

יהודי תימן  
היסטוריה, חברה, תרבות

# יוצאי תימן בארץ־ישראל

אסופת מאמרים

עורכת

בת־ציון עראקי קלורמן

## יפה ברלוביץ

## המפגש הבינ־עדתי - מזרח בעיני אשכנז

דמות היהודי־התימני כדגם מייצג

מיתוס נוסף שהזין את "חלום הדורות", וממילא את המחשבה הלאומית, היה הקמת עם חדש על פי הקונצפציה הנכספת של "קיבוץ גלויות" נוסח ישעיהו: "[ו]ראי כולם נקבצו באו לך, בניך מרחוק יבואו ובנותיך על צד תאמנה"; או, "ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך, אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי". ואכן, ב"קול קורא" שפירסמו צעירי ביל"ו במרץ 1882, ובו קריאה לצאת ולשוב אל הארץ המובטחת, הם פונים לא רק ליהודי מזרח־אירופה, אלא ליהודי העולם באשר הם: "הננו מקווים כי... יתאחדו עוד קולות כאלה לאלפים ולרבבות מכל קצווי הארץ, בכל מקום אשר עֲצָמוֹת שָׁה פזורה ישראל מפוזרות ומפורדות... ציונה, ציונה, לארץ אבותינו - לארץ־ישראל!... הבה!".<sup>1</sup> העלייה הציונית בסוף המאה ה־19, לא התכוונה אפוא להיות עלייה רגיונאלית, שהפוגרומים במזרח אירופה האיצו בה לחפש לה מקלט בארץ־ישראל. מראשית היא מכריזה על עצמה כעלייה טוטאלית, המזעיקה את כל התפוצות באשר הן, להצטרף אליה. בפרק זה אדון בטיבו של מפגש גלויות זה, האמור להניב עם חדש, חברה חדשה. כזכור, ספרות העלייה הראשונה, בהצעותיה לאדם חדש (ראה פרק א'), בנתה מודלים בהתאם להשגותיה, דהיינו: מודלים התואמים את הקונצפציות הלאומיות שנתגבשו במערכת ההגות האירופאית המערבית. כיצד אפוא מצטיירת חברה חדשה זו לאור המפגש הבינ־עדתי מצד אחד, ולאור הנטייה לאידיאליזציה של האדם החדש מצד שני? היכן ממוקמים יהודי המזרח בחוויה הציונית של סוף המאה ה־19, תחילת ה־20, ומהי הפוקנציה שהם ממלאים בחברה חדשה זו, על פי ניסוחיו הספרותיים של הסופר איש העלייה הראשונה, יוצא אירופה. כדי לענות על שאלות אלה, השתמשתי בדגם מייצג של דמות היהודי־התימני, ובאמצעותו אבקש לברר סוגייה זו.<sup>2</sup>

דמותו של היהודי־התימני מופיעה בספרות הארץ־ישראלית החדשה כבר בשלביה המוקדמים. בשנת תרמ"ג (1883), שנה אחת בלבד לאחר בואן של העליות הראשונות ממזרח־אירופה ומתימן, שר נפתלי הרץ אימבר את שירו "התימנים"<sup>3</sup>; ובשנת תר"ן (1890), בסיפור הראשון הפותח את סיפורת העלייה הראשונה ("בשערי ירושלים" ליהושע ברזילי־איזנשטדט<sup>4</sup>)

יפה ברלוביץ, "המפגש הבינ־עדתי - מזרח בעיני אשכנז", פרק ג' מתוך: להמציא ארץ להמציא עם - ספרות העלייה הראשונה, הקיבוץ המאוחד: תל־אביב 1996, עמודים 80-113.

כבר משורטטים קווים ראשונים לדמותו של היהודי-התימני במגמה לעמוד על טיבו מקרוב. ואכן, על רקע המפגש הבינ-עדתי המתחדש בארץ-ישראל, מגלה הסופר היהודי-האירופאי את היהודי-המזרחי, ותגובתו הספרותית על גילוי זה הולכת ומאכלסת את היצירה המתחברת כאן. אלא שכל הבודק תגובות אלה ימצא שעל אף ריבוי גילוייו של היהודי המזרחי על עדותיו השונות, פונה היצירה לעסוק ביהודי-התימני דווקא. השאלה היא כמובן, מדוע?

יהודי תימן הציתו את דמיונו של היוצר האירופאי – הן בשל המסתורין שליווה את תולדותיהם (האירופאי נטה לחפש בהם את עקבותיהם האבודים של עשרת השבטים<sup>5</sup>); והן בשל היותם הראשונים בין עדות-המזרח שהצטרפו במספרים ניכרים אל המושבות ונטלו חלק פעיל בחיי העבודה והחקלאות.<sup>6</sup> בכך התקרבה העדה התימנית, יותר משאר עדות המזרח, אל היישוב החדש<sup>7</sup>, התקרבות, שריתקה רבים מן הכותבים, אשר נתנו לה ביטוי ביצירותיהם. בספרות העלייה הראשונה היו אלה, בעיקר, נחמה פוחצ'בסקי ומשה סמילנסקי; בספרות העלייה השנייה – ל"א אריאלי-אורלוף ודויד שמעונוביץ; ובעלייה השלישית – יהודה יערי וישראל זרחי.<sup>8</sup>

הנסיון לעסוק בדמות התימני ולהעמיד לו ייצוג ספרותי הולם, מתגלה מלכתחילה כבעייתי, ועיקר הקושי נעוץ בכמה גורמים:

א. השוני שבין הסופר המזרח-אירופאי לבין גיבורו התימני, מצביע קודם כל על שתי תרבויות נבדלות, בעלות דרכי התנהגות, חשיבה ותגובה שונות, ששום שיתוף פעולה ביניהן לא יכול לקרבן זו אל זו בפרק זמן כה קצר. שוני זה עומד כחיץ בין הסופר ובין גיבורו, ומונע מהכותב להגיע אל הדמות ולהבינה לעומקה.

דוגמה בולטת לכך ניכרת, למשל, באי אבחנתו של הסופר בין שני הטיפוסים הקיימים בקרב העולים מתימן: התימני איש העיר והתימני איש הכפר. הטיפוס הראשון היווה את מרבית הקבוצות שהגיעו לארץ בשנות ה-80 וה-90 של המאה שעברה, ואנשיהן התגוררו בעיקר בירושלים וביפו; ואילו הטיפוס השני הגיע עם קבוצות ההמשך, בשנים 1907–1914, והתיישב במושבות (ראשון-לציון, רחובות, פתח-תקוה, ואחרי כן גם בחדרה ובזכרון-יעקב). התימני העירוני, שמוצאו מן הערים במרכז ובדרום תימן (צנעא ועדן), עסק שם על פי רוב במסחר ומלאכה, היה מתוחכם ומפותח יותר מאחיו הכפריים פשוטי ההליכות, ואף הצטיין מהם בידיעת התורה וההלכה. נראה שבשל כך אף התנשא עליהם, בהחשיבו עצמו למיוחס יותר. ואילו התימני הכפרי, מן הכפרים הקטנים במזרח ובצפון תימן, שעיקר פרנסתו שם היתה על המרעה והמלאכה<sup>9</sup>, עלה על אחיו העירוני בכושר גופני ובאומץ לב.<sup>10</sup> בעיני סופרי העליות הראשונות

הצטייר היהודי התימני כטיפוס בעל צביון אחד, שמקום מוצאו מהכפר או מהעיר הוא מקרי בלבד. האבחנה היחידה ביניהם, כפי שבאה לידי ביטוי בספרות, ניכרת במשלח ידו: בעיר נתייחדו לתימני מלאכות כסבלות, בניין, סתתות וצורפות, ואילו במושבה, הוא על הרוב, פועל חקלאי ולעיתים גם שומר. מלאכת האישה התימנית היא תמיד אחת - עוזרת-בית, גם בעיר וגם במושבה<sup>11</sup>.

ב. קושי נוסף בין הסופר המזרח-אירופאי לגיבורו התימני נוצר בשל המטענים האינפורמטיביים השונים, שנשא כל אחד לגבי השני עוד לפני פגישתם בארץ. יוצא אפוא שעם ההתוודעות הקונקרטיית, כאשר לא פעם מתברר כי אינפורמציה זו לא רק שאינה נכונה אלא גם בלתי רלוונטית ומטעה, גורר מפגש זה למערכת יחסים סותרים שיש בהם מן האכזבה, הרתיעה ואפילו ההתנגשות. המעיין בשירו של נ"ה אימבר לעיל ("התימנים"), חש עד מה גדול הפער בין הציפיות שפיתח המשורר לגבי התימנים, על סמך מידע שהוזן בו, לבין נוכחותם כפי שהיא. נראה שאימבר חי את כל אותם סיפורים מופלאים שהילכו אודות יהודי-ערב כצאצאי עשרת השבטים, החל מרשמי מסעותיו של ר' בנימין מטודילא במאה ה-12 ("ומשם... דרך מדבר ארץ שבא, הנקרא אלימן [תימן]... ושם חונים יהודים בני ריכב אנשי תימא. ובתימא ראש ממשלה שלהם, ושם ר' חנן הנשיא מושל עליהם... ויש להם ערים גדולות ובצורות, ואין עול גויים עליהם, והולכים לשלול שלל ולבוז בזו..."<sup>12</sup>), ועד דיווחי השליחים מארץ-ישראל במחצית הראשונה של המאה ה-19<sup>13</sup>, שנסעו לחפש שבטים אלה כדי להסתייע על ידם כלכלית ומדינית ("שמענו כי... הוד מלכות ישראל נגה עליהם... וגדולתם ותוקפם וקדושתם ורב עשרם ומלכותם"<sup>14</sup>). לפיכך כאשר פוגש אימבר בארץ את העלייה התימנית הדווייה והסחופה - אין הוא יודע את נפשו מכלימה, ותגובתו כלפיהם היא התפרצות מילולית קשה ומרה: "לא לכם אחי התימנים/ לא לכם ציפינו בעיניים נשקפות/שלמה באתם אחי הנאמנים/ באתם שים לעונינוספות?"<sup>15</sup>.

