

# ”גם ציפור מצאה בית ושוועל חור לו“: היציאה מן העלילה היהודית והחזרה אליה בסיפור ”שם ויפת בעגלה“ מאת מנדלי מוכר ספרים\*

## ענת ויסמן

מהי, אם-כן, אמת? צבא נייד של מטפורות, מטונימיות, האנשות — בקצרה, סך כל יחסי-אנוש שהוגברו, הומרו וקושטו פואטית וריטורית וש אחרי שימוש ממושך בידי העם נדמו כיציבות, מיוסדות-בחוק ומחייבות. אמיתות הן אשליות שבנייה-אדם שכחו כי כאלה הן, מטפורות שחוקות שאיבדו את כוחן לעורר את החושים, מטבעות מחוקים הבאים עתה בחשבון רק כמתכת ולא עוד כאמצעי תשלום.

פרידריך ניטשה<sup>1</sup>

## א. הקדמה

הנוסח הראשון של הסיפור ”שם ויפת בעגלה“ ראה אור בקובץ הספרותי כַּוְרֵת בשנת תר”ן (1890).<sup>2</sup> מאסף ספרותי זה יצא ביוזמת אגודת בני משה באודסה, ונערך, ככל הנראה,

\* המאמר מבוסס על הרצאה שנישאה במסגרת הכנס הדרך לכסלון ובחזרה, שהתקיים באודסה, אוקראינה, במלאת מאה שנה לפטירתו של שלום יעקב אברמוביץ, בדצמבר 2017.

1 פרידריך ניטשה, ”על אמת ושקר במובן החוץ-מוסרי“, דיוניסוס ואפולו: מסות על האמנות, מגרמנית: יעקב גולומב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, 1990, עמ’ 58–59.

2 מענדעלי מוכר ספרים, ”שם ויפת בעגלה – סיפור המעשה“, כַּוְרֵת, אודסה: אבא דוכנא, 1890, עמ’ 45–59. הסיפור התפרסם בחילופי גרסה קלים במהדורות הכינוס השונות של כתבי מנדלי מוכר ספרים. לפרטי הביבליוגרפיה של נוסחי הסיפור ותרגומו ליידיש ראו: יהודה אריה קלאוזנר ונפתלי בן-מנחם, ”כתבי מנדלי מוכר ספרים שבדפוס – ביבליוגרפיה“, שמואל ורסס וחנא שמרוק (עורכים), מנדלי מוכר ספרים: רשימת כתביו ואגרותיו להתקנת מהדורתם האקדמית, ירושלים: מאגנס, 1965, עמ’ 18, 21; יחיאל שיינטוך, ”סיפוריו הקצרים של מנדלי מוכר ספרים על נוסחאותיהם“, הספרות א, 2 (קיץ 1968), עמ’ 400. במאמר שלהלן יובאו מראי המקום לסיפור בסוגריים בגוף הטקסט, על פי הנוסח האחרון: שלום יעקב אברמוביץ, מנדלי העברי, ענת ויסמן (עורכת), תל אביב: חרגול ומודן, 2013, עמ’ 67–99.

בידי אחד העם.<sup>3</sup> הסיפור נכתב במקורו בעברית, ועלילתו נטועה בהקשר היסטורי ממשי: הגירוש של יהודים ופולנים חסרי אזרחות מן הרייך השני בפקודתו של ביסמרק, בשנת 1885.<sup>4</sup> סבל הגירוש ושמו של ביסמרק כאחראי לו מופיעים לראשונה בסיפור כשמנדלי, בדמותו כנוסע ברכבת, מתבונן בזוג יהודי המנסה "לשכנע" את תינוקו להתגבר על רעבו:

ועוד אני שקוע במחשבותי וילד אחד מתחטא לפני אמו, מבקש אוכל להשיב נפשו, והיא מפייסת אותו בדברים:

— הן עוד היום גדול, יענקלי, לא עת האוכל היא. חכה-נא עוד מעט.  
— הס יענקלי! — השיב האב אמריו גם הוא בעקימת שפתיים כמשחק — ביסמארק גזר על האכילה. (עמ' 75)

הסוגה היא סיפור מסע המושתת על עקרון הסיפור בתוך סיפור. במרכזו גילויי אהווה ורעות בין מגורשים: משפחה יהודית ופולני נוצרי. עצם אפשרות הקרבה בין יהודי לגוי מוצגת כחידה מפליאה בפי המספר-עַד מנדלי, הנוסע אף הוא עם מרכולתו ברכבת, ופתרונה מוגש לקורא באמצעות הסיפור הפנימי של משה החייט, אב המשפחה היהודית. לכאורה, החידה נפתרת וסיגור הסיפור שלם: בממד הסנטימנטלי מתוארים יחסי רעות מכמירי לב בין אנשים שגורלם לא שפר עליהם, המתגברים באמצעות סולידריות על העוינות שמכתיבים להם ההיסטוריה, הלאום, הדת והגזע; ובממד הסאטירי, היהדות עוברת רדוקציה לתורת הישרדות בתנאי גלות. בעלילת הסיפור – השרשור הלוגי הרציני-מצחיק (כלומר הסנטימנטלי והסאטירי כאחד) מסתיים כשיפת (הפולני) נהפך לחניך

3 המאסף פְּנֵרֶת יצא לאור בלא ציון שם עורכו. על פי משה גליקסון, "שמו של אחד-העם בתור עורך ומו"ל לא נקרא עליו, לפי שאחד-העם לא ראה את עצמו עוד בימים ההם, אף לאחר 'לא זה הדרך', כסופר ולא רצה להוציא את שמו לרשות הרבים". משה גליקסון, אֶחָד־הָעַם: חַיִּיו וּפְעָלוֹ, ירושלים: קרן הקימת לישראל וקרן היסוד, תרפ"ז, עמ' 45. גליקסון סומך את דבריו האלה על פרקי הזיכרונות של אחד העם: "במשך ימי החורף שנה הנ"ל עסקתי בעריכת המאסף 'פְּנֵרֶת', אשר הוצאתי לאור בחודש אדר, מבלי לקרוא שמי עליו בתור עורך ומו"ל, כי בעת ההיא לא נחשבתי בעיני כסופר ולא חפצתי להוציא את שמי לרשות הרבים. ולפי שהמאסף הזה היה כְּעֵין כלי מבטא לְחֵבֶר חובבי ציון שלנו וכל סופרי עירי השתתפו בו, לכן הסכים רמ"ל ליליענבלום לפרסם את שמו במודעות שנדפסו בכתבי העת, לאמור: כל החפץ במאספנו יפנה אליו. ועל ידי זה החזיקו רבים עד היום הזה בטעות זו, שרמל"ל היה עורך ה'פְּנֵרֶת'". אשר צבי גינצברג [אחד העם], "פרקי זכרונות", כל כתבי אחד העם, תל אביב: דביר, 1947, עמ' תע.

במקומות אחדים מצאתי כי מייחסים את עריכת פְּנֵרֶת ל"ח רבניצקי. רבניצקי אומנם השתתף בְּקוּבֵץ והיה חבר באגודת בני משה, ונכון כי הוא שערך את הנוסח המתוקן של "שם יופת בעגלה", על פי תיקוניו של מנדלי לקראת כינוסם הראשון של "הסיפורים הקטנים" בשנת תר"ס (אודסה, 1990), אך למעורבותו בעריכת פְּנֵרֶת או בעריכת "שם יופת בעגלה" – סיפור המעשה" לא מצאתי כל סימוכין.

4 על הרקע ההיסטורי לגירוש היהודים והפולנים ממזרח-פרוסיה החל באפריל 1885 ועל הדיון על כך בעיתונות הגרמנית, היהודית, העברית והפולני, ראו, שמואל ורסס, "בין יהודים לפולנים בסיפורים של מנדלי מוכר ספרים (ש"י אברמוביץ)", גלעד: מאסף לתולדות יהדות פולין י"ד (1995), עמ' קנ-קנד.

