

阿格农的《昨日未远》 与第二次阿里亚

钟志清

内容提要 希伯来语作家阿格农以自己的文学创作展示了二十世纪初到七十年代犹太社会与文化的剧变。国内学者基本上将阿格农定位为弘扬犹太传统的作家，但实际上阿格农并没有将自己禁锢在犹太文化传统的藩篱之内，而是时常以小说来参与犹太世界的现实变革。他在1945年发表的长篇小说《昨日未远》便呈现了第二次阿里亚这一现代犹太民族的重要历史进程，并敏锐地洞悉了其中蕴涵的矛盾与悖论。

关键词 阿格农 《昨日未远》 第二次阿里亚 犹太复国主义

希伯来语作家阿格农 (Shmuel Yosef Agnon, 1888 - 1970) 以自己的创作成功地反映了二十世纪初期到七十年代犹太社会与文化的深广变革。不过国内相关研究者囿于犹太文化背景与希伯来语言等诸多限制，多将论证着眼点集中在阿格农对犹太传统的继承与发扬上。即使讨论阿格农和现代世界的关联，也基本上没有突破宗教与世俗的矛盾这一维度。毋庸置疑，作为出生与成长在波兰加利西亚、自幼接受过严格犹太传统教育的作家，阿格农自1908年发表第一个短篇小说《弃妇》(‘עגונות’) 始，便开创了用文学切近犹太文化传统的范式；但我们必须看到，阿格农并未一味将自己禁锢在传统文化藩篱之内，而是常常以小说来参与现代犹太世界的变革。^① 问世于1945年并被学界誉为“最为经典的现代希

^① See Anne Golomb Hoffman, “Agnon for all Seasons: Recent Trends in the Criticism”, in *Prooftexts*, vol. 11, No. 1 (1991), p. 83.

伯来小说”^①的《昨日未远》(תמול שלשום)便以第二次阿里亚这一特殊历史时期为切入点,通过东欧犹太青年伊扎克·库默(Isaac Kumer)怀着犹太复国主义梦想移居巴勒斯坦、理想幻灭、最后被耶路撒冷的一条流浪狗咬伤、染疾而死的遭际,在现代希伯来文学史上首次以全景方式展示了欧洲犹太人回返巴勒斯坦时的复杂情势^②,呈现出现代犹太人寻找并创建新家园这段大历史中的意识形态的核心内涵,并敏锐地洞悉了其中的矛盾与悖论,堪称史诗。^③

一、大历史中的小人物: 主人公及其时代

“阿里亚”为希伯来文“עֲלִיָּה”一词的音译,原意为“上升”,指十九世纪八十年代以来散居世界各地的犹太人向阿里茨以色列(Eretz Israel,即巴勒斯坦)迁居的大规模移民浪潮。从历史上看,阿里亚浪潮与犹太复国主义运动的兴起及流散地犹太人生存境况的恶化密切相关。早在1881年,俄国医生平斯克(Leon Pinsker)在其德文版《自我解放》(Selbsteman-zipation)这本小册子中便呼吁建立犹太民族家园,强调犹太人回归土地(指其祖先生存过的巴勒斯坦)的重要性^④;并主张召开全俄犹太人大会,筹措资金,购买土地,解决数百万犹太人的定居问题。^⑤1881年,由马克兰大中学生在哈尔科夫创建的“比鲁”(Bilu)组织与其后由平斯克任主席的“锡安热爱者”(Havevei Zion)协会均以鼓励犹太人移居巴勒斯坦为宗旨。1882年犹太人在俄国遭受的集体屠杀直接导致了第一次阿里亚(1882-1904),约25,000名犹太人从俄国与欧洲其他国家移居巴勒斯坦,并在罗斯柴尔德等犹太富商的帮助下相继建立了里雄来茨用(意为“锡安之初”)和佩塔提克瓦(意为“希望之开端”)等犹太村庄。

阿格农在《昨日未远》中着力描写的第二次阿里亚则指1904年到1914年的

① Sidra Dekoven Ezrahi, “Sentient Dogs, Liberated Rams, and Talking Asses: Agnon’s Biblical Zoo or Rereading Tmol Shilshom”, in *AJS Review*, 28: 1 (2004), p. 105.

② See Ruth Wisse, *Jews and Power*, New York: Schochen Press, 2001, p. 98.

③ See Todd Hasak-Lowy, *Here and Now: History, Nationalism, and Realism in Modern Hebrew Fiction*, Syracuse: Syracuse University Press, 2008, pp. 68-70. 关于“时代史诗”论题的更多讨论,参见: קובץ עגנון, ב, בעריכת אמנונה ירון, רפאל ויזור, דן לאור, ראובן מירקין, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 2000, עמ' 87-211.

④ See Anita Shapira, *Israel: A History*, trans. Anthony Beris, Waltham: Brandeis University Press, 2012, p. 3 (后文出自同一著作的引文,将随文标出该著名词首词和引文出处页码,不再另注); see also Dan Cohn-Sherbok, *Introduction to Zionism and Israel: From Ideology to History*, New York: Continuum, 2012, p. 3.

⑤ 详见沃尔特·拉克《犹太复国主义史》,徐方、阎瑞松译,上海三联书店,1996年,第90页;参见张倩红《以色列史》,人民出版社,2014年,第131页。

第二次犹太移民浪潮。来自东欧（主要是俄国）的一批年轻人在基什尼奥夫惨案发生后^①，受社会主义和回归理念感召，梦想到祖辈曾经生存的土地上做“拓荒者”（חלוץ），用双手劳动建造家园。当然，不能排除有些人迁居是为了逃避沙皇征兵或者是为了在流散地免遭迫害，但这一时期移居巴勒斯坦的三万人中，多为劳工犹太复国主义者（Labor Zionist），他们成长于东欧，有机会接触到犹太复国主义理念，比较认同政治犹太复国主义领袖赫茨尔（Theodor Herzl）的用劳动创造价值、创造永久新环境的观点。^②

此乃现代犹太史上一个重大的变革时期，许多青年人割舍亲情，不依靠任何社会团体的支持，背井离乡来到巴勒斯坦，凭借在土地上做劳动者的信念，克服贫困、孤独、疾病等困难，与恶劣的环境抗争，艰苦劳作，在贫瘠的巴勒斯坦建立了早期的犹太人居住区，并创建了贸易联盟、各式农业共同体（基布兹、莫沙夫等）与防御组织，联合起来抵抗各种外界威胁（see *Israel*: 42 - 64）。在文化建构上，他们创办了《青年劳动者》（1908 - 1970）等希伯来语杂志和希伯来语学校，把希伯来语从神圣的祈祷语言变为日常口语，开创了世俗的现代希伯来民族文化。这一切，均为1948年后以色列国家政治、经济、军事与文化机制的形成奠定了基础。以色列建国领袖们，如第一任总理大卫·本-古里安（David Ben-Gurion）、第二任总统伊扎克·本-茨维（Yitzhak Ben-Zvi）以及劳工犹太复国主义运动精神领袖伯尔·卡茨尼尔森（Berl Katzenelson）等，都曾在第二次阿里亚拓荒者群体中担任要职（see *Israel*: 42 - 64）。^③