ככל רומנטיקון מערבי בן המאה ה-19 שהאמין בכוחו הוויטאלי והתוסס של המזרח המתעורר, הניח גם אימבר, שיהודי המזרח הם העשויים להזרים דם חדש ליהודי אירופה המדולדלים, ועל אחת כמה וכמה אותם יהודי מדבר עלומים: "...להם נְצַפְּהָ, לעשרת השבטים/פרשים קלים נושאי השלטים/להם נייחלה, לבני הריכבים/רוכבי אחשתרנים בני הַרְמְכִים/גיבורים חזקים ופניהם להבים/נושאי הצינה כידונים ורמחים/לבני משה, נהר סמבטיון גבולם/הנותנים חיתתם וכבוד בזבולם". אימבר הרואה את הגשמת הלאומיות היהודית בארץ-ישראל ככיבוש צבאי (ככיבושם של בני-ישראל את ארץ כנען), אינו משלים עם גילויה המאכזבים של המציאות כפי שהיא. מכאן דחייתו הבוטה את התימנים שגם גורלם לא שפר עליהם

משאר הגלויות ("כמונו תסכולו צרות ותלאות/כמונו רק תוכלו לבכות בדמעות"), ומכאן היאחזותו העיקשת באגדה הקסומה, שיום אחד בכל זאת תממש את עצמה. סיום השיר שולח את האני-השֵׁר בחזרה אל משמרתו במרומי הר-המוריה, משם הוא ימשיך להשקיף על הדרך העולה לארץ-ישראל, ולחכות ליהודים המדבריים האמיתיים: "על משמרתו על פסגת המוריה/הנה זה רבות אָקוּה עליהם/לראות בברק קרני שמש היפהפיה/להט וברק להבי חנינותיהם/עת אראה גם את נפשי תרגעי/לבני הגולה אז אקרא בְּרָקָאִי".<sup>16</sup>

ג. פרובלמטיקה זו הולכת ומתעצמת, עם נסיונו של הסופר לגבש מבחינה ספרותית, דמות הנמצאת למעשה במצב של מעבר. שהרי כמו כל דמות מהגר או עולה, שעקירתו מהסביבה הטבעית לו, והשתלתו במסגרת חיים חדשה מתנה אותו כדמות שבין הכא להתם – נמצא גם היהודי-התימני בדינאמיקה של התהוות משתנית מארץ לארץ, מתרבות לתרבות, מזהות לזהות. התמודדותו של הסופר עם דמות-משתנה זו (דמות "מתנועעת" על פי המינוח של ברנר<sup>17</sup>), שלא הבין את טיבה ולא הכיר את מקורה, הוסיפה והיקשתה על איפיונו הספרותי.

כתוצאה מקשיים אלה עוצבו בספרות הנדונה דמויות חלקיות, הנקלעות בין גישושיו ותהיותיו של הסופר, לנסות ולהעמיד בכל זאת דיוקן קונקרטי. התמונה המתקבלת, מצטיירת על הרוב כהתרשמות אישית סובייקטיבית, ולא דווקא כשחזור בעל זיקה מציאותית אובייקטיבית (כפי שביקשו לבטא סופרי העליות הראשונות). יתר על כן, לא פעם נראה כי הספרות אינה מסתפקת בכליה האימפרסיוניסטיים, ומנסה לפרש את הדמות גם באמצעים אנליטיים-פסיכולוגיסטיים. מובן שפרשנות זו נעשית על פי השגות מערביות, כלומר, הסופר מייחס ריאקציות מנטאליות ואמוציונאליות של האדם המערבי לדמות התימני, ובכך כמו משמש פה לחשיפה נפשית אינטימית. למותר לציין כי חשיפה זו, במינוחים מודגשים מידי, מתקבלת כבלתי מהימנה.

התמודדותו של היוצר עם דמות היהודי-התימני, מורה בסופו של דבר על נטייה לוותר על הצבת דמות חד פעמית בעלת גילויים משלה, ולבנותה על פי תבנית אופי טיפולוגית, השואבת את מאפייניה מסימני היכר קולקטיביים לעדה כולה.<sup>18</sup> היאחזות חוזרת ונשנית זו, באותן תכונות קהילתיות טיפוסיות, מצמצמת ממילא את קשת האלטרנטיבות בפיתוח הדמות ובהעשרתה. הגיבור התימני הולך ומידמה מיצירה ליצירה, בעצם אישיותו, בתגובותיו ובפועלו, ולא פעם אף בהקשריו העלילתיים; כתוצאה מכך מתייצב הוא כדמות חד גונית ונצפיית מראש. עם זאת, יש לזכור, כי בספרות העליות הראשונות מצויים אי אלו ביטויים ספרותיים, שהצליחו בכל זאת לשבור סטריאוטיפיזציה זו, ולהעמיד דמות תימני בצורה ייחודית יותר.

על יסוד האמור עד כאן, תתמקד הבדיקה על שלושה עניינים: הדיוקן הטיפולוגי: הצגת מבחר תכונות טיפוסיות דומיננטיות, אשר הסופר משתמש בהן כל אימת שהוא בא לגבש את מהותו הטיפולוגית של התימני. בדיון תיבחנה ותודגמנה התכונות הטיפוסיות על דרך של בדיקה טקסטואלית, תוך התחקות אחר קשייו של הסופר, נוכח ההתניות החברתיות והנפשיות בעיצוב הדמות הספרותית.

תיפקודה של הדמות: כתוצאה מהעיון הטיפולוגי יוסבר כיצד הקשיים העומדים בדרך כתיבתו של הסופר, מביאים לשינויים בתיפקודה של דמות התימני במערכות הסיפור. במלים אחרות, הבדיקה תראה כי בספרות העליות הראשונות אין דמות התימני מצליחה להוות מטרה להתמודדות ספרותית כשלעצמה, ומשמשת על פי רוב כפונקציה מגויסת - אידיאולוגית, חברתית או צורנית.

התפתחות הדמות: מעקב אחר יצירות של סופרי העליות הראשונות, העוסקות בנושא התימני, ועם זאת מחפשות להציגו אחרת מהקונבנציה. יצירות אלה התחברו אמנם בסוף תקופת העלייה השנייה ולאחריה, אולם דווקא בשנים אלו הולכת ומתגבשת בספרות הארץ-ישראלית (במיוחד בספרות הבידור ועל הבמה הקלה) דמות-שאבלונה של תימני, שהתכונות הטיפולוגיות הבסיסיות שלה, הופכות, בעיצובה, לתכונות בלבדיות וקבועות. כלומר, ההתייחסות הספרותית אל דמות התימני מתפצלת עכשיו לשני כיוונים מנוגדים, האחד התנערות מדפוסי השאבלונה, והשני הקצנת השאבלונה האמורה.

כאמור, העיון מקיף יצירות של סופרים שעלו בתקופת העלייה הראשונה (1882-1904) ובעלייה השנייה (1905-1914). מרבית היצירות נכתבו בשנים אלה, אולם נמצא ראוי להדגים גם אחרות, שנכתבו על ידי אותם סופרים בפרק זמן מאוחר יותר. שילוב היצירות המאוחרות בהיצג הכללי, בא להדגיש גם בהמשך, את הקיבעון בתפיסת התימני. כך ח' בן-יהודה ביצירותיה משנות ה-40 וכך מ' סמילנסקי בכתביו משנות ה-30 (אם כי פה ושם מצויים אצלו תיאורים, המגלים מעין פתיחות והתקרבות).

### המתח הניגודי בדמות התימני

דמותו הקולקטיבית הטיפוסית של התימני, המאכלסת את ספרות העליות הראשונות, נבנית על הרוב כניגודיות שבין הופעתו החיצונית שכולה מסכנות ועליבות, לבין פנימיותו שכולה טוהר, הגינות וצניעות. האני-המספר בסיפורו של "ברזילי-איזנשטדט" בשערי ירושלים, פוגש על יד הכותל המערבי בתימני "ערום ויחף" "עורו צפוד עליו", "פניו חמרמרו

זכיי", והוא מילל בקול נורא. לרגע נדהם האני-המספר מהצעקות והמראות, אבל הוא מתגבר ומצטרף אליו בבכייה ובתפילה. אקט ההצטרפות הופך כאן לאקט אפולוגטי: האני-המספר שוטח בפני הקורא מעין כתב הגנה, לטיבה של יהדות תימן שמעבר לסחכות ולעליבות, בידעו רק להללה ולקשור לה כתררים. או כלשונו שם: "למדתי את... אחינו בני תימן... והנה זאת מצאתי: כי נַעֲלִים הם על יתר אחינו בתמימותם ובאמונת רוחם. המה לא ידעו להתעקש ולהתפתל לפי רוח המוֹשֵׁל אשר יעלה עליהם. כל מעשיהם יעשו באמת ובתמים על פי הכרה פנימית ומבלי שום ערבוב שמץ מחשבה זרה למשוך עליהם עיני רואים. שמחתם גם תוגתם נובעות ממקור ליבם הטהור... מידות טובות רבות נשארו אצלם בטהרה מאשר היו לאבותינו, בשבתם על אדמתם, אדמת הקודש... הבטתי... ואראה גלי אשפה אשר ברחוב בַּפָּאה, ולעומתם הטוהר והנקיון אשר בסמטא הצרה מתחת לכותל; זכרתי את עם הארץ (הערבים, י.ב.), המשוקע בחלאה וזוהמא, ושיויתים נגד טוהרת נפש התימני, הקורא בלב מורתח 'שרופה באש כסוחה', ואתמוגג בדמעות בקראי אחריו 'השיבני פניך וְנִשֶׁע!'".<sup>19</sup>