מצטיין בהלכות הישרדות בתנאי גלות (להלן: "היהדות"), והמספר מנדלי מעיר מטעמו לפני שהוא נפרד מן החבורה המשונה כי הינה, נמצא הפתרון לבעיית האנטישמיות:

כשיצאתי מהעגלה עם חבילות בידי ראיתי, והנה פולני זה עומד בחוץ ומתלחש עם אחד הממונים על הסיעה בהכנעה גדולה וברוח נמוכה ונותן לתוך ידו מטבע כסף. מיד נתברר לי פירושה של השיחה הזאת וסוד המטבע הזו ומה תלמידו של רבי משה החייט מבקש... נשאתי עיני לשמים, ובאנחה יוצאת ממעמקי לבי אמרתי: — ריבונו של עולם! עוד תלמידים בעלי-נסיגות קִוה — וישם ויפת אחים, ושלום על ישראל... (עמ' 99. ההדגשה במקור.)

למראית עין, האירוניה זועקת לשמיים: מגוחך לחשוב כי שותפות הגורל שהולידה רגשות אחווה עזים בין פולני אחד למשפחה יהודית אחת, בנסיבות הייחודיות של נסיעת הרכבת, עשויות להפוך לכלל חובק-כול, לעיקרון גואל ול"שלום על ישראל". כך גם התזה המוצהרת של הסיפור – כי הדרך להבין את נשמת היהודי היא להלך בנעליו, בחוויית גלות משלך – אינה יכולה, מן הסתם, להיתפס כרצינית. האומנם האירוניה, המובעת בהיפרבוליות המצחיקה ובטיעונים המופרכים, היא העמדה השלטת בסיפור, או שמא אינה אלא הפשט שלו?<sup>5</sup> האם מנסח אברמוביץ באמצעים סיפוריים את תקוותו, תקוותם של היהודים, לשינוי נקודת המבט של העמים שבתוכם הם יושבים? והרי, כאן אנו חוזרים לפרשנות אוטופית המבטלת את האירוניה. ואולי התקווה עצמה היא העומדת כאן למשפט, ואנו חוזרים למבט אירוני על תקוות מופרזות?

התנועה בין השכבות הביקורתיות, המשחקיות והסנטימנטליות מאפיינת את יצירת אברמוביץ בכללה, אך דווקא ב"שם ויפת בעגלה", על רקע פשטותו היחסית של הסיפור בעלילתו, בלקסיקון ובתחביר שלו, מפתיעה המורכבות התמטית, האידיאולוגית והאומנותית. גם בסיפור זה, כרגיל אצל הסופר הגאון, טמונים סודות וסדקים הקוראים לנו להשתתף במשחק מחשבה מתוחכם ולהעמיק עם המחבר ועם הדמויות בתסבוכת הממשית, הרגשית, האתית והפוליטית של הקיום היהודי בכל העולמות האפשריים, כאז כן עתה. לטעמי, הניסיון להתיר את התסבוכת הזו באמצעות מבט-על פסקני חוטא ליצירה, כלומר פוגע בערכיה האסתטיים. על כן יקשה עלינו, למשל, לסכם את מחשבת הסיפור המנדלאי כעמדה השוללת את הגלות או את שלילת הגלות, או כעמדה המחייבת

5 בחרתי במאמר זה לא להתפלמס ישירות עם פרשנויות מלאות קודמות של הסיפור, אלא להביא את רוח דברי הכותבים על פי הגיונה של קריאתי בסיפור. הפניות לפרשנויות קודמות אפשר למצוא בשתי קריאות עדכניות של הסיפור: אמיר בנג'י, "בין אלגוריה לסמל, בין שחוק לדמע: מנדלי מוכר ספרים ושלילת הגלות", עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל 17 (2007), עמ' 103-106; מוריה דיין קודיש, "גרירת קולמוס שלו צריכה לימוד": פואטיקה מדרשית ביצירתו של מנדלי מוכר ספרים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2021, עמ' 154-176. אציין כי פרשנותו של בנג'י מעדיפה את הקריאה האירונית של הסיפור. לטענתו, עלילת הקשר בין היהודים לגוי מאופיינת כ"אוטופיה בלתי סבירה". על פי קריאתה של דיין קודיש, החריגה מן הסדר הרגיל של המציאות באמצעות פתרון אוטופי מהדהדת את קריסתה של הריאליה כביטוי לפואטיקה או לאסטיקה המדרשית של אברמוביץ.

את דרך החיים היהודית בגולה. יתר על כן, אף שקריאה ה”משתמשת” ביצירת מנדלי לצורכי ההיסטוריה המונומנטלית של זמנה תמיד אפשרית, שכרה יוצא בהפסדה. ההנאה האסתטית ביצירתו של אברמוביץ עומדת על סוד ההתמסרות השלמה לתחבולותיו המענגות של הטקסט, לחוויית הפסיחה על שתי הסעיפים (שלילה-חיוב, אוטופיה-פרודיה, שמרנות-הומניזם). ל”אין מוצא” המושך אותנו בכיוונים מנוגדים. ל”אין מוצא” של מנדלי (בניגוד ל”ללא מוצא” הברנרי) איכות מהפנטת ומערפלת: לעיתים, בזכות הבהירות והאיכות האנליטית של הטקסט, אפשר לדמות את החוויה לרכיבה על מטוטלת, ולעיתים – כשחושינו מתערפלים מן הגודש הטקסטואלי, לחוויה של נדנדוד בערסל. יגאל שוורץ כבר הקדים אותנו בהתמסרותו למטוטלת של מנדלי (ההיבט האנליטי של יצירתו) ובאי-כניעתו המודעת לערפל הסמיך של השפע הטקסטואלי (גודש, צפיפות ודוחק של תיאורים, ציטוטים, רמיזות, תמות ועמדות סותרות) שהוא מציע לקוראיו, באפיינו את ספר הקבצנים כיצירה המסרבת לפרשנות כוללת, למשל בהיבט הז’אנרי. הוא כתב:

העובדה שספר הקבצנים נענה במסגרת אותו מודל חשיבה לשני קונצפטים תיאוריים, המייצגים תפישות עולם שונות, ואפילו סותרות – האחת ”הסנטימנטלית”, אופטימית מעיקרה, והשנייה ”האנטי-סנטימנטלית”, פסימית-צינית – אומרת דרשני.<sup>6</sup>

שוורץ הראה כיצד ספר הקבצנים מפתה אותנו לפרשנות עקיבה וחד-משמעית, אך מסרב לתת לנו אותה. הבחנה זו לגבי ספר הקבצנים יפה לכל יצירתו של אברמוביץ, ובוודאי ל”שם ויפת בעגלה”. יתרה מזאת, הן בספר הקבצנים הן בסיפור העלילתי הקצר שלפנינו, התנגדותו של הטקסט לפירוש הסנטימנטלי כואבת במיוחד, שכן היא מנוגדת לריפוי, למזור ולניחומים המצופים משכבה אחת לפחות של הסיפור – זו הרוויה בערכים ורגשות כמו ידידות, חיבה ודאגה לזולת. ערכים ורגשות אלה נוכחים בשתי היצירות באופן שאין לו אח ורע ביצירתו של אברמוביץ. ”הפואטיקה הסרבנית”, כביתויו של שוורץ,<sup>7</sup> מגבירה אפוא את עוצמתה של תנועת המטוטלת בין פיתויו הנעים של האופטימיזם הרך לבין אסטרטגיות קריאה הדורשות מאיתנו להקשות את ליבנו (אירוניה, היתוליות וכדומה). באופן זה, בצד העונג המתעצם בקריאה מן הפיתויו ומן הסרבנות, גובר גם הצורך שלנו למצוא מנוח בתוך היצירה.

