**הרומן היהודי המודרני – קריאה ב*מסעות בנימין השלישי* מאת שלום יעקב אברמוביץ**

**רומן יהודי-יידישיסטי—האם יש דבר כזה?**

בתחילת שנות השישים של המאה התשע-עשרה עלה על בימת ספרות היידיש והעברית רומניסטן חדש: שלום יעקב אברמוביץ, שמאוחר יותר היה ידוע בכינויו הספרותי "מנדלי מוכר ספרים". סמוך לפרסומו של רומן הביכורים העברי שלו—"האבות והבנים" (1868)—התרחשה תפנית מעניינת: אברמוביץ החליט שלא לכתוב פרוזה בשפה העברית ופנה ליידיש. רק כעבור עשרים שנה חזר לפרסם פרוזה בעברית, ולמעשה, הרומנים העבריים המאוחרים של אברמוביץ היו "נוסח שני" של הרומנים שכתב ביידיש. אחד הרומנים הראשונים שכתב אברמוביץ ביידיש היה "מסעות בנימין השלישי" (1878), שהיה גם לאחד מן הרומנים הראשונים שנכתבו בספרות היידיש המודרנית בכללותה.

בספרו *The Rise of the Novel* (1957), מתאר איאן ואט כיצד צמח הרומן כז'אנר ספרותי מודרני מתוך תמורות תרבותיות, חברתיות וכלכליות באנגליה של אמצע המאה השמונה-עשרה.[[1]](#footnote-1) אחת התמורות המרכזיות שוואט מצביע עליהן היא התרחבותו של קהל הקוראים והשינוי המעמדי והמגדרי שחל בו: אל הקהל המסורתי של קוראים מן המעמד הבינוני הצטרף ציבור חדש מן המעמד הבינוני הנמוך ואף ממעמד העובדים, ומספרן של הנשים הקוראות גדל באופן משמעותי. בשונה מז'אנרים ספרותיים קאנונים שקדמו לו, הרומן לא נצרך על-ידי קבוצה מצומצמת של בעלי השכלה רחבה, לא נתמך בידי אצילים, וערכו לא נקבע רק על-ידי אליטה תרבותית של נותני טעם. הצלחתו של הרומן הייתה תלויה במספר העותקים שנמכרו. כיוון שהרומן פנה אל קהל רחב שכלל, כאמור, גם קוראים מבני המעמד הבינוני הנמוך ואפילו ממעמד הפועלים, היה הרומן חייב לענות על צרכיו התרבותיים של קהל חדש זה ולשקף את עולמו. ואכן, ראשוני כותבי הרומנים באנגליה – דניאל דפו וסמואל ריצ'רדסון – הציעו לקהלם תמונה נאמנה למציאות החברתית של חיי תקופתם והעמידו גיבורות וגיבורים הקרובים לעולמם. הפופולאריות העצומה של הז'אנר ופנייתו לקהל קוראים רחב הפכו אותו מוקד חשוב לצרכיהם של המשכילים היהודים, שראו בו כלי להפנמת רעיונות הנאורות בקרב יהודי אירופה.[[2]](#footnote-2)

אך האם מסוגל הרומן לשקף תמונה נאמנה ומימטית גם של המציאות החברתית היהודית בת הזמן? אימוצם של צורות, תכנים וערכים אסתטיים מן הספרות האירופית על-ידי ספרות היידיש המודרנית נתפש בידי תנועת ההשכלה היהודית כבעל ערך חשוב. המשכילים היהודים ביקשו לפתוח לבני עמם את השער לתרבות אירופה, והטיפו ללימוד לשונות, קניית השכלה במדעי הטבע, רציונליזם מחשבתי, פרודוקטיביזציה של החברה וסיגול של כמה מאורחות החברה הבורגנית הלא-יהודית. תיקונה של החברה היהודית והפיכתה דומה יותר לחברה האירופית הלא-יהודית חייבו את קיומה של תרבות יהודית, פעילה ועצמאית, בדומה לתרבותם של עמי אירופה. החידוש הגדול של ספרות ההשכלה היהודית היה ביצירתה של ספרות לא-דתית, שעוצבה בהשפעתם של מודלים ספרותיים אירופאיים שלתוכם נוצקו תכנים יהודיים.

הרומן, שכבש בסערה את הבמה הספרותית ואת קהל הקוראים באנגליה ובאירופה במהלך מאה השנים הקודמות, נתפש בידי המשכילים היהודים כז'אנר החדש, הפופולארי והרלוונטי ביותר, וההשתלטות עליו הייתה הישג חיוני לתרבות מתחדשת המבקשת לסגל לעצמה את השפה הספרותית של העולם שמסביבה. קישורו של הרומן בראשית דרכו לערכי הנאורות האירופית ולמטרותיה, פנייתו לרבים ולא רק לאליטה התרבותית, וייעודו הכפול—לגרום הנאה לקוראים וגם לחנכם ולהשכילם—התאימו למגמותיה של ההשכלה היהודית.[[3]](#footnote-3)

 בה בעת, סופרי ההשכלה היהודיים – הידיים והעבריים – לא יכלו שלא לחוש במרחק שבין החיים המתוארים בטקסטים האירופאיים של המאה התשע-עשרה ובין אורח החיים היהודי. מרחק זה העמיד בסימן שאלה את הרלוונטיות של מודלים ספרותיים וז'אנרים אלו לספרות היהודית ואת עצם האפשרות להטמיעם. מרחק זה בלט, בראש ובראשונה, בהתמודדות הספרותית עם הז'אנר של הרומן הריאליסטי, שהגיע באותה עת לשיא פריחתו בספרות האירופית. ברומן "האבות והבנים" שם אברמוביץ בפי דמותו של רבי שלמה, בן דמותו של הסופר, את ההסבר מדוע אי-אפשר לכתוב רומנים על חיי היהודים:

ובאמת מה לי לספר מחיינו בדורותי? גדולות ונצורות! הרי לא אני ולא בית אבא לא היינו מפליאים את העולם במעשינו. דוּכסין, איפַרכוּסין, ואסטְרַטיגין ובעלי-מלחמות לא היינו;  על יעלות-חן ועלמות יפהפיות לא עָגַבנו;  להתנגח כעתודים איש עם חברו, או לעמוד כעֵדי-ראיה על דם אחרים במלחמת-שׁנַים, לא נסינו; וכיצד מרקדין עם כלות ובתולות במשתה היין לא ידענו; ולצוד ציד נפש חיה בשדות וביערים לא יצאנו; לקצוי ארץ וימים רחוקים לא נסענו ואיים חדשים לא גלינו; בסוד משחקים ומשַׂחְקות לא באנו, ועל שָׁרים ושָׁרוֹת ותענוגות בני-אדם ממוננו לא בזבזנו. קיצור הדברים [...] כל אלה אינן אצלנו, ובמקומן יש לנו חדר ומלמד ורֵיש-דוכנא, שדכנים וחתנים וכלות, רַבְרְבַיָא עם זְעֵריא, טפלָיא ונשיא, יבָמות ועגונות, אלמנות ויתומים, נשרפים ויורדים מנכסיהם, חוזרים על הפתחים לערבי-שבתות ולמוֹעדים ולראשי-חדשים וליָמים, בטלנים וגבאים, מקבלים וקופות של צדקה, כל מיני פורעניות וכל מיני דלוּת ועניוּת ואביונוּת ומיני פרנסות משונות.[[4]](#footnote-4)

הרומן, אומר רבי שלמה, אינו רק צורה, אלא גם תוכן, ותוכן זה מתעצב בזיקה למציאות חברתית מסוימת. מציאות זו אינה קיימת בחברה היהודית המסורתית, ולכן תוכני הרומן האירופי – מושגים של אהבה חצרונית, אינדיבידואליזם, חניכה – אינם מתאימים ליצירה יהודית, עברית או יידית, המבקשת לתאר נאמנה חברה שאין בה מקום לאהבה ספונטנית, חברה שהגברים בה אינם גיבורים, או לוחמים, הם לא מגלי ארצות ולא מחזרים נלהבים הפועלים בנחישות למימוש תשוקותיהם, שאינן דומות לאלו של גברי אירופה.

הצבעתו של רבי שלמה על אי-התאמתה של החברה היהודית לסטנדרטים שמציבה תרבות אירופה, חושפת את קוצר ידה של הספרות היהודית (העברית והיידית) בייצוגה של חברה זו, ואף מערערת על הציפייה שהחברה היהודית תאמץ את הערכים שעליהם מושתת הרומן האירופי.[[5]](#footnote-5) הבחירה להשתמש בכל זאת בקונבנציות התמטיות והצורניות של הז'אנר עלולה להפוך את הטקסט היהודי לבלתי אמין ואף לאנטי-מימטי בעיני קהל הקוראים היהודי. דבריו של רבי שלמה חושפים את עמדתו המפוכחת של אברמוביץ בדבר האפשרות לכתוב רומן יהודי. ואכן, כאחד מראשוני כותבי הרומנים ביידיש ובעברית, התמודד אברמוביץ עם קשיים לשוניים, תרבותיים וחברתיים הכרוכים בסיגולו של הז'אנר האירופי לשפת היידיש והעברית ולעולמם של יהודי מזרח אירופה. *מסעות בנימין השלישי* יכול להיקרא במידה רבה כרומן המחצין את משבר ביותו של ז'אנר זר; כטקסט המייצר תמטיזציה לקושי הז'אנרי והתרבותי של ספרות היידיש המודרנית עם מודלים ספרותיים מערביים כמו הרומן.

בעקבות פרדריק ג'יימסון, טוען פרנקו מורטי, במסתו "השערות על ספרות עולם", כי:

In cultures that belong to the periphery of the literary system (which means: almost all cultures, inside and outside Europe), the modern novel first arises not as an autonomous development but as a compromise between a western formal influence (usually French or English) and local materials. [[6]](#footnote-6)

מורטי מסביר כי כאשר תרבות מסוימת מתחילה לאמץ את הרומן המודרני האירופאי, היא עושה זאת תמיד מתוך פשרה בין הצורה הזרה לבין חומרים מקומיים. ככותב משכילי, סבר אברמוביץ שיש להחדיר אל הספרות העברית מודלים אירופיים, אולם בה בעת הוא שלל ייבוא מוחלט ועיוור של מודלים כאלה. לכן, ה"החומרים המקומיים", בלשונו של מורטי, שאברמוביץ ממלא בהם את הצורה הספרותית המיובאת, מבטאים את הבנתו כי יש למצוא דרכים חדשות לייצוג החיים היהודיים ברומן היהודי, אחרת לא יוכל הרומן, כז'אנר ספרותי, לשמש אספקלריה לחיים היהודיים.

