

ניצוצות של אור בתהומות האופל –

העבד (דער קנעכט) מאת יצחק בשביס־זינגר

כותרת של ספר היא מפתח פרשני לעולם הגנוז בין רפיו, תשובה מראש לשאלה טרם קריאה: מה תוכן היצירה? לאן היא מובילה את קוראיה? אבל כותרת הרומן שלפנינו מעוררת שאלות ותהיות: מדוע – העבד? – הרי הגיבור נפרד מעבודתו בשלב מוקדם של הפיתוח העלילתי (חלק א, פרק חמישי, 1980, 95–96).¹ אם כך, האם השחרור מעבודת אחת הוביל לעבודת אחרת? למי, למה? האם יזכה הגיבור להגיע אל החירות המלאה? – רמז ראשון לתשובה אפשרית טמון בשתי ברכות שתחמות את תקופת העבודת הראשונה של הגיבור: בהיותו עבד לאדוניו יאן בויק התקשה יעקב לומר בתפילת שחרית את הברכה "שלא עשני עבד" (1980: 11), ולאחר שחרורו הוא מברך – יחד עם מציליו – "ברוך מחייה מתים" (1980: 96).

עם ההתקדמות בקריאה עולות שאלות נוספות: האם העבד הוא רומן היסטורי שמוביל למשמעויות בתחום חיי הלאום, או רומנסה שמתמקדת בעולמו של היחיד? ואולי הרומן ממוג את שני הז'אנרים? – אם כך, איך נוצר מיווג זה, במיוחד נוכח העובדה שהמרכיב ההיסטורי מיוצג בקווים נטורליסטיים קודרים, והרומנסה קורנת באור מיסטי של סיפור אהבה מופלא?

אירועי הספר מתרחשים על רקע מציאות היסטורית מוגדרת: הימים שאחרי גזירות ת"ח ות"ט (1648–1649), 'השחיטה הגדולה' שערכו חמילניצקי ואנשיו ביהודי פולין. זהו אירוע טראומטי בהיסטוריה היהודית, ובשביס־זינגר ראה בו סימן מטרים לשואה הנוראה בימי מלחמת העולם השנייה. תפיסה זו היא אחת מאבני היסוד בהשקפת עולמו של המחבר, שהאמין כי ההיסטוריה חוזרת על עצמה בגלגולי צורה. היכרות עם סיפור החיים של בשביס־זינגר וקורות יצירתו מלמדת שתחושה זו אחזה בו כבר בראשית דרכו הספרותית, ולא הרפתה ממנו גם בשנים הבאות. כשחי בווארשה, בשנים של התגברות האנטישמיות בפולין במקביל להתחזקות הנאציזם הגרמני, החל לפרסם בהמשכים את דער שטן אין גאָרִיי (השטן בגוריי) בירחון היידי גלאָבוס (1933). שנתיים לאחר מכן, ערב עקירתו בריחתו מפולין, הוציא לאור את היצירה כספר.² ההרגשה של יהודי נרדף, החרד לחייו מאימת פורעים וצוררים, לא הרפתה ממנו גם כשחי בניו־יורק.³ בשנת 1961 החל בשביס־זינגר לפרסם בהמשכים את העבד בכתב־העת היידי פֶּאָרווערטס, וזמן קצר לאחר מכן הוציא אותו לאור כרומן.⁴ שתי היצירות חוזרות אל אותה

תקופה אפלה במסע-מעמקים במנהרת הזמן. הקטר (המחבר) גורר שני קרונות: האחד (השטן בגוריי) מאכלס נוסעים יהודים בלבד ובאחר (העבד) יש קהל מעורב: יהודים וגויים, אנשי-הר פראיים ואנשים מן היישוב. עם זאת, למרות השוני, יש בשני הקרונות עימותים לא פוסקים: בקרון האחד בולט סכסוך פנימי בין הפלג המשיחי והפלג הרבני בקהילה היהודית, ובקרון האחר יש מתח עצום בין שני עולמות מנוגדים מבחינה תרבותית, דתית ולאומית – העולם היהודי והעולם הנוכרי.⁵ מתח זה עומד ביסוד העלילה ומקנה לה איכויות דראמטיות.

מראות 'השחיטה הגדולה' נמסרות ברומן כמתן עדות – סיפורי הניצולים וזוועות הרצח שנחרתו בבשרם. האנשים שבאו לפדות את יעקב משביו מספרים לו מה אירע בעירו בעת היעדרו. התיאור הסיפורי צומח מתוך ראייה היסטורית רחבה של המחבר ומכוון לעדויות – בכתב ובעל-פה – שעומדות ביסודו: חלקו הראשון של התיאור (עד סימן הדילוג [...]) דומה לתיאור זוועות קישינב (1903) בפואמה בעיר ההריגה (משא נמירוב) של ח"נ ביאליק, והשני מזכיר את מראות ההרס שהתגלו לעיני מבקרים בקהילות יהודיות שנחרבו על-ידי הנאצים בימי מלחמת העולם השנייה: "היידאמאקים הרסו את העיר עד היסוד. הרגו, שחטו, שרפו, תלו. למרות זאת נשארו שרידים, בעיקר אלמנות, זקנים ומעט ילדים שהתחבאו בעליות הגג, במרתפים, או אצל איכרים בכפרי הגויים. [...] הכל נהיה לאפר: בית הכנסת, בית המדרש, המרחץ, ההקדש. אפילו המצבות בית העלמין נעקרו ממקומן על-ידי הרוצחים. מספרי התורה וספרי הקודש בבית המדרש לא נותר שריד". (1980: 98-99: "די היידאמאקעס האָבן געמאַכט אַ תל פֿון דער שטאָט. מ'האָט געהרגעט, געשאַכטן, געברענט, געהאַנגען, אָבער ס'איז פֿון דעסטוועגן געבליבן אַן איבערבלעבעניש, ס'רובֿ אלמנות, אַלטע לייט און אַ ביסל קינדער וואָס האָבן זיך אויסבאַהאַלטן אויף ביידעמער, אין קעלערס, אָדער ביי פויערים אין די דערפֿער. [...] פֿון אַלץ איז געהאַט געוואָרן אַש: פֿון דער שול, פֿון בית מדרש, פֿון באָד, פֿון הקדש. אפֿילו די מצבֿות אויפֿן גוטן אָרט האָבן די רוצחים אַרויסגעריסן. פֿון די ספֿרי תורה און די ספֿרים אין בית מדרש האָט מען גישט איבערגעלאָזט קיין שמה").

עם הגיעו לעירו שומע יעקב מפי אחרותו מה אירע לבני משפחתו. תיאורי הזוועה בסיפורה כתובים בעקבות מקור ספרותי-היסטורי חשוב, יון מצולה מאת נתן נטע הנובר.⁶ נתן נטע הנובר לא חס על קוראיו ותיאר בפירוט מזעזע "מיתות משונות וקשות ומרות. [...] שחטו ילדים בחיק אמותם, והרבה ילדים קרעו לקרעים כדגים, ונשים מעוברות בקעו בטנן והוציאו העובר וחבטו בפניהן, וקצתן קרעו בטניהן ושמו חתול חי בתוך הבטן והניחון כך בחיים ותפרו הבטן וקצצו ידיהן שלא יוציאו החתול החי מן הבטן".⁷ תיאורים אלה משתקפים בסיפורה של האשה ההמומה: "לדינה'לה, אוי לי, קרעו את הבטן והניחו כלב בתוך קרביה. הוא נבח שם, הכלב [...] את משה-בונים הוקיעו על כלונס שקרע את מעיו. כל הלילה שמעו את הצרחות שלו! [...] עשרים אוקראינים אנסו את אחותך לאה ואחר-כך קצצו את גופה לגזרים". (1980: 104: "דינה'לען, וויי איז מיר, האָט מען דעם בויך אויפֿגעטרענט און אַ הונט אַרײַנגעלאָזט אין אינגעווייד. ער האָט דאָרט געבילט,

דער כלב ... משה בונעמען האָט מען אויף אַ פֿלאַקן אַרױפֿגעזעצט און ער האָט אים די קישקעס דורכגעבויערט. מ'האָט געהערט די געשרייען אַ גאַנצע נאַכט! ... דיין שוועסטער לאהן האָבן צוואַנציק יונגים מאנס געווען און דערנאָך האָט מען זי אויף שטיקער צעהאַקט“.

למרות מרחק הזמן, רישומי הזוועות אינם נמחקים. מכל צד נשמעת המולה של עגונות שמחפשות את בעליהן או עדים שיעידו על גורלם; הרחובות מלאים גברים ונשים שדעתם נטרפה עליהם. “רק עכשיו, חמש שנים אחרי הגזירות, קלט יעקב את עומק השבר”. (1980: 108: “יעקב האָט ערשט איצט, פֿינף יאָר נאָך די גזרות, באַנומען ווי טיף ס'איז די באַרָך”). במקביל להרחבת ממד הזמן דואג המחבר להרחיב את ממד המקום, והוא מתאר את רישומי הזוועות כפי שהם מתגלים לעיני הגיבור עם הגיעו ללובלין. בית הקהל מלא עגונות ואנוסות שמבקשות לשקם את חייהן; עדות אילמת למה שאירע עולה מן המראה החיצוני של באי בית המדרש: “יהודים עם סימני מכות שספגו מהיידאמאקים, כמו גם כמה וכמה בעלי מום – עיוורים, קצוצי אוזן, עקורי־שיניים”. (1980: 125: “יידן מיט צייכנס פֿון קלעפּ וואָס זיי האָבן באַקומען פֿון די היידאמאקעס, ווי אויך אַלערליי קריפלען – בלינדע, מיט אַפֿגעשניטענע אויערן, אויסגעשלאַגענע ציין“).

בחירת עדות בדיבור ובמראה כאמצעי למסירת זוועות 'השחיטה הגדולה' מתקשרת לסיפור חייו של הגיבור, שהיה מנותק מן האירועים בזמן התרחשותם. עם זאת, משתלב מהלך פואטי זה במגמת המחבר למסור תיאור רב־ממדי של המציאות ההיסטורית. העדים עצמם חווים את הזוועה כממשות מוחשית נוכחת, והגיבור חש את רישומי הזוועה בהשפעת הדברים ששמע והמראות שהתגלו לעיניו. מבחינה זו יש הקבלה בין הגיבור בן המאה ה־17 למחבר בן המאה ה־20. השניים – המחבר ובן־דמותו הבדיוני – נמלטו מאימת הרוצחים וניצלו,⁸ שניהם קלטו את גודל הזוועה באמצעות עדויות במילים ובמראות, ושניהם ביטאו את הזעזוע הנפשי העמוק שעבר עליהם בהטחת האשמה קשה כלפי שמים. ההבדל האחד בין המחבר לגיבורו הוא בהיקף המבט ההיסטורי. הגיבור הוא בן־יתקופתו, ומבטו מתמקד במה שאירע בסביבתו הקרובה.⁹ לעומת זאת, המחבר רואה את הדברים בהיקף מכליל, שמאחד ידע נרכש עם התנסות אישית.

הספר נכתב מתוך מעורבות אישית עמוקה. זה הבסיס לייצוג המציאות מתוך עמדת תצפית משולבת, של המחבר וגיבורו הבדיוני. שילוב זה מאחד את המבט לאחור, אל מה שאירע בעבר, עם המבט פנימה – במה שמתחולל במעמקי הנפש. כך נוצר ייצוג רב־ממדי: מוחשי ומופשט, קרוב ורחוק. התיאור מציג מציאות מוחשית, נושמת וחיה, והתגובה האישית עליה פותחת צוהר למשמעויות על־זמניות ועל־מקומיות. היקף זה משתקף בהשפעת האירועים ההיסטוריים על נפש הגיבור הבדיוני, ובפתרון המיסטי שהמחבר מציע לסבך נפשי־ערכי שנוצר עקב כך.

כבר בתקופת העברות בכפר הגודאים ידע יעקב שהרוצחים לא חסו על איש והמיתו את קורבנותיהם בעינויים מחרידים. לא נאמר לו דבר על גורל בני משפחתו, אשתו וילדיו. אבל לפי השמועות שהגיעו אליו יכול היה לשער שנתר

לברו. בנתונים אלה, של בידוד חברתי ומגע ישיר עם הטבע, התחזקה נטיית לספקנות מטפיסית. נצנוץ גוני האור על רקע תכלת השמים יוצר לרגע אשליה של זוהר וחסד אלוהי. אבל הגיבור אינו יכול להרגיש כך: "ודאי, לא קל להאמין בחסדי אלוה כשיודעים שהרוצחים קוברים תינוקות חיים; אבל חכמה אלוהית רואים כאן בבירור". (1980: 16): "אוודאי איז נישט גרינג צו גלויבן אין גאָטס חסד ווען מ'ווייסט אַז רוצחים באַגראָבן קינדער לעבעדיקערהייט; אָבער גאָטס חכמה האָט מען געזען באַשטימפערלעך". השחרור מעבדות אינו גואל את יעקב מעול הספקות. נהפוך הוא. חירות הגוף חושפת את הנפש לטלטלה מתמדת של הרהורים ורעוררים: "גופו של יעקב נישא לביתו, אבל נשמתו נשארה תועה כמקודם, ואולי אף גרוע מכך, כי לא היה לו למה לצפות ולקוות". (1980: 105): "דער גוף יעקבס האָט זיך געהאַט אומגעקערט אַהיים, אָבער די נשמה איז געבליבן פֿאַרוואַגלט ווי פֿריער און אַפֿשר נאָך ערגער ווי פֿריער, ווייל ער האָט מער נישט געהאַט אויף וואָס צו האַפֿן".

יום ושעה שעה יעקב עד לנתק בין התעוררות החיים בטבע לבין השתרשות המוות בעולם האנושי: "מבעד לחלון הפתוח של בית המדרש נשקף התל בו נטמנו אשתו, הילדים שלו. כבר צמח עליו דשא, ועיזים רעו שם. הרוצחים חיסלו בעינויים את אבא ואמא, כל קרוב, כל חבר. [...] כעת, כל פולין נעשתה בית-עלמין אֲחֵר". (1980: 106): "דורך דעם אָפֿענעם פֿענצטער פֿון בית־מדרש האָט אַרײַנ־געקוקט דער באַרג וווּ ס'איז געלעגן זײַן ווייב, זײַנע קינדער. ס'איז שוין אויף אים געוואָקסן גראָז און ס'האַבן זיך געפֿיטערט ציגן. די מערדער האָבן געהאַט פֿאַרפֿיניקט טאַטע־מאַמע, יעדן קרובֿ, יעדן חֵבֵר. [...] איצט איז גאַנץ פּוילן געוואָרן איין בית־עולם". הניגוד בין ה'טבעי' וה'אנושי' מעיד על שיבוש עמוק בסדרי עולם, ומכאן עולה קריאת המרי של יעקב: "אני מאמין שאתה כלי-יכול, וכל מה שאתה עושה הוא לטובה, אבל את 'ואהבת'¹⁰ איני יכול לקיים עוד. אני לא יכול, אבא, לא יכול. לא בעולם הזה!...". (שם: "כ'גלוייב אַז דו ביזט אַ בלי־יכול און אַז אַלץ וואָס דו טוסט איז צום גוטן, אָבער דעם 'ואהבת' קאָן איך מער נישט מקיים זײַן. כ'קאָן נישט, פֿאָטער, כ'קאָן נישט. נישט אויף דער וועלט!...")

הערעור על השיבוש שחל בהשגחה האלוהית חוזר ועולה בגיבור כשהוא חווה מחדש את המגע הישיר עם אורו של עולם, בדרכו לחלץ את אהובתו מכפר הגודאים: "במזרח כבר עמדה השמש, זוהרת בזהב, אבל צללים עוד נפלו על העצים והשיחים שצמחו אחרי החורבן [...] קשה היה להאמין שכאן, על אותה אדמה, קרעו ילדים לגזרים, או קברו אותם חיים. האדמה נהגה בדיוק כמו בימי קץ. שתתה לרוויה דם של חפים מפשע וכיסתה על כל הרציחות". (1980, 120): "די זון איז שוין געשטאַנען אַ נינגאַלדענע אין מזרח, אָבער טוי איז נאָך געפֿאַלן איבער די ביימלעך און קוסטן וואָס זײַנען אויסגעוואָקסן נאָכן חורבן. [...] ס'איז שווער געווען צו גלויבן אַז דאָ, אויף דער אייגענער ערד, האָט מען צעטרײַבערט קליינע קינדער, אָדער זיי באַגראָבן לעבעדיקערהייט. די ערד האָט נאָך אַלץ געטאָן דאָס אייגענע וואָס אין דער צײַט פֿון קין; אײַנגעזאַפט אומשולדיק בלוט, פֿאַרבאָרגן אַלע מערדערייען". איזכור פרשת קין והבל בהקשר זה אינו מובא כרי לגנות את

האדמה (בראשית ד, 11), אלא כדי לכוון אצבע מאשימה נגד האל, שהניח לאותה אדמה לחזור ולהצמיח חיים לאחר שספגה נהרות של דם.

התהייה המרדנית מעמידה את יעקב על סף האבדון. אבל המחבר, שהיה שותף להלוקי-הרוח של גיבורו,¹¹ מתנתק ממנו על-ימנת למנוע את נפילתו לתהום. במיוחד אמורים הדברים בסירוב הרגשי-ערכי של הגיבור לקיים את 'ואהבת' – אחד העיקרים המקודשים ביותר בהוויה היהודית. בשביס-זינגר נתפס למצב קריטי זה והופך אותו על פיו. מה שעלול היה להיות ביטוי של התכחשות לשורש ה'אני' נהפך מנוף למימוש עצמי: המחבר מחזיר את גיבורו אל 'ואהבת' על-ידי פיתוח סיפור האהבה האסורה – אהבתם של יעקב וואנדה – כמהלך המוכיל מן היצר אל היוצר; מתאוות הבשרים הארצית אל אהבה מטפיסית – אהבת אדם ואהבת אלוה. זו גם הנקודה שבה מתמזג היסוד הקודר של הרומן ההיסטורי עם האור המופלא של הרומנסה (ראו לעיל, בפתח הדיון ברומן).