אך ייחודו של הסיפור ”שם ויפת בעגלה” הוא כי בניגוד ליצירות אחרות של אברמוביץ (ובכלל זה ספר הקבצנים), הוא מציע לדמויותיו (ולקוראיו) את האפשרות לא להתבוסס כליל בעלילת הסבל היהודי כאילו היה הסבל היחיד בעולם. הפגישה עם אחר ממשי, האפשרות לחוות לרגע איזו זרות רדיקלית, שאינה כוללנית ואינה מופשטת,

6 יגאל שוורץ, ”בקיזור, איך שיהיה הדבר, בין כך ובין כך לא טוב! ’ הערות פתיחה לדיון מחודש בספר הקבצנים”, מה שרואים מכאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן דביר, 2005, עמ’ 118. המאמר ראה אור לראשונה בכתב העת עכשיו 57 (סתיו-חורף 1991), עמ’ 145–168, ובשנת 2005 כונס כפרק בספר בשינויים קלים.

7 שם, עמ’ 91.

קוראת לנו, בכל זאת, להשתקע בו לרגעים במעין חוויה של הומניזם יציב (הביקורתיות וחירות המחשבה שאינן משועבדות לגחמותיה של ההיסטוריה והפוליטיקה), או לפחות להשתעשע בנייעור כמה מן המושגים הדבוקים לעלילה היהודית. הייתכן כי גם היציאה לרגע מן האקסקלוסיביות ההרמטית של העלילה היהודית והסבל היהודי היא אך ורק תחבולה, שנועדה לגרום לנו לחוות את הנכון ואת הלא נכון במסגרת החוויה הסיפורית, האומנותית וההרמנויטית, כדי לייצר חוויה הפוכה; כדי להרגיש שאין "חוץ", ושאינן דבר מ"חוץ ליהדות"? ואולי ההיבט המורליסטי של הסיפור הוא ביצירת חשד עמוק בכל נקיטת עמדה האורבת לנו מחוץ לטקסט, עמדה שאנו תופסים מתוך הרגל לשוני ואשליה של יציבות מחשבתית כאמת יציבה?

עולמו הספרותי של מנדלי הוא עולם יהודי שאין לו "חוץ". בכך אין חדש. אפשר לאשש אמירה זו באמצעות הצבעה פשוטה על העובדה כי הגויים בסיפוריו מדברים בלשון התלמוד, בעמידה על מקומה הייחודי של דמות המספר, שניסיונותיה להיבדל מן ההווה היהודית הקרתנית נכשלים שוב ושוב, ובעיצובה של העיירה היהודית, המוצגת כצורת קיום שממנה אין יוצא ואין בא – כל המנסה לצאת ממנה מגלה כי נשאר במקום.<sup>8</sup> ייחודו של "שם ויפת בעגלה" נעוץ אפוא בהכנסת ה"חוץ" לתוך העלילה היהודית (המסע ברכבת), וכן בהתמודדותו עם האנטישמיות החדשה, ה"מדעית", המחליפה בשלהי המאה התשע-עשרה, ובעיקר בגרמניה, את שאלת הדת והלאום בשאלת הגזע ובהתערעה מפני הסכנות הכרוכות באידאולוגיות של ההשכלה היהודית. האידאולוגיות האלו, כך אפשר לגזור מעמדתו של המחבר המובלע של הסיפור, עלולות לשתף פעולה בלי משים עם הגדרת היהדות כגזע, ובזה לוקות בפגם אתי חמור, העלול להוביל לאסון של דה-הומניזציה – של היהודים עצמם ושל אחרים. כפי שנראה בהמשך הדברים, הנחותיהן של הגישות הפוזיטיביסטייות באשר לשאלות הגזע והעם מוצגות כמופרכות באמצעות עלילה מופרכת (לכאורה או שלא לכאורה), עלילת קרבת הלב בין משפחה יהודית לגוי. הסיפור מחזיר אותנו שוב ושוב לעלילה היהודית, ליהודים של יום-יום ולבני אדם של יום-יום, שאינם נתונים לגחמות אידאולוגיות, ולא להגדרות הנובעות מהן ומייצרות אותן. האופנות המתחלפות, המבטאות אמונת-יתר באפשרות של היפוך או שינוי רדיקלי של הסובייקט היהודי, אומנם מובאות בחשבון, אך אינן מכות שורש. את המהות היהודית אי אפשר להביע בנוסחה. בעולמו של מנדלי מוצבות האידאולוגיות השונות במעמד של סטראוטיפים, הן משמשות כעוד "דמויות מלאי" המלוהקות לתפקידן כדי להניע את המטוטלת. התבניות השבלוניות ו"מיתוגי הזהויות" הן עובדות שיש לחיות עימן ללא הכחשה ובלא כניעה: עולם כמנהגו נוהג. השאיפה לחרוג מן הנהוג והמוכר מגוחכת ונשגבת כאחד.

8 על הסיפור "בסתר רעם", על חוסר האפשרות לצאת מן האקזיסטנציה ה"כסלנית" ועל הביטוי "ותשובתי כסלון כי איוויתיה" ראו במאמרי, "מנדלי חוזר לכסלון, אברמוביץ חוזר לעברית: קריאה ביצירה 'בסתר רעם'", חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 78–89.

כדרכם של מורליסטים מן המאה השבע-עשרה והמאה השמונה-עשרה, הסאטירה של אברמוביץ צולפת בכל אפשרות, בוחרת תמיד להאריך בתיאור. זאת האידאולוגיה שלה וזו הפרקטיקה שלה. במקום פוליטיקה מציע לנו אברמוביץ את הקיום הפיזי (הגולמי, ללא כחל ושרק) והלשוני (המעורר מודעות רדיקלית לחומרי המציאות). כמו הדמויות של סרוונטס (דון קיחוטה), של רבלה (גרנגטואה ופנטגרוואל), של סטרן (טרסטראם שנדי) או של וולטר (קנדיד), יצירי הרנסנס והנאורות – גם עלילותיהן של דמויות התחייה העברית וההשכלה העברית בנוסח של מנדלי חוברות להן יחדיו ליצירת סיפור על גבול המסתבר והאפשרי. לעיתים קרובות, החריגה מן האפשרי היא הדרך להתנחם בפנטזיה על קדמה, על השכלה ועל הומניזם בלי לרכך את האנליזה המבריקה של הריאליה. על כך נוספת התגרנות הטקסטואלית, הנהפכת לכתובת "קרן השפע" ("Cornucopia") – כתיבה המדמה עושר שאינו מתכלה לעולם, הנאחזת בפוטנציאל האין-סופי של הלשון.<sup>9</sup> האנציקלופדיזם ההומניסטי של הרנסנס כלל את הקלאסיקה של יוון ורומי. אברמוביץ משתמש באוצרות הספר העברי ובאופי המיוחד של התגרנות הטקסטואלית התלמודית לצרכים דומים. בכתיבתו, כמו בכתיבתם של אנשי הרנסנס וממשיכיהם המורליסטים של הנאורות, עושר זה מתפקד כ"מכונת עשן" המעצימה, מן הצד האחד, ומטשטשת, מן הצד האחר, את האפקט של העמדות הקוטביות ביצירה: החתירה העיקשת לקידום ערכים הומניסטיים והיאוש העמוק מטבע האדם, אוטופיה ופרודיה, שמרנות וסובלנות רדיקלית. "ליהודי יקראו היום שם ולשאינו-יהודי יפת".

הסיפור "שם ויפת בעגלה" מתחיל בתיאור היהודים הצובאים על בית הנתיבות, תיאור מקיף וארסי מן הסוג שהוציא לאברמוביץ את המוניטין שלו כגדול שוללי הגולה וכמי שלוקה באוטו-אנטישמיות. היהודים צועקים וזועקים, מייבבים ודוחפים, טרודים, מתנודדים, כורעים וקורסים, מתרפקים על סמרטוטיהם, מזיעים ומתחננים. הנשים כרסניות, חוטמניות ודברניות, או רעות מראה ומצומקות. הם מדומים ל"דגים מלוחים בחבית אחת" (עמ' 72), לחיות ולתרנגולי הודו, ואילו "שאר הנוסעים מאומות העולם" מתהלכים להם בתחנת הרכבת כבעצרת בית המקדש "וממתנינים עד שיצלצל הפעמון בשנית או בשלישית וייכנסו לתוך העגלות [הקרונות, ע"ו] במתינות וכל איש על מקומו יבוא בשלום" (עמ' 70). כתיבת קרן השפע של האנתרופולוגיה היהודית בחסות השימוש הפרוע בשברי פסוקים מארון הספרים היהודי – השליטה בלשון, יצירת הצורות החדשות בה והבקיאות במקורות: ההתבוססות במגילת אסתר, ביציאת מצרים, בספר יחזקאל, בחלומותיו של יוסף, בספר תהלים ובמסכת ברכות, כמו הנשים ה"מתבוססות בכרים וכסתות", בלשון הסיפור (עמ' 69) – היא המאפשרת את ההשגחה האנציקלופדיסטית, את האחיזה בידוע ובמה שכבר קיים, והיא היוצרת את אפקט המרחק והניכור המשועשע.