"פשרה" זו—בין עולם החדר, הישיבה, המצוות והשידוך, ובין העולם האירופי מגולמת ברומן של אברמוביץ בשתי דרכים. הדרך הראשונה היא אימוצו של הז'אנר מתוך עימות אינטרטקסטואלי מגחיך ומשבש בין מודלים אירופאיים ובין תפיסות יהודיות של אהבה, זוגיות, משפחה ומגדר. מדובר אפוא בהצגה פרודית של הנרטיבים-הגדולים המזוהים עם הרומן האירופאי, ובהם סיפור המסע ועלילת האהבים.[[7]](#footnote-7) כך למשל, כפרודיה רומנסית, מגולל אברמוביץ את פרשת יחסיהם של שני גברים, בנימין וסנדריל-האישה, הנוטשים את בתיהם ואת נשותיהם ויוצאים למסע שבו הם מתפקדים לכאורה כזוג אוהבים. באמצעות סיפור מסעם של שני בחורי ישיבה מהשטעטל בעקבות השבטים היהודיים האבודים, מציג אברמוביץ פרודיה על הספרות האירופית בת הזמן, שהרבתה לעסוק במסעות המובילים למפגש עם האחר האירופי בטריטוריות רחוקות ואקזוטיות. הדרך השנייה היא בחירה המבכרת את דגם הרומן הפיקארסקי—צורה ספרותית שזכתה להצלחה בתרבות האירופאית של ימי הביניים—על-פני הרומן הריאליסטי של המאה התשע-עשרה. בהקשר זה יש לציין כי הטקסט הפיקרסקי הממשמע את מסעות בנימין השלישי הוא *דון קיחוטה* מאת מיגל דה סרוונטס—הרומן האירופאי המודרני הראשון, שנכתב בתחילת המאה השבע-עשרה כפרודיה נועזת על ספרות האבירים. כפי שעולה מעלילת *מסעות בנימין השלישי*, קיים דמיון ניכר בין סיפור ידידותם של בנימין וסנדריל השואפים לצאת למסע הרואי בעל חשיבות לאומית, ובין הידידות של ה"אביר" הספרדי ועוזרו, סנשו פנשה, היוצאים למסע הרפתקאות בנוסח אבירי.

מרבית המבקרים העבריים ראו בבחירתו של אברמוביץ לכתוב רומן פיקרסקי אימוץ מאוחר או אנכרוניסטי של דגמים ספרותיים ישנים, המזוהים עם השלבים המוקדמים של התפתחות הרומן.[[8]](#footnote-8) אך בניגוד לטענתם של מבקרים אלו, שראו בכתיבה הפיקרסקית של אברמוביץ ביטוי לקושי הקיים בשאיפתו להתאים את כתיבתו לרומן האירופאי של המאה התשע-עשרה, אבקש לטעון כי מדובר בבחירה אידיאולוגית מכוונת, שמעידה על היסדקות אמונתו של אברמוביץ באופטימיות המשכילית. היסדקות זו אינה יכולה למצוא את ביטוייה האסתטי במבנה הטלאולוגי והשלם של הרומן האירופי נוסח המאה התשע-עשרה, משום שהיא כרוכה בהבנה שהחיים היהודיים באירופה של תקופה זו הם חיים פיקרסקיים, שאינם מהווים מצע ראוי להתממשותן של שאיפות משכיליות ולאומיות. במילים אחרות, אברמוביץ מציג את שאיפת הנרמול של העם היהודי – בין אם באמצעות חידוש זיקותיו הלאומיות ובין אם באמצעות אסימילציה בתרבות האירופאית – כשאיפה חסרת סיכוי, הנעה, כמו התנועה הפיקרסקית של בנימין השלישי וסנדריל, בתזזיתיות מעגלית מחוסרת יעד.

**הציפייה הז'אנרית ושברה: בין רומן מסעות לפיקרסקה דון קיחוטית**

מסעות בנימין השלישי מתאר את הרפתקאותיהם המגוחכות של בנימין וסנדריל, בני דמותם היהודים של דון קיחוטה וסנשו פאנסה, הנודדים ממקום למקום בתחום המושב. כאשר שליח מארץ ישראל מביא לעיירה הקטנה והנידחת בטלון (Tuneyadevka) פרי עץ תמר, מתעורר ביהודי העיירה גל של כיסופים לציון. ההתעמרות של שוטר (constable) העיר החדש בציבור היהודי ותפיסת העז שאכלה "the straw roof of a local peasant"[[9]](#footnote-9) מתפרשים בידי יהודי המקום כחבלי משיח. תקוות הגאולה מובילות לשיחה על יהודים המתגוררים על-פי האגדות מעבר להרי החושך ומשוחררים מעול גלות – עשרת השבטים, היהודים האדמונים ובני משה. בנימין, גיבור הרומן, הנחשב כשוטה אפילו בקרב בני עיירתו, נתפס כולו לרעיון המסע לאותם מחוזות רחוקים של כוח לאומי ו"the fabulous tales of distant places worked their way into his heart".[[10]](#footnote-10) הוא שואף לחצות את גבולות העיירה אל מעבר להרי החושך, לצאת למרחב, לגלות עולמות להגיע לעשרת השבטים ולארץ ישראל ולהביא ישועה לעמו.

הציפייה הז'אנרית שמעורר הרומן היא לעלילת מסעות, המגולמת בנרטיב ליניארי וטלאולוגי, שהוא הקורלטיב האסתטי לעלילות האופטימיות שניסחו תנועת ההשכלה והלאומיות היהודיות ברוח הנאורות והלאומיות האירופאיות. בפתיח לרומן מקביל מנדלי, המספר, לא רק בין בנימין השלישי לבין נוסעים יהודים מפורסמים למזרח – בנימין מטודלה במאה השתיים-עשרה וישראל בן יוסף בנימין באמצע המאה התשע-עשרה – אלא אף בינו לבין "the most famous British explorers",[[11]](#footnote-11) והכוונה לידועים מבין עשרות הנוסעים הבריטים והאירופים שסיירו בארץ ישראל, חקרו אותה ופרסמו ספרים עליה עד אמצע המאה התשע-עשרה.

אולם הרומן מעמת לכל אורכו את היומרות הגדולות של המסע עם התנהלותו העלובה והמגוחכת בפועל, שהרי "by nature Benjamin was a great coward. At night he was afraid to step out by himself and all the money in the world could not have induced him to sleep alone in his own house."[[12]](#footnote-12) הצבתו של בנימין בשורה אחת עם חוקרים מגלי עולם יוצרת ניגוד סאטירי חריף בין יכולת התנועה הפיזית והאינטלקטואלית של נוסעים נודעים אלו לבין אי-ההתקדמות, חוסר האונים, הניתוק הגמור מן המציאות, הבורות ואמונות ההבל הלא-רציונליות של בנימין, המייצג נאמנה את חברתו כולה. תיאוריו של בנימין הם פרודיה על ספרי המסע בני הזמן, שהרחיבו את אופקי הידע המערבי על-ידי תיאור הגיאוגרפיה, החי, הצומח, וההיסטוריה והתרבות הלא נודעים עד כה של מקומות רחוקים.

בניגוד לסיפור המסע הליניארי והטלאולוגי נוסח ההשכלה או הלאומיות, אשר מציע תנועה ישירה למצב אוטופי, הסאטירה של מנדלי מאופיינת בנדודים פיקרסקיים, אפיזודאליים ורנדומאליים, וסופו של המסע אינו בארץ מובטחת אלא בנקודת המוצא הגלותית. בכך, כפי שכותבת סדרה דיקובן אזרחי (Sidra DeKoven Ezrahi), מייצר אברמוביץ אנטי-אפוס, המטיל ספק בכל תכנית גאולה טלאולוגית שהיא.[[13]](#footnote-13) מסעם של בנימין וסנדריל אינו פותר את פתולוגית הגלות ולא הופך את העם היהודי ל"עם ככל העמים". הם נעים כתועים בערפל בין עיירות נידחות בתחום המושב הרוסי, שהזמן בהן עצר מלכת. מסעם, כפי שטוען אמיר בנבג'י, מנוהל על-ידי התחושה כי היהודי נע במרחב עכור ובלתי ממופה, ואינו מצליח להבין – מבחינה היסטורית ונרטיבית – מה מניע אותו או לשלוט במסלול חייו.[[14]](#footnote-14) זוהי תנועה מקוטעת, בלתי רציפה, של טלטלה סבילה ובלתי נשלטת. המסע הפיקרסקי והמעגלי, שמחזיר את בנימין וסנדריל אל ביתם בסוף הרומן, מבטא ספקנות עמוקה כלפי הפתרונות החד-כיוניים והאוטופיים שהוצעו למצב הגלות היהודית וליהודים העומדים בפני המודרנה האירופאית של המאה התשע-עשרה.

**צרות של מגדר: סיפור האהבה הפרודי וההיפוך המגדרי**

במסגרת הניסיונות לשנות את סדרי הכוח בחברה היהודית, הפנו המשכילים את ביקורתם לא רק על מבנה הספרה הציבורית ולנושאים כגון המונופול התורני על הידע, אלא גם על תחומי חיים אינטימיים ביותר, ובהם היחסים בין המינים.[[15]](#footnote-15) ביקורתו המגדרית של אברמוביץ ברומן נכתבה לא רק על רקע תביעתה של ההשכלה היהודית לשינוי מבנה המשפחה היהודית והסדר המגדרי שהיא מגלמת,[[16]](#footnote-16) אלא גם על רקע עליית הלאומיות, שהביאה לשינוי בתפיסת הגבריות היהודית ולרצון להתאימה למודלים קיימים של גבריות אירופאית. בנימין וסנדריל יוצאים למסע במזרח, משום שהוא נתפס בתרבות האירופית בת הזמן כחלק מהפרקטיקה הקולוניאלית וכשדה מבחן לגבריות הכובשת.

לעומת דון קיחוטה, שסיבת מסעו, על-פי מיטב המסורת של הרומנסה האבירית, היא השאיפה לזכות בלבה של דולצינאה, חפים בנימין וסנדריל מכל תשוקה – ארוטית או רומנטית – לאישה. החיים הגלותיים, כפי שטוען מיכאל גלוזמן, מוצגים ביצירתו של אברמוביץ כגלותו של הסובייקט היהודי הגברי לא רק מארצו אלא גם מן המגדר ומן הליבידינליות ה"נורמטיביים".[[17]](#footnote-17) התנאים המטריאליים של הקיום הגלותי חסר האוטונומיה והכוח הפוליטי מתבטאים אפוא בחולשה פיזית, ברפיון גופני, ובהפגנת תכונות נשיות. מן הבחינה הזו, הגיבורים (או, בעצם, האנטי-גיבורים) הגברים ברומן אינם, כמו מקביליהם האירופאיים, בד קנבס חלק שעליו אירועים נרטיביים מותירים את חותמם, שכן גופניותם מתוארת אפריורית כמשובשת וגרוטסקית, ומהווה מצע שעליו נחקקת פתולוגיה מגדרית. כשם שבנימין וסנדריל אינם מסוגלים להוביל מסע גיאוגרפי שהוא ליניארי, פרוגרסיבי וטלאולוגי, הם גם אינם מצליחים להוביל מסע מטפורי מקביל לתיקון הגוף היהודי. כישלון המסע של בנימין וסנדריל מוצג לא רק כתוצאה של אי-התמצאותם בהוויית העולם שמחוץ לעיירה היהודית, אלא גם כתוצאה מכישלונו של המסע להפוך לאירוע טרנספורמטיבי שיאפשר את הפיכת הגוף הגלותי לגוף טריטוריאלי-לאומי "תקין".

עיוותיה של החברה היהודית המסורתית נתפסים על-ידי אברמוביץ כאחראים לתופעה של היפוך המגדרי. בתרבות היהודית-המסורתית במזרח אירופה נתפס הגבר כלמדן וכמי שמתמסר לעיסוק ברוח. הפניית עורף לערכי הגוף היא שמאפשרת את רוחניותו העילאית והצרופה. האישה, לעומת זאת, נתפסה כמי שעוסקת בחומר ומגלמת גופניות ארצית וגשמית.[[18]](#footnote-18) כסופר המושפע מערכי ההשכלה, מבקר אברמוביץ את חילופי התפקידים המאפיינים את העולם היהודי, במסגרתו הגבר הפאסיבי פורש מחיי היומיום, מעביר את זמנו בבטלה ושוגה בחלומות, ואילו האישה היא זו הנושאת בעול הפרנסה והדאגה לצרכיה החומריים של המשפחה.