ההיפוך מן הספקות והערעורים שברומן ההיסטורי אל הפתרון וההשלמה שברומנסה מסתייע בשלושה מהלכים פואטיים: (א) תיאור נוף טבעי כתפאורה מופלאה טעונת משמעות סמלית, (ב) צורת ייצוג שתי הדמויות המרכזיות בסיפור האהבה, (ג) האופן שבו מקבלת האהבה החושנית משמעות מיסטית, המעבירה את המתרחש מתחום הממשות הריאלית לתחום הסמל המטפיסי.

רומנסה, כסוג ספרותי, מבקשת תפאורה מיוחדת – רקע מופלא להתרחשויות הלא רגילות שמתחוללות בה. בשביס-זינגר מימש פונקציה זו באמצעות תיאורי טבע.¹² היסוד הלירי בתיאורים אלה תורם גוון פיוטי לרומנסה, והאיזכורים הרליגינזיים הרבים שבו ממקמים את סיפור האהבה בהיכל של קדושה, מייהדים את הנוף ומכוונים לשכבת העומק הסמלית של הרומן. לדוגמה, תיאור הבוקר שלאחר ליל-האהבה הראשון: "הבוקר של חודש אלול היה צונן, בהיר. העשבים רוו טל, וכל טיפה התנצנצה בקרני השמש. הציפורים צייצו. אי-שם געתה פרה, וקולה הדהד במרחב הרחוק כמו תקיעת שופר". (1980: 1, 70): "דער אלולדיקער אינדערפרי איז געווען קיל, לויטער. די גראָן זינגען פֿול מיט טוי און יעדער טראָפן האָט געבליצט מיט שטראַלן. די פֿייגל האָבן געצוויטשערט. ערגעץ האָט געמרוקעט אַ קו און פֿון דער ווייטנס האָט דאָס מרוקעניש אָפּגעהילכט ווי דאָס שאַלעניש פֿון אַ שופֿר".

רוב תיאורי הטבע נמסרים מעמדת התצפית של הגיבור, לכן הם מהווים חלק בלתי נפרד מן הדראמה האישית שלו. סיפור חייו של יעקב מציע שלוש צורות של התבוננות בנוף: האחת קשורה לתקופה שבה חי כעבד במרומי ההר. השהות על ראש ההר מאפשרת הסתכלות מלמעלה למטה. מבט זה מצויר היקף פאנורמי רחב, והמחבר מקנה לו ממד יהודי-מיסטי. השמש הזורחת בהרים מדומה ל"מנורה שמימית" (1980: 10): "א הימלישע לאַמפֿ". הזריחה מאירה את מחזוריות הזמן הטבעי – נס חוזר ומתחדש, אות לקיומה של השגחה אלוהית בממד קוסמי רחב: "כל זריחה בהרים היא כמו נס. יד אלוהים נראתה בבירור בין ענני-האש. אלוהים ייסר את עמו הנבחר, הסתיר פניו ממנו, אבל המשיך להנהיג את העולם, מקיים את ההבטחה שנתן לאחר המבול, כשקבע את הקשת בענן: זרע וקציר, וקור וחום,

וקיץ וחורף, ויום ולילה, לא ישבתו...” (1980: 12): “יעדער זון־אויפגאנג אין די בערג איז ווי אַ נס. מ’האַט באשטימפערלעך געזען גאַטס האַנט צווישן די פֿיערדיקע וואַלקנס. גאַט האַט געהאַט געשטראַפֿן זיין אויסדערוויילט פֿאַלק, פֿאַרבאַרגן דערפֿון זיין פנים, אָבער ער האַט ווייטער געפֿירט די וועלט, געהאַלטן דעם צוואַג וואָס ער האַט געגעבן נאָכן מבול ביים אויפֿהענגען דעם רעגנבוֹגן; זייען און שניט, קעלט און היץ, זומער און ווינטער, טאָג און נאַכט וועלן נישט אויפֿהערן...”. התיאור השני נמסר על רקע מסעו של יעקב לחילוץ ואנדה מכפר הגודאים. המסע ביער בשיפולי ההר מִזְמַן תיאור נוף ממוקד, בוותיות־ראייה שיוצאת מתוך סבכי העצים והשיחים. כאן המבט הוא היקפי, מלמטה למעלה, והוא מוביל פנימה, אל השורש הקדום של ההוויה: “יעקב נעצר. הסתכל לכל הכיוונים. כאן הוא לבד בעולם, כמו אדם הראשון. [...] הציפורים כבר השתתקו. שמעו רק את צרצור הצרצרים וכפוף מי נחל. רוחות קרירות נשבו מן ההרים, מביאות איתן הבל של שלג־קיץ. [...] יעקב נשא עינו למרום. יותר ויותר כוכבים צצו. כאן, בהרים, הם נראו גדולים ומלאי פלא. ממש מעל ראשו התנהלו צבאות השמיים, המאורות של עולם העשייה. כל אחד בדרכו, בחותמו, בשליחותו.” (1980: 131): “יעקב האַט זיך אָפגעשטעלט, זיך אומגעקוקט אין אַלע זייטן. ער איז דאָ אַליין אויף דער וועלט ווי אדם הראשון. [...] די פֿייגל האָבן שוין געשוויגן. מ’האַט בלויז געהערט דאָס גרילצן פֿון גרילן, דאָס פליסקעניש פֿון אַ טיכל. קילע ווינטלעך האָבן אָנגעבלאָזן פֿון די בערג, געבראַכט מיט זיך אַ הויך פֿון זומערדיקן שניי. [...] יעקב האַט אויפֿגעהויבן די אויגן אין דער הויך. ס’זיינען אַרויסגעקומען אַלץ מער שטערן. זיי האָבן דאָ, אין די בערג, אויסגעוויזן גרויס און פֿול מיט האַפֿט. ממש איבער זיין קאָפּ האָבן זיך געטראָגן די הערשאַפֿטן פֿון הימל, די ליכטער פֿון עולם העשייה, יעדער מיט זיין גאַנג, מיט זיינע געמאַרקן, מיט זיין שליחות.” המילים האחרונות מתקשרות בבירור למטרת המסע ותכליתו: גם יעקב, המעפיל על ההר המוביל למקום מושבה של ואנדה, חש עצמו כמי שממלא שליחות. התיאור השלישי רווי אווירה חושנית וטעון סמלים קבליים. תיאור זה מובא אחרי היחלצות יעקב ממלכודת הפיתוי הארוטי של הפריצה מפיליץ, כשהוא הולך בשדות, בדרכו אל אשתו ההרה העומדת ללדת את פרי־אהבתם: “יעקב הלך בשביל בין השדות, ותחת רגליו קפצו יצורים שונים. אחדים נרמסים, ואחרים נמלטים. הבורא השקיע חכמה רבה ביצירת כל זבובון, כל חרק, אבל לא חס על גופם הקטנטן. כל בעל־רגליים רמס אותם. הם אכלו ובלעו אחד את האחר. למרות זאת, יעקב לא הרגיש כל סימן לקיומו של צער באיזה שהוא מקום – חוץ מאשר בנפשו שלו. ליל הקיץ היה מלא שמחה, מלא שירים ורחשים. רוחות חמימות נשאו ריחות של תבואה, פירות, יערות. הלילה עצמו הוא כמו ספר קבלה, מלא שמות, נקודות, רזין דרזין. שמיים וארץ מזדווגים. אי־שם הבריק ברק בשולי רקיע, אבל לא נשמע קול רעם. כוכבים ניצבו כמו אותיות, סימני ניקוד, טעמי־מקרא. ברחבי השדות הקצורים הוצתו להבות־אש קטנות. הכל מלא המיית־קולות. מפעם לפעם קלט יעקב רחש נסתר, כאילו משהו לא־נראה לחש סוד על אוזנו. הוא הלך מוקף כוחות שונים – טובים, רעים, אוהדים, לעגניים, כל אחד עם טבעו ושליחותו.”

(1980: 190): "יעקב איז געגאנגען אויפן שטעג צווישן די פֿעלדער און פֿון אונטער די פֿיס זינען אָפֿערגעשפרונגען אַלערליי באַשעפֿענישלעך. טייל זינען געוואָרן צעטראַטן, אַנדערע זינען אַנטרונען. דער בעשעפֿער האָט אַרײַנגעלעגט אין יעדער פֿליגעלע, אין יעדן מיק, אַ סך חכמה, אָבער ער האָט נישט געשוּנט זייערע גופֿימלעך. ווער ס'האָט געהאַט פֿיס, האָט אויף זיי געטראָטן. זיי האָבן געגעסן און געשלונגען איינס דאָס אַנדערע. פֿון דעסטוועגן האָט יעקב נישט געמערקט אין ערגעץ – אַחוץ אין זײַן אייגן געמיט – קיין שפור פֿון טרויער. די זומער־נאַכט איז פֿול מיט פֿרייד, פֿול מיט געזאַנג און ברומעניש. וואַרעמע ווינטלעך האָבן געבראַכט ריחות תּבֿואה, פֿון אויבסט, פֿון וואַלד. די נאַכט אַליין איז ווי אַ קבלה־ספֿר, פֿול מיט שמות, נקודות, רזין רזין. הימל און ערד האָבן זיך געהאַט באַהאַפֿטן. ערגעץ אין אַ ווינקל הימל האָט געבליצט, אָבער ס'האָט נישט געדונערט. שטערן זינען געשטאַנען ווי אותיות, ווי פינטעלעך, טראָפֿ. איבער די אָפֿגעשניטענע בייטן האָבן זיך געצונדן פֿייערלעך. אַלץ איז פֿול מיט גערייד, געשריפֿט, מיט געזאַנג. פֿון מאָל צו מאָל האָט יעקב פֿאַרנומען אַ געשאַרף, ווי אַן אומגעזעענער וואַלט אים עפעס אינגערוימט אין אויער. ער איז געגאַנגען אַן אַרומגערינגלטער מיט כוחות – גוטע, ביזע, דערבראַרעמדיקע, שפּאַטישע, יעדער מיט זײַן נאַטור און שליחות".