9 גרנגטואה ופנטגרוואל הוא טקסט קלאסי של "קרן שפע", ובעידן המודרני אפשר לחשוב גם על *Finnegans Wake* של ג'יימס ג'ויס. ראו, למשל, את התיאור בספרו של טרנס קייב ודיונו בטקסט "קרן השפע" (Cornucopian): "יצירה ספרותית מפליאה ומפליגה בעושרה, פרדיגמה חיה ובלתי נדלית של האנציקלופדיה ההומניסטית". Terence Cave, *The Cornucopian Text: Problems in Writing in the French Renaissance*, Oxford: Clarendon, 1979, p. 7

המספר מקלל את מזלו הרע, שבגיננו נגזר עליו לבלות במחיצה אחת עם "בריות משונים וטרחנים כמותם" (עמ' 74), אך לאט-לאט נכנע לסיפורו האישי והבלתי שגרתי של החייט, לסנטימנטלי ולרגשי, מוותר על המבט מבחוץ ומתמסר לייחודיותו של האנושי. שגרת השרשור של התיאורים האנתרופולוגיים נעצרת תחילה בביטוי של רגש וחרטה, הנשען על שבר פסוק מפרשת יוסף וחלומותיו מספר בראשית ("את חֶטְאִי אני מזכיר, כי מתחילה מאסתי את שכני אלה, היו עלי לטורח כמסיגי גבולי". עמ' 74). שגרת התיאור של הטיפוסי וההטפסי נעצרת לחלוטין בהופעתו המפתיעה של אדם זר לבוש "בגדי נוכרים – מכנסיים בלים ואצטלה פולנית, רכוסה בקרסים של נחושת כלפי החזה וקצרה עד הברכיים" (עמ' 76), הקם משנתו מתחת הספסל שעליו המשפחה היהודית יושבת.

מנדלי המספר לובש את דמותו של היהודי הפשוט והנאיבי, שאינו מבחין בין גוי לגוי, בתארו את הבלבול האוחז בו למחשבה שהדמות הדלה שלפניו היא ביסמרק, מי ששמו הוזכר קודם לכן כאשם בכל הסיטואציה.

אבל מיד נתוודע לי שטעיתי, כי האשה [היהודייה, ע"ו] קראה לפנים החדשות בשם, וכך אמרה לו בשפה בלולה חציה פולנית וחציה יהודית:  
— למה אתה עומד, פאני פרזשעקסזשווינזשיטצסקי? שב פה על מקום איצקי, ואיצקייל ילך ויישען שם על הספסל אצל אביו. (עמ' 77)

כבר בסצנה הזאת מתחילים להיטרף הקלפים. הידוע נעשה פחות מובן מאליו. מן הצד האחד, מודגשת הזרות המוחלטת של הפולני באמצעות שמו המוזר, הבלתי אפשרי להגייה, ומן הצד האחר, זרותו הרדיקלית מופרכת ביחסה של המשפחה היהודית אליו. לחיה, אשתו של משה החייט, אין כל בעיה להגות את השם "של כ"א אותיות" (עמ' 77), והקרבה הלשונית והרגשית ל"אחר" המוחלט נתמכת באמצעות תיאור ההרמוניה השוררת בינה לבין מי שהגיח לפתע כנטע זר בהוויה היהודית המוכרת. האחר אינו עוד קונסטרוקט מופשט, אלא סובייקט המציב בפנינו זרות רדיקלית. הכינוי "פאן" בפולנית, פירושו "מר", "אדון" (לשון כבוד), ואילו צליל השם "פרזשעקסזשווינזשיטצסקי" מעורר בקרב דוברי הלשונות הסלאביות, כפי שגורס ברוך קורצווייל, אסוציאציה של חזיר ("Swinia").<sup>10</sup> לטעמי, פרשנות זו אינה עולה בקנה אחד עם הסיפור. בעקבות הצעתו של דוד וינפלד (בשיחה בעל פה), אני מאמינה כי השם טומן עמדה שלילית פחות ועובדתית יותר כלפי זרותו של הידיד המפתיע. מצלול השם מבוסס על המילה "Przechswiecki" בפולנית, שפירושה "הנטבל". על פי הצעה זו, השם מצביע על העובדה הפשוטה כי יפת הוא נוצרי, "הנטבל", ולמרות קרבת הגורל והנפש עימו אין כל כוונה לייחד אותו. וגם

10 ברוך קורצווייל, "עולמו האפי של מנדלי", ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה? ירושלים ותל אביב: שוקן, 1971, עמ' 185.

אם למד קצת יידיש, הוא ה"אחר".<sup>11</sup> אפשרות אחרת, הפוכה, היא דווקא באזכור הטבילה כרמז להלכות גיור יהודי: יפת מועמד לטבילה לשם גיור.

כך או אחרת, המשפט הראשון של הזר הוא ביטוי פשוט של אהבה, שאינה נענית להבדל בין גויים ליהודים (כזכור, בפתחת הסיפור ידוע לנו מיהם היהודים ומיהם הגויים על פי אורחותיהם):

אל נא תדאגי לי, חיה, נשמתי. אני את איצקי יקירי אקח ואושיבנו על ברפי, גם בלעדיו רבו היושבים על הספסל אצל רבי משה בעלך — השיב האיש, בעל השם של כ"א אותיות, גם כן אשדודית, חציה יהודית וחציה פולנית. (עמ' 77)

ההגזמה הבלתי מתקבלת על הדעת של השם המסובך וההיפרבוליות הפנטסטית של זרות השם הפולני למנדלי, שאינו דובר פולנית (כמו אברמוביץ, יוצרו) מצטרפות להפתעה המוחלטת מן האפשרות של סולידריות בין גויים ליהודים. מנדלי נזקק לתיווך היהודים הפולנים כדי להבין את הזר המדבר בשפה בלולה, לשון כלאיים "אשדודית", שהפעם אינה מיוחסת ליידיש, אלא לעירוב בין יידיש לפולנית, והוא נזקק לסיפור של משה החייט כדי להבין את מה שאי אפשר להעלות על הדעת. כך מתחילה להתרקם ההתרסה המרומזת הראשונה של הטקסט נגד פוליטיקת הזהויות של שלהי המאה התשע-עשרה.

בְּתִמְיָה גְדוּלָה פִּעְרָתִי פִּי וְנִסְתַּכְלָתִי בְּפָנֵי רַבִּי מֹשֶׁה, מַחְרִישׁ לְדַעַת פִּירוּשׁ הַעֲנִיין הַמוּזָר הַזֶּה, וְהוּא הַבֵּיין אֶת רוּחִי וְיִפֶּן אֵלַי וַיֹּאמֶר:  
 — בֶּן־אָדָם זֶה, הַיּוֹשֵׁב פֶּה לְפָנֶיךָ, פּוֹלְנִי הוּא מִבֶּטֶן, וּמוֹלְדָתוֹ עִיר מְצָעֵר בְּמַדִּינַת פּוֹלִין.  
 — וְלָמָּה זֶה אַתָּה קוֹרָא לוֹ יִפֶּת?  
 — כִּי שָׁמוּ פְרוֹזֶקְסוֹזְשׁוּיִנְשִׁיטְצֶסְקִי יִגָּרֵס כַּחֲצֵץ שְׁנַיִ. וְהַשְּׁנִית, שְׁמוֹ יִפֶּת נָאָה לוֹ וְהוּא נָאָה לְשָׁמוֹ בְּזִמְן הַזֶּה.  
 (עמ' 78)

אם כן, הקיצור יפת אינו אך ורק קיצור לשמו הארוך והמסובך של הפולני. ישנו גם הסבר אחר ("והשנית, שמו יפת נאה לו והוא נאה לשמו בזמן הזה"), והוא מוסבר לנו הקוראים בחלקו השני של הסיפור:

— עֲכָשִׁיו לֹא עוֹד יְהוּדִי אֲנִי וְאֵין עוֹד בְּכֻלָּל יְהוּדִים בָּאָרֶץ — עֲנִי הַחַיִּיט בְּשָׁחוֹק — כִּפִּי הַנְּרָאָה אֵינֶךָ יוֹדֵעַ הַזִּמְן שֶׁאֲנַחְנוּ חַיִּים בּוֹ הַיּוֹם.

