

עם ועולם שי לישראל ברטל

עורכים

דימיטרי שומסקי • יונתן מאיר • גרשון דוד הונדרט



מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי
ירושלים

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה: עיון בכמה אזכורים של היהודי הנודד ביצירות מנדלי מוכר ספרים ועגנון

גלית חזן-רוקם

היהודי הנודד זימן אותי לראשונה על במה אחת עם בעל היובל חתן הספר, פרופ' ישראל ברטל. זה היה בכנס שכינסה חברת "ידע עם" בבית ציוני אמריקה בתל אביב לזכר יום טוב לוינסקי, ממקימי החברה. באי הכנס הביעו התלהבות מיוחדת על שצורפו אל הדוברים שני צעירים של ממש (כל היתר היו צעירים ברוחם) – ישראל ברטל ואני.¹ דבריי בהרצאה דאו התבססו על עבודת מחקר פרי לימודיי במחלקה לפולקלור פניי והשוואתי כמלאגאית חילופי סטודנטים באוניברסיטת הלסינקי, שנושאה היה "מסורות היהודי הנודד בפּינלנד".² מאז נקשרו יחסינו בסימן היהודי הנודד ביותר ממוכן אחד. ידעתי על התעניינותו של יו"ט לוינסקי בנושא היהודי הנודד ואף הכרתי את מאמרו בראשית מחקרו בנושא, ובמיוחד את עיסוקו במסורת היהודי הנודד בארצות השפלה.³ יום אחד שאלני ישראל, אם אני חושבת שהמרכז לחקר הפולקלור יהיה בית הולם לאוסף היהודי הנודד של לוינסקי ו"ל, הנמצא אצל משפחת ברטל, שכן החוקר, אחד מאבות

- 1 כרך יז (תשל"ה) של כתב העת "ידע עם", הביטאון מייסודו ובעריכתו עד יום מותו של לוינסקי, של "חברת ידע עם" שבין מייסדיה היה, הוקדש לזכרו. וראו ישראל ברטל, "תרבות לאומית וידע עם" (לדמותו של ד"ר יום טוב לוינסקי ו"ל"), מאזניים לו (תשל"ג), עמ' 54–57. נעזרתי בחברים רבים בכתיבת המאמר; יבואו כולם על הברכה, ואני מודה להם במקומות הרלוונטיים.
- 2 "היהודי הנודד במסורת העממית בפּינלנד", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (1982), עמ' 124–148; ובתרגום: Galit Hasan-Rokem, "The Cobbler of Jerusalem in Finnish Folklore", Galit Hasan-Rokem & Alan Dundes (eds.), *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington, IN 1986, pp. 119–153
- 3 יום-טוב לוינסקי, "היהודי הנצחי באגדת הבלגים", מאזניים א (דצמבר תרפ"ז), עמ' 10–13; ב (ינואר תרפ"ז), עמ' 17–20. כתב העת מאזניים יצא לאור זמן קצר מאוד באנטוורפן. ראו גם הנ"ל, "יהודי נודד (נצחי)", אנציקלופדיה של הווי ומסורת ביהדות, תל אביב, תש"ל, עמ' 239–241. תודה לנעה ולדן, שהסבה את תשומת לבי לעובדה שבחוברת ב של אותו כתב עת, מאזניים, בעמ' 9–13 מופיע מאמר של ד"ר דוד ברמן ("רב בבריסל") שכותרתו "על עקבות הקינים", והוא עוסק בגלגולי בני קין בתולדות ישראל, ומזכיר את זיהוי קין עם היהודי הנודד בעמ' 12.

גלית חזן-רוקם

חקר הפולקלור בישראל,⁴ היה סבה של ד"ר נירה ברטל. מיד עניתי לו בחיוב. ואולם שום דבר לא הכין אותי למחזה שנגלה לפניי כשישראל הגיע למרכז לחקר הפולקלור ביום שקבענו להעברת האוסף, נושא מזוודה ירוקה משובצת בשחור ובה אוסף היהודי הנודד. עוד באותו יום הבטחתי לעצמי שאעשה כל שביכולתי שתמונת המזוודה תתנוסס על העטיפה אם יום אחד יעלה בידי לכנס את מה שכתבתי על הנושא לספר. בינתיים האוסף המרתק והעשיר הפרה את מחקרי, ואף שימש תלמידים רבים בעבודותיהם המחקריות.⁵ המזוודה עדיין שם אף שתוכנה הועבר לאחסון הולם יותר לחומר יקר הערך, והזוגות ברטל וחזן-רוקם נדדו לא מעט לחוד וגם ביחד.

דמות היהודי הנודד, המכונה בלשונות אירופה אהסורוס, היהודי הנצחי, הסנדלר הירושלמי, איזק לְקָדֵם, ג'ובני פּוֹטְדָאוּ, קרטפילוס ועוד, מוכרת בתפוצה רחבה בתרבות העממית והקנונית, במיוחד במערבה ובמרכזה של יבשת אירופה. בסקרו את מופעייה של הדמות בקרב עמים דוברי לשונות סלאביות ופְּנֹאֵאוֹגְרִיּוֹת במזרח אירופה, במסגרת המונוגרפיה רבת ההיקף שלו, ג'ורג' ק' אנדרסון מונה מספר מצומצם של נוסחים.⁶ לאור ההנחה שדמות היהודי הנודד היא יצירה דיאלוגית יהודית ונוצרית,⁷ היעדרה של מסורת

4 דני שרידא, איסוף שברי הגולה: חקר הפולקלור הצינוני לנוכח השואה, ירושלים תשע"ח, עמ' 79–88; הנ"ל, "פולקלוריסטיקה אתנית ופולקלוריסטיקה לאומית בישראל: עיון מחודש", איל פרינטי ח-ט / מכאן טו (תשע"ד): דמתה לתמר, עמ' 809–830.

5 האוסף מצוטט תכופות בפרסומיי. באחרונה למשל: "היהודי הנודד והדמיון האירופי: דימוי עצמי ודימוי האחר ב'היהודי זיס' של ליאון פויכטונגר", עזרא מנדלסון (עורך; עורך-משנה: אלי לדרהנדר), תמונת עבר: שי לירחמיאל (ריצ'י) כהן, ירושלים תשע"ז, עמ' 211–245; נוסח קצר יותר: "Imagining the Wandering Jew in Modernity: Exegesis and Ethnography in Feuchtwanger's *Jud Süß*", Andreas Kilcher & Gabriella Safran (eds.), *Writing Jewish Culture: Paradoxes in Jewish Ethnography*, Bloomington, IN 2016, pp. 211–245

6 George K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence 1965, pp. 74–75, 95–99. Josephus Johannes Gielen, *De wandelende Jood in Volkskunde en Letterkunde*, Amsterdam 1931; Avraham Yarmolinsky, "The Wandering Jew: A Contribution toward the Slavonic Bibliography of the Legend", *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867–1923)*, New York 1929, pp. 319–328. במחקר משותף עם דינה שטיין, שהתייחס לסיפורים בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי באוניברסיטת חיפה, קשרנו את דמות היהודי הנודד לדמות עזים נודדות: "עזים נודדות ויהודים נודדים: השוואת תכני סיפורים בהקשרים משתנים", צפי זבה-אלרן, חיה מילוא ועידית פינטל גינסברג (עורכות), מסורת חיה: ל"ב עיונים ועיון מוגשים בהוקרה לפרופ' חיה בריצחק, חיפה [בדפוס].

7 למשל Galit Hasan-Rokem, "Ex Oriente Fluxus: The Wandering Jew – Oriental Crossings" 7

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

עשירה בנושא במזרח אירופה מסביר ומסמן גם את מיעוטה היחסי של נוכחותה בתוך המסורת היהודית באזור זה.⁸

יחד עם חשיבותה המכרעת של המסורת העממית, ובתוכה זו הנמסרת בעל-פה, בהפצת הידע על דמות היהודי הנודד, היא איננה במת המופע היחידה של הדמות כבר מראשית נוכחותה בתרבות אירופה. הנוכחות של דמות היהודי הנודד ביצירה הספרותית הכתובה פרי כתיבת יחידים התחזקה באופן מיוחד בתקופה הרומנטית, תחילה באנגליה וצרפת ואחר כך גם באזורים דוברי גרמנית. למן המחצית הראשונה של המאה התשע עשרה היא תופסת מקום נכבד במיוחד בספרות היפה, ובאותה תקופה היא גם נקלטת במגוון סוגות של יצירות ספרותיות שכתבו יוצרים יהודים.⁹ סופרים יהודים רבים שכתבו בלשונות אירופה ובמיוחד בלשון הגרמנית נזקקו לדמותו של "אהסוור", הסנדלר הירושלמי המקולל, שנדון לחיי נצח של נווד בשל סירובו להניח לצלוב לנוח על קיר ביתו בדרכו אל גולגלתא.