יעקב וואַנדערה־שרה, שני האוהבים ברומנסה, מוצגים כדמויות ייחודיות שניחננו בתכונות לא רגילות – מעל ומעבר לנתונים הרגילים של סביבתם החברתית.¹³ יעקב מושך את העין ביפי תוארו, בקומתו הזקופה, ובאור הבהיר הקורן ממנו: "גבה־קומה, זקוף, עם עיניים כחולות, שיער חום ארוך, זקן חום, [...] על פניו היה חיוורון של בני־כרך, למרות שנמצא הרבה בחוץ. עורו לא נצרב בשמש". (1980: 10): "אַ הויכער, אַ גלייכער, מיט בלויע אויגן, לאַנגע ברוינע האָר, אַ ברוינער באָרד, [...] ווי וווּיל ער האָט פֿאַרבראַכט אַ סך אין דרויסן איז דאָס פנים געבליבן שטאַטיש בלייך. די הויט זינע האָט זיך נישט געקאַנט אָפֿברענען". תיאור הדייקן החיצוני מכון למהות הפנימית: הקומה הגבוהה והזקופה מסמנת עמידה גאה של אדם השומר על עצמיותו; בהירות המראה יוצרת רושם כפול: אנינות אריסטוקרטית ורחוניות איקונית. ההבדל בין יעקב לאנשי סביבתו ניכר גם בתקופת העברות שלו וגם בתקופה שלאחר השחרור: זקיפות הקומה והעידון האריסטוקרטי מבדילים אותו מאנשי הכפר השקועים בהמיות חזיתית, והיסוד האיקוני חוצץ בינו לבין אחיו היהודים: "בכל פעם שהודמן לו להיות בין רבנים, נגיידים, פרנסים, היו הם צד אחד והוא, יעקב, צד אחר. הסתכלו עליו בסקרנות, בחשד. נהגו בו כמו עם מישוהו דחוי, כמעט כמו גר..." (1980: 124): "יערעס מאָל וואָס ס'איז אים אויסגעקומען צו פֿאַרברענגען צווישן רבנים, נגיידים, פרנסים, זינען זיי געווען איין צד און ער, יעקב, אַן אַנדער צד. מ'האָט געקוקט אויף אים מיט נײַגיר, מיט חשד. מ'איז זיך באַגאַנגען מיט אים ווי מיט אַ זײַטיקן, שיער נישט אַ גר..."

עם זאת, מאחורי הדיוקן הפיזי השלם והבהיר רוגשת סערה המאיימת להטביע את הגיבור בים של סתירות ומחשבות אפלות: "הוא נראה בריא, אבל בפנים היה שבור לגמרי. [...] היה אחוז תשוקה גם אל ואנדה וגם אל הקבר. רק עזבה אותו

לרגע הכמיהה לבשרה, אחז בו הרצון למות, לכבות את פתיל־חיייו". (1980: 116-117: "ער האָט אויסגעזען געזונט, אָבער אַלץ אין אים איז צעבראַכן. [...] ער האָט געלוסט ס׳צו וואַנדאַן און ס׳צו צום קבֿר. ווי נאָר ס׳האָט אים אָפּגעלאָזט אויף אַ מינוט דאָס לעכצעניש נאָך איר ליב, האָט ער געוואָלט שטאַרבן, ווערן אויסגעלאָשן").

מתח ניגורים זה מתקשר ליסוד הדיאלקטי החוזר ונשנה בתהפוכות חייו של הגיבור: בתקופת העבדות הראשונה – תקופה של שפל חברתי – שהה רוב ימיו במרומי הר; לאחר שנפדה מעבדותו שימש מורה־הוראה לבני נוער; אבל דווקא אז התייסר בגעגועים אל כוחות הטבע הראשונים במרחבי ההרים: "הוא איבד את הטעם הטוב של לימוד תורה ותפילה. ישב בבית המדרש, אבל משהו בתוכו משך אותו אל השדות, אל החוץ. רצה לחזור ולתלוש עשב, לטפס על סלעי ההרים, לחטוב עצים, לאמץ את גופו בעבודה קשה". (1980: 110: "ער האָט אָנגעווירן דעם טעם אין תורה און אין תפילה. ער איז געזעסן אין בית־מדרש, אָבער ס׳האָט אים געצויגן צום פֿעלד, צום דרויסן. ער האָט ווידער געוואָלט רײסן גראָון, קלעטערן אויף פֿעלזן, האַקן האַלץ, טאָן אַרבעט וואָס מאַכט מיט דעם קערפּער").

מתח הניגורים אינו מרפה מיעקב גם בפרק הזמן שבו חי עם אשתו־אהובתו בפיליץ. כזכור, יעקב חילץ את ואנדה מכפר הגודאים, גייר אותה בעצמו ונשא אותה לאשה. השניים חייבים היו להסתיר זאת, מפני שהגיור והנישואים לא נערכו על־דעת הקהל היהודי, והשלטונות הנוצריים גזרו דין מוות על מתגיירים ומגיירים. בפיליץ עבר יעקב טלטלה חברתית שהקפיצה אותו ממעמד נחות של מלמד תינוקות למעמד נחשב של מנהל אחוזת הפריץ. אבל ההצלחה החברתית־כלכלית ערערה את שלוות הנפש שלו ומילאה אותו חרדה קיומית. כמלמד תינוקות היה יעקב שלם עם עצמו, ותיאורו בשלב זה של חייו רווי יסודות אידייליים: "רוב תלמידיו היו ילדים קטנים. יעקב ישב איתם בחוץ, בצלו של עץ. [...] יעקב לימד את הילדים אלף־בית, סימני ניקוד, טעמי מקרא, 'עברי' – כל אחד לפי גילו ותפיסתו. [...] הוא לא הלכה את הילדים, אפילו לא צעק עליהם. היה צובט באהבה את לחייהם ונושק בראשם". (1980: 147: "ס'רױבֿ תלמידים זײנען געווען דרדקי־קינדער. יעקב איז געזעסן מיט זיי אין דרויסן אונטער דעם שאָטן פֿון אַ בוים. [...] יעקבֿ האָט געלערנט די קינדער אלף־בית, האַלב־טראָף, טראָף, עֶבֶרִי. יעדן לויט זײַן עלטער און קענטעניש. [...] ער האָט נישט געשמיסן די קינדער און אַפֿילו אויף זיי נישט אָנגעשרײַען. ער האָט זיי מיט ליבשאַפֿט געקנײפֿט די בעקלעך און געקושט אין די קעפלעך"). לעומת תיאור נינוח זה בולט חוסר השקט הנפשי בתיאור הגיבור כמנהל האחוזת של הפריץ: "כאן, בפיליץ, יעקב הוא אדם חשוב, מקובל על הפריץ. האיכרים הגויים מסירים לפניו את הכובע, וקוראים לו 'האדון היהודי'. היהודים מתייחסים אליו כאל בעל־מופת. אבל עוד מעט יהיה ללעג ולקלס, ויגררו אותו אל עמוד התליה". (1980: 176: "דאָ איז ער, יעקבֿ, אַ חשובֿ אין פּיליץ, אָנגענומען ביים פּריץ. די פּויערים הויבן פֿאַר אים די היטלען און רופֿן אים פֿאַן דזשעדושיץ. די יידן האַלטן אים פֿאַר אַ בעל־מופֿת. אָבער באַלד וועט ער ווערן צי־שאַנד־און־צו־שפּאַט און מ'וועט אים שלעפֿן צו דער תּליה").

ההתחבטות בין הקטבים הניגודיים מתגלה כמסכת מתמשכת של נסיונות קשים המחזקים את ייחודה של הדמות ונאמנותה לעצמה. במקביל לעמידה בנסיגין ולגיבוש העצמיות האישית מתגלה בדמות יסוד סמלי רב-משמעי, המשתמע מן השם שהמחבר בחר לסמן בו את גיבורו.¹⁴ הסמל ההיסטורי של השם קשור לאיזכור הברור ליעקב־ישראל, אבי האומה, והסמל המיסטי נגזר מן הזיקה ההדוקה של הרומן לקבלה, ובמיוחד לקבלת האר"י.¹⁵ קבלת האר"י מוסיפה נדבך מטפיסי לסמל ההיסטורי: "כי הנה יעקב הוא גופא דאילנא דעץ החיים, אך השבטים הם בניו בסוד הענפים".¹⁶ תיאור זה נוגע בשורש ההוויה הקיומית של הפרט והכלל בעם ישראל. משמעות מטפיסית כוללת יותר משתמעת מזיהוי השם יעקב עם ספירת תפארת – אחת מהתגלמויות היסוד הזכרי במערכת הספירות: "ולכן נקרא יעקב, כנגד תפארת ישראל".¹⁷ המשמעויות הנלוות לשם הגיבור מובילות לשני סמלים קבליים העומדים ביסוד המערכת המיסטית שבונה את שכבת העומק של הרומן: 'סוד הזיווג', 'נפילת אפיים'.

'סוד הזיווג' מכוון לאידיאה רוחנית מופשטת, המבטאת כמיהה להגיע להידבקות באל, ולהרמוניה השמימית שעומדת ביסוד האצלת החסד של העולם. עם זאת, למרות המשמעות המטפיסית, סמל זה מתואר במקורות בתמונות לשון ארוטיות נועזות.¹⁸ הסבר מעניין לכך מצוי בספר עמוד העבודה מאת ר' ברוך מקאסוב: "אצלנו, בני האדם הגשמיים, גם הייחוד שלנו הוא גשמי. [...] ולפי שהייחוד הגשמי הוא תענוג היותר גדול מכל התענוגים הגשמיים, המשילו חכמינו וקראו לייחוד העליון גם־כן בשם ייחוד להורות על גדול עונג הרוחני של ייחוד העליון".¹⁹

המשמעות הסמלית הנלווית ל'נפילת אפיים' בתפילת שחרית מבטאת כמיהה גדולה להגיע לדבקות הנפש בשכינה, ונכונות להקרבה עצמית עבודה (מוות על קידוש השם). קבלת האר"י הדיגישה גוון נוסף, הקשור לרעיון התיקון והגאולה: נכונות ליפול לתהום הקליפות על־מנת לגאול את ניצוצות האור האלוהי שנפלו לשם עם 'שבירת הכלים'. לא כאן המקום להרחיב בתיאור מיתוס הצמצום ושבירת הכלים,²⁰ ולא זה הזמן להאריך בהסבר סמל קבלי זה. לענייננו נסתפק בשלוש מובאות מתוך ספר מרכזי בקבלת האר"י – עץ החיים של ר' נחמן ויטאל, שהעלה על הכתב את תורת רבו. האחת מסבירה את שבירת הכלים בחוסר יכולתם לעמוד בשפע אור ההאצלה: "ולא היה בהם כוח לקבל, ואז אותם הכלים מתו"; השנייה מתארת את גורל הכלים השבורים: "כאשר נשברו, מתו ממש ונפלו לעולם הבריאה במקום הקליפות, אשר היא בחינת המוות" – מקום הקליפות הוא אופל האברון; השלישית מתייחסת לרעיון התיקון בתפיסת הגאולה בקבלת האר"י – חילוף ניצוצות הקדרושה מתחום שלטונה של ה'סטרא־אחרא'. פעולה מיסטית זו קושרת שלושה מעגלים: גאולת היחיד, גאולת העם וגאולה קוסמית: "כאשר יתוקנו הנשמות אשר נפלו עד שם, אז יהיה זמן הגאולה".²¹ זוהי שכבת העומק בתיאור מסעו של הגיבור לחילוף אהובתו מכפר הגזדאים: "מספרי הקבלה שלמד מאז חולץ מן השבי הסיק יעקב שלכל תאוות בשרים [...] יש שורש בעולמות עליונים. הכל הוא זיווג – תורה, תפילה, כל מצווה, כל ייחוד. [...] הוא, יעקב,

יחלץ נשמה מן הרשת של עבודה זרה". (1980: 130-129: "פון די קבלה־ספרים וואָס יעקבֿ האָט געלערנט אין זיי זינט ער האָט זיך אומגעקערט פֿון געפֿאַנגעשאַפֿט, האָט ער אַרויסגעדֿרונגען אַז יעדע לוסט צו ליב [...] האָט אַ שורש אין די עולמות עליונים. אַלץ איז זיווג – תורה, תפילה, יעדע מצווה, יעדער יחוד. [...] ער, יעקבֿ, וועט באַשירמען אַ נשמה פֿון דער נעץ פֿון עבודה־זרה").

עבודתו של יעקב בכפר הגזורים וסכנת החיים שריחפה שם על ראשו מיוצגות כמצב קיצוני של נפילה קיומית וזהו הלבוש הסיפורי של סמל 'נפילת אפיים' – ירידה אל תהום האופל של הקליפות. בהתאם לכך מתואר הכפר כעולם בהמי מנוון, שטוף זימה ותאוות רצה. יעקב מרגיש שימיו עוברים עליו "בפינה נידחת זו בין ההרים" כאילו היה מת־חי, "כמו אחת מאותן נשמות ערטילאיות שנעות־ונדות בעולם התוהו". (1980: 54: "אין דער העק צווישן די בערג, [...] ווי איינע פֿון יענע נאַקעטע נשמות וואָס וואַגלען אַרום אין עולם־התוהו"). הוא נרתע מן הרועים שביקשו את קרבתו, מן "השירים הפראיים שלהם, הצחוק המטופש, הדיבור הגס, ניבול־הפה. הרועים היו עובדי־אלילים ממש, כמו בימי קדם, לפני שפולין נעשתה מדינה נוצרית. כמעט כל הבחורות ילדו ממזרים. רובם בעלי־מום מלידה, משוגעים למחצה, עם ראשים תפוחים, נגעי עור, מעוקמים ומגודלי־זפק. איש מהם לא ידע מהי בושה, נהגו כאילו חיו לפני חטא האכילה מעץ־הדעת. לא פעם חשב יעקב שהמון פרוע זה עוד לא בשל לבחירה. ייתכן והם שארית מן העולמות, שלפי המדרש אלוהים בנה והרס לפני שברא את העולם העכשווי". (1980: 55: "זייערע ווילדע לידער, די נאַרישע געלעכטערן, די פוסטע רייד, דעם ניבול־הפה. די פאַסטעכער האָבן ממש געדינט געצלעך ווי אין די אור־אַלטע צייטן אַנדער פוילן איז געוואָרן אַ קריסטלעכע מדינה. די מוידן האָבן כמעט אַלע געבוירן ממזרים. ס'רובֿ פֿון געזעמל איז פֿאַרקריפלט און האַלב־משוגע, מיט וואַסערקעפּ, קאַלטאַגעס, קרעץ, גוידערס. פֿאַרקרימטע און פֿאַרוואַרלאַזטע גלידער. קיינער האָט דאָ נישט געוואוסט פֿון קיין בושה, אַ שטייגער ווי מ'וואַלט נאָך דאָ געהאַלטן פֿאַר דער זינד מיטן עץ־הדעת. יעקבֿ האָט נישט איין מאָל געטראַכט אַז דאָס דאָזיקע פעבל איז נאָך אַפֿשר נישט דערוואַקסן צו בחירה. זיי זיינען אַפֿשר אַ רעשטל פֿון די וועלטן וואָס גאָט האָט, לויטן מדרש, געבויט און צעשטערט איידער ער האָט באַשאַפֿן די איצטיקע וועלט").

התיאור הדיאלקטי, המצמיד את מרומי ההר עם תהומות השפל, חושף שורשים קיומיים קדומים ומכוון ליסוד הסמלי שבו. משמעותו של סמל זה מתבהרת על רקע הילולת הקציר: "כעת, כשסקר ערב־רב זה, הבין שאמנם קיימת טומאה שאי־אפשר לטהרה בורם מים כלשהו, וחייבים לסלק אותה, לבער אותה כליל. איך לנהוג בפראי־אדם אלה? עבודת־אלילים בת אלפי שנים פרצה מתוכם. העיניים המהופכות ושטופות הדם התנוצצו בעל ועשתורת, בעל־פעור ומולך".²² (1980: 57: "איצט, ווען יעקבֿ האָט באַטראַכט דאָס דאָזיקע ערב־רבֿ, האָט ער פֿאַרשטאַנען אַז ס'איז, אַפֿנים, פֿאַראַן אַזאַ טומאה וואָס קיין שום וואַסערן קאָנען נישט אַפֿשווענקען, נאָר מ'מוז זי אויסרוימען, אויסברענען. וואָס אַ שטייגער קאָן מען טאָן מיט די דאָזיקע פראים? ס'האָט אַרויסגעליאַרעמט פֿון זיי די געצנדינסט

פֶּן פֶּאָר טויזנטער יאָרן, פֶּן די בלוט־פֶּאָרלאָפֶּנע איבערגעדרייטע אויגן האָט אַרויסגעגלאַנצט בעל און עשתורת, בעל פעור און מולך". הרעיון להשקות את יעקב יי"ש ולכפות עליו אכילת בשר־טריפה מלהיט את ההילולה, והרועים נסחפים למחול־שדים של יצריות חייתית. נקבה אחת, שצורתה המעוותת מתוארת כגרוטסקה שרית, פורצת ביללה, ומעוררת ביעקב טלטלה קשה של חמלה וחרדה (שם). תיאור זה מממש את התפיסה הפואטית של המחבר, שביקש "להפוך את העכבה לאמצעי יצירה; [...] להעלות למקורם אותם ניצוצות קדושה שנפלו לתוך הטומאה"²³.

