

# ראשית דרכו של 'החווה מלובלין': על עיצובה הספרותי של אגדה חסידית בספר 'סיפורי יעקב' כאגדת ייסוד

אדמיאל קוסמן

לפרופ' עלי יסיף, מי שהקים עולה של תורת הסיפור היהודי

## רבי יעקב יצחק הורוויץ, החווה מלובלין: רקע היסטורי קצר

הואיל והמידע על אירועי חייו של החווה מלובלין נמסר לנו בתוך סבך של אגדות חסידיות – קשה יהיה לחוקר קורות הימים לחשוף את האמת ההיסטורית שמאחורי חלק גדול מן האגדות החסידיות (הסותרות זו את זו לעתים קרובות) על ימי היותו צדיק חסידי, וכל שכן על ראשית דרכו אל חצרות הצדיקים החסידיים. רבים מן הפרטים הנוגעים לתולדות חייו של החווה מלובלין מכוסים כיום בדוק של ערפל.<sup>1</sup>

1 לספרות על כך ראו רשימת המקורות המובאת אצל ר' אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין: בין "ראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ, סב, ג (תשנ"ג), עמ' 382, הערה 1. כן ראו הנרשם אצל ד' אסף, נאחו בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו, עמ' 138, הערה 4. ומכל מקום, אסכם כאן בקצרה, לתועלת הקוראים שאינם מתמצאים בפרטי המחקר, את הנתונים המוסכמים על חוקרי החסידות בנוגע לחייו של החווה מלובלין (סיכום זה מסתמך על בירוריה של ר' אליאור, 'בין ה"יש" ל"אין": עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החווה מלובלין', ר' אליאור, י' ברטל וח' שמרוק [עורכים], צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 169–177 והמאמר כולו משתרע על פני עמ' 167–239): ר' יעקב יצחק הורוויץ נולד בשנת תק"ה (1745), בעיירה הקרויה לוקוב במחוז לובלין (על מסורת אחרת בנוגע לתאריך הולדתו ראו אליאור, בין היש לאין [שם], בעמ' 168, הערה 2). אביו, ר' אברהם אליעזר הלוי, שכונה 'העילוי משברשין', היה צאצא של משפחת רבנים מיוחסת (משפחת הורוויץ הלוי), מצאצאי השל"ה, ושימש כרבה של יזויופף שבפולין עד לפטירתו בשנת תקכ"ט (1769). הילד יעקב יצחק גדל בטרגוורוד אצל סבו, ר' יעקב קופל מלוקוב, שהיה למדן ידוע. ראשית דרכו הייתה בישיבתו של ר' משה צבי הירש מייזלש, רבה של ז'ולקוב, משם עבר לשיניאוה שבגליציה, לישיבתו של ר' שמואל שמעלקה הורוויץ, תלמידו של המגיד ממזריץ', מפיצה

אשר לראשית דרכו, מצויה בידינו מסורת המובאת בנספח הביוגרפי המצורף לספרו של החוזה מלובלין, 'זאת זכרון'.<sup>2</sup> מסופר שם כי ראשית דרכו של הצעיר יעקב יצחק אל החסידות הייתה

בעת החל להתפרסם שם המגיד הקדוש הגה"ק מהרד"ב [=מורנו הרב דב בער] ממעזריטש זי"ע בהעולם הלך הרבי זצ"ל ברגליו לשם, וזכה לקבל ולהתבסס הרבה ממנו.

ואולם, לא כך נאמר במקור שבו אעסוק להלן, הלקוח מהספר 'סיפורי יעקב' מאת יעקב סופר (הוסיאטין תרס"ד, חלק א, סימן לא, עמ' 36-45). מטעם זה ומטעמים רבים נוספים יש להניח שהסיפור שאנתח איננו אלא אגדה חסידית. אמנם פרט אחד נראה ודאי: הנישואין הראשונים של יעקב יצחק הצעיר לא עלו יפה והוא

הראשון של החסידות בפולין. בשנים הללו, שבהן למד ר' יעקב יצחק בשיניאווה, הפכה עיירה זו למרכז של הפצת תורת החסידות. סביב ר' שמואל שמעלקה נאספו למרנים שנודעו אחר כך כמנהיגי עדות חסידיות חשובות. בסביבה זו התעצבה אישיותו הרוחנית של ר' יעקב יצחק והיא שימשה כהכנה לתקופה המשמעותית הבאה בחייו: התקרבותו למגיד ממזריץ'. עובדה ברורה היא שהוא נעשה תלמיד של המגיד ר' דב בער ממזריץ', אך הפרטים הנוגעים לתקופה זו אינם ברורים. מכל מקום, אחרי פטירתו של המגיד ממזריץ' בשנת תקל"ג הצטרף ר' יעקב יצחק שוב לשיבתו של ר' שמואל שמעלקה שהפעם כיהן כאב בית דין בניקולשבורג שבמוראביה (בתקופה זו שהה גם בז'לכוך והתקרב לר' לוי יצחק מברדיצ'ב). לאחר פטירתו של ר' שמואל שמעלקה בשנת תקל"ח, היה ר' יעקב יצחק לתלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק, והוא נחשב מעתה כרבו המובהק. ר' אלימלך מליז'נסק היה למנהיגה של החסידות בגליציה, ומי שעיצב למעשה את מסגרת ה'צדיקות' כמוסד חברתי. בשנים ששהה ר' יעקב יצחק בליז'נסק גובשה תפיסת העולם שלו ככל הנוגע לתפקיד ה'צדיק' בעדה החסידית, בעקבות עמדת רבו, ר' אלימלך. כשפרש ר' אלימלך מהנהגת העדה החל ר' יעקב יצחק להנהיג עדה קטנה משלו בלנצהוט, ומאוחר יותר עבר ללובלין, בעקבות הזמנה רשמית שקיבל מפרנסי העיר. התחלת דרכו העצמאית כצדיק הייתה אמנם בברכת רבו, אך מעדויות שנותרו בספרות החסידית עולה שעל רקע זה נוצר מתח בין התלמיד לרבו (אליאור סבורה שהסיבה לדבר הייתה הרחבת תחום ההנהגה של ר' יעקב יצחק מעבר למה שייחד לו רבו, ראו אליאור, בין היש לאין ושם), עמ' 173, וראו גם המצוין להלן בהערה 47). ואך, הפרט החשוב ביותר כרקע להבנת הדין שלנו באגדה החסידית על ראשיתו של החוזה מלובלין הוא, שבימי הנהגתו של החוזה (דהיינו שלושים שנה, משנת תקמ"ה ועד שנת תקע"ה), חלה ההתפרצות וההתפשטות המסיבית של תנועת החסידות אל תוך הקהילות היהודיות בפולין ובגליציה. החוזה מלובלין נפטר בתשעה באב של שנת תקע"ה (1815).

2 י"י הורוויץ, זאת זכרון, מונקאטש תש"ב, עמ' קסב-קסג. גם מסורת זאת איננה מדייקת, שכן כאמור, את ההיכרות הראשונית ביותר שלו עם עולם החסידות עשה יעקב יצחק אצל רבו, ר' שמואל שמעלקה הורוויץ (ראו האמור לעיל בהערה 1).

התגרש מאשתו הראשונה. פרט זה חוזר במקורות הרבים על חייו של יעקב יצחק. במקומות שונים מופיעה גם ההדגשה על כך שבדרך כזאת או אחרת חש הנער הצעיר כי כלתו איננה מתאימה לו. בנספח האמור נאמר כי:

הרבה"ק לא רצה אף לקדשה, כי אמר שאין לה צורת בת ישראל, אמנם אביו זצ"ל הכריחו לקדשה. אמנם לא דר עמה כלל, ורק תיכף אחר החופה ברח, ובעצת רבו הר"ש מנ"ש שיעץ לאביו גירשה. ותיכף המירה דתה רח"ל, ונשאת לאדון אחד. והרה"ק מלובלין נשא אח"כ אשה מלאנצהוט, ושם קבע אהלו אח"כ, וממנה הוליד תולדותיו הקדושים אח"כ (שם).

לפי המסופר בנספח זה, לא היה הנער יעקב יצחק יתום כפי שמסופר במקור שבו נעסוק להלן.<sup>3</sup> אביו, ולא סבו, הוא שאילץ אותו לשאת את הנערה נגד רצונו. ואותו רב שאצלו למד הנער, הר"ש מנ"ש – הוא ר' שמואל שמעלקה הורוויץ מניקולשבורג<sup>4</sup> – הוא אשר שכנע את האב כי זיווג זה אינו יאה ליעקב יצחק, ושמוטב יהיה לו לגרשה.

לפי גרסה אחרת, המופיעה בספרו של אברהם כהנא, 'ספר החסידות'<sup>5</sup> – גרסה המושתתת על הרעיון שכבר בגיל צעיר היה יעקב יצחק 'חווה'<sup>6</sup> – מסופר שכשבאו

3 ואכן ידוע לנו שאביו ר' אברהם כיהן כרב בעיירות יוזיפוף ואיזביצה, ונפטר בשנת תקכ"ט (1769), כך שבכור שיעקב יצחק לא היה אז יתום.

4 מקורות אחרים מוסרים כי יחד עם רבו נסע יעקב יצחק לחצרו של המגיד ממזריץ' בעת שהלה שהה ברובנה. רק לאחר מותו של ר' שמואל שמעלקה בתקל"ח הצטרף יעקב יצחק לחבורת תלמידיו של ר' אלימלך מליז'נסק. ראו על כך גם המסורות שהובאו על ידי מרטין בוכר, אור הגנוז: סיפורי חסידים, ירושלים תש"ז, עמ' 259.

5 א' כהנא, ספר החסידות: מן ר' ישראל בעש"ט עד ר' נחמן מבראסלב, ווארשא תרפ"ב, עמ' 150-151.

6 לפי גרסה אחרת, כוח ראייה זה קשור היה לעובדה שבצעירותו קשר יעקב יצחק מטלית על עיניו וחי כסומא במשך כמה שנים. לפי גרסה אחרת, כוח ראייה זה הוענק ליעקב יצחק רק מאוחר יותר, על ידי רבו ר' אלימלך לפני מותו, ומאו כונה 'החווה'. ראו אברהם חש"ב מיכלסון, ספר אהל אלימלך, פרעמישלא תר"ע, סימן קפו, עמ' 78 (על אלו הסבורים כי כינוי זה לא היה כלל בשימוש בימי חייו על ידי תלמידיו בני זמנו ראו א' שפירא, 'שתי דרכי גאולה בחסידות באספקלריה של מרטין בוכר', מ' אורון וע' גולדרייך [עורכים], משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 433, הערה 20. וראו לעניין זה גם האמור להלן בהערה 44). לעדויות על כוח הראייה המיוחד של החווה מלובלין ראו אסף (לעיל הערה 1) עמ' 137, הערה 1. תופעה זאת ידועה גם בקרב אנשים קדושים בדתות אחרות. דוגמה אחרת המוכרת לכול היא זו של בודהה, שעליו נאמר שהוא זכה להארה משום שניחן בעיני החוכמה (Prajna), מילה

לחתונה ראה יעקב יצחק על מצחה של הנערה סימן שתי וערב (=צלב), ולא רצה לשאתה, אך אביו הפציר בו לעשות זאת ויהי מה, כדי שלא להכלים את הכלה ואת משפחתה הואיל והם שטרחו להכין את החתונה.