במאמר קצר זה ברצוני להעלות התייחסויות מספר לדמות היהודי הנודד אצל שני סופרים יהודים שמוצאם במזרח אירופה ואשר כתבו בלשונות יהודיות, בידיש

of the Paths of Europe", Mohammad Ali Amir-Moezzi & John Scheid (eds.), *L'orient dans l'histoire religieuse de l'Europe: L'invention des origines*, Turnhout, Belgium 2000, pp. 153–164; eadem, "L'Image du juif errant et la construction de l'identité européenne", Laurence Sigal-Klagsblad & Richard I. Cohen (eds.), *Le juif errant: Un témoin du temps*, Paris 2001, pp. 45–54

8 פרשה לעצמה שאין כאן המקום לדון בה היא מסורות ופרקטיקות הנדידה המגוונות שנהגו ונוהגות בכנסייה הרוסית האורתודוקסית, והשאלה אם הייתה זיקה בין מסורת זו למסורות נוצריות על היהודי הנודד מצד אחד ולתרבות היהודית מצד אחר. בכל מקרה יש להניח את המסורות החסידיות על ההליכה כמצווה בעלת קשר לדבקות ול"עקבי משיח" כמונחת ביסוד היחס לנדידה בכלל וליהודי הנודד בפרט ביצירות שיידונו להלן, אם כבסיס לאירוניה ואולי סטירה, ואם כבסיס ליחס של חיבה והערצה. ראו למשל Elliot R. Wolfson, "Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism", Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1997, pp. 180–207. תודה לשאול מגיד על ההפניה. על הזיקה לפרקטיקות אורתודוקסיות, לאו דווקא בעניין ההליכה, ראו Moshe Idel, "Israel Ba'al Shem Tov 'In the State of Walachia': Widening the Besht's Cultural Panorama", Glenn Dynner (ed.), *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, Detroit 2011, pp. 71–85

9 ראו למשל Jonathan Skolnik, "Writing Jewish History between Gutzkow and Goethe: Auerbach's Spinoza and the Birth of Modern Jewish Historical Fiction", *Prooftexts* 19, 2 (1999), pp. 101–125; ושוב בספרו *Jewish Pasts, German Fictions: History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*, Stanford 2014, pp. 23–36

גלית חזן-רוקם

ובעברית. אתמקד ביצירות נבחרות שכתבו שני סופרים גדולים דו־לשוניים מעיקרם: מנדלי מוכר ספרים (ש"י אברמוביץ', 1836–1917), וש"י עגנון (צ'צ'קס, 1888–1970).¹⁰ דו־לשוניותו של אברמוביץ', יליד בלארוס, היא מן המובהקות והמשיפיעות שבמהפכים הלשוניים שהתחוללו בין יידיש לעברית בתקופת תחיית הלשון העברית. דו־לשוניותו, עברית/יידיש, של עגנון בן גליציה מופרית ומתגוננת באמצעות הממשק עם הלשון הגרמנית, במיוחד ביצירתו שלאחר מלחמת העולם השנייה.¹¹ מעניין שדו־לשוניותם של השניים מתבטאת גם בשמות העט שלהם.

כל קוראי מנדלי ועגנון צרים בוודאי לריבוי הדמויות של נודדים בחיבוריהם, דמויות שאפשר לעיתים לראות בהן ממדים סמליים של היהודי הנודד. קריאה כזו מצביעה על זיהוי היהודים עם נדידה ברמה הסמלית, ועל כן סביר שתתייחס להיבטים הסמליים של היהודי הנודד.¹² במסה הנוכחית אני מבקשת למצוא עקבות קונקרטיים להופעת דמותו האגדית של היהודי הנודד על תכונותיה המצטרפות אליה בנוסחים שהפכו כמעט קנוניים במסורת האירופית העממית והספרותית החל מראשית המאה השבע עשרה. בתכונות אלה נכללים נדידה ואלמוניות, השם המוזר אהסוורוס,¹³ מקצוע הסנדלרות, ידיעת שפות רבות ועוד.

מנדלי ועגנון מייצגים דגמים שונים בנוגע למורכבות היחס שבין גיכר ובית, ובמקביל היחס לזהות ולשון. מנדלי, הדו־לשוני המובהק מבין השניים, אשר פילס

10 מלכתחילה נכלל במאמר זה גם דיון ביצירתו של יצחק שבזיס זינגר (1902–1991), אולם בשל גורת הקיצור הוא ייערך במקום אחר.

11 Maya Barzilai, "Agnon's German Consecration and the 'Miracle' of Hebrew Letters", *Prooftexts* 33, 1 (2013), pp. 48–75. ראו גם דן לאור, "ש"י עגנון בגרמניה", הרצאות הקתדרה על שם בראון לתולדות היהודים בפרוסיה, 14, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ח.

12 Allison Schachter, *Diasporic Modernisms: Hebrew and Yiddish Literature in the Twentieth Century*, New York 2012, pp. 100–101, 117. "דער באריטאן"; Galit Hasan-Rokem, "Joban Transformations of the Wandering Jew in Joseph Roth's *Hiob* and *Der Leviathan*", Leora Batnizky & Ilana Pardes (eds.), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*, Berlin 2014, pp. 145–169. רק לייצוגים קונקרטיים של דמות היהודי הנודד ולא להיבטים סמליים של נדידה יהודית, ולכן כמעט לא הזכרתי את חיבורו החשוב של חתן הספר: ישראל ברטל, קוזק ובדווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית, תל אביב תשס"ז. על המעבר ההיסטורי מייצוג קונקרטי לייצוג סמלי באמצעות דמות היהודי הנודד ראו Richard I. Cohen, "The 'Wandering Jew' from Medieval Legend to Modern Metaphor", Barbara Kirshenblatt-Gimblett & Jonathan Karp (eds.), *The Art of Being Jewish in Modern Times*, Philadelphia 2008, pp. 147–175.

13 David Daube, "Ahasver", *Jewish Quarterly Review* 45, 5 (1955), pp. 243–244; Galit Hasan-Rokem, "Ahasver: The Enigma of a Name", *ibid.* 100, 4 (2010), pp. 544–550.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

דרכים חדשניות ומהפכניות בלשון הספרותית של העברית והיידיש גם יחד, חי את חייו במרחביה השונים של מזרח אירופה, מליטא בצפון עד אוקראינה בדרום. עגנון פרסם מעט ביידיש, בעיקר שירה, ועיקר יצירתו בלשון העברית, שבה עיצב סגנון ייחודי שחרג במידה רבה מן "הנוסח" שייסד מנדלי. עגנון חי שנים רבות בנדודים בין מזרח אירופה, גרמניה וארץ ישראל עד השתקעותו הסופית בוו האחרונה בשנת 1924. כך דמות היהודי הנודד משתקפת באופן שונה במנסרת חייו של כל אחד מהם. מבחינת מידת הניידות עגנון בוודאי מימש את הנדודים בחריצות הרבה ביותר מבין השניים. לעומת זאת מנקודת מבטם של אלה שעצם ההתיישבות בארץ ישראל מפקיעה לידם את האדם מלהיכלל בין היהודים הנודדים, עגנון הוא הרחוק יותר מן הדמות הזו. אפשר אפוא לראות, שעצם בדיקת ההתממשות של דימוי היהודי הנודד בגורלם של פרטים אלה או אחרים היא פעולה פרשנית המכוונת על ידי הנחות מקדימות שגונן אידאולוגי במובהק.¹⁴

מבין יצירותיו של מנדלי אעסוק בעיקר במסעות בנימין השלישי (1878 ביידיש; מהדורה עברית 1911),¹⁵ ומשל עגנון ב"הכנסת כלה" (1931), ב"בלבב ימים" (1936), בקובץ שובה ונחת, שוקן ברלין)¹⁶ וב"עד הנה" (1952).¹⁷ בכל אחת מן היצירות אצביע על תבניות נדידה שמאפיינות אותה, ואנסה לעמוד על כמה קווים משותפים להן בנושא זה. כך אנסה להצביע על קווים למשמעות הייחודית הכוללת יותר של דמות היהודי הנודד בדמיון היצירתי של יהודי מזרח אירופה, ועל זיקותיו של דמיון זה ליצירתיות יהודית ולא יהודית בנושא זה במרחבים אחרים.

14 עוד על כך במאמרי "Contemporary Perspectives on Tradition: Moving on with the Wandering Jew", Nicolas Berg, Omar Kamil & Markus Kirchoff (eds.), *Konstellationen: Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis (Festschrift for Dan Diner)*, Göttingen 2011, pp. 309–331, esp. p. 317 ff.

15 המהדורה הראשונה ביידיש יצאה לאור בוויילנה בשנת 1878. ראו גלי דרוקר בר-עם, מ"כאן" ל"שם": ניגודים ותפקידם בשלוש גרסאות הרומן "מסעות בנימין השלישי" מאת מנדלי מוכר ספרים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ח; הג"ל, "מסע בין 'מסעות': דיון השוואתי בשלוש גרסאות 'מסעות בנימין השלישי' מאת מנדלי מוכר ספרים", מחקרי ירושלים בספרות עברית כד (תשע"א), עמ' 93–124. מספרי העמודים בציטוטים מן הנובלה הם על פי מהדורת דביר משנת 1950.

16 מספור העמודים כאן על פי מהדורת הסיפור בקובץ אלו ואלו, תל אביב תשי"ג. גם היצירות האחרות של עגנון מצוטטות ממהדורה זו.

17 על מספור העמודים ראו בהמשך.

גלית חזן-רוקם

א

הנובלה הארוכה "מסעות בנימין השלישי" נכתבה מתוך התייחסות ישירה ומוצהרת לרומן "דון קיחוטה" של מיגל סרוונטס.¹⁸ בכך יש בה כדי לממש דגם נדידה שאיננו עומד בהכרח בזיקה ישירה לדמות היהודי הנודד, אף שזיקות הרומן של סרוונטס ושל המחבר עצמו ליהדות הן מן הדברים הידועים.¹⁹ דגם הנדידה המאפיין את בנימין ומלווהו סנדריל, כמו את דון קיחוטה ומלווהו סנשו פנסה, הוא ההליכה לשום מקום. הגיבורים הפריפטטיים והפתטיים – במובן הנשגב של המילה – של שני החיבורים הללו מתנועעים בסביבתם הקרובה ממש ומחילים על סביבה קרובה זו משמעויות של מקומות רחוקים ומיתולוגיים באמצעות מערכות ניווט ספרותיות עתירות כותרים, מערכות ניווט ההופכות למשא ולרועץ לנושאיהן. אם דון קיחוטה מרביץ במשרתו ספרות אבירית והשכלה קלסית ונוצרית, בנימין ממלא את חלל השיח בינו לבין סנדריל בספרי מסעות יהודיים קלסיים, ושני הסופרים מעשירים את הרפרטואר באגדות ובפתגמים הלוקחים מן המסורת שבעל פה של מקומותיהם וזמניהם. בשני הספרים מתגלה לא רק החולמנות חסרת התקנה של שני הגיבורים, אלא אף רשעותה וצרות אופקיה של החברה שבה הם חיים. בנימין משתחרר לכאורה מן המחנק בביתו ובעיירתו, אך מגיע לבסוף ל"תפיסה", בית המעצר שאליו הושלך בעקבות מסירתו לגייסי הצבא הקיסרי על ידי חטפנים יהודים תאבי בצע. מנדלי התייחס לא מעט ביצירתו לדמויות אלה ולהשפעתן ההרסנית על החברה היהודית במזרח אירופה.²⁰ דגם הנדודים של בנימין, שכאמור מוביל לשום מקום מלבד עיירות שכנות הדומות לגמרי לעיירת מוצאו, הוא דגם מובהק של היתקעות. בכך הוא עומד בניגוד לשני דגמים אפשריים: דגם הגאולה הארצית, העתיד להתפתח לדגם הציוני, או דגם הגאולה המשיחית, העומד ביסוד אגדת היהודי הנודד בעיצובה

18 מיגל דה סרוואנטס סאידרה, ההידאלגו החריף: דון קיחוטה דה לה מאנצ'ה, תרגמו מספרדיית ביאטריס סקרויסקי-לנדאו ולואיס לנדאו, תרגום השירים ועריכה על ידי טל ניצן-קורן, אחרית דבר מאת לואיס לנדאו, תל אביב תשנ"ה.