11 תודה לדוד וינפלד על הצעתו. על פי פרשנותי נראה כי אברמוביץ משחק גם עם אפשרות הגיור של יפת רק כדי לדחותה בהמשך.



— אני איני יודע!.. הרי לפניך זה הלוח שלי, הנדפס בהשתדלותי ועל חשבוני. היום יום ד', פרשה קִנְח, שנת חמשת אלפים שש מאות ארבעים... לפ"ג<sup>12</sup> — ספרתי מספר השנים והימים לבריאת העולם בקול רם ובנשימה אחת, מוציא אחד מהלוחות הקטנים שהיו מונחים בחיקי, מגביה אותו ומראה הכתב לעיני משה, ומתכוון בזה אגב גם לשם מודעה, למען ידעו שיש אצלי לוח השנה למכירה.

— ולפי האשכנזים לא כן הוא — אמר רבי משה בנחת ומתינות — האשכנזים, הממציאים נפלאות בחקירותיהם, החזירו אִפְּן הזמן אחורנית לאלף דור והרי אנו חיים היום כולנו בזמן המבול. ליהודי יקראו היום שֵׁם ולשאינו־יהודי יִפְתָּ. (עמ' 80. ההדגשות במקור).

האשכנזים הם הגרמנים, וכאן משה החייט מתייחס בלעג מר לשימוש בשמות בניו של נוח "שם" ו"יפת" כדי לתאר, בהתאמה, את העם (הגזע?) היהודי ואת העם (הגזע?) הגרמני (אשכנז הוא בנו של יפת ונכדו של נוח). הגדרות חדשות אלה, הלקוחות "מזמן המבול", היו נפוצות בתנועת ההשכלה של יהדות גרמניה במקום המושגים הדתיים והלאומיים (יהודי-נוצרי, יהודי-גרמני). הטקסט מצביע אפוא על התפתחות התורות האנטישמיות בשלהי המאה התשע-עשרה בגרמניה ועל התוצאות ההרסניות של החילון, כגון שנאת יהודים מסוג חדש, שהגדרותיה חלחלו גם לעיתונות היהודית.<sup>13</sup>

באמצעות דיאלוג זה ובאמצעות המשך סיפורו של משה החייט וסוד ידידותו עם הנוכרי הפולני מבקש אפוא אברמוביץ, מלבד מסירת המסר ההומניסטי, להזהיר את קוראיו מפני ה"שיגעון" החדש של זמנו ומפני הסכנה הטמונה בתמונת העולם האתנולוגית החדשה, הנשענת על חיפוש מאפייני הגזע היהודי הנבדל מגזעים אחרים.<sup>14</sup> בד בבד, הוא רומז לקוראיו כי המחשבה על "עם סגולה", שאינו צריך לעשות עבודה רוחנית כדי להיחשב ככזה, דמוגית לא פחות מן הטענות האנטישמיות החדשות, הממירות ריב בין־דתי לכדי ריב בין־גזעי, המבוסס על תפיסת היהודים כ"גזע". ואומנם, כבר היו יהודים משכילים, במיוחד בגרמניה, שהתחילו להשתמש במושגים אלה מתוך רצונם להשתלב בעולם ה"נאור". בהקשר זה, אפשר לראות את "שם ויפת בעגלה" גם כמסה סיפורית כנגד דה־הומניזציה של יהודים בפרט, ושל בני אדם בכלל.

12 ראשי תיבות: "לפרט גדול", לפי מניין השנים מבריאת העולם כולל מספר האלפים. זמן התרחשות הסיפור הוא אפוא התר"ם לפ"ג (קייץ 1880). התאריך אינו תואם את זמן ההתרחשויות ההיסטוריות, כחמש-שש שנים אחר כך.

13 בעניין זה ראו, יעקב שביט ויהודה ריינהרץ, "בין דת, לאומיות וגזע", דרווין וכמה מבני מינו: אבולוציה, גזע, סביבה ותרבות – יהודים קוראים את דרווין, ספנסר, באקל ורנאן, ירושלים ובני ברק: ספריית הילל בן חיים והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 228–301.

14 שם, עמ' 235.

## ב. סוד המטבע (הלשונית) וסוד המטבע (הממשית), או: מיהו יהודי?

במאמרו "בין יהודים ופולנים בשני סיפורים של מנדלי מוכר ספרים (ש"י אברמוביץ)"<sup>15</sup> כותב שמואל ורסס:

לעומת נטייתו הרווחת של מנדלי בשאר יצירותיו לשחזר קטעי שיח בין יהודים לאיכרים אוקראינים בלשון הדיבור האוקראינית, המצביעים למעשה על הנתק ביניהם, שכן הם מושתתים על אי הבנות מבדחות בעטיה של שליטה לקייה של היהודי בלשון זו, בסיפור שלפנינו הוא עוקף לחלוטין את לשון הדיבור הפולני – שהיא לשון שיחותיהן של דמויותיו.<sup>15</sup>

בסיפור זה אין כל קצר תקשורת בין הדמויות המשוחחות. משה החייט מספר את סיפורו למנדלי ביידיש ומשוחח עם הידיד הפולני בפולנית (מוצאו מליטא), ומפתיע עוד יותר: בניגוד לדרכו של המספר בכתבי אברמוביץ בעברית לייצר רשת לשונית יהודית שאין ממנה מוצא (גם הדמויות שאינן יהודיות משתמשות, כידוע, בפסוקים מן התנ"ך והתלמוד), בסיפור זה אנו נתקלים בתופעה ייחודית שבה הסיפור "מתיר" לגוי לדבר בשפתו-הוא, שפת הדת הנוצרית, והיא "מולחמת" לשפה היהודית:

— הנני הולך בסימטה זו לאכסניה שלי — אמרתי לחברי — ולאן אתה הולך?  
 — אל אשר יובילוני רגלי — ענני באנחה.  
 — וכי אכסניה אין לך ומקום ללון? — שאלתי בתמהון לבב.  
 — אבוי! — נאנח במרירות — גם ציפור מצאה בית ושועל חור לו, ולי בן-אדם אין מקום להניח את ראשי. (עמ' 95)

המשפט "גם ציפור מצאה בית ושועל חור לו, ולי בן-אדם אין מקום להניח את ראשי" משלב יחדיו את תהלים: "גַם צִפּוֹר מְצָאָה בַּיַת וְדוֹרֹר קֹן לָהּ" (פד 4) ואת הברית החדשה: "הַשּׁוֹעֲלִים חָרְיָם לָהֶם וְצִפּוֹר שְׂמִיָּם קֹן לָהּ וּבֶן-הָאָדָם אֵין לוֹ מְקוֹם לְהִנָּח אֶת רֵאשׁוֹ" (לוקס ט 58, בתרגום יצחק זאלקינסאן). כדי להבין את הרגע הזה – "חור וסדק" שבו הברית החדשה, המוקצית מחמת מיאוס, צצה בתוך העלילה היהודית – ניזכר במהלך המוביל אליו ובהיסטוריית היחסים המטלטלת בין שם ויפת.