לפי המסופר שם, דווקא אביה של הכלה ביקש לבסוף מיעקב יצחק שייתן גט לבתו, כשנוכח לדעת שאין הוא ובתו קרבים זה לזה, ושיעקב יצחק מסרב אפילו להביט בה. לאחר טקס הגירושין התבייש הנער לחזור לבית אביו, וכך התגלגל לשיבתו של ר' דב בער, המגיד ממזריץ'.<sup>7</sup>

מכל מקום, מטרת מאמר זה איננה עיון בשאלות הביוגרפיות הנוגעות לחייו של החוזה, כי אם עיון ספרותי, צנוע בהיקפו, באגדה חסידית אחת על חייו של החוזה מלובלין, שלטענתי יש לה אופי של אגדת ייסוד.

A. Wayman, *The Buddhist Tantras*, (Insight) יותר ל'תוכנה' (Insight), ראו: R. Pettazzoni, *The All-Knowing*, London 1974, pp. 165–171, דבר המאפשר לו לראות את חיי כל הברואים בסקירה אחת באופן סימולטני. ראו M. Meslin, 'Eye', *Encyclopedia of Religion*, 5, Detroit 2005, p. 2942. בכלל, יש להעיר, שכוח זה המוענק לאנשים קדושים ניתן להם כיוון שהם קרובים לאלוהות, שהיא יודעת-כול ושענינה שורות ככול. חוקר הדתות האיטלקי רפאל פטצוני אף טען כי בכל דתות העולם, לרבות הפרימיטיביות שבהן, ניתן למצוא את התפיסה של אל רואה-הכול. ראו R. Pettazzoni, *The All-Knowing*, trans. H.J. Rose, London 1956. לעדויות ראייה של אנתרופולוג בן זמננו לתופעה מפליאה זאת – על שאמאנים אינדיאנים ה'רואים' דרך עיניהם העצומות – ראו נ' מגד, שערי תקווה ושערי אימה: שמאניזם, מאגיה וכישוף בדרום ומרכז אמריקה, בן שמן 1998, עמ' 127. על כוח הראייה כמאפיין של האיש הקדוש ראו גם ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 27–28. כן ראו ההגדרות החסידיות שהובאו לראייה הפנימית, אצל ר' מרגולין, 'אברהם הרואה: פירושו של מרדכי מרטיין בובר לניסיונותיו של אברהם ומקורותיו הרעיוניים והחסידיים', מ' חלמיש, ח' כשר וי' סילמן (עורכים), אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת גן תשס"ב, עמ' 300–303. על כוח הראייה הרואה-הכול בספרות חז"ל ראו ניתוח הסיפור המדרשי המובא אצל א' קוסמן, מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה, ירושלים 2007, עמ' 35.

7 יצחק אלפסי טוען לפרטים שונים מעט ממה שהובא באגדות החסידיות הללו. לפי מסקנותיו, אבי הכלה לא היה איש עשיר. יעקב יצחק ביקש מיזמתו לראותה בערב החתונה, ולאחר שראה אותה טען שאינו רוצה לשאת אותה לאישה הואיל ולא זיהה בה 'צלם אלוהים'. לאחר שהופעל עליו לחץ משפחתי סוכם אכן כי הוא יישא אותה לאישה ואחר כך יגרשה. ראו י' אלפסי, החוזה מלובלין: רבי יעקב יצחק הלוי הורביץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' יח-כ.

בטרם יוצג הסיפור עצמו לפני הקורא, עליי להוסיף הבהרה הנוגעת לבחירת הנוסח שבו נעייין. נוסח הסיפור שיוצג להלן איננו מיוחד במינו. בסיפור זה משוקע טופס מוכר למדי מסיפורי החסידים. דבורה מצה מונה 25 גרסאות של סיפורי חסידים שניתן לכנס במסגרת תמה זאת, שאותה היא מכנה 'יוסף ואשת פוטיפר', וגרסתו של יעקב סופר היא רק אחת מהן.<sup>8</sup>

יתר על כן, מתוך אותן כ"ה גרסאות תופס מקום נכבד סיפור זה שבו נעסוק, על החווה מלובלין, בשינויים כאלה ואחרים<sup>9</sup> – והעיסוק בהשוואה בין הגרסאות יאלץ אותי לפרוש את היריעה אל מעבר למה שהוקצה לה במאמר זה. לעת עתה אומר רק שהנוסחאות השונות חוזרות – פחות או יותר – על עיקרי הדברים שיוצגו בגרסתו של סופר, ושלעיתים אף נראה שקטעים שלמים הועתקו זה מזה.<sup>10</sup> נמצא שבמידה רבה נכון יהיה לומר שהמעייין לעומק בגרסה אחת עושה בכך את מלאכת הקריאה הבסיסית גם באחרות.

ועוד אומר, כי המסר הטריטוריאלי כמעט, העולה מרוב הגרסאות של תמה חסידית זאת, הוא שהיא נותנת ביטוי 'לאופן שבו ניתן להגיע למדרגת קדושה תוך מעבר מדרגה של אדם שיצר שולט בו לדרגת גיבור השולט ביצרו, [שכן] באישיות הגיבור החסידי העומד בנסיון הפיתוי חל תהליך של התבגרות'.<sup>11</sup> ואולם הגרסה שלפנינו (ודומותיה העוסקות בנפתולי הדרך של החווה מלובלין אל רבו, ר' אלימלך מליז'נסק) מוסיפה ומשלבת מסר זה אל תוך אגדת ייסוד חסידית הנושאת עמה מסר מורכב אחר ושונה – ובו נעסוק להלן.

## נוסח הסיפור:

[א] ה"צ' ר' יצחק [=יעקב יצחק] מלובלין הי' יתום בלא אב ואם, ונתגדל אצל זקנו ר' קאפיל, וזקנו נתן אותו לישיבה ללמוד, והי' המובחר שבתלמידים. [ב] ויהי היום בא עשיר גדול ורצה לבחור אותו עבור בתו לחתן. וימאן הה"ק ר' יצחק [=יעקב יצחק] באמרו כי הוא בלא זקנו לא יעשה מאומה.

8 ד' מצה, 'יוסף ואשת פוטיפר' (בסעיף 'גרסאות הסיפור החסידי'), י' אלשטיין, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, ב, רמת גן תשס"ט, עמ' 49-52, וכן עמ' 62-72, ועמ' 79-80.

9 ראו, למשל, י"א קמלהר, אם לבינה, לעמבערג תרס"ט, עמ' 13; א"י סובלמן, ספר סיפורי צדיקים החדש, פיעטרקוב תרס"ט, סיפור כח, עמ' 4-6; מיכלסון, אהל אלימלך (לעיל הערה 6), סימן קכב, עמ' 48-49; (מצה) [לעיל הערה 8] אינה מונה משום מה סיפור זה במסגרת התמה שלנו, אלא רק את הסיפור המובא אחריו בספר זה, בעמ' 49, סימן קכג).

10 ראו למשל האמור להלן בהערה 31 על גרסת אהל אלימלך.

11 מצה (לעיל הערה 8), עמ' 52.

וישלח הראש ישיבה שליח להביא את זקנו. ויבא זקנו ר' קאפיל.  
והעשיר פסק לו סכום גדול לנדוניא וזקנו ר' קאפיל נתרצה, וגמרו ובאו  
בקשר החיתון.

והעשיר נתן מתנות יקרות, והגבילו זמן החתונה.  
ויהי בהגיע תור החתונה באו שניהם, ר' קאפיל עם החתן על החתונה.  
ויהי קודם החופה גילה זקנו ר' קאפיל את ההינומה [דעקטיך] ואמר להה"ק  
ר' יצחק [=יעקב יצחק] שיראה אותה, מפני שאסור לקדש את האשה עד  
שיראנה.<sup>12</sup>

ויהי בראותו אותה – פירסה נדה.  
עכ"ז נכנסו לחופה, אך תיכף אחר החתונה ברח לזקנו.  
ויהי כי עברו כמה שבועות בא חותנו לזקנו, וביקש אותו לפקוד עליו לחזור  
אצלו, כי מה עוֹלָה מצא בו ובבתו?  
ויפקוד עליו זקנו, ושמע לזקנו, ונסע עם חותנו.  
וכבואו לבית חותנו וראה אותה – פירסה ג"כ נדה. והי' הדבר לפלא.  
ובראותו כך חזר לזקנו. ויקצוף עליו זקנו, באמרו שכן לא יעשה, לעזוב  
אשת נעורים.

ובזמן קצר בא עוד הפעם חותנו והחזירו לביתו. וכבואו לביתו הי' ככראשונה,  
שפירסה נדה שלא בזמנה.<sup>13</sup>  
[ג] אז ראה כי מן השמים יעכבוהו, וברח, אך לא הלך כפעם בפעם לקראת  
זקנו, וישת על פני העולם פניו, והלך – ולא ידע לאן הוא הולך.

12 על פי האמור בבבלי קידושין מא ע"א. הנימוק המובא בתלמוד שם לכך שאסור לאדם  
לקדש אישה בלא שיראנה הוא כרי שהיא לא תתגנה עליו, שהרי נאמר, כך מסביר התלמוד,  
'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט 18). והנה כאן – אין הראייה מביאה לידי אהבה. החתן  
פוגש בכלה נגד רצונו, כמי שכפאו שד, והוא דוחה אותה ממנו עוד בטרם חיו יחדיו, אף  
על פי שהוא מסכים להינשא לה לבסוף.

13 משוקע כאן כמדומה רמז מדרשי הנקשר להתרחקות הדרמטית של החוזה מכלתו, שתבואר  
בהמשך. מדרש ידוע טוען שחיה פירסה נידה כשהשתוקקה לעץ הדעת, לאחר שראתה  
את הנחש אוכל ממנו. (ראו על כך: הרב מ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב [להלן]:  
תורה שלמה] לבראשית ג, ו, אות כח והדיון שם על מקורו של המדרש). כמו כן ידועה היא  
ההשקפה, המנוסחת בחריפות בלשונו של הרמב"ן, שהנידות 'הבלן מזיק, גם מבטן מוליד  
גנאי ועושה רושם רע [...] אפילו הדיבור היוצא מפיה הוא טמא' (רמב"ן בפירושו לתורה,  
בראשית לא, לה. וראו הרחבת דברים בעניין זה אצל י' אחיטוב, 'על ייחוס תכונות דמוניות  
לאישה', מחניים, 14 [תשס"ג, עמ' 150-156]).

ויהי כאשר הלך בדרך פגע בבעלי עגלות שנסעו לליזענסק עם תבואה. ויבקש אותם שיקחו אותו על העגלה, ויקחו אותו וגם נתנו לו מלבוש חם להתכסות, כי הי' מצונן מאוד.

[ד] ויהי בדרך – באו למלון, ויאמרו ליתן להם מאכל ומשתה. והה"ק ר' יצחק [=יעקב יצחק] ישב שם תחת התנור. והנה בישובו שם ותראהו האשה בעלת הבית וימצא חן בעיניו<sup>14</sup> ונתנה לו לאכול<sup>15</sup> ואח"כ תבעה אותו.<sup>16</sup> ויאמר לה שהוא צריך ליכנס לבית הכסא. ויכנס לבית הכסא.<sup>17</sup> והיא סגרה הדלת בעדו ותכנס לביתה. והוא שבר את הדלת וינס לכפר אחר.

