



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

10 גיליון
2020 סתיו

עורכים מיכאל גלוזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
מערכת מייצגת מיה ברזילי, אדריאנה ג'ייקובס, אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד,
ורד קרתי שם-טוב, נעמה רוקם, עוזי שביט
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמוי-קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב

על העטיפה: חן שיש, "אות 10", אקריליק על נייר, 2020

אות הוא כתב עת אקדמי שפיט היוצא אחת לשנה (שנתון) מטעם מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית,
אוניברסיטת תל אביב
המאמרים המתפרסמים בכתב העת **אות** עוברים הליך שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ISSN 2707-5680

© 2020 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,
תל אביב 6997801

ot.kipp@gmail.com

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק
נדפס בדפוס סדר צלם

”כאוהב שמביט באוהבו”

יחסים טרנסגרסיביים בין אדם לחיה בסיפור ”אבי השור” מאת ש”י עגנון

עידו פלד

”אבי השור” הוא סיפור חריג בקורפוס של יצירת עגנון. במהדורה השנייה של כל כתבי עגנון, שראתה אור ב־1952, שובץ הסיפור בקובץ עד הנה, במקום מכובד בין הסיפורים ”פרנהיים” ל”עידו ועינים”¹. ואולם, לעומת שני סיפורים אלו, הנמנים עם יצירותיו המפורסמות ביותר של עגנון, ”אבי השור” אינו ידוע בציבור הרחב ונכתב עליו מעט מאוד.² ”אבי השור” הוא אחד משני סיפורים בלבד של עגנון המעמידים גיבור לא יהודי,³ והסיפור היחיד שגיבורו ערבי – זקן ירושלמי ערירי ועני שאין לו דבר

* המאמר מבוסס על עבודת גמר לתואר מוסמך בנושא ”חיות וערעור סדרים מוסריים ביצירת עגנון”, הנכתבת בהנחיית מיכל ארבל ומיכאל גלזמן. תודה גדולה נתונה להם על הליווי הקשוב, המלמד והסכלני, ותודה לאנשי מערכת אות ולנעם פינס על הערותיהם המעניינות והמועילות. תודה גם לניר קדם, שהכיר לי נקודות כניסה מגוונות אל תחום תיאוריית בעלי החיים, ולתלמידותי בתרגיל בקורס ”מבוא לסיפורת” באוניברסיטת תל-אביב בשנים תשע”ז–תשע”ח, שהקריאות המשותפות עמן בסיפור ”אבי השור” פתחו בפני אופני השיבה החדשים ומרגשים בסיפור.

1. גרסה ראשונה של הסיפור ”אבי השור” ראתה אור ב־1 ביוני 1945 בעיתון דבר. כשלוש שנים לאחר מכן, ב־1 באוקטובר 1948, פורסמה גרסה נוספת ומורחבת בעיתון הארץ. הגרסה השנייה היא שכונסה, בשינויי עריכה קלים, במהדורת כל כתבי עגנון משנת 1952.

2. יניב חג’בי אף כינה את הסיפור ”יצירה זנוחה משהו של עגנון”, וראו יניב חג’בי, לשון, העדר, משחק: יהדות וסופר-סטרוקטורליזם בפואטיקה של ש”י עגנון, כרמל, ירושלים 2007, עמ’ 176.

3. בסיפורי עגנון יש כמובן דמויות רבות שאינן יהודיות, אך רק בסיפורים ”אבי השור” ו”כפורים” גיבור הסיפור אינו יהודי. ”כפורים” פורסם לראשונה ב־1925 וכונס כסיפור האחרון במחזור ”תכריך של סיפורים” בכרך אלו ואלו, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשכ”ז, עמ’ קמט-רט. כמו ב”אבי השור”, גם במרכזו של ”כפורים” עומדת חיה – חסידה הנוקמת בזוג אצילים פולני ומונעת מהם

בעולם פרט לשור, ועל כן נקרא כפי שכניו "אבי השור".⁴ אבי השור ושורו מקיימים זה עם זה מערכת יחסים אינטימית המוצגת בסיפור כמערכת יחסים מופלאה וביזארית בין אב לבן, המשולה גם למערכת יחסים בין בעל לאישה ומבוססת על הסתפקות במועט, נאמנות ותמימות; אך האתיקה המתוארת כעומדת ביסוד היחסים ביניהם, מתגלה בסיומו של הסיפור ככוזבת. לאחר שהשור נשחט בידי שכנו של אבי השור, מתמקח הלה בערמומיות מפתיעה עם אותו שכן ודורש לקבל תחת בנו הרצוח פרות רבות ורכוש. המערכת האתית הבינארית שנבנתה לאורך הסיפור, שהבחינה בין אבי השור ה"תמים כילד" (עמ' שלו)⁵ לבין שכנו התאוותן, ש"לא יעלה ולא יבוא" (עמ' שלו), קורסת בסוף הסיפור ומעוררת שאלות קשות בנוגע לטיב היחסים האידיליים לכאורה שתוארו עד לנקודה זו בין אבי השור לשורו.

היחסים המוזרים בין אבי השור לשורו, בשילוב העובדה ש"אבי השור" הוא הסיפור היחיד של עגנון שגיבוריו ערבים, הביאו את פרשניה הספורים של היצירה להציע לה מסגרת נרטיבית מוסרנית ולטעון, לדוגמה, שהיא מציגה על דרך האלגוריה את "נצחון ישראל על ערב" או מקוננת על הזדמנות מוחמצת לגאולה.⁶ לעומת פרשנים אלו, במאמר זה אבקש לטעון שמערכת היחסים ההיברידית בין הזקן לשור – וכמוה

להביא ילדים לעולם. נורית ברנע ברנהיים הציעה פרשנות מקיפה ל"כפורים" ובה היא תוהה על השילוב בין יסודות יהודיים ליסודות נוצריים בסיפור, וראו נורית ברנע ברנהיים, "הסיפור שלא נפקד: האגדה, החסידה, והבגידה בסיפור האגדה 'כפורים' מאת ש"י עגנון", עבודת תזה שקילה, אוניברסיטת תל-אביב, 2015; הנ"ל, "מי יספר לנו סיפור טוב?": חסד, חסידה, חסיד בסיפור 'כפורים' מאת עגנון", עיון גימ"ל: כתב עת לחקר יצירת עגנון, א, 2011, עמ' 189-213, <https://www.biu.ac.il/js/li/aj/ISSUE-1%20PDF/articles/barnea.pdf>

4. אמנם בסיפור לא מצוין במפורש שהגיבור ערבי אבל המספר טורח לציין שחברו יהודי, ואתו חבר מסביר לו על מנהגי התקיעה בשופר ועל קדושת השבת, שאינם מוכרים כלל לאבי השור. למרות זאת, "אבי השור" נעדר מן הדיונים (המעטים) על ייצוגים של ערבים בסיפורי עגנון, וראו, למשל, יוחאי אופנהיימר, מעבר לגדר: ייצוג הערבים בסיפורת העברית והישראלית (1906-2005), עם עובד, תל-אביב 2008, עמ' 131-137; דב סדן, "בינינו לבנינו", על ש"י עגנון: כרך מסות ומאמרים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1978, עמ' 119-135; דן לאור, ש"י עגנון, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2008, עמ' 72-73, 105-112. יוצא דופן ספרה של מלכה שקד הקמט שבעור הרקיע, שאחד מפרקיו, המוקדש ל"עמדת עגנון בשאלת העימות היהודי-ערבי", עוסק גם בסיפור "אבי השור"; וראו מלכה שקד, הקמט שבעור הרקיע: קשרי קשרים ביצירת ש"י עגנון, מאגנס, ירושלים 2000, עמ' 49-91; על פרשנותה של שקד ראו להלן, עמ' 140-141.

5. ש"י עגנון, "אבי השור", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ז: עד הנה, שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ך, עמ' שלו-שמב. כל המובאות מן הסיפור לקוחות ממהדורה זו; מספרי העמודים מצוינים בסוגריים בגוף המאמר.

6. אברהם ביק, "עגנון ומשל נצחון ישראל על ערב: עיון ב'אבי השור'", היום, 7 בפברואר 1969; משה גולצ'ין, "מעשה השור: עגנון על הטרטופיה ושמה 'אבי השור'", עיון גימ"ל: כתב עת לחקר יצירת עגנון, ב, 2012, עמ' 138-153, <https://www.biu.ac.il/js/li/aj/ISSUE-02/articles/>, 153-138, עמ' 138-153, <https://www.biu.ac.il/js/li/aj/ISSUE-02/articles/>, עמ' 139-141. gulchin.pdf

מערכות יחסים נוספות בין אדם לחיה אצל עגנון – היא מערכת המערכת ופורעת סדרים, וכזואת היא אינה מאפשרת הכרעות אתיות דיכוטומיות בין טוב לרע. במקום לחשוב על הפריעות והעירובים האלו כמקור לטומאה ולנחיתות ניתן להצביע דרכם על סוגיות העולות ב"אבי השור" בנוגע למלאכת היצירה, וכך להציע קריאה מטא-פואטית המזהה את ההיכרדיות כעיקרון יסוד בכתובה האמנותית.

חיות וגבולות

כאמור, "אבי השור" הוא סיפור חריג ביצירת עגנון בכך שגיבוריו ערבים, אך מערכת היחסים העומדת במרכזו, מערכת יחסים בין אדם לחיה, אינה חריגה בה כלל. דמויות של חיות אצל עגנון, על מגוון ייצוגיהן, חותרות תחת ההבחנה בין אדם לחיה; לעתים מיוחסות לבעלי חיים תכונות אנושיות ולעתים בני אדם הבאים עמם במגע "נדבקים" בחייתיות. למשל, בתמונת השיגעון ב"סיפור פשוט" קורא הירשל כתרנגול ומגעגע כברווז וכצפרדע;⁷ ברומן אורח נטה ללון חולק הסוס הענוך עם בעליו חנוך לא רק את שמו אלא גם את נטל העבודה, וכשדרכם אובדת בשלג הם "עומדים כאחד", חבוקים, וחנוך שואל את הענוך, "קינדכן קר לך? אומר הסוס לחנוך, לי לא קר";⁸ בסיפור "האדונית והרוכל", הטורפנות מאחדת את האדונית עם כלבתה, כפי שהיא מתוודה בפני יוסף: "בראשונה כשהראית את עצמך לפני רציתי לשסות כך את הכלבה, ועכשיו אני עצמי נושכת אותך ככלבה מטורפת";⁹ ברומן תמול שלשום, הזיקה בין יצחק קומר לבלק אינה מאפשרת ליצחק להיות אדם ולבלק להיות חיה;¹⁰ בסיפור קצר מתוך "ספר המעשים", "האבות והבנים", הילדים האבודים מתדמים לחיות שבגן החיות; בסיפור "מזל דגים", דגיותו של פישל קארפ מייחדת את הדג;¹¹ בסיפור "ביער ובעיר", כאשר פרנצישק הרוצח מבקש לומר מילים אחרונות בעת הוצאתו להורג הוא מצייץ "בשפתיו

7. על העירובים בין אדם לחיה בתיאור השיגעון של הירשל ראו: Michal Arbell, "'A Simple Story': Szybusz and the Crisis of Parenting", *Prooftexts*, 37:3, 2019, pp. 578-606
8. ש"י עגנון, כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ד: אורח נטה ללון, שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ך, עמ' 166.
9. ש"י עגנון, "האדונית והרוכל", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ו: סמוך ונראה, שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ך, עמ' 96.
10. מיכל ארבל, כתוב על עורו של הכלב: על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון, כתר ומכון הקשרים לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע 2006, עמ' 153-254; Noam Pines, *The Infrahuman: Animality in Modern Jewish Literature*, SUNY, Albany 2018, pp. 103-130
11. שמואל ורסס, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, מוסד ביאליק, ירושלים 2000, עמ' 192-200.

