּר וְעוֹד.

המיצר", ביטוי שמהדהד את הפסוק מספר תהילים (המיוחס לדוד): מן-המצר, קראתי זה; ענני במרחב זה (תהילים קיח, ה). יש לשים לב כי ביאליק מתעלם מן הפסוק המצוטט במקור: "אלי אלי, למה עזבתני" (תהילים כב, ב) ומעדיף למקד את חוויית המצר: "והנה מתח אבגר את-רגליו ויכס על דוד, ותכבדנה עליו פשתי קורות, עוד מעט והתמעד. וירע לדוד", על פני חוויית הנטישה המהדהדת מן הפסוק האחר.

ביאליק מפרש את התיאור "צרעה אוכלת דבש ומשחתת" כך: "הצרעה השחת פשחית את-הדבש ועשה לא תעשנו", ואפשר כי בזאת הוא "מעדכן" את המקור למציאות העכשווית המוכרת באזורנו, שבה הצרעות אינן מייצרות דבש.<sup>35</sup>

באירוע הראשון הופך ביאליק את הדיאלוג הפנימי של שאול במקור לדיאלוג בין אנשיו: "וילאמר האחד: הבה נבאה אל המערה ונרגלנה, אולי דוד מסתתר שם. ויען השני: ראה המסכת השלמה בפי המערה, ולוא בא איש שמה כי עתה נקרעו קורי העכביש לקרעים. אין זאת כי ריקה היא". בכך הוא מגביר את היסוד הדרמטי בסיטואציה ומייצר מתח סביב סצנת שכיבתו של דוד בירכתי המערה, תוך שהוא שומע את דברי המחפשים אחריו. הינצלותו בזכות העכביש מובהרת לקהל הנמענים הצעיר ואינה זקוקה להשלמת פערים כלל.

באירוע השני נוקט ביאליק מגמה דומה. הוא מרחיב את הסיטואציה ומבהיר אותה. כך מובא ההקשר של המשך רדיפתו של שאול אחרי דוד ומוסברים ההיבטים המרחביים של הסיטואציה שאינם ברורים למי שאינו מכיר את ההקשר המקראי של הסיפור.

בהבדל ממוסר ההשכל המנוסח בחתימת הסיפור המקורי באופן כללי ועל דרך השלילה – "לא ראוי לבן אדם להלעיג במעשה האל" – ביאליק מעצב את

<sup>35</sup> זאת בהבדל מתקופת חז"ל שבה היו כנראה באזורנו צרעות ממין שמייצר דבש.



הלקח באופן קונקרטי ועל דרך החיוב, באופן שנגיש לקליטתם של ילדים: "אָז יָדַע דָּוִד כִּי אֵין דְּבַר לְרִיק בְּמַעֲשֵׂי אֱלֹהִים, וַיֵּשׁ אֲשֶׁר יְהִי הַעֲבֹבִישׁ מִלְּאֲכוֹ וְהַצְרָעָה עוֹשֶׂת דְּבָרוֹ". הריתמוס השירי מסייע לקליטת המסר. בניסוחו המעובד של הלקח שב ביאליק אל מאמר חז"ל ששימש כנראה הגרעין ליצירת הסיפור הימי-ביניימי: "בכל הקב"ה עושה שליחותו אפילו על ידי נחש ועקרב ויתוש וצפרדע".

עיבודה הקולח של שהם סמיט "דוד המלך הצרעה והעכביש" מפגיש את נמעניו הצעירים עם דמותו של דוד בשתי תקופות שונות של חייו: שנים טרם היותו מלך, ובזמן רדיפתו של שאול אחריו. הסיטואציה המעניקה מסגרת לסיפור מנוגדת לאירועים המתרחשים בגופו: בראשונה הוא יושב לבטח בביתו, באחרות הוא רדוף וחייו נתונים בסכנה. בראשונה הוא מזלזל בחרקים ומתקשה להבין את תועלתם, באחרות הוא לומד לברך על קיומם.

