

קריאה ספרותית-תרבותית של

דמות האומנת ביצירתו של

אהרן אפלפלד

אילנה רוזן

כתיבתו של אהרן אפלפלד, עד סמוך לסוף המאה והאלף, התייחדה בכך שעסקה אך ורק ב"לפני" וב"אחרי" של השואה. תקופת האמצע, "מרכז הכובד", נעדרה מיצירתו עד פרסום "סיפור חיים"¹ – מצד האמירה הביוגרפית ו"מכרה הקרח"² מצד ההתייחסות המפורשת אל עולם המחנות. אלה היו בגדר "חור שחור" או מהות נעדרת-נרמזת ביצירתו. הנרמזות באה לידי ביטוי בכך, שגם ביצירות ש"לא ידעו את השואה" נוכחותה מורגשת בשל הקדרות והפסימיות שבהן, בשל עוצמת השנאה והאכזריות המאפיינת את יחסה של הסיבה הנוצרית ליהודים, ובשל יחסם המנוכר של היהודים למורשתם היהודית ולסיבתם הנוצרית כאחד. משל כבר ידוע מראש לאן מובילים הדברים; כאילו כתב אפלפלד את השואה "פנימה" ו"אחורה" אל תוך הזמן הקודם לשואה. לרוב המפגשים בין יהודים לנוצרים הרי אסון ומובילים לקץ רע, כפי שסוגת הנובלה ומוסכמותיה מיטיבות לטוות.³ כך הדבר בספרו "עד שיעלה עמוד השחר"⁴; וכך בנובלות "קאטרינה"⁵ ו"טמיון"⁶, שקריאתן תעמוד במרכז דיונו.

ואולם, בעוד שב"עמוד השחר" מדובר ביחסים בין אישה יהודיה ובעל נוצרי, ובדמות משנית של אומנת נוצרית המועסקת בביתם,⁷ הרי שבשתי הנובלות האחרות מדובר ביחסים בין אישה נוצרית, כפרית רותנית, ויהודים, ובעיקר גברים יהודים, שבמשפחותיהם היא מועסקת כמשרתת, כמטפלת, כטבחית וכדומה,⁸ ואגב כך נוצרים קשרים סבוכים בינה וביניהם. יהודים אלה באים ממסגרות יהודיות מסורתיות, כמו בנימין מן המשפחה היהודית הראשונה ב"קאטרינה", או ממשפחות מנוכרות לשורשי יהדותן, כמו הפסנתרנית הני טראואר, שאליה עוברת קאטרינה לאחר רצח המשפחה הראשונה, וכמו משפחתו של קארל הינבר, ובעיקר קארל עצמו, ב"טמיון". אשר לדמות האומנת ו/או המשרתת – מצד אחד, בשל שורשיותה ומסורתיותה (אלה הם "חרדים" פרבוסבלים בלשונו של המידען ברוך צחור⁹) היא יכולה להתחבר ליהודים השורשיים והמסורתיים ההולכים ונעלמים מן העולם האמנציפטורי. מצד שני, היא באה מחוגים נוצריים אדוקים מעצם הגדרתם

1. אהרן אפלפלד, סיפור חיים, כתר, ירושלים 1999.
2. אהרן אפלפלד, מכרה הקרח, כתר, ירושלים 1997.
3. עזריאל אוקמני, תכנים וצורות, ספרית פועלים, תל-אביב 1957, עמ' 200-208; לאה גולדברג, אמנות הסיפור – עיונים בצורת הסיפור הקצר ובתולדותיו, ספרית פועלים, מרחביה 1963.
4. אהרן אפלפלד, עד שיעלה עמוד השחר, כתר, ירושלים 1995.
5. אהרן אפלפלד, קאטרינה, כתר, ירושלים 1989.
6. אהרן אפלפלד, טמיון, כתר, ירושלים 1993.
7. דמות האומנת הנוצרית קירצל, ביצירה זו, מאופיינת ופועלת בצורה שונה מדמויות האומנת בשתי היצירות הנדונות כאן וכיצירות רלוונטיות אחרות, והיא ואריאציה ייחודית של דמות האומנת ביצירת אפלפלד.
8. מסתבר שקשה למצוא מונח עברי עכשווי מדויק לתיאור מכלול תפקידיה ומאפייניה של דמות זו, המעוגנת בזמן, במקום, ובתנאים כלכליים וחברתיים המייצגים עולם שלם של קשרי גומלין בין יהודים

כבני ישו, והיא יונקת שנאת יהודים למן הולדתה. מצד אחד היא נוצרית שורשית, אך מצד שני היא חיה בקרב יהודים עד שהיא הופכת למעין יצור כלאיים: כבר אינה נוצרייה אותנטית ולעולם לא יהודייה מלידה. ובמילותיה של קאטרינה: "הרותנים מריחים כי משהו השתבש אצלי [...] אצל היהודים מעמדי ברור יותר: הייתי שפחה בבית יהודי, מדברת יידיש נאה, מצויה בהליכות ומנהגים ויש להזהר מפניה"¹⁰. בשל היותה נטועה בשתי סביבות חיים ברו-זמנית, דמותה נעה בין ניגודים הכרחיים תוך שהיא מנסה לפשר ולגשר בין העולמות באמצעות אמהיותה, חיוניותה וחמלתה. מסתבר כי ברוב המקרים נטל זה כבד מנשוא עבודה, כמו גם עבור שתי סביבות החיים שלה. אולי בכך טמונה הטרגיות שבדמותה ובסיפורת שבמרכזה היא עומדת.