תהליך המעבר מן הרתיעה אל ההצטרפות וממילא אל האפולוגטיקה – חוזר בהרבה יצירות בספרות העליות הראשונות. בשל קונצפציה תרבותית שונה, מגיב האני-המספר המזרח-אירופי אינסטנקטיבית בסלידה מזריותו של התימני<sup>20</sup>, תגובה הגובלת אף בגיחוך למראהו. אולם כאשר משיל התימני את המחיצות החיצוניות ובא לחשוף את נפשו של הגיבור התימני, משתנית הנימה הסולדת או הגחכנית, ומפנה מקום לגילויים של חיבה, הערכה ואפילו פליאה. תהליך זה מצטייר למשל בציורה של ח' בן-יהודה ("בשביל מה אנו חיים") בו מתוארת זקנה ירושלמית בודדה בשם חַמְמָה, אשר ילדיה עזבו ועברו להתגורר ביפו. רק היא מתעקשת להישאר בירושלים מחמת נאמנותה ואהבתה לעיר הקודש וליום השבת, שאין היא יכולה לחגוג כיאות אלא בירושלים. וכך נרשם תיאורה הצורם של חממה בפיתחו של הסיפור: "אישה זקנה חממה. בפיה רק שן אחת ובעזרתה היא מדברת וגם אוכלת... כל מה שהיא לבושה זהו כפול ומשולש ומרובע: שני חלוקים, שלוש כותנות, ארבע שמלות זו על גבי זו ושלוש מטפחות אחת על גבי השנייה. שנים-שלושה זוגות גרביים זה על זה, אבל החורים בהם אינם מכסים אחד את השני".<sup>21</sup>

מלכתחילה, מתקבלת דמות זו בכל כיעורה ודחייתה, אולם בהמשך מפרטת המספרת את ההערכות הטכסית של חממה לקראת יום השבת, ואת נסיונה לבטא באמצעותו את תורת החיים המקודשת לה; או אז הולך ומתמסס אותו רושם ראשון מרתיע, עד כי נדמה שהתיאור החיצוני אינו משמעותי לעניין עצמו. למרות חיספוסה ועילגותה, הולכת דמותה של

חממה ומתעלה לגילוי של יופי רוחני נפשי, לא רק במוסריותה הגבוהה או בחשיבתה המקורית התמימה, אלא בעיקר באמונתה המופלאה - אמונה המרוממת את השבת לתכלית חייה: "בשביל מה אנו חיים? בשביל יום השבת", אומרת חממה ופניה מאירות מאושר. ירושלים היא עיר הקודש בה תשכון השכינה... ומאמינה חממה כי באדמת ירושלים אין גוף האדם נאכל על ידי תולעים, וביום המפְּקָד הגדול של משיח צדקנו ותחיית המתים, תהי היא הזריזה ותתייצב חיש בצבא הגדול בין חסידי הדור. כי אז תתבטל עזרת הנשים וכולם יהיו שווים, גברים כנשים, וכולם יזכו כאחד לראות את פני השכינה ולהנות מזיווה. ובינתיים חממה... אינה מתרגשת ואינה זועמת, ואינה דורשת נתחים שמנים, ומסתפקת בכל אשר יתנו לה. גם לכסף אין ערך גדול בעיניה, מעט יותר מעט פחות, ובלבד שיעבור השבוע ויגיע יום השבת, הלא 'בשביל זה אנו חיים'".<sup>22</sup>

חזותו המיוסרת של התימני על גופו הדל ופניו השחורים הסגפניים, יש לה השלכות רחבות יותר מאשר עצם העמדתו של תיאור זה או אחר. שהרי גם אם "החזות החיצונית" משתמעת כמנוגדת ל"מהות הפנימית", היא אפקטיבית לגבי המחבר, בבחירת החומרים ובדרך פיתוחם העלילתי. כלומר, עליבות הופעתו של התימני מוסברת על ידי הסופר המזרח-אירופי, במודע או שלא במודע, כמסכנות אימנטטית. מכאן נטייתו להוביל את הגיבור התימני שוב ושוב אל התרחשות טארגית, כאילו זו באה להוכיח כי קיימת בסופו של דבר זהות או השלמה, בין הופעתה החיצונית של הדמות לבין המציאות המתנה אותה.

גישה ספרותית זו אומרת דרשני. שהרי גם אם סבלו יהודי תימן בתקופת העליות מקשיי פרנסה, מגורים, ופגעי אדם וטבע,<sup>23</sup> לא פחות נפתלים ומיוסרים היו חיהם של שאר בני היישוב היהודי בארץ, אם אלה המתישבים במושבות הראשונות, אם אלה הפועלים ושכירי היום בערים ובמושבות, ואם אלה בני היישוב הישן בירושלים ובערים הקדושות. אולם בעוד הסיפור הארץ-ישראלי יודע להעמיד את האחרונים במגוון אפשרויות עלילתיות שבין הישג לשבר, הרי העמדת הגיבור התימני הולכת ומצטמצמת לכדי סכמה עלילתית אחת, הרושמת תנודותיו של סבל מתמשך והולך, באין כל פתרון או מוצא. מהו סבל זה, המסמן על פי ספרות העליות הראשונות, מאפיין מרכזי של עדה שלמה?

פעמים מופיע הסבל כנתון יסוד כבר בהתחלת העלילה, כאילו בא לרמוז כי מסכנותו של הגיבור התימני אינה פועל יוצא של מקריות לא מוצלחת, אלא זוהי קביעה גורלית המוכתבת מראש. מסכנות זו ניכרת קודם כל במערך החיים המשפחתי האינטימי, שלגביו מגלה התימני רגישות יתר. כך בסיפור "לחם ומים"<sup>24</sup> אין יהושע ברזילי-איזנשטדט מסתפק בהצגת זוג תימני ירושלמי החי בעניות מנוולת (שהרי כל תימני בספרות העליות

הראשונות מצטייר כעני מרוד), מתגורר בשכונת פחונים רעועה וצפופה (כמעט כל תימני בספרות האמורה, חי תחת קורת גג עלובה באורווה, מרתף, לול או מחסן נוטה ליפול), ומתפרנס בקושי מעבודת כפיים (מצב בו מתחבט כל מפרנס תימני בספרות העליות הראשונות). גיבורי "לחם ומים", סלים וחממה, הם גם חשוכי ילדים, ואת כל אהבתם ודאגתם הם משפיעים, כתחליף לאהבת בנים, על מספר שתילי זית הגדלים בחצרם הערומה. שלא כחממה וסלים, התברכה לולו, בסיפורה של חנה לונץ ("האם והבת"<sup>25</sup>) בצאצאים משלה, אולם היא מאבדת אותם במחלות ובפגעים אחרים; וכך היא מוצגת כבר בפתיחת הסיפור כאלמנה קשת יום, המתענה בכל עבודה בזויה שמזדמנת כדי לפרנס את הבת האחת שנותרה לה.

גם רומה, בסיפור בשם זה מאת נחמה פוחצ'בסקי<sup>26</sup>, היא אלמנה ובודדה; וטובייה, בסיפור אחר שלה, בשם "פֶּעֶמִיִּים"<sup>27</sup>, היא גרושה וחסרת ישע. אבל בכך לא מסתיימת הטראגדיה הפוקדת את חייהן. אומללותן מתעצמת כאשר רומה נופלת למשכב לפי צו בעלה המת, הדורש ממנה להצטרף אליו; ואילו טובייה נאלצת לקבל מבעלה גט שני, למרות אהבתם והודקקותם זה לזה (וזאת בשל הרבנים, המתעקשים לפרש את ההלכה לחומרה, ולהפריד ביניהם בעל כורחם). לגבי בן-עזאי התימני, לא רק האדם מתאנה לו אלא גם גורל אכזר (סיפור בשם זה מאת אריאלי-אורלוף<sup>28</sup>). בן-עזאי שכל את אשתו, וחמישה ילדים קטנים תלויים על צווארו. נמצאת עימו אמנם קרובה צעירה, שאשתו, לפני מותה, הועידה לו אותה בשבועת קונם, אלא שהצעירה מתפתית ללכת אחר צעיר מבני העלייה השנייה, ונוטשת אותו. אל סבלות משפחתיים אלה, המהווים את מוקד שברונו של הגיבור התימני, מתווספים סבלות סביבתיים חברתיים, כמו הלם המעבר מארץ לארץ ומתרבות לתרבות, על טירוף המערכות שבו; או תחושת העלבון הצורב מהתנהגותו הגסה והמתנשאת של היהודי האשכנזי במושבות, אם איכר ואם פועל.