בסצנת המסגרת יושב דוד בגנו היפה ומתפעל מן הטבע ומן האופן שבו הוא תורם לרווחתו: "איזה גן נָאָה! ולא רק נָאָה, אָלָא גם רב-תועלת. האילנות גבוהים, נותנים צל ופירות, הפרחים יפים ואף ריחניים." את ההרמוניה מפר מחזה אשר מתואר כ"נורא" והוא טריפתו של עכביש בידי צרעה. דוד הופך מיד לשופט ופונה לאל בטענה על בריאתם של היצורים שאין בהם כל תועלת. ולא רק תועלת אין בס, אלא הם אף עוקצים ומפריעים לאדם. מתברר שהוא מרוצה ממה שהוא מבין ורואה את הקשר בינו ובין טובתו, ואינו מרוצה ממה שאינו מבין ואינו רואה כיצד הוא מועיל לו.

לאחר הדיאלוג בינו לבין האל עובר הסיפור לשתי האפיזודות: "דוד בורח" ו"דוד מתגנב לאוהל". בראשונה מדגישה המעבדת את הסכנה שלפניה ניצב דוד ומתארת אותה באופן דרמטי: "יָדַד יָשַׁב בְּחֶשֶׁכַת הַמַּעְרָה, וְרַעַד מִפְּחַד כְּשֶׁשָּׁמַע אֶת שְׁאוֹן צְהָלוֹת הַסּוֹסִים וְשְׁאוֹן הַפְּרָסוֹת. אַמְנֵם הִיָּה אַמִּיץ וְגִיבוֹר תֵּיל, אֵךְ הוּא אֶחָד בְּלִבָּד וְהֵם רַבִּים! אִם יִכְנָסוּ רוֹדְפָיו אֶל הַמַּעְרָה, יָדַע, לֹא יוּכַל לְהִמְלֹט.".

בשנייה מתואר ההקשר של כניסתו של דוד לאוהלו של שאול: "חשב דוד: אם אתגנב אל מחנה שאול ואגנוב ממנו את צפחת המים שאול ידע שיכולתי להרוג אותו ולא עשיתי זאת. ואם שאול ידע זאת, אולי יניח לי לנפשי ולא ירדוף אותי עוד."

גם לכידתו של דוד תחת רגליו של אבנר מתוארת בפשטות ובבהירות: "אך באותו הרגע, בבת אחת, יישר אבנר הישן את עמודי רגליו ולכד תחתיהן את דוד. דוד חש כמי שנקבר תחת בניין. עפר מילא את פיו, הוא התקשה לנשום, לשווא ניסה להיחלץ ולצאת מתחת לשני עמודי הענק. "אלי, אלי..." הצליח דוד למלמל, "למה עזבתני... למה נתת אותי ביד אויבי?" בתיאור מצוקתו של דוד, בהבדל מביאליק לפניו, שומרת המעבדת על פסוק הקריאה לאל מתהילים כב. ברוח הימים האלה נחתם העיבוד בתמונה קומיקסית שיותר מנימה של הומור יש בה: "באותו רגע שמע דוד זמזום ומיד אחריו קול זעקה איומה שפרכה מפיו של אבנר. "נעקצתי!" זעק בשנתו שר הצבא והניף את רגליו העצומות באוויר. דוד מיהר להיחלץ ולהימלט מן האוהל, ועמו, בתעופה, נמלטה גם צרעה." סמיט ממחישה את הכוח המשחרר שהביאה הצרעה לחייו של דוד ומצדיקה את ברכתו ואת תודתו לה. העיבוד מלא החן נחתם בהודיה והודאה של דוד בטעותו. הוא מודה שאין בעולם יצור שאין בו תועלת ולומד את השיעור הנדרש בענווה.