משה החייט מספר למנדלי את השתלשלות האירועים בעברם של השניים בזמן ההווה הסיפורי, ברכבת, כסיפור בתוך סיפור: ראשית היחסים בין שם ויפת בידידות אגבית ופשוטה, מזדמנת ומתמשכת ("ככה היה דרך חיינו כל הימים"), המתוארת כ"ברית שלומנו על גביעי שִׁכר". הוויכוחים התאולוגיים בבית המרזח ("הוא משבח את דתו, ואני משבח את דתי", עמ' 85) הסתיימו תמיד על פי המסופר בפשרה נדיבה ובדו-קיום

<sup>15</sup> ורסס, הערה 4 לעיל, עמ' קנה.

נעים: "ובפירוש אמר שמצדו אינו מקפיד אם גם לישראל יהיה חלק לעולם הבא, וכנגד זה התנהגתי אף אני מצדי במידת החסד והתרתיה להם בשר החזיר", "הוא מגביה כוסו ומצליב באצבעו על לבו, כדרכו, ואני מגביה כוסי ומברך שֶׁהַפֶּל [נעשה בדברו, ע"ו]" (עמ' 85. ההדגשות במקור).

אך המשך היחסים ביניהם במפח נפש גדול, בהתנכרות עוינת מצד יפת ובנאצות שיכורים. הטיעונים האנטישמיים, שאינם נכנעים לקול ההיגיון והידידות, אינם מאפשרים עוד את הפולמוסים החביבים: להזמנתו של שם "רב לך, אחי, להשתובב ולהשתגע. הנה ערב שבת מחר, שמעני ובוא אלי ואכבדך בדגים", עונה יפת: "שקץ הם לי דגים של זה שמשקץ את חזיריו!" (עמ' 89, ההדגשות במקור). לכאב על אובדן הידידות מצטרף כאב הגוף בדמותה של מכת אגרוף: "על השאלה הזאת נעניתי במתנת ידו החזקה של חברי זה ואגרופו הקשה, וכהרף עין – ודודי חמק־עבר ואיננו" (עמ' 89). המשפט המסיים חלק זה בפרשת היחסים עם הידיד הגוי, וגם את פרק ב ביצירה, הוא זה: "מהעת ההיא לא ראיתיו עוד, וכפי ששמעתי היה גם הוא בין הפורעים פרעות בעיר שטעטין, כששרפו בית־כנסת שם, ובביזה שלח ידו" (עמ' 90).

במשפט זה נגלים אי־דיוקים מתמיהים בנוגע לאירועים היסטוריים ממשיים. ראשית, בלבול בין שמות דומים של מקומות שונים. שַׁרְפֶת בית הכנסת בעיר הקטנה נוישטעטין (Neustettin), במחוז פומרניה שבפרוסיה, התרחשה בפברואר 1881, ובעקבות הפרעות בעיר הזאת פרצו פרעות ביהודים גם בערים אחרות בסביבה. אכן, ישנן עדויות גם לתקריות אנטישמיות שאירעו בעיר שטעטין (Stettin), בירת המחוז – זו ששמה מופיע כמקום שַׁרְפֶת בית הכנסת בסיפור – אך אלו היו מינוריות יחסית, ובוודאי לא כללו שַׁרְפֶת של בית כנסת. זאת ועוד, שַׁרְפֶת בית הכנסת בנוישטעטין נחשבת נקודת מפנה בעליית האנטישמיות החדשה בגרמניה, שכן נבעה מסוג חדש של הסתה: ככל הנראה, המהומות הוצתו בעקבות נאומו של המורה האנטישמי הנריצי, שהגיע מברלין לנוישטעטין והסית את התושבים המקומיים נגד היהודים. לא מדובר במאורע זניח. שנית, וזו עובדה חשובה לא פחות, אין עדות בעיתונות התקופה להשתתפות פולנית בפרעות,<sup>16</sup> ואין כל סיבה להניח כי פולנים השתתפו בפרעות, שהתרחשו, כאמור בפרוסיה המזרחית.

16 נוישטעטין (Neustettin, ובשמה הפולני כיום Szczecinek) ושטעטין (Stettin), ובשמה הפולני כיום Szczecin) הן ערים שונות, הרחוקות זו מזו כמאתיים קילומטרים. נוישטעטין היא עיר קטנה, ואילו שטעטין היא עיר גדולה, ששימשה כעיר הבירה של מחוז פומרניה בשני העידנים: הפרוסי-גרמני והפולני. אציין כי לא מצאתי במקורות אחרים התייחסות לבלבול המוזר בין נוישטעטין, מקום הפרעות הקשות, לבין שטעטין, מקומם של האירועים האנטישמיים המינוריים יחסית. על הפרעות בפרוסיה המזרחית, על העצומה האנטישמית שהוגשה לביסמרק ועל האירועים שקדמו לשַׁרְפֶת בית הכנסת בנוישטעטין, ראו, שמעון דובנוב, "העצומה האנטישמית והפרעות בפרוסיה המזרחית (1880–1881)", דברי ימי עם עולם: תולדות עם ישראל מימי קדם עד דור אחרון, כרך י: מהפרעות של שנות השמונים עד השואה, תל אביב: דביר, תשי"ח, עמ' 18. אציין גם מחקר עכשווי על מאורעות אלה, Manfred Gailus, "Political Culture and Violence Against Minorities: The Antisemitic Riots in Pomerania and West Prussia", Christhard Hoffmann, Werner Bergmann, and Helmut Walser Smith (eds.), *Exclusionary Violence: Antisemitic Riots in Modern German History*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2002, pp. 70-88

אם נסכם את תוצאות השיבושים הללו ניאלץ לשאול: מה ליפת הפולני ולשרפת בית הכנסת במקום שבו לא התרחשה? האם האי־דיוק ההיסטורי בנוגע למאורע חשוב בתולדות יחסי היהודים עם הגרמנים לפני גירושם מפרוסיה של ביסמרק הוא שיבוש תמים הנובע מדמיון צלילי? ואם הוא שיבוש מכוון – האם אפשר לנמקו בפשטות במסגרת ההרגל של הספרות והעיתונות היהודית להסוות את שמות האירועים והמקומות מפני הצנזורה של השלטון הרוסי? האם אפשר – והאם כדאי – לפרשו כחלק מן המארג הטקסטואלי, כלומר להבינו כפונקציונלי למשמעו של הסיפור?

לטעמי, סביר להניח כי השיבוש מכוון, וכי תפקידו בסיפור הוא בבחינת "סוד־סדק", מאותו מארג רצוף סדקים ומהמורות הקורא לנו לברר את הפערים בין אמת לבדיון, בין דעות קדומות ליחסים ממשיים בין בני אדם, ובין דימויים נדושים של גויים ויהודים לבין מורכבותה של המציאות שבה נידונו לחיות. על פי הנחה זו הסיפור טורח להאשים את יפת כי השתתף בשרפת בית הכנסת רק כדי לרמוז שזוהי האשמת שווא. כזכור, משה החייט מניח את השתתפותו של יפת בפוגרום על פי השמועה בלבד, ואינו בודק את היתכנותה, משום שבעולם שבו שולטים סטראוטיפים שליליים, כל היהודים רודפי בצע וכל הגויים משתתפים בפוגרומים. הפרטים הממשיים אינם חשובים על פי עמדה "נוחה" זו. על פי העמדה העממית היהודית, גוי שלא השתתף היום בפוגרום ישתתף מחר בפוגרום,<sup>17</sup> והיא מקבילה לעמדתו המכלילה של יפת בפאזה האנטישמית שלו, כשהוא מאשים את משה החייט בחולֵיִים הקולקטיביים של בני עמו, בגזל ובעושק: "מִפְּשַׁע עֲמָךְ נִגַּע לְךָ [...] זה דרככם מעולם להונות וללסטם את הבריות" (עמ' 88).<sup>18</sup> מה זה משנה, חושבים הגויים, אם היהודי לא רימה אותך היום? הוא או יהודי אחר בוודאי ירמו אותך מחר. שם ויפת חטאו אפוא בעברם בהעדפת הסטראוטיפ המכליל והשגוי. פתרון סוד השיבוש ההיסטורי משחק לידו של הטקסט, בהנכיחו את התנועה בין ממשות ולקח היסטוריים לבין היציאה מחוץ להיסטוריה, אל עבר הקיום הפרטי, בין אמת רגשית או אידאולוגית לבין אמת היסטורית. לטובת הפרשנות הזאת, אזכיר כי ה"שגיאה" בנוגע לשרפת בית הכנסת בשטעטין מצטרפת לתיארוך השגוי של זמן התרחשות סיפור המסגרת, שאינו תואם את ההתרחשות ההיסטורית: מנדלי עולה לרכבת, על פי עדותו, בשנת התר"ם לפ"ג (קיץ 1880) (עמ' 80), ואילו ביסמרק הורה על גירוש יהודים ופולנים מן "הרייך השני" כחמש שנים מאוחר יותר.