הלם המעבר מומחש בסיפורה של נ' פוחצ'בסקי "אסונה של אפיה"<sup>29</sup>, שבו מנסה המספרת לחדור אל עולמה הפנימי של אישה תימניה במושבה ביהודה. היטלטלותה הנואשת וחסרת האונים של התימניה, בין תפיסת החיים של הבית הישן על חוקותיו ומנהגיו, לבין צורת החיים במולדת החדשה, רק מחישה את האסון שאולי לא היה בא עליה, בארץ מוצאה. אפיה היא אישה צעירה אשר עד כה נמנע ממנה פרי בטן. בינה לבין בעלה שוררת אמנם אהבה גדולה, ועם זאת היא חיה במתח מתמיד וגובר, שמא ישנה לפתע בעלה מטעמו, וייקח אישה אחרת על פניה. יום אחד היא נשמעת לעצתן של חברותיה לטבול בים, עצה המצוטטת מפיהן של האשכנזיות שאצלן טבילה בים היא סגולה להריון ("הים בונה עקרות",

אומרות האשכנזיות: ודאי חכמות הן ויודעות את סוד הלידה<sup>30</sup>. אף על פי שאפיה, כמרבית הנשים התימניות בכתביה של נ' פוחצ'בסקי, ביקורתית כלפי האישה האשכנזיה ואורחות חייה, ומרירה בשל יחסה הפטרוני והמשפיל, בכל זאת היא חשה תמיד התבטלות נוכח נאורותה. כך טובלת אפיה בים כחודש ימים, ולאחר זמן היא מגלה כי הסגולה אכן הוכיחה את יעילותה והיא התעברה. אלא שימי הריונה של אפיה רדופים סיוט ופחדים. בלילות פוקדים אותה חלומות זוועה ובימים היא מתמוטטת מחולשה. לאחר תשעה חודשי סבל, היא חשה בצירי הלידה בערב שבת. אפיה מתקשה ללדת, והתימניות השכנות נוקטות בכל מיני אמצעים של לחשים והשבעות כדי "לאיים על הולד שייצא לאוויר העולם". ברוב מכאוביה זועקת אפיה לעזרה מקצועית של מיילדת או רופא המושבה, אלא שבעלה מסרב להזעיק אותם בטענה ששבת היום ואין כאן עניין של פיקוח נפש. כאשר כלו כל הקיצין וכוחה של אפיה כשל, מעזה הגברת האשכנזיה אצלה עובדת אפיה, להמרות את פי הבעל ולקרוא אליה רופא.

לבסוף יולדת אפיה ולד מת כשסכנת מוות מאיימת גם עליה. לאחר חודשים ארוכים של מחלה היא קמה ממשכבה, אבל את אשר יִרְאֶה בא לה: בעלה, החי גם במולדת החדשה על פי מושגי הבית הישן, מאשים אותה במות הולד, מפני שהסתייעה בעזרתם של האשכנזים והביאה לידי חילול שבת. אפיה, שהיתה מוכנה לאחוז בכל אמצעי, מסורתי או מודרני, ובלבד שתהיה לאם, מוצאת עצמה נענשת, הן על ידי הגורל המתאנה לה והן על ידי הסביבה הזרה ונוהגיה הזרים שהכשילו את יחסיה עם בעלה, ובדיעבד את חיי המשפחה שלה.

ובאשר ליחס המתנשא והגס של האשכנזי כלפי התימני: גם עלבון זה מזין את סיפוריה של פוחצ'בסקי, אם בהערות של דרך אגב ואם בפיתוח נרחב יותר. בסיפור "ג'לות"<sup>31</sup> קובל מוסה, הפועל הרווק, על כי נבצר ממנו, על אף עבודה מפרכת, לאסוף סכום כסף למוהר עבור כלה. הסיבה לכך פשוטה: האיכר האשכנזי רואה בפועל התימני - עבד; לפיכך הוא לא רק מתעמר ורודה בו בעבודה, אלא מקפח את שכרו בסכום מבוטל, כאילו מעניק לו נדבה. מוסה הכואב, מתפרץ שם בזעמו, ובא חשבון לא רק עם האיכר האשכנזי, אלא עם הרעיון הציוני: "ואנו העובדים, כלום מצבנו יותר טוב כאן מהחוזרים על הפתחים? לך עבוד להם עבודת פרך בשני בישליקים ליום... ואם יקרה לך שקִּשָּׁה עליך העבודה, ואתה רוצה לנוח קצת, מיד קולטות אוזניך כינויים יפים: סוס, חמור, פרא אדם! - מה איכפת להם לאדונים הללו? הריהם יושבים כבני מלכים בפלטיניהם ומתענגים על כל טוב: בשר וביצים, חלב ויין. יִשְׁמֵן ישראל ויבעט, ואלמלי ידע קודם, שהוא, מוסה הלוי, יהא עבד נמכר לאחיו, לא היה זו מתימן... כי מה לו גיהינום מה לו גן-עדן, אם הוא עבד נמכר לאחיו ואין

לו כלום משלו, אין לו כלום, כלום, כלום!"<sup>32</sup> גם במחזה "לילה בכרם" לדויד שמעונוביץ<sup>33</sup>, מעלה התימני את השאלה על מה ולמה מבטלים אותו אחיו האשכנזים. במיוחד מכוונת השאלה אל הלאומיים, המנפנפים השכם והערב בעיקרים החזוניים, כגון הקמת מקום מקלט לכל יהודי באשר הוא, יצירת עם חדש מכל גלויות ישראל, ועיצוב אדם-יהודי שיממש את המיזוג הנכסף. המחזה מתנהל לרגלי סוכת שומרים בכרם, בליל קיץ אחד במושבה. קורנגולד, סופר מפורסם מחוץ לארץ, מזדמן עם שומרי הכרם - ירחא, ישראלי וברוכמאן (השולחים ידם גם בכתיבה), ודן עימם על עתיד הספרות העברית בארץ. צעירים אלה מפנים את תשומת ליבו אל חבריהם לשמירה - התימנים, כשהם מציגים אותם כפוטנציאל ליישוב הארץ וכחומר מתאים ליצירה ספרותית. אלא שדרך הצגתם המתחכמת, מתנהלת ספק בהומור ספק באירוניה.

"קורנגולד: מי הוא 'הסובייקטוס' הזה?

ירחא: תימני.

קורנגולד: מי?

ירחא: מתימן, מִיָּמֵן...

קורנגולד: אה, מימן! מי הוא? פועל?

ירחא: לא, זהו חברו של ישראלי לשמירה. תלמודי גדול (בצחוק), יכול להיות לרב בפטרבורג שלכם.<sup>34</sup>

ברוכמאן (בפאתוס): ומאלמנטים כאלה ייבנה היישוב! הוי מר קורנגולד! לד! כאב עמוק תופס את הנשמה, לוחץ את הנפש..."<sup>35</sup>

קורנגולד: ... הן זהו קיבוץ גלויות! הן זהו חומר לאגדה נפלאה!" קורנגולד, שאינו איש הארץ, וחי את המפעל החלוצי רק באמצעות סיסמאות ציוניות - מתלהב מהופעתו של התימני וממימושו את קיבוץ הגלויות. לא כן ברוכמאן השומר. כאן, בתמונה הרביעית, מבטא ברוכמאן את האכזבה ("כאב עמוק תופס את הנשמה") לגבי היהודי-התימני, המשתתף אמנם בבניית הארץ אך תרומתו בטלה בשישים; ובתמונה השמינית, הוא יבטל את היהודי-התימני גם כאתגר לדמיונו היוצר של הכותב.

"ברוכמאן: ... רומאן מחיי הארץ... חה, חה, חה... וחומר? חומר מה יהא עליו? אהא! (הוא מראה בידו על התימני השקוע בתפילתו) הנה חומר. חה, חה, חה... להווי ידוע לך אחויי: אין לנו חומר כאן... וכי זהו אלמנט מוכשר להזין את נשמת האמן? לא, אחויי. אוי ואבוי לנו, אם זהו אלמנט."<sup>36</sup>

השימוש החוזר במלים 'אלמנט' ו'חומר', כשם עצם קיבוצי לעדה התימנית, צורם בתמונות אלה. האם הוא מבקש ללגלג לא רק על האינטלקטואליזם המנופח של השומרים הסופרים, שעלו לארץ-ישראל

להיבנות מחומריה; אלא גם על השיתופיות שמגלה איש הרוח עם הציבוריות האשכנזית, ביחסו המנוכר ליהודי-התימני, ה"אחר". ואכן, ברוכמאן בהתבטאויותיו לעיל, שב ומדגיש, כי היהודי-התימני בעיניו, אינו בבחינת 'ציבור', 'קהילה' או 'עדה' - מלים שנושאות עימן מרכיב אנושי, אלא "אחר", דהיינו, אלמנט חומרי חסר זהות, שבאין ברירה מהווה גם הוא אמצעי למימוש הצרכים הלאומיים.

על אף העובדה שברוכמאן מחשיב את התימני לחומר, מעניק לו שמעונוביץ לא רק את זכות הדיבור, אלא את זכות התגובה והמחאה. שהרי השומר התימני, שהיה עד לשיחה זו, נפגע עמוקות מהדיבורים על אודותיו, הן בשל השימוש במלים הזרות ('סובייקטוס', 'אלמנט'), שאין הוא יודע את פירושן, והן בשל הטונאליות האירונית המצטלצלת.

"תימני א': ... אך הנה באים אליו חברים גם כן ממוסקוביה, ותמיד הם מבטלים אותנו את התימנים. ואם תשאל מה יש? - אומרים: אין אנו אלמנט. אינך יודע מה זה אלמנט?"

תימני ב': הייתי פעם על פנטסיה שערכו בכרם, ודרש שם בחור אחד שבא מירושלים ושינן בכל רגע: אלמנט, אלמנט... אך מה זה - איני יודע".<sup>37</sup>

דרך אגב, האם הצגת שני השומרים התימנים כ"תימני א' ותימני ב'", מורה כי גם שמעונוביץ נפל בכשל זה, כמחבר, או שמא ביקש לבטא בזאת את הלך הרוח השורר. שהרי בעוד דמויותיהם של השומרים האשכנזים, מופיעות תמיד בשמותיהם הפרטיים (ירחא, ישראלי, פנינה וכדומה), השומרים התימנים, שחלקם במחזה לא נופל מאלה האשכנזים, מכונים על פי מוצאם העדתי בצורה סתמית ומספרית ("תימני א'", "תימני ב'"). רק באמצעות השיג ושיח המתנהל בין השומרים התימנים לבין עצמם, במשמרת הלילה הארוכה (תמונה חמישית), אנו למדים כי שמותיהם פנחס ויעקב. יתרה מזו, השומרים התימנים פונים לכל שומר אשכנזי בשמו הפרטי, ועוד חולקים לו תואר כבוד של חוג'ה או ר' ("חוג'ה ישראלי", "ר' יהודה"), ואילו האשכנזים שבים ופונים אל השומרים התימנים, באותו תואר עדתי כללי, המוחק כל התייחסות אישית: "הוי תימן, היכן ישראלי?"