[ה] ויהי בראותה כי ברח האברך נכנסה להבעלי העגלות ותצעק בקול: 'הנה הבאתם לי נער לשחק בי!' "הנה בא אלי"<sup>18</sup> – ואקרא בקול וינס החוצה.<sup>19</sup> ויהי כשמעם כך אמרו: 'הנה בטח נמצא אותו בדרך, ונשלם לו כפעלו'.

14 האלוזיה שתפותח בהמשך, לסיפור המקראי על יוסף ואשת פוטיפר, מתחילה בנקודה זו של הסיפור. על יוסף כמי ש'מוצא חן' – ראו בראשית לט 4. ביטוי זה התפרש במדרש כמשיכה מינית (כבר מצד אדונו פוטיפר – עוד לפני שאשת פוטיפר נתנה בו את עיניה!).

ראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ג, תרגם וערך הרב מ' הכהן, רמת גן תשכ"ח, עמ' 20 ועמ' 223, הערה 101; תורה שלמה (שם), לבראשית לו, (פרשת וישב) אות ריג, עמ' 1442; וכן תורה שלמה (שם), לבראשית לט, א, אות יא-יב, עמ' 1482 ובהערות שם, וכן בראשית לט, 21.

15 מהאמור בצוואת השבטים, יוסף, ג, ד-ה, עולה שאשת פוטיפר הגישה ליוסף מטעמים ויין משובח, והוא, מצדו, בחר לתתם בסתר לעניים, ולצום, אך לא מצאתי סיפור מקביל לכך במדרש חז"ל.

16 על סיפור תלמודי שאפשר שעומד בקשר אינטרטקסטואלי רחוק עם סיפורנו, שכן הוא כולל כמה מוטיבים דומים (אם כי לא על פי הסדר שבו מובאים הדברים כאן) – רדיינו שכלולים בו תביעה לתשמיש של חכם על ידי גבירת הבית, מוטיב התנור ומוטיב הגשת האוכל – ראו הסיפור בבבלי, קידושין מ ע"א, על רבי צדוק והמטרונותא.

17 על הגיבור הבורח אל בית הכיסא בסיפורים חסידיים נוספים, ראו מצה (לעיל הערה 8), עמ' 51, והערה 62 בעמ' 80. לניתוח מוטיב ההימלטות דרך בית הכיסא בקולנוע המודרני ומשמעותו ביחס לסדר החברתי ראו ע' ירון, בית השימוש במרחב הסמלי, תל אביב 2005, עמ' 145.

18 הכוונה היא לומר: הוא ניסה לאנוס אותי.

19 הלשון והסיפור עוקבים כאן אחר מעשה יוסף ואשת פוטיפר במקרא, והרמיזה כאן נקשרת אפוא למשיח בן יוסף הנזכר בהמשך. וכדאי להוסיף שהרמיון בין הנער יעקב יצחק כאן ליוסף המקראי מתבטא אף בכך שהחווה, כמו יוסף, היה מעורב במאבק בבני משפחתו והיה עליו להיפרד מהם.

ויהי בנסעם, וימצאו אותו הולך לרגלו, ויתפסו אותו ויכו אותו מכות נמרצות, ויאמרו שרצונם להחזירו למלון למוסרו להאשה הנ"ל.<sup>20</sup> ויען הה"ק ויאמר: 'אף אם תהרגני [=תהרגוני] לא אחזור להמלון הנ"ל. אך זאת תעשו, הולוכו אותי להה"ק ר' אלימלך<sup>21</sup> ותשאלו את פיו מה לעשות עמי, ואקבל עלי באהבה את כל אשר יאמר'.

ויהי בשמעם את דבריו פסקו מלהכותו, ויקחו אותו על העגלה לנסוע עמו לליזשענסק.

[ו] ויהי בבואם תחת העיר,<sup>22</sup> ראה הה"צ ר' אלימלך ברוח הקודש כי בוא יבוא צדיק קדוש כזה, ויאמר [=לתלמידיו]: 'בואו ונלכה לקראת משיח בן יוסף, שהוא בא לכאן!'.

יום זה הי' יום חמישי. וילבש הה"צ ר' אלימלך בגדי שבת, וגם התלמידים לבשו א"ע [=את עצמם] בגדי שבת, וילכו חוץ לעיר, וכל אנשי העיר אחריהם. [ז] ויהי בבואם חוץ לעיר, והנה מרחוק נסעו הבעלי עגלות הנ"ל.

הבע"ג [=הבעלי-עגלות] בראותם את העולם<sup>23</sup> הנ"ל לכושים בגדי שבת – כסבורים הם שהם הולכים על איזה חתונה. ועמדו במקומם.

ויהי בראותם את הה"ק ר' אלימלך נבהלו מפניו. והה"ק הלך לקראתם. ויקח מהעגלה את הה"צ מלובלין וישקהו במצחו, ויקרא אותו 'יוסף הצדיק'.<sup>24</sup>

20 לא ברור כאן כלל מדוע ירצו בעלי העגלות להחזירו לאישה זאת. גם אם אכן נחשד יעקב יצחק בעיניהם בניסיון אונס – הרי אישה זאת בפני עצמה איננה 'רשות שיפוטית' כלשהי. ונראה שכוננת המספר לומר שהם רצו להחזירו למקומה של האישה הנזכרת, כדי ששם יגבו מפי האישה עדות על חטאו ושם יועמד לדין.

21 רבי אלימלך ליפמן מליז'נסק (1717-1787), מתלמידי המגיד, ר' דב בער ממזריץ'.  
22 כלומר אל תוך העיר.

23 דהיינו הציבור. על התיבה 'עולם' במשמעות זאת, שלטענת זלפלד מקורה מהאיטלקית אף על פי שיש לה מקבילה בגרמנית, ראו S. Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den Jüdischen Erklärern des Mittelalters*, Berlin, 1879, p. 79 note 1. 'תיאורי הגוף ודימויי היופי בפרשנות הפשט לשיר השירים בימי הביניים', מ"מ בראשון ואחרים (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים, מוגשים לחגי בן שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 158 והערה 98. לדיון רחב על משמעות מילה זאת ביידיש ראו א"א רובאק, 'תפיסתו של העולם בפולקלור היהודי', ש' אסף, י' אבן שמואל ור' בנימין (עורכים), מנחה ליהודה: מוגש להרב יהודה ליב זלוטניק ליובלו הששים, ירושלים תש"י, עמ' 197-211.

24 הכינוי 'יוסף הצדיק' נזכר בדברי המדרש באסוציאציה קרובה מאוד לסיפור שלנו. ראו אבות דרבי נתן (מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק תש"ה, נוסח א, טז, עמ' 63): '[...]



והבעלי העגלות נבהלו ונפלו לארץ, כי [=חשבו:] מה עשו שהכו אותו!<sup>25</sup> ויילכו לפני הה"ק ר' אלימלך, ויבקשו את פניו שיתן להם תשובה. ויתן להם תשובה, שיהיה שנתים נע ונד,<sup>26</sup> ואיזה מהם שהכה ביותר אמר לו שיהי' ג' שנים נע ונד.<sup>27</sup> וגם יקחו על הוצאות שלהם את הה"צ מלובלין אל זקנו ר' קאפיל, והוא [=ר' אלימלך] יתן להם מכתב לזקנו, ובו כתוב אשר חיש מהר יסע לחותנו [=לשכנעו] שיקבל ממנו גט לבתו, ובל יסרב בזה, כי נכדו הה"צ יודע מה שהוא עושה. וכאשר יתן הגט יביאו אותו חזרה לליזשענסק. [ח] הנה הם קיבלו עליהם את הכל, וגם זקנו ר' קאפיל קיים את דברי הה"ק מליזשענסק וישתדל למען הגט, שקיבלה אשתו ג"פ [=גט פיטורין], ואחר הגט תיכף המירה דתה ונישאת לאדון ערל, גראף.

והה"ק מליזשענסק נשא לר'<sup>28</sup> אשה, וימנהו לרב בעיר לאנציט. ויהי הגדול שבתלמידי הה"ק מליזשענסק. ונסע תמיד לליזשענסק, וישב שנים הרבה בלאנציט.

[ט] ויהי כי ארכו הימים, אמר לו הה"ק ר' אלימלך שיסע משם ויקבע דירתו במקום אחר, ולא קבע לו המקום, רק אמר לו כאשר השם אמר לאאע"ה [=לאברהם אבינו עליו השלום] 'לך לך וכו' אל הארץ אשר אראך' [בראשית יב 1]. ונפטר ממנו בכרכת שלום והלך לבית המדרש.

ויהי בלילה ראה בחלום את אאע"ה, ונתן לו שלום, וישאל אותו הה"ק ר' יצחק [=יעקב יצחק]: 'מי אתה?' ויאמר: 'אנכי הוא אשר הקב"ה אמר לי 'לך לך' וכו' ועמדתי בנסיון, וגם אתה תעמוד בנסיון'.

זה יוסף הצדיק – כשבאתה אותה רשעה היתה מענה אותו בדבריה, אמרה לו: אני אחבשך בבית האסורין. אמר לה "ה' מתיר אסורים" (תהלים קמו 7). וראו שם, בהמשך הדברים, גם הקישור למעשה ברבי צדוק (שהערתו עליו בקשר לסיפורנו, לעיל הערה 16). תגובה זו של בעלי העגלות מזכירה את תגובת אחי יוסף שהצטערו על שמכרוהו לישמעאלים, ראו בראשית מב 21.

דהיינו שיהיו שנתיים נעים ונדים. 26

נדמה שיש כאן מעין מידה כנגד מידה: הם לא סייעו כראוי ליעקב יצחק להגיע אל ה'בית' הנכון לו, ועל כן לא יוכלו לשהות במנוחה בביתם למשך שנתיים או שלוש. ואפשר גם שההכאה שהיכו את הצדיק נחשבת להם למעין ניסיון הריגה, ועל כן דינם דומה לדינו של קין שנגזר עליו להיות נע ונד (בראשית ד 14). על גזרת הנורדים ככפרה על חטא בחברה היהודית באירופה במאה השמונה עשרה ראו ח' פדיה, 'הליכה וטקסי גלות: ריטואלים של גירוש והבניית העצמי במרחבי אירופה ובארץ-ישראל', ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה, באר שבע תשס"ז, עמ' 73-147, בעמ' 138, הערה 180.

28 השיא לר' יצחק, דהיינו לר' יעקב יצחק.

[ו] והלך תיכף למדינת פולין, והנה בעיר לובלין נסתלק הרב דשם, ונסעו טובי העיר ללאנציט ליקח את הה"צ ר' יצחק [=יעקב יצחק] ולהשיבו על כסא הרבנות שלהם – ולא מצאו אותו בביתו. ויפגעו אותו בדרך,<sup>29</sup> ויקחו אותו בכבוד גדול, וישיבו אותו על כסא הרבנות מלובלין.<sup>30</sup> זכותו יגן עלינו ועכ"י [=ועל כל ישראל].