תיאורו של סנדריל כגבר נשי ממחיש היטב את היפוך התפקידים המגדרי בחברה היהודית. הוא נוהג לשבת בבית המדרש מאחורי הבמה (dais), ו- "generally kept silent, as if he were a mere bystander",[[19]](#footnote-19) בדומה לאישה השותקת היושבת בעזרת הנשים ומנועה מהשתתפות פעילה בתפילה. הפסיביות, המזוהה באופן סטריאוטיפי כתכונה נשית, מהווה, בתרבות היהודית המהופכת והמעוותת אותה מתאר אברמוביץ, תכונה גברית מעיקרה. הפאסיביות והנשיות של סנדריל מודגשות עוד יותר באמצעות התנהגותה הגברית והאלימה של אשתו:

At home he did not lick honey either. His wife wore the pants and let him know it, and his fate at her hands was a bitter one despite his loving efforts to put up with it. Worst of all were holiday eves when, tying a kerchief around his beard, she ordered him to whitewash the house, peel potatoes, roll and cut noodle dough, stuff fish, and kindle the oven, all women's jobs that earned him the additional name of Dame Sendrel.[[20]](#footnote-20)

סנדריל מוצג כאישה כנועה ומוכה שאינה מסוגלת להגן על עצמה, ואילו אשתו מתוארת כגבר אלים, מכה וזונח. במסגרת יחסי הכוח המגדריים של הזוג, מוטלות על סנדריל משימות שונות במרחב הביתי – מרחב המזוהה באופן מסורתי וסטריאוטיפי כמקומה של האישה. במקרה של בנימין, האישה היא זו המאיישת את המרחב הציבורי, מרחב שהתרבות הבורגנית ייעדה לסוכנים גבריים. אברמוביץ מתאר את בנימין כבטלן, בעוד אשתו, זלדה, מוצגת כאשת-חיל פעלתנית:

His wife struggled to make a living from a little store she had opened after her parents ceased supporting them as newlyweds, the entire stock of which consisted of the socks that she knit, the down feathers that she stayed up plucking on winter nights, the chicken fat that she fried and rendered before Passover, and the bit of produce that she haggled for with the peasants on market days and resold at a scant profit.[[21]](#footnote-21)

יחסי הגבר היהודי ואשתו לוקים באינפנטיליזציה, והוא מתואר בהם כילד חסר אחריות המתמסר למשחקי דמיון. אינפנטיליזציה זו מגיעה לשיאה כשבנימין מהרהר באפשרות לגנוב כסף מאשתו החרוצה כדי לצאת למסעותיו:

Nothing but a few last details now stood between him and his departure. Where, to begin with, was he going to get the money for his trip? He didn’t have a farthing to his name, having spent all his days in the study house while his wife struggled to make a living […]. Should he pawn some household item? But apart from two brass candlesticks, an heirloom from Zelda's family that she polished faithfully and lit the Sabbath candles in, there was nothing pledgeable in the house; its sole jewelry was a silver headband with a pearl inherited by Zelda from her mother and used for fastening her kerchief on special occasions. Should he sell off something of his own? All he had was his Sabbath caftan, which, though new when he was married in it, had become so bedraggled that its yellow lining was falling out. True, he owned a sheepskin coat too; but the lower half of its wool nap was worn away and its fur collar had not a filament of fur. This coat had been a wedding gift from Benjamin's father, who had told the tailor not to skimp on the collar and to line it temporarily with the leftover cloth from an old gabardine until the dowry was paid off and he could afford a bit of gray squirrel; the dowry, however, was never paid off and the squirrel remained in the trees.[[22]](#footnote-22)

החטיפה וההסגרה לצבא הרוסי מעניקה לבנימין וסנדריל "הזדמנות" להיעשות גברים. מסגרת צבאית זו, המלכדת בתוכה מכלול מוקצן של תכונות גבריות ומכילה לכן פוטנציאל טרנספורמטיבי לכינון גבריותו של הגבר היהודי, מתגלה כבלתי יעילה עבור בנימין וסנדריל:

The desperate plight of our poor heroes being easily imaginable, we shall forbear to describe it in detail. At first they were too confounded to grasp what had happened to them. Everything was totally strange—the soldiers, the barracks, the language, each single order they were given. Their great coats hung on them like sacks; their tunics bulged like bodices; their caps fell over their ears like bonnets. One might have thought one was watching two actors in a skit, mugging and mocking army life. Pity the poor rifle that fell into their hands, for it resembled an oven poker. The way they stumbled about the drill grounds was pure comedy.[[23]](#footnote-23)

על רקע המערכת הצבאית, נציגתה המובהקת ביותר של תרבות הכוח והמיליטנטיות הגברית, מתגלה במלוא חריפותו הכישלון של בנימין וסנדריל לשנות את הפתולוגיה המגדרית שלהם. גם לאחר התספורת הצבאית, לבישת מדי הצבא ונשיאת הנשק, עדיין נראים השניים כחיקוי כושל ונלעג – ספק נשי, ספק בלתי-אנושי – של אנשי הצבא הרוסים. הם נותרים בלתי מתאימים לדגם הגבריות האירופאית המדומיינת בספרי המסעות, ושונים בתכלית מאותם יהודים אדומים—ראשוניים, פראיים ומלאי עוצמה—שבעקבותיהם יצאו למסע.

ההיפוך המגדרי ברומן אינו מתבטא רק באמצעות יחסי הגברים והנשים, אלא גם באמצעות תיאור פרודי—אם כי פיגורטיבי ומרומז—של יחסי האהבה הנרקמים בין שני גיבורי הסיפור. כשם שדון קיחוטה יוצא למסעו בלוויית סנשו פנסה, כך יוצא בנימין לדרך עם סנדריל. הסיבות לבחירתו של בנימין בסנדריל כ"סנשו פנסה" שלו נעוצות למעשה בתכונותיו הנשיות. אברמוביץ מציין כי בנימין יודע שסנדריל לא יסרב לבקשתו לצאת למסע משותף משום שהוא נוטה להיות "as meek as a brindled cow".[[24]](#footnote-24) בנימין בוחר בסנדריל כשותפו גם משום שהוא ער לפאסיביות ולצייתנות שלו, וגם משום ש"Benjamin had always liked the fellow. Something about Sendrel appealed him."[[25]](#footnote-25)

כאשר בנימין מספר לסנדריל על תכניתו לצאת למסע בעקבות היהודים האדומים, הידידות בין הגברים מתוארת באמצעות קונוטציות ארוטיות ומיניות. בנימין פונה לסנדריל ומבקש להתייחד עמו; הוא מתאר את תשוקתו אליו, ואת פרץ ההתייחדות מלווה תחושת חוסר איפוק ומעטה של חשאיות:

'Put down your potatoes, my dear boy, and come with me to the back room. Are you sure no one's there? I need to bare my breast to you. I can't keep it to myself any longer. My blood's on fire! Quick, my dear, quick! She mustn’t come and take us by surprise before we're ready.'[[26]](#footnote-26)

בנימין וסנדריל קובעים לצאת למסע למחרת עם שחר. בנימין הממתין לסנדריל חש התרוממות רוח והמספר מתארו כמי שחווה את עצמו כגבר מלא גאווה וכוח:

Why, 'tis Benjamin—Benjamin of Tuneyadevka, the latter-day Alexander—the stalwart soul who has set out from his native land, leaving behind his wife and children, to follow God's path where it leads him! 'Tis Benjamin the Great, come forth from his tent like the sun in the Psalm, like the strong man that runneth his course with joy […].[[27]](#footnote-27)

אולם שמחתו של בנימין ובטחונו מתערערים כאשר סנדריל בושש להגיע:

בנימין התחיל דואג לו ומצטער וערבה שמחתו. צופה ומביט לכל רוחותיו, עיניו רואות וכלות אליו, אבל לשווא, אין גוף ואין תמונת גוף – סנדריל איננו.[[28]](#footnote-28)

אי-הופעתו של סנדריל מתוארת על-ידי אברמוביץ כמצב של היעדר גוף, ובכך מדגיש לא רק את כמיהתו של בנימין לסנדריל אלא גם את הגוף היהודי הגברי כגוף נעלם ופגום.[[29]](#footnote-29) היעדר הגוף הוא גם היעדרו של סובייקט ממשי המסוגל לצאת למסע המממש את נרטיב הגאולה הלאומי.

עם זאת, התשוקה בין בנימין וסנדריל מושתתת במידה רבה על דפוס יחסים הטרוסקסואלי, משום שביחסים ביניהם מתפקד בנימין כגבר אקטיבי וכמחזר נלהב, ואילו סנדריל כאישה פאסיבית הנענית לחיזוריו. הצגת הקשר בין הגברים – בנימין האלכסנדר-מוקדני וסנדריל-האישה – כקשר "הטרוסקסואלי" ולא כקשר הומו-ארוטי בין גופים זכריים, מחזקת את הממד הפרודי בטקסט של אברמוביץ. הבחירה בקשר אהבה "הטרוסקסואלי" בין גבר ל"אישה", ולא דגם אלטרנטיבי וחדש של יחסים הומו-ארוטיים בין שני גברים, מאפשרת לאברמוביץ להציג חיקוי מלעיג ומעוות של יחסי האהבה "התקינים" בין גברים ונשים ושל סכמות המגדר המיוצגות בספרות האירופאית של התקופה.

הניסיון לחקות – באופן משובש ופרודי – את שיח האהבה ההטרוסקסואלי ואת דגמי הגבריות והנשיות המזוהים עמו, הופך ברומן של אברמוביץ כלי ביקורתי המלעיג לא רק על הקיום היהודי המשובש, אלא גם על מסגרות הידע והערכים האירופאיים שאותם היהודים אמורים להפנים ולאמץ. כפי שמציין הומי באבא, במסגרת דיונו ביחסי השליטה והכוח הקולוניאליים בין הכובש האירופאי והנכבש הלא-אירופאי,[[30]](#footnote-30) החיקוי של הנכבש את הכובש משמר תמיד פער והבדל בין המחקה והמחוקה. פער זה, שמסמן לכאורה את נחיתותו של המחקה, עשוי להתגלות כבעל פוטנציאל פרודי וחתרני. ההקשר הקולוניאלי, שבמסגרתו דן באבא בסוגיית החיקוי, רלוונטי אף הוא, כפי שאראה בהמשך, לרומן של אברמוביץ, בו מסומנים בנימין וסנדריל כמעין נתינים קולוניאליים, שאינם מצליחים לחקות כהלכה את דגמי המסעות והכיבושים האירופאיים שאליהם הם מבקשים להידמות.

**ליד נהר הסמבטיון ומעבר להרי החושך – ביקורת המסע הקולוניאלי**

בתרבות העברית המקראית, הסיפור הלאומי העתיק הוא סיפור מסעו של אברהם לארץ ישראל לאור ציווי האלוהי "לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית י"ב: א). תחילת מסעו של אברהם מסמנת את תחילת היווצרותה של האומה היהודית. נרטיב ראשוני זה של המסע לארץ ישראל פותח שרשרת של מסעות רבים נוספים, הגודשים את המקרא ואת הספרות הפוסט-מקראית, כמו החזרה של בני ישראל ממצריים לישראל בהנהגת משה, ומסעם של עזרא ונחמיה חזרה לישראל לאחר גלות בבל בכדי לבנות את בית המקדש השני. מאז הגלות השנייה (גלות אשור) והרס בית המקדש השני, נותר עם ישראל ללא טריטוריה משלו והכין עצמו ללא הרף לשיבה לארץ ישראל. מסעם של בנימין השלישי וסנדריל, ש"thinking of the Land of Israel",[[31]](#footnote-31) אל מעבר להרי החושך בעקבות השבטים האבודים, מזוהה לכן כחלק בלתי נפרד מתקומתו הלאומית של העם היהודי. אולם זה אינו המסע היחיד שנמצא ברקע הרומן.