חוקרי ספרות ותרבות מדגישים את התרומה של קריאה משולבת, היינו קריאה מזוויות אחדות, ללמידה של תופעות, ולענייננו – זווית הספרות הכתובה וזו של הספרות והתרבות העממית. בסימפוזיון שהוקדש למקומו של הפולקלור בספרות בכתב העת *Journal of American Folklore*, יוחדו דברים לזיהוי תופעות פולקלוריות בספרות אליזבטנית ובספרות אמריקנית בת הזמן, ולפואטיקה פולקלוריסטית השואבת מכלי מחקר של הספרות.¹¹ ברוס רוזנברג מיישם עקרונות נרטולוגיים בקריאת בלדות מחד גיסא, ובוחן את תקפותם של חוקים אפיים עממיים בקריאת שירה עכשווית מאידך גיסא.¹² ארנולד באנד עומד על מרחב השיתוף והקישור בין הספרות והפולקלור בחקר הסיפורת החסידית.¹³ ואילו חיה בר-יצחק מאירה מחדש את היניקה ההדדית של שני שדות היצירה שעליהם עומד איציק מאנגער במאמרו "פולקלור וספרות".¹⁴

ברוח דברים אלה אציג להלן קריאה נוספת, משולבת, של דמות האומנת/ המשרתת העולה הן מיצירת אפלפלד והן מזיכרונותיהם של יוצאי הונגריה וקרפטורוס (כיום מערב אוקראינה). מפיהם שמעתי סיפורים ותיאורים על דמות זו ומקומה במשפחות היהודיות שבהן גדלו. יש לציין עם זאת, כי בעוד שביצירות הספרותיות הדמות מוצגת מן המיקוד שלה עצמה, אם המפורש כמו בנובלה "קאטרינה" ואם המובלע או המזדמן כמו ב"טמיון", הרי שבתרבות העממית וביזכרונה מיקוד זה נמנע מאתנו, ונותרת רק נקודת המבט של ילדי טיפוחיה, המספרים עליה ממרחק השנים והשוואה. הדמות הזכורה להם אינה כה מורכבת וחצויה כזו שביצירת אפלפלד. יחד עם זאת, הפיכתה למעין יהודייה יותר מן היהודים עצמם, "שומרת הגחלת" כהגדרתו של יגאל שוורץ בספרו על יצירת אפלפלד,¹⁵ מודגשת גם בזיכרונם. זאת ועוד, בספרות העממית, בניגוד לזו הכתובה, היידיש מדוברת ולא רק מדווחת, והיא מתפקדת כגשר הכרחי בין המשפחה היהודית לאומנת הנוצרית החיה בקרבה. קריאתי, המשלבת בין הספרות הכתובה וזו העממית, תנסה ליצור דיוקן של דמות האומנת/ המשרתת בתרבות היהודית המזרח אירופית, ולבחון אותה על התגליותיה ומערכות

לבין סביבתם הנוצרית כאירופה שלפני השואה.
9. ברוך צחור, "מכירת חמץ", בתוך: אילנה רוזן, מעשה שהיה... – הסיפורת העממית של יהודי קרפטורוס, תל-אביב, המכון לחקר התפוצות באוניברסיטת תל-אביב, 1999, נספח, עמ' 211-212.
10. קאטרינה, הערה 5 לעיל, עמ' 76.

11. Daniel G. Hoffman et al., "Folklore in Literature: a Symposium", *Journal of American Folklore* 70 (1959), pp. 1-24.

12. Bruce A. Rosenberg, *Folklore and Literature: Rival Siblings* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1991).

13. Arnold Band, "Folklore and Literature", in: Frank Talmage (ed.), *Studies in Jewish Folklore: Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1-3, 1977* (Cambridge, Massachusetts: Association for Jewish Studies, 1980), pp. 33-43.

14. חיה בר-יצחק, "הערות למסה 'פולקלור וספרות' לאיציק מאנגער", חוליות – רעים לחקר ספרות יידיש וזיקותיה לספרות העברית 7 (2002), עמ' 363-361; איציק מאנגער, "פולקלור וספרות", שם, עמ' 365-370. המסה של איציק מאנגער פורסמה לראשונה בשנת 1939.

15. יגאל שוורץ, קינת היחיד ונצח השבט – אהרן אפלפלד: המונח עולם, כתר, ירושלים, 1996, עמ' 181.

יחסיה, כאשנב לעולמם של היהודים והנוצרים במחוזות אלה וליחסים ביניהם ערב השואה.

נפנה תחילה לבחינתה של דמות זו ביצירת אפלפלד. קאטרנה היא בת איכרים רותנית שהוריה מסוכסכים ביניהם. אביה עצלן ונאפן, אמה עמלנית ורגזנית והיא אינה מוצאת בביתה חום וקרבה. היא עוזבת את הבית בצעירותה, נקלעת תחילה לחברת שיכורים חסרי בית הרובצים בתחנת הרכבת ולאחר מכן, בהיקרויות שיש בהן משהו מן הגאולה, ולו זמנית,¹⁶ היא מתגלגלת לבתים יהודים אחדים שהיא נאלצת לעזבם עם מותם או רציחתם של בעלי הבית. בין השאר היא מבלה זמן מה עם סאמי, יהודי שיכור, וממנו נולד לה בן, בנימין, שנרצח בידי בריון רותני החפץ בגופה. קאטרנה מגיבה כמו מתוך אינסטינקט ורוצחת את רוצח בנה ומבטרת את גופתו. על כן היא מכונה בנובלה "רוצחת".