הביטוי המזעזע והביקורתי ביותר ביחסי אשכנזים תימנים, מוצא את גילוייו בסיפור "בן-עזאי התימני"<sup>38</sup>, שבו מהדהדים אירועים אותנטיים מחיי המושבות בהן היו התימנים קורבנות לכל רדיפה והתעללות. במוקד אירועים אלה מתפתחת פרשה מיוסרת של בן-עזאי, בה הוא נופל קורבן לא רק ליצריה משלוחי הרסן של החברה המושבתית הקרתנית, אלא גם להשקפות מתקדמות של חוגים ליבראליים.<sup>39</sup>

בחברה המושבתית חש בן-עזאי את נחת זרועה של גזענות עדתית,

פשוטה כמשמעה. האיכרים מחפשים כל הזדמנות לרדת לחייו, אך ורק מפני ש"איננו יהודי כמו כל היהודים"<sup>40</sup>, וכל שוני שבו: בהופעתו, דרך דיבורו, ואפילו פיאותיו, מעורר את שנאת החינם שלהם כלפיו. למרות שאט נפשם ממנו, הם מעסיקים אותו כשמש בית הכנסת, וזאת לא מפני שהם רוצים ביקרו, אלא כיוון שלא נמצא אשכנזי שירצה למלא תפקיד נחות זה. מצד שני, אין הם מתירים לו לקחת חלק עימם בתפילה (מדובר בבית כנסת יחיד במושבה), לא ביום חול ואף לא בשבת. רק ב'שבת תוכחה', כאשר כולם משתמטים מעלייה לתורה בשל 'פרשת הקללות', הם נזכרים בו כדי שישרתם כשעיר לעזאזל: "האשכנזים הרשעים האלה בחרו דווקא בו, בבן-עזאי המסכן, האב לחמישה יתומים קטנים, סחופים ודוויים, להפיל את קללות התוכחה על ראשו"<sup>41</sup>.

גם קבוצת הצעירים הפועלים, שדגלם הסוציאליסטי תובע צדק חברתי ונגד ניצול החלש – מכאיבה לבן-עזאי לא פחות. הפועלים, כציבור ליבראלי מתקדם, רואים באירוסיו של בן-עזאי המבוגר, לקרובתו הנערה – כפייה ודיכוי. נראה, שפועלים אלה, שחברם בן-שוהם מבקש לשאת נערה זו לאישה, שבויים כל כך בדעות הקדמה שלהם, שאין הם מסוגלים לגלות, ולו מעט סובלנות והתחשבות, לגבי תפיסת עולמו האחר של בן-עזאי. יוצא אפוא שקבוצת פועלים זו, לא די שאינה מבינה עד כמה היא פוגעת ברגשותיו של בן-עזאי כאדם דתי, כאשר היא משחררת אותו בעל כורחו מהשבועה שנשבע לאשתו הגוססת (לשאת את קרובתה הצעירה), אלא גם נמנעת מלעזור לו בפיצוי כספי או מוסרי, לאחר שלקחה ממנו את סעדו – הנערה אשר היתה כאם לילדיו.

### גילויים של אופטימיות והומור

חרף הייסורים והכאב שיודע היהודי-התימני בסביבה הארץ-ישראלית, הוא מצטייר בספרות העליות הראשונות כדמות אופטימית, אשר גם במצבי שברון ונפל, לעולם אינה מרפה מן התקווה לימים טובים יותר ואינה מתמוטטת. פה ושם היא מאבדת עשתונות, אולי נזעקת נגד מר גורלה, אבל לאחר מכן מתנערת, ותמיד מוצאת פתרון של נוחם ועידוד להמשיך הלאה. התנערות זו מונעת על ידי שני דחפים. האחד, הכרה דתית עמוקה, התולה את כל יהבה באל, תוך אמונה כי בסופו של דבר כל צרה תיהפך ברחמיו לברכה; והשני, חיוניות שופעת של שמחת חיים, המוצאת את ביטויה באהבה בלתי נדלית לעולם, למרות גילוייו המכוערים והקשים.

ואכן לא בכדי רוב היצירות מחיי התימנים בתקופת העלייה הראשונה והשנייה, מציעות למעשה סיום דומה. גם אם העלילה מתמקדת לאורך כל

הסיפור בחייו המיוסרים של היהודי התימני, הרי לקראת סופה היא מחפשת תמיד אחר הסיום המפייס, האופטימי. נראה שתכונה זו של אופטימיות, המאפיינת את התנהגותו של היהודי-התימני, הולכת ומתקבלת כחלק בלתי נפרד מהדיוקן הקולקטיבי הטיפוסי לו, וממילא היא מכתובה, מדעת או שלא מדעת, מבנה סיפור המוביל לסוף מקווה זה. בסימן זה עומדים גם מרבית סיפוריה של נחמה פוחצ'בסקי.

ב"אחרי שמחה"<sup>42</sup> חוזר המוטיב שמעסיק לא אחת את נ' פוחצ'בסקי ביצירתה, מוטיב האישה שסר חינה בעיני בעלה, והוא נושא אישה אחרת על פניה. כאן זוהי עדיה, אשת איש צעירה, שלא די לה בתוגתה על שעדיין לא עלה בידה להביא ילד לעולם, והנה ללא ידיעתה מתכונן בעלה לקחת לו צעירה נוספת ("ילדה" בלשונה). לכשנודעת לה שמועה זו, נראה כי בגודל צערה היא מסוגלת לכל מעשה פזיז ומסוכן. בהשתוללותה, היא הענייה וחסרת הרכוש, משליכה ומנתצת את הקדרות היחידות שיש לה, מכה ראשה בקיר, ונשבעת לחנוק את צרתה. סצנה זו מהווה את שיאו של הסיפור ולמעשה את סופו. אלא, כפי שמורה הכותרת "אחרי שמחה", העלילה לא מסתפקת בסוף זה. לאחר פרישת חייה של עדיה, מראשית התקשרותה לסלים בעלה, ועד הסתייגותו ממנה, לרבות עלייתם לארץ ומסכת הסבלות שהם עוברים יחד (מחלתו הקשה, שרק באימון שרוחשת עדיה לרפואה המודרנית, היא משפיעה עליו להינתח, ניתוח, שסירובו לו כמעט עולה בחייו); הכותרת "אחרי שמחה" מטה את כל כובד משקלה של העלילה, אל הסיום שלאחר הסיום; דהיינו, אל היום שלאחר "השמחה" כביכול, יום אחר חתונת הבעל עם האישה השנייה. סיום משנה זה מכיל אמנם שתי שורות בלבד, אבל הוא הוא המטעים לסיפור את הייחוד התימני שלו - את מסר הניחומים והעידוד שרק היהודי התימני (או האישה התימניה) יש בהם כדי לבטאו. כי בעוד הסיום הראשון מזדעק במלוא חוסר הישע הנשי ("מה לעשות, מה לעשות, עוצה לי הושיעה לי"), הסיום השני, החותם, מפתיע בדממתו. כאן חוזרת עדיה אל עצמה ואל טבעה הנעים והנוח, ולא זו בלבד שהיא משלימה עם מצבה החדש, אלא מוצאת בו אפילו צדדים מעודדים: "ואחרי חתונת סלים עם סעידה, שוב עמלה עדיה לסדר במרתף ולשפשף קדרותיה, ומקצת נחמה בליבה: סלים מצא לילדה חדר לחוד ויישב שם תשעה ימים, ותשעה ימים האחרים עימה כאן, במעונם, יישב כמקודם".<sup>43</sup>

הסיום המתרוגן בסיפור "ג'לות"<sup>44</sup> מפתיע לא פחות, שהרי הקורא אינו יכול שלא לנוד למוסה הלוי, ולעינויי הנפש והגוף שהוא עובר בארץ. מוסה ידע ימים טובים בתימן, התפרנס בכבוד וקשר קשרי אהבה נרמזים עם בת דודו הנאה, אפיה. ואילו בארץ הוא מטלטל עצמו בין שבט הנוגש של מעבידו האיכר, לבין הפינה שורצת העכברים באורווה, האמורה

להיקרא ביתו. אלא שהנורא מכל הוא, שמוסה אינו רואה כל סיכוי להיחלץ ממצב מושפל זה, לשאת אישה ולהקים לו משפחה ובית. הסיפור, המקיף את השעות שבין חצות לשחר, מציג את מוסה באותו לילה קריטי בו משיא דודו את אפיה, אהובתו, לאיש אחר. בשעות אלה נוהג מוסה כאדם שכל עולמו חרב עליו. הוא בורח כמטורף ממסיבת החתונה, אינו פוסק מלצעוק ולבכות, ושופך את מררתו על ארץ מקוללת זו שלגביו היא בבחינת גלות, על עבודתו הנמבזה שהיא בחזקת עבודת פרך (כפי שידעו אבותינו במצריים), ועל החתן שגנב את לב אהובתו במחיר של עשרה נפוליונים זהב. באותן שעות מחליט מוסה ברוב יאוש, לעזוב את הארץ ולנדוד לאשר יובילו אותו רגליו. אלא שעם עלות השחר, כאשר "פרח עוף על האילן" ו"קרני שמש רכות ולטיפות הצליפו על עיניו", מתרכך אט אט הכאב, הלב נרגע, ויחד עם ברכת המזון מתפייס מוסה עם העולם ואף מוסיף ומברך אותו על יופיו. ההדרגתיות המובילה אל הפיוס ואל ההשלמה, נמשכת והולכת גם בדרכו אל העבודה. במעדר על השכם ובפסיעות מזורזות, נדמה כי נשכחו שעות הלילה המיוסרות, ומוסה מהרהר בצלילות ובפיכחון בפתרונות אפשריים. את יום העבודה בפרדס הוא מתחיל בקול ניגון של שמחה ויצירה, ונראה כי כבר מעבר הוא במוחו תוכנית של שיקום עצמי והתגברות.