החל מן המאה השש-עשרה, התבצעו באירופה מסעות אימפריאליסטיים לגילוי עולמות חדשים. היכולת לנוע במרחב ולהגיע ליעדים רחוקים וחדשים נתפסה כביטוי לכוח לאומי וכאפשרות להרחיב את כוחה ועושרה של מדינת האם. מסעות אימפריאליים אלו קיבלו, החל מן המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, גיבוי אידיאולוגי של פרויקט הנאורות האירופאי, ונתפשו כאמצעי להפצת התרבות האירופאית הנעלה המוסרית והמתקדמת בקרב עמי העולם ה"נחשלים". מבעד לפרספקטיבה אירופוצנטרית זו, הפכו המסעות לגילוי העולם אמצעי להרחבת אופקיו של הנוסע, והוצגו כמפגש בין העולם הנאור והמתורבת ובין עולם פרימיטיבי וזר, שאולץ לקבל על עצמו את תכתיביו הערכיים והמוסריים של המערב. את *מסעות בנימין השלישי* כותב אברמוביץ על רקע העיסוק של הספרות האירופית בת הזמן במסעות לקולוניות ובתיאור המפגש עם טריטוריות אקזוטיות ויושביהן. אברמוביץ, שתרגם ליידיש את ספרו של ז'ול ורן *חמישה שבועות בכדור פורח* – טקסט אימפריאלי וקולוניאלי מובהק העוסק במסע אווירי לאפריקה – מציג את הגבר היהודי בעל הגוף המעוות והגבריות הפגומה כמי שאינו מסוגל לצאת למסע גברי של חקירה וחדירה אל טריטוריות רחוקות.[[32]](#footnote-32)

מה שמניע את בנימין וסנדריל הוא האמונה שבאמצעות מסעם יחברו לאחיהם היהודיים שקיומם היהודי לא נפגם תחת עול גלות והם חיים את יהדותם כקיום לאומי טוטאלי:[[33]](#footnote-33)

ומתוך כך באו לידי דברי-שיחה על עשרת השבטים ואמרו: מה טוב חלקם ומה נעים גורלם שם, באותם המקומות הרחוקים – שם, שם...  גם את היהודים האדמונים, את בני-משה, לקחו והעלו על הבמה והפליגו לספר במעשי תקפם וגבורתם.[[34]](#footnote-34)

ברוח הלאומיות האירופאית של התקופה, שואף בנימין להתחקות אחר שורשיה הפרימורדיאליים והאותנטיים של האומה העברית, התחקות אשר, כפי שמלמדנו אריק הובסבאום, מהווה חלק בלתי נפרד מתהליך המצאתה (ולא חשיפתה או גילוייה) של מסורת לאומית יציבה ורציפה.[[35]](#footnote-35) מאחר והיכולת להתקדם במרחב הגיאוגרפי ולשלוט בו נתפשת כעדות לכוח לאומי חיוני וויטאלי, מן ראוי הוא כי החזרה אל השורשים הלאומיים הקדומים תיעשה בצורת מסע.

הרומן של אברמוביץ מנהל דיאלוג אינטרטקסטואלי עם שני סיפורי-מסעות קודמים, השופכים אור על מניעיו הלאומיים של בנימין. הכותרת של *מסעות בנימין השלישי* רומזת לכך שקדמו לו מסעות של בנימין הראשון והשני, שעיצבו את להט היציאה למסע של בנימין של אברמוביץ. שני בנימינים אלה הם בנימין הראשון, בנימין מטודלה, שיצא למסע באסיה ובאפריקה בין השנים 1169-1171 והעלה את רשמיו על הכתב, ובנימין השני, ישראל בן יוסף בנימין, שיצא ב-1846 למסע בין כמה שנים במזרח ותיעד את שראו עיניו בספר המסע. ספרים אלה, שחוללו רושם רב בעולם היהודי, זכו לפופולאריות רבה.[[36]](#footnote-36) לכאורה, נרטיבים אלה מעמידים אופק ציפיות למסע מוצלח; למסע על-פי כללי המשחק האירופאיים האימפריאליסטיים, בהם נושא נציג המערב את שרביט המחקר האנתרופולוגי באמצעותו הוא שואף להאיר ולבחון תרבויות זרות ומסקרנות.

בנימין השלישי קורא בספריהם של בנימין הראשון והשני, וספרים אלו מגלמים עבורו לא רק את צו הנאורות האירופית בהתממשותה היהודית, אלא גם כלים אתנוגרפיים שבאמצעותם ניתן לגשת לצורות אלטרנטיביות של קיום יהודי. אותם סיפורי מסע, המערבבים מציאות ודמיון, מתארים יהודים עזי נפש ובני חורין, המהווים את תיקונם של יהודי השטעטל במזרח אירופה. נראה אפוא, כי ספרי מסע אלה, וההתחקות אחר הפרדיגמה הקולוניאלית המוצגת בהם, תאפשר לבנימין לא רק ללכת בעקבות הצו האירופאי-הקולוניאליסטי, המשכיל והנאור, אלא גם לרכוש מודל חדש לחיקוי שטומן בתוכו הבטחת גאולה פרטית וקולקטיבית גם יחד.

הספרים הללו משמשים את בנימין כמעין מדריכי טיולים, וטרם יציאתו למסע, הוא מקריא לסנדריל קטעים מתוכם:

'Here, listen to this. 'Reaching Baruti,' he commenced to read, 'I encountered four Babylonian Jews and was able to converse with one of them, who spoke the Holy Tongue and was named Moshe. He told me indubitable truths about the River Sambatyon that he had heard from some Ishmaelites and about the Sons of Moses who live beyond it.' […]. And there's also this passage in *The Travels of Benjamin of Tudela*: 'A march of twenty days brings one from there to Mount Nisbon, on the bank of the River Gozan. Four tribes live there in many towns and cities: the Tribe of Dan, the Tribe of Zebulun, the Tribe of Asher, and the Tribe of Naphtali. The river runs around them on one side, and they are subject not to the yoke of the Gentiles but only to their own king, whose name is Yosef Amarcala Halevi.[[37]](#footnote-37)

היהודים עליהם מספר בנימין הראשון (בקטע ממנו קורא בנימין השלישי לסנדריל) מהווים עבורו עדות חשובה לכך שקיימים יהודים אחרים, שאינם כפופים לעול הגויים ויודעים לאחוז בחרב, או במילים אחרות – יהודים שמגלמים אפשרות לריבונות יהודית אקטיבית, אוטונומית ולוחמת; אפשרות לאומית שטרם נוצרה בתחום המושב אך מוצאת – בדמותם של היהודים מן הטקסט – מימוש מציאותי אפשרי ומנרמל. המודל הקולוניאלי המשתמע ממסעותיהם של בנימין הראשון והשני – המתארים את יהודי המזרח האקזוטיים – חיוניים אף הם להבנת עמדתו של אברמוביץ ביחס לאפשרות הלאומיות היהודית. בהתאם לדגם הקולוניאלי האירופאי, תיאור היהודים אותו קורא בנימין השלישי מספרו של בנימין הראשון הוא לא רק תיאור של קולקטיב המגלם אופציה אלטרנטיבית ריבונית, אלא גם תיאור אוריינטלי מובהק של עם זר, לא-אירופאי.

במאמר מקיף, ספרותי-היסטורי, שבו מנתחים דן מירון ואניטה נוריץ' את האתוס הפוליטי העולה מ*מסעות בנימין השלישי*, מוצגת קריאה לאומית-קולוניאלית של הרומן.[[38]](#footnote-38) הפרשנות שלהם מבקשת להראות כי אברמוביץ מגנה באופן חד-משמעי את התנועה המעגלית ואת התזזיתיות הא-ליניארית של שני הגיבורים, תנועה גיאו-פוליטית של אקספדיציה קולוניאלית חסרת פשר. במסגרת השיח הקולוניאלי העולה מן הרומן, מודגשת ומודגמת, כפי שטוענים נוריץ' ומירון, חוסר היכולת היהודית לצאת למרחב ולכבשו, כלומר להיעשות אימפריאליסטיים כמו העמים האירופאיים שבתוכם היהודים חיים. מירון ונוריץ' פוסלים את התנועה היהודית של בנימין וסנדריל במרחב האירופאי באמצעות עימותה עם האתוס של התנועה הלאומית האירופית, שהתגבש באותן שנים והתרכז בתנועת התפשטות תקיפה, כיוונית והחלטית. חוסר היכולת של בנימין וסנדריל לנוע במרחב ולהפוך אדוניו מהווה עדות לחוסר יכולתם של יהודי תחום המושב לצאת מעיירותיהם המנוונות ולהפוך נציגים אירופאיים של נאורות וקדמה, כמו המעצמות האירופאיות הכובשות טריטוריות רחוקות ומקימות קולוניות.[[39]](#footnote-39)

הפריזמה המוצקה של תנועת הלאומים האימפריאליסטית בשנות השבעים של המאה התשע-עשרה לועגת לפוליטיקה של בנימין וסנדריל, המוצגים אצל מירון ונוריץ' כצמד חקיינים שאינם מצליחים להידמות ולו במעט למודל האירופאי. תנועתה האימפריאלית של בריטניה במחצית הראשונה של שנות השבעים, תחת הנהגתו של היהודי המומר בנימין דיזרעאלי ובמימונו של היהודי אדמונד דה רוטשילד, עומדת בניגוד למצבם של היהודים הסגורים בתחום המושב ומצויים בתחתית ההיררכיה של סולם הכוח הפוליטי: בורים וחסרי יכולת תנועה, נסמכים בקיומם על המקרה, נטולי יכולת לספק אפילו את צורכיהם הבסיסיים. על אף שבנימין יוצא לדרכו לאחר שהציב לעצמו מטרה מוגדרת – כינון-מחדש של עצמאות פוליטית יהודית בעזרת כוחם הצבאי של עשרת השבטים האבודים – אין בשאיפותיו יסוד רציונלי, ותנועתו לא תוביל לצבירת כוח עבורו או עבור עמו. מימיו העומדים של נהר הסרחון (Fetidnelevka)– אשר "it's nothing but a mudhole, a cesspool, a pisspot, a slops basin, a smelly, sticky, slimy, scurvy sewer!"[[40]](#footnote-40)— הם מטפורה לחיים הלאומיים היהודיים חסרי התנועה, לעמידה חסרת התכלית במקום, ולחוסר היכולת להשתלב בנרטיב – הלאומי והקולוניאלי – של המסע.