## סיכום

ברוב מערכת הספרות, ובייחוד בספרות לילדים, רווחים מאוד עיבודים לשוניים לספרות העממית. אחת הפונקציות המרכזיות ליצירת העיבודים הספרותיים היא ביצור מעמדו של הקאנון הספרותי. את השיקולים הנוגעים לבחירת היצירות לעיבוד אפשר לחלק לשתי קבוצות עיקריות: 1) שיקולים חינוכיים

אידיאולוגיים (2 שיקולים אסתטיים.<sup>36</sup> דומני כי בחינת שתי האגדות הקדומות שנושאים אקולוגיים עומדים במרכזן ועיבודיהן לילדים ממחישה את העובדה שהסיפור היהודי הקלאסי עודנו רלוונטי לחיינו כיהודים מודרניים.<sup>37</sup> דמות האדם האידיאלי העולה מהן היא דמות מרחיקה ראות וחדורת ענווה. האדם שקיומו ראוי הוא זה שמסוגל לדמיין את העולם שאחריו, בימים שבהם יחיו נכדיו וניניו. הוא מלא הכרת תודה על העולם שאליו הגיע ושב ופעלו אבותיו למענו. מתוך כך הוא מלא תחושת מחויבות כלפי הדורות הבאים, פעולתו בהווה לוקחת בחשבון את העתיד. האדם הראוי איננו מתנשא על הברואים האחרים ותבונתו משמשת לו על מנת להבין בשיעור גדל והולך את הצדקתה של הבריאה על שלל מרכיביה. הוא מודע למגבלות הבנתו ופתוח ללימוד.

נושא עיבודן של אגדות יהודיות קדומות לילדים טרם זכה לתיאור שיטתי ומקיף. תרומתי הצנועה לשדה הרחב הזה העלתה תמה חשובה שנדלתה מנבכי העבר לצורכי ההווה. ההיבט החינוכי האידיאולוגי, כך נראה, עמד בראש רשימת השיקולים שתמכו בבחירת עיבודן של האגדות האלו. העיבודים שנסקרו מציגים מגוון רחב של התייחסויות לנמען הילד במישור הלשוני, הערכי והאסתטי. סגנונו של המעבד ודיוקנו של הילד שעמד לנגד עיניו קבעו במידה רבה את סגנונו של העיבוד ואת ההכרעות המבניות שנקט המעבד ביחס למקורותיו. ילדים ונוער שייחשפו לאגדות האלה יוכלו להשתתף בשיח הקיימות הגלובלי כשבאמתחתם אוצר פרטיקולארי רב ערך ועניין.

---

<sup>36</sup> שנברג (1996), מבוא. שנברג מצביעה על דיכוטומיה מפרה שעל פיה ניתן למפות עיבודים ספרותיים שונים שמתייחסת לקיטוב בין העיקרון המטאפורי לעיקרון המיטונימי (במובנים יאקובסוניים), ראו שם עמ' 28.

<sup>37</sup> עוד על המהלך התרבותי הרחב שספרות הילדים נוטלת בו חלק בהקשר הזה ראו: רווה (תשע"ד).

## ביבליוגרפיה

- אהרנסון א'. (2004). "חלום חוני המעגל, ונטיעה לשבעים שנה", **נטיעות הארץ**, עמ' 469-451.
- אורבך א'. (2011). **חכמינו לימינו: חמורים וחרובים – סיפורי טבע**, ירושלים: הוצאת מגיד.
- אריסטו (תשס"ג). **פואטיקה**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- אתרוג ח'. (2004). "חוני המעגל ונוטע החרוב", **נטיעות הארץ**, עמ' 483-470.
- בן פזי י'. (2007). "כבן בית" או "כבן המתחטא על אביו": היבטים טקסטואליים ובין-טקסטואליים בדימויו המנוגדים של חוני המעגל", **חמדעת** ה, עמ' 58-32.
- ברלוביץ י'. (2004). "שיחות ושמועות מני קדם": פואטיקה ומתודה בתורת העיבוד של זאב יעבץ", **אנציקלופדיה של הסיפור היהודי** [א] רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, עמ' 244-203.
- ברוך מ'. (עורכת) (1995). **סיפור לכל יום**, בני ברק: ספרית פועלים.
- זבה-אלרן צ'. (2014). "חוני המעגל ואלפיים שנות השנה", **מעבר להלכה**, עמ' 34-5.
- זקוביץ י'. (תשנ"ו). **מרועה למשיח**, ירושלים: יד בן צבי.
- חובב ל'. (תשסא-תשסב). "פועלה של תקוה שריג בליקוט אגדות חז"ל לילדים ועיבודן", **דרך אגדה** ד-ה, עמ' 201-173.
- טוהר ו'. (2013). "חוני המעגל מוריד גשמים", **אנציקלופדיה של הסיפור היהודי** ג, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, עמ' 63-29.