בשלב זה של חייה קאטרנה כבר אינה נוצרייה ולעולם לא יהודייה; היא אינה כפרית ולא עירונית; נבערת ויודעת לא יודעת קרוא וכתוב; צעירה מפתה וזקנה מעוותת ודוחה בשל מחלת עור שלקתה בה; אומנת ואשת חיק ורוצחת אכזרית; מקפידה על כשרות ודינים בבתיים שהיא משרתת בהם, אך לא כפי שעושה זאת גלוריה ב"טמיון". קאטרנה היא דמות כלאיים, דמות סיפית, לימנילית, המתקיימת על הגבול שבין שתי תרבויות, ללא אישור כניסה או חזרה לזו או לזו; דמות שאפיונה מאיימים על כל אחת משתי התרבויות ובו-זמנית מבליטים את מעלותיה. אלמלא היתה רוצחת כהגדרתה וכהכרתה – גם אם לא בהכרתם החומלת של קוראים בני זמננו, המסוגלים למצוא נקודות זכות בהתנהגותה כלפי רוצח בנה¹⁷ – היינו מכנים אותה ושכמותה "טיפוס סמלי"¹⁸, כלומר, דמות שמציבה סטנדרטים נעלים מאלה של החברה בעניינים מסוימים, ולכן הם מקבלים את "סטייתיה" בעניינים טריוויאליים יותר. כזו היא דמותו של רבי יעקב ואזנה,¹⁹ מרפא עממי שנוי במחלוקת וגיבורם של פלג מיוצאי מרוקו, או האישה המכונה חנה זילברשטיין, מנשות חסידי גור, המקפידה ומחמירה יותר משכנותיה בתחומים רבים, אך לעתים גם פורצת גדרות מתוך אמונה בצדקת דרכה והבנותיה לגבי הדברים החשובים באמת.²⁰

יחד עם זאת, היות שהנובלה "קאטרנה" מאפשרת הצצה נדירה אל עולמה של קאטרנה כפי שהיא חווה אותו מפנימיותה, ודרך המטען הלשוני והסמלי שעליו היא אמונה, ברצוני לטעון כי קאטרנה עברה למעשה את הגבול, או הסף, והפכה ל"יהודייה" מזן משלה יותר משהיא כפרית רותנית, ושמבחינה זו היא אכן "טיפוס סמלי". טענה זו נתמכת בהתייחסויותיה המרובות של קאטרנה לעולם התרבות היהודי שהיא מעריצה (במובן של הערצת קדושים, שהמינוח המדעי לא היטיב להרחיקו דיו מזה של הערצת דמויות פופולריות) דרך אמירות כגון: "שום דבר יהודי אינו זר לי", "אני מצויה בדיני כשרות", "מה לעשות ולי אין מנוחה אלא בקרב

16. על "גאולתה" של קאטרנה "דרך הביבים" ראו אבירב ליפסקר, "חניכה מיסטית ואקסטטי של 'קדושה', על רקעה הלגנדרית של הנובלה קאטרנה של אהרן אפלפלד", אפס שתיים 1 (1992), עמ' 87-98.

17. ואולם הכרתם של הקוראים פחותה בחשיבותה ביחס להכרת קאטרנה הדמות ו"קאטרנה" היצירה. באותו אופן היא פחותה גם ביחס לבלנקה ב"עמור השחר", או לתלמה ולואיז בסרט על שמן (כבימוי סקוט רידלי 1990), או לרות בסרט "עגבניות ירוקות מטוגנות" (כבימוי ג'ון אבנט 1991), ושאר סרטי פולחן נשנים אמריקניים בני זמננו, הממוקמים ב"דרום" שנחשלותו ושנאת הורים הנשים שלו קרובות במהותן לאלה של הכפריים הקרפטים.

18. Don Handelman, "Charisma, Liminality, and Symbolic Types", in: E. Cohen, M. Lisaak, and U. Almagor (eds.), *Comparative Social Dynamics* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1985, pp. 346-359.

19. יורם בילר, ללא מיצרים – חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה, ירושלים, מאגנס תשנ"ד.

20. תמר אלאר, משכילות ובורות – מעולמן של נשים חרדיות, תל-אביב, עם עובד 1996.

היהודים", וגם בההודים חוזרים של דברים אלה, למשל מפיה של הני טראואר לקאטרניה: "את הרב שלי, את התנ"ך שלי, אלמלא את, מי היה יודע כי היום שבעות".²¹ יתרה מכך, בנימת דבריה ועולם התוכן שעליו היא מבססת אותם, ניכר כי קאטרניה ספגה את המסורת היהודית והפנימה אותה, כאילו היתה זו "תיבת התהודה של הלשון"²² האותנטית שלה. כך לגבי קביעתה "אלוהים נתן ואלוהים לקח, זה הפסוק וזה הלחץ"²³ לאחר רצח בנימין בעלה של רוזה, כך בסיכום "כולם נספו במיתות משונות"²⁴ לגבי שני בני הזוג, וכך באמירות המשקפות הכרות עם מקורות יהודיים, כמו: "עשה את מלאכתו בשקט, כאדם היודע כי העולם הזה הוא אך פרוזדור"²⁵ ו"מעמקים קראתיך יה, אנו קוראים בספר הספרים".²⁶

גלוריה, בנובלה "טמיון", אינה מגיעה לאותם גבהים ומעמקים שקאטרניה מגיעה אליהם; היא רחוקה מן הקצוות שאליהם מתגלגלת קאטרניה וזוכה לחשיפה מועטת בהרבה. מעט מאוד ידוע לנו על עברה בטרם הגיעה לבית הוריו של קארל היבנר, למעט שאחותה הגדולה רדתה בה. גם עם סביבתה הנוצרית אין לגלוריה יחסים מורכבים, למעט יציאותיה לקניות ולשליחויות. היא אינה מדרדרת לחיי רחוב ולשתיינות כמו קאטרניה ואינה מסגלת לעצמה שפה יהודית, למעט אמירות כגון "מה אפשר לעשות" שאותן היא מבטאת "בנימה יהודית", בשומעה על המרת הדת של קארל, ולקראת סיום הנובלה, בלומדה כי הכפריים ברזוב פגעו בגינתם.²⁷ ומבחינת נוכחותה – שמה אמנם נזכר בבית משפחת היבנר מתחילת הנובלה, אולם היא עצמה מופיעה בה סמוך לאמצעה ולרוב נקודת המבט שלה אינה זוכה לביטוי כשלעצמו, מעבר להיותה הד חוזר ומגיב לדבריו, לחוויותיו ולעולמו הסבוך של קארל.

דרך הצגתה ובמידת הזהות והזהדות שלה עם ערכים וחיים יהודיים, דומה גלוריה לדמות האומנת/המשרתת המכונה "שיקסע"²⁸ בתרבות העממית. יוסף עמי, יוצא מונקץ' ותושב חיפה, לשעבר ראש האיגוד העולמי של יוצאי רוסיה הקרפטית, סיפר על ה"שיקסע" ששירתה בבית הוריו בהאי ליסנא:

את המילים העבריות הראשונות בחיים שלי אני למדתי משיקסע אוקראינית. היא טיפלה בי. היו גם מטפלות וגם עובדות במטבח. היה פתגם, ווי דיין רעבען קען אויך א שיקסע פאסקען [יידיש: כמו הרב שלכם, גם שיקסע יכולה לפסוק], היא כל-כך חייתה את החיים [היהודיים] שהיא יכלה גם כן לפסוק. אצלנו סיפרו שהגיעו בנות שהביאו אותן ההורים לחתן עם הבן של הגביר. אז סבתא היתה מעמידה אותן למבחנים, אויסזאלצן. את יודעת מה זה היה? להכשיר את הבשר. אז היו [...] אנחנו גרנו בקומה הראשונה, היו צריכים לרדת קומה למרתף ושם להמליח והכל. סבתא שלחה אתה

21. קאטרניה, הערה 5 לעיל, עמ' 41, 44, 46-74 בהתאמה.
22. ראו, לדוגמה, את שימושה של רחל אליאור במונח זה לשם "הוכחת" יחסה השלילי של היהדות המסורתית אל האישה: רחל אליאור, "עלמה יפה שאין לה עיניים" – נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית, בתוך: דוד יואל אריאל, מאיה לייבווביץ' וירוס מור (עורכים), ברנך שעשני אשה? האשה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו, ידיעות אחרונות, תל אביב, 1999, עמ' 37-56; "נוכחות נפקדות", 'שבע דומם' יעלמה יפה שאין לה עיניים': לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית", בתוך: יעל עצמון (עורכת), התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים-תל אביב תשס"א, עמ' 45-46.
23. איוב א כא; קאטרניה, עמ' 31.
24. סוטה לה, שבת קנו, בבא בתרא י ועוד; קאטרניה, עמ' 34.
25. קאטרניה, הערה 5 לעיל, עמ' 62.
26. תהילים קל א; קאטרניה, עמ' 75.
27. טמיון, הערה 6 לעיל, עמ' 65, 72.
28. במקורו זהו ביטוי של שלילה ושמירת מרחק על-פי הציווי "שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא" (דברים ז כו) הנוגע לאיסור עבודה זרה. ה"שיקסע" (בעברית) או ה"שיקסע" (ביידיש) היא המקבילה הנקבית ל"שקוץ" או ל"שייגיץ", שפירושו הן מי שאינו יהודי והן מי שאינו נוהג כצפוי מיהודי (בדרך כלל הכוונה להתנהגות פרועה של ילדים ונערים). עם הזמן הפך ביטוי זה לכינוי כולל ונייטרלי למדי של מי שאינם יהודים.

את השיקסע [לכחון את הכלה המיועדת]. וכשחזרו, אז השיקסע אמרה בידיש, ה"גויית" לא מבינה כלום.