בהצגה זו של הדברים אברמוביץ מבקר את עצם הבחירה בפתרון המתקן של המסע הלאומי והקולוניאלי. פתרון זה מוצג כבלתי רלוונטי לא רק משום שהיהודים אינם מסוגלים לתפקד כאירופאיים, אלא משום שבפוליטיקת הכוח הקולוניאלי הם מלכתחילה מאיישים עמדה של נתין קולוניאלי נחות וזר בתוך אירופה. אברמוביץ מתאר את בנימין וסנדריל כמי שתכונותיהם תואמות לאלה של הנתין הקולוניאלי המכונן כאחר האירופאי. בנימין מתואר כמי שמנותק מן העולם האירופאי הסובב אותו: "Benjamin had lived like a chick in its egg or a worm in a jar of horseradish",[[41]](#footnote-41) והעיירה היהודית בטלון–"a God-forsaken place, far off the beaten track—so removed from the world […]"[[42]](#footnote-42) –מתוארת כמעין קולוניה נשכחת ומבודדת הנמצאת בקצה העולם. תיאור מאפייניה הגופניים של הפרקטיקה הדתית אותה מבצעים בנימין וסנדריל נדמה כמעין סקירה אנתרופולוגית של שבט זר ומוזר: "'Good night and sleep well!' answered our heroes. And they quickly said their bedtime prayers, patted their full stomachs, yawned, scratched themselves a bit, and fell into a sweet slumber."[[43]](#footnote-43)

כפי שטוען מיכאל גלוזמן, בנימין וסנדריל מבטאים את הכמיהה של הנתין הקולוניאלי, כמיהה שאותה מתאר פראנץ פנון בספרו "עור שחור, מסיכות לבנות", להידמות לאירופאי השליט, ולאמץ את זהותו הגברית ואת גופניותו הלבנה.[[44]](#footnote-44) אולם המבט המערבי על הנתין הקולוניאלי היהודי מבחין בפיזיונומיה החריגה שלו ובהרגליו יוצאי הדופן, ומסגיר את כישלון התשוקה להידמות לבעל הכוח והשררה. באופן דומה, מבטם הלועג של הקצינים הרוסיים על בנימין וסנדריל — "A man rose from the table, went over to have a look at our naked heroes, who were all skin and bones"[[45]](#footnote-45) — חושף כי הניסיון היהודי לחקות את האירופאי מותיר פער או שארית גרוטסקית, המנציחה את ההבדל בין מקור והעתק, בין מחקה ומחוקה. כפי שדוגמאות אלו מראות, הכישלון לממש את נרטיב המסע האירופי, לצאת מתחום המושב ולהגיע לטריטוריות אקזוטיות, נובע מכך שהיהודי המזרח-אירופאי אינו מסוגל להתייצב בעמדת הקולוניאליסט או מגלה הארצות, אלא נותר נתין קולוניאלי זר בתוך אירופה.

**מולדתנו, הטקסט**

אחד הפגמים המרכזיים המאפיינים את התנהלותו של בנימין השלישי במסעו למציאת השבטים האבודים הוא ניתוקו הבולט מן המציאות. ניתוק זה מונע ממנו את האפשרות להיטמע בעולם ה"נורמטיבי" שמחוצה לעיירה וגוזר עליו תנועת שוטטות שאינה פורצת את תחום המרחב היהודי המוכר. בנימין אינו בקיא בקריאת מפות והוא חסר כל ידע מרחבי וגיאוגרפי הנחוץ להתמצאות במרחב. התנהלותו מסתמכת באופן מוחלט על ספרי המסעות שקרא, ובאופן שמגדיל – ולא מצמצם – את הפער בין המציאות הפנטזיונרית שהוא גוזר מהם ובין המציאות הרפרנציאלית והממשית.

בדומה לדון קיחוטה המנסה לפעול על-פי מודלים ספרותיים המייצגים בעיניו גבריות אבירית ראויה להגשמת שאיפותיו הרומנטיות, פועל בנימין על-פי מודלים ספרותיים המשתקפים בספרי המסעות שהוא קורא בכדי שאלה ינווטו ויכתיבו את תנועתו במרחב. התנועה של שני הגיבורים הפיקרסקיים הללו – בנימין ודון קיחוטה – היא למעשה תנועה "ספרותית", הניזונה מקליטה ומהפנמה לא ביקורתיות של טקסטים ספרותיים. בשני המקרים מסמנת הנהייה המופרזת אחר טקסטים הפניית עורף למציאות ואובדן הקשר עמה. כשם שדון קיחוטה שיקע עצמו בסיפורי אבירים לפני יציאתו לדרך, כך משקע עצמו בנימין בסיפורי מסע אגדיים: "[…] the Talmudic stories of Rabba bar Hanah, the great traveler who once was carried so close to a star by a wave that he was nearly burned to a crisp. […] the adventures of Eldad the Danite, to the travel book of Benjamin of Tudela, to Ya'akov ben Moshe Hayyim Baruch's *Praises of Jerusalem*, and to Matityahu Delacrut's *Shadow of Eternity* […]".[[46]](#footnote-46)

כמו הרפתקאותיו של דון קיחוטה, גם מסעות בנימין השלישי מתנהלים ברובם במרחב טקסטואלי מדומיין. כך, לדוגמה, כאשר צמד המטיילים, בנימין וסנדריל, יוצא לשוט להנאתו על הנהר סרחון, בנימין אינו יכול לקבל את הסברו של בעל הדוגית, תושב המקום, שהירוקת המלבלבת על הנהר איננה אלא צמחי מים, מן הסיבה הפשוטה שמעולם לא קרא על קיומם של צמחי מים בספרי המעשיות שברשותו. לדידו, הירוקת היא העשב שנבט בעפר שהצטבר על גבו של דג הכליינא (kraken), כפי שמתואר בספר *The Shadow* *of Eternity*: "This horrible great fish is covered all over with earth and grass and resembles a large island".[[47]](#footnote-47) ניתוקו של בנימין מן המציאות הוא שורש אי-הרציונאליות הגמורה של המסע, המוצג כהיפוך פרודי גמור למסעות המחקר של מגלי הארצות ונציגי הקולוניאליזם האירופאי בני הזמן.

על דון קיחוטה נאמר כי "[…] whenever he was at leisure (which was mostly all the year round) gave himself up to reading books of chivalry with such ardour and avidity that he almost entirely neglected the pursuit of his field-sports, and even the management of his property".[[48]](#footnote-48) באופן דומה, גם בנימין שקוע בקריאה על חשבון מטלותיו היומיומיות, אותן הוא זונח ומותיר לאשתו זלדה:

In his pockets he had several of his books, without which he never went anywhere, and after a while he sat down beneath a tree and lapsed into thought. Before long his imaginings flew far away to the ends of the inhabited earth. He crossed mountains, valleys, and deserts, following in the footsteps of Alexander the Great, Eldad the Danite, and others […].[[49]](#footnote-49)

אולם מה שמוצג על-ידי סרוואנטס כפגם או כטירוף של יחיד מוצג על-ידי אברמוביץ כפגם קולקטיבי, שכן החברה היהודית כולה מוצגת כצרכנית כפייתית של אגדות וסיפורים. כאשר אברמוביץ מבקר את הטקסטואליות היתרה של החיים היהודיים הוא אינו רומז דווקא לתלמידי חכמים העוסקים יומם וליל בתלמוד, אלא ליהודים מכל השכבות החברתיות שבמקום לעבוד יושבים כל היום בבית המדרש או בבית המרחץ ועוסקים באגדות שונות ומשונות כגון אלו על היהודים האדומים בני עשרת השבטים שאבדו מעבר לנהר הסמבטיון. אברמוביץ מתאר את יהודי העיירה הנוהים אחר סיפורים כ-

"[…] a panel of distinguished citizens, which sometimes sits late into the night, leaving wives and children waiting anxiously at home while it selflessly examines the intricacies of each case without receiving a farthing in recompense, after which its conclusions are presented for approval to a plenary assembly of Tuneyadevkans convened on the upper benches of the bathhouse.[[50]](#footnote-50)

תנועת הלאומיות היהודית ביקשה להפוך את המודל המסורתי של השיבה היהודית לארץ ישראל לסיפור ממשי המאחד בין המרחב המדומיין של הזיכרון והמיתוס הא-היסטוריים ובין דרכי פעולה טריטוריאליות וקונקרטיות, המהוות חלק מן ההיסטוריה הממשית. אפשרות הגשמתו של המסע חזרה אל הטריטוריה הלאומית, ברוח הלאומיות האירופאית המודרנית, סימנה את חזרתו של העם היהודי אל ההיסטוריה והפיכת הכמיהה המרחבית שנוסחה בקונטקסט טקסטואלי-דתי לדבר מוחשי בעל השלכות פוליטיות. אולם *מסעות בנימין השלישי* מציע תנועה ההפוכה מזו שהלאומיות היהודית שאפה לממש – מן ההיסטוריה אל הטקסטואליות, ולא מן הטקסטואליות אל ההיסטוריה. הרומן לא מציג את התממשות השאיפה לחזור אל ההיסטוריה ולסמן בה את תנועתו הפרוגרסיבית של הסובייקט היהודי, אלא מגלם דווקא את הדחקת המרחב הטריטוריאלי ואת ההתבצרות בטקסטואליות, שבמסגרתה הטקסט קודם למציאות ולכן אינו מאפשר את הופעתו של פרקסיס פוליטי מוחשי. כתוצאה מכך, הטופוגרפיה הנחשקת של ארץ ישראל, "המקום", כפי שזו שמורה בזיכרון הקולקטיבי ובדמיון הדתי היהודיים, נותרת מרוחקת באופן שאינו ניתן לגישור עם המקום הממשי. מתח זה, כפי שמסבירים זלי גורביץ' וגדעון ארן, בין המקום, היינו הטריטוריה והמרחב הממשיים, ובין "המקום", היינו הארץ המיתית המובטחת, הוא עדות לכך ש"ביהדות המחשבה מכתיבה את המקום",[[51]](#footnote-51) ולא המרחב המטריאלי עצמו.

אפילו במרחק הקרוב לעיירתם, בשיטוטם בדגמים עיירתיים דומים לזה שממנו באים, נותרים בנימין וסנדריל ללא כל אוריינטציה בעולם ובמרחב. לשניהם אין מושג כיצד לגשר ולפשר בין הטקסט ובין העולם; הכול מצטייר להם באמצעות הדברים שלמדו במקרא ובאגדה התלמודית והמדרשית, והם אינם מסוגלים אפילו לנהל שיחה עם האיכר הנוצרי הראשון שהם פוגשים בדרכם ולתרגם את הטקסטואליות היהודית למונחים תרבותיים וגיאוגרפיים בין-תרבותיים:

'I declare, Sendrel!' said Benjamin. 'Just to be on the safe side, why don’t you ask this fellow where we are? You're better at speaking these foreigners' tongue than I am. After all, your wife dragged you to the market all the time.' Sendrel rose, walked over to the peasant, and said as politely as he could: *'Dobry dyen! Kozhi no tshelovitshe kudi dorgoi Eretz-Yisro'eyl?*' –*'Shtsho?*' asked the peasant, eyeing him bewilderedly. *'Yaki Yisro'eyl? Nye batshil ya Yisro'eyl*.' –*'Nye, nye*,' interrupted Benjamin impatiently from where he sat. 'He thinks you're asking about a person named Israel, not about a land. What a pumpkinhead of a peasant! Tell him it's the land we're looking for. Come. Sendrel, be sharp!' –*'Kudi dorogi Errrretz-Yisro'eyl?*' asked Sendrel again. The peasant spat, told them both to go to the Devil, and drove away muttering: 'Eres-Srul, Eres-Srul!'[[52]](#footnote-52)

כפי שמשתמע מדוגמה זו, כל מה שאין לו קיום ישיר בטקסט שולל מהם פעולה קונקרטית ומקדמת בעולם הממשי, בניסיון להכפיף את המציאות לטקסטים אותם קראו עוברת מציאות זו הזרה ודה-היסטוריזציה והופכת להמשכם של האגדה והמיתוס או של לקסיקון יהודי-פנימי ללא בסיס לפרקסיס פוליטי.