המעבר הקיצוני במצב רוחו של מוסה, מצטיין בכך, שאין הוא מתפתח כתוצאה מהישג מפתיע ובלתי נצפה, אלא דווקא מהתרחשות באנאלית יומיומית של זריחת שמש וציוץ ציפור. ואכן, התרחשות זו מדגישה ביתר שאת את אהבת החיים הטבועה בנפשו של היהודי-התימני, אשר די לו במראות נעימים ומסבירי פנים, להשתחרר ממועקותיו ולשוב אל מזגו העליז והאופטימי. כאן יש להוסיף כי תכונה זו של התימני בולטת בעיקר ביצירתה של העלייה הראשונה. היצירה של העלייה השנייה, חרף זיקתה הרומנטית למיתוס קיבוץ הגלויות, מערערת על קיומו בריאליזם נוקב וחושפני, ללא פיוס או סיכוי לטוב (ראה הביטויים הקשים ב"בן עזאי התימני" לעיל). בעלייה הראשונה, הגישה היא יותר אמביוואלנטית. היצירה החיה את המיתוס, בוררת את חומריה הסיפוריים, ומעדיפה להדגיש במ את גילויי החיוביים.<sup>45</sup> גישה זו מתבטאת גם בעיצוב דמות התימני. הסופר האשכנזי אמנם נאמן למציאות התימני כדמות של בעל ייסורים, אבל כאשר הוא מגלה את מזגו השמח, הוא מעצימו ומאדירו כאיזון נגד למטעני סבלו. העצמה זו הולכת וניכרת בפיתוח העלילתי, ובמיוחד עם סוף הסיפור. כך שאם אצל נחמה פוחצ'בסקי מצאנו את הסיום בסימן של הלך רוח פייסני ומשלים, אצל חמדה בן-יהודה או יהושע ברזילי-איזנשטדט, הסיום מרחיק לכת בהצעותיו, כאשר הוא נערך באווירה אידיאלית-אידיאלית של הגשמת המיתוס.

כך למשל בסיפור "לולו" לחמדה בן-יהודה.<sup>46</sup> בפרק האחרון, הנקרא "חיים חדשים", מתארת המחברת את התאקלמותה של לולו, צעירה מוכה ואם שכולה, הבורחת כל עוד נפשה בה מירושלים ל"קומפניה" (מושבה). שלא כמו איכרי המושבות קשי הלב, ברוב הסיפורים של סופרי העלייה השנייה, נרגשת לולו למצוא איכרים "טובים ורחמנים", המשפיעים עליה "חסד רב".<sup>47</sup> כל אותה ייצריות אפלה של טינה עדתית, שהופיעה ביצירותיהם של אריאלי-אורלוף ודוד שמעונוביץ, איננה להיפך. על פי לולו, מתעלה האיכר במושבה על דרך של "אדם חדש", נוסח ח' בן-יהודה. זהו איש אדמה, המחייה את ערכיה המוסריים הרוחניים של התרבות היהודית לדורותיה, בשלבו בה את התרבות האוניברסלית המתקדמת בת הזמן.<sup>48</sup> לפיכך כשנמצאת לולו, מסתרת במושבה "נבהלה ונפחדת כחיית השדה התפושה במלכודת", מקרבים אותה האיכרים (וליתר דיוק האיכרות), מלמדים אותה עברית, ומספקים לה עבודה ובית. במשך שלוש שנים מצליחה לולו לשקם את חייה במושבה, וגם אם היא "אדומדמת" (שחומה), היא נושאת חן בעיניו של פועל אשכנזי, וגם אם "צעירים אחדים לעגו בחשאי לפועל התמוה", הוא נושא אותה לאישה.

"סוף טוב" זה מצטייר על דרך הנוסח המקובל בגרסתיה של המעשייה העממית, דהיינו: חגיגת נישואין עליזה ברוב עם ("חתונתה חוגגה בהמון רב של כל האיכרים והפועלים כמנהג המושבה, בזמרה ונגינה, בשירים וריקודים"); וחיים של אושר ועושר עד היום הזה ("עברו עוד שלוש שנים ופנינה [לולו בשמה העברי] נהיתה אם לשני ילדים... כל עיתות הפנאי קראה... ועולמות גדולים וחדשים נגלו לעיניה... מאותם ספרים הבינה גם אז, כי חייה כעת חיים חדשים"<sup>49</sup>). למותר לציין, כי "סוף טוב" זה, שופע לא רק התפעמות רומנטית למראה אהבתם של צעירים והקמת בית במולדת, אלא גם התפעמות רעיונית לאומית, הרואה בהקמת בית זה שילוב של הגשמת הערכים המתבקשים: עבודת אדמה<sup>50</sup>, לשון עברית, השכלה, ומיזוג גלויות.

מעמד רגשני ואופטימי דומה מתפתח גם בסיפור "לחם ומים" ליהושע ברזילי-איזנשטדט. שלא כמו בחתונתה של לולו, מתארע "הסוף הטוב" בחצר שוממה ודלה בשכונת פחים בירושלים. יושביה, סלים הסבל, חממה אשתו ושתיילי הזיתים (אשר כבנים הם להם), סועדים את ארוחתם הלילית תחת כיפת השמים. הארוחה כולה היא לחם ומים, אולם התחושה האידילית השוררת במקום, והשזורה בנימי אהבה ומסירות של האדם לעץ, לארץ וליקום, מפקיעה את המעמד מהקשריו הגשמיים לכדי התעלות מטאפיזית. גם האירוע "הניסי" הפוקד את סלים אותו יום בין ערביים, מעצים את מימדיו המיסטיים של הסיפור. סלים, ככל אחיו התימנים, הוא איש עבודה צנוע ומסתפק במועט, אבל באותו קיץ פוקדת את ירושלים

בצורת קשה: מימי הבארות יבשו, הציפורים פרחו מהעיר, וכל הפעילות הלכה ושותקה. מן הבוקר עד הערב מחפש סלים עבודה ולא מוצא, הכל עומדים בתורים לחלוקה של מים ולחם, ורק הוא דוחה כל נדבת חינם שמוצעת לו. בתחושה אפוקליפטית זו של קץ, מוסיף סלים להסתובב רעב וצמא, כאשר הדאגה האחת המציקה לו היא קמילתם של שתילי הזיתים בחצרו. בהמשך הסיפור מופיעה יש מאין דמות גואלת (בדומה לאלהו הנביא המופיע על הרוב במעשייה העממית היהודית<sup>51</sup>); דמות זו בוחרת, מכל הסבלים המשחרים לפרנסה בתחנת הרכבת בירושלים, דווקא בסלים, וסלים גם אם לא אכל ולא שתה במשך שלושה ימים, נושא את המשא הכבד בקלי קלות. לפיכך, בארוחה הנערכת אחרי כן בחצר, גם אם הכל בה עלוב ודל, וגם אם סלים וחממה נשארים אחרי הכל בעריריותם, מטעים המעמד משהו ממימושה של המשפחה היהודית האידאלית: "בניך כשתילי זיתים סביב שולחנך" (כאן פועלת המטאפורה בכיוון הפוך: לא הבנים הם דמויי זיתים, אלא הזיתים הם דמויי בנים); וכן משהו מסעודת צדיקים בגן-עדנם: ברזילי ממקד את הסעודה בשתייה נדיבה של מים, ומאלתר את דימויים מרמזי פסוקים ("ואת שעוותם ישמע ויושיעם"), לאותה כוס ישועות עליה אמורים צדיקים לברך בסעודתם "ביום שיגמול (הקב"ה) חסד לזרעו של יצחק"<sup>52</sup>:

"ובעוד חצי שעה ראו הכוכבים ממרום... יושבים להם איש ואשתו בחצר זה אצל זה, מפה קטנה פרושה לפנייהם על המחצלת ושניהם אוכלים לחם ושותים מים... ולא עוד אלא חממה... לוקחת... לה מים בשתיקה, ויוצקת לה בשתיקה על שורשי השתילים!... ישתו, ישתו התינוקות וישיבו נפשם. וגם סלים מתמלא רחמים ושמחת הנפש. ומה הוא עושה? טובל הוא את כל ידו בצפחת מים ומזלף... והרי גשם. גשם נדבות"<sup>53</sup>.