זאת שגידלה אותי, אני תמיד מספר שבוערב, כשסוף כל סוף הלכה להשכיב אותי, אז לקחה אותי, רחצה אותי, לקחה אותי למזווה. ובידיש אמרה לי: אויפואשן, מזווה קושן, קריאת שמע לייענען, טאטע מאמע קושן, פישן, גיין שלאפן [ידיש: להתרחץ, לנשק המזווה, לקרוא "קריאת שמע", לנשק את אבא ואמא, להשתין, ללכת לישון]. הם חיו אתנו. חיו מהחווה. קיבלו משכורת, קיבלו את הפרודוקטים והם היו חלק אינטגרלי של החיים שלנו. רובם דיברו יידיש. אם משהו לא מצא חן בעיניה, אז היא צעקה, דו ביסט ערגער ווי א שייגעץ, שאני יותר גרוע משיגעץ. ידעו את הקללות, את התפילות, את המנהגים, את כללי הכשרות, הכל. האמא של השיקסע שגידלה אותי, היא גידלה את אמי.²⁹

29. ארכיון "פרויקט המחקר של יהדות קרפטורוס ומונקץ", המרכז לחקר התפוצות על שם גולדשטיין-גורן באוניברסיטת תל-אביב, תיק עמי, פריט מס' 5.

בקטע זה, האופייני לדיבור הספונטני והאסוציאטיבי של משמרי מסורת עממית בעל-פה, מתוארת ה"שיקסע" באופן סנטימנטלי ומתפרק כחלק אינטגרלי של המשפחה היהודית; מעין רשות מבצעת ושופטת, שנראה כי הטמיעה לחלוטין את העולם היהודי שבו חייתה רוב ימיה, ולעתים גם אבותיה ואמותיה לפנייה. היא מסגלת לעצמה את שפת היידיש ואת הקפדנות על שמירת המצוות ואורח החיים היהודי החסידי, שאליו עורגות רבות מן הדמויות התלושות ביצירותיו של אפלפלד, עד כי לא נראה עוד כי היה, או יש, או צפוי להיות לה עולם משלה. היא אפילו אינה יכולה לומר, כקאטרינה, "היו ימים ששכחתי שאני נולדתי להורים נוצרים"³⁰, היות שלא נראה כי אי פעם זכרה זאת, או שהמספר מעניק לה אפיונים כלשהם שמעבר לחייה ושירותה בבית המשפחה היהודית. ל"שיקסע" העממית, המתוארת בדבריהם של יוצאי אותם בתים, אין עולם משלה מעבר לעולמם הם או לקטעים המשיקים בין שני העולמות.

30. קאטרינה, הערה 5 לעיל, עמ' 44.

ואולם גם במסגרת התיאור העממי או האתנוגרפי, יש מי שמרחיקים את אופק התיאור של ה"שיקסע" וחורגים מעיצובה האידילי והכל-יהודי. לעניין זה ראוי לבחון דמויות סמוכות ומטונימיות לזו של האומנת, כמו ה"גוי" או ה"גויה של שבת"³¹ ודמויות שירות מזדמנות אחרות. יש מי שזוכרים את מוכנותה של ה"גויה של שבת", שנמצאה בבתי היהודים פחות מה"שיקסע", להתגייס לעלילת דם נגד יהודים ולפגיעה ממשית בהם ברגע שהם חשים מאוימים, כפי שעולה מן הדברים הבאים מפי צפורה נמש, אף היא יוצאת מונקץ' ותושבת חיפה:

31. יעקב כ"ץ, גוי של שבת – הרקע הכלכלי-חברתי והיסוד ההלכתי להעסקת נוכרי בשבתות ובחגי ישראל, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים 1983. ספרו ההיסטורי-סוציולוגי של כ"ץ כמעט שאינו עוסק בהיבטים תרבותיים של דמות זו ויחסיה עם מעסיקה, או ברמות הנקבית של ה"גוי של שבת".

זה היה לפני פסח וילדה בת שלוש נעלמה פתאום מן הבית. אמא שלה התחילה לצעוק בקולי קולות שהיהודים גנבו את הילדה ושחטו אותה, ממש עלילת דם, שהם זקוקים לדם של נוצרים למצות שלהם.

כל החצר רעשה וממש חשבנו שעכשיו הם יבואו, היו שם גם גברים, שיבואו וירביצו לנו. דאגנו. כולם הלכו לחפש את הילדה. בסוף נמצאה הילדה בריאה ושלמה. היא היתה ילדה קטנה. הלכה לטייל ותעתה בדרך ומצאו אותה בריאה ושלמה. אבל זה לא מנע ממנה [מן האם] להמשיך לבוא, להדליק אצלנו את התנור, לקבל את המצות ואת החלות בשבת. זה היה היחס, בילטרלי, פעם היו טובים ופעם ההפך, לפי מה שעלה בדעתם.³²

32. ארכיון "פרויקט המחקר של יהדות קרפטורוס ומונקץ", תיק נמש, פריט מס' 33.

המספרת מתארת דמות ומצב ידועים ושגורים בהווייתם של יהידי גלויות רבות. ניכרת בדבריה מודעות למשמעות התרבותית וההיסטורית של סיפורה. בעיקר אמורים הדברים בביטויים כגון "ממש עלילת דם", ו"זה היה היחס, בילטרלי". הדמות העומדת במרכז תיאור זה איננה חלק אינטגרלי ממשק הבית היהודי, כזו שתיאר יוסף עמי; אלא היא בעלת תפקיד ונוכחות מצומצמים יותר. אולי משום כך שורשיה הנוצריים העממיים של הדמות מנחים אותה לשנאת יהודים מולדת באופן מוחשי יותר משהם פועלים על דמות החיה דרך קבע בבתיים יהודים, והיודעת משום כך כיצד ולשם מה מכינים מצות בפסח.

מבחינת דמותה ואופיה של ה"גויה של שבת" שלעיל, יש בהפכפכותה כדי להזכיר את סיג, חברתה לכלא של קאטרינה. סיג "היתה גדולה וחזקה ומלאה סתירות. אני אוהבת את היהודים", היתה אומרת, 'אבל חבל שהם יהודים. אילו לא היו יהודים הייתי אוהבת אותם יותר'."³³ לעומת דמות זו ודמותיה, כגון ויקטוריה בעלת בית הבושת ב"טמיון", יש הנוטים לשנאת יהודים קבועה וגלויה יותר בד בבד עם תלותם ביהודים וקרבנם לאורחות חייהם, משל היו שותים ויורקים לבאר שממנה הם שותים. לעניין זה, סיפרו שניים ממרואייני את הדברים הבאים:

פרץ ליטמן, יוצא מונקץ', תושב חיפה:

33. קאטרינה, הערה 5 לעיל, עמ' 96.

הגויים ידעו יידיש. העוזרת פעם אמרה לסכתא שלי, פראו ליטמן, מתי אתם תהיו חופשיים ואנחנו נהיה כגלות? אנחנו נאכל חלה ואתם תאכלו לחם שחור ותהיו גויים של שבת? ככה הם תפסו את זה והם קינאו בנו.³⁴

דבורה גרוס, יוצאת מונקץ', תושבת חיפה:

34. ארכיון "פרויקט המחקר של יהדות קרפטורוס ומונקץ", תיק ליטמן, פריט מס' 9.

35. דבריהן של דבורה גרוס וצפורה נמש תועדו במפגש קבוצתי שנערך במסגרת "פרויקט המחקר על יהדות קרפטורוס" ואשר חלקים ממנו הובאו ונחתחו בספרי מעשה שהיה, בפרק שיוחד ל"אינטרקציה קבוצתית כהתמודדות רב-קולית עם העבר", עמ' 61-96.

אני זוכרת את הגויה של שבת שלנו שקראו לה ה'פּרֶצְקָה'. (היא) היתה אישה זקנה, קבצנית. בשבת היא היתה עובדת אצל היהודים. היתה מורידה את הפמוטים מהשולחן, מוסיפה עצים לאש וכערב היתה באה לאסוף את הפדיון. היו נותנים לה תמיד פרוסת חלה וגם כסף. כשיצאנו, כשגירשו אותנו מהגטו, את [ציפורה נמש, שצוטטה לעיל³⁵] וזוכרת? עמדו משני צדי הרחוב כל התושבים

36. ארכיון "פרויקט המחקר של יהדות קרפטורוס ומונקץ", דברי דבורה גרוס בתיק נמש, פריט מס' 31.
 37. כנינו זה הוא צירוף של שפות אחדות ששימשו באזור, כמו הונגרית וצ'כית. אשר למרכיב "ז'ב" שבמילה זו, פירושו בהונגרית "כיס" (zseb) וכונתו "פושט יד".

38. עם זאת מעניין לציין, כי גם במחקר המציג את "הצד השני", דהיינו את דימוי היהודים בעיני נוצרים בני האזור ומפיהם, עולה תמונה דומה של היהודי הטיפוסי כאדם אדוק בדתו, רמאי, חכם או פיקח, אך לא בדרך שמיטיבה עם סביבתו הכללית. יחד עם דברים אלה, לעתים מבחינים המידענים הנוצריים בין יהודים ככלל, או בין יהודים רעים "מכפרים אחרים", לבין היהודים "שלהם", הטובים יותר. לעניין זה

ראו: Éva V. Huseby-Darvas, "Remembering our Jews – The Complexity of Village Relations in North Hungary", *Jewish Folklore and Ethnology Review*, vol. 13 (1991), pp. 5-7; Veronika Görög-Karady, "Ethnic Stereotypes and Folklore: The Jew in Hungarian Oral Literature", *Essays in Honor of Lauri Honko on his 60th Birthday*, 6th March 1992 (Helsinki: Studia Fennica, 1992), pp. 114-125.

39. Ilana Rosen, "Exile and Homeland in the Narratives and Consciousness of Israelis of Carpatho-Russian Origins," (*Shvut – Studies in Russian and East European Jewish History and Culture*) 12.