מן המתואר עד כה משתמעת ביקורת חריפה על כישלון המסע הבלתי ריאלי שמבוסס על מחשבה יהודית, על רוחניות יתרה ועל חיים על-פי ספרים, כמו גם במקרה של דון קיחוטה. אלא שביקורת זו טומנת בחובה גם התנגדות להנחות היסוד הלאומיות עצמן ומבכרת על פניהן את האתוס היהודי המכונן של "המולדת כטקסט". ג'ורג' שטיינר, אחד המצדדים הקיצוניים ביותר ברעיון הגלות כזכות היתר של היהדות, כותב כי

In post-exilic Judaism, but perhaps earlier, active reading, answerability to the text on both the meditative-interpretative and the behavioral levels, is the central motion of personal and national homecoming.[[53]](#footnote-53)

[…] when the text is the homeland, even when it is rooted only in the exact remembrance and seeking of a handful of wanderers, nomads of the word, it cannot be extinguished.[[54]](#footnote-54)

כפי שמציינת סדרה דיקובן אזרחי, ההתקיימות בתוך הטקסט ובתוך הספר מתחרה על הניסיון להעניק חשיבות עליונה לקיום החומרי הטריטוריאלי.[[55]](#footnote-55) דווקא שמירת האמונים לטקסט, החיים והקיום הטקסטואלי, היא ששומרת אמונים ל"מקום" — להבטחה שהתממשותה נדחית לנצח, היא שמצווה על היהודים לנדוד הרחק מהארץ ולהיות נשאים תמידיים של תנועה דה-טריטוריאלית. לאור האמור, הבחירה של אברמוביץ' לעצב גיבור דון-קיחוטי כמו בנימין השלישי, ולהציגו כמי שאינו מגיע למקום הממשי, היא, למעשה, הבחירה למנוע את שילוב ההמשגה המיתית של המקום במרחב וזמן פוליטיים והיסטוריים. בעשותו כן, אברמוביץ' מותיר את הטופוגרפיה הנחשקת של ארץ הקודש עניין של זיכרון קולקטיבי ודמיון דתי ולא הופך אותו למציאות או לדבר בר מימוש. בכך מתחילה להיחשף האלטרנטיבה הפוליטית שמקדם הטקסט, שתידון באריכות בסעיף הבא.

**סיום הרומן – בעיית סיגור ז'אנרי או פתרון פוליטי חיובי?**

המודל העלילתי ב*מסעות בנימין השלישי* הוא לכאורה מודל של מסע, האמור להסתיים עם ההגעה ליעד או באובדן התקווה מהגעה זו. אך בפועל, העלילה איננה מבוססת על תנועה המכוונת ליעד, אלא על תנועת שוטטות אפיזודאלית נטולת התקדמות. אם מדובר ברומן פיקרסקי, אזי שהמבוי הסתום אליו מגיעים בנימין וסנדריל בסוף העלילה יוצר עצירה וסגירות בסיום שאמור היה להישאר פתוח. אפיזודת החטיפה לצבא והשחרור ממנו, החותמת את הרומן, מבטלת את ההיגיון הפנימי הפיקרסקי שמאפשר את המשך הצטברותן של אפיזודות נדודים נוספות. עד אותו רגע, כל אפיזודה שכללה מפגש של שני הנוסעים עם בני העיר כסלון או בטלון היוותה נידבך נוסף בעלילה הפיקרסקית הסאטירית שמציג אברמוביץ על החברה היהודית והזינה את הפנטזיה המשיחית של בנימין בדבר מציאת השבטים האבודים. אך הגיוס של בנימין וסנדריל לצבא הרוסי מהווה רגע של מפגש עם מציאות שאינה תואמת את הפנטזיה של בנימין או את הלך הרוח היהודי המזין אותה.

כפי שמציינת מיכל ארבל, אברמוביץ עצמו ראה ב*מסעות בנימין השלישי* רומן לא גמור, וכוונתו הייתה להמשיכו; והראיה – הנוסח הראשון ביידיש הופיע תחת הכותרת "פרק ראשון".[[56]](#footnote-56) ועם זאת, נראה כי למרות המבנה הפיקרסקי הפתוח העומד בתשתית הרומן, ולמרות כוונות המחבר להמשיך אותו, הסיום של *מסעות בנימין השלישי* כולל יסוד מסגר חזק באפיזודת הצבא. המפגש עם המערכת הצבאית מהווה רגע התפכחות ממנו נמנע בנימין עד לאותו רגע. כאשר בנימין וסנדריל נחטפים לצבא, מתבררים שני דברים: ראשית, שני הגברים-ילדים אינם יכולים להפוך את המשחק למציאות ולהיות ל"גברים" של ממש, לחיילים גיבורים המסוגלים להרוג ונכונים להיהרג. שנית, אפילו בנימין, "the latter-day Alexander",[[57]](#footnote-57) הנחלץ לגאולת עמו, דוחה בשעת מבחן את ערכי הכוח והפטריוטיזם שעליהם מושתתת התנועה הלאומית. זוהי גם הפעם הראשונה והיחידה בטקסט בו נעלם המרחק האירוני בין דמותו של בנימין ובין המספר והקוראים.

בסירוב ליטול חלק באלימות הצבאית המאורגנת, שהיא בסיסו ותמציתו של הכוח הריבוני, מתנכר בנימין לחזונו על עצמאות יהודית שתושג בכוחם של עשרת השבטים האבודים. בסיום העלילה, לאחר שרופא הצבא הרוסי מתרשם שהם משוגעים, משוחררים בנימין וסנדריל מעבודת הצבא, וחוזרים לבטלון. כפי שמציינת סדרה דיקובן אזרחי, "the eventual return home is, perforce, a return to woman, which is exile […]."[[58]](#footnote-58) לכן, פרשת הצבא מביאה את הרומן לא רק למבוי סתום עלילתי ומבני, אלא גם למבוי סתום אידיאולוגי: החשד כנגד הכוח הפוליטי, שאברמוביץ מעלה בסיום הרומן, עומד בסתירה לביקורת החריפה על האימפוטנציה הפוליטית והסטגנציה החברתית היהודית, הנפרשת לאורך כל היצירה. נאומם של בנימין וסנדריל בעת משפטם בעוון הבריחה מהצבא מעיד על הבנתם כי הם אינם יכולים לעמוד במבחני הגבריות הגויים הנהוגים בצבא הרוסי. הבנה זו מבשרת גם את ההסכמה לחזור אל המציאות:

[…] we are, have been, and always will be ignorant of all military matters; […] we are, God be praised, married men with other things on our minds than your affairs, which are totally alien to us.[[59]](#footnote-59)

נראה אפוא כי הספק האידיאולוגי שמרחף על סופו של הרומן הוא זה שאחראי גם על צורת סיגורו. הרומן המשכילי של אברמוביץ אינו מסתיים בפתרון או באישוש של מערכת הערכים שבשמה הפעיל עד כה את המנגנון הסאטירי והביקורתי, אלא בספק, הבא לידי ביטוי דווקא בסיגור החזק והבלתי צפוי של העלילה הפיקרסקית. הסיום הסגור, המחליף כל תקווה המגולמת בתנועה אפיזודאלית מתמשכת, מעיד על התערערות האמונה של אברמוביץ בדבר אפשרותו של תיקון משכילי עתידי למציאות היהודית המזרח-אירופאית. אימוץ מוחלט של המנגנון הפיקרסקי המגולם בתנועה מתמשכת, או, לחלופין, סיפור מסע המסתיים בהגעה ליעד – הן שתי צורות שעשויות להלום התרה אופטימית של עלילה משכילית, המאמינה ביכולתם של הגיבורים להתגבר על כוחות הבערות העומדים בדרכם. התרה מעין זו מייצגת עמדה היסטורית התופסת את המציאות החברתית כתהליך פעיל של תמורה חיובית של שיפור-עצמי ובילדונג ושל כינון סדר לאומי חדש.

כבר בתחילת דרכו של הרומן היידי המודרני, העוסק באפשרות התרחשות ה"תיקון" המשכילי בקרב המוני בית ישראל במזרח אירופה, מסמן אברמוביץ שאלה שתהפוך מאוחר יותר חלק בלתי נפרד מסדר היום המשכילי-היהודי—שאלה בדבר המחירים החברתיים והלאומיים שגובות ההתמשכלות והאסימילציה מן הציבור היהודי. בשאלה זו טמונה ההבנה כי הריפוי של החברה היהודית מ"תחלואותיה" משמעו שינויה לבלי הכר, אובדן זהותה, והיעלמותה מן ההיסטוריה. כפילות רגשית ואידיאולוגית זו בנוגע לחברה היהודית המסורתית, ובנוגע לפתרון המשכילי המוצע לה, אינה מאפשרת לאברמוביץ להביא את הרומן שכתב לכדי סיום ז'אנרי קונבנציונאלי.

בה בעת, הקריאה הפרשנית של סיום הרומן כסיום סגור שמעליו מרחף כישלון מימוש המסע על-פי מודלים קיימים של סיפורי מסעות, או כישלון המשכת התנועה לעבר אופק לאומי על-פי מודלים פיקרסקיים קונבנציונאליים, מסכלת את האפשרות לראות באפיזודה החותמת את הרומן רגע של התנגדות פעילה מצדו של בנימין. בנימין וסנדריל, שהיו עד כה קורבן נלעג של פרדיגמות הכוח והשליטה המזוהות עם התרבות האירופאית, מצליחים לנסח ברגע אחד את דרך החיים החלופית שהרומן קורא לאמצה. סירובם של השניים לשרת בצבא מוצג כביטוי לתובנה הנגזרת מריחוקם ומספקנותם בנוגע להתנהלות העולם הפוליטי בתקופתם:

'*Vasha blagarodya!*' At long last the pot boiled over—and this time entirely in Yiddish. 'I see that kidnapping men in broad daylight and selling them like chickens in the market is permitted, but that when the same men seek to free themselves, they're guilty of a crime! If that’s the upside-down world we live in, I don’t know what right and wrong are. Suppose you were walking along one fine day and someone stuffed you into a sack, wouldn’t you do all you could to get out of it? I tell you, this whole thing has been a cruel hoax. It's all the fault of those Jews and the bill of goods they sold you! We wish to make an official statement. Go ahead, Sendrel, speak up! Why are you standing there like a clod? Don’t be afraid to tell them the truth, by God! We hereby declare, the two of us, that we are, have been, and always will be ignorant of all military matters; that we are, God be praised, married men with other things on our minds than your affairs, which are totally alien to us; and that we cannot possibly be of any use to you, who have every reason to discharge us!'[[60]](#footnote-60)

בנימין עומד בפני הריבון הרוסי ומשכנע אותו כי יש לו "every reason to discharge us". בדבריו הוא מצהיר שלא זו בלבד שאינו מסוגל להיות חייל, אלא שהוא גם אינו רוצה להיות חייל; לא זו בלבד שאינו יודע דבר על ענייני מלחמה, הוא גם אינו רוצה לדעת, וכל זאת מסיבות לא מבוטלות: לדעתו, הפעלת כוח צבאי היא מעשה נערות, מעשה בטל, מעשה שהוא, כיהודי מבוגר, בעל לאישה, נגרר אליו רק בכפייה ובאונס. בנימין וסנדריל מפתחים טיעון לוגי ורציונאלי, שמעניק להתנהגותם, לפתע, סוג של רצוניות ערמומית, על אף שעד כה נראה היה שהם נעים בסחף נטול מוטיבציה ברורה או רצון עקבי.