בחיפושים אחר חומרים בעלי פוטנציאל חיובי מן החיים החדשים בארץ-ישראל, מעלה ספרות העלייה הראשונה – היבט נוסף בדמותו רבת הפנים של התימני, והוא גילויו ההומוריסטיים. אמנם רק ספרות ההמשך, מרבה לעשות שימוש בגילויים אלה, במיוחד במסגרת הפזמון והמחזאות הקלה<sup>54</sup>, אבל כבר בספרות העלייה הראשונה ניכר התימני, לא רק כדמות מעודדת אלא כדמות עליזה המשרה מצב רוח חייכני על סביבותיה. דמות זו מתגלמת בשני טיפוסים: האחד, התימני השנון, שפעלוליו עומדים בסימן המזימה השוכבה והבלתי מזיקה, כסעדיה המשרת, במחזה הפורימי "הבחלן" ליהושע ברזילי-איזנשטדט<sup>55</sup>; והשני, התימני התם, שעצם נוכחותו משעשעת את הסובבים, באי היותה תואמת את הנורמות המקובלות, כיצחק, תלמיד מקווה-ישראל, בסיפוריו של זאב יעבץ<sup>56</sup>. במחזה "הבחלן" מצטייר סעדיה, עוזרו של הסופר ידידיה איש-ירושלים,

כגלגולו הארץ־ישראלי של ארלקינו; וכמו המשרת הממולח מן הקומדיה דל־ארטה גם הוא ביקורתי כלפי אדוניו הקפריזי, מכיר בחולשותיו ובמצבי רוחו המשתנים. אבל אין הוא עולב בו חלילה, ורק משטה בו לפעמים ברוח טובה. סעדיה הוא אפוא מימושה של אוירת הפורים הצוהלת (רקע הזמן במחזה): הוא קונדסי, מהפך כל דבר בבחינת עליונים למטה ותחתונים למעלה, ובעיקר מהווה איזון כנגד ההתפתחות הדרמתית המדאיגה: ידידיה הסופר חולה במחלה לא ברורה (הבחלנות), שאין מוצאים לה מרפא<sup>57</sup>:

"ידידיה (יושב וכותב, משליך פתאום העט מדבר לעצמו): אפילו עט איננו יכול להכין (מתכוון לסעדיה, י.ב.) (מצלצל).

סעדיה (בא וקיתון מים בידו): אדוני מצוה? הרי הקיתון. המים קרים מאוד.

ידידיה (ככעס): תמיד מים ומים. עט אני אומר לך, עט טוב תן. סעדיה: הלא כבר נתתי עט.

ידידיה (משליך העט לסעדיה): אדרבה נסה נא לכתוב (סעדיה מרים העט, יושב על מקומו של ידידיה ומתחיל לכתוב).

ידידיה: משוגע. לא די לך שהתגנבת הנה בעת שהייתי במושכות וטינ־פת לי כל הכתבים, לא די לך שאתה מתגנב תמיד לאחרי ועושה לי עקודים נקודים וברודים על כל כתבי, עוד נועזת לעשות זאת בפני! סעדיה: והלא אדוני ציווה לי לכתוב!

ידידיה: פרא אדם! בחלה נפשי בחוכמותיך. עט תן לי (סעדיה בתמי־מות מעושה מוציא מחיקו עט ונותן לו. ידידיה טובל העט, רוצה לכתוב אך משיבה בכעס לסעדיה). עט, עט תן לי, עט טוב. שאוכל לכתוב בו, לכתוב דבר יפה. ואתה נותן לי עט כזה.

סעדיה: בחיאתי אדון. בקשתי בעד אדון עט כזה, עט הנחרץ באמת לאדוני, אבל לא מצאתי.

ידידיה: לעזאזל, לעזאזל.

סעדיה: לבדי, או יחז עם העט?"<sup>58</sup>

בצד ההתלוצצות, מקפיד סעדיה לעשות את עבודתו נאמנה, והדבר מסתבר גם מיחס המשפחה אליו. אשתו של ידידיה, ילדיו, רופא המשפחה ומכיריו, משתפים אותו בתהליך הרפואי הפורימי, שתכליתו להביא ארוכה למחלתו המסתורית של הסופר. תושייתו ההומוריסטית עומדת לו, והוא תורם לא מעט לקידום הריפוי ולהעצמת הביטוי הקומי כאחת. פעילותו הברדנית של סעדיה מושגת באמצעות דרכי פארסה מובהקות, כמו: ההעוויה הגופנית, ההיתול הלשוני והגזמה של קול ותנועה. סעדיה, למשל, אף פעם לא עומד על מקומו, אלא מתנועע חטופות, רץ, מנתר ומקפץ, כשהוא תמיד מצוי בעמדת הגנה מפני אדוניו הבחלן הזעף, שעלול כל רגע

להשליך עליו מכל הבא ליד.  
 הגזמה אחרת ניכרת בהדגשת ההיגוי המזרחי שלו, במשפטי עגה טיפוסיים מן העברית-התימנית המיוחדת ליוצאי תימן<sup>59</sup>, וכן בשפת חידודים הבונה את עצמה על רמיזות, לשון נופל על לשון, ושילוב דו לשוני:

“ד”ר שפר: האמנם לא טעם מאומה (מתכוון לידידיה, י.ב.)?  
 סעדיה (עומד על המפתן, אל ד”ר שפר): טעם והטעים בחייאתי.  
 שרה (אשתו של ידידיה, י.ב.) (לסעדיה בשמחה): האמנם טעם מה  
 בחדרו?

סעדיה: הן.

ד”ר שפר (לסעדיה): ומה טעם?

סעדיה: טעם והטעים. הטעים הוא היטב היטב.

שרה (בחצי כעס): אבל מה טעם והטעים?

סעדיה: טעם את המים הקרים והטעים את ה'לעזאזל'.

ד”ר שפר: סעדיה, אדונך חולה ואתה לא כלום.

סעדיה: הארוסה שלי, זו האשכנזית, אומרת לי שאהיה 'אשכנזי'.

ד”ר שפר: ובכן?

סעדיה: היא אומרת בשכנו טוב. שמה לא יש אדונים ולא יש משרתים.

בשכנו הכל שווים.

ד”ר שפר: הכל שווים?

סעדיה: כן. הכל שווים. את כולם שולחים לעזאזל.<sup>60</sup>

דמותו של סעדיה מעלה בת שחוק בשל פקחותה, ואילו זו של יצחק – בשל תמימותה. יצחק התימני הוא דמות, המאכלסת שני סיפורים מהווי תלמידים בבית-הספר החקלאי מקווה-ישראל: “חרבות לאתים” ו”דרך שלושת ימים”. הגיבור המוביל הוא נער מתבגר בשם יהודה, המחליט לעזוב בית אמיד ולימודים עיוניים, מתוך הכרה שעתיד הארץ תלוי בפיתוח חקלאי ובהכשרת איכרים בעלי ידע. מובן שקשיי המעבר מחיי תפנוקים ונוחיות לחיים משותפים בפנימייה המלווים עבודה גופנית מאומצת, מעוררים בו ספק לגבי המשך דרכו, ובימים הראשונים הוא מתבודד, מתלבט, מתגעגע ומבקש לחזור הביתה. האחד מכל בני הכיתה, שפונה לעזור לו להתגבר על תקופת משבר זו, הוא הנער התימני יצחק.

גם דמותו של יצחק נבנית לפי מודל קומי קלאסי, מודל הסימפלטון. יצחק הוא נער צחקן וטוב לב, שעדיין לא השכיל ללמוד את הקודים של התרבות המערבית, ובפרשנותו אותם, על דרך הטעות, ההיפוך או האבסורד, הוא מצטייר כפתי או חושם. בסיפור “חרבות לאתים” נוצרת סיטואציה משעשעת כזו, דווקא באותו מעמד עגום, בו מחליט יהודה לעזוב, ואילו יצחק משדלו בכל דרך להישאר. יצחק אינו יודע מה הוא

האמצעי היעיל לשכנע נער אשכנזי מפונק; הוא יודע כמובן מהו האמצעי היעיל לשכנע נער תימני עני. לפיכך חרף כוונתו הטובה, משתמעים שידוליו וטיעונו כקומיים באי התאמתם: "התימני הנאמן ניסה בתומתו לדבר על לב העלם הנעצב, ולהלל בעיניו את טוב הבית (בית הספר, י.ב.), את מאכלו, את משקהו ואת תלבושתו. "ראה את נעלי הטובים המסומרים", קרא וירם את רגלו עד לנגד עיניו, 'הלא ברזל הם ולא עור. האף אין זאת?! ונעליים כאלה יינתנו לאיש ממנו פעמיים בשנה'. יהודה כמעט לא יכול להתאפק משחוק".<sup>61</sup> הטיעון המוטעה של יצחק הוא טיעון שגור של פתי, העורך גזירה שווה בין שני מצבים כשהאחד אינו רלוונטי לשני ואף מנוגד לו. במקרה זה מבקש יצחק לפתות את יהודה, שלא ידע מעולם מחסור בנעליים טובות, להישאר בבית הספר בשל היתרון שבקבלת נעליים גסות (פעמיים בשנה). מובן שנעליים כאלה מהוות פיתוי ליצחק, שבא מבית עני, ואילו עבור יהודה - נעליים גסות אלה (כחלק מכל המערך הקשוח של בית-הספר), הן רק מרתיעות, בעוררן את האפקט ההפוך: געגועים לנעליים הביתיות הרכות.