[יעקב סופר מדאבראמיל, ספר ספורי יעקב, הוסיאטין תרס"ד, חלק א, סימן לא, עמ' 36-45 (החלוקה ליחידות היא שלי)].<sup>31</sup>

### חלוקת הסיפור לפונקציות סיפוריות

ענייננו כאן יהיה כאמור, בניתוח הסיפור כשלעצמו, ובמיוחד בהתבוננות במוטיב המסע, הנודדים והדרך, שהם כה מרכזיים להבנת הסיפור.<sup>32</sup>

29 לשון זו מעוררת אסוציאציה לאמור ביעקב: 'ויפגע במקום וילך שם כ"בא השמש' (בראשית כח 11). גם שם מדובר כביכול בצירוף מקרים ארצי, שמוכן בדיעבד כפגישה טעונה ביותר מבחינה רוחנית. ודברי רש"י על הפסוק מטעינים אותו – בעקבות מדרשי חז"ל – במטען כפול ומכופל: 'ויפגע במקום – לא הזכיר הכתוב באיזה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו "וירא את המקום מרחוק" (בראשית כב 4); 'ויפגע – כמו "ופגע ביריחו" (יהושע טז 7) [...] ורבותינו פירשו לשון תפלה, כמו ואל תפגע בי (ירמיה ז 16), ולמדנו שתקן תפלת ערבית. ושנה הכתוב ולא כתב "ויתפלל" – ללמדך שקפצה לו הארץ, כמו שמפורש בפרק גיד הנשה (בבלי, חולין צא ב).'

30 על כך ראו גם האמור להלן, בסוף הערה 33.

31 יש להעיר כי במקור קיים בלבול במספרי העמודים. הסיפור בנוסח זה הועתק כמעט מילה במילה בספרו של מיכלסון, אהל אלימלך (לעיל הערה 6), סעיף קכב, עמ' 48-49. בנוסח המועתק של גדליה נגאל (הנ"ל [מהדירן], סיפורי יעקב, מהדורה מוערת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 97 ואילך) נפלו שיבושי העתקה זעירים, על כן העתקתי סיפור זה ממקורו המפורט לעיל: 'י' סופר, ספר ספורי יעקב, א, הוסיאטין תרס"ד. על יעקב סופר ועל דרך עבודתו ראו מה שכתב ג' נגאל, מלקטי הסיפור החסידי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 192-196.

32 ראו לעניין זה E.R. Wolfson, 'Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of a Social Reality in Early Hasidism', A. Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 180-213. וראו שם במיוחד דבריו על הדגם של אברהם הנודד אל 'ארץ מולדתו', כנגד זה של יעקב או של משה הלומדים במקום קבוע אחד, במשנת ר' יעקב יוסף מפולנאה. גם פדיה, הליכה וטקסי גלות (לעיל הערה 27) עוסקת בכמה עניינים קרובים לכך, אלא שמאמרה מוקדש לבדיקה של הליכה שהיא בבחינת גלות, דהיינו שוטטות שאינה מכוונת דווקא אל מטרה מוגדרת. לכן, הדגם האברהמי של 'לך לך' המתאים לאגדת הייסוד שלנו איננו מנושאי הדיון שלה. אגב כך אעיר, שהדיון של פדיה (שם) יכול היה להתעשר בממד

חלוקת הסיפור שהוצגה לעיל מכילה עשר פונקציות סיפוריות, ואעניק להן את הכותרות הבאות:

[א] אקספוזיציה.

[ב] פרשת הנישואין לאישה הראשונה: השידוך, החתונה, הבריחה של יעקב יצחק לאחר החתונה לבית סבו והחזרתו לאשתו (פעמיים).

[ג] הבריחה הנוספת: הנסיעה עם בעלי העגלות לליזענסק.

[ד] פרשת הפיתוי של יעקב יצחק על ידי בעלת המלון והבריחה שלו מאישה זו.

[ה] המסע עם העגלונים: החיפוש של העגלונים אחרי יעקב יצחק, מציאתו, הכאתו וההסכמה לקחתו למשפט ר' אלימלך.

[ו] קבלת הפנים: החזון של ר' אלימלך, הכנת התלמידים על ידו לקבלת פני המשיח, ויציאתם לקבל פניו.

[ז] דין בעלי העגלות: הפגישה של בעלי העגלות עם ר' אלימלך ותלמידיו, הברור והמשפט שנעשה לבסוף לבעלי העגלות.

[ח] תוצאות עוקבות לדין זה: תקנת התשובה של העגלונים, גירושי יעקב יצחק מאשתו הראשונה ונישואיו לשנייה.

[ט] נדודים חדשים: הצו של ר' אלימלך ליעקב יצחק לצאת לדרך מחדש, וההתגלות בחלום של אברהם אבינו.

[י] הגעתו של יעקב יצחק לפולין והשתקעותו בלובלין.

## עיון בסיפור

### א. החווה המובל כ'עיוור'

הפונקציות הסיפוריות יחידות [א]-[ו] כוללות סיפור נדודים ארוך ומסובך המוביל בסופו של דבר את התלמיד יעקב יצחק – בפונקצייה הסיפורית [ז] – אל רבו, ר' אלימלך. אך מתברר כי גם הפונקציות הסיפוריות הללו עצמן הן הכנה להשתקעותו

נוסף לו היינו סומכים לו את הדיון של מצה (לעיל הערה 8), עמ' 50-51, המצביע על כך שבסיפורי החסידים, הגיבור, כמו יוסף המקראי, זוכה לצדיקותו דווקא 'מחוץ לארץ ישראל'. עם זאת, ניתן להפיק ממאמרה של פדיה כמה תובנות הנוגעות לענייננו, תובנות שעליהן אעיר בהמשך. כן כדאי לעיין בנוגע לכך במאמרו של K. Frieden, 'Neglected Origins of Modern Hebrew Prose: Hasidic and Maskilic Travel Narratives', *AJS Review*, 33, 1 (2009), pp. 3-44. על מוטיב היהודי הנודד ראו פדיה (שם), עמ' 128, הערה 152, וכן ראו A. Scheiber, *Essays on Jewish Folklore*, 1985, pp. 134-153. *and Comparative Literature*, Budapest 1985. על ההליכה בהלכה ראו האמור להלן בהערה 42.

הסופית של ר' יעקב יצחק בלובלין, שם הקים קהילה שהפכה להיות ה'מקום' שממנו התפשטה החסידות לכל רחבי גליציה ופולין (פונקציות [ט]-[י]). נמצא שלפנינו מהלך המוביל לתוצאה ראשונית, המובילה כשלעצמה לתוצאה הסופית המיוחלת, דהיינו, להגעתו של החוזה ללובלין ולייסוד התשתית לצמיחת החסידות בפולין. לפנינו אפוא אגדה אטיולוגית, אגדת ייסוד.<sup>33</sup> ואולם לכאורה, המיוחד באגדת הייסוד שלפנינו הוא, שבניגוד למקובל באגדות ייסוד מהעת העתיקה ומימי הביניים – דווקא האלמנט המרכזי ביותר המתבקש לפי המוכר מאגדות ייסוד אחרות נעדר כאן: ההדגשה על ייחוס הרב המייסד.<sup>34</sup>

33 כידוע, החוזה העמיד תלמידים רבים מאוד, שחלקם נודעו לאחר מכן כמנהיגי עדות חסידיות וכמקימי שושלות חסידיות חדשות. בין אלו שבאו לחצרו לשמוע את דבריו נמנו היהודי הקדוש, רבי שמחה בונם מפשיסחה, רבי מאיר הלוי מאפטא, רבי רוד מלילוב, רבי משה טייטלבוים, רבי צבי אלימלך מדינוב, רבי יחזקאל מקוזמיר, רבי נפתלי מרופשיץ, רבי קלונימוס קלמן מקרקא (בעל מאור ושמשי), רבי צבי הירש מזידיטשוב, רבי שלום מבל, רבי שמעון מירוסלב ורבים נוספים. את תפקידו המרכזי של החוזה מלובלין בהפצה האינטנסיבית של החסידות בפולין מיצתה רחל אליאור בדרך קצרה זו: 'את ראשיתה של חסידות פולין רואים, בדרך כלל, בפעילותם של ר' שמואל שמעלקה הורוויץ ור' אלימלך מליז'נסק [...] אולם דומה ש"חסידות פולין" בחינת תופעה רחבה היא, במידה רבה, פרי פועלו של תלמידם, ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החוזה מלובלין' (אליאור, בין היש לאין [לעיל הערה 1], עמ' 168). וראו גם ד' אסף, 'חסידות פולין במאה הי"ט: מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית', בקובץ צדיקים ואנשי מעשה (לעיל הערה 1), עמ' 363-364, וכן אסף, נאחו בסבך (לעיל הערה 1), עמ' 138, והערה 4. סיכום כללי של המקובל בנושא זה בצורה פשוטה ביותר מוצא הקורא בערך 'לובלין', האנציקלופדיה העברית, כא, טור 291, בתיאור הבא: 'כשנשתקע יעקב יצחק הורוויץ [...] בלובלין [...] הפכה לובלין למרכז חסידות, אשר התקיים בה עד תחילת השואה'. ורוד אסף, נאחו בסבך (שם), עמ' 138, כותב: 'לא יהיה זה רחוק מן האמת לכנותו "אבי" החסידות בפולין, ובוודאי רוב הצדיקים בדור שלאחריו היו תלמידיו, במישרין ובעקיפין'. בקשר לכך חשוב להדגיש כי החוזה היה המנהיג החסידי הראשון שייסד חצר חסידית בעיר גדולה, בעקבות הזמנה רשמית שהתקבלה מפרנסי העיר. במיוחד משמעותי הדבר כשמדובר בעיר לובלין, שהייתה מרכז יהודי חשוב ושימשה כעיר מעבר לקהילות שברוסיה.