סיום הרומן הופך אפוא את ההירארכיה הפוליטית על ראשה ומעניק לבנימין ולסנדריל הזדמנות רשמית וחגיגית לעמוד אל מול בעלי הסמכות ולנסח סירוב פציפיסטי מובהק אשר למרות היותו מגומגם, הוא מצליח לעורר תמיהה במסגרת הפרשנות הפרו-קולוניאלית שמציעים מירון ונוריץ'. לעומת קריאה זו, הרואה את אי-הצטרפותם של בנימין וסנדריל לצבא הרוסי כאסמכתא סופית לכישלון הגופני והמנטאלי של השניים, הסצנה החותמת את הרומן עשויה להיקרא גם כהצעה פוליטית אלטרנטיבית. אם עד אותה נקודה היהודי – כמושא הסאטירה של הטקסט – נבחן ביכולתו, או באי-יכולתו, לאמץ את פוליטיקת הכוח הלאומית של עמי אירופה, אזי שנאום הסרבנות של בנימין פוסל את התנאי הראשוני לקיומו הפוליטי של הלאום – את קיומו של גוף מיליטריסטי, המבוסס על כוח ואלימות, שבלעדיו הריבונות האירופאית אינה מסוגלת לאכוף את שליטתה. לכן, כפי שמתברר מן הנאום החותם את הרומן, אברמוביץ לא רק מבקר את החברה היהודית שאינה מסוגלת להתאים עצמה למודרניות, אלא גם את התרבות האירופאית הדומיננטית, על כוחניותה הגסה.

מסופו של הרומן משתמעת התנגדות לכך שהגוף הקולקטיבי היהודי, הפוליטי והמודרני, ינהג בצורה מתפשטת, כוחנית, קולוניאלית. דבריו של בנימין מסמנים אפשרות אחרת, לפיה ראוי שהגוף הקולקטיבי היהודי יאמץ לו מידה מסוימת של תנועה מהוססת, תמהונית, שאינה שואפת לייסד הגמוניה חדשה ולשכפל את מבני הכוח הלאומיים הקיימים. התגובה של היהודים, זו הראויה, למצב ההיסטורי, לא צריכה להיות חיקוי עיוור של הדגמים הפוליטיים האירופאיים, כי אם תגובה מינורית, המבקשת לחמוק ממבני הכוח והשררה של הריבונות ולהימנע מהפעלתן של תצורות כוח המזוהות עם המבנים הללו.[[61]](#footnote-61)

ברגע פרידתם מן הקצינים הרוסים מחקים בנימין וסנדריל את המניירות הצבאיות של הקצינים:

Benjamin was speaking the plain truth. Discharging him and Sendrel had long been the army's ambition. The way our heroes talked, gawked, squawked, and walked had made the officers of the regiment, who more than once were reduced by them to stiches, realize from the start what manner of men they were. […]. The officers conferred, filled out a piece of paper, and handed our two heroes their discharge. 'And now be off,' they told them, 'and let this be the last of you.' Benjamin bowed smartly and turned to go. Sendrel clicked his heels like a soldier and marched after him in perfect step.[[62]](#footnote-62)

בנימין וסנדריל מחקים את הגויים באופן שלא הופך אותם גויים אלא שומר על ייחודם, על יהדותם. הם מוצאים דרכים להידמות לסביבה בכדי לשרוד, אך לא מתוך קבלה עיוורת וצייתנית של הנורמות והערכים של סביבה זו. העובדה שבנימין, ברגע של מודעות עצמית יוצאת דופן, מציג את סירובו במסגרתו של דיאלוג עם נציגי הצבא הרוסי, מעידה כי אין סירוב זה מהווה בריחה בלתי מנומקת או נסיגה אל קיום מנותק ומסתגר פוליטית. אולם, בה בעת, אברמוביץ מראה כי החזרה היהודית אל ההיסטוריה אינה מבוססת בהכרח על השתתפות היהודים במשחק הקולוניאלי האירופאי או במפגני כוח לאומיים אחרים והיא אינה בהכרח וויתור על הפרטיקולריזם היהודי. החזרה היהודית אל ההיסטוריה מגולמת במשא ומתן הישרדותי ומורכב עם הסביבה הפוליטית הלא-יהודית, שמאפשר ליהודים לשמר על מידה חיונית של ספקנות וחשדנות ביחס לאותם נרטיבים-גדולים ומיצגי כוח של ההיסטוריה האירופאית. בכך הרומן של אברמוביץ מנסח עמדה פוליטית נכספת, המבוססת על קיום יהודי בשולי המודרניות האירופית, שאינו כרוך בביטול עצמי, ומשום כך – קיום שהוא חלק ההיסטוריה, ולא נותר מחוצה לה.[[63]](#footnote-63)

1. Watt, Ian. *The Rise of the Novel*. University of California Press, [1957] 2001. [↑](#footnote-ref-1)
2. תנועת ההשכלה היהודית התפתחה במרכז ובמזרח אירופה בתחילת המאה התשע-עשרה ונותרה פעילה עד עליית התנועה הלאומית בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה. במובנים רבים הייתה ההשכלה היהודית שלוחה של פרויקט הנאורות האירופאי של המאה השמונה-עשרה, והיא ביקשה להעניק פתרון משלה ל"שאלה היהודית" (Die juden Frage)—שאלת השתלבותם של היהודים בתרבות האירופאית המודרנית, המודעת לסתירה בין הפרטיקולריות היהודית וקטגוריית האזרחות האוניברסלית של המדינה המודרנית, המנטרלת פרטיקולריות זו. המשכילים האמינו, בהתבסס על רעיונות הנאורות האירופאית, כי היהודים צריכים לחדול מקיומם המבודד בתרבות אירופה ולהשתתף בציוויליזציה הכללית, ובה בעת להישאר יהודים. [↑](#footnote-ref-2)
3. יש לציין כי היהודים המשכילים התייחסו ליידיש באופן שלילי. האגף הקיצוני יותר מבין המשכילים אף גרס כי היידיש היא שפה לא-אותנטית, ז'רגון ברברי, ולכן מכשול מרכזי לקראת קדמה חברתית ואקולטורציה. אנשי ההשכלה היהודית של המאה התשע-עשרה התבוננו בהערצה בהישגיה התרבותיים של אירופה ולדידם, אקולטורציה ואסימילציה של העם היהודי תתאפשר באמצעות רכישת השפות האירופאיות ונטישת היידיש. אולם לבסוף המשכילים הבינו, כי אם הם רוצים להגיע אל ההמונים היהודים, עליהם לשנות את גישתם כלפי היידיש. המוני היהודים, בעיקר אלו שחיו במזרח אירופה, לא דיברו גרמנית, רוסית, או שפות מערב-אירופאיות אחרות, והיידיש הייתה כלי חשוב כדי לחנך אותם ולגאול אותם ממה שנתפס כחיי שטעטל נחשלים. משמעות הדבר היא שספרות היידיש המודרנית החלה מתוך הרעיון שהיידיש היא כלי תרבותי חשוב שיש להשתמש בו כל עוד צריך, ובלבד שבשלב מסוים, לאחר שהיהודים יהיו "מודרניים מספיק", היידיש תפנה את מקומה לשפות אירופאיות אחרות ותיעלם.