ואכן, ההתקשרות עם ואנדה על רקע מציאות אפלה ודחוסה זו היא מימוש סיפורי של רעיון גאולת ניצוצות הקדושה שנפלו בשבי הקליפות. ואנדה, כגיבורה של רומנסה, מוצגת כדמות ייחודית, נעלה על סביבתה החברתית ומנוגדת לה. תיאורה על רקע כפר הגודאים מבליט יופי אצילי של אשה תמירה ובהירה: "היתה גבוהה מן הנשים האחרות, בעלת שיער זהוב, עיניים כחולות, עור בהיר ואיברים נאים. את שיערה קלעה לצמות עבות שהקיפו את ראשה כמו כתר שיבולים זהובות. כשחייכה, צצו גומות־חן בלחייה. שיניה היו כה חזקות, עד שיכלה לפצח את הגרעינים הקשים ביותר. היה לה אף ישר וסנטר צר. אצבעות רגליה היו ישרות, ללא מום. בכפר הוסיפו לשמה את הכינוי 'הגברת'". (1980: 14: "זי איז געווען העכער פֶּן די אַנדערע, מיט בלאַנדע האָר, בלויע אויגן, אַ העלער הויט, צירלעכע גלידער. די האָר האָט זי פֶּאָרפֶּלאַכטן אין דיקע צעפ אַרומגענומען אַרום קאָפּ ווי אַ קראַנץ. ווען זי האָט געשמייכלט האָבן זיך באַוויזן אין די באַקן חן־גריבלעך. ציין האָט זי געהאַט אַווינע שטאַרקע אַז זי האָט געקנאַקט מיט זיי די האַרטסטע קערן. אַ נאָז האָט זי געהאַט אַ גלייכע, אַ קין - אַ שמאַלן. די פֶּינגער פֶּן די פֶּיס זיינען געווען גלייך, אַן אַ מום. מ'האַט זי גערופֿן אין דאָרף מיט אַ צונאָמען: די פֶּאַניענקע"). לעומת זאת, תיאורה על רקע הסביבה היהודית מבליט יופי טבעי, רווי חושניות ראשונית: "היתה חולצת נעליה ומתרוצצת יחפה. כשמשהו הצחיק אותה, היתה צוחקת בכל־לב, וחושפת את שיניה הלבנות והשלמות. [...] פעם התפשטה בנוכחות הנשים ושחתה בנהר עירומה כביום היוולדה". (1980: 147-148: "זי האָט אויסגעטאַן די שיק און האָט אַרומגע־פלעטשערט באַרוועס. ווען עפעס האָט דערוועקט אין איר געלעכטער, האָט זי זיך האַרציק צעלאַכט און געוויזן אַ מויל ווייסע ציין אַן אַ שפרענקעלע. [...] איין מאָל האָט זי זיך פֶּאָר די ווייבער אויסגעטאַן מוטער־נאַקעט און זיך געלאָזט שווימען אין טייך").

הייצוג הריאליסטי של האשה האהובה מונע נפילה למלכודת של אֶלגוריוזיה פשטנית. עם כל אהדתו את הדמות, בשביס־זינגר אינו נסחף לאידיאליזציה נאיבית. הוא אינו מסתיר שוואנדה היא בתי־כפר תמימה, שטופה באמונות תפלות. עם זאת הוא מבליט את סקרנותה האינטלקטואלית ואת התפיסה השכלית המהירה שלה. תאוות הידע של ואנדה מוצגת כחלק בלתי נפרד מתאוות הבשרים שלה, והמחבר מבליט את היצריות הנשית הייחודית הזו בעזרת הנגדה כפולה: מצד אחד היא מוצגת בניגוד לנשיות הקפואה של זלדה־לאה, אשתו המנוחה של

יעקב. מצד אחר מובלט הניגוד בין היצריות הבריאה של ואנדה לבין היצריות הפגומה של תרזה, אשתו של הפריץ מפיליץ.

זלדה־לאה היתה בת תפנוקים קפריזית, אשה־ילדה שהתקשתה לקיים יחסי אישות עם בעלה. איתה לא ידע יעקב 'מה זאת אהבה',²⁴ למרות שהוליד שלושה ילדים. חדות האהבה מתגלה לו בליל הייחוד הראשון עם ואנדה: "שלא מרצונו השווה בין ואנדה לבין זלדה־לאה עליה השלום. גם ההיא היתה נקבה, אבל כל פעם, בתשמיש המיטה, היתה דוממת, קרה. תמיד התלוננה בבכי על מיחושים, כאב־ראש כאב־שיניים, צרבת מתחת לחזה, בעיות עיכול והילוך־מעיים. תמיד היו לה 'שאלות נשים' וספקות שונים ומשונים. איך יכול היה לדעת שיש אהבה כזו, נשיקות כאלה, אש כזו, צמא כזה? [...]. להט חם קרן מגופה [של ואנדה] אליו, קרני שמש, נשימות־קיץ, ריחות פרחים, עלים, שדות ויער". (1980: 70-71: "ער האט נישט ווילנדיק פֿאַרגליכן די וואַנדאָן מיט זלדה־לאהן עליה השלום. יענע איז דאָך אויך געווען אַ נקבֿה, אָבער זי איז אַלע מאָל געווען אין בעט שווינגנדיק, קאַלט. זי האָט זיך ניערט געקלאָגן אויף מיחושים: קאָפּ־ווייטיק, ציין־ווייטיק, ברענונג אונטערן לעפֿעלע. קלעמענישן אין אינגעווייד. זי האָט שטענדיק געהאַט שאלות־נשים און אַלערליי ספֿקות. ווי האָט ער געקאַנט וויסן אַז ס'איז דאָ אַזאַ ליבשאַפֿט, אַזוינע קושן, אַזאַ פֿיער, אַזאַ דורשט? [...]. הייסע הויכן זינען אויפֿגעאַנגען פֿון איר צו אים, שטיקער זון, אַטעמס זומער, ריחות פֿון בלומען, בלעטער, פֿעלד, וואַלד").

תרזה, אשת הפריץ מפיליץ, מכונה 'הפריצה' ('די פריצה'). לכינוי זה יש קונוטציות ארוטיות עם גוון דמוני, והמחבר חוזר עליו פעמים רבות (1980: 177, 178, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189). להבלטת משקלו המשמעותי של כינוי זה יש שימוש חדר־פעמי בשני כינויים נייטרליים: 'גברת פיליצקי' (1980: 179: פֿאַני פיליצקאַ', 'תרזה פיליצקי'; 1890: 180: 'טערעזאַ פיליצקאַ'). אשת הפריץ מתוארת כאשה 'נמוכה, רשנה, עם פנים עגלגלות, צוואר קצר, חזה גבוה. שיער הזהב הצהוב שלה מסורק כלפי מעלה, וקלוע כמו חלה עגולה לראש השנה. [...] היא חייכה, ועל לחייה נראו גומות־חן". (1980: 178: "קליינוווקסיק, דיקלער, מיט אַ קיילעכדיק פנים, אַ קורצן האַלדז, אַ הויכן בוזעם, די געל־גאַלדענע האָר פֿאַרקעמט אַרויף און פֿאַרדרייט ווי אַ ראש־השנהדיקער ראַדיש. [...] אויף דער ברוסט האָט געהאַנגען אַ גילדענער צלם באַזעצט מיט איידלשטיינער. אויף די קורצע פֿינגער האָבן געבליצט פֿינגערלעך מיט דימענטן. כאָטש פֿעט־למביק, האָט זי פֿון דעסטוועגן אויסגעווען יונג. אַ נאָז האָט זי געהאַט אַ קורצע, ליפן פֿולע, אַ שטערן אַ גלאַטן. די טונקעלע אויגן האָבן געפֿינקלט. [...] זי האָט געטאַן אַ שמייכל און די באַקן האָבן זיך באַוויזן חן־גריבלעך"). הפריצה עוגבת על יעקב במעמד שמזכיר את פרשת יוסף ואשת פוטיפר, וההתגרות הארוטית שלה רוויה יסודות של מיניות דימונית מעוותת (1980: 183-189).

הצבת ואנדה בקוטב הנגדי לאשת הפריץ מפיליץ מובילה להבחנה בין שתי טיפולוגיות של אשה נכרית: בקוטב האחד - 'הפריצה' - מוצב דגם 'החוטאת והמחטיאה', ובקוטב האחר - ואנדה - מוצבת חוליה נוספת בשלשלת מתמשכת

של נשים תמות שהצטרפו לקהלי־ישראל: אשתו הכושית של משה רבנו, בת־פרעה שנישאה למלך שלמה, רות המואביה, שהפכה לסמל הגיורת המצטרפת אל העם היהודי בלב שלם, ללא תנאי וסייג (1980: 37, 64). זה הבסיס למתן לגיטימציה להתקשרות עם ואנדה. ליל הייחוד הראשון מתואר כלילה של התגלות: בוחק של ברק פולח את אפלולית הרפת, ולאורו קולט יעקב את דמותה של ואנדה, "מוארת בזוהר הרקיע, כאילו ואנדה שהוא מכיר אינה אלא משל ולבוש גשמי של זו האחרת שמתגלה כעת לפניו..." (1980: 62: "ווי באַלויכטן מיט אַ הימלישער שיין, אַ שטייגער די וואַנדאָ וואָס ער קאָן איז בלויז אַ משל און אַ מגושמדיקע שאָל פֿון דער יעניקער וואָס אַנטפלעקט זיך צו אים איצט..."). השימוש במילים רליגיוזיות ('הימלישער שיין') מכין את הבסיס לקישור סיפור האהבה עם רעיון התיקון והגאולה משבי הקליפות בקבלת האר"י. קישור זה מתחזק באמצעות הרהורי ואנדה־שרה ('שרה האילמת', כפי שהיא מכונה ברחוב היהודי) בראש השנה, בעת תפילת שחרית בבית הכנסת: "היא צמחה לתוך היהדות. צדק יעקב כשאמר שהיא ודאי באה לעולם הזה עם נשמה יהודית, והוא – יעקב – רק החזיר אותה לשורשה". (1980: 209: "זי איז געהאַט אַרײַנגעוואַקסן אין ייִדישקײט. גערעכט איז געווען יעקב וואָס האָט געזאָגט אַז זי איז אַוודאי געקומען אויף דער וועלט מיט אַ ייִדישער נשמה און אַז ער, יעקב, האָט זי בלויז צוריקגעבראַכט צום אָפּשטאַם").

ואנדה־שרה משלמת מחיר כבד תמורת אהבתה. הנסיבות ההיסטוריות כופות על בני הזוג להסתיר את סוד מוצאה, ולכן היא גוזרת אָלם על עצמה. עקב כך היא נאלצת לספוג עלבונות חוזרים ונשנים, להעמיד פנים שמחות, ולא לענות למחרפיה. הנשים היהודיות מדברות עליה כאילו אינה נוכחת במקום (1980: 149), והכל לועגים לה ומכנים אותה בכינוי גנאי: "כולם חשבו שהיא חרשה, ולכן דיברו בגנותה והטיחו עלבונות בנוכחותה. קראו לה בהמה אילמת, גולם, מטומטמת, בול־עץ, עגלה מטופשת וכל מיני כינויי גנאי אחרים. ריחמו על יעקב שגורלו זימן לו אווזה כזו. אחדים שיערו שוודאי היה לה אב עשיר שמסר אותה ליעקב תמורת נדוניה שמנה. אחרים הוסיפו שיעקב עצמו הוא בטח עגל מטומטם אם הלך לחופה עם עז כזו. שרה עצרה דמעותיה בקושי רב". (1980: 154: "מחמת אַלע האָבן געמיינט אַז זי איז טויב, האָט מען זי באַרעדט און געטריבן אויס איר שפּאַס אין די אויגן. מ'האַט זי גערופֿן שטומע בהמה, גולם, גלאַמפּ, לעקיש, נאַרישער טראָפּ און אַלערליי אַנדערע צונעמען. מ'האַט באַדויערט יעקבֿן וואָס ער האָט אָנגעקראָגן אַזאַ גאַנדו. טייל האָבן אַרויסגערדונגן אַז זי האָט געמוזט האָבן אַ רײַכן טאַטן און ער האָט זי פֿאַרהאַנדלט צו יעקבֿן פֿאַר אַ נדן. אַנדערע האָבן צוגעגעבן אַז דער יעקבֿ אַליין מוז אויך זײַן אַן אָפּגעריסענער באַק אויב ער איז געגאַנגען צו דער חופּה מיט אַזאַ ציג.²⁵ שרה האָט קוים אַינגעהאַלטן די טרערן").

יחס החברה היהודית אל האשה הזרה, השונה מכלל הנשים, מתואר על־ידי המחבר מתוך עמדה ביקורתית, המגנה גילויים של חוסר סובלנות, צרות־עין ונוקמנות קטנונית. אטימות הלב מגיעה לשיאה במעמד הלידה המתמשכת, כשהנשים מדברות בגלוי – בנוכחות היולדת המיוסרת – על מותה הוודאי, ועל האפשרות שיעקב ישא אשה אחרת על פניה. ההתפרצות של שרה, "אני עוד חיה!

[...] אני עוד לא מתה!" (1980: 216): "כ'לעב נאָך דערווייל! [...] כ'בין נאָך נישט טויט!..." ("מעוררת מהומה חדשה. שרה זועקת פולנית: "מה אתם רוצים ממני? לכו מבאָן! [...] אתם עושים עצמכם טובים, אבל אתם רעים! אתם רוצים לקבור אותי מהר ולהשיא ליעקב אחת משלכם, אבל אני עוד חיה! אני חיה והילד שלי חי! מוקדם מדי, שכנים, אתם שמחים! מוקדם מדי... אילו רצה האל הכל-יכול שאמות, הוא לא היה מניח לי לעבור כל מה שעברתי...") (שם): "וואָס ווילט איר פֿון מיר? גייט פֿון דאָנען! [...] איר מאַכט זיך גוט, אָבער איר זענט שלעכט! איר ווילט מיך שויך באַגראָבן און צושאַנצן יעקבן איינע פֿון אייערע, אָבער איך לעב נאָך! איך לעב און מײַן קינד לעבט! צו פֿרי, שכנים, פֿרייט איר זיך! צו פֿרי! ... אויב גאָט דער אַלמעכטיקער וואָלט געוואָלט איך זאָל שטאַרבן, וואָלט ער מיך נישט געלאָזט דורכגיין דאָס אַלץ וואָס איך בין דורכגעגאַנגען...").

ייסורי היולדת וחרדתה, ההיסטריה החברתית, והמגע ההדוק של חיים ומוות – כל אלה יוצרים מעמד דראמטי דחוס. זהו רגע פרידתה של ואנדה־שרה מעולם החיים; זהו גם רגע השיבה שלה אל ה'אני' הראשוני שלה: היא חוזרת לדבר בשפה פולנית בניב כפרי, אבל מצהירה על יהדותה בנוסח שמזכיר את דברי רות המקראית לנעמי.²⁶ "אני יהודיה, פריץ. אלוהי יעקב הוא אלוהי". על שאלת הפריץ אם נולדה נוצריה, עונה ואנדה־שרה: "נולדתי כשיעקב נטל אותי תחת חסותו". (1980: 225–224): "איך בין אַ ייִדישע טאָכטער, פריץ, יעקב־גאָט איז מײַן גאָט. [...] איך בין געבוירן געוואָרן דעמאָלט ווען יעקב־האָט מיך גענומען אונטער זײַן שוּץ". על רקע הנסיבות ההיסטוריות, אמירות אלה הן בגדר מעשה של קידוש־השם. שרה מקיימת את 'ואהבת'. בכך היא מתקנת את מה שנפגם ביעקב (ראו לעיל), ומתעלה לדרגה מקודשת של נשמה שהגיעה לתיקון מלא: "מת טהור שמוחל לכולם, ואין מי שיכול לעשות לו דבר, לא לרע ולא לטוב. הגוף היה מונח כאן, אבל הנשמה פרצה למרחב הרחוק לגבהים שהחיים לא יגיעו אליהם לעולם. קרן ממנה חסד שהוא מעל לפגמי אנוש. זה היה כאילו הוא, יעקב, זכה לראות צורה אלוהית, אחת מן ההיכלות העליונים, ממעשה המרכבה". (1980: 235): "מת טהור וואָס איז אַלעמען מוחל און וואָס קיינער קאָן אים מער נישט טאָן קיין שלעכטס און נישט קיין גוטס. דער גוף איז דאָ געלעגן, אָבער די נשמה האָט אָנגעשפּאַרט אין ווייטקייטן און הויכקייטן וווּ דאָס לעבעדיקע קאָן קיין מאָל נישט דערגרייכן. ס'האָט געהויכט פֿון איר מיט אַ חסד וואָס איז איבער אַלע מענטשלעכע געפֿעליקייטן. ס'איז געווען ווי ער, יעקב, וואָלט זוכה געווען צו זען אַ געטלעכע געשטאַלט, עמעצן פֿון די הימלישע היכלות, פֿון דער מעשה המרפֿבה".

זהו נקודת החיבור בין סיפור האהבה החושני של הרומנסה לשכבת העומק המיסטית של הרומן. אהבתם של יעקב וואנדה־שרה היא זיווג שלם. ראשיתו של אותו זיווג בנתונה הדדית מלאה בגוף ובנפש, והשלמתו – בתיקון הדדי. בתחילת הדרך עוררה ואנדה את יצריו הרדומים של יעקב, והוא פתח לפניה אופקים רוחניים רחבים. בהמשך גילו השניים את זהותם האמיתית: ואנדה־שרה גילתה את היסוד הרוחני־ערכי בנשמתה – אמונה תמה, נכונות להקרבה עצמית, עזרה לזולת

מתוך רגש של חסד ורחמים. יעקב, המאמין המרדן, גילה את חירות הנפש במהלך מתמשך של ייסורים ומאבקים, תהיות וספקות: הוא חדל להיות עבד ליצירה, לצרכים חומריים, לנורמות חברתיות. עם שחרורו מכבלי העולם הארצי הגיע יעקב לממד המיסטי הנעלה של מושג העבדות: יעקב שחוצה את הנהר עם תינוקו בדרך לארץ-ישראל הוא בן-חורין במובן הרליגיוזי המלא של המילה. כעת הוא 'עבד ה' – 27 – זה שזכה לגאול ולהיגאל.

מהלך זה קובע את סיומו של הרומן. הצד האפל של הרומן ההיסטורי נבלע באור הקסום של הרומנסה, ופרק הנעילה מזכיר בלאדה רומנטית קדומה. כזכור, יעקב שב מארץ-ישראל כדי להעלות את עצמות אשתו-אהובתו. אבל, אם בעבר הצליח לחלץ את ואנדה החיה מכפר הגזדאים, מן המקום שבו היתה שרויה כבגלות, כעת הרבר אינו עולה בידו. המסע החוזר לפולין מוביל אל התחנה האחרונה: אל סוף הדרך. עם זאת, כוחות על-טבעיים מתערבים כדי לתקן את מה שנפגם בידי אדם: אנשי הקהילה קברו את ואנדה-שרה מחוץ לגדר, "אבל בית העלמין התקרב אליה והכניס אותה בתוך תחומי הגדר. בית העלמין פסק בעצמו ששרה היא בתי-ישראל ומת טהור" (1980: 300): "אָבער דאָס בית-עולם האָט זיך דערנענטערט צו איר און זי אַרײַנגענומען אין זײַן גדר. דאָס בית-עולם אַליין האָט געפסקנט אַז שׂרה איז אַ ייִדיש קינד און אַ מת טהור". המעגל נסגר באיחוד מחדש של האוהבים אחרי מותם – מעבר לסבל הארצי, מעבר למגבלות אנוש.

הערות

- 1 מראי מקום על פי: דער קנעכט, הוצאת י.ל. פרץ, תל-אביב, תש"ם (1980). הציטוטים המובאים במאמר תורגמו על-ידי. בהנחה שתרגום הוא צורה של פרשנות מן הראוי להזכיר את שני התרגומים הקיימים של הרומן: של חיים פלג (עם עובד, 1965) ושל אברהם יבין (עם עובד, 2001).
- 2 דער שטן אין גאַרײ. על התולדות הביבליוגרפיות (מהדורת וארשה 1935 ומהדורת ניו-יורק 1943) ראו בהקדמה לספר, שיצא לאור בהוצאת החוג לידיש, המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1972. תרגום עברי ראשון של הספר יצא לאור בהוצאת דביר, רמת-גן (מ. ליפסון, 1953). תרגום חדש של הספר, עם הערות ואחרית דבר, יצא לאור בהוצאת כרמל, ירושלים (בלהה רובינשטיין, 2000).
- 3 בכך הוא דומה להרמן ברודר, גיבור 'שונאים', סיפור אהבה: Enemies: A Love Story, New York, 1972.
- 4 תחילה פורסם הרומן בתרגום אנגלי (The Slave, tr. by the author and Cecil Hemley, N.Y.) 1962. המחבר ביקש כנראה להרחיב את קהל היעד של ספריו ו/או הניח שקוראי יידיש באו על סיפוקם בקריאת הספר בהמשכים מעל דפי הפארווערטס. מכל מקום, המהדורה ביידיש דער קנעכט (ציקא, ניו-יורק, 1967) יצאה לאור רק חמש שנים אחרי הופעת הספר בתרגום האנגלי. על התרגומים לעברית, ראו לעיל, בהערה 1.
- 5 סקירה רחבה בנושא זה מצויה במאמרו של חנא שמרוק 'היחסים בין יהודים לפולנים

- ב, ברומנים ההיסטוריים של יצחק בשביס-זינגר, יהדות זמננו, שנתון לעיון ולמחקר, כרך ב, תשמ"ה, 61-71.
- 6 נתן נטע הנובר היה עד ראייה לווועות 'השחיטה הגדולה', ולכן נחשב ספרו למקור תיעודי ראשוני. תיאוריו עומדים ביסוד תיאורים רבים בשניים מספריו של בשביס-זינגר: השטן בגורי והעבד.
- 7 על פי המהדורה בהוצאת הקיבוץ המאוחד תשכ"ו, עמ' 31-32.
- 8 המעבר מפולין לאמריקה תואר על-ידי בשביס-זינגר כ"קבלת זכות לחיות והצלה מידי תלייניו של היטלר" (בספרו האוטוביוגרפי מווארשה עד ניו-יורק, תרגם מאנגלית: צבי ארד, הוצאת עם עובד, 1984, עמ' 164).
- 9 לדעת ג' לוקאץ' ראוי לייצג תקופה היסטורית בזיקה לעולמן האישי של דמויות בדיוניות (הרומן ההיסטורי, תרגם א. סולה, ספרית פועלים, 1955, עמ' 25-34; 115-117; 128; 188, 263-264).
- 10 "שמע ישראל, ה' אלוהינו, ה' אחד. ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך..."
- 11 בשביס-זינגר: "מכיוון שהדמויות שיצרתי משקפות אותי, הן תוהות בנושאים הריי עולם. יש בתהייה מובן של מרדנות, וזה יחסי לדת. אלוהים רוצה את מחאתנו" (Bashevis-Singer, I. & Burgin R.: *Conversations*, 1985, 115-116).
- 12 ברומנים האחרים של בשביס-זינגר אין כמעט תיאורי טבע, לכן אפשר לומר שמרכיב זה הוא מאפיין ייחודי להעבד.
- 13 מבחינה זאת הם משקפים כבירור את השלב השני בסולם ההירארכי המוצע על-ידי נורתרופ פריי. לפי סולם זה גיבורי הרומנסה הם דמויות אנושיות, המתבלטות בייחודן ובעליונותן על סביבתן - גם בתכונותיהן וגם במעשיהן. ראו: Northrop Frye: *Anatomy of Criticism*, 1957, 33-34.
- 14 על שם כסימן טעון משמעות ראו: י. אבן; הדמות בסיפורת, ספרית פועלים, 1983, 102-107. פרשנות ליסוד הסמלי י"ח בילצקי; אלוהים, יהודי, שטן, ביצירת י. בשביס-זינגר, ספריית פועלים, תשל"ט, 109-120; וכן: Alexander E.: Isaac Bashevis Singer, 1980, 71-72; Baumgarten M.: *Clothing and Character in: Recovering the Canon*, Miller D.N. (ed.), 1986, 87-97.
- 15 מגוון הבטים בזיקה הפואטית של בשביס-זינגר לקבלה וסמליה מתואר בספרי הנסתר בנגלה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994.
- 16 ספר הגלגולים, פרק לד, לו/ע"ב-לו/ע"א, כלול בתוך: תורת הגלגול בכתבי האר"י ומפרשיה, יצחק אמסיל (עורך), הוצאת 'אהבת שלום', ירושלים, תשמ"ב.
- 17 שער הגלגולים, הקדמה, כט/ע"א, כלול בתורת הגלגול, כנ"ל.
- 18 הבטים שונים ב'סוד הזיווג' מוצגים על-ידי י. תשבי, משנת הזהר, מוסד ביאליק, תשמ"ב, כרך א, קמח-קמט, קנח-קסא; כרך ב, קצט-רא, רצח-שא, תקא-תקב, תקכט-תקלב, תרו-תרכו. ראו גם: Sholem G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1961, 229-239; ג' שלום: דברים בגו, עם עובד, 1975, 225-235. הני"ל: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, 1980, 131-140; י. יעקובסון: מקבלת האר"י עד לחסידות, הוצאה לאור של משרד הבטחון, 1986, 54-58.
- 19 ר' ברוך מקאסוב: ספר עמוד העבודה, הוצאת 'אוהבי יש', ניו-יורק, תשמ"ח, קנא/ע"ב. בשביס-זינגר פגש לראשונה את הקבלה וסמליה באמצעות ספר זה. ראו בספרו האוטוביוגרפי מיץ טאטנס בית דין שטוב, ניו-יורק, 1956, עמ' 139.
- 20 ראו: י. תשבי: תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, הוצאת שוקן, תש"ב, כא-לד; ג. שלום: דברים בגו, עם עובד, 1975, 206-209, 259-260; י. יעקובסון: מקבלת האר"י עד לחסידות, 1986, 38-44.

- 21 ר' חיים ויטאל: עץ החיים, הוצאה לאור של המרכז לחקר הקבלה, ירושלים, 1978, ענף ט, 30; ענף ל, קעט; ענף לו, יט.
- 22 ישויות דימוניות מובהקות, לפי כתובים קבליים רבים.
- 23 ה'אני מאמין שלי', מעריב, אוקטובר 1978.
- 24 כלשונו של ח.ג. ביאליק ב'הכניסיני תחת כנפך'.
- 25 לדעת ליאונרד פראגר, הכינויים האנימאליים שהחברה היהודית מטיחה בוואנדה־שרה הם חלק ממערכת הניגודים בין הטבע והעולם היהודי (P 213). להערכת, בעלי־החיים המזכרים כאן הם חלק ממרקם החיים בעיירה היהודית. מה גם, שתיאורי הטבע ברומן מובאים מתוך עמדת תצפית הרואה את הנוף בעיניים 'יהודיות'. אין אולי מקום לטענה שהטבע מוצג כאנטי־תיזה לעולם היהודי. ראו: Leonard Prager: 'Nature and the Language of Nature in Itshok Bashevis-Singer's *Der Knekht*, in: *Issac Bashevis-Singer, His Work and His World*, Hugh Denman (ed.), 2002, pp. 209–226.
- 26 "עמך עמי ואלהיך אלהי" (רות א 16).
- 27 "עבדי זמן עבדי עבדים הם / עבד אדני הוא לבד חפשי" (ר' יהודה הלוי).