34 על אלמנט הייחוס כרכים מרכזי באגדות ייסוד יהודיות בעת העתיקה ובימי הביניים ראו א' גרוסמן, 'מיתוס דור המייסדים בתפוצות ישראל בימי הביניים ומשמעותו ההיסטורית', מ' אידל וא' גרינוולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, ירושלים תשס"ד, עמ' 123-143 (המאמר כולו מדגיש זאת, אך ראו במיוחד הספרות הנזכרת בעמ' 124, הערה 3, על חשיבות הייחוס והמשפחה, ובעמ' 126, הערה 10, בקשר לסיפורים על דור יבנה שלאחר החורבן. ולעניין זה ראו גם ענת ישראל-טרן, אגדות החורבן: מסורות החורבן בספרות התלמודית, תל אביב 1997, עמ' 65). ובקשר ישיר לאגדות ייסוד של יהודי פולין מציגה ח' בריצחק, בספרה פולין – אגדות ראשית: אתנופואטיקה וקורות אגדיים, תל אביב

במקרה שלנו נקודה זו בולטת מאוד, משום שדווקא בעניינו של החווה מלובלין קל מאוד היה – כפי שעושות אגדות חסידיות אחרות – להדגיש את עובדת היותו נצר למשפחת הורוויץ הידועה, שממנה יצאו חכמים ידועים, כגון השל"ה, רבי ישעיהו בן רבי אברהם הלוי, ובן אחיו, המקובל ר' שבתי שעפטיל הלוי.<sup>35</sup> והנה, לא רק שהאגדה שלפנינו כלל איננה מזכירה ייחוס מפואר זה, אלא שהיא מציגה את החווה כיתום שגדל אצל סבו.<sup>36</sup>

ואולם נדמה שהאגדה שלפנינו בוחרת לה דגם אחר. שרה צפתמן במחקרה על אגדות ייסוד בימי הביניים הבהירה כי בניגוד ליהודי אשכנז – בחרו רוב הקהילות היהודיות בדגם זה. לפי דגם זה, גיבורי אגדות הייסוד, אלו המקימים עולה של תורה, 'מזוהים ברמת הסיפור בשמם האישי בלבד, ללא כל שלשלת יוחסין, ואין המספר יודע (או אינו מוסר) אפילו את שמו של אביהם (מידע בסיסי בתרבות היהודית)'.<sup>37</sup> על דגם שונה זה, בדרך עקיפין אסוציאטיבית, מבוסס סיפורנו, והוא מושתת לטענתי על אגדת הייסוד הראשונית של אברהם אבינו, הנווד בצו האל אל הארץ שהאל עתיד להראות לו. בהמשך לטענה זו נוכל לומר, שהסיפור שלנו מבוסס על רעיון ההולכה של האדם בעל כורחו בדרך, כ'עיוור', אל המקום אשר האל בחר בו.<sup>38</sup>

תשנ"ו, עמ' 23, על פי הסכמה של ההיסטוריון ברנרד דב ויינריב, חמש תמות המצויות באגדות הראשית של 'יהדות פולין, כשהאחרונה היא 'המתיישבים הראשונים הביאו עמם מסורת או ירושה של מרכזי יהודי ותיק יותר, דבר המעניק להם יוקרה'. (הדיון המקורי של ויינריב נמצא במאמרו 'The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography', M. Ben-Horin, B.D. Weinryb, and S. Zeitlin [eds.], *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Leiden 1962, pp. 445–502) על משפחה ענפה זו ראו הסקירה בערך 'הורוביץ, הורוויץ או הורוויץ', האנציקלופדיה העברית, יג, עמ' 939–951.

וראו לעניין זה האמור בסמוך להערה 3 לעיל. לפי סיפורנו, ניתק החווה ממשפחתו כפי שהיה על אברהם אבינו בשעתו לעשות בצו האל. כך נאמר בבראשית רבה, לט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 369): 'שהיה אברהם מפחד ואומר: אצא ויהיו מחללים בי שם שמים ואומרים הניח אביו בזקנותו והלך, אמר לו הקב"ה: לך! אני פוטרך מכיבוד אב ואם, ואיני פוטר אחר מכיבוד אב ואם'.

ש' צפתמן, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 146–147.

והשוו זאת לאגדת הייסוד על רב נטרונאי שהגיע מבבל לספרד ב'קפיצת הדרך', ראו גרוסמן, (לעיל הערה 34), עמ' 125, והערה 6 שם. אגב כך, ראוי להעיר שמחקר רב ערך אשר נכתב על אגדות ייסוד בפולין, והעוסק לכאורה בנושא שאנו דנים בו, איננו נוגע כמעט לסיפורנו. כוונתי לספרה של חוקרת הפולקלור חיה בר-יצחק, פולין – אגדות ראשית (לעיל הערה 34). המעיין בספר ייווכח לדעת שבבר-יצחק עוסקת באגדות ייסוד שעניינן הוא ההתיישבות היהודית בקרב הפולנים ויחסי היהודים עם העם והארץ הפולניים, ואילו סיפורנו עוסק,

לפיכך, ניתן עתה לומר, שההסבר להתעלמות של הסיפור שלפנינו מייחוס של החוזה מצוי בסיפור עצמו: המחבר מציג את החוזה כמי שהובל, כאברהם אבי האומה בשעתו. כמי שהתנתק באחת מעברו ופנה לדרך חדשה ולאריך חדשה. החוזה מורחק אפוא – לפי הרשת הנפרשת כאן ברמזים האינטרטקסטואליים של הסיפור – מ'גילולי בית אביו', על דרך הצו 'לך לך' הנאמר לאברהם.<sup>39</sup> והוא מובל בעל כורחו, כעיוור בדרכי העולם, על פי תוכנית אלוהית נסתרת,<sup>40</sup> עד שהוא מגיע

לטענתי, באגדת ייסוד פנימית, ממוצא חסידי, שאין לה כל קשר לעם הפולני ולא רצו. גם אם ברייזצק מבחינה בין אגדות ייסוד שכוונו כלפי חוץ לבין אגדות ייסוד שכוונו פנימה, אל הקהל היהודי (ראו למשל דבריה בעמ' 23–24 ובעמ' 195–196 על אגדות ייסוד של בתי כנסת בפולין), הרי אלו הן אגדות שעוסקות ביחס בין היהודים שהיגרו לפולין לבין אזרחי המקום שבו הם נקלטו.

39 נקודת דמיון נוספת בין הסיפור שלנו על מסעו של החוזה לפולין לבין האגדה על המסע של אברהם אבינו לארץ ישראל מצויה במוטיב הכליאה בבית האסורים, המשותף כאן גם לדמותו של יוסף. על החוזה נאמר שכמעט ונתפס על ניסיון אונס, ושהיה עתיד להיענש על כך, כיוסף בשעתו. ועל אברהם נאמר במדרש שהוא נכלא בפועל לתקופה ארוכה בבית הסוהר לפני שיצא לדרך לארץ ישראל. ראו פרקי דרבי אליעזר עם ביאור הרד"ל, ווארשא תרי"ב, כו, ס"ב – ע"א (הנוסח המוצג להלן הוא על פי מהדורת מ' היגר, פרקי ר' אליעזר, חורב, י (יט–כ), ניו יורק תש"ח, עמ' 185): [...] הנסיון השני [=שנעשה לאברהם] נתנהו בבית האסורים עשר שנים [...] לאחר עשרה שנים שלחו והביאו אותו ונתנהו בתוך כבשן האש, והמלך הכבוד פשט יד ימינו והצילו מתוך כבשן האש, שנ' ויאמר אליו "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית טו 7). וכן כדאי להעיר, בקשר לדיון שלנו, לדברים האמורים שם בפרקי דרבי אליעזר לאחר מכן: 'נסיון הג' [=הנסיון השלישי], טלטלו מבית אביו וממשפחתו [...] והטלטלו קשה לאדם יותר מכל, ומנין שטלטלו, שנ' "ויאמר ה' אל אברהם (צ"ל: לאברהם) לך-לך [...]". (שם, יב 1). ראו לציין שמוטיב דומה נמצא גם באגדות ייסוד רבות מימי הביניים, והוא מוטיב השבייה והפדות של הגיבור (ראו על כך צפתמן ולעיל הערה 37, עמ' 128, וכן ראו ברייזצק ולעיל הערה 34, עמ' 66, הערה 26). נדמה שכאן ממלאים 'בעלי העגלות' את תפקיד ה'שוכים' שמהם צריך 'לפדות' את ר' יעקב יצחק, כדי שברוך זו יגיע ל'מקומו הנכון'.

40 סטרוקטורה זאת, שבה ניתן לאתר, בתוך הסיפור, מתיחות בין הידיעה האלוהית (של המטרה הסופית) לבין הסיבוכים הנכונים לכך (בעולם ה'ר'אליה של הסיפור), מוכרת היטב מן המקרא, ונקשרת למושג הניסיון, ודווקא בסיפורי אברהם בולט אלמנט זה. באופן זה מצווה למשל האל על אברהם לשמוע בקול שרה ולגרש באופן אכזרי את הגר למדבר, בניגוד לתחושתו הטבעית, ולאחר מכן, שלא בדיעת אברהם, מציל את הגר. האל מצווה עליו לשחוט את בנו יצחק לאחר שסוף סוף נולד, ורק לאחר שאברהם 'מרים את ידו' – הוא עוצר בעדו. ראו על כך צ' אדר, הסיפור המקראי, ירושלים תשל"ט, עמ' 99. אוריאל סימון מרגיש כי אברהם מקיים את צווי האל במהירות מופלאה, בעוד האל, לעומתו, אינו ממהר כלל למלא את הבטחותיו. ראו א' סימון, אברהם המקראי – ברכת הניגודים, חלמיש, כשר

אל ה'ארץ הקדושה', פולין,<sup>41</sup> ומייסד בה את המרכז שממנו תופץ החסידות על פני פולין כולה, מרכז שיהפוך לאבן הפינה המרכזית ביותר להקמת בניינה המפואר של חסידות פולין.<sup>42</sup>

- וסילמן (עורכים), אברהם אבי המאמינים (לעיל הערה 6), עמ' 44-45. ויינפלד מטעים בקשר לכך, בהקשר הכללי של סיפורי האבות (שמבחינה זו אפשר לראות את כולם כחלק מאגדת ייסוד אחת רחבת יריעה): [...] ולמעשה רצופים סיפורי האבות שרשרת ארוכה של קשיים, שנערמו בדרך התהוותו של העם הנבחר. שרה שצריכה להקים זרע לאברהם היא עקרה, ובדומה לכך עקרות גם רבקה אשת יצחק ורחל אשת יעקב. ואם לא די בכך, הרי גם לאחר שהבנים הנכספים נולדים אורכות להם סכנות. [...] ההתגברות על כל המכשולים הללו נעשית כביכול בדרך אנושית טיפוסית, אך מאחורי הקלעים מכוונת יד אלוהים את מהלך המאורעות לקראת התכלית הנשגבה'. ראו מ' ויינפלד, פרק טז: מבוא, מ' הרן ואחרים (עורכים), עולם התנ"ך: בראשית, בעריכת מ' ויינפלד, תל אביב 1997, עמ' 112. יחזקאל קויפמן אף טבע לשם כך את המונח 'סיבתיות כפולה'. ראו על כך י"א זליגמן, מחקרים בספרות המקרא<sup>2</sup>, בעריכת א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת, ירושלים תשנ"ו, עמ' 62-81; וכן פ' פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 251-254.
- 41 נקודה חשובה שכפי הנראה סיפורנו רוצה להדגיש היא, שיעקב יצחק כלל לא הכיר את עולם החסידות לפני שהוליכוהו לפגישה עם ר' אלימלך (וראו האמור לעיל בהערה 2). כלומר, אין מדובר כאן בחסיד בן חסיד שהוליכוהו מן השמים אך ורק כדי לייסד את הקהילה בלובלין, אלא בהרבה למעלה מזה: הוליכוהו מן השמים בראש ובראשונה למפגש עם ר' אלימלך, כדי להפכו לחסיד, שכבוא הזמן גם יקים את עולה של חסידות פולין. גם בכך ניכרת ההשוואה לדמותו של אברהם מייסד האומה הישראלית, שהרי מן המפורסמות הוא שגם אברהם איננו מצטייר במקורות כחסיד בן חסיד, אלא כמורד וחדשן, שפרץ לעצמו דרך וסלל בכך מסלול חדש לעבודת האל עבור כל הבאים אחריו. ראו למשל האמור בסדר אליהו רבה (מהדורת מאיר איש שלום, ווינא 1904, פרק ו, עמ' 27): 'כל ביתו של תרה עובד עבודה זרה היה, ועד אותה שעה לא הכיר בוראיהו, מיד באו שכינאון ובני עירו והיו מטפחין על ראשו ואומרים לו [...] בוש גדולה, בן שאתה אומר עליו, יורש העולם הזה והעולם הבא שרפו נמרוד באש'.
- 42 מובן שהסיפור שלנו קושר באופן סמוי את צו ההליכה של 'לך לך' (בראשית יב 1) לאמור בהמשך: 'ואעשך לגוי גדול' (שם, פסוק 2). ועוד יש להעיר, שהליכה זו של אברהם קיבלה משמעות סובסטנטיבית לעצמה בהלכה, ולא נחשבה רק כאמצעי למטרה. כלומר, ההליכה עצמה – על כל הטרדות וההפתקאות הקשורות בה – נחשבה למצווה. ראו לעניין זה: שו"ת הריב"ש (שאלות ותשובות [רבי יצחק] בר ששת), ירושלים תשכ"ח, סימן קא, דף יט ע"א-ע"ב; ר' חיים יעקב פאלאג'י, תנופה חיים, איזמיר תר"ל, סימן ט, דף יח ע"א; ר' רחמים נסים יצחק פאלאג'י, נפש היפה (נרפס בתוך אבות הראש, ג, איזמיר תרל"ח) מערכת א, אות יח, דף מד ע"א, וכן ראו בירוויי ההלכתיים בנושא זה של ש' טוירק, 'עלייה לארץ ישראל ודין הכשר מצוה', אור המזרח, כד (תשל"ה), עמ' 14-21. על ההליכה ראו גם האמור לעיל בהערה 32.

הקורא מבין היטב כי הפרשה המזוזה הקשורה באשתו הראשונה של יעקב יצחק לא הייתה אלא עילה מכוננת מאת האל, כדי לסכב בדרך זו את בריחתו של יעקב יצחק מבית סבו. וכן כל מה שאירע במלון לא היה אלא מזימה עליונה שמטרתה הייתה להביא את החוזה בעל כורחו אל ר' אלימלך. ר' אלימלך אמנם צפה כל זאת ברוח קודשו, ועל כן חיכה לקבל את פניו של האברך הצעיר בפתח העיר לז'נסק.<sup>43</sup> נקודה זו, של 'עיוורונו' של ההולך בדרכים המוכנות לו מאת האל, מודגשת מאוד דווקא במקרה של 'החוזה מלובלין', שהרי העדויות החסידיות כולן מדגישות את יכולת הראייה שלו – ודווקא ממנו נמנע עתה לראות בכל שלב משלבי נדודיו את תוואי המהלך הבא.<sup>44</sup>

הסיפור מדגיש כי כל חלקי הדרך הארוכה שעשה יעקב יצחק היו סתומים ובלתי נהירים לו, וכי הוא הובל בהם בעל כורחו: בפונקציות הסיפוריות [ב]-[ג]-[ד] מסופר על שלוש בריחות שונות שלו, ובפונקציית הסיפורית [ה] הוא נלקח למשפט על ידי העגלוניס. בפונקציית הסיפורית [ט] מודגשת נקודה זו ביותר, והחוזה אף מושווה

43 אנו נזכרים כאן, שוב, בסיפור יוסף המקראי, שכן על אביו, יעקב, נאמר שהוא ידע כי בנו יוסף חי ברגע שבו 'וירא את העגלות' (!), אר"אז הוא אומר בהתרגשות רבה: 'רב! עוד-יוסף בני חי!' (בראשית מה 27-28). בסיפור שלפנינו האב והבן הם למעשה הרב והתלמיד. על חילופים נפוצים אלו בשפה הדתית ראו למשל במקרא, במלכים ב ב 12: 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו'. ובלשון חז"ל בספרי ואתחנן, לד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 61): 'כשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב'. וראו עוד על כך אצל מ"ב לרנר, 'לחקר הכינויים והתארים: א: אבא', תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 97-98. חילופים אלו מצויים גם בדתות אחרות. בהינדואיזם למשל מדובר באת'רווה ודה על התלמיד השוהה ברחם המורה ונולד משם לידה שנייה, ראו P.N. Vedalkar, *Shastra navanitam: A Concise Study* of Hindu Scriptures, Durban 1981, pp. 125-127. ובמקורות נוצריים, על המורה כמוליד את התלמיד מחדש ומניק אותו בחלב התורה ראו D. Kimber Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of legitimacy*, Princeton, N.J. 1999. גם בספרות חז"ל מצויה מטפורה זאת, ראו על כך תוספתא הוריות ב, ז (מהדורת מ"ש צוקרמנדל, עמ' 476): 'מנין שכל המשנה [המלמד] לחבירו מעלין עליו כאילו יצרו וריקמו והביאו לעולם? שנ' [=שנאמר] "אם-תוציא יקר מזולל כפי תהיה" (ירמיהו טו 19), כאותו הפה שזרק בו נשמה באדם, כך כל המכניס ביריא אחת תחת כנפי השמים – מעלין עליו כאילו יצרו וריקמו והביאו לעולם'. על היניקה של התורה על ידי התלמיד משדי הרב ראו א' קוסמן, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, תל אביב תשס"ח, עמ' 171-168.

44 לשאלה אם זו יכולת ראייה מיוחדת שיעקב יצחק זכה בה בגיל צעיר ונחסמה עתה, או שמא זו יכולת שנקנתה לו בשלב מאוחר יותר, ראו לעיל הערה 6. כדאי להעיר בקשר לכך, שהכינוי 'החוזה' לא היה מקובל בימי החוזה עצמו, והוא התקבל רק מאוחר יותר. הכינוי המקורי של החוזה היה 'הרואה'. ראו אסף (לעיל הערה 1) עמ' 154, הערה 72.



כאן לאברהם אבינו מייסד האומה – כשהוא מתבשר (בעקיפין, מפי רבו) כי האל מצווה עליו – בגיל מבוגר, כאברהם בשעתו – לצאת לדרך חדשה, כשעדיין לא נודע לו לאן.

מוטיב ה'הליכה בעיוורון' הרי הוא אפוא בבחינת 'לך לך', שהרי ברור ליעקב יצחק מתחילת המסע שמן השמים מוליכים אותו אל הלא-נודע.

במובן זה, משמשות כל שאר הדמויות שבסיפור אך ורק כ'בעלי עגלות', כלומר, כממצעים ל'הסעתו' של החווה 'העיוור' ממקום הולדתו אל תחנתו הסופית: אל העיר לובלין שבפולין. בהתאם למגמה זו, באה בסופו של הסיפור האמירה החגיגית: 'ותיכף הלך למדינת פולין' וכו'. הקורא שומע בה מעין הקלה של המתח שהוא חש לאורך כל הסיפור: הנה, סוף סוף, הגיע החווה ליעדו.

מבחינה זאת, משמשת גם העיר לנצהוט כמעין 'גשר', תחנת מעבר, אל מרכז עבודתו של החווה בעיר לובלין. מה גם שיש לזכור כי לנצהוט<sup>45</sup> באותם ימים לא הייתה חלק מפולין אלא מהממלכה ההבסבורגית, וברור אם כן שהמחבר רואה את המעבר של החווה אל ממלכת פולין דווקא, כאירוע מכונן של כל מה שייבנה אחר כך בתולדות החסידות בממלכה זו.<sup>46</sup>

קעת גם מובן מדוע כל הדמויות שאנו פוגשים בהן בסיפור ממלאות את תפקידן ולאחר מכן 'יורדות מהבמה': סבו, הגביר (אבי אשתו הראשונה), אשתו הראשונה, ובמיוחד בולט אלמנט ה'הסעה' בתפקידם של העגלונים בדרמה זו.

מעמדו של ר' אלימלך שונה מעט, משום שמצד אחד גם הוא משמש רק חוליה בשרשרת האירועים שהובילו את החווה בסופו של דבר להקמת החצר החסידית המרכזית בלובלין. אך מצד שני, שלא כדמויות האחרות הנפעלות בסיפור, ר' אלימלך יודע ומכיר היטב כבר מתחילה את עומק המהלך האלוהי המתגלה בדרכים המסובכות שבהן משתלשלת העלילה. הוא יודע היטב כי החווה אינו אלא משיח בן יוסף, וכי הוא בא להכין את הגאולה שתבוא אחר כך עם ביאת משיח בן דוד.

ברם נדמה שהנקודה המעניינת ביותר בחיבורה של אגדת ייסוד זו הוא הנתון ההיסטורי, המשמש לה כמעין רקע מהופך שממנו נלקח ה'חומר' לאגדה שלנו. העדויות ההיסטוריות מורות הרי שהמעבר של החווה בראשונה לנצהוט ואחר כך ללובלין לשם הנהגת עדה משלו לווה במתחים קשים. מעבר זה היה טראומטי ביותר עבור ר' אלימלך, שסבל מפגיעה חמורה בחצר החסידית שלו כשחסידים רבים עברו אז לחצר החדשה והאטרקטיבית שהקים החווה.<sup>47</sup>

45 היא Lancut ובצורת הכתיב הגרמני: Landshut.

46 הגם שיש לציין כי מבחינה היסטורית החוקרים מדברים בדרך כלל על התפשטות מסיבית של החסידות בימי החווה, בפולין ובגליציה גם יחד.

47 ראו על כך האמור לעיל בהערה 1, וכן ג' נגאל (מהדיר), נועם אלימלך, לרבי אלימלך

קשה מאוד יהיה להניח שעובדה זו לא הייתה ידועה למי שחיבר את האגדה שלפנינו. אלא שכדרכם של חסידים נלהבים, מדגיש מחבר זה דווקא את העובדה שר' אלימלך צפה וידע מראש כי רבי יעקב יצחק עתיד יהיה להפיץ את תורת החסידות בפולין. ולא די בכך, אלא שהוסיף ופיאר את ייסוד הקהילה בלובלין בהעמידו את ר' אלימלך כמעין אורקל שהודיע ל'אברהם' מפי האל כי עליו ללכת אל 'הארץ הקדושה'.<sup>48</sup>

### ב. תפקיד הנשים בסיפור

לאמתו של דבר, תפקידן של כל הדמויות המשניות בעלילה שלנו הוא, כפי שהערנו לעיל, תפקיד של מעין 'בעלי עגלות'. דהיינו, תפקידן הוא להוביל את יעקב יצחק בעל כורחו, בדרך החתחתים הסבוכה, אל ר' אלימלך.<sup>49</sup>

לשתיים מהנשים בסיפורנו – האחת מעין חוה הנושאת עליה את סימני החטא הקדום, והשנייה בבחינת אשת פוטיפר<sup>50</sup> – יש תפקיד מכריע ב'הובלה' זו. בשני

מלז'נסק, א, ירושלים תשל"ח, במבוא, עמ' 11. על הקושי לברר את התאריך המדויק של מעברו של החוזה מלובלין ללנצהוט ראו אסף (לעיל הערה 1) עמ' 147, הערה 41.

48 בפונקצייה הסיפורית [ט] שלפנינו שולח ר' אלימלך בעצמו את החוזה מלנצהוט כדי שיקבע דירתו במקום אחר, ו'לא קבע לו המקום' (הקורא שומע כאן גם קישור אסוציאטיבי להליכה מזורות אחרת, של 'ישכם בבוקר', האמור בפרשת העקדה, ולמדרשים המזהים את ה'מקום' כהר המוריה). כדי להדגיש עד כמה הכול היה מכוון משמים, מפתח המספר בפונקצייה הסיפורית [י] סצנה של תזמון מושלם: באותה שעה נפטר רבה של לובלין, וטובי העיר החליטו לקבל עליהם את החוזה כרובם ונסעו ללנצהוט, והואיל והם לא מצאו אותו בביתו – זיפגעו אותו בדרך'.

49 אוריאל סימון עומד על כך שתפקיד הדמויות המשניות במקרא הוא כפול: מתן עזרה בקידום עלילת הסיפור; ואך, נוסף על כך, לדמות המשנית במקרא יש גם תפקיד הבעתי מובהק: אפיון עקיף של הדמות הראשית – שכן על ידה של הדמות המשנית ניתן סיוע לקורא בהערכת הדמות הראשית ומעשיה. ראו א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 317-324. דומני ששני התפקידים שסימון מגלה בדמות המשנית במקרא תואמים היטב לתפקידיה בסיפור שלנו: קידום מהלך העלילה (שכאמור מבחינת האינטרס הספרותי של המספר משמשות כל דמויות המשנה בסיפור – ובמידה מסוימת אף ר' אלימלך – כ'בעלי עגלות'). נוסף על כך משמשות הדמויות הללו כמעין 'רקע מהופך', המדגיש את המיוחדות הרוחנית של יעקב יצחק. שאר הדמויות (חוץ מרבי אלימלך) אינן דמויות רוחניות, אינן רואות את יד ההשגחה, אינן מבינות ללבו של יעקב יצחק, והן משמשות אם כן אך ורק כראי מהופך לדמותו יוצאת הדופן.

50 ראו לעיל הערה 14, הערה 15 והערה 19.

המקרים תפקידן קשור בחיפוש אחר 'בית', דהיינו בצורך של יעקב יצחק להקים או למצוא 'בית' כדי להניח בו את כף רגלו כאשר הוא סוטה מה'דרך'.<sup>51</sup> בשני המקרים מתברר שמנוחה זו איננה מנוחה כלל, והוא חש בכך כשרגלו דורכת במקום הסכנה. תגובתו בשני המקרים דומה: הסתגרות ובריחה.

במקרה הראשון 'הקרקע בווערת מתחת לרגליו' משום שהאישה שאמורה הייתה – וכן עשתה – להכין לו 'בית' לא הייתה אלא מי שנשאה אתה 'זוהמה' קדומה, והחווה מזהה ללא שהות כי היא למעשה משומדת בפוטנצייה, ושעל כן 'בית' זה איננו יכול להיחשב כבית עבורו. במקרה השני, האישה שהייתה אמורה להכין לו מקום לינה ואוכל במלון לא הייתה אלא מעין 'אשת פוטיפר' מפתה.<sup>52</sup> בשני המקרים הוא מסתגר תחילה, ואחר כך פורץ ויוצא שוב אל ה'דרכים' שבחוץ, ומניח לאל להוליכו הלאה.<sup>53</sup>

אפשר גם לראות במסע רב תלאות זה מעין טקס חניכה חסידית. בדומה לכך מציגה אילנה פרדס את הסיפור המקראי על מסע בני ישראל במדבר כמעין מסע חניכה ארוך ומייגע, שבסופו אמורים בני ישראל לקבל את התורה, ועמה לבוא לארץ ישראל.<sup>54</sup> פרדס מדגישה את העובדה שלפני הגדול, צפוי שיופיע

51 על הרקע ההיסטורי העומד מאחורי חיפוש ה'בית' של הנודד, כמעגון בראליה של חיי היהודים בפולין, ראו פריה (לעיל הערה 27), עמ' 138.

52 מצה (לעיל הערה 8), עמ' 50, סבורה שבתמה חסידית זאת, האישה המפתה מייצגת את כוחות הרוע. את דמותה בסיפורים אלו היא רואה, בעקבות יונג, כקשורה לתפקיד הכפול של האם הגדולה. האם המזינה והמגנה, שבה בעת היא גם האם המסוכנת, המאיימת לבלוע את הגיבור החסידית.

53 על פי הסכמה של ואן ג'נפ (van Gennep) מקובל היום לראות בסיפורי מסעות המתארים עלייה לרגל שלושה שלבים: ניתוק מהקהילה, שלב לימינלי (הכולל את תיאור המסע עצמו), ושלב סופי: הגעה למקום המקודש. תאוריה זו תואמת היטב את השלבים השונים המתוארים בסיפור שלפנינו, ומסבירה את תפקיד האישה הראשונה, המשמשת בסיפורנו עבור יעקב יצחק כמעין 'חוליה מנתקת' מדמות הסב. ואכן, בסופו של המהלך הזה בורח (דהיינו משתחרר!) יעקב יצחק מסבו, ואינו שב עוד אל ביתו. מכאן אכן מתחיל החלק השני של המסע עצמו, ולאחריו שלב ההגעה (הראשון) אל 'חיקו' המקבל של ר' אלימלך, שהוא כאמור גם מסע אל עולם החסידות עצמו. על הסכמה של ואן ג'נפ הנוגעת לטקסי חניכה ועל יישומה בסיפורי עלייה לרגל ראו P.A. Sigal, 'Pilgrimage', אנציקלופדיה של הדת (לעיל הערה 6), 10, עמ' 7145-7149.

54 א' פרדס, הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא, תרגום מ' אלפון, ירושלים תשס"א, עמ' 57-66. כדאי להזכיר במסגרת זאת גם את התזה של מ' גרהרט, העוסקת בסיפורים מאיזורי האסלאם של ימי הביניים. גרהרט טוענת שבעולם העתיק, כל יציאה מהמקום המורגל נתפסה כיציאה אל מרחב ה'פנטזיה', כיוון שלא הייתה קיימת או הבחנה בין מסע ראלי למסע פנטזיוני. ראו על כך המובא אצל ד' שטיין, 'דברים שרואים משם

בטקסי החניכה אלמנט הסכנה, הקשור לשלב המעבר מהיות הנער 'חניך' להיותו מקודש.<sup>55</sup> הדבר תואם בסיפורנו היטב את הסכנה הגדולה שיעקב יצחק נחשף אליה במלון, ואת סדרת העינויים<sup>56</sup> שעליו לעבור לפני שבעלי העגלה יביאוהו לליז'נסק.<sup>57</sup> רק במקרה השלישי מגיע החוזה ל'בית' המתאים לו, שאותו הכינה עבורו אשתו השנייה,<sup>58</sup> וגם כאן אין נכונה לו מנוחה ארוכה, שהרי הוא נתבע אחר כך לנדוד עמה שוב, ולהעביר את מקום משכנו ללובלין.<sup>59</sup>

לא רואים מכאן: עיון בבכא בתרא עג ע"א – עה ע"ב, מחקרי ירושלים בספרות יהודית, יז (תשנ"ט), עמ' 9-32, בעמ' 12, הערה 12. וראו גם ניתוחה של ד' שטרן, אלימות בעולם קסום: מחקר באופייה האלים של המעשייה הנשית לילדים, רמת גן תשמ"ו, עמ' 117, על אגדות ילדים, שמהן עולה כי יסוד הניסיון תופס מקום מרכזי בסיפורי המסע, כפי שעולה בבהירות גם מסיפורנו.

פרדס (שם), עמ' 66. 55

ויקטור טרנר כבר עמד על כך, שבטקסי חניכה רבים של מנהיגים לעתיד עליהם לעבור תהליך של כאב והשפלה המטרים את מעמד ההכתרה, זאת כדי למחוק את שרידי העבר ולהכינם ל'פאזה' החדשה שאליה יוקרשו מעתה חייהם. ראו על כך ו' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, תרגום נ' רחמילבין, תל אביב 2004, עמ' 145-173, במיוחד עמ' 145-149. על תאוריה זאת בקשר לסיפורי החסידים על חניכת המנהיג ראו י' אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסיד, רמת גן תשנ"ח, עמ' 158-160. כן ראו על כך דברי מצה (לעיל הערה 8), עמ' 51-52. ושמא יש אף לקשור את הדברים הללו לעובדה שבטקסי ייסוד נדרש בדרך כלל גם קרבן כדי שהטקס יוכל להסתיים בהצלחה. ראו מ' אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, תרגום י' ראובני, ירושלים תש"ס, עמ' 25.

אפשר גם (כפי שעשתה כבר פדיה [לעיל הערה 27], עמ' 99), להזכיר בקשר לכך מההיבט הפסיכולוגי את התאוריה של דונלד ויניקוט. תאוריה זו מגדירה מרחב זה, של הפרדה מהעולם הישן במעבר אל מקום חדש (שפירושו למעשה בסיפורנו: דרגה רוחנית גבוהה יותר), כמרחב הפוטנציאלי של ה'תינוק', מרחב שבו הוא מופרד מהאם, ויכול לפתח את העצמי שלו בתוך הקושי והסכנה של ההתמודדות הראשונית שלו עם ה'לבר', תוך הפרדה מכל מה שאינר-אני. ראו ד"ר ויניקוט, משחק ומציאות, תרגום י' מילוא, עם עובד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 115-127. ועוד ראוי להזכיר כאן את דברי פדיה (שם), עמ' 124: 'עוזבת הבית והנודים בדרכים ובמדבר [=דהיינו במקומות של סכנה] יוצרים מצב של התחברות לשכינה הנוכחת בחוצות. כמו כן פועלים הנודים בציר נוסף, והוא סילוק הרע ודחייתו'.

אגב כך, אף כאן מזכיר הדבר מוטיב ידוע מאגדות ייסוד רבות אחרות בדבר הגיבור הזר הנושא לאישה כלה מקומית (אם כי באגדות ייסוד מימי הביניים מתקשר הדבר בדרך כלל לכלה בעלת יחוס. אך מכל מקום, הצד השווה הוא שמדובר בכלה מקומית בעלת איכויות סגוליות, והיא המאפשרת לגיבור להקים עולה של תורה). ראו על כך צפתמן (לעיל הערה 37) עמ' 142-143.

ההשוואה למסעו של אברהם לארץ ישראל מעלה כאן את האסוציאציה לדברי רש"י בפיורשו לבראשית יב 1, על צו האל 'לך לך': 'ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים'.

נוסף על כך, הרמזים הקושרים את החווה ליוסף המקראי מצביעים על תכנית אלוהית נסתרת, שמטרתה היא לבססו במקומו החדש – כיוסף המקראי בשעתו – עבור צורכי 'בני ישראל' העתידים להגיע לשם אחריו.<sup>60</sup> וכפי שיוסף הגיע למלכות באמצעות עלילת הדברים של אשת פוטיפר המפתה – כך 'מעשה אבות סימן לבנים' – יהיה גם על יעקב יצחק גם להגיע ל'מלכות' בדרך החתחתים של בריחה מהאישה המפתה.

### ג. החווה כמשיח בן יוסף

זיהויו של החווה כ'יוסף' – כפי שמצהיר בסיפורנו במפורש ר' אלימלך<sup>61</sup> – קושר אותו גם אל דמותו המיתית של 'משיח בן יוסף'.

פן אחד של קישור זה ברור: משיח בן יוסף יקדים לפי דברי האגדה את הגאולה שתבוא עם משיח בן דוד, והוא שיצא ראשון למלחמה כדי להכין את הדרך לגאולה.<sup>62</sup> ואולם, נכון בעיניי גם לומר, שרמוז כאן גם העיסוק האובססיבי המאוחר של החווה בפרשת 'מלחמת גוג ומגוג'.<sup>63</sup> המספר מטמין כאן לפי הבנתי, בין השיטין, מסר לקורא, בנוגע למותו המפתיע של החווה בעקבות הפציעה המפורסמת שנגרמה מהנפילה מחלון ביתו. במסורת החסידית נקשרה נפילה זו לניסיונות המסוכנים של

60 כדברי יוסף אל אחיו: 'ועתה אל-תעצבו [...] כיימכרתם אותי הנה, כי למחיה שלחני אלהים לפניכם' (בראשית מה 5). במקרה של החווה מדובר ב'מחיה' רוחנית כמובן.

61 יואב אלשטיין מקנה מקום מרכזי להכרות הרב במקרים שכאלו. הוא מכנה שלב זה 'תיוג הקודש', שלב הבא לאחר העמידה בניסיון. ראו על כך מצה (לעיל הערה 8), עמ' 51-52, וכן עמ' 80, הערה 63 והערה 70.

62 חלוציות זו של בני אפרים (= מבני יוסף) בכל מה שקשור לתהליכי הגאולה מודגשת גם במקור אגדי ידוע אחר, המספר על ניסיון להקדים את יציאת מצרים, ניסיון שכשל לבסוף. ראו על כך ' בלידשטיין, 'יציאת מצרים של בני אפרים – דיון חוזר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 1-13.

63 על מסורות חסידיות אלו ראו אסף (לעיל הערה 1) עמ' 139-144 ועמ' 162-163; מ' איידלבוים, 'אהבת ציון וישראל בחסידות פולין', שנה בשנה (תשכ"ו), עמ' 325-338; כן ראו מ' בובר, גוג ומגוג: מגילת הימים, תל אביב תשכ"ח. בובר נתן לכך ביטוי ספרותי ביצירה זו; על כך ראו גם בירוויי של ר' מרגולין, 'גאולה פנימית כדרך לתיקון עולם: כיצד חיבר מרטין בובר את ספרו גוג ומגוג', הציונות, כא (תשנ"ח), עמ' 99-120.

החווה לקרב את הגאולה,<sup>64</sup> שכן כידוע, מסורת האגדה בתלמוד הבבלי (סוכה נב ע"א) טוענת שמשיח בן יוסף הבא לקרב את הגאולה עתיד להיהרג.<sup>65</sup>

64 על נפילה זו של החווה מלובלין מחלון ביתו, שגרמה למותו מאוחר יותר, ראו הדיון של אסף (לעיל הערה 1) עמ' 137-178, ושם גם בנוגע לפולמוס הפרשני שהיא עוררה. וראו גם מה שכתב על כך מרגולין (לעיל הערה 63), עמ' 104-110.

65 על המסורות השונות בעניינו של משיח בן יוסף באגדת חז"ל ראו דבריו של י' היינמן, אגרות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים, 1974, עמ' 131-141. בקשר למותו של משיח בן יוסף ראו הערות היינמן על כך בעמ' 135. מקורות רבים על משיח בן יוסף הובאו גם במאמר שנכתב בגישה רבנית-דרשנית של ב' נייער, 'משיח בן דוד – משיח בן יוסף', אור המזרח כה (א-ב) (תשל"ו), עמ' 93-97. אך במיוחד עשיר במקורות העוסקים בכך הוא הדיון של מ"מ כשר, התקופה הגדולה, ירושלים תשל"ב, עמ' תיח-תלא; למקורות הקבליים שעסקו בנושא זה ראו י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 172-182. על הדעה שמשיח בן יוסף עתיד למות (כנראה עקב הניסיונות לקרב את הגאולה שלא בזמן, כפי שניסו לעשות בשעתו בני אפרים), ראו בבלי, סוכה נב ע"א (בניגוד לאמור בתרגום יונתן לשמות מ 11). ראו הדעות שהובאו בנוגע לכך אצל היינמן (שם), בעמ' 133, וראו גם הניתוח שהצעתי בספרי, א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים 2002, עמ' 58-63. מכל מקום, גם אם צדקו אלו שלא קיבלו דעה זו, אפשר שעצם האפשרות להבין כך את המדרשים (כפי שהבינם לוי גינצבורג למשל, ראו הדיון על כך אצל היינמן, שם), הייתה הדרך שבה הובנו הדברים במסורת חסידית זו. כך אף סביר לומר, משום שאין להטיל ספק בכך שהתייחסות החסידים לשאלה זאת לא הושפעה רק ממסורת האגדה המדרשית, אלא גם, ואפילו ביתר שאת, ממסורות המקובלים שקדמו להם, ומן המפורסמות הוא שבקבלת האר"י הובע חשש עמוק ממותו הצפוי של משיח בן יוסף. האר"י אף ביקש מתלמידיו שבעת אומרים בתפילתם 'וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין' יכוונו באותה שעה לכך 'להתפלל לשי"ת על משיח בן יוסף שיחיה ולא ימות ע"י ארמילוס רשיעא' (ח' ויטאל, שער הכוונות: השער השישי משמונה שערים, ירושלים תרס"ב, לז טור א). ראו לעניין זה גם את בירויו של י' ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא": דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשנ"ב), עמ' 113-169. ליבס טוען שם שהאר"י הכניס את עצמו לסכנה שעלתה לו בחייו, הואיל ויכנס לסוד הקטנות' לשם קירוב הגאולה כשעסק ב'סוד תרין אורזילין', והתגבשה אצלו התודעה שהוא משיח בן יוסף שעתיד למות למען הגאולה. על מותם של בני אפרים על שום ש'סירבו לחכות לגאולה שבידי שמים' או בגלל 'טעות בחשבון הקץ' ראו היינמן (שם), עמ' 138. והשוו זאת לטעונו החסידים שנפילת החווה מלובלין מן החלון, נפילה שהובילה למותו, הייתה, כדברי אסף (לעיל הערה 1), בעמ' 143: [...] עונש משמים על ניסיונותיו האינטנסיביים לדחוק את הקץ'. (החסידים תלו זאת בקשר שקשר החווה את עצמו עם גורלו של נפוליאון, ראו המקורות שהביא אסף, שם, לעניין זה). עוד כדאי להעיר כי גם תאריך מותו המיוחד, בט' באב (תקע"ה), נתפס בתיאורי החסידים כרמז משיחי המצביע על כך שיום זה יהפוך

## סיכום

ניתוח האגדה החסידית המופיעה בספר 'סיפורי יעקב' על ראשיתו של החווה מלובלין העלה בידינו את המסקנות הבאות:

לפנינו אגדת ייסוד שתפקידה להסביר כיצד גלגל האל בדרכים מסובכות את החווה לעיר לובלין שבפולין, כדי להפכה למרכז הגדול ביותר של הפצת החסידות באותם ימים. דווקא תכונתו הידועה ביותר של החווה כ'רואה' היא ששימשה מוטיב ספרותי חשוב למספר שלנו, שרצה להדגיש עד כמה עמוקה ונסתרת הייתה כוונת האל בכל האירועים שבאמצעותם 'התגלגל' החווה (=הרואה) בעיוורון מוחלט אל ייעודו.

המספר מדגיש את מוטיב ה'לך לך' שבשילוח החווה לדרכו, המקביל לצו שנשלח בדומה לכך למייסד האומה הישראלית, אברהם אבינו, לצאת מארץ מולדתו לדרכו מבלי לדעת לאן יובל לבסוף. מטעם זה, לטענתי, גם לא קָשַׁר מספרנו את החווה לייחוסו המשפחתי המפורסם והידוע, כי אם הציגו כמעין יתום עזוב, שהחל את מסעו מן הלא-כולם, וייסד לבסוף בפולין את ה'אומה הקרושה' החסידית.

כמו כן ראינו שהמחבר שילב כמה אלוזיות מקראיות אחרות בסיפורנו, ובמיוחד בולטת ההקבלה לזו של 'יוסף שהגיע למלכות': כמוהו, גם החווה הגיע ל'מלכות' במאוחר, לאחר שעמד בניסיונות מיניים קשים.

נוסף על כך רומז כאן המחבר, לטענתי, גם לכך שהחווה מלובלין עתיד למות כמשיח בן יוסף בעורו מכשיר בכך את הדרך לגאולה העתידה של משיח בן דוד. כאן טמון לדעתי קישור סמוי לפרשה הטרגית של מותו של החווה, מוות שנגרם עקב נפילה מחלון ביתו, כשנפילה זו התפרשה אצל החסידים כקשורה לפעילותו הנמרצת של החווה לקירוב הגאולה.

לבסוף יש להעיר כי מנקודת הראות של הפוליטיקה החסידית ניתן לראות בסיפור זה כיצד משיבה האגדה החסידית לטענות מתנגדיה בשתי נקודות רגישות:

בעתיד מיום אבל ליום שמחה (ראו אסף ושם), עמ' 142-143, הערה 21). א"ז אשכולי, החסידות בפולין, ירושלים תשנ"ט, עמ' 62, העיר עם זאת, שניתן לזהות בתאריך זה ממד אירוני, שהרי ביום זה, לפי האגדה, נולד המשיח (ראו ירושלמי, ברכות ב, ד; ה ע"א, הסיפור המובא מפיו של ר' יודן בריה דרבי אייבו, ובמקבילות), וכאן מת לכאורה המשיח. אבל אין לשכוח מה שבעיני החסידים היה מובן מאליו: אין החווה נחשב אלא למשיח בן יוסף, ומותו, כאמור, דווקא מבשר את הגאולה הקרובה שלה יזכה העולם רק לאחר מכן בהנהגת משיח בן דוד.

א. כנגד המלעיזים, המזכירים לגנאי את המתח ששרר בין ר' אלימלך מליז'נסק לתלמידו, החוזה מלובלין, כשהאחרון פרץ לדרכו העצמאית<sup>66</sup> – מציג הסיפור שלנו את ר' אלימלך כמי שהיווה שליח-מסייע משמים למהלך זה, עד כדי תיאורו של ר' אלימלך כמעין 'אורקל', שמפיו נאמר לחוזה הצו של 'לך לך', הצו שהובילו לבסוף ללובלין.

ב. כנגד דברי הלעג של המתנגדים, שטענו כי הנפילה של החוזה מחלון ביתו נגרמה עקב שכרות או בגלל התנהגות תמהונית<sup>67</sup> – רומז הסיפור שלנו לכך שמותו של החוזה קשור למאבקו המיתי של החוזה כמשיח בן יוסף למען קירוב הגאולה.<sup>68</sup>

66 על כך ראו הערה 47 לעיל.

67 ראו לעניין זה אסף (לעיל הערה 1) עמ' 145-162.

68 גרסאות ראשוניות שבהן הצעתי קריאה בסיפור חסידי זה התפרסמו לפני שנים רבות במדורי 'אוצר קטן' בעיתון 'הארץ', ובכתב העת המוקדש לתרבות היידיש 'דווקא: ארץ יידיש ותרבותה' (א' קוסמן, 'לך לך לפולין', דווקא, 1 | תשס"ו, עמ' 26-29). במאמר זה הרחבתי מאוד את הדיון בהצעות הראשוניות שהועלו באופן היולי באותן גרסאות. ברצוני להודות בהזדמנות זאת לידידי, ד"ר אביעזר כהן, על כמה הערות נאות ששיפרו את נוסחו הראשון של המאמר המוצע בזה.