19 לואיס לנדאו, סרוונטס והיהודים, באר שבע תשס"ב. ראו גם חנה נוה, נוסעים ונוסעות: סיפורי מסע בספרות העברית החדשה, ירושלים תשס"ב, עמ' 100–102; וכן רשימתו הקצרה של שלום לוריא, "מסעות בנימין השלישי" של מנדלי מוכר-ספרים לעומת 'דון קיחוטה' של מיגואל דה סרוואנטס", זוה שמיר ובאנר הולצמן (עורכים), נקודות מפנה בספרות העברית וזיקתן למגעים עם ספרויות אחרות, תל אביב תשנ"ג, עמ' 135–145.

20 מירון ונוריץ' מפרשים את העיסוק בנושא על רקע התייחסות הסופר בילדותו: Dan Miron & Anita Norich, "The Politics of Benjamin III: Intellectual Significance and Its Formal Correlations in S.Y. Abramovitch's *Masoets Benyomin Hashlishi*", *The Field of Yiddish* 4 (1980), p. 95

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

הנוצרי, שעל פיה קללת הנדודים וחיי הנצח של היהודי הנווד ייפקעו עם שובו לעולם של המושיע, ישוע הנוצרי.

לא פשוט לענות על השאלה, האם אברמוביץ' היה מודע לאגדת היהודי הנווד והאם היא השפיעה על חיבור "מסעות בנימין השלישי". חיבורו של או'ן סי, "מסערי פריס", היה מן הרומנים האירופיים הראשונים שהיתרגמו לעברית (על ידי קלמן שולמן, 1860–1857); והרומן של אותו מחבר שבמקורו הצרפתי נשא את השם "היהודי הנווד" (*Le juif errant*, 1844) תורגם לעברית בשם "הצופה בארץ נוד" מעט זמן לאחר מכן (על ידי שמחה פוזנר, 1873–1866), והדפסתו הושלמה חמש שנים לפני פרסום "מסעות בנימין השלישי".²¹ זאת נוסף על מספר רב של חיבורים שעסקו בדמות זו במידה כזו או אחרת של מטפוריות ואשר יצאו לאור בלשון הגרמנית מאת מחברים יהודים ולא יהודים כאחד.²² מקומם של "היהודים האדומים" ושל אלדד הדני בדמיונו הפורה ובשטף דיבורו של גיבור הספר ידוע אף הוא, וישראל ברטל נתן דעתו לנושא זה בהרצאה שנשא בכנס במכון בן-צבי בשנת 2013.²³ ואולם נראה שנוכחותה הקונקרטי של דמות היהודי הנווד האגדי בנובלה, ממש בסמיכות ליהודים האדמונים, טרם זכתה להבלטה בהתייחסות ליצירה זו של מנדלי:

היהודים האדמונים הללו הם תיירינו החביבים, בנימין וסנדריל, שנמלטו לאחר אותו המעשה על הגשר, ובאו לעיר כסלון וקנו להם שם במשך שני שבועות שם גדול. הרבה מהכסלונים שמחו עליהם שמחה גדולה, כמו ששמחו באותו סנדלר שנתגלה פתאום בימים ההם בכסלון על ידי מופתיו הגדולים (הוצאת דביר 1950, עמ' סח; ההדגשה שלי).

בעלי השמחה הגדולה על הופעתם בעיר של שני הנוסעים, וכן על הסנדלר, הם בנוסח העברי "הכסלונים". המקור ביידיש מוסיף כאן נימה מורכבת וחשובה המשלבת אירוניה משכילית עם אמפתיה תרבותית, בכנותו את בני העיר השמחים "ערלעכע יידן", יהודים כשרים. אף תיאורו של הסנדלר בלשון המקור ראוי לבחינה: "[דער] שוסטערל, וואָס ער איז אין יענער צייט דורך זיין מופתים אין גלופסק פלוצעם נתגלה געוואָרן". השימוש בלשון הקודש לציון המופתים מייצר כשלעצמו את רושם הקדושה, ואין צורך

21 ורשה: הוצאת גאלדמאן, 1866–1873.

22 סקולניק 1999 (לעיל הערה 9).

23 ישראל ברטל, "היהודים האדמונים ונהר הסמבטיון בכתבי מנדלי מוכר ספרים ושלום עליכם: בין אוטופיה לדיסטופיה", דברים בכנס "הסמבטיון: הנהר המיתי כגבול בזמן ובמרחב", באוגוסט 2013. תודה למחבר, שאפשר לי לעיין ברשימותיו להרצאה. ותודה לדינה שטיין.

גלית חזן-רוקם

בערך ההפלגה של התרגום "מופתיו הגדולים". הצירוף המורכב משני רכיבים שונים של היידיש, עברית ויידיש "נתגלה געוואָרן", גם הוא במשלב לשוני גבוה יותר מן ה"נתגלה" של העברית, על כל פנים לקוראי עברית היום.²⁴

מנדלי אינו מוסיף דבר על הסנדלר המסתורי לאחר הדברים הללו; ועם זאת יש בזימון כדי לתמוך בסברה, שהמחבר כלל את דמות היהודי הנודד בתחום האסוציאטיבי של נוודים יהודים אגדיים ואף יצר באמצעותה זיקה בין האופי המחזורי, אפשר לומר הסיבובי, של נדודי הסנדלר הירושלמי של האגדה ובין האופי הסיבובי של נדודי גיבורי הנבלה "מסעות בנימין השלישי".

אפשר שההבחנה היפה של לואיס לנדאו בספרו העוסק בסרוונטס והיהודים, והמוקדש בעיקר לרומן "דון קיחוטה", חושפת מפתח עקיף לחיבור שאני מחברת כאן בין דמויות היהודי הנודד ובין הגיבורים של מנדלי ושל עגנון. בכירור שהוא עורך בדבר העובדות המאשרות את יהדותו של סרוונטס או השוללות אותה הוא מכריע בדרכו הערכית האופיינית: "בעיני, יהדותו המשוערת חשובה פחות כעובדה מאשר כמטפורה של שוליות, שדרכה נשקף סרוונטס כמחברן של יצירות שנכתבו מנקודת ראותו של אחר, ספקן ביקורתי ופורץ גדר".²⁵ בהשוותו את "בנימין השלישי" של מנדלי ואת "הכנסת כלה" של עגנון לרומן הגדול של סרוונטס²⁶ מזכיר לנו לנדאו, כי "בעיני קוראים יהודים רבים במאה התשע עשרה נראה האביר הספרדי כפיגורה סמלית התפורה על פי מידת גורלו של עם ישראל, כמיין 'מתמיד' או 'תלוש' המכור לספריו ולגעגועיו לעבר מפואר ולגאולה המתמהמהת להגיע".²⁷ לנדאו מצדיק את הדיון בשתי היצירות, שאחת

24 השוו למשל: 'ווי דער בעש"ט איז נתגלה געווארן'. קישור זה לסיפורי הבעש"ט אולי איננו מקרי, כפי שיובהר בהמשך הדברים. תודה מיוחדת לד"ר גלי דרוקר בר-עם, שהאירה את עיניי בקשר לנוסח ביידיש, מענדעלע מוכר ספרים [ש"י אברמוביץ], קיצור מסעות בנימין השלישי, וילנה 1878, עמ' 64–65 (מתועתק לכתב יו"א): "די דאָזיקע רויטע ידלעך, דאָס זענען געווען אונדזערע פאַרשויענען, בנימין מיט סענדערלין, וואָס אין אַ קורצער צײַט נאָך יענער מעשה, וועלכע עס האָט מיט זיי זיך געטראָפֿן אויף דער קלאַטקע, זענען זיי אָנגעקומען קיין גלופסק און האָבן דאָרט במשך פֿון אַ פּאַר וואָכן שטאַרק קונה שם געווען. עס האָבן זיך געפֿונען אַ סך ערלעכע יידן, וואָס האָבן פֿון זיי פשוט אָנגעקוואַלן, ממש אַזוי ווי פֿון דעם שוסטערל, וואָס ער איז אין יענער צײַט דורך זײַן מופֿתים אין גלופסק פלוצעם נתגלה געוואָרן".

25 לנדאו תשס"ב (לעיל הערה 19), עמ' 4–5.

26 לנדאו, שם, פרק ה: "שתי כלות עבריות של קיחוטה: מסעות בנימין השלישי והכנסת כלה", עמ' 95–116. ראו השוואה בין שתי יצירות אלה גם בדבריו רבי ההשראה של יעקב רבינוביץ, "הסיפור הפולקלורי של שמואל יוסף עגנון", אבינעם ברשאי (עורך), ש"י עגנון בביקורת העברית: סיכומים והערכות על יצירתו, תל אביב תשנ"א–תשנ"ב, עמ' 121–122.