阿格农虽然算不上严格意义上的犹太复国主义拓荒者，但堪称第二次阿里亚的重要见证人，甚至可以说是参与者。早在1908年，阿格农便从波兰的加利西亚移居巴勒斯坦，一直住在雅法和耶路撒冷，直到1913年第二次阿里亚结束前夕才去往德国，十年后又重回耶路撒冷，在那里辛勤写作，直至终老。这位来自波兰的犹太富家子弟虽然难以完全认同来自俄国的年轻拓荒者们的社会主义理念，生活习惯与精神特质也与他们迥然相异，但还是与他们交往甚密。他曾为犹太复国主义重要领导人阿瑟·鲁宾（Arthur Ruppin）担任秘书，视二十世纪初期希伯来文学的中心人物布伦纳（Josef Haim Brenner）为精神依托，也对鲁宾、卡

① 希伯来语诗人比阿里克专门作长诗《在屠城》描写基什尼奥夫惨案及其对犹太民族意识的影响（详见钟志清《比阿里克的〈在屠城〉与希伯来圣经传统》，载《外国文学评论》2013年第2期，第154-166页）。

② 详见西奥多·赫茨尔《犹太国》，肖宪译，商务印书馆，1999年，第36页。

③ See Gershon Shaked, *Shmuel Yosef Agnon: A Revolutionary Traditionalist*, New York: New York University Press, 1989, pp. 7 - 22. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

茨尼尔森以及巴勒斯坦首位神学思想家伊扎克·库克（Isaac Kook）拉比深怀敬佩。阿格农从布伦纳那里得知犹太年轻人无处可去、只能到以色列找寻出路；从鲁宾那里学到人要不力所能及，不要好高骛远；从库克那里学到在土地上劳作乃是神圣的服务，而从卡茨尼尔森那里学到了所有这些理念（see *Shmuel*: 13）。

在《昨日未远》这部长达六百多页的小说中，阿格农将自己在第二次阿里亚时期的亲身经历融入诸多场景和细节描写中^①，并对上述那些犹太历史上的精英人物做了不同程度的勾勒，但其选定的主人公却是名不见经传的小人物伊扎克·库默。库默出生于波兰加利西亚一个小镇，是《婚礼华盖》中余德尔的后裔。^② 余德尔一家当年得来的意外之财已被后几代人败光，第五代西蒙即伊扎克的父亲终日为金钱担忧。库默本人既没有像祖先那样笃信犹太教，也没像父亲那样热衷于金钱，他虽然才智中等，但有着与众不同的抱负，从青年时代起就对巴勒斯坦充满了向往，想去那里做劳动者。为此他违背父亲让他像多数东欧犹太人那样经商的愿望，几乎把自家店铺变成一个犹太复国主义支部。这种代际冲突表明，在犹太复国主义理念的冲击下，东欧犹太世界内部已经发生变化，年轻人不再执着于宗教信仰，也不乐于发财致富，而是立志亲手耕耘先祖曾经生活过的土地。值得注意的是，尽管库默生活的加利西亚小镇也有一些犹太复国主义者，但那里并非犹太复国主义中心，库默本人同任何犹太复国主义组织也没有联系，至多是犹太复国主义信仰的追随者。

阿格农以历史小说常见的交代人物、时间、地点的方式为小说开头：“犹如第二次阿里亚时期我们所有的兄弟、为我们担当救赎的人那样，伊扎克·库默离开他的国家、他的故乡、他的小镇，来到以色列地，把它从毁灭中建起，并为之重建。”^③ “从毁灭中建起，并为之重建”出自1919到1923年间第三次阿里亚时期拓荒者们的歌词，被阿格农移植到第二次阿里亚的背景之下，表明通过劳动来建设巴勒斯坦并在劳动过程中改造自身的理念在第二次阿里亚时期已经形成，且成为阿格农及其同代人价值观念中的一部分。第二次阿里亚时期，劳工犹太复国

^① See Adam Kirsch, “Israel’s Founding Novelist”, in *New Yorker*, November 21 2016; Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Oakland: University of California Press, 1968, p. 418.

^② 《婚礼华盖》是阿格农创作于二十世纪三十年代的一部长篇小说，主人公余德尔是一位虔诚的宗教信徒，为了给三个女儿置办嫁妆，他不得不走出书斋，四处筹款，但最终一无所获。最后，余德尔的妻子和女儿偶然间发现了大量金银财宝，女儿的婚事得以如期完成。余德尔将此理解为神力的救助。

^③ S. Y. Agnon, *Only Yesterday*, trans. Barbara Hashav, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 3. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。希伯来语本见 ש"י עגנון, תמוז שלשום, ירושלים, הוצאת שוקן, 1998, עמ"ס 5.

主义理论家戈登 (Aaron David Gordon) 倡导青年人做“希伯来劳动者”(עבדות עברית)。在他看来,劳动既能促使人和土地建立联系,在土地上有所收获,又是创造民族机构的基础;只有通过劳动,犹太人才能用民族理想来疗治折磨数代人的痛苦,修补和自然之间的罅隙。^① 戈登乃是青年劳动者心目中的精神领袖,其劳动价值观无疑影响了一代青年劳动者。

当时许多作家如摩西·斯米兰斯基 (Moshe Smilansky)、约瑟夫·路易多尔 (Joseph Luidor) 在书写第二代阿里亚历史时曾创造了一种“类型”文学,这种“类型”文学不但能够证实犹太复国主义者的理想,而且能创造犹太复国主义价值。^② 相形之下,阿格农虽然接受了第二次阿里亚时期的意识形态,但并没有像“类型”文学作家那样把巴勒斯坦的新犹太世界杜撰成一个已然成熟的社会,一个实现了犹太人梦想和抱负的乌托邦;相反,他以“反类型”的现实主义手法,呈现出年轻拓荒者艰辛的生存环境。据史料记载:在第二次阿里亚时期,无论是执政的奥斯曼政府,还是第一次阿里亚移民,都不欢迎这些新来者,甚至对他们充满敌意。犹太复国主义领袖也没有将新移民有效地组织起来,帮助他们实现在土地上劳作的愿望。当时,数以百计的阿拉伯劳动者每天相约着去佩塔提克瓦找活干,多数都能找到,而农场主不愿雇佣犹太新移民,因为后者既缺乏劳动技艺,还秉承社会主义理论,在农场主看来,他们不仅对工作和食物感兴趣,还想得到权力,希望从经济与社会角度掌控农业产业与从业者。在这种情况下,新移民被视为巴勒斯坦现存社会的威胁,四处碰壁。加之巴勒斯坦同欧洲相比生存条件恶劣,土地贫瘠,气候干燥,许多新移民倍感不适,逐渐失望,抱怨,直至幻灭。其结果,第二次阿里亚移民中约 80% 的人离开了巴勒斯坦^③,留下来的数千人中虽然涌现了大卫·本-古里安这样的以色列建国者,但也有为数不少的幻灭者、失败者,《昨日未远》中的主人公库默便是其中一个典型代表。

库默孤身从欧洲来到巴勒斯坦,一度对脚下那片土地充满深情“他非常喜爱坐在以色列地的劳动者面前倾听他们讲述建设以色列地的时光……有幸看到人们在建设她。”(Only: 44) 但库默首先面对的挑战便是不被以色列地所接纳。他想去犹太复国主义拓荒者的大本营,即富有活力的佩塔提克瓦或里雄来茨用,但

^① See Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, New York: Atheneum, 1997, pp. 373-374.

^② 详见谢克德《现代希伯来小说史》,钟志清译,商务印书馆,2009年,第87-88页。

^③ See Howard M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, New York: Alfred A. Knopf, 1996, pp. 72-73.

他留宿的旅店老板一心要榨干他的钱财，不提供任何帮助。他想成为劳动者，和新结识的伙伴去劳动市场，但第一次阿里亚时期移居那里的犹太农场主出于自身利益并不雇佣这些与当地阿拉伯居民相比既缺乏技艺又价格昂贵的犹太新移民。

与犹太复国主义先驱者的期冀相悖，库默没有成为拓荒者，没能手把锄犁去开垦土地，而是出于偶然做了油漆工，终日粉刷墙壁与围栏。其实，油漆工这一职业设定深含意味，曾经在本-古里安大学任阿格农研究中心主任的阿摩司·奥兹就将职业油漆工比作人改换衣装：来自流散地的犹太人似乎试图通过改换衣装掩饰其内在灵魂，犹如通过粉刷使得环境焕然一新，但其实内里并没有本质的变化。^① 因此，库默没有成为以色列地的建设者，而是成了以色列地的粉饰者。虽然犹太复国主义拓荒者均来自流散地，并主张割断与流散地的联系，但其实还是旧瓶装新酒，这应该是阿格农在某种意义上所暗示的犹太复国主义本质。

在土地上劳作不仅是库默一个人的梦想，也是富有犹太复国主义浪漫情怀、从欧洲来到巴勒斯坦的一代犹太青年的共同理想。理想幻灭因此也不是库默个人的经历，而是移居巴勒斯坦的犹太青年的共有经历。小说中的另一个人物，即库默在巴勒斯坦结识的朋友拉宾诺维茨，便代表着另一类幻灭者，这些人因无法忍受巴勒斯坦恶劣的生存环境而离去。^② 在犹太复国主义理念中，离开土地的人永远不会真正成为巴勒斯坦的一员，用第二代阿里亚时期最杰出的希伯来语作家布伦纳的话说：只有土地上的劳动者才没有流亡。^③ 从这个意义上，库默与拉宾诺维茨虽然身在以色列地，但仍像大流散时期的犹太人那样处于一种无根状态。更进一步说，离开土地这一行动本身便象征着其对犹太复国主义的背弃。库默在犹太复国主义理想破灭后做油漆工，走街串巷，遭遇到一条流浪狗，他用油漆刷在流浪狗身上胡乱涂抹了几个希伯来语字迹，使狗的命运发生逆转，这条“有感觉的”狗对他横加报复，将其咬伤，他因此患上狂犬病而英年早逝。这一系列事件既可视为阿格农对第二次阿里亚中一些“天真”的主人公进行反讽，某种程度上也反映出阿格农对所谓犹太复国主义宏图大业的疑虑。

一个无法回避的尖锐问题是如何在生存着众多阿拉伯人的土地上实现犹太人

① See Amos Oz, *The Silence of Heaven: Agnon's Fear of God*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 110.

② 来自俄国的犹太青年拉宾诺维茨在雅法待了两年，心系犹太村庄，但是没有到犹太村庄居住。哪天有活干，他就可以填饱肚子，找不到活干，就忍饥挨饿，甚至想用来耕作的锄头也生了锈。拉宾诺维茨在库默到雅法后不久便抛弃恋人与朋友，到欧洲学习经商。数年后，拉宾诺维茨携夫人重回巴勒斯坦，可谓衣锦还乡，红红火火地经营服装业。

③ See Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, p. 439.

的复国梦想。赫斯 (Moses Hess)、平斯克在论述中确实鲜少提及阿拉伯人^①，但阿哈德哈阿姆 (Ahad Ha'am) 在文章中说，除了沙丘与石山，在巴勒斯坦难以找到没有被耕种过的土地^②，暴露出欧洲的犹太复国主义空想家严重脱离巴勒斯坦的现实。在阿里亚运动中，是否用希伯来劳动者取代阿拉伯劳动者逐渐成为犹太复国主义领袖们的重要策略。早在第二次阿里亚初期的 1906 年，本-古里安尚能接受在犹太村庄佩塔提克瓦雇佣阿拉伯劳动力，1907 年也只是号召在犹太民族基金会购买的土地上全部雇佣犹太劳动力，但是到了二十世纪二十年代，他便坚持让所有犹太农场主只雇佣犹太人。原因在于：一是惧怕剥削廉价的阿拉伯劳动力会导致民族矛盾；二是希望通过犹太劳动者建立犹太人特有的新型经济。^③ 这样一来，“征服劳动力” (conquest of labor) 与“征服土地” (conquest of land) 一并成为犹太人建立民族家园过程中的重要环节。阿格农尽管没有明确质疑犹太复国主义用劳动创造价值的理念，但却敏锐地意识到犹太人“在土地上劳动，并出产面包”的后果会导致新的流亡，即以实玛利的流亡 (see *Only*: 409)。以实玛利是《圣经》中亚伯拉罕之妾夏甲之子，被视为阿拉伯人的祖先。在《圣经》中，亚伯拉罕嫡子以撒出生后，庶子以实玛利和他的母亲夏甲遭到亚伯拉罕妻子撒拉的驱逐，徘徊于旷野。而在现实中，伴随着犹太人大规模移居巴勒斯坦的阿里亚运动，阿拉伯人势必要离开世代生存的土地。对此，阿格农虽然没有极力彰显，但在作品中预示出第二次阿里亚乃至整个犹太复国主义进程中的一个悖论，即犹太人在欧洲遭受迫害的问题将由巴勒斯坦地区无法化解的阿犹冲突所替代。

二、流亡与救赎：现代版的“以撒献祭”

在以反映民族创建与复兴历程为主题的现代希伯来文学作品中，经常看到这样一种模式，即新型的犹太复国主义主人公为土地圣坛献身，但临终时往往为抛弃犹太共同体表示痛悔，他们在现代世俗信念与宗教传统信仰、流亡与救赎之间徘徊不定。在建构这种模式时，希伯来语作家往往借用古代原始的叙事方式，并

^① See Julius H. Schoeps, *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff*, Boston: De Gruyter, 2013, pp. 85–87.

^② See Benny Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–1999*, London: John Murray, 1999, p. 42.

^③ See Shabatai Teveth, *Ben-Gurion and the Palestinian Arabs: From Peace to War*, New York: Oxford University Press, 1985, pp. 43–44.

为之注入新内容。^① 若把《昨日未远》放到现代犹太民族国家创建的叙事类型中进行考量，可以看出它也在某种程度上复制了《圣经》中“以撒受缚”的模式。主人公的姓氏“库默”虽然只是普通的意地绪语姓氏，但其名“伊扎克”的希伯来语原文“יצחק”可以追溯到《创世记》中的亚伯拉罕之子以撒。在《创世记》第22章中，上帝为考验子民亚伯拉罕是否忠诚，命其献独子以撒（יצחק，与伊扎克同名）作为燔祭。亚伯拉罕忠实地遵从上帝的命令，捆绑以撒，走向祭坛。但就在他挥动砍刀的那一刻，天使出面制止，命他用公羊代替自己的孩子。

在传统犹太思想中，以撒走向祭坛被一些《圣经》评注家视作犹太人朝殉难目标行进的朝觐过程。二十世纪初期，随着拓荒者向巴勒斯坦的移居，犹太复国主义教育体制将学习《圣经》作为在巴勒斯坦进行世俗化教育的一个基本内容。作家与读者均把《圣经》视为创作新文学作品的源泉^②，在阅读《圣经》文本时逐渐注重追寻其历史思想，而忽略其神学观念。二十世纪四十年代以来，“以撒受缚”逐渐成为犹太复国主义思想和希伯来文学作品中的关键性形象。^③ 纽约大学费尔德曼教授在考察二十世纪四五十年代的希伯来文学创作时，就把《昨日未远》视为一部“献祭叙事”。^④ 但需要注意的是，在现代社会里，“以撒受缚”原始母题所体现的人与上帝的关系已经世俗化，而表现为人与社会历史环境以及人与自我的关系。^⑤ 最高命令者不再是上帝，而是犹太复国主义理念。

犹太复国主义自产生之日起就充满了争议与悖论，其焦点在于犹太复国主义运动究竟是一场政治运动，还是一场精神运动，究竟是以为犹太人创建民族家园和避难所为目的，还是以重建犹太人身份、犹太社会与犹太文化为使命。政治犹太复国主义者倡导者赫茨尔在德雷福斯事件后明确主张只有建立犹太民族家园，才能解决欧洲流亡犹太人的受难问题。他在《犹太国》一书中虽然提到可在巴勒斯坦和阿根廷两地建立犹太国家，但内心深处一直认为巴勒斯坦才是犹太人记

① 详见伊戈尔·施瓦茨（Yigal Schwartz）2006年10月在中国社会科学院外文所“文学与民族意识”研讨会上的发言《延宕了的还乡：关于现代希伯来文学复兴问题》（载《中国社会科学院院报》2006年10月26日）。

② See Gershon Shaked, “Modern Midrash: The Biblical Canon and Modern Literature”, in *AJS Review*, 28 (2004), p. 44.

③ 详见钟志清《现代希伯来文学对“以撒献祭”母题的阐释》，收入《圣经文学研究》第八辑，人民文学出版社，2014年，第167-185页。

④ See Yael S. Feldman, “‘The Most Exalted Symbol for Our Time?’: Rewriting ‘Isaac’ in Tel Aviv”, in *Hebrew Studies*, 47 (2006), pp. 253-273. 阿格农虽然从二十世纪三十年代就开始创作《昨日未远》，但却是在二十世纪四十年代完成其大部分内容，许多学者认为用“以撒受缚”原型来阅读这部作品非常合适（see Sidra Dekoven Ezrahi, “Sentient Dogs, Liberated Rams, and Talking Asses: Agnon’s Biblical Zoo or Rereading *Tmol Shilshom*”, p. 111）。

⑤ See Ruth Kartun-Blum, *Profane Scriptures*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999, p. 18.

忆中永远的历史家园。^① 政治犹太复国主义本身带有强烈的世俗色彩，其目的是为了犹太人尽快结束流亡生活，返回巴勒斯坦。相形之下，文化犹太复国主义的代表人物阿哈德哈阿姆虽然也倡导回归锡安，但强调移居巴勒斯坦需要缓慢而谨慎地进行。^② 他认为政治犹太复国主义背离自然而然发展的犹太传统，是一种欧洲化了的西方犹太人的人为合成。^③ 在他看来，并非世界上所有的犹太人都能回归巴勒斯坦，而部分犹太人移居巴勒斯坦后将会产生新的问题。西方犹太人既与犹太传统文化隔离，又与其居住国社会格格不入，创建犹太国家有助于其解决民族身份问题；但东欧犹太人多年居住在隔都（ghetto）之中，一旦离开隔都生活，犹太教就会失去其民众支撑，而在新家园内也不可能让东欧犹太人回归传统的宗教生活。^④ 宗教犹太复国主义代表人物库克则主张，回归锡安是犹太信仰中的重要维度，与土地建立联系是现代世界犹太生活的基础。尽管世俗的拓荒者来到巴勒斯坦是接受了与传统犹太教不相容的理念，但其行动本身却充满悖论地成为上帝救赎计划的一部分。^⑤ 像库默这样在二十世纪初期从东欧移居到巴勒斯坦的拓荒者多反对约定俗成的犹太传统，抛弃前辈们的生活方式，不去犹太会堂，不履行宗教仪式。但即使这些人有时仍难免摆脱不了古老信仰的困扰。^⑥ 从这个意义上可以看出，在流亡与救赎、犹太复国主义与犹太教之间存在着永恒的分裂。库默可以说是这种分裂的牺牲品。他一方面被现代犹太复国主义理念绑缚，一方面又摆脱不了古老宗教传统的束缚。在他身上，体现出古老的宗教渴望、现代的政治抱负以及憧憬自由的个人梦想之间的冲突。^⑦ 他一直在忠于波兰的根之所系和在以色列地开创新生活之间举棋不定。他之所以失败，主要在于他尚未割断与故乡、与过去之间的联系纽带（see *Shmuel*: 147）。

从作品的宏观构架上，库默从加利西亚到雅法老城再到耶路撒冷的过程类似以撒在亚伯拉罕带领下走向祭坛。正如前文所示，库默生存与生长的世界是东欧的加利西亚，其祖先余德尔信仰上帝，而早已习惯了大流散犹太人生活的父亲西蒙则信仰贸易，终日思考如何致富。父亲之所以能够同意儿子移居巴勒斯坦，并非支持其所谓的

① 详见西奥多·赫茨尔《犹太国》，第38页。

② See Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A History Analysis and Reader*, p. 250.

③ See Howard M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, p. 58.

④ Qtd. in Dan Cohn-Sherbok, Introduction to *Zionism and Israel: From Ideology to History*, pp. 22–24.

⑤ See Dan Cohn-Sherbok, Introduction to *Zionism and Israel: From Ideology to History*, pp. 30–31.

⑥ See Jehuda Reinharz, “The Conflict between Zionism and Traditionalism before World War I”, in *Jewish History*, vol. 7, No. 2, (Fall, 1993), p. 60.

⑦ Jonathan Rosen, “You Can’t Go Home Again”, in *New York Times Book Review*, Sep. 24 2000, p. 28.

犹太复国主义理想，而是坚信一旦库默发现以色列地无法生存，就会回到生他养他的欧洲，像同龄人那样安居乐业。库默选择了犹太复国主义事业，告别加利西亚故乡，来到雅法老城，象征着其在最高命令者的感召下，告别流散地犹太人的旧世界。

库默在以色列地的第一个落脚点雅法则具备着犹太新世界的特征。它是坐落于地中海岸边的一座古城，充满世俗感和现代性，云集一批犹太复国主义先驱，他们多是来自俄国的犹太人。在那里库默迎来了一生中最好的时光。在语言和生活习惯上，他逐渐适应了以色列地的环境、饮食、气候乃至语言，在说话中夹杂着希伯来语和阿拉伯语。在宗教信仰上，他也与周围年轻人一样，不去犹太会堂祈祷，不佩戴经匣，不守安息日，也不过宗教节日。即便做了什么有违宗教戒律的事，也并不在意（see *Only*: 82）。但他这样做并非是抛弃了宗教信仰，而是因为他生活在一个群体中，这些人认为宗教以及诸如此类的东西并不重要，没必要遵守宗教信仰和宗教戒律。他朦胧地意识到，以色列被划分为新伊舒夫和旧伊舒夫，他属于新伊舒夫，不需要按照旧伊舒夫的规矩行事。^①

按照犹太复国主义理念，居住在新伊舒夫的犹太人要做新希伯来人，体魄强健，勇于奉献，并同流散地割断联系。^② 不过，库默只是一部分想法发生了变化，尽管有时他会忘记流散地故乡，但他依旧思念昔日父亲的家，思念安息日和犹太节日（see *Only*: 82-83），夜晚在床上背诵祈祷文，流露出对试图摆脱的传统犹太宗教生活的留恋。甚至有时他会安于现状，忘记了移居以色列地的目的（see *Only*: 139）。从这个意义上来说，库默依旧是一个旧式犹太人，未能实现从旧式犹太人到新希伯来人的身份转变。

库默离开雅法去往耶路撒冷则象征着其对犹太教信仰乃至流散地生活的回归，是他在所谓的犹太复国主义理想失败后寻找精神救赎的一种途径。耶路撒冷是座拥有宗教传统的城市，那里，正统派犹太教徒将自己禁锢在石屋中，恪守宗教信仰，追求精神潜修。他们远离现代世界，拒绝参与犹太复国主义政治。更进一步说，他们一直反对犹太复国主义移居巴勒斯坦的主张。在他们看来，犹太人回归巴勒斯坦或者耶路撒冷应该是靠神力干预，而不是人力为之。^③ 这批人聚居

① 伊舒夫指以色列建国之前犹太人在巴勒斯坦地区的居住共同体，多以农耕为主，亦被称作“农业村庄”。犹太复国主义移民运动兴起之前居住在巴勒斯坦地区的犹太人共同体被称作旧伊舒夫，犹太复国主义运动兴起后（1882年之后）由移居巴勒斯坦地区犹太人建立的犹太共同体为新伊舒夫（see Oz Almog, *Sabra: The Creation of New Jew*, trans. Haim Watzman, Berkeley: University of California Press, 2000, p. xiii）。

② See Yael Zerubavel, *Recovered Roots: The Making of Israeli National Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994, pp. 20-22.

③ See Joyce Moss, *Middle Eastern Literature and Their Times*, Farmington Hills: Thomson Gale, 2004, p. 390.

在耶路撒冷的梅谢里姆区，库默做油漆工时经常光顾那个世界。

真正让库默下定决心抛弃以色列地的新生活、重新投入宗教传统殿堂的契机有二：一是库默在耶路撒冷认识了他的加利西亚同乡、一位名叫布罗伊科夫的艺术家。布罗伊科夫在职业和生活方面对库默帮助很大，但不幸因病不久便撒手人寰，他的未亡人也离开了以色列地，库默在悲痛之余，试图在宗教中寻找慰藉，重新开始履行他在雅法忽略了的宗教仪式。二是在与正统派犹太教徒摩西·阿姆拉姆结交的过程中，库默结识了阿姆拉姆的外孙女茜弗拉。茜弗拉是一个漂亮而虔敬的姑娘，非常传统。库默初见茜弗拉便感觉自己像当初被造物主从身上取下一根肋骨而创造了夏娃的亚当，这种比喻喻示着库默与茜弗拉要像古老的《圣经》传统故事那样合二为一。

但当时库默尚未完全回归传统，而是在传统与现代世界里举步维艰，他不断地把茜弗拉与其在雅法时结识的女友索尼娅进行比较，索尼娅是一位来自俄国的现代女性。最后他选择追求茜弗拉，这意味着要适应她的匈牙利犹太社区生活，恪守传统的犹太习俗，回归犹太传统宗教生活，同时，也暗示着来自加利西亚与俄罗斯的两大群体的格格不入。作品中库默对宗教传统的回归，与他对茜弗拉的追求几乎同步。其间库默与一家虔敬的犹太教徒住在一起，学习《托拉》（指《摩西五经》，即《圣经》的前五卷），每天都要祈祷。虽然他没有成为犹太复国主义者所倡导的拓荒者，甚至不再对犹太复国主义拥有热望，但至少可以以一个笃信宗教者的身份生活在耶路撒冷，得到了所谓精神上的救赎。

但耐人寻味的是，库默死于回归犹太传统的途中，给小说蒙上了一层神秘色彩。库默葬礼结束后，雨连续下了六七天，干旱得以消除。雨过云散，阳光明媚“我们走出家门，看见土地含着蓓蕾和鲜花微笑。牧羊人赶着牧群从这头走向那头，湿漉漉的大地传来绵羊的叫声，天堂里的飞鸟应和着它们。世界其乐融融。从来没有见过这样的欢乐场面。”（*Only*: 641）

在哥伦比亚大学丹·米兰教授看来，作品以库默死去、天降喜雨为结局，留下了一系列未能得以解决的神学与伦理学问题，因为阿格农肯定不会接受这样一个假设：饥饿残酷的天地诸神需要有人做出牺牲方可结束旱灾与饥荒，因为这样的假设更符合无宗教信仰者的膜拜理念，而不符合犹太人的宗教价值观念。^①

库默作为反英雄虽然遭到了毁灭，但以色列社会得以再生^②，这样的描写无

^① See Dan Miron, "Domesticating a Foreign Genre: Agnon's Transactions with the Novel", in *Prooftexts*, 7: 1 (Jan., 1987), p. 1.

^② 详见谢克德《现代希伯来小说史》，第116页。

形中与现代犹太民族历史的发展进程形成契合。从历史上看，到阿格农完成小说之际的1945年，犹太复国主义梦想已经接近成功，犹太民族的新家园即将建成，阿格农本人也在用死而复生的民族语言——希伯来语讲述他的故事。故事题为“תמול שלשום”，英译者将其译为“Only Yesterday”，意为“昨日未远”。根据英译本，阿格农至少两次用到“昨日”这一表述。一次是在作品开篇后不久，库默刚刚启程去往以色列地“只是昨日，他还在争论犹太复国主义问题，但是如今，他即将把语言化为行动，所有的语言都显得那么多余。”（*Only*: 9）另一次则是在小说接近尾声之际“只是昨日，人们还站在那里祈祷恳求上帝，而今天面对充足的雨水不免赞美，感谢与歌唱。”（*Only*: 641）而在希伯来语本中，“昨日”的两次说法不尽相同，第一次所使用的“אתמול”（Etmol）既指昨天，又指刚刚过去的岁月；而第二次使用的是“תמול שלשום”（Temol Shilshom），指刚刚过去的岁月。因此，可以说“昨日”并非确切地指过去的哪一天。昨日与今天的两次类比分别象征着库默个人从犹太复国主义梦想家到拓荒者之间的潜在转换以及以色列民族命运从过去向未来的转折。

从具体细节处理上，阿格农在叙写库默故事时也与传统的“以撒受缚”在词语与情势上建构起一种互文关系，在库默被狗咬伤后，他写道：

他们用绳子绑缚了以撒 [这里指阿格农小说中的主人公]，把他独自关在他自己屋子里，锁上门，关上百叶窗，他们给他拿来水和食物。他非常虚弱，不吃不喝……最后，他身上的肌肉和脸上的肌肉都麻痹了。终于，他的灵魂逝去了，他的灵回归到了众灵之神，对众灵之神来说，没有玩笑，没有轻薄。（*Only*: 640）

“绳子”、“绑缚”、“以撒”等词语令读者想起《圣经》中以撒遭受捆绑的古老故事；但与《圣经》故事相对，小说中的库默没有得到上帝的怜悯和天使的解救，他无疑承担了被绑缚者与牺牲者（或者说替罪羔羊）的双重角色。

在整个犹太复国主义的民族大叙事中，库默这样没有看到犹太民族家园出现的准拓荒者无疑成了祭品，是一代犹太复国主义理念追随者的“替罪羔羊”^①。而阿格农作品中所暗示的另一类人，即在基布兹从事农耕、符合犹太复国主义期

^① Anne Golomb Hoffman, *Between Exile and Return: S. Y. Agnon and the Drama of Writing*, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 133.

待的拓荒者则颇似《圣经》中“以撒受缚”母题中的真正以撒。他们虽然被犹太复国主义理念束缚，但最终得以保全性命，看到了现代犹太民族国家的建立。

三、语言、意识形态与文本建构

小说在文本构架上比较接近十九世纪现实主义小说，凭借时间、地点、人物、事件的诸多“变化”或巧合来推进情节的发展。^①但即使这些偶然事件也往往透视出第二次阿里亚时期社会变革的痕迹与意识形态取向。造成库默之死的直接原因是库默被一条流浪狗咬伤。“狗”这一形象最早出现在《昨日未远》第二章第十节。根据小说描写，那是一条野狗，在英国人开进这片土地时游荡到了耶路撒冷。库默在耶路撒冷大街上与它不期而遇后，战战兢兢地用毛刷在狗身上涂上“כלב”和“משוגע”几个希伯来语字母。在希伯来语中，“כלב”意为“狗”，“משוגע”意为“疯狂”，二者合在一起就是“疯狗”。

对于当时尚未回归犹太教信仰的库默来说，在狗身上涂抹字迹，也许正如阿格农所言是出于无意识；但在具有宗教信仰的人看来，这一举动是把一向神圣的希伯来语用于现实生活之中，不仅把希伯来语世俗化了，还“褻渎”了希伯来语的神圣性。^②把希伯来语转换成一门现代世俗语言，为某一特定区域的民族所拥有，乃是犹太复国主义进程中的重要步骤。^③从这个意义上，“狗”、“疯狗”几个希伯来语单字在文本中反复出现，不仅是一种可以推进情节演进的叙事策略，而且为我们反映出第二次阿里亚时期希伯来语世俗化的趋势。

第二次阿里亚时期乃希伯来语复兴——更确切地说，是希伯来语口语化——的关键时期。犹太人自公元前二世纪开始散居世界各地，希伯来语在犹太人的流亡过程中也逐渐失去了其作为犹太民族通用语的功能，只用于宗教唱诵与书信往来。尽管自十八世纪下半叶以来，犹太启蒙主义者与犹太民族主义者便倡导复兴希伯来语书面语；十九世纪八十年代俄裔犹太人本-耶胡达（Eliza Ben-Yehuda）更是移居巴勒斯坦，身体力行，倡导用希伯来口语进行交流，但是，只有到了二十世纪初第二次阿里亚时期，拓荒者们才在巴勒斯坦建立了真正的希伯来语社区，创办了希伯来语学校和希伯来语杂志。第二次阿里亚移民的一个口号是“希

① See Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, p. 418.

② See Todd Hasak-Lowy, *Here and Now: History, Nationalism, and Realism in Modern Hebrew Fiction*, p. 98.

③ See Todd Hasak-Lowy, *Here and Now: History, Nationalism, and Realism in Modern Hebrew Fiction*, p. 12.

伯来土地、希伯来劳动者和希伯来语言”^①，要求在巴勒斯坦土地上耕作劳动的建设者与劳动者讲希伯来语。

在一些民族主义理论家看来，现代民族主义的兴起以神圣语言的消失或者方言化为标志^②；与之相对，在犹太复国主义语境下，古老的希伯来语并没有消失，但要想使之成为日后犹太民族的通用语，也需要将其祛神圣化，让它适应现代社会的日常生活交流。当时一批富有影响力的希伯来文人，包括本-锡安（Ben-Zion）、布伦纳、戈登和阿格农等人，都希望能在巴勒斯坦地区推广希伯来文化，把世界文学翻译成带有合成色彩的希伯来语，用希伯来语从事反映阿里茨以色列生活的小说创作^③，也希望大家能用希伯来语阅读这些文学作品。这样一来，希伯来语会逐渐地从圣殿走向市井。但在当时的历史语境下，多数伊舒夫居民并不能阅读具有现实感的希伯来语新文学作品；其次，他们从兴趣上更倾向于流行文化，尤其是意地绪语文化。尽管意地绪语是犹太人在流亡中以希伯来语、德语、罗曼语和斯拉夫语为基础而创造的一种语言，不为犹太复国主义者所认同，但对于刚刚移民到巴勒斯坦的犹太人来说，意地绪语鲜活生动，使用意地绪语更便于交流（see *Israel*: 60）。在这种情况下，推广希伯来语有其意想不到的困难。

与此同时，在巴勒斯坦地区希伯来语与其他一些欧洲语言如意地绪语、德语、法语和英语也一度竞争激烈。劳动者、教师与学生努力把希伯来语用作希伯来文化的载体，呼吁在各种教育机构内使用希伯来语，其高潮乃是1913至1914年间就海法工学院究竟采用德语还是希伯来语进行教学而导致的著名的语言之争，结果希伯来语战胜德语，成为以色列第一所国家级大学的教学语言。^④ 语言之争实际上体现了一种意识形态之争。第二代阿里亚拓荒者与教育工作者力争在犹太学校不使用欧洲语言是在伊舒夫教育体制中建立犹太复国主义霸权的重要步骤^⑤，而把希伯来语从一门用于祈祷的神圣语言转化为街头与家庭语言，转化为承载未来希伯来文化的语言，又是犹太复国主义者们所致力追寻的目标（see *Israel*: 57）。从某种意

① Benjamin Harshav, "The Only Yesterday of Only Yesterday", Introduction to *Only Yesterday*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. xi.

② 详见安德森《想象的共同体》，吴叻人译，上海人民出版社，2011年，第38-47页。

③ See Joyce Moss, *Middle Eastern Literature and Their Times*, p. 391.

④ See Ron Kuzar, *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study*, New York: Mouton de Gruyter, 2001, pp. 7-8. 笔者在《希伯来语复兴与犹太民族国家建立》一文中也曾粗浅涉猎“语言之争”的讨论（详见《历史研究》2010年第2期，第124页）。

⑤ See Yael Zerubavel, *Recovered Roots: The Making of Israeli National Tradition*, p. 80.

义上，使用希伯来语就等于支持犹太复国主义，支持所谓犹太民族复兴的事业。

运用希伯来语写作在阿格农的政治理念中占据着中心位置。早在1920年代，他在短篇小说《与我们的年轻人，与我们的老者》中便呈现了希伯来语与意地绪语的冲突，小说中的两个人物分别为意地绪语和希伯来语辩护。意地绪语辩护方认为，意地绪语是一门新语言，没有神圣语言所拥有的那种奇怪传统，它可以强化民族主义，并能使人的心灵与之切近。^①希伯来语辩护方则强调必须强化希伯来语，因为语言在任何民族的生活中均占据着重要位置，希伯来语更是如此，它是连接光明未来与辉煌过去的一座桥梁。这个过去指以《圣经》时代为代表的古代犹太历史上的辉煌时期。阿格农本人之所以用希伯来语写作，一方面是要用上帝能够听懂的“唯一语言”诉说先贤家里的辉煌^②；另一方面也是表明他已投身到复兴希伯来语的进程之中。

但是，阿格农所主张的希伯来语复兴，并不完全等同于犹太复国主义先驱者或现代希伯来语语言学家所倡导的希伯来语复兴。对他来说，热爱《托拉》、以色列地以及希伯来语是一个有机的整体。虽然阿格农认为反对希伯来语复兴就等同于亵渎希伯来语的神圣性^③，但他所推崇的希伯来语是将圣经希伯来语、塔木德希伯来语、用于礼拜仪式的希伯来语和现代希伯来诗歌、犹太复国主义口号浑然地融合在一起的、幽默生动、别具一格的希伯来语。^④同时，他还敏锐地觉察到，在第二次阿里亚时期，融入了圣经希伯来语、塔木德希伯来语、中世纪希伯来语与现代希伯来语共同特征的希伯来语确实成为一门混杂的语言。希伯来语在与法语、德语和英语等语言的角逐中逐渐占据了意识形态上的中心位置，被用于日常交流，而这是危险的。^⑤在阿格农看来，讲神圣的希伯来语可以同信仰建立关联，讲希伯来语的人要虔诚。“异教徒”本-耶胡达却认为这种关联没有必要，他主张非宗教人士或者反宗教人士都可以讲希伯来语。对于这些人来说，使用希伯来语至关重要，而虔诚本身可以忽略。阿格农怀抱宗教情感，对此颇为气恼，于是在《昨日未远》中对本-耶胡达这位在许多人心目中被神圣化的了现代希伯来语推动者冷嘲热讽“如果你想发笑，就去看本-耶胡达办的报纸。”（*Only*: 406）

① See Aron Bar-Adon, "S. Y. Agnon and the Revival of Modern Hebrew", in *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 14, No. 1 (Spring, 1972), p. 152.

② See S. Y. Agnon, "The Sense of Smell", in S. Y. Agnon, *A Book That Was Lost*, eds. Alan Mintz and Anne Golomb Hoffman, New York: Schocken Books, 1996, p. 141.

③ See Aron Bar-Adon, "S. Y. Agnon and the Revival of Modern Hebrew", p. 160.

④ See Jonathan Rosen, "You Can't Go Home Again", p. 28.

⑤ See Anne Golomb Hoffman, *Between Exile and Return: S. Y. Agnon and the Drama of Writing*, pp. 129-130.

阿格农敏锐地抓住了在希伯来语复兴以及希伯来语与其他语言争端中一个具有象征性的角色——耶路撒冷流浪狗，建构了主人公库默与耶路撒冷流浪狗、流浪狗与耶路撒冷居民的关键性联系，既推进了小说故事情节的演进，又揭示出第二次阿里亚时期乃至整个犹太复国主义运动初期的语言政治。阿格农主要通过耶路撒冷不同族群对希伯来语文字的认同方式巧妙地凸显出狗与希伯来语复兴的关联。在不懂希伯来语的法国居民和德国居民看来，库默在狗身上写下的几个希伯来文词语只是符号，或者是名字，没有任何威胁，因此没有对狗做出任何极端反应。以色列联盟法语学校的校长看到狗身上的字迹，便把“凯莱夫”（כלב）误读为“巴拉克”。^①更富反讽意味的是，这位校长竟然微笑着说“耶路撒冷人真是《摩西五经》专家，他们知道有个恶人巴拉克，便用这个名字来称呼他们的狗。”（*Only*: 303）而在犹太世界内部，耶路撒冷的多数正统派犹太教徒虽然讲意地绪语，但他们用古老的希伯来语来研读圣著，能够识别并解析狗身上的希伯来文字母的含义为“疯狗”，不过这些人不会去使用当时犹太复国主义者所创造的世俗希伯来语，因此没有理解库默在涂抹这些字迹时的游戏心理。他们笃信希伯来语是神圣的语言，认定这条狗确实是疯狗，可能患有狂犬病，因此无论男人、女人和孩子看见它，或者仓皇逃窜，或者嗤之以鼻，或者朝它挥舞棍棒，投掷石块。狗的命运在希伯来语世界里从此发生逆转。

阿格农采用拟人化手法和幽默笔调，花费大量篇幅细腻地描写了狗在耶路撒冷四处流浪的心理活动以及它试图寻找真相的过程。狗对于人们的不友善甚至伤害逐渐心生疑惑“为什么以色列的子孙，仁慈灵魂之子，突然变得如此残酷，而以实玛利却变得仁慈了。”（*Only*: 295）它眼中的“以色列的子孙”显然为犹太人；而“以实玛利”再次指的是阿拉伯人。它一直试图弄清自己遭到犹太世界遗弃的真相，试图弄清楚究竟是什么原因使自己在犹太世界里成为丧家之犬。在它看来，也许它自身有某种缺点，方遭众人憎恨“纵然谁都有缺点，但它的弱点与众不同。如果相同，为什么以色列的子孙可以看到它的缺点，而非犹太人看不到它的缺点？不然就是它的缺点在以色列人眼中是缺点，而在别人眼中不是缺点？”（*Only*: 296）在反复的自我追问与观察中，狗终于得出结论，自己所有的

^① 这位校长犯了两个错误：首先，他按照拉丁语系从左到右的阅读习惯来阅读从右到左书写的希伯来语文字；其次，他把字母“כ”（发音为 kaf）读作“ק”（发音为 kuf），因此误认为狗身上写的是狗的名字“巴拉克”。如果真像一些犹太学者所推论的那样，法语学校校长实际上懂希伯来语，那么他故意反着读狗身上的字迹则可以理解为欧洲人对闪米特语言的蔑视。

屈辱、迫害与痛苦都与身上的字迹有关，但是它不认字，无法读出这些字迹的含义。它能够做的便是寻找并报复那个在它身上涂上字迹的油漆工，后来它真的变成一条患上狂犬病的疯狗。狗的遭际表明希伯来语世俗化过程中遭遇的诸多挑战。

狗名“巴拉克”应该是犹太历史文化中的一个隐喻，该典故源自《圣经·民数记》第22至24章。据《民数记》描写，摩押王巴勒（巴勒为《圣经》和合本对巴拉克的译法）看到以色列人人数众多，十分惧怕，内心忧急，遂求巴兰诅咒以色列人，或祝福能够将其赶出摩押平原。但是上帝命巴兰“不可诅咒那民，因为他们是蒙福的”。巴兰四次传上帝口谕，巴勒方肯作罢。也就是说，巴勒与迫害以色列人有某种关联。在文本中，狗对自己生存状况的探讨与对库默的叙述并驾齐驱，成为主人公活动的后台，而且，狗还会介入耶路撒冷人和拓荒者的生活之中。批评家对这一形象众说纷纭，有的将其比作受迫害的象征，将它的诉求比作约伯向上帝的发问，有的则认为其负载着多重象征，指“一代人的面孔”，乃至魔鬼摩菲斯特，或者卡夫卡式的流放之所等。^① 现代希伯来文学评论鼻祖库茨维尔在作品发表后曾亲自写信向阿格农求证“巴拉克”的象征内涵，但阿格农故弄玄虚，说自己没有赋予其寓意的意图^②，于是库茨维尔便撰文《论巴拉克：一条富有魔力的狗》，认为狗象征着“欲望、罪孽、原始力量、本能的骚动、精神错乱与疯狂”，专门对付库默这种既依恋过去传统又依恋第二次阿里亚时期巴勒斯坦犹太复国主义模式的人。^③ 谢克德则认为，狗向牺牲者库默证明任何选定了犹太复国主义道路的人是无法回归的（see *Shmuel*: 152）。无论如何，“巴拉克”可被视为对世俗犹太复国主义者的攻击与伤害。

阿格农借作品人物之口悲悼第二次阿里亚时期年轻犹太人信仰的沦落，嘲讽文化史上一度被“圣化”的复兴希伯来语的核心人物，甚至触及犹太复国主义运动造成的负面结果——巴勒斯坦阿拉伯人的流亡问题。虽然阿格农在文本中对阿拉伯问题只是一笔带过，但的确揭示出第二次阿里亚乃至整个犹太复国主义进程中一个发人深省的悖论现象，即伴随着犹太移民在巴勒斯坦定居，犹太劳动者逐渐取代了

① See Adam Kirsch, "Israel's Founding Novelist"; see also Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*; Amos Oz, *The Silence of Heaven: Agnon's Fear of God*; Dan Miron, "Domesticating a Foreign Genre: Agnon's Transactions with the Novel".

② קורצווייל לעגנון: מה מקומה של הכלב בלק ברומן?," ש"י עגנון בביקורת העברית, פרשנות לרושנים כרך ב, שיקן, 1992, עמ' 264.

③ Otd. in Ilana Pardes, *Agnon's Moostruck Lovers: The Song of Songs in Israeli Culture*, Seattle: University of Washington Press, 2013, p. 9.

世代生存在巴勒斯坦地区的阿拉伯劳动者，“在土地上劳动、并出产面包”的后果会导致巴勒斯坦阿拉伯人的流亡。第二次阿里亚运动所提倡的“劳动”与埃德蒙·伯克、约翰·斯密等人的“劳动创造所有权或主权”的殖民理论可谓如出一辙。以色列的建国行为某种程度上是通过“劳动”来解决土地的合理性问题，因此阿里亚运动期间“劳动力征服”与“土地征服”两个口号相辅相成，“劳动力征服”的结果便是“土地征服”：一方面，犹太人成功地实现了从欧洲小贩和手工业者到巴勒斯坦劳动者的身份转换，并获取了在巴勒斯坦土地上的合法居住权；另一方面，世代生活在巴勒斯坦的阿拉伯人却被日渐剥夺了劳动者身份，最后又失去了赖以生存的土地。在考察现代以色列民族国家创建的历史进程时，任何人都无法忽略早期犹太复国主义理论家们的“视觉盲区”，即帝国主义、资本主义、科学和技术等强大的力量将彻底改变巴勒斯坦那片土地，将一个民族替换为另一个民族^①；也不能忽略巴勒斯坦村庄遭毁灭、巴勒斯坦难民遭驱逐这一客观事实。换言之，欧洲的“犹太问题”虽得以解决，但代之而起的却是中东地区难以化解的“犹太-阿拉伯问题”。尤其在巴以冲突连绵不断的今天，重读阿格农在二十世纪四十年代书写阿里亚生活的历史叙事，不免感叹早在以色列新历史主义学者自二十世纪八十年代始反思与批判犹太复国主义运动之前^②，阿格农就已经敏锐地揭示出了现代犹太民族国家创建进程中的种种矛盾与悖论。

[作者简介] 钟志清，女，1964年生，以色列本-古里安大学希伯来文学博士，中国社会科学院外国文学研究所研究员，主要研究领域为希伯来-犹太文学与文化、中希文学与文化比较等。近期发表的论文有《大屠杀记忆与创伤书写——“第二代”叙事与以色列人的身份认同》（载《社会科学研究》2015年第6期）等。

责任编辑：严蓓雯

① 详见阿里·沙维特《以色列的荣耀与悲情》，简扬译，中信出版社，2016年。

② 二十世纪八十年代以来，以色列一批犹太历史学家、社会学家开始挑战以往认知以色列历史的观点，包括在1948年建国前后驱逐阿拉伯人事件上以色列应承担何种角色等问题。