ממונקץ', הגויים שנשארו, ומחאו כפיים. ובתוך הקהל הזה ראיתי את הז'ברצ'קה, איך שהיא עמדה, מחאה כפיים וצעקה, עכשיו יהיה לי איפה לגור, היהודים סוף סוף עוזבים אותנו. זה נורא כאב לי. היא חיה הרי מהיהודים האלה. אחר כך שמעתי שהיא פשוט מתה מרעב. כשחזרתי הביתה, אחרי השחרור, שאלתי איפה הז'ברצ'קה ואמרו לי שהיא מתה מהר מאוד. אבל איזו שמחה היתה לה, איך היא מחאה כפיים.³⁶

בעוד שה"עוזרת" היא בת-בית, הרי שהז'ברצ'קה, ששמה מעיד על עיסוקה כפושטת יד,³⁷ היא דמות בעלת סטטוס נמוך עוד יותר הן מזה של ה"עוזרת" הן מזה של ה"גויה של שבת" שתוארה בסיפור "עלילת הדם" שלעיל, ואשר יכלה להיות עקרת בית ו/או איכרה. הז'ברצ'קה, מסתבר, כה חדורת שנאה מולדת ומושרשת ליהודים שבבתיים היא משרתת מעת לעת, עד כי שמחתה לאידם גוברת על דאגתה לפרנסתה. ניתן לומר עליה כי היא שוגה בתפיסת המציאות של חייה באותה המידה שבה שוגים היהודים שטועים לחשוב כי היא ושכמותה יכולים להיות "חלק אינטגרלי" מחייהם. רק תמונת הגירוש למחנות והשמחה לאיד של תושבי העיר הלא יהודים הצופים בגירוש פוקחת את עיניהם. עתה מתחוויר להם כי דמויות אלה, המעלות על הדעת את שותפותיה לכלא של קאטרנינה, המתכסות בשלל בגדים ועדיים של יהודים בעקבות כל גל של השמדת יהודים המתבצע לקראת סיום תקופת מאסרה, כלל אינן רואות עצמן שייכות וקרובות לעולמם של היהודים. אדרבה, הן תופסות את עצמן ואת מצבן במונחים של ניצול ושיעבוד, שרק הכחדה מוחלטת של היהודים תוכל לסיימו. ומכאן תחושת אחרית הימים האופפת את שחרורן מן הכלא בסיום הנובלה. משל היו היהודים הסיבה לעוולות, לחטאים ולעונשים הקיימים בעולם, ומשנעלמו ממנו אין עוד צורך לקיים מסגרות אכיפה וענישה.

מתוך דבריהן של דמויות אלה, כמובא בתיאורי היהודים הזוכרים אותן – על הסובייקטיביות והחד-צדדיות ההכרחיות ביחס לכלל הדמויות והקולות המובאים בדברים אלה³⁸ – עולה טענה בדבר השתלטותם של היהודים על הנוצרים ועל מקורות מחייתם. כך עולה, למשל, גם מאותם קטעים דוקו-דרמטיים בסרטו של קלוד לנצמן "שוואה" (1985), שבהם נראה כפרי לבוש ברישול, שרוב שיניו חסרות, משרטט בענף שבידו על העפר שלרגליו את מבנה הכפר כשעוד היו בו יהודים באופן שהיהודים ובתיים וחניויותיהם במרכזו ואילו הנוצרים, בעלי הבית כביכול, מסביב, בשוליים, ובשירות היהודים. זהו שורש כמיהתם של הגויים ל"גלות" כפי שלטענתם חווים אותה היהודים, דהיינו כ"בעלי-הבית", בעוד שהגויים עצמם חשים כמעין גולים במולדתם.³⁹

עד כה השתמעו מן הדברים, במידות שונות של מפורשות, המתחים הדתיים והמעמדיים העומדים בבסיס היחסים האנושיים והאישיים בין

בני שתי הקבוצות. עתה נדון במתח המיני בין הדמויות משתי הקבוצות ובמקומו בשתי הנובלות.

המשרתות הנוצריות ביצירת אפלפלד באות במגע מיני עם יהודים במשפחות שבהן הן משרתות. ואולם לא בכל המקרים מדובר ביחסי מרות וניצול, כפי שתוארו הדברים מבחינה מעמדית וכלכלית. לקאטרינה מיניות מוחצנת המעוגנת ברוח זמנה ובמקומה, ובמסגרתם נערה ואחר-כך אישה ממעמדה ומסוגה מהווה טרף וטורפת לגברים שסביבה כל עוד לא נישאה או הפכה לנזירה. קשה לומר כי קאטרינה מנוצלת מינית יותר משהיא רוצה, או זקוקה, או מתובנת, או שהיא מנוצלת מינית על-ידי גברים יהודים יותר מאשר על-ידי גברים לא יהודים.⁴⁰ לחילופין ניתן לומר, כי אלמלא נמשכה לגברים יהודים אזי היו היא ותולדותיה זרועים בהרבה פחות פורענויות. במקרה של קאטרינה, היצריות והנוצריות מעצימות זו את זו ואת הקטסטרופליות של מפגשיה עם גברים, בעיקר עם גברים יהודים. לעומת זאת, מפגשיה עם נשים, יהודיות בעיקר, תורמים למיתון יצר ההרס והסכנה שלה ולהחזרתה מן הקוטב הארוטי והתנטוטי גם יחד לאורח חיים יציב יותר, ולו לזמן מה.

40. לעניין זה ראו את המיידיות והטבעיות שבהן נענית קירצל, האומנת/המשרתת הנוצרית, לאדולף, בעל-הבית הנוצרי, בהיעדרה של בלנקה, אשתו היתודית, כיומן עד שיעלה עמוד השחר.

גלוריה, בנובלה "טמיון", הגיעה לבית משפחת היבנר כילדה-נערה בת שמונה עשרה לבושה בשמלונת קצרה שמתחתיה בצבצו ברכיה הקפואות. עד מהרה היא מתקרבת לילד שעליו היא מופקדת ובמסגרת טיפולה בו היא מסוגלת "להתיילד" כאילו היתה בת גילו ולא מבוגרת ממנו בארבע עשרה שנה. מבחינות רבות, גלוריה נותרת נעולה במצב נפשי וגילי זה גם מקץ שלושים שנה, כאשר קארל מצוי באמצע שנות השלושים לחייו ובעיצומם של מאבקים בממסד הנוצרי שבו התבסס מזה שנים. קארל מצדו מוצא מפלט ביחסים אינטימיים עם גלוריה כמענה לבדידות ולניכור הסוגרים עליו, יותר מאשר בשל משיכה ארוטית בעלת תנע משלה אל גלוריה כאישה. ואילו גלוריה נענית למשיכתו אליה בנפש חצויה, ספק בשל מכוונותה להיענות לרצון הילד שהיה, ספק בשל סקרנותה המינית המצומצמת אך לא בלתי קיימת, ספק בשל היענותה לתכתיבים של יחסי אדון ומשרתת שהטמיעה זה מכבר, והמהווים מסגרת סוציולוגית ותרבותית לעולמם של השניים כפי שראינו לעיל.

41. אלימלך הורוביץ, "בין אדונים למשרתות בחברה היהודית האירופית בין ימי-הביניים לראשית העת החדשה", בתוך: ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארוס, ארוסין ואיסורים – מיניות ומשפחה בהיסטוריה, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 193-211. יצוין עם זאת, כי מאמרו של הורוביץ עוסק ביחסים בין יהודים ובמתחים המשפחתיים, מיניים ומעמדיים המובלעים ביחסים אלה. וראו לעניין זה גם את ספרו של דוד ביאל, ארוס והיהודים, עם עובד, תל אביב 1994, שנגיעתו לעניינים הנרונים במאמר זה עקיפה יותר.

בתרבות העממית, שמבחר מתיאוריה צוטטו לעיל, אין אזכור והתייחסות למתח מיני בין גברים יהודים למשרתות הנוצריות שבביתם. אולם אם נסתמך על דברי אלימלך הורוביץ, הדן ביחסים בין אדונים למשרתות בחברה היהודית באירופה בימי-הביניים ובראשית העת החדשה,⁴¹ נוכל להסיק כי יחסים כאלה לא יכלו שלא להתקיים. עם זאת, המספרים או המידעונים שעמם נפגשתי לא הזכירו זאת, אם מפני שבאו מחוגים חסידיים אדוקים ביותר, שבהם הן היחסים הן הדיבור עליהם נאסרו (למרות שבהווה איש מהם אינו משתייך עוד לחוגים אלה), אם מפני שהעדיפו

42. לשם שינוי, בפרקי "ילדות בגולה" בספרו של ש' שלום, ארמה ושמי שמים – פרקי מכורה, עם עובד, תל אביב תש"ט, פרקים ד, יח (עמ' 10, 16), מתוארים יחסי ה"שיקסע" עם בן טיפוחיה הקטן בנימה ארוטית מפורשת ומודעת לעצמה.

43. דברי ז'וז'אנה (ז' רז'א) פלודי בספרי: אילנה רוזן, אחות לצרה – מסע אל סיפור חייהן של ניצולות שואה מהונגריה, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2003, עמ' 142-143.

לתאר דיוקן מכובד של קהילותיהם שהושמדו, ואם מפני שהם אישית לא נתקלו בתופעה היות שלא הספיקו להתבגר מינית לפני שעולמם נטרף.⁴² אצל מספרים אלה, לפיכך, היחסים בין היהודי לנוצריה, בין ה"יינגל" ל"שיקסע", לא עברו את משוכת הבגרות וההתנסות המינית. זו אולי סיבה נוספת לתיאור של יחסים אלה כתמימים וסנטימנטליים, ולשביעות הרצון המיוחסת לכל הנוגעים בדבר בתיאורי הילדים שהזקינו מאז.

בניגוד לכך, התמימות או אי-הידיעה בדבר קיומו של מתח מיני בין דמויות משתי הקבוצות, מקומה לא יכירנה ביצירתו של אפלפלד, המקרבת את האומנת/המשרתת הנוצרייה אל היהדות בתיווכם של ילדים יהודיים, ומביאה את הילד היהודי אל בגרותו בתיווך נפשה וגופה שלה. כך היה וכך צפוי היה להיות לעד, אלמלא באה השואה ושמה קץ לכל אלה, ואלמלא, לטענת אפלפלד, מטען אי-האמון והשנאה שנלווה ליחסים אלה בהקשרם הדתי והמעמדי הכולל, מטען שהלך והצטבר, עד שהביא להריסתם. בפרפרזה על דבריה של אחת המספרות, לפיהם בשואה הילדים הפכו למבוגרים והמבוגרים לזקנים,⁴³ הרי שביצירתו של אפלפלד, המעצבת את העולם היהודי המזרח אירופי ערב השואה ובבוקר התהוותה, הילדים נולדים זקנים, חיים על בלימה ומתים בדמי ימיהם וידה החומלת של האומנת תקצר מלהושיע אותם, או אותה.