כצפור" במקום לדבר; ¹² בסיפור "כפורים", האלוף הפולני מסגל לעצמו מחוות האופייניות לחסידה שצד, ובסיום הוא יוצא לשוח עם אשתו בלוויית חסידה המייצגת בגופה את בנם שטרם נולד; ובסיפור "צפורי", הנער שמואל נמשך בכפייתיות אל ציפור שאימץ כחיית מחמד – "לא יכולתי למוש. היתה לי צפורי כצייד אשר צדני" ¹³ – ויחסו עמה באים על חשבון מחויבותיו הדתיות ויחסיו עם אביו. ¹⁴

היחסים ההיברידיים הנטוים בסיפורי עגנון מעוררים שאלה בדבר טיבו של הגבול בין אדם לחיה. בלק, הסוס הענוך והחסידה ניחנים ככושר דיבור ובתבונה, שתי התכונות המשמשות במסורת החשיבה המערבית להבחנה בין אדם לחיה, ¹⁵ ומנגד, הירשל והאלוף מאבדים (לזמן-מה) את יכולת הדיבור האנושית. ¹⁶ אריסטו טען ש"רק לאדם בין בעלי-החיים כח הדבור" וקשר בין היכולת הלשונית להתפתחות המוסר: בשל יכולתם לבטא תחושות החורגות מסבל ומעונג מסוגלים בני האדם "לגלות את המועיל והמזיק" ולהבחין בין "הצדק והעוול", ובזכות יכולתם הלשונית-מוסרית הם מסוגלים להתארגן בקבוצות פוליטיות המבוססות על שותפות. על כן קבע אריסטו

12. ש"י עגנון, "ביער ובעיר", אלו ואלו (לעיל הערה 3), עמ' רעז. אריאל סימקין זיהה ששמו של פרנציסק מתכתב עם שמו של פרנציסקוס הקדוש, שלפי האגדות על אודותיו ידע לדבר עם ציפורים וחיות נוספות; וראו אריאל סימקין, "פרנציסקוס הקדוש מבוטשאטשי: הערה על 'ביער ובעיר' לש"י עגנון", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כב, תשס"ח, עמ' 447-466. הדבר מוזכר ונידון במאמרה של מיכל ארבל, "הרוצחים: 'ביער ובעיר' ו'האדונית והרוכל' לש"י עגנון", אות, 3, 2013, עמ' 119-153.

13. ש"י עגנון, "צפורי", אלו ואלו (שם), עמ' רל.

14. אבידב ליפסקר טוען ש"צפורי" דווקא אינו משתף פעולה עם "הדיכטומיה הצפודה המקובלת כל כך בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית [...] שבין הדת והטבע" ואינו עוסק בקרע המשכילי "שבין חיי היהודי לטבע או בין החיים בכלל לספר", וראו אבידב ליפסקר, מחשבות על עגנון, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ו, עמ' 235-236. קריאתו של ליפסקר משכנעת ביותר אך היא מתעלמת ממתחים עקרוניים בסיפור. למשל, כאשר שמואל מספר לנערים בחדר על הציפור הם לועגים לו ומושכים בציציותיו עד שטליתו נקרעת, ודאגתו לציפור מציבה אותו בסיטואציה מביכה אל מול אביו. בעיקר יש לזכור שהציפור מתה מוות אלים וללא סיבה ברורה כשהיא עפה אל תוך התנור במטבח. מותה הטרגי של הציפור אינו עולה בקנה אחד עם טענתו של ליפסקר שהציפור מגלמת שילוב אידיאלי בין הטבע לרוח.

15. לסקירה של התפתחות החשיבה המערבית על בעלי חיים מיוון העתיקה ועד הנאורות ראו Derek Ryan, *Animal Theory: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, pp. 1-19

16. במאמר מעניין על חיות ביצירתו של פרנץ קפקא מראה מריאן דה-קובן כיצד ייחודיותו של האדם, כמי שניחן בלשון ובתבונה, מתערערת בסגנון הכתיבה המודרניסטי וההיברידי של קפקא, המערב בין אדם לחיה ובין הריאליסטי לפנטסטי; וראו: Marianne DeKoven, "Kafka's Animal Stories: Modernist Form and Interspecies Narrative", in David Herman (ed.), *Creatural Fictions: Human-Animal Relationships in Twentieth- and Twenty-First-Century Literature*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2016, pp. 19-40

ש"האדם בעל-חיים מדיני".¹⁷ מאז אריסטו, ההבחנה בין אדם לחיה עקרונית לתרבות המערב והיא מעצבת את המחשבה על מהות האדם ועל טיבו של הסדר החברתי שבו הוא חי.¹⁸ קלוד לוי-שטראוס, שכתב על החשיבות התרבותית של דמויות מפלצתיות המערבות בגופן ובאופיין תכונות של אדם ושל חיה, טען כי לפיגורה ההיברידית בחברות שבטיות – הטוטם – נועד תפקיד כפול: מצד אחד חיית הטוטם מסמלת את הסף המפריד בין האנושי ללא-אנושי ומאפשרת לזהות ולגדר את האחר, מצד שני, מעצם הגדרת הגבול נוצרת גם האפשרות לפריצתו. הטרכסגריסיות חיונית להמשך קיומה של הקהילה; הסגת הגבול הנמצאת בתשתית הקיום התרבותי היא האקסוגמיה.¹⁹ פיטר סטיבס, לעומת זאת, כותב על ישויות היברידיות דווקא ככאלו החושפות את חוסר היציבות של ההבחנה בין האנושי לחייתי ובכך הן מערערות את יסודות הקיום התרבותי. סטיבס מתאר את הפיגורה של "האחר המוכר" (familiar other) המתגלמת בתרבויות שונות במגוון אופנים. "האחר המוכר" הוא מי שנדמה תחילה כחיה אבל המפגש עמו חושף משלב מסוים של הבנה הדדית ותבוניות – אותו משלב המאפשר יחסים בין בני אדם. אף על פי שאין תיעוד היסטורי לקיומם הממשי של "אחרים מוכרים", הם תופסים מקום נכבד בהגות התרבותית של קהילות ברחבי העולם – לדוגמה ערפדים וענקי שלג אימנטיים. בניגוד לחיה ההיברידית המתוארת אצל לוי-שטראוס,

17. אריסטו, הפוליטיקה, ספרים א-ב, מיוונית: חיים יהודה רות, מאגנס, ירושלים תשע"ד, עמ' 14-13.
18. יש הטוענים שההבחנה בין אדם לחיה עקרונית לתרבות האנושית מראשיתה. מריו אוריץ רובלז, למשל, טוען שהסיפורים הקדומים ביותר, המיתוסים המכוננים של תרבויות שונות, עניינם הפרדה בין אדם לחיה, והדוגמה הבולטת ביותר לכך היא סיפור הבריאה בספר בראשית; וראו הפרדה בין אדם לחיה, והדוגמה הבולטת ביותר לכך היא סיפור הבריאה בספר בראשית; וראו לסקירות על התפתחות החשיבה על מהות האדם דרך הבחנתו מיסודות חייתיים ראו, למשל, Mario Oritz Robles, *Literature and Animal Studies*, Routledge, New York 2016, pp. 2-3; Margo DeMello, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, Columbia University Press, New York 2012, pp. 32-43; ראיין, *Animal Theory*, לעיל הערה 15, עמ' 80-80; הרמן, *Creatural Fictions*, לעיל הערה 16, עמ' 1-15.
19. לפי לוי-שטראוס, ההתארגנות התרבותית סביב חיית טוטם מייצרת זיקה בין הקבוצה לבין הטבע, וכיוון שקהילות יוצרות קשר זו עם זו באמצעות החלפת מתנות, שבטי הטוטם, המגדירים את עצמם "לפי דגם טבעי", מחליפים ביניהם "מוצרים טבעיים: הנשים שאנשיהם יוצרים אותן ושיוצרות אותם, כדרך הטבע"; וראו קלוד לוי-שטראוס, החשיבה הפראית, מצרפתית: אליה גילדין, ספרית פועלים, מרחביה ותל-אביב 1973, עמ' 135. יתרה מזאת, בהמשך דבריו טוען לוי-שטראוס שסיומן הגבולות באמצעות חיות הטוטם מאפשר לקהילה לא רק להיפתח לעבר קבוצות אנושיות אחרות אלא גם ליצור קשרי אחווה עם חיות, למשל בקהילות שבטיות שבהן כלבים נתפסים כאחיהם של בני הקהילה; וראו שם, עמ' 177-178.

המאפשרת לקהילה לחשוב על גבולותיה, המפגש עם "האחר המוכר" "מפורר הבחנות [...] הוא אינו מגדיר מי אנחנו אלא קורא לבחון את ההשערות שלנו בדבר זהותנו".²⁰ בהמשך לדבריו של סטיבס ניתן לומר שהמפגשים ההיברידיים של בני אדם ובעלי חיים ביצירת עגנון מזמנים אל גוף היצירה ערעור של סדרים נוספים. הופעת החיה במארג היחסים האנושי קוראת תיגר על סדרי המשפחה ועל הבחנות מגדריות מסורתיות ומעלה שאלות מוסריות לא פתורות. כאמור, לפי אריסטו ולוי-שטראוס, ההבחנה בין אדם לחיה קשורה ביכולת להגדיר מסגרות חברתיות-תרבותיות; ניתן להבין מכך שטטטוש ההבחנה הזאת מאפשר בחינה ביקורתית של המסגרות הללו. ואלו, למרות מרכזיותם של בעלי החיים ביצירת עגנון,²¹ ולמרות ההיברידיות המאפיינת את המפגשים בין בני אדם לבעלי חיים והשאלות שהיא מעלה, ההתייחסות הביקורתית לנושא רב-עניין זה אינה רבה.²² המרכזי שבמבקרים הספורים שכתבו על הסוגיות האתיות הקשורות בייצוגים של בעלי חיים אצל עגנון הוא שמואל ורסס, הדין בייצוגים אלו בשלושה סיפורים מתוך עיר ומלוואה – "מזל דגים", "הצפרדעים" ו"פיבוס גזלן" – וטוען שהמפגש בין בני אדם לחיות בסיפורים הללו מוליד גוף גרוטסקי, מעורב ומעורר בעתה. בניגוד לחיות באלגוריה המשכילית, המשמשות כסמל לתכונות אנושיות, החיות בעיר ומלוואה מכתמות את בני האדם סביבן, ואלו מסגלים לעצמם מתכונותיהן הפראיות. עירוב זה חושף את שפלותם של בני האדם, "בעוד תכונות אנוש

20. H. Peter Steeves, "The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary", in Angela N.H. Creager and William Chester Jordan (eds), *The Animal-Human Boundary: Historical Perspectives*, University of Rochester Press, Rochester 2002, pp. 246, 256

21. בחיבור "על השינה" כתב עגנון על החיות בסיפוריו: "אמרה חתולה לכלבים, מה אתם מתגאים כל כך? אם משום שכתב ש"י עגנון את מעשה בלק, הרי כתב את מעשה לסונקה ואת מעשה ציפורי ואת מעשה העז ואת מעשה לילית וכן שאר מעשים טובים של בהמות חיות ועופות ודגים"; וראו ש"י עגנון, "על השינה", מעצמי אל עצמי, שוקן, ירושלים 2000, עמ' 466-467. דן מישייקר מזכיר שבנאום לרגל קבלת פרס נובל לספרות הודה עגנון גם ל"בהמות חיות ועופות שלמדתי מהם", וראו דן מישייקר, "יודע צדיק נפש בהמתו: בעלי חיים ביצירת עגנון", חיות וחברה, 44, 2011, עמ' 52. לנוסח הנאום ראו ש"י עגנון, "עם קבלת פרס נובל בשטוקהולם, 1966", מעצמי אל עצמי, שם, עמ' 87-90.

22. למעט הדיון המתמשך ברומן תמול שלשום ובדמותו של הכלב בלק ולמעט הדיונים בדמויותיהם של פישל קארפ והדג בסיפור "מזל דגים", וראו, למשל, בעז ערפלי, רב-רומאן: חמשה מאמרים על "תמול שלשום" לש"י עגנון, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1998; עמוס עוז, שתיקת השמים: עגנון משתומם על אלוהים, כתר, ירושלים 1993, עמ' 73-219; חיים באר, "קשורה בו ככלב: קריאה בתמול שלשום" של ש"י עגנון", הארץ, 24 בספטמבר 1993; ארבל, כתוב על עורו של הכלב, לעיל הערה 10, עמ' 132-254; ורסס, ש"י עגנון כפשוטו, לעיל הערה 11, עמ' 189-212; גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1989, עמ' 139-157.

שברוח מתגלות בממלכת האידאל האוטופי של עגנון, הנכחדת והולכת".²³ הדיון כאן יציע כיוון מחשבה שונה מזה של רוסס: העירוב בין אדם לחיה אכן מייצר בסיפוריו של עגנון גופים גרוטסקיים, אבל ההיברידיות שנוצרת מערערת גם את עצם ההבחנה בין הגוף לבין "ממלכת האידאל האוטופי" של הרוח. הקשרים בין אדם לחיה מאפשרים יחס פורה ומורכב בין יסודות שונים בסיפור, יחס המטשטש ניגודים ודיכוטומיות ואינו מתיר להם להמשיך ולהתקיים במנותק זה מזה. ואכן, לכל אורך הסיפור "אבי השור", היחסים בין הזקן לשורו מוצגים כיחסים אידיליים ונעלים מוסרית, לעומת הנהנתנותו של השכן. גם בסוף הסיפור, כאשר הקוראים נדרשים לחשוב מחדש על משמעותם של יחסים אלו, הדבר אינו מעיד על קלקול הקשור בהיברידיות אלא מצביע על חוסר יציבות הנחשף מבעד ליחסים ההיברידיים.²⁴

23. רוסס, שם, עמ' 212. לעומת רוסס, המזהה את העירוב בין אדם לחיה כעיוות גרוטסקי לא מוסרי, רנה לי טוענת שהמפגש עם החיה אצל עגנון אינו מסמן את הארצי והמעוות אלא משקף אידיליים מוסריים נעלים. לטענתה, העמדה המוסרית שהביאה לצמחונותו של עגנון מקורה במשנתו של הרב קוק, ובסיפוריו ניכרת רגישות מופגנת לפגיעה בחיות לצד סלידה מאכילת בשר; וראו רנה לי, עגנון והצמחונות: עיונים ביצירותיו של ש"י עגנון מן ההיבט הצמחוני, רשפים, תל-אביב 1993. המשותף לוורסס וללי הוא ששניהם קוראים את דמויות החיות ביצירת עגנון כמייצגות שאלות מוסריות; מיישיקר, לעומתם, מבקש לבחון אותן "בפני עצמן", ולא כאלגוריה לענייניהם של בני אדם או כביטוי לאמות מוסר אנושיות אלו או אחרות. בהתאם להלך הרוח המאפיין את הביקורת האקולוגית של התרבות (ecocriticism) טוען מיישיקר שבעלי חיים מופיעים ביצירת עגנון "על מנת לפתוח לקורא צוהר לעולמם ולגרום לו לבחון מחדש מוסכמות חברתיות שונות הנוגעות ביחסו לבעלי חיים", כלומר כדי להסב את תשומת לב הקורא לכך שהוא חלק ממערכת אקולוגית (ecosystem) שחברים בה גם בעלי החיים, ועליו להתייחס אליהם בהתאם לכך; וראו מיישיקר, "יודע צדיק נפש בהמתו", לעיל הערה 21, עמ' 59.

24. מבין החוקרים שעסקו במשמעותן של חיות ביצירת עגנון, דיוניהם של נעם פינס ושל ארבל בדמותו של הכלב בלק הם הקרובים ביותר לקריאה שאציע כאן בסיפור "אבי השור". פינס טוען שהמפגש בין בלק לבין יצחק קומר והדירתו של בלק אל הנרטיב מערערים את יציבות משמעותו של הרומן וחותרים תחת ההבחנה בין האנושי לחייתי. בלק מגלם בגופו מתח בין המלאכותי-אמנותי (artificial) לבין החייתי-יצורי (creaturely), צמד כוחות או צורות קיום שיצחק נקרע ביניהם. לקוראי תמול שלשום, וכן לכמה מן הדמויות בגוף הרומן, ברור שבלק אינו רק חיה אבל גם אינו רק גילום אסתטי-אלגורי: גופו מייצר חלל של אי-מוכרעות המעכב את מעשה הפרשנות ומנכיח את ההיברידיות העקרונית לו. גם בלק עצמו, הכלב המשועשע, מחפש משמעות: הוא מבקש להבין מה קרה לו במפגש עם יצחק, מה כתוב על גבו, מי הוא. החיפוש אחר משמעות יציבה, לדברי פינס, מתקשר בתמול שלשום לאסתטיזציה וליצירת מסגרות וזהויות מוגדרות היטב, בלתי משתנות ולכן גם מצמימות, כדוגמת הפוחלצים של ארזן. גם יצחק וגם בלק אינם מצליחים ליישב את המתח בין תשוקתם לזהות אידילית ובין צדם החייתי; וראו פינס, *The Infrahuman*, לעיל הערה 10, עמ' 103-130. ארבל מנתחת את ההיברידיות ביחסים בין בלק ליצחק בדרך פסיכואנליטית וטוענת כי יצחק מזהה את הכלביות עם נקביות, ובלק דבק בו "משום שיצחק אינו מסוגל להיפרד מן הכלביות שבתוכו". בסופו של דבר מוביל העירוב הזה למותו של יצחק; וראו ארבל, כתוב על עורו של הכלב, לעיל הערה 10, עמ' 214. על ההיברידיות בסיפור "הדום

השור ואביו

העלילה של "אבי השור" מאופיינת מלכתחילה בחוסר יציבות. הסיפור נפתח בנוסח עממי: המספר מציע לספר "מעשה שהיה", אגדה על מקור שמו של "מקום אחד" בירושלים ה"נקרא אבי השור" (עמ' שלו). הפרק הראשון אכן מציג את אבי השור ומסביר כיצד קרה שהמקום נקרא על שמו, אך יתר פרקי הסיפור חורגים ממסגרת האגדה ואין בהם ניסיון לממש את ההבטחה האטיולוגית שניתנה בראשית הדברים. הפתיחה מתעתעת במונח נוסף: אין מקום בירושלים הנקרא "אבי השור" ומעולם לא היה. בשם זה מכנה עגנון את השכונה "אבו תור", ששמה הרשמי כיום הוא "גבעת חנניה" והיא גובלת בתלפיות, מקום מגוריו של עגנון.²⁵ על השם "אבו תור" מספרת אגדה ערבית, לפיה אחד מחייליו של צאלח א־דין, אחמד אלקודסי, שכבש את ירושלים מידי הצלבנים במאה השתים עשרה, נהג לרכוב על שור, ולא על סוס, ולכן כונה "אבו תור"; בזכות גבורתו בקרבות באזור זה של העיר נקרא המקום על שמו.²⁶ בגרסתו של עגנון, אבי השור אינו לוחם נודע אלא זקן ערירי מירושלים, ובשונה מדמות השור באגדה, אצל עגנון השור הוא יצור פלאי, וכך גם היחסים בינו לבין קונהו:

ולאותו זקן לא היו לו לא בנים ולא אשה, אבל בית קטן היה לו וכן שדה וכן שור. השור כחו קשה ולבו רך. חמל השור על קונהו והיה משמש אותו כעבד את רבו. חורש לו את שדהו ומעלה לו מים מן המעיין, וכשהיתה השעה צריכה תולה לו הזקן קופה על צוארו ואומר לו צא לשוק להביא לי מזונותי. ולא היה הזקן חסר עמו כלום. והלואי שלא יחסר אף לנו לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. היו שכניו קוראים לאותו זקן אבי השור, על שם שורו (שם).

וכסא", באותו הקשר, ראו הנ"ל, "בשעה שהתוכי קורא כאדם והאדם קורא כתוכי": 'הדום וכסא' והחיות האנושיות אצל ש"י עגנון" (בכתובים).

25. כאשר נדפס הסיפור בעיתון הארץ לווה משפט הפתיחה בהערת שוליים המבהירה שהכוונה לאבו תור. ההערה פועלת בשני אופנים מנוגדים זה לזה: כוונתה לזהות את השכונה המכונה כאן "אבי השור" עם אבו תור, אולם עצם הצורך להבהיר זאת לקוראי הסיפור מנכיח את אי־ההלימה בין המרחב שעליו מסופר, כביכול, לבין המרחב הממשי, ומדגיש את הבריוניות שבמעשה הסיפור. בתרגום לידיש השיב המתרגם את שם השכונה למקורו הערבי, והסיפור נקרא "אבו תור"; וראו ש"י עגנון, שריפטן אין דרײ טיילן, מעברית: אליעזר רובינשטיין, המנורה, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 141-150. עם זאת, בהקדמה לקובץ המתורגם כינה עגנון את הסיפור "דעם אָקס' פּאָטער", "אבי השור" בידיש, ולא כפי שכינה אותו המתרגם; וראו שם, עמ' 11.

26. זאב וילנאי, אנציקלופדיית וילנאי לירושלים, אחיעבר, ירושלים, 1993, עמ' 286, וכן ביק, "עגנון ומשל נצחון ישראל על ערב", לעיל הערה 6; חגיבי, לשון, העדר, משחק, לעיל הערה 2, עמ' 177.

השור הוא רכושו של אבי השור. הוא ממלא עבורו את כל צרכיו, כעבד, אך היחסים ביניהם אינם תחומים ליחסי בעלות ושעבוד; השור משרת את הזקן מרצון. היחסים ביניהם משולים קודם כול ליחסים בין עם ישראל לאלוהיו: "חמל השור על קונהו והיה משמש אותו כעבד את רבו". האלוזיה לפסוק "יָדַע שׁוֹר קָנְהוּ וַחֲמֹר אָבוֹס בְּעֶלְיוֹ יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַע עֲמִי לֹא הִתְבּוֹנֵן" (ישעיהו א, ג) רומזת לכך שהשור התייחס לאביו הזקן כפי שראוי היה שבני ישראל יתייחסו לאלוהיהם.²⁷ יתרה מזאת, היחסים בין השור לאביו חובקים גם יחסי תלמיד ומורה, חסיד ורב: "והיה משמש אותו כעבד את רבו". השור עונה לאבי השור גם על הצורך במשפחה: אין לאבי השור "לא בנים ולא אשה", אך אין הוא "חסר עמו כלום".²⁸ האינטנסיביות של היחסים ביניהם מייצרת גם נזילות מגדרית: לדברי המספר, השור ממלא את מקום האישה הנעדרת – ואכן, בסוף הסיפור ימיר אבי השור את בנו שנשחט בשפע של פרות, המשולות בטקסט לנשים²⁹ – ויחד עם זאת אבי השור הוא גם אמו של השור, שהרי בחיפושיו אחרי בנו האבוד כתוב ש"געה כפרה" (עמ' שלח).³⁰

27. האלוזיה לדברי ישעיהו מזכירה אגדה נוספת הקשורה בשם המקום: לפי המסורת הנוצרית, גבעת אבו תור היא "הר העצה הרעה", או "הר המועצה הרעה", המקום שבו התכנסו הכהנים וזקני הקהילה היהודית והחליטו להסגיר את ישוע לידי המושל הרומי פונטיוס פילטוס. הפסוק "יָדַע שׁוֹר קָנְהוּ וַחֲמֹר אָבוֹס בְּעֶלְיוֹ יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַע עֲמִי לֹא הִתְבּוֹנֵן" מפורש במסורת הנוצרית כפסוק המבשר את בואו של ישוע וחווה את האירועים בהר המועצה הרעה – ישראל לא יזהו (לא ידעו) את אדונם; וראו זאב וילנאי, "ישו הנוצרי בירושלים", ירושלים: העיר העתיקה, אחיעבר, ירושלים 1962, עמ' 216-217.

28. במובן זה, היחסים בין אבי השור לבין השור מהדהדים את היחסים בין אדם הראשון לבעלי החיים בגן עדן. לפי סיפור הבריאה השני, המובא בפרק ב בספר בראשית, בעלי החיים נוצרו כדי לשמש לאדם "עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ", שכן "לֹא-טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ" (בראשית ב, יח). תורתו לנעם פינס על הבחנה זו. גם הסיפור "כפורים" מציע עיבוד (ושיבוש) של סיפור שררכו נכנסת חיה אל תא משפחתי – והכוונה לאגדה הצפון-אירופית על החסידה הנושאת במקורה תינוקות להוריהם. הן באגדה לא-יהודית זו והן באגדה הערבית על מקור השם "אבו תור" יש יסוד טרנסגרסיבי חזק – שתייהן מפגישות אדם וחיה ומערבות את ענייניהם; עגנון משתמש בפריצת הגבולות הזאת כדי לערב גם תרבויות ולשונות. על האופן שבו דמויות של חיות בסיפורים עממיים "קוראות לבחון מחדש כל הבחנה קטגורית בין בעלי חיים לבני אדם" ראו Nicholas Howe, "Fabling Beasts: Traces in Memory", in Arien Mack (ed.), *Humans and Other Animals*, Ohio State University Press, Columbus 1999, p. 230

29. המרת שור באישה היא דפוס חוזר בסיפורים עממיים, וראו למשל הקטגוריה "Exchanging wife with o[x]" (J2081.3) במפתח המוטיבים בספרות העממית, בתוך Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Indiana University Press, Bloomington and London 1966

30. גם לי, בדיונה הקצר בסיפור, עומדת על הנזילות המגדרית המאפיינת את יחסי אבי השור ושורו ומצביעה על זיקה מעניינת בין נשים לבין שוורים במקורות. לדבריה, הדיכוי "לא תחמוד" חל לא רק על נשותיו של גבר אחר אלא גם על שורו של שכנך. בהקשר זה היא מצטטת ממסכת שבת, שבה אישה ושור נזכרים בנשימה אחת: "מימי לא קראתי לאשתי אשתי ולשורי שורי אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי" (שבת קיח ע"ב); וראו לי, עגנון והצמחונות, לעיל הערה 23, עמ' 84-85.

כאשר אויבים מגיעים לעיר "לגזול ולשדוד ולהרוג" (עמ' שלו) מתברר כי בין אבי השור לשורו שוררת הבנה פלאית המאפשרת לזקן להגיע "לסוף דעתו של השור" גם כאשר הלה "מלה לא יהגה בגרונו" (עמ' שלו-שלו); בעת הקרב נגד אויבי העיר, כאשר "נשמטה נפשו" של אבי השור והוא חשש לחייו ולחי בני השור, "הביט עליו השור כאוהב שמביט באוהבו וקשקש לו בלשונו. אם אנו מתרגמים את הדבר ללשון בני אדם כך תרגומו, נפשי תחתיך אדוני אם לא לטובתך אני מתכוין" (שם). היחסים בין השניים מוצגים כאידיליה שופעת נאמנות ואהבה, תום ואינטימיות: הם אינם זקוקים למילים כדי להבין זה את זה, וכך הם מתעלים על ההבחנה הבסיסית של אריסטו בין אדם לחיה. פתיחת הסיפור מציגה אפוא בדחיסות את מורכבות היחסים ביניהם: אוהב ואוהבו, עבד ואדונו, רב ותלמיד, אב ובן. יתרה מכך, פלישת האויבים מוכיחה גם את כוחה וחשיבותה של אהבתם זה לזה עבור בני העיר כולם: בדאגה לאביו ולגורל עירו מרכיב השור את הזקן על גבו ויחד עמו שועט לשדה הקרב, "מנגח בקרניו [...] מנגח והולך עד שהרג כמה אויבים. ואותם שלא הרג פצע, ואותם שלא פצע אחזתם רעדה וברחו" (שם). בני העיר יוצאים במחולות למראה "אותה ישועה שעשה אבי השור ושורו", וכאות כבוד על גבורתם בקרב "קראו למקום הזה אבי השור, על שם הזקן ושורו" (שם).

הטוטאליות והייחוד של היחסים בין אבי השור לשורו מוצבים כניגוד לחתונת השכן. פרק ב נפתח בתיאור שכנו הרשע של אבי השור והמשתה הנהנתני והמשולח כל רסן שעריך כדי לציין ש"נשא אשה על נשיו" (עמ' שלו). השכן מרבה בנשים ואורחי המשתה מרבים בגרגרנות, "זה כופל מנותיו ואוכל בכל פה, וכמעשהו של זה כך מעשהו של זה, ובין ידיהם ולפיהם מתעלם הבשר" (עמ' שלו-שלו).³¹ כדי לספק את תאוותו ותאוות אורחיו השכן "שוחט והולך, שוחט והולך. וכבר שחט להם עדר של כבשים, ולא גנז את הסכין משאר כל הבהמות שניתנו לאכילה. לא הניח מאיל ועד שה ועד עז שלא שחט, ועדיין כרסם של האורחים חסרה" (עמ' שלו). משלא נותר בשר בסעודה חושב לעצמו השכן באכזריות, "אלך ואראה שמא אמצא ברפת דבר שיש בו רוח חיים ואשחט להם", ויוצא לבצע את זממו – "עשה מה שעשה" (שם) – בשור התמים. בניגוד לאבי השור העני, שחי בנועם ובצניעות עם שורו־אהובו, השכן מתאפיין ברשעותו

31. בגרסת הסיפור שנתפרסמה בעיתון הארץ נכתב: "זה נוטל וחוזר ונוטל וזה נוטל וחוזר ונוטל וכן שלישי וכן רביעי וכן שאר כל המסובים, ובין ידיהם מתעלם הבשר"; וראו לעיל, הערה 1. החזרה ממחישה את הגרגרנות חסרת המעצורים, וציון המספרים "וכן שלישי וכן רביעי" יוצר הקבלה ברורה בין האכילה הפרועה לבין נישואיו הפוליגמיים של השכן, שאינו "מסתפק באשה אחת" ועל כן לקח "אשה שלישית ורביעית" (עמ' שמב).

ובתאוותו הגסה והלא-נלאית לכשר ולנשים;³² לכן מה רכה ההפתעה כשאבי השור מוכן בסוף הסיפור להמיר את אהבתו לשורו יחדיו בשפע חומרי של פרות ושדות, ובכך הוא מתדמה לשכן התאוותן, שוחט בנו.

הזעזוע מן הבגידה מועצם גם בשל הרקע המיתולוגי של ייצוגי זוגות זכרים, רעים הנאמנים זה לזה עד המוות ואף לאחריו. ביחסים בין אבי השור לשור ניתן לזהות יסודות המאפיינים לדברי דיוויד הלפרין תיאורים של יחסי חֲבֵרוֹת בין זוגות של גברים בעת העתיקה, כגון גלגמש ואנכידו, יהונתן ודוד, אכילס ופטרוקלוס. למשל, במודל הרעות שהלפרין מציג מצויים תמיד שני גברים שידירותם ה"בלעדית" זה לזה אינה מאוימת לא על ידי גבר שלישי ולא על ידי אישה, והיחסים ביניהם מתוארים באופן ההולם "הן יחסי שארות והן יחסים של תשוקה ארוטית".³³ הלפרין מבחין בכך שרע אחד בכל צמד – ה"עוזר", המשנה לגיבור – תמיד נידון למוות, והמוות הוא "שיאה של הידידות ביניהם, האירוע שבו מופגנת באופן הקיצוני ביותר העדנה שבין שני החברים. המוות מחתן אותם זה עם זה לנצח".³⁴ כזכור, ב"אבי השור", שחיטת השור נערכת כחלק מחגיגות הנישואין של השכן; בכוח האנלוגיה המנוגדת ניתן לומר שבעת שהשכן קושר את חייו בחיי אישה נוספת בנישואי תאוות הגוף והבשר, אבי השור קושר את חייו עם רוחו של השור. הסכמתו לפיצוי בסוף הסיפור עומדת אפוא בסתירה חריפה לציפיות שנוצרו לאור ההקשר המיתולוגי ודרך הניגוד בינו ובין שכנו.

למעשה, זהותו של אבי השור אינה מתקיימת בנפרד מזו של שורו, כפי שמתברר לאחר מעשה השחיטה. אף על פי ששורו כבר איננו, הזקן עדיין נקרא "אבי השור". אין לו שם פרטי, אין לו זהות שאינה תלויה בשור. מכאן ואילך שמו מנכיח את האובדן, את החסר בהווייתו; הוא אבי השור שאבד. באופן דומה פועל בסיפור גם זוג הקרניים

32. לדברי ברוך קורצווייל, "לתאוות אכילה יש בסיפורי עגנון משמעות ייצוגית לשלטון היצרים בכלל", וראו ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, שוקן, תל-אביב 1970, עמ' 372. אכן, אנלוגיה בין תשוקה מינית לבין אכילה בכלל, ואכילת בשר בפרט, שכיחה מאוד ביצירת עגנון. ב"סיפור פשוט", הירשל הורביץ, הגיבור השדוף הממעט באכילת בשר ושואף לצמחונות, נרתע מאמו הגרגרנית צירל הכופה עליו להינשא לאישה שאינו חפץ בה, וראו גרשון שקד, אמנות הסיפור של ש"י עגנון, הקיבוץ הארצי – השומר הצעיר, מרחביה ותל-אביב 1973, עמ' 197–227. בסיפור "האדונית והרוכל", האדונית, האוכלת בשר אדם והחושקת ברוכל, רוכשת ממנו סכין ציידים ומפתה אותו בביתה במטעמי בשר, וראו ארביל, "הרוצחים", לעיל הערה 12, עמ' 149. בסיפור "גבעת החול", האמביוולנטיות המגדרית של חמדת עולה ממשכתו ליעל חיות ומרתיעתו ממנה בעת שהיא קורעת "אומצא של בשר" בשיניה החזקות, וראו שקד, שם, עמ' 151–176; ארביל, כתוב על עורו של הכלב, לעיל הערה 10, עמ' 172–198. וראו גם חג'בי, לשון, העדר, משחק, לעיל הערה 2, עמ' 179 הערה 86.

33. David M. Halperin, "Heroes and Their Pals", *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, New York and London 1990, p. 77

34. שם, עמ' 81.

שמוצא אבי השור בתל האשפה. אבי השור נושא עמו כשיטוטיו בעיר את הקרניים העזובות בעודו "בוכה וגועה, אולי ירחם בעל הרחמים ויבוא השור להחזיר קרניו לראשו" (עמ' שלט). הקרניים שנגדעו מראש הבן, המטונימיות והסינקדוכיות לו,³⁵ הן שארית המגשרת שלוש פעמים בסיפור בין החי למת: תחילה, משמצאן אבי השור, שבעה לילות הוא "נינער משנתו ושמע קול יבבה" (שם) – קול שורו המת הבוקע מהקרניים;³⁶ אחר כך, דוכסוסטוס המיסטיקן היהודי משתמש בקרניים כדי לזמן את רוחו של השור ולשוחח עִמה; ולבסוף, בשיחה המשונה עם השכן, דורש אבי השור פיצוי בשם האון המיני הגלום בשתי הקרניים: "ומה אתה שאין לך אפילו קרן אחת אין אתה מסתפק באשה אחת ולקחת אשה שלישית ורביעית, שורי זה שיש לו שתי קרנים על אחת כמה וכמה שאינו יוצא ידי חובתו בשתי נשים" (עמ' שמא-שמב).

ואולם, כל אחד מה"גשרים" הללו, המחברים לכאורה בין המת לבין החיים, מתואר ביצירה באופן אמביוולנטי. על האמביוולנטיות הגלומה ביחס המטונימי עמד לאקאן, שטען כי בניגוד למטאפורה, שביכולתה להחליף מושג קיים במושג השייך לשרשרת סימנים שונה לחלוטין, המטונימיה מקיימת "יחס דיאכרוני בין מסמן אחד למשנהו בשרשרת המסמנים".³⁷ כך המטונימיה מסמנת בעת ובעונה אחת גם את האובייקט הנעדר אך גם את הפער בינה לבינו ואת חסרונו, "תוך דחייה אינסופית של המשמעות".³⁸ לכאורה, זוג הקרניים מסמל בכירור את גבורת השור, אך שוב ושוב הוא מתגלה בסיפור כמסמן עמום ובלתי מוכרע. את קול היבבה ששומע אבי השור בלילות מפרש חברו היהודי לא כזעקת רפאים של השור המת אלא כקול תקיעה בשופר, "שלילות אלו לילי סליחות ואנו תוקעים בשופר" (עמ' שלט), וכדי לתקשר עם השור תוקע דוכסוסטוס בכל אחת מקרניו כבשופר "ונשמע קול יבבה" (עמ' שמ) – ולא ניתן להכריע אם אכן קולו של השור בוקע מהקרן או שמא אין זה אלא צליל הנגרם

35. בדיונו בהבדל שבין מטאפורה למטונימיה כשתי אבני היסוד של הלשון טען רומאן יאקובסון שהסינקדוכה היא סוג של מטונימיה, וראו רומאן יאקובסון, "שני צדדים של הלשון ושני טיפוסים של הפרעות אפאזיות", תרגום: גדעון טורי, סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה, בעריכת איתמר אבן-זהר וגדעון טורי, המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, אוניברסיטת תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1986, עמ' 167-184.

36. על מוטיב הקורבן הרצוח המשמיע את קולו לאחר מותו כתב דב סדן, אולם סדן לא הציע פרשנות לסיפור "אבי השור" אלא הציג הקבלה בין מוטיב זה לבין אותו מוטיב בסיפורים ובשירים מהמסורת היהודית והמערבית שבהם המת ממשיך להשמיע את קולו במרחב החיים. עיקר המאמר של סדן הוא תרגום לבלדה יידית, "די מעשה פֿון דעם דאָרף או־הו" ("הסיפור על הכפר או־הו"), והשוואת עלילת סיפורו של עגנון למסופר בבלדה; וראו דב סדן, "קול דמי הנרצח [סביבי סיפורו של ש"י עגנון 'אבי השור']", הפועל הצעיר, נו: 42, 23 ביולי 1963, עמ' 21-23.

37. ראו על כך אצל דילן אוונס, "מטונימיה", מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, מאנגלית: דבי אילון, רסלינג, תל-אביב 2005, עמ' 152.

38. שם, שם.

מן התקיעה בקרן החלולה. גם במשא ומתן בסוף הסיפור מתגלה האמביוולנטיות של הקרניים: אבי השור משתמש בקרני בנו כדי לדרוש פיצוי גבוה משכנו, ואכן זוכה בשלל רב, "שבע פרות בריאות בשר ועמהן שבע עגלות תמימות" (עמ' שמב), אבל הפיצוי, האמור להלוּם את גודל האובדן – הבן שנשחט – מעלה שאלות על טיב מערכת היחסים בין אבי השור לשורו. נכונותו של האב להמיר את בנו בשפע של פרות המשולות לנשים מדמה אותו כאמור לשכנו, המרבה בנשים ובבשר. כך, דרך הקרניים והמיניות הגלומה בהן, מתאפשר סחר החליפין המצמצם את יחסיו המורכבים של אבי השור עם בנו ליחסי בעלות גרידא. כלומר, אף על פי שהזיקה הברורה בין הקרניים לשור מאפשרת גישה אליו גם לאחר שמת, גישה זו עמומה, מידת אמינותה לא ברורה, ולבסוף היא פועלת כחבר פיפיות. במקום לסמן קשר של נאמנות ואהבה, הקרניים נעשות לסימן של בגידה ומעוררות ספק באשר לאמינותה של אהבה זו אף בעבר, כאשר הבן המסור לאביו בכל לבו עדיין היה בחיים.

לתפנית הכרוכה בבגידה בשור ובחבירה לשכן יש מובן נוסף. בעקבות ז'יל דלז ופליקס גואטרי ניתן לחשוב על היחסים בין אבי השור לשור כעל "קו מילוט" המאפשר לאבי השור לחמוק מנורמות חברתיות כמו אלו של השכן.³⁹ התא המשפחתי ההיברידי שמקיימים הזקן ושורו חושף לא רק את האנושי שבשור, על פי מקומו במשק הבית, אלא גם את החייתי שבזקן, כפי שהדבר בא לידי ביטוי כבר בשמו: על פי האגדה הערבית המובאת בסיפור, משמעות הכינוי "אבו תור" היא "בעליו של שור" או "מי שנוהג לרכוב על שור"; בעברית, לעומת זאת, "אבי השור" הוא מי שבנו הוא שור, דהיינו שור בעצמו. ואמנם, אבי השור מכנה את השור "בני" – "שתוק בני שתוק", "מה אתה מבקש בני?" (עמ' שלו) – וכזכור, כמות השור נעשה אבי השור בייגונו לאמו ואולי אף לזוגתו של השור: "עמד וקרא, שורי שורי [...] געה כפרה ולא נענה" (עמ' שלח).

39. דלז וגואטרי מפתחים את המונח "קו מילוט" לאורך עבודתם המשותפת. בספרם *אנטי־אדיפוס* הם משתמשים במונח כדי לתאר את האופן שבו הסכיזואיד חומק מדפוסי המחשבה הפסיכואנליטיים, המכתיבים מודל מסוים של תשוקה בין חברי המשפחה; וראו, Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis 1977, pp. 276–278. בספרם הבא, *קפּקא: לקראת ספרות מינורית*, הם כותבים שקו המילוט הוא "אפשרות של פתח בריחה" ממערכים חברתיים המנחים את התשוקות של הפרט. עם זאת, קו המילוט אינו מאפשר שחרור מוחלט מהכוחות החברתיים: מדובר ב"מוצא, ולא חירות"; וראו ז'יל דלז ופליקס גואטרי, *קפּקא: לקראת ספרות מינורית*, מצרפתית: רפאל זגורי־אורלי ויורם רון, רסלינג, תל־אביב 2005, עמ' 41, 73. בדינונו במונח זה מבהיר יוג'ין יאנג שדלז וגואטרי מתכוונים לתהליך מתמשך של פירוק התשוקה מדפוסים שונים – משפחתיים, תרבותיים, פוליטיים – המקבעים אותה; על כך, ועל פיתוחים נוספים של המונח בהגותם של דלז וגואטרי, ראו Eugene B. Young, with Gary Genosko and Janell Watson, *The Deleuze and Guattari Dictionary*, Bloomsbury, London and New York 2013, pp. 183–185.

אחת מצורותיו של קו המילוט, לשיטתם של דלז וגואטרי, היא "היעשות-חיה". הכוונה אינה למטאמורפוזת של בן אנוש לבעל-חיים של ממש, כלומר לשינוי אונטולוגי, אלא לפתיחות ליחס מסוים בין אדם לחיה המסיט הן את האדם והן את החיה ממקומם המובחן ופותח אותם לניסיונות חדשים, לצורות קיום אחרות. בניגוד לדפוס התפתחות דמוי-עץ, המבוסס על מערכים אבולוציוניים הקשורים ברבייה, האפשרות של היעשות-חיה מציעה צורת קיום ש"אינה מייצרת דבר פרט לעצמה [...] ההיעשות שייכת תמיד לסדר אחר משארות-דם. עניינה הוא הברית".⁴⁰ היעשות-חיה היא צורת הקיום של אבי השור ושורו: יחסיו של אבי השור עם השור מאפשרים לו להתרחק מסדריה ההטרור-נורמטיביים של החברה, המתוארים בסיפור כקטלניים במובן הפשוט ביותר, שהרי שורו נשחט במהלך חגיגות חתונה. הקמת המשפחה ההטרור-נורמטיבית קוטלת את הברית המשונה, המספיקה-לעצמה, של אבי השור ושורו. יחסי ההורות בין אבי השור לשור אינם מבוססים על קשרי דם כי אם על שותפות, ויחסי הזוגיות ביניהם אינם מייצרים דבר פרט לעצמם; אין לשניים צאצאים ולא יהיו להם. הברית שהשניים מקימים מייצרת רק את עצמה, וביטוייה סותרים את אלו הנורמטיביים. היא מערערת על גבולות מוסכמים בין אב לבן, בין אדם לחיה, בין גבר לאישה.

בהיעשות-חיה טמונה סכנה, לדברי דלז וגואטרי, שכן במסגרתה מתפרקים סדרים קיימים – דה-טרטוריאליזציה. בספרם על יצירת קפקא מראים השניים כיצד היעשויות-חיה ביצירותיו מובילות שוב ושוב את הגיבורים לאסון – למוות, או, למצער, לכישלון של הניסיון לחמוק מסדרי החברה, לאישור מחדש שלהם ולרה-טרטוריאליזציה.⁴¹ גם ב"אבי השור", עלילת הדברים מסתיימת באימוץ הנורמות החברתיות שהוצגו בסיפור כפוגעניות וכבלתי מוסריות.

הבגידה ומעשה הסיפור

דומה שגם המספר אינו מרוצה מכך שאבי השור השיג פיצוי עבור השור שנשחט. במשפט המסיים את הסיפור, במקום להלל את כישורי ההתמקחות של הזקן העני, או להתפעל מהשפע שזכה בו, חוזר המספר אל מה שאבד: "זה מעשה אבי השור ושורו, אשר אכלוהו על בשרו ועל עורו, ולא הניחו ממנו אלא קרניו לבד, והשם ירומם קרננו

40. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 238

41. דלז וגואטרי, קפקא: לקראת ספרות מינורית, לעיל הערה 39, עמ' 75.

עדי עד" (עמ' שמב).⁴² בקריאה זהירה ניתן לראות שמה שהמספר רומז עליו בסיום קיים כבר קודם; מתחת לרושם האידילי שיצר תיאור היחסים בין אבי השור לשורו רחשו מלכתחילה שיבושים וצרימות.

כבר בפתחת הסיפור ניתן לראות שתיאור היחסים בין השניים הוא חד-כיווני לגמרי; הסיפור מתאר רק כיצד השור מועיל לאבי השור, ולא כיצד מועיל אבי השור לשור: "ולא היה הזקן חסר עמו כלום" (עמ' שלו). כאשר הגיעו האויבים לעיר ברח אבי השור והחביא עצמו במערה, בלי לדאוג לשלום השור, וכשמצא השור את מחבואו של אדונו והקיש בלשונו בפתח המערה "שלח אבי השור את ידו מן המערה והחליקו על קרניו" לא משום חיבה אלא כדי שהשור יירגע וישתוק: "שתוק בני שתוק, שאם ישמעו האויבים יבואו להרגנו" (שם). לאור זאת, הבגידה המוסרית של אבי השור בסוף הסיפור אינה נתפסת כמפנה לא מובן: המערכת האתית המוצגת כמשותפת לזקן ולשור מופרת מלכתחילה, אף על פי שהמספר מנסה לטשטש זאת.

ואכן, המספר ב"אבי השור" לוקח חלק פעיל ביותר ביצירת האשליה בדבר האידיליות של היחסים בין אבי השור לשורו. תמונת השיחה של השניים על סף המערה מדגימה היטב את המהלך הכפול שנוקט המספר: אופן תיאור המפגש מעורר את הקוראים להאמין שהשניים אכן מבינים זה את זה הבנה מרגשת ופלאית, אך השתלשלות העניינים חותרת תחת התמונה הזאת ומערערת על תוקפה. בתחילת השיחה השור מנסה לומר דבר-מה לאביו המסתתר במערה אך "השור ארוכה לשונו, ומלה לא יהגה בגרונו", ולמרות זאת, אבי השור מנסה להבין את מה שבנו רוצה לומר לו: "מבקש אתה לומר לי דבר? [...] חזר ולחש אבי השור, מה אתה מבקש בני?" (שם). והתיאור ממשיך כך:

נשתטח השור לפניו ורמז לו בלשונו מה שאין פיו יכול להגיד. כינס אבי השור שלל מחשבותיו והתחיל מהרהר וחושב. מחשבה גוררת מחשבה, ולבסוף פעמים מדעת ופעמים שלא מדעת מגיעים לאמת. הגיע אבי השור לסוף דעתו של השור ואמר לו, שמא מקום נאה ממערה זו מצאת לי בני ואתה מבקש להחביאני שם. נענע לו השור בקרניו ופשט את ראשו. וידע אבי השור שהשור פושט עצמו לפניו כדי שירכב עליו ויביאנו למקום כשר להחביא עצמו מפני חרב האויב. ליקט הזקן עצמותיו אגב בשרו ויצא מן המערה ועלה והרכיב עצמו על גבי השור. כיון שרכב רץ עמו השור לשדה המלחמה (עמ' שלו-שלו).

42. על חוסר הנחמה שבסיום איובי שכזה כתב עגנון גם באורח נטה ללון, שם מסופר על יהודי שדבק באמונתו אף על פי שאשתו ובניו נהרגו בזה אחר זה מול עיניו. המספר, בן דמותו של עגנון, מעלה את האפשרות שלאחר מכן נשא היהודי "אשה אחרת והוליד בנים ובנות", אך מרגיש ש"אפילו כן איני רואה בזה תשלום גמול. איוב שלא היה ולא נברא אלא משל היה, נתנחם על מיתת אשתו ובניו אחר שבידך ה' את אחרית איוב מראשיתו, אבל אדם חי ספק אם יתנחם על כך"; וראו עגנון, אורח נטה ללון, לעיל הערה 8, עמ' 39.

לכאורה מתואר כאן רגע של הבנה פלאית, בלתי אפשרית, בין אבי השור לבין החיה האילמת: אבי השור "מגיע לאמת"; הוא "יודע" שהשור מבקש להעתיקו אל מקום מסתור מוצלח יותר. אבל בחלוף שורה מתברר שאין זו האמת כלל. ברגע המתואר על ידי המספר כרגע של הבנה מחמיץ אבי השור לחלוטין את כוונתו האמיתית של שורו. "הגיע אבי השור לסוף דעתו של השור", "יודע אבי השור ששורו פושט עצמו לפניו כדי שירכב עליו ויביאנו למקום כשר להחביא עצמו מפני חרב האויב" – כל זה אינו נכון כלל. אמנם ניתן לטעון שהמספר נצמד כאן אל תודעתו של אבי השור ולתלות את טעותו בנקודת המבט המוגבלת של הדמות, אבל נראה שהמספר מתעתע כאן בקוראיו בכוונה תחילה. כשאבי השור מכנס את "שלל מחשבותיו" ומתחיל "מהרהר וחושב" מעיר המספר ש"מחשבה גוררת מחשבה, ולבסוף פעמים מדעת ופעמים שלא מדעת מגיעים לאמת". אבל ההכללה סותרת את מה שיתואר בהמשך: בקטע שלפנינו מחשבה גוררת מחשבה ולבסוף, מדעת או שלא מדעת, אין מגיעים לאמת. כלומר, לא זו בלבד שהמספר נצמד לנקודת מבטו של אבי השור, העיוור לטעותו, הוא אף מוסיף דברים משלו שאינם פרי תודעתו של אבי השור, ואלו תורמים לחיזוק האשליה.

הטעיות מעין אלו קיימות כבר בפתחת הסיפור. כפי שצוין קודם, המספר פותח בהצהרת כוונות לפיה מטרת הסיפור כולו היא לבאר את מקור שמו של המקום, אולם המטרה מושגת במלואה כבר בסוף הפרק הראשון, אחרי הסיפור על ניצחון השור בקרב על האויבים: "וקראו למקום הזה אבי השור, על שם הזקן ושורו. ועדיין אותו מקום קיים ושמו קיים" (עמ' שלז). אם כן, מדרש השם אינו הנושא המרכזי של הסיפור אלא רק אקספוזיציה המציגה את גיבורי הסיפור ואת אתר ההתרחשות. חלקו השני והעיקרי של הסיפור, הנפרש על שלושת הפרקים הבאים, אינו קשור כלל לסיפור האטיולוגי שהבטיח לנו המספר אלא להתמודדותו של אבי השור עם מעשה השחיטה של השור. אם כן, לא רק מערכת היחסים של אבי השור ושורו משובשת ולא רק תיאורה בפי המספר משובש אלא גם היחסים הנרקמים בין המספר לקורא, בין המספר לסיפורו.

גם האגדה שמביא המספר בפרק א, אותו "מעשה שהיה" על מקום שישנו באמת ובה בעת הוא גם איננו, מנמיכה ומשבשת את המקור האגדי ההרואי: לא עוד לוחם אמיץ הרוכב על שור, כבאגדה על אלקודסי, אלא זקן הבורח מן המערכה ויוצא אל הקרב שלא מרצונו ורק בשל אי־הבנה. למעשה, השיבוש מתחיל עוד קודם לכן, בתרגום שם המקום מערבית לעברית: "אבי השור" הוא תרגום מילולי מדי של "אבו תור", והוא מחבל ביכולתו של המספר לעמוד בהבטחתו לספר לקוראיו על האגדה שהעניקה למקום את שמו. התרגום לעברית מחמיץ את רובדי המשמעות של המילה "אבו", המשמשת כאמור בערבית לא רק לציון קשר שארות אלא גם לציון בעלות ולהצבעה על אופן התנהגות מסוים או על תכונת אופי בולטת. "אבו תור" הוא מי

שברשותו שור, או מי שנוהג לרכוב על שור; כשכינו כך את הלוחם אלקודסי לא הייתה כל כוונה לומר שהוא אבא של שור. שימוש זה, המצוי אמנם (בהשאלה מן הערבית) בשירה העברית של ימי הביניים בספרד, לא נשמר בעברית של קהל קוראי הסיפור.⁴³ "אבי השור" הוא אפוא סיפור הנע על קווי גבול – בין הערבית לעברית, בין בדיון למציאות, בין החיים למתים, בין אדם לחיה, בין טוב לרע – ומערער אותם. על רקע ערעור זה ניתן לזהות בסיפור תפיסה מעניינת בדבר מהותו של מעשה היצירה, אף על פי ש"אבי השור" אינו סיפור ארס-פואטי מובהק. כדי לעמוד על תפיסה זו נחזור למפגש בין אבי השור, המבקש להבין מה שמעו אוזניו שבעה לילות, לבין דוכסוסטוס, "הסופר מקרית ספר שהעבירוהו מאומנותו" (עמ' שלט):

נטל דוכסוסטוס קרן אחת לפיו ונשמע קול יבבה, נטל קרן שניה ונשמע קול יבבה. אמר דוכסוסטוס לאבי השור, שמעת את היבבה? אמר לו, שמעתי. אמר לו, שחטוני שחטוני היא דובכת ומייבבת. נפל תבלול מעיניו של אבי השור ואמר, שכני פלוני נשא אשה חדשה וזימן אורחים הרבה, שמא שחט להם את שורי להאכיל מבשרו לאורחיו. מה דעתך חכם דוכסוסטוס, אמור לי. נענע לו דוכסוסטוס באשכולות זקנו ואמר לו, דעתי כדעתך אבי השור (עמ' שמ).

קשה להבין מן הטקסט מה באמת מתרחש. דוכסוסטוס תוקע בקרני השור כשם שתוקעים בשופר, קרן האיל, אך, כאמור, הסיפור אינו מבהיר אם אותו "קול יבבה" שנשמע היה קול יבבת השור או קול התקיעה. אין זו הפעם הראשונה שיבבת השור המת מתמזגת עם קול השופר: כזכור, לאחר שמצא את קרני השור בתל האשפה שמע אבי השור "קול יבבה" שהעירו משנתו מדי לילה. כעבור שבעה לילות פנה לשאול בעצת חבר יהודי, והלה הסביר לו כי "לילות אלו לילי סליחות ואנו [היהודים] תוקעים בשופר. ועל מה אני תמיה, שאתה אומר ששבעה לילות לא פסקה אותה יבבה, והרי אין שבעה בלא שבת, ובשבת אין תוקעין" (עמ' שלט). ההסבר מוטל בספק מעיקרו, שכן השכן היהודי עצמו אינו מבין כיצד זה נשמע קול היבבה בשבת. גם מקורו של קול היבבה שנשמע בהדריו של דוכסוסטוס נותר בלתי מוכרע, ואף לא ברור אם דוכסוסטוס ה"חכם" אכן ניחן בראיית הנסתר: פרט המידע היחידי שהוא מספק לאבי השור – שהשור, שקרניו נמצאו בזבל, נשחט – מובן מאליו. את שאר פרטי המידע אבי השור משלים בעצמו, ומיד. די לו לשמוע ששורו נשחט כדי להבין מי שחטו ומדוע. האם אבי השור ידע והדחיק? או, לחלופין, האם כוחו המאגי של דוכסוסטוס אכן אפשר לשור להשמיע

43. חג'בי טוען שהשם "אבו תור", בתרגום לעברית, "מכתיב את פתיחת הסיפור: אדם חשוך בנים, שאם לא כן היה קרוי, על פי המסורת הערבית, על שם בנו הראשון"; וראו חג'בי, לשון, העדה, משחק, לעיל הערה 2, עמ' 177.

קול מעולם המתים ולפקוח את עיני אביו? האופן שבו מסופר הסיפור אינו מאפשר להשיב על כך חד־משמעית.⁴⁴

המפגש עם דוכסוסטוס וחוסר המוגדרות האינהרנטי לו מלמדים על אופיו של אבי השור, הדמות, ועל אופיו של "אבי השור" – הסיפור. הזיקה בין דוכסוסטוס לאבי השור בולטת בכך שהם שתי הדמויות היחידות המופיעות בפועל בסיפור שיש להן שם או כינוי פרטי.⁴⁵ הסיפור מייחס חשיבות רבה לשמות ולכינויים: כזכור, הוא נפתח בהצהרה על הכוונה להציע לקוראיו מדרש שם של מקום, ונוסף על כך מוצע מדרש שם גם לבתו של השכן, כרכומית. אולם לעומת אבי השור, שאנו מכירים רק בכינוי, לדוכסוסטוס יש שם פרטי משלו, וגם שם זה נושא משמעות: בעת עיבוד עורה של חיה לקלף "חולקין אותו לשנים ואותו שכלפי שער קרוי קלף וכלפי בשר הוא דוכסוסטוס".⁴⁶ דוכסוסטוס הוא אפוא החלק שיש להסירו "כדי להותיר את הקלף ולמעשה אין נעשה בו שימוש לענייני כתיבת סת"ם בימינו".⁴⁷ אם כן, לעומת היחס הכפול בין הזקן לשמו – מצד אחד שמו של אבי השור מעיד על זהותו, הנשענת על זיקתו לשור, מצד אחר שמו מצביע על חסרונו של השור – במקרה של דוכסוסטוס יש הלימה מלאה בין הדמות לשם: אותו חלק מעורה של החיה המכונה "דוכסוסטוס" אינו מתאים לכתיבת ספרות קודש – ודוכסוסטוס שבסיפור הועבר מכהונתו משום שנמצא שאינו מתאים לכתיבת ספרות קודש.

דוכסוסטוס, הנקרא "סופר", אינו אמן וכבר אינו סופר סת"ם,⁴⁸ אבל בעקבות הפגישה עמו מונעת עלילת "אבי השור" על ידי סיפור סיפורים, הפצתם והבנתם או

44. רומן כצמן מייחס משמעות תיאולוגית לאמביוולנטיות האופיינית ללשון הסיפור אצל עגנון. לדבריו, לעתים נוקט המספר העגנוני אמצעים רטוריים שמטרתם לבסס יחסי כנות ואמון בינו לבין הקוראים אך בה בעת נחשפים דרכם פערים בלתי פתורים החותרים תחת המימנות. כפילות זו משמשת את עגנון לתיאור נסים: האירוניה הנגרמת בשל הפערים מאפשרת לתאר מעשי נסים ובה בעת להותירם בלתי נתפסים, בלתי ניתנים לתיאור מלא, וכך לא לפגוע בנסיותם; וראו רומן כצמן, "נס, כנות ורטוריקה בכתיבתו של ש"י עגנון", בתוך אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), "מעשה סיפור": מחקרים בסיפורת היהודית, כרך ג, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2013, עמ' 307-332. גם בסיפור "אבי השור" חותר המספר, באמצעות הסתירות המתגלעות בין דבריו לבין האירועים, תחת תחושת האינטימיות שהוא מייצר עם קוראיו, אך בסיום הסיפור לא מתחולל שום נס. יש אפוא לחפש הסבר אחר לאמביוולנטיות הזאת ב"אבי השור".

45. כרכומית, וכמוה פולמוס השוטר, מוזכרים בסיפור בשםם אך אינם מופיעים בו כדמויות.

46. פירוש תוספות יום טוב על מסכת שבת, פרק ח, משנה ג.

47. גולצ'ין, "מעשה השור", לעיל הערה 6, עמ' 149.

48. על ייצוג האמנים אצל עגנון ככלי קודש ראו קריאתיה של ארבל בסיפורים "אגדת הסופר", "עגונות" ו"יתום ואלמנה", וכן דבריה על התפתחות ייצוגי האמן בסיפורי עגנון בדיונה בסיפור "שבועת אמונים"; וראו ארבל, כתוב על עורו של הכלב, לעיל הערה 10, עמ' 21-41; הנ"ל, "שירת הים: על 'שבועת אמונים' ו'בלבב ימים'", אות, 6, 2016, עמ' 220-221.

אי־הבנתם. כמה ימים לאחר הפגישה מספר אבי השור לאחד משכניו על מותו של השור – "בא כלב וטרפו" (עמ' שמ). השכן טועה לחשוב שהכוונה לכלב של ממש, ולא ל"כלב" ככינוי גנאי, ומפיץ את השמועה התמוהה בעיניו הלאה עד שהיא מגיעה אל אוזני אותו שכן ששחט את השור. הלה מפרש נכון את המטאפורה; הוא מבין שאבי השור גילה שהוא אשם בשחיתת שורו ומחליט לבקרו ולפייסו. מעמד הפיוס בין אבי השור לשכנו מתואר כמעמד של סיפור סיפורים:

ישב לו אותו אדם אצל אבי השור ודיבר עמו כשכן שמדבר עם שכנו, כגון על אבי פלוני תקברהו אמו שהוא כך וכך ועל פלונית יינקו שדים מדדיה שהיא כך ולא כך, על הקדירות שמשמיעות קול תוך תוך אפילו אין בהן תבשיל ועל מצנפתו של פולמוס השוטר שלקתה בצרעת ועל אנפלאותיו של המופתי שירדו עם בעליהן לבאר שחת [...] לבסוף הפסיק מאותם העניינים ואמר, כמדומה אני שלא רואים את שורך. אמר לו, לא רואים אותו? אמר לו, היכן הוא? אמר לו, לישא אשה הלך. החליק לו בעיניו ושאל, מוצא או מצא. אמר לו, מצא. אמר לו, אותה אשה מי היא? אמר לו, בתך היא. מיד ידע אותו השכן שאבי השור מתנכל לה לבתו. והיא היתה חביבה עליו משאר כל הבנים והבנות, מפני שעיברתה אמה בשרה של כרכום, ועל שום כך קראו לה כרכומית (עמ' שמא).

הסיפורים שמחליפים אבי השור ושכנו זה עם זה בפתחת שיחתם עוסקים באובדן ובערעור יחסי שייכות. "אבי פלוני תקברהו אמו", הסיפור הראשון, מהדהד בצרימה רמה את מעשיו של אבי השור עצמו, המתדמה בקינתו לאישה, לפרה גועה, ושורד אחרי בנו; נדמה שעגנון שת לבו להיפוך זה בכתבו את הקללה על האם שתקבור את בנה. הסיפור על "פלונית יינקו שדים מדדיה" מציג גם הוא החלפה: שדים – ולא תינוקותיה־שלה – יינקו מדדיה של אותה אישה, כפי ששור ולא ילוד־אדם הוא בנו של הזקן. נוסף על כך, בשל הדמיון בכתוב בין המילה "שדים" למילה "שדים" מהדהדת במילה "שדים" גם משמעות שהיא אינה מכילה בתוכה, ממש כמו הקדרות המשמיעות "קול תוך תוך אפילו אין בהן תבשיל". הקול שמשמיעה הקדרה אינו סתם קול כי אם "תוך תוך" – והרי תוכה הוא־הוא מה שהיא חסרה. החסר הוא קולה היחיד, קול הקינה הנובע מן האין וכל אמירתו היא אין.⁴⁹ השכן, שפירש קודם נכון את המטאפורה "כלב", מפרש נכון גם את סיפורו של אבי השור על נישואי שורו עם כרכומית ומבין שאבי השור מתנכל לבתו. זהו אחד הרגעים הבודדים בסיפור שבהם ברור לשני הצדדים על מה מדובר, אף על פי שהדבר אינו נאמר מפורשות.

49. על תמונה זו ראו גם חגיבי, לשון, העדר, משחק, לעיל הערה 2, עמ' 184.

ולא רק שאבי השור נעשה למספר סיפורים, זיקתו למספר בולטת גם בלשונו. המספר נוקט מפעם לפעם לשון פרוזה מחורזת ומשבץ בה שברי פסוקים מן המקרא, בנוסח המקאמה העברית בימי הביניים. כך, למשל, לאחר ניצחון השור בקרב מתאר המספר בחרוזים איך יצאו בני העיר "ממחבואיהם, מכל חור, ומכל בור, מתחתיות האדמה, ומכל פנה נעלמה, כל עוד במ נשמה" (עמ' שלז), ובסיום הסיפור הוא מצהיר: "זה מעשה אבי השור ושורו, אשר אכלוהו על בשרו ועל עורו, ולא הניחו ממנו אלא קרניו לבד, והשם ירומם קרננו עדי עד" (עמ' שמב). גם אבי השור דובר לעתים בחרוזים: לאחר שמצא את הקרניים הוא מקונן "שורי שורי להיכן הלכת, קרניך קרניך על מי הנחת, קרנים בהן עמים נגחת, כנצר נתעב על ארץ השלכת. עורה נא התעוררה נא שית קרניך, כי אז על שדי אתענג והיה שדי בצריך" (עמ' שלט), ולאחר שגילה מה אירע לשורו הוא מקונן שוב: "שורי שורי, ישעי ואורי, עוזי ומעוזי קרן ישעי, מה חטאי ומה פשעי, כי היית מאכל לכן כלבים, ואותי הנחת כיום מעובה בעבים" (עמ' שמ-שמא). אבי השור אינו יהודי וככל הנראה אינו דובר עברית, ולכן אין סיבה שיתייחס בקינותיו למקורות יהודיים ולא להי יהודים,⁵⁰ אך המספר מעניק לו מקולו ומסגנונו־שלו ומציג אותו, במובן זה, כשלוחה שלו־עצמו.⁵¹ כיוון שהמקאמה העברית של ימי הביניים התכוננה על פי המקאמה הערבית – יהודה אלהריזי תרגם מערבית לעברית את המקאמות של אבו אחמד אלקאסם אלהריזי, ואחר כך כתב על פיהן

50. קינותיו של אבי השור, כדבריו המחורזים של המספר, משובצות שברי פסוקים, למשל "קרנים בהן עמים נגחת", על פי דברים לג, יז: "בְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנָיו רָאם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יִנְגַח"; "כנצר נתעב על ארץ השלכת", על פי ישעיהו יד, יט: "הַשְּׁלֶכֶת מִקְבְּרָךְ כְּנֹצֵר נִתְעֵב"; "שית קרניך", על פי משלי כז, כג: "שִׁית לְכַךְ"; "כי אז על שדי אתענג", על פי איוב כב, כו: "כִּי אֶזְעַל עַל שְׂדֵי תִתְעַנֵּג"; "והיה שדי בצריך", על פי איוב כב, כה: "וְהָיָה שְׂדֵי בְצָרֶיךָ וְכִסְף תִּזְעָפוֹת לְךָ"; "ישעי ואורי", על פי תהילים כז, א: "לְדָוִד ה' אֹרִי וְיִשְׁעִי"; "עוזי ומעוזי", על פי ירמיהו טז, יט: "ה' עֲזָי וּמְעֻזִי"; "קרן ישעי", על פי שמואל ב כב, ג: "אֱלֹהֵי צוּרֵי אַחְסֵה בּוֹ מְגִינֵי וְקַרְנֵי יִשְׁעִי"; "מה חטאי ומה פשעי", על פי בראשית לא, לו: "וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלֶבֶן מֶה פִּשְׁעִי מֶה חַטָּאתִי"; "כי היית מאכל לכן כלבים", על פי דברים כח, כו: "וְהָיְתָה נִבְלַתְךָ לְמֶאֱכָל לְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבַהֲמַת הָאָרֶץ", וכן לפי ירמיהו ז, לג; טז, ד; לד, כ. בדבריה על הסיפור "כפורים" מתארת ברנע ברנהיים כיצד מעניק עגנון לדמויות לא יהודיות לשון עברית עמוסה באלוזיות מקראיות וטוענת, באמצעות ניתוח פסיכואנליטי, שהעברית והמקורות היהודיים מהדהדים את הלא־מודע של גיבורי הסיפור הלא־יהודיים; וראו ברנע ברנהיים, "הסיפור שלא נפקד", לעיל הערה 3, עמ' 13-14.
51. בדינו ביצירת גוסטב פלובר עומד אריך אוארבך על הכפילות האופיינית למבע המשולב ("דיבור נְחִיָּה") ומראה שבשימוש במבע זה המספר לא רק מסגל לעצמו את דיבורן של הדמויות ואת נקודת מבטן אלא גם מקנה להן מסגנונו ומלשונו; וראו אריך אוארבך, מימוזים: התגלמות המציאות בספרות המערב, מגרמנית: ברוך קרוא, מוסד ביאליק, ירושלים 1958, עמ' 363-365. ב"אבי השור" הדבר בולט אף יותר, שכן המספר משפיע על דיבורו הישיר של אבי השור עצמו.

את ספר המקאמות שלו, תחכמוני⁵² – טשטוש הגבולות בין הסיפור הפסודו־עממי ה"ערבי" לבין הסיפור הפסודו־עממי העברי הולך וגובר.

הקרבה בין אבי השור למספר בולטת גם במעמד השיחה בין אבי השור לשכן. כזכור, אבי השור מספר ששורו נישא לכרכומית, בתו של השכן – ומיד מביא לפנינו המספר מדרש לשמה של כרכומית. כמו מדרש השם שהובא בתחילת הסיפור כהסבר לשמו של המקום, כך גם מדרש השם המובא כאן כרוך בשיבוש הגבולות בין בדיה למציאות; בסוף הסיפור מתברר שלשיבוש זה יש השלכות אתיות. כוחו היוצר של המספר, וכוחו כוחו של אבי השור בבדיית סיפורים, נקשרים בסיום הסיפור לחוסר מהימנות, הן של המספר והן של אבי השור, ולחתירה תחת אמות המוסר שהסיפור כביכול מחזיק בהן. כזכור, אריסטו טען שבזכות כוח הדיבור יכול האדם להבחין בין טוב לרע ולכונן סדרים חברתיים; ואילו בסיפור "אבי השור", דווקא כוח הדיבור – או, מוטב, כוח הסיפור – הוא שמאפשר את ביטולה של ההבחנה בין טוב לרע.⁵³

"משל נצחון ישראל על ערב"

למעט יניב חג'בי, שעמד על הקושי להעניק לסיפור "אבי השור" פרשנות אלגורית וטען כי כוחו הפואטי נובע מהתרוקנות המסמנים ממסומניהם, תהליך שכינה "שואת הדיסקורס"⁵⁴, המבקרים המעטים שכתבו על הסיפור ניסו כאמור להעניק לו מסגרת

52. על חדירת נוסח המקאמה לשירה העברית בספרד בסוף המאה השתים עשרה ראו דן פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול העברית, כתר, ירושלים 1976, עמ' 199–244.
53. מעניין לציין בהקשר זה שקולו של המספר נעדר מן הגרסה הראשונה של הסיפור. בגרסה זו חסרות גם הפסקאות הראשונות והאחרונות בנוסח המאוחר, אלו המסגרות את "אבי השור" כמעשה מסופר, וחסרים גם כל המבעים בפרוזה מחורזת המכוננים את הסיפור כמעשה אמנותי ואת הדמיון בין אבי השור למספר. זאת ועוד: מעמד הפיוס בין אבי השור לשכנו מובא בגרסה המוקדמת ללא תמונת סיפור הסיפורים בראשיתו. הכנסת קולו של המספר בגוף ראשון והעצמת האיכויות המלאכותיות-אמנותיות של מעשה הסיפור בגרסאות המאוחרות של הסיפור הביאו עמן גם עיסוק מובהק יותר של הסיפור במלאכת היצירה, בסיפור סיפורים.
54. הסיפור "אבי השור" מעניק חשיבות רבה למסמנים ואף נפתח במדרש שם, וכל אחד מהשמות ומהכינויים של הדמויות קשור למסומן שלו ביחס אנלוגי לא שרירותי, אולם לפי חג'בי, "אבי השור" מפעיל את הסימנים בעוצמה חזקה מדי, באירוניה ש"קמה על יוצרה"; וראו חג'בי, לשון העדר, משחק, לעיל הערה 2, עמ' 180. חג'בי מונה אזכורים אינטרטקסטואליים המציפים את הסיפור, החל מהאגדה המוסלמית על הלוחם אבו תור, עבור דרך משל כבשת הרש ותפילת חנה בשילה ועד אזכורים אוטוריים לספר במדבר ולתהילים. המשותף לאזכורים הללו הוא היחס הלא-שוויוני בין המשל לנמשל. על פי רוב לא ברור כיצד האזכור המקראי קשור בכלל לעלילת "אבי השור" ומה משמעות הבאתו אל תוך הסיפור, ולעתים, כאשר עגנון משתמש בביטויים מטאפוריים מקראיים כלשונם, על דרך הפשט, גובר המסמן על המסומן. למשל, בתיאור השכן הבא לשחוט

פרשנית יציבה שעולה ממנה משנה פוליטית-דתית סדורה וברורה, תוך התעלמות מן הקריסה האתנית שמחולל הסיום. בשל אופיו הלא-ריאליסטי נתפס "אבי השור" כאלגוריה המבקשת מקוראיה להעניק לה משמעות שתאגד את פרטיה לכדי מסר אחד. כך, למשל, היו מבקרים שטענו שמאחר שרק סיפורים ספורים של עגנון מציבים במרכזם דמויות של ערבים,⁵⁵ ומאחר שבכל הסיפורים הללו, פרט ל"אבי השור", דעותיו הפוליטיות הלאומיות של עגנון מוצגות בהבלטה, יש לפרש גם את "אבי השור" כאלגוריה לאומית ציונית.⁵⁶ אברהם ביק היה הראשון שהציע קריאה כזו בסיפור, במאמר שפורסם ב־1969 בהיום, עיתונה של גח"ל ("גוש חרות ליברלים") בראשות מנחם בגין. במאמר, שכותרתו אינה משתמעת לשני פנים – "עגנון ומשל נצחון ישראל על ערב: עיון ב'אבי השור'" – טען ביק שהשפע שזוכה בו אבי השור כפיצוי על בנו המת מסמל את ניצחוננו של העם היהודי על שכניו הערבים שעושקים אותו ומזיקים לו.⁵⁷ אבל ביק מחמיץ נקודה חשובה ביותר: אבי השור אינו יהודי.⁵⁸ גם מלכה שקד קוראת את ייצוגי הערבים ב"אבי השור" בהשפעת סיפוריו הלאומיים-במובהק של עגנון, "תחת העץ" ו"מאויב לאוהב", המציגים את הערבים כמי שמצדיקים את הציונות או כמי שנכנעים לה בעל כורחם. לטענת שקד, השור ב"אבי השור" משול ל"דור היהודי הצעיר היוצא למלחמה כדי להגן לא על חייו בלבד אלא על ארצו כולה לטובת יושבי הארץ כולם, אך נעקד לבסוף בידי שכנו הרע כפוי הטובה".⁵⁹ כלומר, השור הנלחם באויבי העיר מייצג את הלוחם היהודי המבקש להגן לא רק על עצמו אלא גם על ערביי הארץ, אבל הללו, רעים וכפויי טובה, תוקעים סכין בגבו. את תמונת הפיוס בסוף הסיפור מציעה שקד לקרוא כהמחזה של "נוסחה פוליטית המדברת על אדמה תמורת שלום [...] הצד הנטבח (היהודי) הוא זה שמסכים לחתום על הסכם השלום, והוא זה שכתמורה לויתורו

- את השור נאמר כי "אחז בקרניו" – לא בקרני המזבח בבקשת מקלט אלא ממש בקרניו של השור. לטענתו של חגי'בי, הסיפור מערער על סמכות המסומן על המסמן; זו אולי הסיבה לכך שפרשני הסיפור, הקוראים את הסיפור כסימן אלגורי, מתקשים לפענחו; וראו שם, עמ' 176-186.
55. הכוונה לסיפורים "מדרש זוטא", מאזנים, כח, חשוון תרצ"א, עמ' 3-4 [כונס בתוך מעצמי אל עצמי, לעיל הערה 21, עמ' 434-437]; "תחת העץ", אלו ואלו, לעיל הערה 3, עמ' תמט-תסא; ו"מאויב לאוהב", שם, עמ' תפ-תפב.
56. ייתכן שפרסום הגרסה המורחבת של הסיפור בימי מלחמת העצמאות עודד את המבקרים שהציעו פרשנויות מעין אלו. עגנון עצמו קשר את נסיבות פרסום הסיפור בהיסטוריה הלאומית של מדינת ישראל: בהקדמה לקובץ של כמה מסיפוריו בתרגום לידידיש הוא טען שהגרסה הראשונה של הסיפור ראתה אור בדבר "עשר שנים לפני הקמת המדינה" – כשבע שנים לפני תאריך הפרסום האמיתי, שהוא, כזכור, 1945 – וב־1948, לרגל הקמת המדינה, נתבקש לשלוח פעם נוספת את הסיפור לפרסום; וראו עגנון, "הקדמה", שריפטן אין דרײ טיילן, לעיל הערה 25, עמ' 11.
57. ביק, "עגנון ומשל נצחון ישראל על ערב", לעיל הערה 6.
58. כל הפרשנים האחרים מניחים – בצדק – שגיבור הסיפור הוא ערבי; וראו לעיל, הערה 4.
59. שקד, הקמט שבעור הרקיע, לעיל הערה 4, עמ' 56-57.

על הנקמה גם מקבל את האדמה לצמיתות".⁶⁰ האלגוריה ששקד מציעה מגיעה לכדי אבסורד כאשר היא טוענת שהשור, לא אביו, הוא מייצגו של העם היהודי בסיפור – אף על פי שאבי השור הוא היורש את האדמה, לא השור. יוצא מזה ש"אבי השור" הוא אלגוריה לכך שהיהודים מתים על כיבוש הארץ כדי שערבי יירש את אדמותיה.⁶¹ למעשה, בקריאת "אבי השור" לצד "תחת העץ" ו"מאויב לאוהב" מתברר כי רב השונה ביניהם על הדומה. לעומת שני סיפורים אלו, שבהם הערבי מוצג כאויבו של היהודי וכמי שמייצג את הניגוד הגמור לערכיו, דמויות היהודים ב"אבי השור" הן דמויות ממשנה המסייעות לגיבור הערבי במעשיו. דמויות הערבים בסיפור אמנם לוקות במוסריותן, אך אי אפשר לומר שתכונותיהן ופעולותיהן נגזרות משיוכן האתני. יתרה מזאת, הרי ראינו איך המספר (היהודי) מאציל מלשונו ומתכונותיו על הדמויות וכך מייצר טקסט שאינו מאפשר הבחנה אתית ברורה בין יהודי לערבי.

פרשנות משכנעת יותר ל"אבי השור" הציע משה גולצ'ין, הקורא בסיפור קריאה אלגורית-תיאולוגית ורואה את השור כמי שמבשר גאולה משיחית, אלא שהמקום שבו הוא הופיע, "מרחב של 'גסות רוח' ושל עוול", "אינו כשר וראוי" לזכות בהתגלות משיחית.⁶² בפרק הראשון המרחב מתואר כ"בעל זכות-יתר", מרחב "מקודש" ה"מתאים למעשה הגאולה"⁶³ – ואכן, בסוף הפרק השור מושיע את יושבי המקום מאויביהם. אולם השכן שוחט את השור-המשיח באכזריות מבעיתה, והוא ואורחיו סועדים את לבם בבשרו. פרשנות זו אינה רואה בסיפור אלגוריה ליחסי יהודים וערבים בירושלים אלא קריאת אזהרה מפני ירידת הדורות, קריאה המכוונת אל קוראים שלא ניחנו "ביכולת לשמוע את שופרות הגאולה".⁶⁴

פרשנותו של גולצ'ין מזהה את חוסר היציבות המוסרית שב"אבי השור" אבל אינה מביאה בחשבון שגם המספר לוקח חלק בחוסר היציבות הזה, וכאמור, הקלקול במרחב המתואר כאן כ"מקודש" מופיע כבר בפרק הראשון. הקלקול אינו נובע מחטאיהם של יושבי המקום אלא הוא מהותי ליחסים בין אבי השור לבין השור, הפותחים את היצירה לאי-מוסריות הנוגעת גם באופן שבו המספר מגולל את הסיפור. בעקבות סטיבס,

60. שם, עמ' 57.

61. גם ארנולד בנד קרא את הסיפור כאלגוריה לאומית כאשר העיר שבדומה "למשלים הפוליטיים שעגנון כתב בשנות השלושים [...] 'אבי השור' מתייחס למתחים בין יהודים לערבים באמצע שנות הארבעים", אך הסתפק בקביעה זו ולא הבהיר את דבריו; וראו Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*, University of California Press, California 1968, p. 409.

62. גולצ'ין, "מעשה השור", לעיל הערה 6, עמ' 149, 152.

63. שם, עמ' 144.

64. שם, עמ' 152.

שטען, כזכור, כי במחשבה על חיה הנושאת תכונות אנושיות – "אחר מוכר" – יש כוח המערער את יציבות הזהות האנושית, אפשר לחשוב על היחסים ההיברידיים בין אדם לחיה ב"אבי השור", וביצירות אחרות של עגנון, כיחסים המפגישים את היצירה הספרותית עם "אחר מוכר" השוכן בקרבה וחושפים את הפוטנציאל הפראי של הסיפור ואת כוחו המערער החוצה גבולות.