גם אם לא נקבל את הפרשנות המייחסת לשיבושים הללו כוונות דידקטיות מופלגות, נראה כי נוכל לטעון בפשטות כי האשמות השווא והחשדנות ההדדית מניעות את עלילתו של הסיפור לקראת פיוס בין החברים בדרך של תקבולת ניגודית. והרי, רק כשיתוודעו זה לזה בזכות גורלם המשותף כמגורשים ייפטרו מן הסימטרייה של החשדנות ההדדית.

17 זוהי משמעות הביטוי היידי "אלע יוונים האָבן איין פנים", שפירושו המילולי הוא "כל היוונים פניהם דומים". כנראה, הביטוי המקורי הוא "אלע איוונים האָבן איין פנים", והוא שובש לצורך חשאיות הדיבור בפני האיוונים, אנשים ששמן "איוואן" – שם קוד לאוקראינים או לחיילי הצאר. תודה לרועי גרינוולד על הערה זו.

18 על פי ישעיהו נג 8: "מִפְּשַׁע עַמִּי נִגַּע לְמוֹ". הכוונה כאן מחוץ להקשר הפסוק, כמובן: אתה מנוגע בפשעי עמך.

בין כך ובין כך, היה או לא היה, הידידות בין שם ויפת מתחדשת בחסות צו הגירוש של ביסמרק, לאחר ניתוק ארוך וכואב ובצוץ השמועות על השתתפות הידיד הפולני בפוגרום – וגם הסיפור על הידידות מתחדש בפי משה אחרי "הפסקה מתודית", כלומר אחרי גיחה קצרה להווה הסיפורי (סיפור המסגרת). פאזזה זו בסיפור שמספר משה החייט למנדלי מאפשרת לו (ולקוראים) לעכל את ששמעו, לתעב עוד קצת את הגוי החצוף ולהשתומם על הטרנספורמציה שלו כיפת, ידיד מסור, אוהב ומיטיב של המשפחה היהודית: כשהבת בריינדיל בוכה מרות על פְּרֻדְתָּה מארוסה זליג הרכבת עוצרת לרגע באחת התחנות, ויפת רץ אל הבאר כדי להשיב את נפשה בכוס מים.<sup>19</sup> ואומנם, הפגישה האקראית בבית המרזח בגליציה לאחר הפְּרֻדָּה הארוכה בין הידידים היא המענה המוחלט לדברי יפת בפאזה האנטישמית שלו. עתה הם שוב בבית מרזח, אך היוצרות התהפכו: בעבר האשים הגוי את היהודי בגזל ובעושק, בהונאה ובטפילות, ואילו כעת היהודי מציל אותו מזעם ההמון על גִּבְנָה. כעת גם ליפת אין בית, וגם עליו "נגזרו טירודין" והוא נודד בארץ ומבקש לחם. כמו בתחילת ידידותם בבית המרזח, לפני שהפכו לגולים בעל כורחם, גם כעת משה החייט מלמד סנגוריה על עמו. מידת הרחמים והסלחנות, הערבות ההדדית וסגולת ההישרדות בגלות מתגלות כיתרונות מוכחים. על כן, מחוות הפיוס הקטנות והמצחיקות המאפיינות את אותו דו־קיום נעים של פגישותיהם הראשונות, הכרוכות בויתורים הדדיים, כביכול, כגון "ובפירוש אמר שמצדו אינו מקפיד אם גם לישראל יהיה חלק לעולם הבא, וכנגד זה אף אני מצדי במידת החסד התרתי להם בשר החזיר" (עמ' 85. ההדגשה במקור) – אינן נדרשות יותר. במקום ויתורים מצחיקים מציע הטקסט מחנות פיוס רצינית וגדולה לחיבור בין השניים: תמהיל בין לשון תהלים ובין לשון הברית החדשה שהמספר שם בפיו של יפת כשהוא מתלונן על מר גורלו.

כאמור, בניגוד לדרכו של אברמוביץ עד כה בסיפור (ובכל סיפוריו העבריים), לתת גם לגויים לדבר בלשון התנ"ך והתלמוד, כאן, במחווה נדירה התואמת את עלילת הסיפור, הרישא בלשון שם והסיפא בלשון יפת. כשם שדיבור הגויים בלשון המקורות בסיפורים אחרים של אברמוביץ אינו עומד במבחן המציאות, גם כאן המעמד פנטסטי. אך כאן אין הגחכה של הסיטואציה באמצעות יצירת פער בין בורותם של הגויים לבין לשונם הצחה. כאן האפקט אחר: הדיבור יוצר תמיהה של חיבה והפתעה. זאת ועוד: משלח ידו של יפת, הגוי בסיפורנו, הוא סנדלר – מקצועו של "היהודי הנודד" או "היהודי הנצחי", על פי חלק מן הגרסאות של האגדה הנוצרית האנטי־יהודית הידועה. יש כאן הטרמה להמשכו של הסיפור: יפת, הרוקח את תלונתו על קללת הנדודים באמצעות הֶלְחֵם בין הברית הישנה לברית החדשה, ייאלץ "להתייחד", ללמוד את שפת הנדודים. כמו צאצאיו של הסנדלר אחשוור או אחשוורוש, הפולני הגוי שנענש בעונשה של הגלות הנצחית ילמד למצוא חור

19 במישור העלילתי של סיפור המסגרת (המתרחש בהווה הסיפורי, ברכבת) משה החייט ממשיך לספר את עלילת היחסים לאחר הפסקה המעוררת ציפייה להמשך (עמ' 90–91).

ופרצה בכל קיר, יסתגל לקיום ללא קרקע, ויהיה מוכשר כיהודי לחזר על הפתחים ללא שגרת חוק וסדר.<sup>20</sup>

אציין כי בניגוד לעמדות משיחיות הכוללות המרה או התפכחות לעבר גאולה, הסיפור דוחה בעקביות את אפשרות גיורו של הפולני. כנגד האמירה התלמודית "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" (תלמוד בבלי, פסחים פז ע"ב), טוען משה החייט לפני ידיו:

אלוהי העברים אינו אץ להעשיר עוד בנפש אדם אחד, והוא מסתפק ביהודים אלה שיש לו בעולמו. גם בלעדך מסופל הוא ביהודים אביונים וטרוד בהם להחיותם ולפרנסם במעשה נסים תמיד בכל שעה ושעה. (עמ' 96)

"להתייחד" משמע ללמוד את תורת הגלות מפי המומחים: "הִיָּה נוצרי ונצור דתך כבתחילה, אלא שתקנה לך דרכי היהודים בחיים ותדבק בהם ובמידותם, בשביל שתוכל להתקיים ולסבול עול גלות" (עמ' 96). איש באמונתו יחיה, היהודים יישארו יהודים והנוצרים יישארו נוצרים, "ובא שלום על ישראל". הנטבל פרזשעקסזשווינזשיטצסקי יישאר נוצרי, ולא יוטבל לשם גיור. סופו של הסיפור הוא גם השלמת הכשרתו של הפולני בהישרדות בתנאי גלות. כזכור, מנדלי נפרד מן המשפחה היהודית וידידם הפולני, ולאחר רדתו מן הרכבת הוא רואה את הפולני מתלחש עם "אחד הממונים על הסיעה". אחזור על הציטוט:

כשיצאתי מהעגלה עם חבילות בידי ראיתי, והנה פולני זה עומד בחוץ ומתלחש עם אחד הממונים על הסיעה בהכנעה גדולה וברוח נמוכה ונותן לתוך ידו מטבע כסף. מיד נתברר לי פירושה של השיחה הזאת וסוד המטבע הזו ומה תלמידו של רבי משה החייט מבקש... נשאתי עיני לשמים, ובאנחה יוצאת ממעמקי לבי אמרתי: — ריבוננו של עולם! עוד תלמידים בעלי-נסיגות קְזָה — וְשֵׁם ויפת אחים, ושלוש על ישראל... (עמ' 99. ההדגשה במקור).