יניב שי. (1988). "בין ארמוז לתשתית: חוני המעגל בשירה העברית בת-זמננו", **עלי-שיח** 25, עמ' 41-48.

יסיף עי. (1994). **סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו**, ירושלים: מוסד ביאליק.

יסיף עי. (תשמ"ה). **סיפורי בן סירא בימי הביניים, מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית. יעבץ ז'. (תש"ז). **שיחות מיני קדם**, ספריה "לנער". תל-אביב: עם עובד. ישראל עי. (2006). "היינו כחולמים": השיבה הלא-מאוחרת של חוני", **במשעולי עבר יהודי**, עמ' 65-79.

סמיט שי. (2011). **האגדות שלנו: אוצר האגדה העברית לילדים**, אור יהודה: כנרת זמורה ביתן דביר.

כגן-שילה צי. (1975). "עוגת-חוני: דרכה של סטרוקטורה מיתית מספרות האגדה אל הספרות העברית החדשה", **ספר היובל לשמעון הלקין**, ירושלים: ספריית מהלמן, עמ' 489-501.

מלאכי צי. (2005). "מעשה חוני המעגל במעגלה: התבוננות בסיפור אגדה תלמודי", **מהות** ל, עמ' 26-31.

עפר רי. (2002). "בתוך המעגלים ומחוצה להם – חוני המעגל בשירה העברית המודרנית", **דרך אגדה** ד-ה, עמ' 231-267.

עקרוני א'. (2007). "אגדת חוני המעגל", **על כפות המאזניים**, עמ' 459-465.

פרנקל יי. (2001). **סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה**, קובץ מחקרים, בני ברק: הקיבוץ המאוחד.

צרפתי גי ב' (תשי"ז). "חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים", **תבניץ** כ"ו, עמ' 126-130.

רווה עי. (תשע"ד). "אותות בבארות: עיבוד אגדות חז"ל לילדים", **ספרות ילדים**

ונוער 136, עמ' 39-49.

רווה ע'. (2008). **מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת**

**עולם**, ת"א: דביר.

רוזנברג מ'. (2013). ריבוי פנים בסיפור "שנתו הפלאית של חוני המעגל", **מעשה**

**סיפור** ג, עמ' 53-83.

שושן מ'. (2013). "סיפור חוני המעגל במשנה, תענית ג, ח: מקרה מבחן של

מלאכת הסיפור במשנה", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כו (תשעג), עמ'

20-1.

שמיר ז'. (2012). **מים ומקדם: עיון באגדות "ויהי היום" מאת ח"נ ביאליק,**

בני-ברק, הקיבוץ המאוחד.

שנברג ג'. (1996). **העיבוד הספרותי בין מטאפורה למטונימיה**, דיסרטציה,

אוניברסיטת חיפה.

שמש י'. (תשס"א). "לא תשחית את עצה' – יהדות ואקולוגיה", **דף שבועי של**

**אוניברסיטת בר-אילן**, (408), פרשת כי-תצא.

שריג ת'. (1976). **לנו משלנו: אגדות חז"ל לילדים**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

Fine L. (1989). "Tikkun Olam in Contemporary Jewish Thought". Reprinted from

"Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought," in From Ancient

Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding--Essays in Honor

of Marvin Fox, Vol. 4, ed. Jacob Neusner et al. (Scholars Press)

Fink D. (1998). "Between Dust and Divinity: Maimonides and Jewish

Environmental Ethics?" *Ecology and the Jewish Spirit*, (ed. by Ellen

Bernstein), Woodstock, pp. 230-239

<http://www.haaretz.co.il/literature/1.1081361>

Rosenthal G. S. (2005). Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept, *The*

*Journal of religion*, 85(2), 214-240.

Thompson S. (1960). *Motif-Index of Folk-Literature - A Classification of Narrative Elements in Folk Tales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Indiana University Press.