27 לנדאו, שם, עמ' 96.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

מהן, "מסעות בנימין השלישי", מתייחסת בוודאות לרומן של סרוונטס, ואילו השנייה, "הכנסת כלה", לא בהכרח, על ידי דיון בסוגים שונים של השפעה בתחום הספרות, שאין כאן המקום לשחזרו במלואו. אולם מעמדו של הגיבור דון קיחוטה כסמל לגורל העם היהודי מציג מיניה וביה זיקה של ממש בין דמות זו, ואלה הדומות לה בספרות העברית, ובין דמות היהודי הנודד. אפשרות זו נוצרת כמובן רק במאה התשע עשרה, אחרי תהליך ההסמלה של דמות היהודי הנודד ואחרי שיוצרים יהודים קלטו את הדמות בכתיבתם.²⁸ לנדאו כולל בדיונו גם את "הכנסת כלה" של עגנון כעלילת נדודים חסרת תוחלת החוזרת על עצמה במעגלים ומהדהדת בספרות העברית המתארת את הווי החיים המסורתי של יהודי מזרח אירופה תושבי הערים, הכפרים והעיירות. ברוך קורצווייל אף ראה ב"הכנסת כלה" "שלא מדעת ההשלמה והסתירה כאחד ל'מסעות בנימין השלישי'".²⁹ אולם ר' יודיל, עם שיקוליו שהם לפעמים מוזרים מאוד בעינינו, איננו נגוע בטירוף הקיחותי שאכן דבק בבנימין השלישי. אף שמנדלי נחשב בעל המבט הביקורתי ועגנון בעל הלב הרומנטי השקוע באהבה נוסטלגית לעבר, אני סבורה שמשפטו של עגנון כלפי החברה היהודית המסורתית מחמיר הרבה יותר; אולי מורכב יותר וחד-משמעי פחות, אבל בהחלט לא סלחן יותר.³⁰

אם מסעו של בנימין מנומק בספרות משכילית ובספרי מסעות מסורתיים ובהם אף "אגדת היהודים האדומים", מסעו של ר' יודיל נובע מלב ליבם של ההלכה ושל המנהג, שהוא כדברי הגיבור עצמו כדין ישראל, והמשך ריחוקו מן הבית ממשיך להיות מתודלק בלימוד התורה, שלשמו הוא משקיע במימון מלונו ומוזנותיו את דמי הכנסת הכלה שאגר בכיסו. אם בנימין וסנדריל מותירים אחריהם שתי נשים מרושעות המעוצבות גם הן במכחול הגרוטסקה, יודיל זונח את אשתו הכשרה, הכנועה והצנועה ואת בנותיו שלא חטאו בעוד הוא מאריך את ציפיתן לשידוך, המוכתבת גם היא על ידי מיסוד פטריארכלי של ייעודן להינשא וללדת. "מסעות בנימין השלישי" מסתיים ברשעות הקיצונית של החטפנים, המוסרים את בני עמם לשירות צבאי חסר רחמים באורכו ובתנאיו. וב"הכנסת כלה" נפרשים מספר רב של סיפורים שרובם מעידים על רשעות, קטנוניות, קנאה

28 חזן-רוקם, "הדמיון האירופי" (לעיל הערה 5).

29 ברוך קורצווייל, "האפיקה העגנונית כשלב חדש בתולדות הסיפור העברי", ש"י עגנון בביקורת העברית (לעיל הערה 26), עמ' 205.

30 על תפיסת העבר במזרח אירופה אצל מנדלי/אברמוביץ' תחת המושג "עיירה" ראו למשל Dan Miron, *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*, Syracuse, NY 2000, pp. 81–127. וראו ביקורתו השיטתית של אמיר כנבג'י על תפיסתם ההרמוניסטית של מירון ושל גרשון שקד, בספרו מנדלי והסיפור הלאומי, אור יהודה ובאר שבע 2009, במיוחד עמ' 34–35, 119–122.

גלית חזן-רוקם

וחמדנות שבהן בחיי היום-יום נוהגים יהודים רחמנים בני רחמנים, בעלי בתים ותלמידי חכמים, זה בזה ובמיוחד באלה החלשים מהם, מבלי להזדקק למורא המלכות ולשרירותו כלל. הרוע שחווים בנימין וסנדריל, אמנם מידי בני עמם, מקורו בגזרה שגזרה מלכות הרשעה. הרשעות המסופרת ספר וחזור על ידי מספרים שונים, על קרבנות שונים ועל רשעים שונים ב"הכנסת כלה" היא תולדת יצר הרע השוכן באדם מטבע בריאתו על פי תמונת העולם של הספר. אפילו עניות אינה תמיד משמשת צידוק לרשעים של עגנון, שכן העניים אינם מרושעים פחות מן העשירים, אולי אפילו מפליגים מהם בהצקה ובדיכוי הזולת.

ב

האם יש עקבות ממשיים ליהודי הנודד האגדי ב"הכנסת כלה"? קשה לומר בוודאות.³¹ הפתגם "משנה מקום משנה מזל", אף ששורשו באמונה הנזכרת בגמרא (בבלי, ראש השנה טז ע"ב) אינו רווח בניסוח זה במקורות קדמוניים, מבטא בדרך כלל יחס חיובי לשינוי מקום (הכנסת כלה, תשי"ג, חלק ראשון, עמ' נד).³² עגנון נותן למספר הרומן להדגיש את הסטיכיות, חוסר המטרה והתכלית שבנדודיו של ר' יודיל, בניגוד למטרה המובהקת של תחילת המסע לשם "הכנסת כלה", וזאת במיוחד בחלק השני, לאחר שכבר נמצא השידוך לפסילי:³³

אבל משום שלא רצה ליהנות מן הצדקה לא היה בידו לשכור עגלה והיה מהלך אחרי רגליו, להיכן שהיו רגליו מוליכות אותו היה הולך. וכי לא נסע ר' יודיל בעגלה?³⁴ והלא מצינו אותו נוסע, ומה פירוש להיכן שהיו רגליו מוליכות אותו היה הולך? אלא שלא היו מסעותיו מתוך פניות. בנוהג שבעולם אדם צריך לנסוע למקום פלוני ישוב בעגלה

31 לסיכום ביקורתי מועיל של הדיון במקורות הסיפור ראו דן מירון, הסתכלות ברבנכר: על "הכנסת כלה" לשי" עגנון, תל אביב 1996, עמ' 44–48.

32 אברהם הולץ, מראות ומקומות: מהדורה מוערת ומאירת של "הכנסת כלה" לשי" עגנון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 54, מפנה לניסוח שונה בבבא מציעא עה ע"ב: "דביש ליה בהא מתא ולא אויל למתא אחריתא".

33 להקשר הכתיבה והפרסום של הרומן וההיבטים הרגשיים והחברתיים שלו ראו מירון 1996 (לעיל הערה 31), עמ' 18–24. על תהליך ההתקבלות המורכב והצעטו להליך פרשני מתגלגל ואין-סופי של הרומן שחוק הסתירה רחוק ממנו ראו שם, עמ' 111–112, 153, 260–261.

34 אין לדעת אם עגנון כלל במשמעות המילה עגלה גם את משמעה הארמי הליטורגי, "במהרה", אולם היא כלולה בתיבת התהודה הפרשנית שלנו כקוראיו.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

ונוסע למקום פלוני, אבל רבי יודיל לא דקדק בזה, אלא פנה לצפון ומצא עגלה נוסעת לדרום נסע לדרום, פנה למזרח ומצא עגלה נוסעת למערב נסע למערב (שם, חלק שני, עמ' רע).³⁵

ההתייחסויות למקומות בגולה כאילו הם חלק מארץ ישראל (חלק ראשון, עמ' קו–קח, קנט ועוד), המאפשרות לראות בנדודים הרחבת מחוז הקדושה ולא דווקא חריגה ממנו, אינן ייחודיות לאגדת היהודי הנודד ואף לא לתפיסות יהודיות, אלא יש להן ביטויים ממשיים גם בכירות הגדולות של הנצרות, למשל בכיונטיון ואחר כך ברומא. אף הופעתן של נעליים ברומן רחוקה מלהזכיר דווקא את היהודי הנודד. לדוגמה במשל שהמספר ממשיך כביכול לגיבור הרומן, יודיל, "לכהן שעומד בדוכנו ששכינה שרויה על ידיו, פתאום זרקו בו נעליו בפניו" (חלק ראשון, עמ' קז), הפועל כהנמכה כנגד החלום על עמידה בתפילה בעיר הקודש; ומעשה הצדיק היחף שנתגלה לאחר מותו לבוש בגדי פאר אך יחף כי לא רץ לגבות צדקה, כדבריו בהופעתו לפני תלמידיו לאחר מותו (חלק שני, עמ' שנא); או התיאור המפורט רצוף זכרי לשון של קדושה של מלאכת הסנדלרים לקראת שמחת בתו של ר' יודיל (חלק שני, עמ' תא).

מעין רמז לדמות היהודי הנודד – ששמו במסורת הנוצרית כאמור אהסוורוס (מלשון אחשוורוש) – יש אולי באזכור פורים שפיל, שעליו נאמר בטקסט: "יש מאנשי בראד שמחבבים את מעשה רבי יודיל יותר ממעשה אחשוורוש שקורין אחשוורוש שפיע"ל" (שם, עמ' רפ). אפשר שעגנון היה מודע לסברה, שדמות היהודי הנודד קיבלה את שמו של המלך מן המגילה בגלל תפוצת סוגת הפורים שפיל בגרמניה.³⁶ אף הפיכת מסע ר' יודיל לסיפור ושיר אפילו בימי חייו יש בה דמיון מסוים ליהודי הנודד המדומיין, שכל קיומו בסיפורים (שם, עמ' קלט).³⁷

35 גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, תל אביב 1989, עמ' 46. לתודעת המעגליות של המסע ראו הנ'ל, "המאמין הגדול": עיונים בהכנסת כלה", הנ'ל ורפאל וייר (עורכים), ש"י עגנון: מחקרים ותעודות, ירושלים תשל"ח, עמ' 138 ואילך. שקד מדגיש את הקומיות שבתכונה זו, ומשווה, תוך הבדלה ברורה, למסורת הפיקרסקית.

36 ראו לעיל הערה 13. והשוו הולץ (לעיל הערה 32), עמ' 211.

37 שקד 1989 (לעיל הערה 35), עמ' 36. והשוו שמואל ורסס, "תהליכי ההיגוד של סיפורי עם ביצירת עגנון", ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, ירושלים תש"ס, עמ' 3–22; ושם במסה אחרת, עמ' 28–29. מירון מרחיב את ההפניה לאודיסאה (שם, עמ' 211–212), שורסס הציע בתמציתיות, וכך נוצרת אסוציאציה לדמות אודיסאוס שעיצב ג'יימס ג'ויס ברומן יוליסס, בויקה ליהודי הנודד. בנד, בעקבות דן אלמגור, מציין בספרו על עגנון את זיקת הסיפורים המחוזיים לסוגת המקאמה

גלית חזן-רוקם

דבר הקרוב לאזכור ממשי של הנווד האגדי הוא הקישור שנמצא גם ב"מסעות בנימין השלישי" למסע אפשרי אל בני משה, דיירי הארצות שמעבר להרי החושך הנזכרים בספרי המסעות. אלא שאצל עגנון אלה נזכרים בתחבולה שבמסגרתה מתכנן רכבו של ר' יודיל, ר' נטע, לתרץ לפרומיט אשת יודיל מדוע שב הביתה בלא בעלה – ולא כמציאות שנגלתה לר' יודיל עצמו (ספר ראשון, עמ' רכ).
 סמבטיון נזכר במפורש בסיפור "בלבב ימים", כאשר קרוב לארץ ארמניה, שעליה אין למספר מילה טובה להגיד:

שהארמנים הם מזרעו של עמלק ועמלק שונא לישראל. והארמנים דרים בכל המדינה ועושים פרקמטיא עם בני קדם שמביאים משם פלפלין ובשמים ודוחקים את רגליהם של ישראל, וארצם קרובה לנהר סמבטיון, ויש להם מלחמה עם דניאל החסיד שמכה בהם אלף חלל בבת אחת ודירתו בארמניה בקהילת דם האפרוח, והוא מלך גדול ותקיף וקומתו כענק ולמ"ד אל"ף מלכים כפופים לו. ומנהג הארמנים במכה את חברו והורגו שמשלם שס"ה דינרי זהב כמנין שס"ה גידים שיש באדם, אבל לישראל אינם יכולים לעשות כלום שכבר החלישם יהושע (אלו ואלו, תשי"ג, עמ' תצה).

דברי האגדה המעורבבים בקטע הולמים את הטון התמים כביכול של מספר קורותיהם של "הנלבבים" גיבורי הסיפור. ערבוב הזמנים האופייני כולל ארמנים, עמלקים, ענקים, את דניאל החסיד ואת יהושע בן נון בחדא מחתא. סוחרים ארמנים היו מתחריהם של סוחרים יהודים בארצות הבלקן ואף בקיסרות הבסבורג בימי התרחשות אירועי הסיפור,³⁸ ואף האמונות העממיות, שלא לומר הדעות הקדומות, שייחסו לאלה ייחסו אף לאלה, כגון רמאות ונטייה לגנוב.

קטע זה טומן בחובו קישור לדמויות נודדות מן הספרות הקרובה לזו שממנה ניוון בנימין השלישי ביצירתו של מנדלי, ספרות מסעות ותיאורי מקומות רחוקים, ובראשם

העברית שגיבוריה לעיתים נודדים, כמו אצל אלחריזי ואבן זבארה: Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare*, Berkeley 1968, pp. 180–181

38 ההיסטוריון ישראל ברטל – בלא שידע לשם מה נשאל – אישר את נוכחותם של ארמנים רבים בגליציה, ואף הפנה אותי למקורות על דמותו של המלך דניאל כהופעתה בהיסטוריה הארמנית, ובמיוחד החיבור P'awstos Buzand, *History of the Armenians*, translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian, *Armenian*, שפרק 14 שלו מוקדש לנושא The life and deeds of that man of God, the great Daniel, how he upbraided King Tiran, and how he was murdered by him, וראיתו בתרגום אנגלי באתר <http://rbedrosian.com/pb2.htm>. על הקשר הלשוני והנושאי בין ארמנים ועמלקים המבוטא בטקסט ראו מאמרו המאלף של מרדכי קאסאן, "עמלק/תמחה, 'מחה' = ארמענער", *יידישע שפראך* 18 (1957), עמ' 1–20.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

סיפור אלדד הדני וגלגוליו בספרים מאוחרים יותר.³⁹ וכן אין ספק שסיפור אלדד הדני, שרווח גם בחוגים לא יהודיים, השפיע על היווצרות האגדה הימית-ביניימית על היהודי הנודד.⁴⁰

לארמניה קשר הדוק למסורת האירופית על היהודי הנודד, שכן היא ארץ מוצאו של גיבור אחת העדויות המוקדמות ביותר על אדם שחי מאות שנים לאחר שהיה נוכח בצליבתו של ישוע. עדות זו נזכרת בכרוניקה "פרחי היסטוריה" של רוג'ר מוונדובר מן המאה השלוש עשרה, שכתב את קורות מנזר סיינט אולבנס אשר בדרום-מזרח אנגליה, שבו שהה. תפוצת הסיפור התגברה מאוד כשנכלל ב"כרוניקה מאיורה" של מתיאוס

- 39 על זיקת הסיפור לספרות המסעות ראו שמואל ורסס, "בלבב ימים לש"י עגנון: המקורות לסיפור ושיטות עיצובם", בקובץ מסותיו הנזכר בהערה 37, עמ' 153–188, ובמיוחד 169–179.
- 40 יבואו על הברכה ידידי חוקר הספרות העממית ד"ר דוד רוטמן, הסופר והמלומד המובהק חיים באר וחוקר ארץ ישראל ותולדותיה הדגול פרופ' אלחנן ריינר, שהאירו את עיניי איש איש משפע ידיעותיהם. מדברי באר כלשונם: "אחרי שמצאתי את דבריו של גרשון בן אליעזר סגל במהדורת יצחק בן צבי [של אגרת הקודש וגלילות ארץ ישראל] ביקשתי לשחזר את המעבדה העגנונית בשעת כתיבת בלבב ימים. מהדורת בן צבי [של אגרת הקודש] יצאה בשנת 1953, עגנון פרסם את 'בלבב ימים' בשנת 1934. ובכן מה היה לנגד עיניו? תחילה 'ספר אגרת הקודש' של סגל הנ"ל שיצא לאור בירושלים 3 שנים קודם לכן – תרצ"א – במהדורת היו"ם, הוא המקובל הרב מ'שה יאיר ו'זיינשטוק, שעגנון הכירו, ובוודאי הוא זה שמכר או שנתן לו במתנה עותק. זאת ועוד, כחבר בחברת מקיצי נרדמים היה בספרייתו 'קובץ על יד' שעוסק ב'עניני עשרת השבטים' שהוציא אברהם נייבויער בשנת תרמ"ח, ושם מוזכר בהרחבה המלך דניאל ומקצת מענייניו. ככולם המקום שבו שלט דניאל נקרא ארמונה וזה נשמע כמו ארמון, והדבר מביא אותי לספר 'חידות ההגדות הנפלאות על דבר עשרת השבטים ופתרון', שראה אור בשנת 1908 בדרוהוביץ שבגליציה. מחבר הספר הנדיר הזה הוא לא אחר משמעון מנחם לאזר, עורך 'המצפה', כתב העת שבו פרסם עגנון את יצירותיו הראשונות. שם כתוב לא ארמונה כי אם ארמוניה, רוצה לומר ארמניה. אין לי ספק שספר זה שכתב פטרוננו הראשון של עגנון היה הספר הראשון שעגנון הצעיר קרא בענייני הסמבטיון ועשרת השבטים, והוא שנחקק בויכרונג". ראו גרשון בן אליעזר סגל, ספר אגרת הקודש, ירושלים תרצ"א, עמ' כב; שמעון מנחם לזר, חידות ההגדות הנפלאות על דבר עשרת השבטים ופתרון, דרהאבטיש תרס"ח, עמ' 73. שם בהערה 1 מסביר העורך את בחירת השם דניאל בשמו של מלך בני ישראל הנזכר באגרת פרסטר ג'ון. המחבר תהה על השם "דם האפרוח" בסימן שאלה אחרי המילה בטקסט. דברי אלחנן ריינר כלשונם: "המקור לגלילות ארץ ישראל הוא חיבורו של יצחק עקריש קול מבשר, שבו אכן נזכרת הבירה דם האפרוח, בחלק הנקרא 'גם זה מבשר'. גם דניאל נזכר שם. לרוע המזל בדפוס הראשון של החיבור הנמצא בקובץ דברים אחדים של עקריש ואשר הוא נמצא בין הספרים המקוונים של הספרייה הלאומית הדפים הרלוונטיים חסרים. המהדורה הראשונה של גלילות נדפסה בלובלין צ"ה, משמע 1635, וספרו של עקריש נדפס לראשונה בקושטא של"ו (1577)". וראו שרה צפתמן, "אגרת בידיש מסוף המאה הט"ו בעניני עשרת השבטים", קבץ על יד י (תשמ"ב), עמ' 220–221. בהערה 14 היא מכריזה באופן חד-משמעי על השימוש שעשה סגל, בעל הגלילות, בספרו של עקריש. ראו גם שרה צפתמן-בילר, "אגרת בידיש מסוף המאה הט"ו בענין עשרת השבטים", שם, עמ' 215–252.

גלית חזן-רוקם

פריס, שהפכה לחיבור פופולרי בעל תפוצה גדולה.⁴¹ יהושע הוא גיבור מלחמה על פי הספר הנושא את שמו במקרא ועל כן הכנסת שמו מדגישה את המגמה המיתופואטית של הקטע ושל הסיפור כולו, שבמקרה זה נועץ אירועים ודמויות בני הזמן בתקופת התגבשות היישוב הישראלי בארץ כנען. ארמניה נוטה להיעלם מגרסאות הסיפור על היהודי הנודד שרווחו במיוחד בהקשר של הרפורמציה הלותרנית במאה השבע עשרה במרחבים דוברי הגרמנית ובתרגומיהן.

אולם ההתייחסות הישירה והממשית ביותר לדמות היהודי הנודד בסיפור "בלבב ימים" היא בתיאורו של חנניה הרוכב על גלי הים כשהוא ישוב על מטפחתו, כשרק לאחר מעשה גילו "הנלבבים" מי היה האיש הפלאי שחלף על פני ספינתם:

כיון שהאיר השחר ראו דמות אדם בים. הציצו עיניהם וראו שזקנו מגודל ופיאותיו סדורות לו על שתי לחייו וספר בידו ומטפחת פרוסה לו תחתיו והוא יושב עליה כאדם שיושב בנחת. נחשול שבים אינו עומד עליו לטבעו, חיה שבים אינה בולעתו. ומה היו אומות העולם ואומרים בשעה שראו אדם יושב על מטפחתו ושט בים? יש מהם שאמרו כיוצא בזה נראה להולכי ימים ומדברות, ויש מהם שאמרו, קללתו של פלוני תלויה בו שלא תהא לו מנוחה עולמית, לפיכך הוא נודד ממקום למקום, אתמול נראה ביבשה והיום על הים. משבעים אומות היו באותה ספינה וכל אחד ואחד נתרעש ונתבהל מאותה הדמות. עמדו ישראל מצד זה ואומות העולם מצד זה חרדים וצופים עד שנחרכו ריסי עיניהם מן החמה. אמר רבי שמואל יוסף בנו של רבי שלום מרדכי הלוי השכינה היא שחוזרת עם ישראל למקומה. בכה רבי משה ואמר סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם (שם, עמ' תקיז).

הסיפור "בלבב ימים" באופן כללי, אבל בנקודה זו במיוחד, חושף בצורה ברורה את השימוש שעשה עגנון במקורות חסידיים, ובמקרה זה בסיפור המתאר את עלייתו הפלאית – אך הכושלת – של הבעש"ט לארץ ישראל במסלול זהה למסלולם של "הנלבבים".⁴² לעומת זאת מעניין שעגנון מקפיד למסור את הזיהוי האגדי של הדמות המקוללת המסתורית, שגם היהודים שעל הספינה אינם מזהים אותה עם חנניה וזהותו

41 אנדרסון 1965 (לעיל הערה 6), עמ' 16–23.

42 גדליה נגאל, מחקרים בחסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 322–348. לדעת נגאל העלים עגנון את מקורותיו והסווה אותם. לדבריו, אין ספק שעגנון נסמך על סיפורי עלייתו הכושלת של הבעש"ט בסיפור "בלבב ימים". ראו גם הנ"ל, הסיפורת החסידית תולדותיה ונושאה, ירושלים 1981, עמ' 229–288. על מוטיב ההפלה על המטפחת בפרט ראו הנ"ל, ש"י עגנון ומקורותיו החסידיים, רמת גן תשמ"ג, עמ' 32, 107, 109. ראו גם מאמרו של וולפסון (לעיל הערה 8), עמ' 195–196.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

נודעת להם רק בדיעבד בהגיעם לארץ ישראל, דווקא מפי הגויים שעל הספינה, ובכך אולי יוצר זיקה לאגדה שהנוצרים מספרים על יהודים, אגדת היהודי הנודד. המספר הנחשף כאן בשמו של המחבר, רבי שמואל יוסף, מזהה את היהודי הנודד עם השכינה שנדרה עם ישראל בגולה וחוזרת עימם למקומה.

פרט אחד בתיאורו החיצוני של חנניה הולם את הדמות המסורתית של הספרונים שבהם הופץ הסיפור, במיוחד במאות השבע עשרה והשמונה עשרה: זקנו ארוך. אבל זו תכונה כללית מאוד בתיאור סטראוטיפי של יהודים, וחשובה ממנה תכונתו המהותית של היהודי הנודד, שאינו מת מפגעים שבני אדם רגילים אובדים בהם. ומפי אותם גויים שבספינה מושמעת לבסוף האמונה העממית הקשורה באופן ייחודי לדמות היהודי הנודד: מול ההצעה לראות בו הויית מדבר או ים, פאטה מורגנה או מירז' בעלמא, מתואר חנניה בלשון קרובה לגורלו של היהודי הנודד דווקא: "קללתו של פלוני תלויה בו שלא תהא לו מנוחה עולמית לפיכך הוא נודד ממקום למקום, אתמול נראה ביבשה והיום על הים". המספר מעלים את שמו של פלוני המקלל, כפי שהתלמוד והמדרשים מעלימים את שמו של ישוע ומכנים אותו בכינויים עוקפים, כגון "אותו האיש".

הצירוף בין דמות היהודי הנודד לבין הדמות המסתורית שעל הים מזכיר לא רק את דמותו המקבילה של ההולנדי המעופף, הנודד גם הוא ללא סוף בגלל קללה, אלא אף את הקישור המפורש בין שתי הדמויות שיצר היינריך היינה, בכנותו את ההולנדי המעופף "היהודי הנצחי של האוקיינוס"⁴³. סיום סיפורו של חנניה בירושלים מחזק את הזיהוי עם היהודי הנודד יותר מאשר עם ההולנדי המעופף. למישור הקונקרטי של אגדת היהודי הנודד מצטרף אזכור מנעליו של חנניה במפגשו המחודש עם הנלבבים בארץ ישראל (שם, עמ' תקמו) ומותו ממיחשים ברגליו (שם, עמ' תקנ). המסגור הסוגתי של המעשה ב"בלבב ימים" כאגדה גם הוא מקרב אותו לאגדת היהודי הנודד (שם, עמ' 44) אף עובדת

43 Heinrich Heine, "Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski", *Sämtliche Schrifte*, 1, München 1968, pp. 504–556 ובמיוחד עמ' 528–532; בעמ' 529 מטבע הלשון "היהודי הנצחי של האוקיינוס". על ההתייחסות להיינה עצמו כיהודי נודד ראו Na'ama Rokem, *Prosaic Conditions: Heinrich Heine and the Spaces of Zionist Literature*, Evanston, Sidra DeKoven, IL 2013, pp. 54–55. ענגון: ראו גם אזכור היהודי הנודד בקשר לסיפור זה של ענגון: Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkeley, CA 2000, pp. 85–90

44 שמו של חנניה מקרבו לבעלי הנסים התלמודיים שהשורש חנ"ן מקופל בשמם: חוני, חנינא בן דוסא ועוד. ראו גלית חזן-רוקם, "האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?", יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה

גלית חזן-רוקם

הזיהוי שעורכים גויים בין יהודים בשר ודם לבין הדמות האגדית קנתה לה שביתה כסממן ספרותי של עיסוקם של סופרים יהודים בדמות זו.⁴⁵

דגם הנדודים של היתקעות ושל מעגל סגור, שנזכר לעיל ביחס ל"מסעות בנימין השלישי" ול"הכנסת כלה",⁴⁶ מוצג באווירה שונה מאוד, במרחב שונה ובתקופה אחרת בנובלה הארוכה של ש"י עגנון "עד הנה" (1952), אשר, כפי שכבר הצביעו במחקר, מאגדת הן במוטיבים הסיפוריים הן ברפלקסייה ההגותית של עגנון, המשולבת בסיפור עצמו, את יחסו לתנועה בין ארץ ישראל לאירופה על בסיס חוויותיו האישיות בשנות העשרה והעשרים, ובהן חוויית הזעזוע ממלחמת עולם הראשונה, ועוד יותר ממנה מזו השנייה ומן השואה.⁴⁷ גיבור הסיפור, שהוא גם המספר, נע בשנות מלחמת העולם הראשונה בצורה מעגלית בין הערים ברלין ולייפציג. מבעד למפגשיו עם דמויות יהודיות ולא יהודיות משתקף ריסק גמור של המרקם החברתי המפגיש יהודים גרמנים, יהודים מזרח-אירופים, במיוחד מגליציה, וגרמנים שאינם יהודים.⁴⁸ אף תבנית הסיפור בנובלה זו, המרבה בחזרות על אפיוזות שלמות של העלילה, מעלה במחשבה את החזרותיות המאפיינת את סיפורו של אהסוורוס. חיפושיו הקדחתניים, הנואשים והכושלים של גיבור "עד הנה" אחר מקום מגורים זמני נסבל פחות או יותר מממשים בוודאי את ההיבטים הסמליים של היהודי הנודד חסר קורת הגג במסגרת ההרחבות הסמליות שהוענקו לדמות זו החל מן הרומנטיקה אצל משוררים אנגלים, גרמנים, צרפתים ועוד. יתר על כן, בסיפורו זה של עגנון אנו נתקלים גם בדמות של סנדלר. את סיפור הסנדלר הראשון שומע המספר מפי הדוקטור מיטל, חסיד קוצק שגלה ללייפציג, ובחיותו שם שכל את בנו במלחמה המתנהלת בזמן הסיפור, בזו הלשון:

- הפיז, קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ו, עמ' 209.
- 45 וכך אצל ליאון פויכטוונגר בספרו היהודי זיס, שבו דודו של גיבור הסיפור מזוהה בעיני רואיו הגרמנים עם היהודי הנודד. חזן-רוקם תשע"ז (לעיל הערה 5), עמ' 216, 221, 223, 229, 230.
- 46 כפי שהראתה שני קוטלר בעבודתה הסמינריונית "טביה החולב וייצוגו כיהודי נודד" (התכנית לחקר פולקלור ותרבות עממית, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג), גם גיבור ספרו של שלום עליכם (ש' רבינוביץ) נע בין תנועה מעגלית שאין לה מטרה סופית ובין תנועה שמטרתה אינה ידועה לאחר הפוגרום והגירוש.
- 47 ניצה בן-דב, "מוטיף מיטב העולמות וחלומו הציוני של עגנון", דפים למחקר בספרות 4 (1988), עמ' 172. ראו נוסח מורחב של הדברים: Nitza Ben-Dov, *Agnon's Art of Indirection: Uncovering Latent Content in the Fiction of S.Y. Agnon*, Leiden 1993, pp. 17–71.
- 48 דן לאור, "ש"י עגנון בגרמניה" (לעיל הערה 11), עמ' 26, מציע שעגנון מציג ב"עד הנה" פנורמה של יהדות גרמניה כמו שעשה בהכנסת כלה ליהדות מזרח אירופה.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

אפשר ששמעת את שמו של שלמה רובין. אני הכרתי אותו ויכולני להעיד שהוא יפה מספריו. סיפורים הרבה סיפר לי ואחד מהם אספר לך. יושב לו סנדלר שקדן ועוסק במלאכתו כל הלילה. מחתך ומתקין סוליות ועורות למנעלים. עבר עליו שד והוציא לו לשונו. נטל הסנדלר את סכיניו וחתך לו את הלשון. חזר השד והושיט לו לשון. חזר הסנדלר וחתך לו לשונו. הקיצור, זה מוציא לשון וזה מחתכה. כיון שהאיר הבוקר ראה הסנדלר שכל העורות והסוליות שהתקין לו כולם חתוכים ומחותכים ומקולקלים ואינם ראויים לכלום. מבין אתה להיכן דברי נוטים? לשקדנותם של הגרמנים, חותכים ומחתכים באויבים ולבסוף אינם מחתכים אלא בעורם עצמם (עד הנה, תשי"ג, עמ' כג).

הסיפור ארוג בחוטי מוטיבים עממיים נפוצים בסיפורת העממית האירופית, וביניהם הסנדלר הזוכה לעזרה על־טבעית בשעות הלילה⁴⁹ – כאן במהופך – וטרנספורמציה של מתנה פלאית לדבר חסר ערך או מזיק.⁵⁰ לאחר הרפורים היסטוריוסופיים וקונקרטיים בדבר גורל היהודים בני גרמניה ודוברי הגרמנית מסיים דוקטור מיטל דבריו בהגיג מטה־פואטי אופייני לכתביה, המודעת לתחבולותיה, של עגנון:

אלא אומר לך סיפור אינה סוגיא בגמרא שצריכין שתהא מבוצרת מכל צדדיה. אלמלא אתה בהול הייתי מציייר לפנך כל פרטי הדברים. לכשתחזור מגרימה ותעבור על לייפציג ועדיין איני מת אוסיף לך פרטי פרטים. לכאורה סיפור בדוי הוא כשאר כל סיפורי עתידות ובאמת אמת הוא (שם, עמ' כד).

כמו קטעים רבים אחרים בנובלה זו של עגנון, וביצירתו בכלל, אף סיפור הסנדלר מהדהד גם בהמשך (שם, עמ' קו), כפי שחזור על עצמו סיפור נס המטפחת ב"בלבב ימים" (אלו ואלו, תשי"ג, עמ' תקמו), וב"עד הנה" יש חזרות תמציתיות כמעט של כל העלילה (עד הנה, תשי"ג, עמ' קכד).

49 בארכיון הסיפור העממי בישראל באוניברסיטת חיפה מייסודו של דב נוי ז"ל, עתה בניהולה של דינה שטיין תבלח"א (להלן אסע"א), יש מקבילה, אסע"א 531, שסופרה בשנת 1956 מפי נתן איזנברג, יליד פולין. הטיפוס הסיפורי מספר 503* בסיווג הבין־לאומי בנושא "עזרה על־טבעית" על פי מפתח הטיפוסים של ארנה ותומפסון: Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folktales: A Classification and Bibliography* (Folklore Fellows Communications, 184), Helsinki 1961

50 מוטיבים דומים מצויים בסיפורי עם יהודיים רבים. ראו למשל אסע"א, סיפורים 5782, 7283, 8897, 9086, 12104, 16, 706. תודה לד"ר חיה מילוא, מרכזת אסע"א.

גלית חזן-רוקם

סיפורו של היהודי הנודד עשוי להדהד באופן אחר באוזניהם של קוראים שבתודעתם הוא נמצא, כבר מפתחתה של הנובלה, כאשר נזכרת כתובת הפנסיון ברחוב הפסיונים. אם נתרגם מיד לגרמנית, שהיא השפה שבה מתקיימת הכתובת במציאות, נקבל Fasanenstrasse (שם, עמ' ה). אולם קריאה המביאה בחשבון משמעות דתית נוצרית עשויה לייצר אסוציאציה לפאסיון, להליכתו של ישוע בדרך הצלב, המקום שבו על פי האגדה נתקל בסנדלר העייקש, ובו נגזר גורלו של הלה לנדודים נצחיים. ועוד באותו עמוד עצמו מועמד עגנון זכר לחורבן: "אני שאיני מוצא שנתי שומע הייתי בלילה קולה של האם השכולה שהיתה בוכה על בנה" (שם, עמ' ה). בסצנה שהיא כפי הנראה המקור שממנו שאב עגנון, במדרש האגדה הארץ ישראלי איכה רבה, רבן גמליאל, המוצג שם באור אירוני, הוא שכנה של אישה שכולה המבכה את בנה.⁵¹ באמצעות שני היסודות הללו, הפאסיון של ישוע הנוצרי וחורבן המקדש, מוצב בעמוד הראשון של הסיפור החשבון ההיסטורי התלוי בין יהודים לנוצרים, כשעל פי טיעון נוצרי קדום ובעל מהלכים לדורות טוענים נוצרים, שחורבן ירושלים והמקדש הוא עונש על דחיית אלוהותו של ישוע בן מרים. וכבר בעניין זה ממש הסופר את אחת התבניות המרכזיות שמאפיינות נובלה זו, חזרות על מוטיבים ועל קטעי עלילה אם כזיכרונות ואם כמהלכים סיפוריים. וכך לאחר שלושה עמודים נאמר מפי המספר בתארו את גב' טרוצמילר, בעלת האכסניה: "שעדיין נשתיירו בפניה סימנים של יופי, אבל עיניה היו כעיניים שמרבות בבכיות. ודאי הן הן הבכיות שהיתה בוכה בלילות על בנה" (שם, עמ' ח). אצל מי שהאסוציאציה של ההליכה בויה דולורוזה נקבעה בתודעתו, זו עשויה להתחזק עוד מכך שהמספר הגיבור יוצא ממש בתחילת הסיפור לתחנת הרכבת, שעגנון אינו מכנה אותה תחנה, כלשון המקובלת בעברית לעצירות בדרך הצלב, אלא בית הנתיבות. בגרמנית, כמו בעברית, המילים הללו עשויות להיות זהות,⁵² והקישור מתחזק כאשר הליכתו אל תחנת הרכבת נסמכת ברצף למפגש הרה המשמעות עם בעלת הפנסיון, המאטר דולורוזה בעצמה.

הגיבור המספר של "עד הנה" הוא כמעט היפוכו של יהודי נודד; הוא יהודי מעוכב (למשל שם, עמ' גה, קסב). וכשהוא נע, ממש כמו ר' יודיל ב"הכנסת כלה", לא מרצונו הוא נע אלא להפך (שם, עמ' נו), וכן ללא כיוון ובמעגלים, כמו גיבוריו הנודדים של מנדלי (שם, עמ' סא, עמ' קסט). החזרתיות מתאפיינת בחזרות מילוליות שעשויות

51 מדרש איכה רבה, מהדורת שלמה בובר, עמ' 61. ראו דיון בטקסט: גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 147-148. ראו גם בהמשך סיפורו של עגנון "בעל בכי" כטרנספורמציה של שם המקום בעלבב שבלבנון (עד הנה, תשי"ג, עמ' פז, קסט).

52 כמו בעברית העגנונית גם בגרמנית שתי מילים: Bahnhof, המיוחדת לתחנת רכבת (בית הנתיבות), ו-Station, שהיא תחנה בעלמא.

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

להזכיר את סוגת הקינה (למשל שם, עמ' קלז–קלח), שאליה קרוב המטען הרגשי של הסיפור "עד הנה" לאורכו.

העיקובים והחזרות משפיעים בצורה חריפה על מערך הזמנים של המסופר ומשבשים אותו (למשל שם, עמ' קכח). כך אין הדמות אומנם הופכת נצחית ובת אלמוות, אבל המעגליות והחזרתיות מדגימות אפשרות הדומה למהלך חייו של מי שכל מאה שנה מתחדשים עליו ימיו כקדם והוא חוזר לגיל שלושים שבו החלו נדודיו, כפי שמתואר לעיתים גורלו של היהודי הנודד.

אולם מעל לכול גיבור "עד הנה" הוא אדם ללא בית שניסיונותיו המרובים למצוא לו מקום מגורים נכשלים כאילו הוא מקולל (למשל שם, עמ' פט), ואף היתקעותו מנומקת בצער הרב שהוא מנת חלקו (שם, עמ' צט).

אילנה פרדס הצביעה בתעווה על השילוב המורכב של אהבות אישיות קשות של גיבורי סיפוריו עם ההתמודדות המסובכת של עגנון עם אהבת הארץ והציונות במנסרת פרשנות שיר השירים, בייחוד בסיפורים "שבועת אמונים" ו"עידו ועינים"⁵³. האם ההזדקקות לדמות היהודי הנודד ב"עד הנה" חושפת את התלבטותו העמוקה של עגנון בקשר לציונות, התלבטות הממשיכה להתקיים בו גם לאחר שהכריע שמקומו בירושלים, ולאחר שקמה המדינה, כשפרסם את "עד הנה"? אפשר שהתלבטות זו היא שהזינה אמירות כמו "יהודים וספרים הפיזור נאה להם" (דברי דוקטור מיטל, עמ' קמג) והשוואתה של הציונות לבניית מגדל בבל (שם, עמ' קנז), או אולי אלה דברי כפירה כלליים עוד הרבה יותר המערערים על הקשר הקבוע בין אדם למקום מגורים, אפילו אדם ודירתו, כגון בדברים "שאינן לך דירה שאין צרתה קשה משל חברתה. מה עשו הדירות, קנוניא עשו ביניהן להשכיר אותי זו לזו" (שם, עמ' קסה), עד שהמעשה הציוני עצמו נראה יותר כמו ברירת מחדל מאשר בחירה: "ובכן בשביל שלא מצאתי חדר בחוצה לארץ הוכרחת לחזור לארץ ישראל" (שם, עמ' קסח).

ג

ההיווכחות בקיומם של פרטים קונקרטיים ושל ידים מאגדת היהודי הנודד הנוצרית, על אפיוניה המוכרים מן הנוסחים המרכז-אירופיים, ביצירות של אברמוביץ' ועגנון מציבה את השאלה המתבקשת: האם יש סיבה לחשוב שהסופרים הללו הכירו את אגדת היהודי הנודד? במקרה זה אין, כפי שראינו, צורך להסתפק בתשובה כללית או בהשערה בעלמא.

53 אילנה פרדס, אוהבים מוכי ירח: עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית, ירושלים תשע"ה.

גלית חזן-רוקם

עובדה המאששת במידת-מה את אפשרות נוכחותה של דמות היהודי הנודד בתודעתם של הסופרים הנזכרים היא הופעת מאמרו של י"ל ברוך, "היהודי הנודד באגדה ובפואזיה", החתום בשמו הקודם ברוכוביץ, בכתב העת "הדור", בשמונה חלקים בהמשכים במשך החורף והאביב של שנת 1901.⁵⁴ תאריך זה מאוחר לפרסום הנוסחים המוקדמים בידיש של "מסעות בנימין השלישי", אבל כמובן מקדים בהרבה את חיבוריו של עגנון. ברוך עצמו היה מעורב בחיי הספרות העברית, תחילה במזרח אירופה על אגפיה ואחר כך בארץ ישראל, ועשוי היה להכיר את אברמוביץ' ואת עגנון. ואפילו לא קראו הסופרים הללו את המאמר ממש, מעיד מאמרו רחב היריעה והמעמיק של ברוך על העניין הרב שהיה למשכילים יהודים במזרח אירופה בדמות היהודי הנודד, ועל האפשרות שהכירו את הפוטנציאל הספרותי הטמון בדמות זו. ברוך סוקר את מופעיו של היהודי הנודד בספרות האירופית במאות השמונה עשרה והתשע עשרה כשהוא מוכיח בקיאות גדולה בלשונות, כולל גרמנית, רוסית, פולנית, צרפתית ואנגלית, מתוך הנחה שקרא את החיבורים שהוא דן בהם בלשונות המקור המצוטטות. יתר על כן, ניכרים בכתבתו רגישות ספרותית וידע ספרותי מעמיק בדונו ביצירות ידועות היטב ובכאלה שידועות הרבה פחות.

היות שביהודי הנודד עסקנן, אין תמה שמאמרו של ברוך סוגר את אחד המעגלים שנפתחו בתחילת המאמר הנוכחי: י"ל ברוך הכיר היטב את מי שכמוהו היה חוקר מובהק של היהודי הנודד, יום טוב לוינסקי, ואף ערך עמו את כרכי "ספר המועדים" עד מותו של ברוך בשנת 1953.⁵⁵

מכל תכונות היהודי הנודד חביבה על שני הסופרים דווקא היותו סנדלר.⁵⁶ עד כה היה מקובל במחקר, שלבד מאזכור בודד במקור ספרדי עלום, האזכור הראשון של סנדלרותו של היהודי הנודד הוא במהדורות של האגדה "הקנונית" על אהסורוס בראשית המאה השבע עשרה, החל במהדורת 1602, הנחשבת למוקדמת ביותר, והוא רווח ברוב נוסחיה שנדפסו בפרץ המהדורות לאורך המאה, שהחלו להתפרסם מיד לאחריו ואחר כך במסורות עממיות שבעל פה.⁵⁷ בארצות הצפון (פינלנד וסקנדינביה) היה יסוד זה

54 הדור, חוברת 6, עמ' 9-11; חוברת 7, עמ' 11-13; חוברת 8, עמ' 10-12; חוברת 9, עמ' 9-11; חוברת 11, עמ' 9-11; חוברת 13, עמ' 10-12; חוברת 18, עמ' 10-13; חוברת 19, עמ' 8-10 (כל החוברות משנת 1901). כתב העת יצא לאור בשנים 1901-1904 מטעם חברת אחיאסף בקרקא (קרקוב) ולא בוורשה, כפי שנמסר בטעות בכמה מקורות.

55 לא הצלחתי לברר פרטים נוספים על היחסים בין השניים. לפי דבריו של ד"ר דני שרייר ברוך לא היה בצוות המייסד של חברת ידע עם אף שעדיין היה אז בחיים.

56 דבר זה מקבל חיווק מן המצאי של סיפורי יהודים נודדים באסע"י (לעיל הערה 49). ראו המאמר שלי ושל שטיין המצוין בהערה 6 לעיל.

57 אנדרסון 1965 (לעיל הערה 6), עמ' 38-70. ראו גם Aaron Schaffer, "The Ahasver-Volksbuch

עקבות הסנדלר הירושלמי במזרח אירופה

כה דומיננטי עד שהדמות כונתה לרוב "הסנדלר הירושלמי" ולא היהודי הנודד.⁵⁸ אלא שסנדלר אחר בן אלמוות – הוא חנוך, המזוהה גם עם מטטרון, גם עם אליהו – ממלא תפקיד חשוב בטקסטים עבריים החל מן המאה השלוש עשרה,⁵⁹ וכבר הציעה חביבה פדיה לקשור בין דמות זו ליהודי הנודד,⁶⁰ ובעקבות דבריה היפים אפשר עוד להרחיב, במיוחד בכיוון ההשוואתי. ומי היה בין הראשונים שראו את הדברים, ואולי הראשון ממש – כמובן יום טוב לוינסקי, במאמר שהדפיס בכתב העת שבעריכתו, "ידע-עם".⁶¹

ד

העבודה שפרק ממנה הוצג כאן מתמקדת בפרטים קונקרטיים המפרקים לכאורה את מסגרת היצירה היחידה ומתייחסים למערכת רחבה של סמלים וסימנים תרבותיים במשך זמן ארוך ובתפוצה גאוגרפית רחבה. מחקר כזה אינו בבית בסיפור היחיד או ביצירתו של סופר מסוים, אלא הוא נודד כמו מושא המחקר על פני יצירות ותקופות בחיפוש אחר דמות נודדת, חולפת, המקדימה תמיד את מבקשיה בכמה צעדים. החוקרת פוסעת כמו ההלך בעיר המשרטט במעשהו את מסלולי היום-יום על פי מישל דה סרטו.⁶² כך יש תקווה לבנות לאט לאט את הידע התרבותי על דמות מורכבת ובעלת היסטוריה ארוכה

58 ראו חזן-רוקם 1982 (לעיל הערה 2), ובמיוחד בנוסח האנגלי של המאמר משנת 1986 הנוכר בהערה 2. of 1602", Hasan-Rokem & Dundes 1986 (n. 2 above), pp. 27–35. יש במחקר רמזים שהסגנונות נזכרת כמשלח ידו של היהודי הנודד בנוסחים ספרדיים מראשית העת החדשה, אולם טרם ראיתי טקסט המעיד על כך.

59 משה אידל, עולם המלאכים בין התגלות להתעלות, תל אביב 2008, פרק ד: "חנוך – תופר מנעלים היה", עמ' 105–134; וכן במאמרו של וולפסון (לעיל הערה 8), עמ' 203–205, והמקורות והמחקרים המצוינים שם.

60 חביבה פדיה, "נעל וגוף: פרוין והאלהה, חיים ומוות, קורבניות ומשיחיות", מחשבות על נעליים: הספר השנתי של המחלקה להיסטוריה ותיאוריה בשיתוף המחלקה לצורפות ואופנה, בצלאל, ירושלים תשע"ד, עמ' 47–80; Haviva Pedaya, "The Wandering Messiah and the Wandering Jew: Judaism and Christianity as a Two-headed Structure and the Myth of His Feet and Shoes", Gesine Palmer & Thomas Brose (eds.), *Religion und Politik*, Tübingen 2013, pp. 73–103

61 יום-טוב לוינסקי, "חנוך-מטטרון תופר מנעלים", ידע-עם יב (תשכ"ז), עמ' 17–22. לוינסקי לא האריך במאמר בעניין היהודי הנודד, אולם בעמ' 18 הציב תמונה שבה מופיעה הסנדלרייה של "יצחק לקדם [שמו המקובל בארצות השפלה] הסנדלר, מגרש את ישו הנוצרי", והדפס צרפתי אופייני, אחד מרבים, של היהודי הנודד האירופי – ובכך קבע את הקשר בין שתי הדמויות. מישל דה סרטו, המצאת היום יום: אמנויות העשייה, תרגם אבנר להב, תל אביב 2012.

גלית חזן-רוקם

ומפותלת, היהודי הממשיך לנדוד מהצגה לסרט, מסיפור לבדיחה, מדימוי לדרשה. והחוקרת, מה? בוחרת להתרכז בהליכתה של הדמות? בלבושה המיוחד? בהיותה בת אלמוות? בירושלים נקודת מוצאה ומטרת נדודיה? או בספסל הסנדלרים הנמוך, מקום שממנו הדברים אינם נראים ודאיים וסגורים אלא תמיד יש מקום להוסיף עוד תפר ועוד לולאה? כך או כך, היהודי הנודד הוא כמוסה של נצחיות המפעימה את הטקסטים שבהם הוא נשתל, בחושפה את ההיבטים המיתולוגיים של הזמן החולף והזמן המתמשך.