נשים לב כי הסיפור אינו נוקט בשמה המפורש של הפעולה המצינית את "התייחדותו" של יפת, וגם אינו מתאר את תוצאותיה. מנדלי אינו "מפליל" את גיבורו. הפולני סיים את התמחותו, למד את "סודות המקצוע" ואת "הלכות הגלות" מן היהודים, ואינו זקוק עוד להדרכה במשא ומתן כנוע עם הרשויות, ומנדלי, הבקיא אף הוא בשפת ההישרדות, אינו נזקק לשמוע את פרטי השיחה בין הפולני לפקיד. אנו הקוראים נותרים עם "סוד המטבע הזו", סודו של הסיפור המסרבל לקיבוע המשמעות. נשאל שוב: האם "שם ויפת בעגלה"

20 על המיתוס של היהודי הנצחי ראו, למשל, חביבה פדיה, "המשיח והיהודי הנודד: יהדות ונצרות כמבנה דו-ראשי ומיתוס רגלי ונעליו", אבי אלקיים וחביבה פדיה (עורכים), חלמיש למעיינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים לפרופ' משה חלמיש, ירושלים: כרמל, 2016, עמ' 67-93.

הוא פנטזיה אירונית על עצם האפשרות להסביר למישהו שאינו יהודי את סוד הקיום היהודי? האם זהו משחק־מחשבה מר־מתוק על האפשרות ועל האי־אפשרות להתמודד עם חוויית האנטישמיות ה"ישנה" ו"החדשה"?

## ג. סוף דבר ומחשבה חדשה

ניסיתי להציג כאן כמה מסודותיו וסדקיו של הטקסט כחידה שאין לפותרה. הביטוי "חידה שאין לפותרה" אינו שגרת לשון. נראה כי הן המטבעות הלשוניות של הסיפור הן המטבע הממשית הניתנת בידי יפת בסופו אינן ניתנות להמרה לכדי מטבע פרשנית שערכה נקוב. עניין זה מעלה על הדעת את חיבורו של ניטשה "על אמת ושקר במובן החוץ־מוסרי", שבו הוא מתאר את האמת כמטבעות שנמחקו מרוב שימוש והפכו למתכת צרופה.<sup>21</sup>

בהשראת הדברים האלה, "שם ויפת בעגלה" מראה לנו כי הניסיון להבהיר את הסיפור ולהנהירו באמצעות מעקב אחר סוד מטבעותיו הלשוניות ואחר סודה של המטבע הממשית, לא יוכל להותיר אותנו בסופו של דבר עם מתכת צרופה בלבד, עם אמת הנותרת שלמה לאחר שחיקת המילים, העלילות, הפולמוסים והתיוגים של זמן הפקתה. המטבעות עוברות מיד ליד, מן היהודים לגויים, מן החייטים לסנדלרים ומן הסנדלרים לקונדוקטורים, מן היהודים מליטא ליהודים מגרמניה, ומן היהודים מסוף המאה התשע־עשרה ליהודים של המאה העשרים ואחת. מנדלי הוגדר תמיד כמי שנתפס לטיפוסי יותר מאשר לחד־פעמי.<sup>22</sup> והינה, אברמוביץ מראה לנו כי בסיפור אחד קטן אפשר לחרוג לרגע מן הטיפוסי אל החד־פעמי. אך בל נטעה. האומנות – כמו החינוך או האתוס המדעי – אינה יכולה להחזיר לממשות את הדיוקן החרוט עליה. האמיתות עוברות מיד ליד וחותרמן המקורי נשחק, ובהתאם לכך, לא נוכל לחזור למקור תם של איזו מהות יהודית בלתי תלויה בחותם התקופה ומוראותיה. ועם זאת, הופעתו של יפת באוהלי שם לא תושיע אותנו מן העלילה היהודית ומ"צרת היהדות".

צינתי בתחילת דבריי כי הסיפור נדפס לראשונה בַּבְּרִית, מיסודה של אגודת הסתרים בני משה שייסד אחד העם. ייתכן כי דמותו של אחד העם, הנוכחת־נפקדת מעריכתו של כתב העת,<sup>23</sup> מתקיימת־נעדרת גם בסיפור שלפנינו. אגודת בני משה הוקמה בתאריך ז' באדר, שעל פי המסורת הוא יום הולדתו ויום פטירתו של משה רבנו. והינה – שמו של הגיבור הראשי, אב המשפחה היהודית, הוא "משה"; והינה – קטע הפתיחה כולו רומז ליציאת מצרים;<sup>24</sup> והינה – התמה המרכזית של הסיפור היא ברית אחווה בין משה

21 ניטשה, הערה 1 לעיל, עמ' 58–59.

22 ראו, גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880–1980, כרך א: בגולה, ירושלים ותל אביב: כתר והקיבוץ המאוחד, 1977, עמ' 80.

23 ראו הערה 3 לעיל.

24 ראו למשל התיאור של "אחינו בני ישראל" המטפסים אל הקרון של המחלקה השלישית "בשביל לכבוש שם מקומות לישיבתם ביד חזקה ובזרוע נטויה" בפסקה הראשונה של הסיפור (עמ' 3).

(היהודי, "שם") לבין יפת (הפולני הגוי), וייתכן שהיא רומזת לברית האחוה היהודית "בני משה", המבקשת לשמור על כוחות היצירה היהודיים המעולים ביותר לטובת חינוך לשוני-ספרותי-לאומי. זיקותיו האנלוגיות והניגודיות של הסיפור לאידאולוגיה של אגודת בני משה, כלומר לשאלת הקשר בין הסיפור לאכסניה שבו נדפס לראשונה, טרם נידונו במחקר. קריאה אפשרית של סיפור זה עשויה להביא בחשבון גם את העובדה הביבליוגרפית הזאת, ולהציע, למשל, כי כדרכו הערמומית של אברמוביץ, הסיפור משתעשע באנלוגיה ניגודית בין יעדיה הרוחניים והחינוכיים של אגודת בני משה לבין חניכתו של יפת ליהדות בלתי רוחנית בעליל: שיאו של "החינוך הלאומי-יהודי" מוגש לנו בסוף הסיפור, בצלמה של מטבע קטנה אחת הנתחבת ברגע הנכון לנציג מקרי של רשויות הסדר והחוק ברוסיה הצארית.

זוהי אפוא אפשרות פרשנית אחת לקשר בין האכסניה של הסיפור לבין משמעותו, אפשרות שאי אפשר לדחות על הסף, והיא ניצבת בצד אפשרויות אחרות (וסותרות לעיתים), המחברות בין מציאות היסטורית (רגע הלידה של הסיפור) לבין המעשה האומנות הנצחי. "שם ויפת בעגלה" מציע לנו אפשרויות רבות לדרשנות מפליגה, אך לסיכום נוכל אך לומר כי הסיפור – על פיתוליו הריאליסטיים-פנטסטיים ועל שכבותיו האנליטיים-סנטימנטליים – נוטל חלק בחידה שאברמוביץ הקדיש לה את חייו: מהותם וגורלם של היהודים. גזע, עם, לאום או דת – למי אכפת? אלה הם האנשים היחידים שעל סגולותיהם, מנהיגיהם ופגמיהם הוא מסוגל לכתוב.

המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב