

# בקורת ופרשנות

כתב עת  
לספרות  
לשון  
הסטוריה  
ואסתטיקה

תימטולוגיה  
של  
ספרות עם ישראל

# 30

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

**נס, גאולה ואלהו הנביא: טרנספורמציה ארץ-ישראלית  
עיון ב"לחם ומים" ליהושע ברזילי-איזנשטדט  
וב"זיבן גוטע יאר" לי"ל פרץ**

א

מאמר זה עוסק בסדרה התימטית "שבע שנים טובות", שראשיתה בסיפור אילוסטרטיבי המופיע במדרש רות זוטא (לפסוק יא, פרק ד במגילת רות). פסוק זה מתאר את המעמד שבו לוקח לו בועז את רות לאישה בפני השופטים בשער ובפני העם המעריפים עליה את ברכתם: "ויאמרו כל העם אשר בשער... יתן ה' את האישה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה". בסדרה עשרים ואחת גרסאות על נוסחת הבסיס ממדרש רות: אחת-עשרה גרסאות שומרות על צמידותן לגרסת-האם בשינויים קלים; שלוש האחרות הן עיבודים ספרותיים, הגורסים יתר חופשיות בחומרי התימה ובמרכיביה, והשאר עממיות.

להלן פירוט הסדרה:

גרסת הבסיס  
מדרש מגילת רות זוטא, פרשה ד (יא), מהדורת שלמה בובר, ברלין תרנ"ד, עמ' 49.

- הגרסאות
1. ילקוט רות ד, ילקוט שמעוני (נביאים כתובים): ירושלים תשי"ב, עמ' 1043.
  2. ספר המעשיות והוא חיבור יפה מהישועה להחכם רבינו נסים ב"ר יעקב נ"ע; למברג 1846, עמ' כא-כב.
  3. חיבור יפה מהישועה, תירגם מהמקור הערבי והקדיש מבוא: חיים זאב הירשברג, ירושלים תשי"ד, עמ' צג-צה.
  4. "די זיבן גוטע יאר", מעשה-כוך, 84 דערציילונגען; פון יעקב מייטליס, ארגנטינה 1969, עמ' 107-110.
  5. אליהו הכהן, מעיל צדקה, איזמיר, 1729, אות תמג.
  6. M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, N.Y. 1924, p. 116.
  7. לוי גינזבורג, אגדות היהודים (תירגם מ' הכהן), תל-אביב תשל"ה, עמ' 18, 193-194.

8. מ"י בן-גוריון, "שבע שנים טובות, סיפורי אליהו", ממקור ישראל, תל-אביב תשכ"ו, עמ' תט-ת.
9. M.Y. Bin Gorion, *Der Born Judas*, Frankfurt, 1973, Teil 2, pp. 225-230, 354-355, 367 (S. 141).
10. מרדכי בן יחזקאל, *ספר המעשיות*, ספר שישי, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 13-11.
11. Beatrice S. Weinreich, "The Seven Good Years", *Yiddish Folktales*, N.Y., 1988, pp. 167-168.
12. י"ל פרץ, "זיבן גוטע יאר" (1904), פאלקסטימלעכע געשיכטן, ניו-יורק, 1984, עמ' 46-41 (מהדורה ראשונה 1909).
13. י"ל פרץ, "הפיקדון" (1912), *מפי העם*, תל-אביב תשט"ו, עמ' נג-נו.
14. י' איזנשטדט, "לחם ומים", *העומר* (העורך: ש' בן-ציון), חוברת א, יפו, (תרס"ט), תשרי-כסלו, עמ' 87-80.

גרסאות מארכיון הסיפור העממי בישראל (אסעי"י)

15. העושר וגמילת חסדים, מס' 4903 - מרוקו
16. משה רבנו עוז לאיש עני, מס' 9582 - קורדיסטן
17. אליהו נותן עושר במתנה לצמיתות, מס' 2976 - עיראק
18. חוטב העצים העני מתברך בשבע שנים טובות, מס' 6769 - מרוקו
19. התפילה שנענתה וההבטחה שקוימה, מס' 3938 - מרוקו
20. שומרים נאמנים, מס' 3482 - מצריים
21. מתנת אליהו הנביא - שבע שנים טובות, מס' 7112 - פרס

התימה, לרבות הגרסאות העממיות שלה, מציבה פאבולה שעניינה איש עשיר שירד מנכסיו, ולו אישה כשרה. בעונו מצא את פרנסתו כשכיר בשדה. יום אחד הופיע לפניו אליהו הנביא בדמות ערבי, והציע לו שבע שנים טובות - לאלתר או לעת זקנה. האיש דחה את ההצעה, מאחר שלא התקבלה על דעתו. כיוון שהערבי חזר יום אחר יום ובפיו אותה הצעה, ביקש השכיר להיוועץ באשתו. האישה הציעה לקבל את שבע השנים לאלתר. במשך שבע השנים הטובות נהגה האישה להרבות בגמילות חסדים, וכאשר בא אליהו בדמות הערבי, ליטול מהם את הפיקדון, נוכח לדעת שעיקר הפיקדון הוקדש לצדקה, והוסיף להם על טובם. על הגרסה הזאת, שהופיעה גם במעשה-בוך, עיבד פרץ או כתב מחדש (כדעת חוקריו) שתי גרסאות: המוקדמת ביידיש, והשנייה בעברית. ואילו הגרסה של י' ברזילי-איזנשטדט היא הרחבה חופשית על אותה גרסה יידיש של פרץ עם הסתייעות בגרסאות עממיות. נקודת-המוצא לעיוננו בסדרה תימטית זו על בדיקותיה והשוואותיה היא הגרסה האחרונה בסדרה, כלומר סיפורו של ברזילי.

בחוברת הראשונה של כתב־העת העומר, שיצא לאור ביפו בעריכת ש' בן־ציון, תשרי־כסלו תרס"ט (1908), התפרסם סיפור קצר משל יהושע ברזילי־איזנשטדט – סופר העלייה הראשונה וממנהיגי חובבי־ציון. הסיפור, הנושא את השם "לחם ומים", הוא אירוע בחייו של סבל תימני איש "היישוב הישן" בירושלים של ראשית המאה. אירוע עלילתי זה תופס את מקומו רק בחלק השלישי והאחרון של הסיפור, בעוד שני החלקים הראשונים מתקבלים כדיווח דוקומנטארי. החלק הראשון דן בקשיים באספקת מים לירושלים, והמדווחים הם תושבים מזדמנים שנעצרו לשיחת רחוב<sup>1</sup>; החלק השני מתאר את אחת השכונות העלובות במקום – שכונת ביות־אל טנק, והתיאור מתעכב בפרטנות על כל פגם ופגם: בתי־פח נוטים ליפול, סמטאות דחוסות ללא־סדר, וצחיחות של סביבה הממוקמת "בתוך מדבר של אבנים".

מעניין לציין שהביקורת, בהתייחסה לסיפור זה, בחרה לעסוק בשני חלקיו הראשונים, וראתה בהם את ייחודו של הסיפור. כך י"ד פרייער במאמר מ־1909 ("שלא בכוונה שירטט לנו [ברזילי] בכשרון של צייר את תמונתה של ירושלים בשעת חסרון מים"), וכך גם נורית גוברין בספרה העומר, 1980 ("כוחו של הסיפור בתיאורו האותנטי – האוכלוסייה המגוונת המורכבת של ירושלים ומנהגי חלוקת המים בעת בצורת. הסיוע של 'המסיון' נרמז כאן בדמותו של האנגלי... [1] בייחוד עלה יפה תיאור תנאי המגורים בשכונת־העוני, הבנויה מפחי נפט גזורים שמעטים כמותו").<sup>2</sup>

העיון שלהלן יתמקד אך ורק בחלק השלישי, העלילתי, ויבקש לבחון אותו בחינה בין־טקסטואלית. עיון זה יראה כיצד בחלק זה פונה הטקסט לנהל שיג ושיח עם סיפורו של י"ל פרץ – "זיבן גוטע יאר"<sup>3</sup> שהוא, כאמור, נוסחה מעובדת בסדרה התימטית "שבע שנים טובות".<sup>4</sup> אלא שלא כבעיבוד של פרץ המתקבל

1 אברך, חסיד, תלמיד כולל אמריקה, מאנשי זמוט וריסין.

2 נ' גוברין – העומר, ירושלים תש"ם, עמ' 188; עמ' 216.

3 הסיפור "זיבן גוטע יאר", עניינו פיקדון של שבע שנים טובות שמקבל לידי טוביה, סבל עני מטורבין שבפולין. טוביה, שעמד ביום חמישי בשוק ולא הצליח להרוויח אפילו אגורה אחת, פנה לאל לסייע לו לקיים את השבת כהלכתה, בלי שיוזקק למתנת בשר ודם. ההיענות באה בדמות צייד אשכנזי (אלהיו הנביא) שהציע לו שבע שנים טובות – לאלתר או לעת זקנה. טוביה ביקש להתייעץ עם אשתו, וזו שכאבה את בורותם של בניה, הבטלים מלימוד תורה, הציעה לקבל את שבע השנים הטובות לאלתר. ההבטחה מתממשת בכך שהחול מחוץ לבית הופך לרגבי זהב. עוברות שבע שנים ואותו אשכנזי שב לקבל את הפיקדון חזרה. לתדהמתו הוא מוצא את טוביה עומד בשוק באותם בגדים בלים ומצפה לעבודה. מסתבר שטוביה ואשתו לא שינו ממנהגייהם, ולא השתמשו בכספים אלא ללמוד תורה לבנים. על כך הם זוכים להמשיך ולהחזיק בפיקדון.

4 סיפור זה תורגם לעברית על ידי פרץ תחת השם "הפיקדון", וגרסתו העברית התפרסמה מאוחר יותר – ב־1912 (העברי החדש, בעריכת י' כהן, ורשה 1912, עמ' 191).

כרצף לפורמולה הסיפורית העומדת בתשתיתה של הסדרה כולה,<sup>5</sup> זיקתו של ברזילי לסיפור של פרץ וממילא לסדרה כולה – היא "נזילה".<sup>6</sup> נזילות זו מתקבלת לא רק משום שהיא פועלת על דרך האלוזיה,<sup>7</sup> אלא משום שהיא מתקשרת אל פונקציות סיפוריות שאינן במרכז הפאבולה אלא שוליות לה. מצד אחר מודע הטקסט של ברזילי, גניאולוגית, לכל רצף הסדרה התימטית, וכשיש בסדרה כדי לענות על צרכיו הסיפוריים, הוא מרפרר גם אל יחידות-מבע מן הנוסחאות המקדימות לו.

בדיון זה ננסה להבין מדוע נזקק ברזילי לטקסט של פרץ כדי לספר סיפור משלו; מה הן המגמות הרעיוניות הניצבות מאחרי הזדקקות תימטולוגית זו; כיצד בונה הסיפור את עצמו כמטא-טקסט, כלומר: על פי איזה תכתיב של העדפה, דחייה או ניגוד, מתנהלת בחירת המרכיבים מן הטקסט המסומן (פרץ), וכיצד הם מתגבשים ומתפתחים כטקסט אוטונומי בפני עצמו (ברזילי).

## ג

הקריאה בסיפור "לחם מים" המבוססת על התימה של "זיבן גוטע יאר" – מעוררת תמיהה מלכתחילה. הלא מבחינת אקלימו הרוחני עומד סיפור-העם של פרץ בניגוד גמור לסיפורת של העלייה הראשונה הן מבחינה אידאית והן מבחינה פואטית. כידוע, מוצעת אצל פרץ מציאות חיים יהודית, שהגלות אינה רק צורה של קיום עבורה אלא תפיסת עולם; ואילו תפיסת עולמו של ברזילי כאיש העלייה הראשונה, שוללת מכל וכל צורת קיום זו, ודורשת במפגיע מהפך טוטאלי מגולה למולדת, התחדשות חיים לאומיים בארץ-ישראל, ותחייה תרבותית עברית.

120–122), ראה: י' פרידלנדר, "ל פרץ, מפי העם, עם מבוא הערות וביאורים, תל-אביב תשל"ג.

העיון הבין-טקסטואלי שייערך כאן הוא עם הגרסה ביידיש, המוקדמת יותר. כמו כן יש לשים לב כי הגרסה העברית שונה במקצת מהגרסה ביידיש, והעניין ניכר גם ברמיזותיו הספרותיות של ברזילי. הנוסחה היידית התפרסמה בעיתון "פריינד", פטרבורג 1904, על פי ש' ניגר, "ל פרץ חייו ויצירתו (תרגום: ש' מלצר), תל-אביב תשכ"א, עמ' קסד.

5 סיפורו של פרץ הוא עיבוד של "די זיבן גוטע יאר" כפי שהופיע במעשה-בוכ, אלא שהוא מודע גם לגרסאות הקודמות ומשתמש בהן. למשל במעשה-בוכ מתואר הצדיק כ"יורד" (איש עשיר שירד מנכסיו, כמו בגרסה הראשונה של מדרש רות זוטא), ואילו פרץ מתאר אותו כאיש עני מלכתחילה (כמו בגרסה של חיבור יפה מהישועה).

6 "אלשטיין", לקראת תימטולוגיה של ספרות עם ישראל: בעיות ופרקספקטיבות" (בדפוס).

7 על האלוזיה ותיפקודה בדרך הפרשנות הבין-טקסטואלית, ראה מאמריה של ז' בן-פורת: "The Poetics of Literary Allusion", *PLT*. Vol. I, Amsterdam: (1976), pp. 105–129. וכן, "בין-טקסטואליות", *הספרות*, כרך 1, חוברת 2 (34), (1985), עמ' 170–178.

תפיסת עולם אידאית זו ("הלאומיות המעשית" כפי שנכנתה אז<sup>8</sup>) כיוונה גם את דרך העשייה הפואטית של ספרות העלייה הראשונה. ספרות זו דחתה, למשל, דמויות גיבור כמו אלה המאכלסות את סיפורי-העם של פרץ, דהיינו: עמך דל, עלוב ועם הארץ, המוצא עצמו מוכה בידי החיים ומושפל בידי גורלו כיהודי.<sup>9</sup> שכן חלק בלתי נפרד מהמהפכה הציונית היה ליצור כאן עם חדש וממילא יהודי חדש, ומצביע על כך יוסף קלוזנר בהבחנותיו בין הספרות העברית בגולה ובין הספרות הארץ-ישראלית החדשה: "והאדם מישראל? אף הוא נשתנה תכלית שינוי לעומת מה שהיה בגלות... פסקה הפחדנות היהודית הטיפוסית, עבר החיורון מעל הלחיים... נתיישר הגב ונזדקפה הקומה הכפופה... העולם הוא פשוט, טבעי, מובן מאליו. העולם הוא שלו – של היהודי החדש".<sup>10</sup>

דחייה זו מוצאת את ביטוייה לא רק לגבי דמות הגיבור, אלא גם לגבי מרכיבים אחרים שהם אימננטים ליצירתו של פרץ, ובהם "העמידה בניסיון" או "הנס".<sup>11</sup> "העמידה בניסיון" עומדת בניגוד גמור לרוחה של העלייה הראשונה, כיוון שארץ-ישראל לא היתה בבחינת ניסיון בעיני היהודי-המתיישב. ארץ-ישראל נתפסה בעיניו כפתרון לאומי מדיני, ופתרון לכל בעיותיו כאדם וכחברה. המתיישב היהודי היה עשוי להיאבק על הארץ ואפילו לתת את נפשו עליה (כמו: "יהודה", "זמירה", "אבנר" ביצירתו של משה סמילנסקי), אבל לא היה כל ספק לגבי היכולת שלו לעמוד במאבק זה. זה לא היה אקט של ניסיון, אלא אקט של התגברות מובטחת מראש.

כך גם "הנס". העיצוב הספרותי נוסח פרץ נוהה על-פי טבעו העממי-הרומנטי אחר המופלא או העל-טבעי, וגילויים אלה מצטיירים בדרך כלל כתופעות של "נס". גילויים אלה שימשו בין היתר גם כתחבולה לקידום העלילה או לפתרונה, ומכאן, למשל, תכיפות הופעתו של אליהו הנביא כמושיע ועוזר.<sup>12</sup> ספרות העלייה

8 לאומיות-מעשית להבדיל מלאומיות-רוחנית – היא תפיסת עולמם של חובבי-ציון שהגדירו את הזהות הלאומית שלהם לא רק על ידי תארי קיום רוחניים-פנימיים (כמו: רוח האומה או אחוה לאומית נוסח סמולנסקי), אלא גם על ידי תארי קיום חיצוניים (כמו: ארץ, לשון וכדומה). ראה: נ' רוטנשטרייך "עם ותארי", *המחשבה היהודית בעת החדשה*, תל-אביב תש"ה-תש"י, עמ' 216–280.

9 ראה הסיפורים: "שלוש מתנות", "טוב", "עיניים מושפלות" וכדומה.

10 "קלוזנר, "האומה העתיקה בהתחדשותה (במקום מבוא)", *מבחר הסיפור הארצישראלי* (העורכים: ר' פטאי וצ' וולמוט), ירושלים 1953, עמ' 12.

11 ראה הסיפורים: "העושה נפלאות", "האוצר", "ניסים על הים", "מסירות נפש".

12 לוי גינזבורג בספרו *אגדות היהודים מעיר כי אליהו הנביא כמו מלאך במלאכים יכול היה ללבוש צורה ולפשוט צורה בהתאם "למטרתו, ולפי המקום והזמן"* (שם, עמ' 15). גם בסדרה התימטית של שבע שנים טובות ישנם שינויי גרסאות לגבי הופעתו. במדרש רות – בדמות ערבי, בחיבור *יפה מן הישועה* – כאיש "יפה תואר ויפה מראה" (בתרגום של הירשברג: "בעל נימוסים ויפה תואר"), אצל פרץ – כצייד אשכנזי, ואצל ברזילי כבעל-בית ירושלמי מהעדה האשכנזית. במעשה-בוך – מופיע אליהו כמות שהוא ללא תחפושת וכן בגרסה של גאסטר.

הראשונה, על אף משב־הרוח העממי־הרומנטי שביצירותיה, מתנערת מהמופלא והעל־טבעי כגילויים אנטי־ציוניים – הן כהלוך־רוח והן כתחבולה נאראטיבית. נקודת הזינוק לכל ההתעוררות הלאומית והקמת המפעל החלוצי בארץ היתה הטענה שאין לחכות למשיח או לגואל נסי אחר, אלא על היהודי בן־הזמן לחולל את הגאולה במציאות הקיימת. גם ברזילי מציע ביצירתו דמות בת־הזמן כתחליף־משיח (או משיח חילוני), המנצחת על שיבת־ציון המודרנית ללא המתנה לנסים או לעזרה מאליהו הנביא (כגון בסיפורים: "החווה בהקיץ", "הבכייה" ואחרים).

לאור הניגוד האידאולוגי והפואטי הזה נשאלת השאלה: מדוע ברזילי, שהיה מהוגיה הקנאיים של חיבת־ציון וממטיפיה של "הלאומיות המעשית" לאלתר,<sup>13</sup> מבקש למשמע הקשרים בין־טקסטואליים דווקא באמצעות סיפור־העם של פרץ, ובאמצעות אותם מרכיבים שהזכרנו כאן? ואכן דמות הגיבור ב"לחם ומים" אינו, כנצפה, יהודי־חדש איש העלייה הראשונה, אלא איש "היישוב הישן" המתעצב בצלמו ובדמותו של יהודי גלותי כפוף ומתייסר; יהודי, שאף על פי שחי בארץ במעמד היסטורי מפעים של תחייה לאומית, נושא עיניים אל הנס, מתרפק על המשיח, וכיוון שדבר אינו מובטח לו, הוא עומד בניסיונות שונים ומשונים. כאמור, פואטיקה אנטי־ציונית זו בסיפורו של ברזילי אומרת דרשני.

כתשובה, נפתח בעניין פואטי כללי המעסיק את ספרות העלייה הראשונה, וממנו נפנה אל הטקסט של ברזילי גופו. עניין כללי זה מתייחס לכמיהתם של סופרי העלייה הראשונה ליצירה עממית משלהם. חלק בלתי נפרד מהתעוררותו של עם היא החזרה אל העבר ההיסטורי שלו, אל השורשים התרבותיים של ספרות־העם מתוך מגמה להתחדש בהווה. לפיכך לא בכדי מעודדים אבותיה הרוחניים של הרומנטיקה הגרמנית במאה הי"ח (הרדר והאמאן) להתחקות אחר השירה העממית שלה ולהמשיך לכתוב בעקבותיה; וכל זאת כדי להעצים בין היתר את הייחוד הלאומי.<sup>14</sup> גם דויד פרישמן, תחת השפעתם של אלה, שב ומדברן ליצירתה של ספרות־עם עברית, כשהוא מדגיש שרק באמצעותה של זו תתחזק הרוח הלאומית: כי רק מי שיש לו ספרות־עם יש לו עתיד וסיכוי להיות לעם.<sup>15</sup>

והנה בארץ־ישראל של סוף המאה הי"ט התחלת המאה הכ', אמור היה

13 ברשימת ביקורת על ברזילי כותב י"ח ברנר: "יהושע ברזילי הוא משוררה של חיבת־ציון המעשית, של 'רעיון יישוב ארץ ישראל'... הוא, שנולד וגדל ברוסיה, אינו מקדיש בסיפוריו ל'ארץ הצפון' וליהודיה אפילו שורה אחת. הוא מספר רק על אנשים שבאו לציון וחיים בציון." "רשימות ביבליוגראפיות", כל כתבי, תל־אביב תשכ"א, כרך ב, עמ' 339.

14 ראה: L.A. Willoughby, *The Romantic Movement in Germany*, N.Y. 1966.  
15 למשל הערתו: "מאמין אני באמונה שלמה כי שירים כאלה... יהיו לשירי עם, והם יוכלו לעורר בלב העם את רוח הלאומיות האמיתית... שירים כאלה יגונבו אל לב הקוראים, וחודרים להם, ועושים את העברים לעברים נאמנים..." ד' פרישמן, "בשוק הסופרים והספרים", כתבי דויד פרישמן, ורשה-ניו־יורק, תר"צ, חלק ד, עמ' קה.

להתחדש העם היהודי ולחולל כאן את תחייתו הלאומית, אלא שעל אף ההתעוררות הרעיונית לציון ועל אף הפרעות שערערו את המרכזים היהודיים במזרח אירופה – העלייה לארץ-ישראל היתה מזערית. בסוף תקופת העלייה הראשונה (1904) מונה ציבור היהודים בארץ כ-55.000 איש. אין זה עם, אלא עוד קהילה על פני מפת תפוצותיה של הפזורה היהודית. לכך לא הסכימה חברת המתיישבים הראשונים בארץ-ישראל, וכדי להוכיח ש"היישוב" כאן הוא בכל זאת עם, חיפשה ספרות העלייה הראשונה להציג את עצמה, בין היתר, כיצירה עממית ארץ-ישראלית: יצירה עממית שהיא פועל-יוצא של העם החדש המתגבש כאן. יוצא אפוא שמלכתחילה מתחקה ספרות העלייה הראשונה, מדעת או שלא מדעת, אחר מקורות או מודלים לסיפור-עם משלה. כך קורה שזאב יעבץ רושם את "האגדה היישובית" שלו בנוסח האגדה העברית ההיסטורית;<sup>16</sup> משה סמילנסקי פונה אל אוהלי ערב, ומשאיל משם את האגדה הערבית המקומית: ואילו יהושע ברזילי בוחר במודל של פרץ ובסיפורים "מפי העם" שלו. מאידך, וזאת ננסה להראות בהמשך, גם אם ברזילי עושה שימוש במרכיבים טיפוסיים לסיפור-העם של פרץ, אין הוא עושה זאת כדי לכתוב עוד סיפור-עם יהודי, אלא סיפור-עם ארץ-ישראלי-לאומי. במלים אחרות: הוא בורר ומגייס לו פונקציות סיפוריות מ"זיבן גוטע יאר" לצרכים האידאולוגיים והפואטיים שלו, וגם כאשר האלוזיות מרמזות ומתקשרות לנוסחה יהודית, התיבנות הבין-טקסטואלי מעמיד בסופו של דבר משמוע לאומי-ציוני נוסח העלייה הראשונה.

## ד

בדיקתנו מבוססת על שני טקסטים: בד בבד עם העיסוק בטקסט של ברזילי (על זיקותיו לטקסט הנרמז של פרץ), נברר גם את הטקסט של פרץ וטיבו הנוסחתי בסדרה התימטית של "שבע שנים טובות". הפורמולה הסיפורית של "שבע שנים טובות" מתבססת על שני מוטיפים: "הפיקדון" ו"האישה הצדקנית". מוטיפים אלה מעמידים מערכת של פונקציות סיפוריות דומיננטיות החוזרות לאורך כל הסדרה ומוצאות את עיבודן בכל גרסאותיה ("קבועת-על" על פי אלשטיין). גם אצל פרץ ב"זיבן גוטע יאר" מתייצבת מערכת זאת במרכז, וזאת כנראה הסיבה לקביעתו של ישעיהו ברגר, שניתן לזהות בקלות חלק מסיפורי העם של פרץ כעיבודים ממקורות ידועים, הוא מספר אותם כמעט ללא שינוי; והא ראייה, העיבוד שלו ל"די זיבן גוטע יאר", אותו "עיטר בכמה משיחות מכחול אילוסטראטיביות פרי עטו האמנותי".<sup>17</sup> הערה זו עוררה בשעתו תגובה חריפה מצידם של המבקרים שמואל ניגר

16 י' חנני, "ראשית הסיפור הארצישראלי", מולד, חוברת 161-162, (תשכ"ב), עמ' 654-653.

17 י' בערגער, "צו די מקורים פון פאלקסטימלעכע געשיכטן", פרץ בוך, 1946, עמ' 102.

ויעקב מייטליס.<sup>18</sup> בתשובותיהם אליו הם מבקשים להראות כי הגרסה של פרץ לא זו בלבד שאינה עיבוד לנוסחה שבמעשה-בוך, אלא היא כתיבה מחדש מכל וכל; כתיבה שיש בה מן הפיתוח הפסיכולוגי ומן הריבוד האסתטי.

אם נבחן דעות חלוקות אלה בכליה של המתודה התימטולוגית, נוכל לציין כי למעשה גם אלה וגם אלה צדקו בטענותיהם. ברגר צדק בהתייחסו אל "הקבועה" – אל השלד המוטיפמי הדומיננטי בסדרה – ואילו האחרים צדקו בהתייחסם אל הפונקציות המשתנות:<sup>19</sup> כלומר, אל המוטיפמות המשניות שנוספו בתהליך ההעברה מן הגרסאות המקדימות אל העיבוד החדש.

עיון בטקסט של ברזילי עשוי ללמד כי אין כאן כל פתח לזיכרון דומה, כי ברזילי בהתייחסותו לטקסט של פרץ אינו מעבד וכותב מחדש בלבד, אלא מהפך בתיפקודה של כל המערכת המוטיפמית עד לבלי הכר. ברזילי מצמצם, למשל, בקבועה. בגרסה שלו הופך מוטיפ "הפיקדון" למטאפורה בלבד; "שבע השנים" מתכווצות ל"שבעה ימים"; ואילו במושאי האישה הצדקנית חל לכאורה פחות, כאשר הנהנים מנדיבותה הם לא עוד בני-אדם (יהודים עניים בסדרה, או תלמידים של בית רבן בנוסחה של פרץ), אלא עצים. מן הצד האחר מוקד ההתקשרות של ברזילי אל הטקסט של פרץ הולך ומתעגן במשתנים, בהיותו מפקיע את התוספת המוטיפמית שהציע פרץ ומציב אותה תוך אילתור והרחבה במרכז עלילתו שלו.

במה דברים אמורים?

"הקבועה" המתפקדת לאורך כל הרצף הסדרתי (לרבות גרסאות מקבילות)

מקיפה חמש מוטיפמות:

- אליהו הנביא מציע ליהודי-עני שבע שנים טובות.
- הבעל מוסר את ההחלטה לידי האישה (מימוש ההצעה לאלתר או לעת זקנה).
- האישה מחליטה לקבל לאלתר, ומשתמשת בכסף בעיקר למעשי צדקה.
- אליהו הנביא בא לקחת את הפיקדון והאישה מוסרת לו את רישום הצדקה.
- בזכות פעולתה זו נשאר הפיקדון אצלם לתמיד.

18 כותב ניגר: "...[ש]בראייה ראשונה אפשר לטעות ולחשוב, כי פרץ 'לקח אותן (את המעשיות – י"ב) כמות שהן, על כל פרטיהן' (ישעיה ברגר). כשמשווים אותן אל המקור רואים שאפילו בהן רק סיפור המעשה בלבד לקוח כולו... ואולם לא הפרטים האמנותיים; הללו של פרץ הם. ולא במקרה הכניס אותם; הוא עשה זאת בשביל שהסיפור לא יהיה משל ונמשל סתם, אלא סיפור שלם ומנומק פחות או יותר הנמקה פסיכולוגית." "ל פרץ חייו ויצירותיו, שם, עמ' קסז. מייטליס כותב: "פרץ לא סתם סיפר מחדש מעשה-נורא של היה היה... הוא העביר אותו לכלי חדש ונשף בו טעם רענן. ידו האמנותית העניקה למסורת העתיקה תוכן חדש ופירוש חדש. זוהי גדולתו של אמן אמת שמחבר מפירורים שלמות אורגנית חדשה." "פאלקסשאפונג און ליטעראטור" (בתרגום מידיש – י"ב), די גאלדענע קייט, מס' 61, תל-אביב 1967, עמ' 75.

19 על פי המתודה של Bedier (קבועה ומשתנים), בספרו של V. Propp, *Morphology of the Folktale* (Trans. L. Scott), Austin & London 1970, p. 13

כאמור, לגבי הקבועה – אין כל שינויים מנוסחת הבסיס (מדרש רות זוטא) ועד נוסחתו של פרץ. עם זאת ניתן לאבחן בין העיבודים השונים שתי גרסאות מובילות. הגרסה האחת היא הבסיס (מדרש רות זוטא), ואילו פיתוחה הוא בגרסת חיבור יפה מהישועה. מאידך, כדאי להדגיש כי גם המוטיפים השונים בגרסת חיבור יפה מהישועה, יותר משהם עיבויים לכלל מערכת מוטיפמית נוספת, הם הרחבה ואפילו הכפלת הנתונים הקיימים.<sup>20</sup> למותר לציין שגם דפוס העומק וגם ה"טלוס", שווים בשתי הגרסאות המובילות, כאשר בחיבור יפה מהישועה יש אפילו אישור מחדש ומודגש של חיוב מעשה הצדקה.<sup>21</sup> לפיכך אם נשווה את עיבודי הגרסאות בין אלה העוקבות את מדרש רות זוטא, ובין אלה העוקבות את חיבור יפה מהישועה, ניתן להצביע על שינויים קלים:

א. שינויים אינפורמטיביים לגבי סיבת עוניו של הגיבור ועיסוקו כאדם קשה

20 שוני הגרסה בחיבור יפה מהישועה מתקבל בחלק השני של הסיפור: בגרסת מדרש רות זוטא (ובגרסאות המקבילות לה), חוזר אליהו הנביא לבני הזוג, ובעקבות פעילותה הצדקנית של האישה הפיקדון נשאר אצלם. בגרסה של חיבור יפה מהישועה מתרחבת הפאבולה כאשר שודדים את הפיקדון ובני הזוג שוב הופכים לעניים ואביונים. כלומר: גיבור הסיפור מתנסה בשני מצבים של עוני: האדם העני מלכתחילה ואדם שירד מנכסיו. עיבוד זה בא להורות את גדולתו של האל העשוי להושיע את האדם מכל מצב של עוני, ומכאן מובאות של פסוקים נוספים (על אלה של מדרש רות זוטא): "כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות" (שמואל א, ב, ג), ו"מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו" (משלי יט, יז).

החלק השני של הסיפור הוא הרחבת מלחמתה של האישה למען הפיקדון. האישה לא משלימה עם גניבת הפיקדון והסיבה לכך טמונה לא רק ברצונה להשיב את הכסף הרב אלא גם את כבודה שנתמעט בעיני בעלה. לאחר הגניבה בעלה מאשים אותה בהחלטתה לגבי שבע השנים לאלתר. טענותיו הן כי עתה לא רק שהזדקן והעבודה קשה עליו, אלא כי אינו רגיל עוד בחיי דחקות לאחר שבע שנות תפנוקים שעברו עליו. כדי להחזיר את הפיקדון נוקטת האישה מספר צעדים. כיוון שבאין פיקדון אליהו לא מופיע, היא פונה ישירות לקב"ה בנסותה לפייס אותו בשלוש פעולות: שוטחת לפניו את הפנקסים בהם נרשמו תרומות הצדקה, מתענה בצום שלושה ימים, ומתפללת ("תן לנו מה שהלוייתך"), דהיינו: מבקשת את תרומות הצדקה. הקב"ה נענה לאישה, אך תשובתו אינה ניתנת לה אלא לבעלה. אליהו הנביא מופיע בחלום הבעל בדמות אותו אדם "יפה תואר ויפה מראה", ומגלה לו מקום מסוים לחפור בו, וימצא ממון גדול. כמו כן הוא מבטיח כי ממון זה יישאר בידיהם כל ימי חייהם.

21 הטלוס במדרש רות זוטא מתקבל בפסוק מישעיהו לב, יז: "והיה מעשה הצדקה שלום". בחיבור יפה מהישועה, הטלוס הוא, כאמור: "מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו". כלומר: שתי נוסחאות אלו באות להשלים זו את זו בעניין של צדקה וגמילות חסדים. במדרש רות זוטא הגומל הוא אדם צדיק המחלק מהפיקדון שהופקד בידו לנזקקים. בחיבור יפה מהישועה, הגומל הוא האל המחלק מטובו לנזקקים המאמינים בו.

יום; הופעתו המחופשת של אליהו הנביא; מספר השנים הטובות; סכום הפיקדון; רישום הצדקה;<sup>22</sup>

ב. שינויים בדרך העיצוב הספרותי בהכנסת פרטים תיאוריים לגבי טיבן של הנפשות הפועלות, המקום והסביבה; וכן הרחבת הדיאלוג הזורע אור על מערכת היחסים בין בני הזוג;<sup>23</sup>

22 סיבת עוניו של הגיבור ועיסוקו כאדם קשה יום:

מדרש רות זוטא – ירד מנכסיו והיה לשכיר – חורש בשדה.

ילקוט שמעוני – חסיד שירד מכנסיו, והיה לשכיר חורש בשדה.

חיבור יפה מהישועה – גנן שהיו לו אישה ובנים והיה עני ביותר כל ימיו.

גאסטר – איש צעיר (לא מצוין אם היה עני או עשיר).

הופעתו המחופשת של אליהו הנביא: ראה הערה 11.

מספר השנים הטובות:

מדרש רות זוטא – שבע שנים.

ילקוט שמעוני – שש שנים.

ילקוט שמעוני לפי מהדורת ר"ש באבער – עשר שנים.

סכום הפיקדון:

מדרש רות זוטא – "מטמון שיזונו שבע שנים".

חיבור יפה מהישועה – "ממון גדול" (תרגום הירשברג: "הון רב ועצום").

גאסטר – "דינר של מזל".

י"ל פרץ – עפרות זהב.

רישום הצדקה:

מדרש רות זוטא (ובגרסאות המקבילות) – הבן הצעיר מנהל את רישום הצדקה.

חיבור יפה מהישועה – האישה הצדקנית שוכרת עבד־סופר המנהל את הרישום.

תיאור שאר הנפשות:

23

מדרש זוטא – אישה כשרה.

חיבור יפה מהישועה – הבנים: "עוללים ויונקים קטנים".

האישה לא רק צדקנית אלא חכמה ובקיאא בפסוקים.

גאסטר – אישה צעירה ללא ילדים.

י"ל פרץ – אישה שמסתפקת במועט וכל מעייניה לימוד תורה לבנים.

המקום:

מדרש רות זוטא – אין ציון מקום (כיוון שאליהו מופיע כערבי ניתן לאתר זאת כארץ

ישראל, או כל ארץ אחרת במזרח הקרוב).

חיבור יפה מהישועה – ארץ־ישראל.

י"ל פרץ – טורבין, פולין.

תיאור סביבתי:

מדרש רות זוטא – אין תיאור.

חיבור יפה מהישועה – "משכימים ומעריבים לבית הכנסת".

י"ל פרץ – תיאור השוק בטורבין והבית מחוץ לעיר.

הדיאלוג:

מדרש רות זוטא – דיאלוג מינימלי: האיש מסכים עם דעת האישה.

חיבור יפה מהישועה – מתווכח עם האישה לגבי קבלת הפיקדון. הוא סובר: לעת

ג. שינויים בלשון הגרסה נובעים מהמעבר מעברית לידיש (מעשה בוך), מידיש לעברית (תרגומו של פרץ מ"זיבן גוטע יאר" לעברית בשם "הפיקדון"), ומעברית וידיש לאנגלית ולגרמנית.<sup>24</sup>

אם כך מה יש בעיבודו של פרץ המוסיף על הסדרה? את עיבודו של פרץ אפשר להציג כגרסה מובילה נוספת ברצף. פרץ לא רק מציע משתנים על דרך האינפורמציה, העשייה הספרותית והלשון; הוא מתרגם את הסיפור למציאות יהודית היסטורית שונה לחלוטין. ואכן עיקר הטרנספורמציה ב"זיבן גוטע יאר" ניכרת במקום, בזמן ובהלכי הרוח הסביבתיים; בגרסה שלו הגיבור הוא בן העיירה היהודית במזרח-אירופה של המאה ה-19 במקום הגיבור מארץ-ישראל של תקופת האמוראים.<sup>25</sup> חילופי מקום וזמן אלה מוצאים את הדגשם באותם סימני-הכר רליגיוזיים המבדילים את החיים היהודיים מסביבתם הזרה, כמו: שבת, תפילה, לימוד תורה, ערכי מוסר. כלומר: במקום פעילות אחת של מעשה צדקה (בגרסאות הקודמות), מעלה פרץ מערכת של פעילויות המעבות את המרקם העלילתי בפונקציות סיפוריות שלא תיפקדו או נרמזו קודם לכן. עיבוי סיפורי זה מציג רקע סיבתי מהימן לבואו של אליהו הנביא ולעזרתו הנדיבה (מה שלא היה בגרסאות הקודמות); וכן הבהרת הדיוקן הספציפי של כל אחד מבני הזוג. את העיבוי הזה ניתן להעמיד על שלוש מוטיפמות משלימות:

– טוביה נאבק עם עצמו שלא להזדקק למתנת בשר ודם;

– רק כאשר טוביה מתפלל הוא נענה ב"נס";

– האישה (ועמה הבעל) משתמשים בפיקדון אך ורק לשם שמיים.<sup>26</sup>

זקנה, היא: לאלתר. לאחר הגניבה בא אליה בטענות על החלטתה. מעשה בוך – דיאלוג של דברי חיבובין. הבעל קורא לאשתו: אשתי האהובה, והיא עונה לו בעלי היקר. הוא מקבל את דעתה בלי עוררין. י"ל פרץ – גם טוביה מתווכח עם האישה בהעדיפו את הפיקדון לעת זקנה, אבל היא משכנעת אותו בנימוק של לימוד הבנים. בדין ודברים שהוא מנהל לאחר מכן עם אליהו הוא נותן גיבוי לדעתה, בקבעו: "רצונה של סריל שלי".

24 עיבודי הנוסחה ללשונות זרות (ערבית, יידיש, גרמנית ואנגלית):

ערבית: חיבור יפה מהישועה כתוב ערבית. הגרסה המובאת כאן היא מתורגמת.

יידיש: "די זיבן גוטע יאר" מעשה-בוך, סיפור 33; "זיבן גוטע יאר" ל"ל פרץ.

גרמנית: M.Y. Bin Gorion, *Der Born Judas*, Leipzig, 1924.

אנגלית: M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, London–Leipzig, 1924.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1909–1928.

B.S. Weinreich, *Yiddish Folktales*, N.Y., 1988.

25 לפי חיבור יפה מהישועה התקופה היא תקופת האמוראים. הסיפור מובא כסיפור אישי מפי "חכם אחד מחכמי ישראל" שיצא לבבל, וישב שם ימים רבים. כשחזר פגש את הגנן לעיל כאיש עשיר. החכם שואל לפשר התעשרותו, והוא מספר לו על פרשת אליהו הנביא והפיקדון.

26 לפי מדרש רות זוטא, חיבור יפה מהישועה (והנוסחאות המקבילות להן), אליהו הנביא הוא היוזם והבא לעזור לעני. בגרסה של פרץ מוצעת אינטרפרטציה אחרת:

למותר לציין שתוספת מוטיפמות אלו מחוללת שינוי של ממש בדפוס העומק של הסדרה, בכך שהיא מציבה אקלים רוחני שונה וממילא גם מסרים רוחניים שונים. עניין זה בולט במיוחד בפונקציה של מוטיף הפיקדון. בכל הגרסאות הקודמות משמש הפיקדון כסיוע חומרי לאנשים נזקקים, ואילו אצל פרץ – כסיוע ללימודי קודש. יתרה מזו, בגרסאות הקודמות משתמע השימוש בפיקדון גם כאקט של הנאה וחיי רווחה לבעל הפיקדון עצמו (עניין זה מודגש בגרסת חיבור יפה מהישועה); ואילו בגרסה של פרץ – משתמע הפיקדון אך ורק כאקט רוחני-תורני, אקט שהוא בבחינת עמידה בניסיון והתייסרות בעליו למען חיים יהודיים שלמים.<sup>27</sup>

התייסרות ועמידה בניסיון, כמערכת של מוטיפמות וכהכוננה של טלוס, הן הן שמוצאות את המשכן בגרסתו של ברזילי. מתוך השוואת הגרסאות ניתן לאתר את נקודות ההתייחסות ביניהן, תוך התחקות אחר אנאלוגיות הנעות מסיפור לסיפור – ברמות שונות ובתיפקודים שונים. נפתח באנאלוגיה של הגיבור: סלים הירושלמי, כמו טוביה איש טורבין, הוא סבל העומד בשוק כש"חבל של משא תלוי לו מצווארו, ותפילה מפעמת בתוך ליבו, ולואי שיקרה לו ה' איזה רווח, איזה משא לשאת" (הנוסח אצל פרץ: "ועמד ביום החמישי בשוק, כנפי בגדו תחובות בחבל שעל מתניו, מוכן ומזומן לשאת משא... והתפלל בליבו תפילה קצרה").<sup>28</sup> סלים כמו טוביה כגודל עוניו כן גודל צדקנותו.<sup>29</sup> בעוד שהקשר בין גודל העוני

הצדיק העני, בניסיונותיו לא להזדקק לבריות, פונה בבקשה לאל לעזרה. אחרי שהוא מתפלל הוא נעזר. למותר לציין כי "כוחה של תפילה" היא מוטיפמה שמוזינה סיפורים רבים במעשייה היהודית העממית ובתוך כך את סיפור-העם של פרץ. במדרש רות זוטא לא מופיעה תפילה. בחיבור יפה – מופיעה תפילה רק אחרי גניבת הפיקדון. עמידתו של טוביה בניסיון אינה רק באותו יום חמישי בשוק אלא במשך שבע השנים, כיוון שבמשך כל אותה תקופה, למרות העוני והדחקות, אין הוא ואשתו שולחים ידם לכספי הפיקדון, אלא חיים מרווחיו הדלים כסבל. בנוסחאות הקודמות התנהגות בני-הזוג היא שונה לחלוטין. הם לא עובדים לפרנסתם ורק רואים חיים בעולמם, כפי שאנו קוראים בחיבור יפה מהישועה: "ולא היינו עושים מלאכה אלא משכימים ומעריבים לבית הכנסת, והולכין לדבר מצוה ואוכלים ושותים ומתענגים".<sup>27</sup>

התרגום מובא על פי הנוסח העברי בסיפור "הפיקדון", מפי העם, תל-אביב תשט"ו, עמ' נג-נו.<sup>28</sup>

כדי להמחיש את עוניו של סלים, מסופר כי לבניית בית בשכונת הפחים היה עליו לגזור מאה פחים, אלא שסלים היה עני כל כך שלא הצליח להשיג כמות זו, וביתו עומד בינתיים רק על שלושה קירות וחצי גג. פרץ לא מציג את טוביה כ"צדיק", וצדיקותו משתמעת רק מעצם העלילה. לא כן בגרסאות הקודמות. ילקוט שמעוני פותח ב"מעשה בחסיד אחד", והמעשה-בוך: "עס איז א מאל געווען א ייד א צדיק". גם ברזילי לא משתמש במונח "צדיק" לגבי סלים. מאידך הוא מרבה להציגו כ"רחמן". ערך זה (הרחמים) מתבקש בהקשר למעמד של שיבת ציון החדשה על פי האלוהיה המקראית: "כי אשוב שבותם וריחמתים" (ירמיהו לג, כו), "ברחמים גדולים אקבצך" (ישעיהו נד, ז), או "שבתי לירושלים ברחמים" (זכריה א, טז).

וגודל הצדיקות היה בכל הגרסאות הקודמות (וגם אצל פרץ) הבסיס להופעתו של אליהו הנביא ולהצעת הפיקדון, אצל ברזילי גודל העוני וגודל הצדיקות משמשים כסיבה לבחירת דמות הגיבור בדמותו של היהודי-התימני (נראה כי הוא מכל עדות ישראל בארץ ראוי למעמד הנס).<sup>30</sup> בחירה זו עשויה לקבל את הסברה על רקע המפגש הבין-עדתי בין יהודי המזרח והמערב, כפי שהוא מופיע בכתביהם של סופרי העלייה הראשונה. המעיין בכתבים אלה ימצא את תיאורה של העדה התימנית בעיני היהודי-האירופי כניגוד בין נחיתות כלכלית ובין אצילות נפש, בין פיכחון של הסתגלות לחיי מציאות ובין אמונה מיסטית כתורת יום יום.<sup>31</sup> אנאלוגיה זו של גיבור צדיק ודל (טוביה/סלים) באה לידי ביטוי לא רק ברמת-התיאור של העיסוק הכלכלי אלא גם בתפיסת-העולם. תפיסת עולמו של טוביה מיוצגת בסיפור של פרץ בשני מעמדים. מעמד ראשון – בשוק, כאשר אין לו מאומה לצורכי השבת ומכאן ההתפרצות בתפילה: "אל תעשה שבתי חול, ואל תצריכני למתנת בשר ודם"; המעמד האחר (שהוא בעצם חזרה על אותו "אני-מאמין") מתרחש שבע שנים מאוחר יותר. הצייד האשכנזי (אליהו הנביא) בא עם טוביה אל ביתו לקבל את הפיקדון בחזרה, ואז מסבירה לו סירל אשתו של טוביה, מה הינחה אותם במשך כל השנים לגבי שימוש נכון בפיקדון. סירל מבחינה בין כסף כרכוש פרטי ובין כסף מופקד, וכך היא מנסחת זאת (בתרגום חופשי מיידיש, כי ניסוח זה לא מופיע בתרגום העברי של "הפיקדון"): "כסף שלך זה רק מה שהבן-אדם מרויח בעשר האצבעות שלו. אבל כסף שבא בלי זיעה ובלי עבודה הוא פיקדון שאין להשתמש בו (אלא לצורכי שמיים)".<sup>32</sup> עמדה זו, הדוחה מכל וכל הנאה מכסף שאין בו עמל והדוגלת בעבודה, מתגלה

30 בכל הגרסאות הקודמות (לרבות פרץ) הוגדר הגיבור כעני על פי עיסוקו: גנן, שכיר, סבל. כאן הגיבור מוגדר כעני על פי מוצאו העדתי.

31 במכתבו הראשון מהארץ כותב זאב יעבץ (1888): "כנגד שלוש הקהילות האלה של אחינו אלה אשר רובם וכמעט כולם בעלי כיס הם, בעלי כוח, בעלי יופי [הכוונה לקהילות הספרדים, האשכנזים והגרוזינים – בירושלים העתיקה – י"ב]; מתגוררת פה קהילה אחת, דלה ומדולדלת, גם בכוחה, גם ביופיה, גם בממונה. הלא היא עדת התימנים. אחינו אלה אשר צפד עורם על עצמם, ותארם חשך משחור, אין תוכם כברם." מכתב ממראות הארץ – תמונה מארץ-ישראל, ורשה תרנ"ב, עמ' 14.

י' ברזילי בסיפורו שערי ירושלים (1890) מפרט את תכונותיהם הרוחניות: "במשך הימים למדתי את דרכי אחינו בני תימן... והנה זאת מצאתי: כי נעלים הם על יתר אחינו בתמימותם ובאמונת רוחם. המה לא ידעו להתעקש ולהתפתל לפי רוח המושל אשר יעלה עליהם. כל מעשיהם יעשו באמת ובתמים על פי הכרה פנימית, מבלי שום ערבוב שמץ מחשבה זרה למשוך עליהם עיני רואים. שמחתם גם תוגתם נובעות ממקור ליבם הטהור..." כתבי ברזילי-איזנשטדט (בעריכת א"ז רבינוביץ), יפו, 1913. וכן ראה מאמרי: "דמות התימני בספרות העליות הראשונות – על הרקע המפגש הבין-עדתי", פעמים, מס' 10, (תשמ"ב), עמ' 76-108.

32 ראה, י"ל פרץ, "זיבן גוטע יאר", פאלקסטימלעכע געשיכטן, ניו-יורק, 1984, עמ' 46-41 (מהדורה ראשונה 1909).

כמהותית לדרך הברירה והעיבוד של ברזילי. כל הפוטנציאל הסיפורי ב"לחם ומים" מנווט עצמו בכיוון זה, המתפתח על הטקסט של פרץ – הן ברמת התיפקוד הספרותי (המוטיפמה), הן ברמה של התבנית (דפוס עומק), והן ברמה של המסר האידאולוגי (טלוס).<sup>33</sup> ניווט זה ניכר, קודם כל, בנסיבות שברזילי מזמן אליהן את סלים – נסיבות המקשות עליו את העמידה בניסיון: בעוד המצוקה הכלכלית של טוביה היא עניין פרטי לו, המצוקה של סלים היא פועל-יוצא של תופעה ציבורית המקיפה את כולם (הבצורת הנוראה שפוקדת את ירושלים). לפיכך גם אם מובנת הדחייה שדוחה טוביה את העזרה, זו של סלים אינה מובנת, שהרי קיים כאן היתר מוצהר לקבלת סיוע, והשירותים הפילאנטרופיים מוצעים לא רק לו אלא לכל בני העיר – עניים ואמידים כאחד.

הסיוע, כאמור, הוא לחם ומים (כשמו של הסיפור), ומכאן ניתן להבין מדוע בעיית המים בירושלים זוכה לסיקור מקיף כל כך בחלק הראשון, כשהיא הולכת ומתעצמת עד לכדי מעמד אפוקאליפטי של קץ כל בשר (בתמוז – שיחות הבריות בעניין זה עדיין נושאות אופי של עצות והצעות; באב – נפסקת העבודה בעיר והרעב מתחיל לכרסם בכל פה; באלול – כבר נוטשות הציפורים את העיר הכלה בצמא; ובתשרי – עם התייבשותם של כל הבארות הפרטיות מתמוטטת העיר לגמרי).

משך העלילה הוא יום אחד בלבד – היום שבו עומד סלים שלוש פעמים בפני הפיתוי ויכול לו. בפעם הראשונה זוהי אשתו המשדלת אותו לחזור בו מהחלטתו, ואם כי "לכבו... נשבר בתוכו" הוא מתעקש: "גמילת צדקה מא בידיש (לא רוצה)". בפעם השנייה מופיע הפיתוי בדמותו של המשגיח איש המיסיון, המצווה לתת מים דווקא לסלים מבין כל ההמונים הצובאים על הבאר (אלא שסלים בורח). בפעם השלישית, מתחלף הפיתוי מאיש המיסיון למחלק-המים היהודי. זה היודע רק לגרש את הקהל ולעלוב בו, לא רק מגיש לסלים מים ולחם, אלא מדבר על לבו לקחתם. גם כאן מסרב סלים. הוא התשוש, שלא אכל ולא שתה כמה ימים, ממשיך לעמוד בדברו: "הן רווח ולא צדקה יצא לבקש".

פיתוח מועצם של אותו מסר (אי-הזדקקות לבריות והעדפת עבודה על נדבה) אינו מקרי. קריאה קשובה למילונו של ברזילי תעלה שוב ושוב את המלה "חלוקה". אמנם "חלוקה" בסיטואציה הסיפורית כאן היא חלוקת מים בתקופת בצורת קשה זו, אבל היא מהדהדת גם במשמעות של מדיניות החלוקה ביישוב הישן בירושלים. כידוע, במשך מאות שנים הצטיירה ארץ-ישראל כקהילה קבצנית, המשסה את אנשיה אלה באלה בשל נדבות וחלוקת כספים שהיו מקורות פרנסתה הראשיים. כאשר קמה תנועה חיבת ציון וקראה ליישב את ארץ ישראל מחדש, מגמתה הראשונית היתה להפסיק תלות כספית, כשהיא קוראת בראש וראשונה – לפרודוקטיביזציה, לעבודת כפיים ולעצמאות כלכלית.

סיסמאות יסוד אלה הוצהרו בארץ-ישראל של שנות השמונים עם ראשיתה של העלייה הראשונה. לרוע המזל, החל נגע זה לכרסם גם באנשי היישוב החדש.

כלומר: אם בירושלים הישנה פעלה תלות זו על חלוקת נדבות ה"כוללים", במושבות החדשות הלכה והתפתחה תלות בתמיכותיהם הכספיות של הבארון רוטשילד, אגודות חובבי-ציון ויק"א. ברזילי שכאב הדרדרות חברתית ומוסרית זו, התריע על כך בסיפורו זה, אך לא באמצעות דמויות של היישוב החדש. להפך, הוא מזמן לסיפורו דמויות יהודים מהיישוב הישן, שהיו דחיות בעיני היישוב החדש. במלים אחרות, לשם הטפת רעיונותיו – מרחיק ברזילי לכת אל ציבור מתנגדיו הקיצוני ביותר, כשממנו הוא מגייס דמויות-מודל למגמותיו. ואכן סלים, הסבל הפשוט ועם-הארץ, שאינו מודע כלל למהפכה הציונית ולתיאוריות הלאומיות המנסרות בעולם היהודי, הוא שמגשים את הערכים היסודיים של המפעל החלוצי – ערכי העבודה, אי-התלות הכלכלית ושאיפה לפרודוקטיביזציה; ולא עוד, אלא שלשם מימושם הלכה למעשה, הוא מייסר את עצמו ובני ביתו. יוצא אפוא שהמסר של סירל וטוביה (אנשי העיירה היהודית) המתגלגל כאלוהיה אנאלוגית אל בן-דמותם הירושלמי, סלים (איש היישוב הישן), הולך ומתקבל בתיבנותו הטקסטואלי של ברזילי – כמסרה של ארץ-ישראל החדשה; דהיינו, הטלוס של פרץ הוכוון למגמה שונה, הסותרת בדיעבד את משמעותו המקורית. אם אצל פרץ מוצג העיקרון של אי ההזדקקות לבריות כחלק מהמערכת הרוחנית המשמרת את היהודי בגלויותיו, מוצג עיקרון זה אצל ברזילי כחלק מהמתקפה האידאולוגית שלו כנגד הגולה בהנצחתה זו.

## ה

כפי שראינו לעיל, מוטיף "הפיקדון" אינו מעסיק את ברזילי,<sup>34</sup> לא כן מוטיף "האישה הצדקנית". כאן כדאי להדגיש כי מקורה של הסדרה "שבע שנים טובות" היא בראש וראשונה במוטיף זה. שהרי כל הסיבה להבאתו של הסיפור בגרסתו הראשונה (מדרש רות זוטא), הוא בדרש שבא לפאר ולשבח את האישה הראויה. המודל לאישה ראויה זו היא רות, והדרש הוא של ר' אחא המתייחס לנישואיה כפי שמתואר בפרק ד, יא: "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים: עדים יתן ה' את האישה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתיהן את בית ישראל". על כך דורש ר' אחא: "כל הנושא אישה כשרה כאילו קיים כל התורה כולה מראש ועד סוף, ועליו הוא אומר 'אשתך כגפן פוריה' וגו' (תהילים קכח, ג), ולפיכך נכתבה אשת חיל מא' ועד ת' ואין הדורות נגאלים אלא בזכות נשים צדקניות שבדור, שנאמר 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל' (שם צה, ט)".

במדרש זה משרטט ר' אחא את דמותה של האישה היהודייה המושלמת, כשהוא

34 הפיקדון עשוי להתממש כאן רק על דרך האיזכורים מן הטקסט המסומן (של הסדרה התימטית). כלומר, אם בסדרה כולה התקבל הפיקדון כאוצר כסף שהופקד למען עשות בו שימוש נכון; כאן מתקבלת הפקדה זו במשמעות של ארץ ישראל: שימוש נכון ביישובה של הארץ (כפי שהסיפור מבקש להציג).

מעמידה על ארבע תכונות: כשרה, פורייה, אשת חיל וצדקנית. כל גרסאות הסדרה שנתחברו בעקבות מדרש זה שבות ומציגות תכונות אלו, כאשר עיקר פיתוח הדמות נוטה להרחיב ולספר בתכונת הצדקנות שבה (צדקנות מלשון נתינת צדקה). בגרסתו שלו משנה פרץ את תכניו של מוטיף זה וממילא את משמעות מסריו. סירל – אשתו הצדקנית של טוביה, אינה מקדישה את הפיקדון למעשי צדקה כפי שעושה אשת השכיר (מדרש רות זוטא, ילקוט שמעוני ומעשה-בוך), או אשת הגנן (בחיבור יפה מן הישועה). היא גם לא עורכת כמוהן רישומי-פנקסנות מדויקים למי גמלה חסדים וכמה.<sup>35</sup> סירל מחליטה לעשות שימוש בפיקדון אך ורק לצורכי לימוד תורה של בניה כשנימוקה עימה: "התורה שלו [של הקב"ה] והזהב שלו, ובהבנו שילמנו בעד תורתו ולא יותר".<sup>36</sup> וזוהי צדקנותה.

ואכן בעיבודו של פרץ יש העלאה בדרגת צדיקותה של האישה מן החומר אל הרוח. האישה בגרסה זו מצטיירת לא רק כאישה כשרה ונאמנה לבעלה, פורייה ומנהלת את משק ביתה כאשת-חיל (בעוד הבעל הוא אדם נבוך המתקשה להחליט על דעת עצמו), אלא גם כצדיקה, לא במובן החברתי-המוסרי כמו הנשים בגרסאות הקודמות, אלא במובן הדתי-רוחני שכולו לשם שמיים (סירל, כאמור, אינה נוגעת בכסף – לא לכלכלת המשפחה ולא לטובת הנאה פרטית כלשהי). נראה שבעיצוב זה יש משום מחווה של פרץ כלפי האישה היהודייה. לא זו בלבד שפרץ חורג מהמקובל לגבי הסטיריאוטיפ של האישה כטיפוס חמדני, אלא הוא מציב אותה כשוות ערך לגבר (כאן לבעלה). כמו הבעל, היא מתעלה מעל חיי החומר ומייחדת את הפיקדון אך ורק לקיומם של ערכים תורניים; וכמו הבעל, מכירה גם היא (על אף חוסר השכלתה) בחשיבותם האימננטית של ערכים אלה כסוד ההישרדות וההמשכיות של היהדות.

שינוי משמעותי זה בעיצוב האישה ברצף של הסדרה (מצדקה ללימוד תורה), מוצא את הסברו במונוגרפיה של נ' מייזל המוקדשת ל "י"ל פרץ ובני דורו". בפרק "במשלחת הסטאטיסטית", מתאר המחבר את הזעזועים שפקדו את יהדות מזרח-אירופה בסוף המאה ה-19 (דלדול העיירה היהודית בעקבות התנודות הפוליטיות והכלכליות, וההגירה ההמונית שלאחר הפוגרומים), וכיצד עוררו הללו בפרץ דאגה להמשך עתידה של יהדות מזרח-אירופה. דאגה זו מדרבנת אותו לכנס את אוצר הספרות העממית של העיירה השוקעת, ומטביעה את רישומיה בעיבודים שלו לסיפורי העם על אורחות החיים בה ומגוון הטיפוסים.<sup>37</sup>

35 בגרסה של חיבור יפה מהישועה קונה האישה בכסף הפיקדון עבד-סופר שמנהל את חשבונותיה: "ותאמר לי לך לשוק וקנה לנו סופר מהיר ויכתוב כל הצדקה שניתן לעניים, ואלך ואקנה העבד כדבריה". בגרסאות במדרש רות זוטא, ילקוט שמעוני ומעשה בוך, היא מצווה לבן הקטן לנהל פנקסנות זו.

36 "י"ל פרץ – הפיקדון", מפי העם, תל-אביב תשט"ו, עמ' נה-נו.

37 "ב... תמונות ממסע בערי השדה בנפת טומאשוב 1890, הוא [פרץ] מראה לנו את העיירה היהודית בתפישה חדשה לגמרי... לגבי דידו העיירה היא כבר בבחינת עולם אחר, עולם חולף מנוון. פרץ מסייר בו כאורח, מביט עליו בעיני מסתכל... נוגות

נראה שבגרסאות הקודמות בסדרה, קיימת אמונה בהמשך העם ובחוסנו, על אף חוסר הביטחון התמידי בחיי היהודי, ומכאן פנייתו אל הטלוס המכוון להתנהגות הוגנת שבין אדם לחברו, כנאמר בפסוק המפתח "והיה מעשה הצדקה שלום" (ישעיהו לב, יז). לא כן אצל פרץ. בשל ההתפתחויות ההיסטוריות העגומות והתהייה לגבי גורלו של העם כעם, נדחית התנהגות בין-חברתית זו לדרגה משנית, ואילו שינון המסורת היהודית מקבל אצל פרץ עדיפות ראשונה. למותר לציין כי גם פסוק המפתח מתחלף בהתאם, ו"צדקה" ו"שלום" מפנים את הדגשם ל"אמונה" ו"ביטחון באל", ולא בכדי חוזר פעמיים הפסוק (מפי סירל) "ברוך ה' יום יום".

עיצובה של האישה בגרסתו של ברזילי מרחיק לכת עוד יותר. האלוזיה מרמזת לדמותה של סירל, אבל כפי שראינו לגבי טוביה, גם כאן מגויסת דמות האישה, לרבות מעשי צדקנותה, לאידאולוגיה הלאומית של ברזילי. מאידך יתקשה הקורא לצייר לעצמו בקריאה משווה את טיבה של האישה, אם לא יסתייע בגרסאות אחרות מהסדרה. שהרי כאן כבר מתנער ברזילי מבלעדיות הגרסה של פרץ כשהוא מפתח מוטיפמות ממקורות אחרים, התואמות את צרכיו שלו. האישה הצדקנית אצל ברזילי – בהתאם לקבועת הסדרה – היא אשתו של סלים (ובשמה: חממה). לחממה ולסלים אין ילדים, אבל יש להם ארבעה עצי זית, כאשר כל תיאור היחסים בין בני הזוג לעצים (על הדאגה, החיבה, והטיפול) נושא אופי של יחסי הורים-בנים ("עצי זית צעירים ורכים היו לו בחצרו הקטן, ואותם אוהבים גם סלים וגם חממה כילדים ממש. מלטפים את ענפיהם, סופרים את עליהם. כל עלה חדש כוכב חדש הוא על שמי חיהם, ואפילו עכשו בימי הצמאון היתה חממה משקה את שתיליה הנחמדים. מהיכן לקחה את המים?"). בכל הנימוקים שמעלה חממה בזכות ההיעזרות בציבור ונטילת מים מן החלוקה, אין היא מתכוונת לצימאונה שלה אלא של השתילים, וכמוה נוהג גם סלים. גם כאשר מתענה סלים בכל אחד משלבי הניסיון, אין הוא מתענה בשל ייסורי גופו אלא בשל ייסורי דאגתו לעצים הנובלים ("דמעות נראות בעיני חממה ולבבו של סלים נשבר בתוכו, עיניהם רואות מחמלי נפשם הולכים וגוועים ואין לאל ידם להושיע").

עיבוד זה של עצים כילדים מפתיע לכשעצמו,<sup>38</sup> ואין ספק שלא היה מובן לולא

ומדוכדכות הן העיירות אצל מנדלי ושלוש עליכם, אלא שאצלם הן עדיין בגדר של יש, מהות שלמה... ואלו העיירה של פרץ שרוייה כבר במצב של התפוררות והתמוטטות. האורות האחרונים כבים שם והולכים בזה אחר זה... בכמה מן התמונות כבר מתגלה לפנינו פרץ-שלעתידי – על אורח תיאורו וסיפורו המיוחד במינו... פרץ מגלה בעיירה השוקעת נשמות חרישיות, דמויות עממיות זכות, טהורות וצחות והוא מביאן באור בהיר וזוהר". נ' מיזל, ספר י"ל פרץ (תירגום: מרדכי חלמיש), תל-אביב 1960, עמ' 72-74 וכן ראה: ש' ניגר לעיל וי' פרידלנדר לעיל (הערה 4).

38 בבדיקה במפתח המוטיפים של S.Thompson, לא מצאתי מוטיף שבו זוג הורים מגדלים עצים כילדים. ישנם מוטיפים של טרנספומרציות מעץ לאדם ולהפך (D.431.2, D215FF, G263.2.2), או עץ ביום ואדם בלילה (D621.2), או מוטיף בו

זיקתו לגרסה הראשונה שבסדרה. כזכור, בפירוט תכונותיה האיכותיות של האישה, מצביע ר' אחא על פוריותה בהמחישו זאת באילוסטרציה מספר תהילים (קכת, ג): "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך". כלומר: בתהילים זו מטאפורה אשר בה הבנים הם כשתילי זית; בסיפור של ברזילי עוברת המטאפורה תהליכי ריאליזציה ושתילי הזית הם הבנים עצמם, כמו מקבילה לבניה של סירל, ולכל אותו מרכיב־בנים המהווה מרכיב מרכזי בגרסאות הסדרה כולה.<sup>39</sup> שינוי זה מעורר כמובן שורה של שאלות: מדוע מעצב ברזילי את הבנים כשתילי זית; איזו מקבילה יש בזית ללימוד תורה ולהמשך המהות היהודית (כפי שזה התקבל ב"זיבן גוטע יאר"); מדוע חממה צדקת; ובמה נוכל להחיל עליה את המשך הדברים של ר' אחא האומר: "ואין הדורות נגאלים אלא בזכות נשים צדקניות שבדור"?

תשובה לשאלות אלו מובילה אותנו למכלול כתביו של ברזילי וביטוייו לגבי העץ (בהרחבה גם לגבי צמחים ככלל). נראה שברזילי מייחס חשיבות לעץ לא רק כאיכות אקולוגית או כמקור של פרנסה (ראה מאמרו: "לתקנת ירושלים"),<sup>40</sup> אלא כבעל השפעה מאגית בהיווצרותו של אדם חדש כאן: בסיפור "יער הלבנון" מתכסה ירושלים ביערות־עד של ארזים, וכטיב העץ כך טיב האדם המתעצב בסביבתו; ב"סל ענבים" הופך ר' מלחי מאויבו של הרעיון הציוני לאוהבו, וכל זאת בשל אשכול ענבים; וכך גם במחזה "הבחלון" מתרפא הסופר ידידיה ממחלת התבוסתנות הלאומית שלו באמצעות נטיעת עצים במושבה.

גם בסיפור "לחם ומים" מעצים ברזילי את תמונת העץ במסגרת טיפוח רעיון התחייה היהודית בארץ־ישראל, כאשר "התחייה" מרחיבה את משמעותה ל"גאולה". בסדרה שלפנינו כל אישה מקדמת את הגאולה בזכות צדקנותה. כך גם סירל וכך גם חממה. אמנם סירל לא גמלה חסד (כפי שמפרש ר' אחא את צדקנותה של האישה) אלא עוררה ללימוד תורה, אך המקורות מורים לנו שפרץ בכל זאת שומר על זכותה לגאול מתוך שהיא נרמזת לפסוק: "כל העוסק בתורה לשמה...אף מקרב את הגאולה" (סנהדרין צט).

ומה באשר לחממה? כיצד היא מתקשרת לקבועת הסדרה המכוונת לתבנית צדקנות־גאולה? על כך אפשר להשיב ולומר כי במאגר הדימויים היהודי,

אישה קשת־יום מקללת את עצמה ואת ילדיה להיהפך לעצים (D525.1). ישנה גם אגדה ערבית־ארץ־ישראלית המכנה את עצי החרוב שליד פקיעין בשם "בני יעקב" (אסע"י 9644). אבל הכוונה היא: חרובים של בני יעקב, ולא שהחרובים הם בני יעקב עצמם.

39 תפקיד הבנים בגרסאות הראשונות הוא ענייני בלבד: הם הם שמוצאים את הפיקדון (ובכמה גרסאות הבן הצעיר, כאמור, רושם את רישומי הצדקה). בחיבור יפה מהישועה ילדי הגנן הם "עוללים ויונקים", ואין להם כל תפקיד בסיפור. בגרסאות האחרונות תפקוד הבנים לא גדל, אבל מעמדם לגבי הפיקדון נעשה מרכזי. בגרסה של פרץ: הבנים הם מושא הפיקדון. בגרסה של ברזילי: העצים־הבנים הם נושאי הגאולה.

40 ' ברזילי־איזנשטדט, "לתקנת ירושלים", ירושלים, יפו, (1913), א, עמ' 6-11.

מצטיירים תלמידי חכמים כעצי זית,<sup>41</sup> כלומר חממה בדומה לסירל מגדלת אף היא "תלמידי חכמים" ומכאן זכותה לגאולה. אפשר להמשיך בכיוון זה ולהוסיף, כי מדרשים רבים מקשרים בין עץ הזית לבין הגאולה: הזית הוא תמיד המקור האיכותי לאור (אור בקונוטציה של תורה, ואור בקונוטציה של התעוררות וגאולה).<sup>42</sup> אם נלך בעקבות החשיבה הלאומית-מעשית של ברזילי נלמד כי בעיניו, עץ הזית אינו גאולה במשמעות מטפיסית כי אם גאולה במשמעות ארצית. ברזילי מייחס לחממה את הגאולה כשהוא מרמז אל הפסוק: "אמר ר' אבא: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר: ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופרייכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (סנהדרין צח). כלומר, הסימנים לבוא הגאולה בארץ-ישראל קשורים בייעורה המקיף של הארץ בעצי פרי. כך ר' אבא, וכך גם ברזילי. עבורו הגאולה מותנה לא רק בהתנהגותו המוסרית של היהודי, או בלימודו התורני, אלא בנטיעתו בארץ ובהפיכתה לגן פורח (דהיינו, לא "לבנות ולהיבנות" – במובן של בניית בתים, אלא במובן הפרחת השממה). מכאן גם יובן, מדוע מרבה ברזילי לתאר בחלק השני של הסיפור את מקום מגוריו המוזנח של סלים כ"מדבר של אבנים וצחיחי סלעים". זוהי קורלציה בין גילויי העוני-הנופי לבין סיכויי הגאולה: כל עוד הנוף יבש וצחיח – היהודי מתייסר ומתענה; עם סיכויי של העץ לשוב ולפרוח – מתעוררים סיכויי של העם להתחיות ולהיגאל. ואכן, לאחר שעמד סלים בניסיון, התרחש הנס.<sup>43</sup> המים, שהושגו כרווח (ולא

- 41 רבים המדרשים המקשרים את עץ הזית והגאולה, כמו המדרש על אברהם שבא לבית המקדש החרב לזעוק על אחרייתם של ישראל ואז מבטיח לו הקב"ה את גאולתם: "יצתה בת קול ואמרה לו: 'זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך' – מה זית זה אחריתו בסופו, אף ישראל אחריתם בסופם (מגילה נג, ב). או המדרש של ר' אחא האומר: "נמשלו ישראל לזית, שנאמר: 'זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' בשמך'. ונמשל הקב"ה בנר – 'נר ה''. מה דרכו של שמן ינתן בנר והם מאירים שניהם כאחד, כך אמר הקב"ה לישראל: בני, הואיל ואורי הוא אורכם ואורכם הוא אורי – אני ואתם נלך ונאיר לציון, זהו שנאמר: 'קומי אורי כי בא אורך'" (ילקוט שמעוני, ישעיהו, ס).
- 42 "ושנים זיתים עליה... אלה שני בני יצהר" – "יצהר" – אמר ר' יצחק "אלו תלמידי חכמים שבארץ-ישראל, שנוחים זה לזה בהלכה כשמן זית: 'זיתים' – אלו תלמידי-חכמים שבבבל, שמרורים זה לזה בהלכה כזית". עצי-הזית כבנים נבנים כאן על צירוף של דימויים פיגוראטיביים מוסכמים במסגרת התרבות היהודית, א' ליפסקר מכנה דרך זו: "קונפיגוראציה" (א' ליפסקר, "אור זרוע לצדיק, תנודות בעיצוב האיקוני של הילת הצדיק בהקשרן ההיסטורי-תרבותי" (בדפוס)).
- 43 הנס מתארע בסיפור זה בשלושה שלבים: שלב א: סלים יוצא לקראת הרכבת מיפו, ושם יורד אחד מבעלי הבתים ("אשכנזי" בפיו של סלים), מסלק את כל הסבלים המתנפלים עליו ופונה לסלים לשאת את מטענו; שלב ב: המטען הוא ארגז גדול המכיל כלי זכוכית, וסלים אף על פי שנחלש מחמת הרעב והצמא, נושא אותו על גבו בקלות "כאילו אכל שלושה ימים רצופים"; שלב ג: בעל הבית מעניק לסלים סכום עצום. לסלים נראה לרגע כי טעה, והוא מבקש להחזיר את הכסף. אבל בעל-הבית מקדים ומסביר כי מלכתחילה התכוון לשכור עגלה וסוס, ובמקום לתיתם לעגלון הוא נותן לו.

כצדקה), החיו מחדש את ארבעת שתילי הזית, ובעקבות כך – כל המעמד הקיומי השתנה אף הוא. עתה, עם הסיכוי המבטיח לצמיחתם ולריבויים של עצים (ארבעת שתילים אלה מתקבלים כמייצגים את ייעורה של ארץ-ישראל כולה), נעלמות העליבות והמסכנות כלא היו, והסצנה האחרונה של סעודת הלחם והמים (בה לוקחים חלק סלים, חממה והעצים), מתגבהת למעין סעודת-צדיקים, בה שמים וארץ וכל היקום כולו מתרונן ברגשה אופטימית של פעמי גאולה.

יוצא אפוא שבסיפורו "לחם ומים", לא נתכוון ברזילי לספר מלכתחילה רק על המציאות הירושלמית של היישוב הישן ולעורר את דאגת הציבוריות היהודית לגבי חסרון המים (כפי שהורו מבקריו); ברזילי עוסק בנושא קירוב הגאולה: גאולת הארץ וממילא גאולת העם היהודי, כאשר בסיפור זה הוא מעמיד במרכז את אחד מצוויה המתחדשים של התחייה הלאומית – "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ בה". הנוטעת המחישה את הגאולה הינה אותה תימנייה תמימה וחסרת-דעת, שכל עניינה הוא הטיפול בשתילי הזית עד כדי חסר מעצמה; וכל אותה מוזרות ביחסה אל השתילים – אינה בבחינת משוגותיה של אישה עקרה, שבכמיהתה העזה לבן מטפחת לה עצי זית כתחליף, אלא זוהי התנהגותה של אישה צדקת שבדבקוּתה לעץ הארץ-ישראלי (וממילא להאחזות ולהשתרשות כמוהו באדמה הזאת) מסמן ברזילי את סיכויי הגאולה של דור התחייה הציונית.

סדרה תימטולוגית זו מבהירה עתה בדיעבד את התחנה הספרותית בגרסת ברזילי. ניתן עתה להבין מדוע שינה ברזילי את הקבועה ב"זיבן גוטע יאר", ופיתח את המוטיפמה המשנית של אי-ההזדקקות לבריות (אתוס העבודה); לשם מה נזקק לסדרה התימטית "שבע שנים טובות" (מיתוס הגאולה), ומדוע הצניע את מוטיף הפיקדון והדגיש את מוטיף האישה הצדקנית; וכל זאת לשם טלוּס התחייה הלאומית – המתגלגל במרכיב הבנים-העצים.

## 1

גרסאות הסדרה, לרבות זו של פרץ, חותרות אל מסקנה תכליתית טלאולוגית חברתית-מוסרית או רוחנית-אמונתית; אצל ברזילי חותרת הגרסה לשני כיוונים. בכיוון אחד פונה גרסתו לקהל הקוראים כשמגמתה לעורר בו את המודעות לציון – אם באהדה מורלית, אם בתמיכה רעיונית ואם בעלייה והתיישבות הלכה למעשה. בכיוון שני מוסבים דבריו כמחאה פנים-אידאולוגית המהדהדת בסערת הוויכוחים של אותם ימים.

כאן יש לציין כי שרשרת הנסים פוקדת את סלים, רק לאחר שהוא נושא תפילה (כמו טוביה). אלא שלא כטוביה הוא גם מודה לאל על נסים אלה בחזורו שוב ושוב על הפסוק: "ברוך בעל הנסים".

במבנה הסיום הולך ברזילי, שלא כמו פרץ, בעקבות הסדרה התימטית. כדרכו, מציע המבנה הדרשני סיום על דרך פסוק מן הכתובים, התואם את ההתפתחות הנאראטיבית. גם ברזילי בונה את הסיום בדרך זו, הפסוק התואם הוא מתהילים קמה, יו: "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון".

יש לזכור כי ברזילי היה ממייסדי אגודת "בני משה" אשר אחד-העם עמד בראשה (1890). בהיותו ברוסיה פעל רבות להצלחתה, לגיוס חברים לשורותיה ולהפצת הרוח החדשה, שהפיחה חיים במחנה העייף והמאוכזב של חובבי-ציון. בהיותו בארץ – הוציא לאור פירסום שבועי שהיה מיועד לחברי "בני משה" בגולה בשם "מכתבים מארץ-ישראל", וכן היה מעורב בפעילויות מרכזיות בארגון היישוב החדש – אם במסגרת רשמית (כמזכיר הוועד-הפועל של חובבי-ציון ביפו), ואם בהתנדבות וביזמה אישית.<sup>44</sup>

בכל הפעילויות האלה נשא ברזילי עיניים אל אחד-העם כאל מנהיג ומורה, אך יחד עם זאת היה מבני-הפלוגתא הקשים שלו. ברזילי, שהיה איש עסקים אמיד בהיתפסו לרעיון חיבת ציון, ויתר על כל עסקיו (וכן על חיי משפחה מסודרים), כדי לשרת כאחד "הכהנים", שייעד אחד-העם במאמרו "הכהנים והעם" – לדרכן את העם לתקומה לאומית. כשנוכח ברזילי כי העדפותיו של אחד-העם בתורה זו הן "לאומיות רוחנית", "הכשרת לבבות", וארץ-ישראל כ"מרכז רוחני" בלבד – יצא נגדו. כאמור, ברזילי דגל, כפי שהוא מעיד, בעלייה ובהתיישבות לאלתר<sup>45</sup> וחילוקי הדעות בין הזרם הלאומי-המעשי ב"בני משה" (שבראשו עמד ברזילי) לבין הזרם הלאומי-הרוחני (שבראשו עמד אחד-העם) הביאו בסופו של דבר להתפלגותה ולהתפרקותה של האגודה (1897). אבל גם לאחר מכן הוסיף ברזילי להיאבק בתפיסה לאומית זו, ובמאמריו, סיפוריו והרצאותיו, הוא ממשיך להתווכח עם אחד-העם ואוהדיו, כשהוא שב ומדגיש כי כל יהודי היושב בארץ, גם אם אינו ציוני, מקדם את הרעיון הלאומי, לעילא ולעילא, מכל אותם חובבי-ציון המדברים גבוהה גבוהה, מתחבטים ומתפלפלים בסוגיות של התיישבות ולאום, וממשיכים לשבת בגולה. זאת סיבה נוספת מדוע בחר ברזילי להעמיד ביצירותיו דמויות מן היישוב הישן, כשהטיפול בהן לא רק שאינו ביקורתי, כמו אצל סופרים אחרים בעלייה הראשונה,<sup>46</sup> אלא שהוא מרעיף עליהן אהדה של שותפות גורל (כך לגבי סלים וחממה, כפי שראינו לעיל, וכך גם לגבי אחיאם ב"קאוואס היהודי" או הרב"ץ ב"המקום"). בסיפורים הנזכרים מצטיירים יהודים

44 על פעילויותיו של ברזילי בארץ ישראל כותב מ' אוסישקין: "איני יודע אם אפשר למצוא איזו עבודה בארץ-ישראל, אף הקטנה ביותר, שאיזונשטדט לא השפיע עליה. ומכיון שלא ביקש מעולם... שידגישו את שמו בעבודה, הרי לא תמצאו זאת באופן רשמי בפרוטוקולים או בחשבונות. אבל כאדם היודע את התקופה הזאת מחייו, אני אומר לכם, שלא היה דבר שאיזונשטדט לא היה האיניציאטור שלו או הפועל העיקרי בו". ספר אוסישקין, ירושלים, 1934, עמ' 341.

45 "בתוך בני משה היו זרמים שונים, ואם אפשר לכנותם כך אכנה אותם: הזרם הנגבי, הצפוני, הארצישראלי. בראש הזרם הנגבי עמד אחד העם... שבו שרר שלטון השכל על הרגש; בראש הזרם הצפוני הלגיה הבילסטקאית שבה שרר הרגש הדתי; ובזרם הארצישראלי עמדתי אני", י' ברזילי, "בני משה", מתוך הרצאה למלאת כ"ה שנה ליסוד בני משה ביפו" התורן, כרך ב, (טבת-אלול תרע"ד), עמ' 119.

46 מבין סופרי העלייה הראשונה שהירכו לבקר את "היישוב הישן" היו בעיקר אליעזר בן-יהודה ואשתו חמדה בן-יהודה.

אלה כ"נשמות אילמות" (שוב בזיקה טקסטואלית ל"ל פרץ), נשמות המתייסרות ומתענות על יישובן בארץ-ישראל – לא מתוך אינטרס רווחי (חלוקה), ולא מתוך התלהמות רעיונית (ציונות), אלא מתוך אהבת הארץ לשמה. ואכן, גם בשל כך מאמץ אותן ברזילי בסיפוריו, מחייה בהן את עיקריו וערכיו ומעמידן בצד מייצגיה האמיתיים של חיבת ציון המעשית.<sup>47</sup>

מחאה ספרותית פנים-אידאולוגית זו מושגת ומתחדדת באמצעות פואטיקה שכולה ניגודים. פואטיקה העושה שימוש במבנים תימטיים לא-ציוניים, כדי לספר על הארץ-ישראליות החדשה; מציעה את עצמה כדוקומנטאציה, אבל מתפתחת כסיפור-עם הגובל עם המיסטי; מתגייסת כספרות הסברה ותעמולה לחובבי ציון, ובאה חשבון עימם באמצעות טקסטורה יהודית "גלותית".<sup>48</sup> התוצאה היא בכל זאת יצירה ספרותית אינטגראטיבית, המשתלבת במסורת הגרסאות וניתנת לבחינה מתודית תימטולוגית. מתודה זו מסייעת לא רק לברר את שינויי הקבועה שחלו ב"לחם ומים", אלא יש בה כדי להבהיר את דרכי העיבוד של גרסת פרץ ב"הפיקדון", ליישב את הוויכוח בין מבקריו, ולמקם שינויים ועיבודים אלה בהקשר רחב יותר של התרבות היהודית לדורותיה; דהיינו, בגלגולי הספרות העממית שלה מארץ-ישראל – לתפוצות – ובחזרה.

47 אחיאם הקוואוס היהודי-ירושלמי מנסה לקרב בחיי היום יום שלו את העצמאות המדינית ובניית בית המקדש, ואילו הרב"ץ מסכן את עצמו למען קיבוץ גלויות.

48 על האמביוולנטיות בספרות העלייה הראשונה שבין שלילת הגולה והמשכה, ראה: "ברלוביץ, "דפוס עבר ודפוס הווה בספרות העלייה הראשונה", ספרות העלייה הראשונה כספרות מתיישבים ראשונים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן, 1979, עמ' 127-155.