Zaritt, Saul Noam. "Maybe for Millions, Maybe for Nobody: Jewish American Writing and the Undecidability of World Literature." *American Literary History* 28.3 (2016): 542-573. [↑](#footnote-ref-3)
4. אברמוביץ, שלום יעקב. "האבות והבנים." *כל כתבי מנדלי מוכר ספרים (ספר א').* תל-אביב, דביר, [1868] 1935. [↑](#footnote-ref-4)
5. כתיבת רומנים ביידיש נתפסה כמשימה נוחה יותר מאשר כתיבת רומנים בעברית. לעומת העברית, היידיש הייתה שפתה של המציאות החברתית בת הזמן; היו בה רגיסטרים לשוניים שונים ולכן היא אפשרה חירות רבה יותר עבור הכותבים היהודיים בני התקופה לכתוב רומנים מודרניים שבהם תיווצר אותה פוליפוניה לשונית שבחטין ציין כמהותית לז'אנר (Bakhtin, Mikhail Mikhaĭlovich. "Discourse in the Novel." *The Dialogic Imagination: Four Essays.* University of Texas Press, 2010. 269-422.). העברית העמידה מגבלה חמורה יותר ואתגר משמעותי – כשפת הקודש והמקורות הדתיים וההלכתיים, העברית של המאה התשע-עשרה לא רק שלא הייתה שפת החיים עצמם אלא היו חסרים בה מושגים שיאפשרו תיאור ריאליסטי של המציאות היומיומית. לכן, הכתיבה ביידיש, שאומנם לא הייתה שפת ההשכלה, היוותה בסיס פורה יותר מהעברית בשעתו ליצירת רב-לשוניות פרודית והטרוגנית החיונית לרומן. [↑](#footnote-ref-5)
6. Moretti, Franco. "Conjectures on World Literature." *New Left Review* (2000): 54-68. [↑](#footnote-ref-6)
7. במסגרת תפישתו הפורמליסטית של ויקטור שקלובסקי, הבחירה בפרודיה מאפשרת לקרוא את הרומן של אברמוביץ לא מחוצה לגנאלוגיה האירופאית של הז'אנר אלא דווקא כתגובה אסתטית הממקמת אותו בתוך גנאלוגיה זו. הפורמליזם הרוסי הבין את התפתחותם של ז'אנרים חדשים כתהליך פנים-ספרותי, במסגרתו יסודות מסורתיים בספרות מפנים את מקומם ליסודות חדשניים יותר. במאמרו על הרומן הפרודי טוען שקלובסקי כי הטקסט הספרותי מגיב תמיד לצורות ספרותיות קודמות ומציב את הפרודיה כעיקרון מכונן של היסטוריית הספרות. בשימוש החקייני שעושה הפרודיה במודלים ספרותיים קודמים היא הורסת את דקדוקם הישן ומלעיגה את העקרונות העומדים בבסיסם. על-פי גישה זו, הרומן המודרני מתהווה בהכרח מתוך ובאמצעות דיאלוג עם טקסטים ספרותיים ועם ז'אנרים שקדמו לו. שקלובסקי מציין את *דון קיחוטה* ואת *טריסטראם שנדי* כשתי דוגמאות קיצוניות לרומנים המציגים ואריאציה ז'אנרית חדשה באמצעות פרודיזציה של קונבנציות ספרותיות קיימות. ניתן לומר כי דינו של *מסעות בנימין השלישי*—הרווי בפרודיות ובשיבושים אינטרטקסטואליים—הוא כדין של *דון קיחוטה* או *טריסטראם שנדי*, בכך שהוא "בולע" לתוכו דגמים ספרותיים אירופאיים קונבנציונאליים, ובעשותו כן, הוא דווקא ממקם עצמו בתוך—ולא מחוצה—למסורת הרומניסטית האירופאית. Shklovsky, Viktor. "The novel as parody: Sterne’s Tristram Shandy." *Theory of prose* (1990): 147-170 [↑](#footnote-ref-7)
8. כפי שמציין אורציון ברתנא, ביקורת הספרות העברית הדגישה את אי-יכולתו של אברמוביץ לעמוד בדרישות הז'אנר. מי שמסכם את מכלול טענות המבקרים באופן המקיף ביותר הוא המבקר יוסף קלוזנר, הכותב כי "מנדלי מוכר ספרים הוא לא מספר ולא רומאניסטן במובן האירופי הרגיל [...] הוא פשוט ובלתי מורכב [...] אין דינאמיקה בסיפוריו: אין בהם תנועה חזקה ובוערת ואין פעולה הולכת ונמשכת בקצב מהיר." קלוזנר מבהיר כי מאפייני הרומנים של אברמוביץ רחוקים מלהתאים לדרישות ז'אנר הרומן האירופי הריאליסטי. המבקרים המעטים שניסו להוכיח קומפוזיציה מורכבת ברומנים של אברמוביץ, מתוך הדגשת השפעת ז'אנרים ספרותיים אירופאיים על יצירתו, הצביעו על יניקת סיפוריו מאותם ז'אנרים ספרותיים שתבנית עלילתם "רפויה", וראו ברפיון זה בעיה. שלמה צמח, למשל, הגדיר את סיפוריו כ"סיפורי-שטח פיקרסקיים", והגדרתו מלמדת על יחסו השלילי לרפיפות העלילה בסיפור הפיקארסקי. (מצוטט אצל: ברתנא, אורציון. *מנדלי מוכר ספרים: עיון ביקורתי במכלול יצירתו של אברמוביץ*. תל-אביב: דקל, 1979, עמ' 1-2). [↑](#footnote-ref-8)
9. Abramovich, Sholem Yankev (Mendele Mokher Seforim.) *Tales of Mendele the Book Peddler: Fishke the Lame and Benjamin the Third*. Edited by Dan Miron and Ken Frieden. Schocken, 1996. 308. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid, 309. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid, 302. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid, 310. [↑](#footnote-ref-12)
13. דיקובן-אזרחי, סדרה. *איפוס המסע היהודי: גלות ושיבה בספרות היהודית המודרנית*. תל-אביב: רסלינג, 2017. [↑](#footnote-ref-13)
14. בנבג'י, אמיר. *מנדלי והסיפור הלאומי*. אוניברסיטת בן גוריון בנגב: הוצאת דביר ומכון הקשרים, 2009. 276. [↑](#footnote-ref-14)
15. פיינר, שמואל. *מהפכת הנאורות, תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18*. ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2002. 21. [↑](#footnote-ref-15)
16. בהקשר זה הביעו המשכילים התנגדות מרה ונוקבת למנהגי השידוך, לאיסור על בני הזוג להיפגש לפני החתונה, ובמיוחד לגיל המוקדם של הנישואים. המשכילים גם סברו כי הנישואים המוקדמים והאידיאל הלמדני תרמו לאופייה הבלתי-יצרני של החברה היהודית המסורתית, שכן הציפייה מהגבר הצעיר שיקדיש את יומו ללמידה העניקה לו לגיטימציה להיות בחזקת "טפיל" הנתמך בידי הורי אשתו ואחר כך בידי אשתו (ביאל, דוד. *ארוס והיהודים*. מתרגמת: כרמית גיא. תל-אביב: עם עובד, 1994. 209). אברמוביץ, כסופר משכילי, הרבה לעסוק בנושאים אלו ובמיוחד בקשר בין המבנה הכלכלי הבלתי-יצרני של החברה היהודית למבנה המשפחה היהודית. עמדתו הביקורתי של אברמוביץ ביחס לכלכלת הנישואים היהודית נבעה גם מניסיון אישי. הוא אומנם נישא בגיל 20 (הנחשב מאוחר), אך חווה נישואים מוסדרים טראומטיים: כעילוי בלימודיו, השיאו לו לאישה את בתו של אחד מגבירי העיר קאמנץ. אולם האישה, כפי שמתאר זאת יוסף קלוזנר, נתגלתה כ"יפה אך מוגבלת בשכלה" וכ"דכאונית ובלתי-שפויה" (קלוזנר, יוסף. *תולדות הספרות העברית החדשה*. ירושלים: השלח, 1936. 333-334). אברמוביץ חי עמה שלוש שנים, ולזוג נולדו שני ילדים שמתו סמוך ללידתם. לאחר שלוש שנים הוא פנה לחותנו וביקש כי יתיר לו לתת גט לאשתו. פרשה זו שופכת אור על הקשר המורכב בין הביוגרפי לאידיאולוגי: התנגדותו של אברמוביץ, כמו של משכילים אחרים שהגיעו מבתים יהודיים מסורתיים, לנישואים מוקדמים ומאורגנים בשידוך נבעה בחלקה מהתנסות אישית. [↑](#footnote-ref-16)
17. גלוזמן, מיכאל. *הגוף הציוני*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007. 210. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid, 102. [↑](#footnote-ref-18)
19. Abramovich, 1996, 320. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibid, 321. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid, 318-319. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid, 321-322. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid, 383. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid, 320. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ibid, 321. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibid, 322. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibid, 326-327. [↑](#footnote-ref-27)
28. מאחר והתרגום לאנגלית בו אני משתמשת בעקביות לכל אורך החיבור אינו מדויק במקרה זה, התרגום כאן הוא שלי. <http://benyehuda.org/mos/binyamin.html> [↑](#footnote-ref-28)
29. נוכחות חסרה זו של קיום גופני יהודי הייתה תמה שגורה בקרב רבים מהוגי ההשכלה היהודית. מהבולטים שבהם היה יהודה לייב פינסקר, שבחיבורו "אוטואמנציפציה" משנת 1882 ניסה להסביר את הא-נורמליות הכרוכה בקיום היהודי הגלותי. פינסקר סבר כי היהודים מהווים אומת רפאים חסרת טריטוריה ושפה, שקיומה מעורר בגויים פחד ופסיכוזה. פינסקר מסביר כי הפתרון לפתולוגיה היהודית, לקיומו של העם היהודי כגוף קולקטיבי נטול גוף, כמעין מת-חי, הוא חיים יהודיים בטריטוריה אוטונומית. אברמוביץ הוא שתרגם את הטקסט של פינסקר מגרמנית ליידיש, ומתיאורים אלו ברומן נראה כי הוא חלק את הנחתו בדבר קיומו הלימינאלי של הגוף היהודי עד כדי מצב של היעדר גוף. Pinsker, Leon. *Auto-Emancipation*. 1882. Jewish Virtual Library: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-auto-emancipation-quot-leon-pinsker> [↑](#footnote-ref-29)
30. Bhabha, Homi. "Of mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse." *October* 28 (1984): 125-133. [↑](#footnote-ref-30)
31. Abramovich, 1996, 307. [↑](#footnote-ref-31)
32. המפגש בין האוקסידנט והאוריינט, או בין האירופאיים ואנשי הקולוניות, מתואר בטקסטים אירופאיים רבים במונחים מגדריים; כמסע גברי וכחדירה גברית אל טריטוריה נשית. McClintock, Anne. Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. New York and London: Routledge, 1995, p. 353. [↑](#footnote-ref-32)
33. העניין של אברמוביץ בלאומיות היהודית בא לידי ביטוי כבר ב-1878, השנה בה הופיעה המהדורה היידית של מסעות בנימין השלישי, במסגרת מאמרו "אהבה לאומית ותולדותיה", בו ניסח את עמדתו ביחס לשאלת הלאומיות שעלתה זה מכבר בתרבויות אירופאיות. במאמר זה אברמוביץ אומנם אינו מסתייג מן הלאומיות בגלוי, אך הוא מצביע על סכנותיה, המגולמות באהבה לאומית מופרזת המוביל להתבצרות בשוביניזם ובאלימות. זאת ועוד, בניגוד לרבים בני דורו, שהפכו לחובבי-ציון בעקבות הפוגרומים ברוסיה של 1881, אברמוביץ נותר מסויג ואמביוולנטי ביחס לרעיון הלאומי בגרסתו היהודי. [↑](#footnote-ref-33)
34. התרגום שלי <http://benyehuda.org/mos/binyamin.html> [↑](#footnote-ref-34)
35. Hobsbawm, Eric. "The Nation as Invented Tradition." *Nationalism* (1994): 76-82. [↑](#footnote-ref-35)
36. קלוזנר, 1935, 369. [↑](#footnote-ref-36)
37. Abramovich, 1996, 323-324. [↑](#footnote-ref-37)
38. Miron, Dan, and Anita Norich. "The Politics of Benjamin III: Intellectual Significance and Its Formal Correlatives in Sh. Y. Abramovitsh's Masoes Benyomin ha-shlishi." *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore, and Literature* 4. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1980. 1-115. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid, 31. [↑](#footnote-ref-39)
40. Abramovich, 1996, 373. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid, 308. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibid, 304. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid, 374. [↑](#footnote-ref-43)
44. גלוזמן, 2007, 130. [↑](#footnote-ref-44)
45. Abramovich, 1996, 381. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid,309-310 . [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid, 371. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cervantes, Miguel de. *Don Quixote*. Translated by John Ormsby. Woodstock, Ontario: Devoted Publishing, 2016. 23. [↑](#footnote-ref-48)
49. Abramovich, 1996, 313. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibid, 305. [↑](#footnote-ref-50)
51. Gurevitz, Zeli, and Gideon Aranne. *Al Hamakom* [On Place]. Tel Aviv: Am Oved, 2007. 11. [↑](#footnote-ref-51)
52. Abramovich, 1996, 334. [↑](#footnote-ref-52)
53. Steiner, George. "Our Homeland, the Text." *Salmagundi* 66 (1985): 4-25. 5. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ibid, 24-25. [↑](#footnote-ref-54)
55. דיקובן-אזרחי, 2017, 15. [↑](#footnote-ref-55)
56. ארבל, מיכל. *תם ונשלם?* תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008. 79. [↑](#footnote-ref-56)
57. Abramovich, 1996, 326. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ezrahi, Sidra DeKoven. *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*. University of California Press, 2000. 72. [↑](#footnote-ref-58)
59. Abramovich, 1996, 389. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid, ibid. [↑](#footnote-ref-60)
61. השימוש שאני עושה במושג "מינוריות" הוא בעקבות הגותם הפילוסופית של דלז וגואטרי, בה מבטא המושג פעולה פוליטית החומקת מכוח השררה ומכורח האלימות שכופות הנורמות השליטות וקטגוריות הזהות והשיח שמכתיב הסדר המז'ורי. משמעותה של התחמקות זו היא לעולם אינה חד-סטרית, שכן אדם הפועל באופן מינורי לא רק מבקש לחמוק מן הכוח האלים שמופעל עליו, אלא גם לנטרל את הכוח האלים שהוא עצמו מפעיל על זולתו. Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Bloomsbury Publishing, 1988. 232-310. [↑](#footnote-ref-61)
62. 389 [↑](#footnote-ref-62)
63. אמיר בנבג'י בוחן את התבטאויותיו הפובליציסטיות של אברמוביץ בעניין הפוליטיקה הלאומית הרצויה, ומוצא כי קיימת בהן התנגדות לאפשרות שהעם היהודי יארגן עצמו כסובייקט קולקטיבי במסגרות פוליטיות לפי הנורמה של המאה התשע-עשרה. בנבג'י מראה כי בשנות השבעים של המאה התשע-עשרה שינה אברמוביץ, כמו משכילים רוסים רבים אחרים, את השקפותיו האופטימיות בנוגע לטבע, למוסר האנושי וליחסים ביניהם. עדות לשינוי זה היא מאמרו של אברמוביץ "הגוי לא נכסף" (1875), בו הוא טען כי הניסיון היהודי לחקות את התנועה הלאומית האירופאית הוא ניסיון אינסטינקטיבי ובלתי מודע לעצמו. הוא מתאר את התנועה הלאומית היהודית לא כתוצר של רצון חופשי של אומה המחשבת מראש את מהלכיה, אלא כחיקוי לקוי וחלקי. במאמר זה אברמוביץ גם דוחה את הפוליטיקה הלאומית האירופאית, משום שהיא נטועה לדידו באוניברסליזם שאינו מכיר בשונות אתנית ובפרטיקולריות של העם היהודי (בנבג'י, 2009, 282-284). [↑](#footnote-ref-63)