דמותו של יצחק הפתי נוטלת חלק גם בסיפור "דרך שלושת ימים", שעניינו מסע של קבוצת תלמידים במושבות יהודה. בסיפור זה משעשע יצחק לא רק בתגובותיו התמימות, אלא גם בכישוריו המוסיקליים (כישורים, שלימים יסמנו את התימני גם בהתפתחות הזמר העברי): "וקול שירה חדשה נשמעה, כי יצחק התימני אשר שירתו בפה ידענו מיום לכתו ממקוה-ישראל, הראה הפעם את כשרונו בחכמת הניגון, כי עיקר שירה בכלי. ויהפוך פְּלִי טַס רִיק אשר יבוא בו הנפט ממקומו, ויגע בשפורפרת מתכת על גבו... וירגז ברוח שפתיו את דפני המתכת הדקה, ותיצלנה ותרעמנה".<sup>62</sup>

### המיסטיקה התימנית בשירות הסיפור האידיאולוגי

עד כאן לגבי הטיפולוגיה החזותית וההתנהגותית של היהודי התימני, ומכאן - לתפיסת עולמו הרוחני הלאומי. בפתיחה לספרו *יהדות תימן*, מגולל יהודה רצהבי את פרשת כמיהתה של יהדות תימן לארץ-ישראל, כשהוא מעמיד קשר זה גם על הדומיננטיות של החשיבה המיסטית אצלה. כותב רצהבי: "כל שנות גלותם לא פסקו (יהודי תימן, י.ב.) מלהגות בגאולה ומלחשב את הקץ. פסוקי דניאל על קץ הפלאות, מדרשי חז"ל על הגאולה בספרות האפוקליפטית, היו הגיגם ושיחם כל הימים. בכל שמחה של מצווה ומסיבה של תלמידי חכמים, היו תמיד הגאולה, המשיח ומועד הקץ, נושא השיחה בין בני החבורה. בכל דור רבו מחשבי קיצין, שעמלו

לכוון את הגאולה לדורם, על ידי מדרשי פסוקים בגימאטרות ובנוטריקונים, כדי שלא תיכבה חלילה גחלת התקווה. במידה שרבו הצרות, בה במידה רבו מחשבי הקץ. מוטיב הגאולה היה המוטיב המרכזי של משוררי תימן, ואין לך שיר תימני שלא ייזכרו בו גאולת כנסת-ישראל וארץ-ישראל.<sup>63</sup> ואכן נראה, שגם אם שאר הגלויות הירבו לעסוק בחישובי הקץ, והעלו מתוךן, בפרקי היסטוריה שונים, משיחים שנתנו ביטוי לכמיהה של היהודי לחדש-ימיו-כקדם בגאולת העם והארץ, הרי העיסוק בנושאים אלה בקרב יהדות תימן עלה עליהן. הסיבה לכך נעוצה בהשפעתה של הסביבה הערבית שהיתה אחוזה במתח עלייתן וירידתן של תנועות מיסטיות לתורותיהן השונות, שסחפו אחריהן במאבקיהן הרוחניים את הציבור כולו, על הנהגותיו החברתיות והפוליטיות. למותר לציין כי נטיית הלב היהודית, מצאה את חיזוקה ואישושה כל-אימת שהתגברו תנועות אלה, כפי שמתאר זאת רצהבי בהמשך: "יותר מכל ארץ אחרת נתברכה תימן במשיחי שקר, שצצו בה לעיתים מזומנות, גם במחנה היהודי וגם במחנה המוסלמי. משיחי שקר מוסלמים קמו בתימן כבר בראשית המאה ה-11; גרמו לכך התפשטות האמונה בבואו של ה'מהדי' (המשיח באיסלאם) בקרב ההמון המוסלמי, וכל הבערות והאמונה בכשפים, שהיתעו את העם שהאמין בכל מאחו עיניים ובכל עושה מופתים, כי משיח אלוהים הוא. במחנה גולי תימן החליפה, כמובן, האמונה בביאת המשיח את האמונה בבואו של ה'מהדי', ועל הגורמים שהכשירו את הקרקע לצמיחתם של משיחי שקר, נוספו גם עול הגלות הקשה, הגעגועים העזים והאמונה התמימה".<sup>64</sup>

תפיסתם המיסטית של יהודי תימן את הגאולה ושיבת ציון, שבתה את לב הסופרים האשכנזים בני העליות הראשונות. האינטרפרטציה הצבעונית, הרוויה דמיון ואמונה תמימה, שנשתמעה ממושגיה המסורתיים של יהדות תימן לגבי התחייה בת הזמן, היה בה כדי להעשיר את האידיאולוגיה הלאומית כפי שעוצבה בתנועת חיבת-ציון (ואחרי כן במסגרת התנועה הציונית).<sup>65</sup> אינטרפרטציה זו עונה במיוחד למגמתם של סופרי העלייה הראשונה, המבקשים לספר את המפגש הבינ-עדתי כמיתוס קיבוץ הגלויות, בהאמינם כי מעמד לא ייאמן זה, יסחוף אחריו את התפוצות להצטרף אליהם. שהרי מהי ספרות העלייה הראשונה, אם לא קריאה חוזרת ונשנית לפזורי ישראל, לחיות את המיתוס, לא רק בספרות, אלא הלכה למעשה. "הספרות היתה גם כן כלי חפץ בידי לעשות תעמולה ליישוב ארץ-ישראל", מודה ברזילי-איונשטדט<sup>66</sup>, ובהודאה זו הוא שימש פה לסופרים אחרים בני התקופה.

ואכן, אחד האמצעים התורמים למסכת סיפורית תעמולתית זו, הוא שילוב דמות התימני; שהרי בהצגתה של דמות מיסטית זו, שלשונה רמז

וסוד, מעניק הסופר לקוראיו - לא רק מידע מאלף מההווי העדתי הארץ-ישראלי, ולא רק גיוון עלילתי של מרכיב מסקרן ולא מוכר, אלא הבזקים של אותה אהבת ציון שדעכה בינתיים. צירוף דמות התימני, כמגשים של אהבת ציון, איפשר לסופר להטעין ואריאנטים נוספים בקריאותיו לעלייה: אמונה נוסח תימן באידיאולוגיה מזרח אירופאית, מיסטיקה מזרחית במימוש יישוב הארץ.

כך מצטייר למשל סיפורו של משה סמילנסקי "מנחת אהרון"<sup>67</sup>. סיפור זה מעמיד במרכז עלילתו חידה, הנטענת מלכתחילה במסר אידיאולוגי, הנע מהספירה המציאותית המעשית של הציונות, אל הספירה האידיאלית האוטופית של תקומת ישראל. סיפור המעשה מתרחש במושבה עברית ביהודה, כאשר אי הבנה, המתפתחת בשיחה מגומגמת בין איכר אשכנזי לבין פועל תימני, תורמת לתמיהה הולכת וגוברת לאורך כל הסיפור. האיכר, המגלה חיבה והתעניינות בברכיהו הפועל, אינו מבין את טעם חיפושיו העקשניים אחר ספר עלום בשם מנחת אהרון. ואכן, חיפושים אלה נושאים לא פעם אופי מוזר וטרדני, בעיקר עם בואו של אורח למושבה. בעת כזו מאבד ברכיהו מנימוסיו השקטים ומשקדנותו בעבודה, כשהוא ממהר לעזוב הכל ולחקור את האיש, העסוק עדיין במזוודותיו, שמא הספר מצוי בידו. אלא שהשנים עוברות, התעלומה נשארה כשהיתה, ורק ברכיהו ממשיך לחיות את המתח שבין התקווה לאכזבה, החוזר עם כל מבקר.

לימים מצליח סוף סוף האיכר, להציל מפי התימני מה טיבו של ספר נכסף זה. מסתבר שלפי המסורת היהודית, חיבר אהרון הכהן, בנדודי ישראל במדבר, ספר, המפרט בצורה דקדקנית את תהליכי העבודה במשכן. ספר זה אמנם אבד מן העולם, אלא שחכמי תימן רמזו לא פעם, שייתכן כי בארץ-ישראל נשאר עותק לפליטה. ברכיהו לוקח על עצמו את תפקיד חיפוש העותק. האיכר המפוכח מביע תמיהה לגבי נחרצות חיפושיו של ברכיהו, ועם כל הערכתו לדבקותו בתפקיד, מטיל הוא ספק בקיומו של הספר, שאינו אלא בגדר השערה. עם זאת, הוא סקרן להבין מה יועיל ספר זה בהימצאו, מלבד העניין ההיסטורי שבו. ברכיהו, שנפגע מספקנותו של האיכר, מתחמק מלהשיב לו, ורק לאחר שנים, במעמד מקרי של חסד ופיוס, הוא מגלה לאיכר כי העדר הספר, מעכב למעשה את התחייה הנכספת, או כדבריו שלו: "עבודת המִשְׁפָּן במדבר הביאה לידי העבודה בבית-המקדש... גם אנחנו כיום בבחינת דור המדבר... את פרטי העבודה במקדש אנו יודעים... את פְּרָטֵי העבודה במשכן במדבר, אין אנו יודעים... לפיכך מתעכבת הגאולה... והספר 'מנחת אהרון' יכול לפקוח את העיניים"<sup>68</sup>.

דו שיח זה, שבין האשכנזי והתימני, מהווה נקודת מפגש בין שני זרמים

חשיבתיים שענינם התחייה היהודית בארץ־ישראל. שהרי אם הקונצפציה הציונית מסתפקת בהישגים קונקרטיים של עלייה, התיישבות, והפיכת היהודי הגלותי לאיש עבודה במושבות משגשגות ופורחות (ברקע הסיפור מהדהדת פעילות פורה בפרדסים וכן תנועה מואצת של עולים ומתיישבים חדשים) – באה הקונצפציה המיסטית, התימנית, ומורה כי זוהי הגשמה חלקית בלבד, שהרי תכלית הכל היא בניית המשכן, ולא כל שכן בית המקדש.

אין ספק שבמעמד בראשיתי זה של מפעל התחייה, נרחית חשיבה "ציונית" זו כנאיבית (ולא בכדי מתאר אותה המחבר מעמדה דו ערכית); עם זאת, הוא נפעם לספר אותה, כקול נוסף בעוצמת ריגושיה הלאומיים של הקהילה היישובית. קול ריגושי לא פחות, מצטלצל בסיפורה של חמדה בן־יהודה – "נשיא בישראל".<sup>69</sup> גם כאן מופיע הגיבור התימני כנושאה התמים של בשורה לאומית אוטופית, שבדבקתו למְּשֶׁה, הוא מקשה לא רק על עצמו (כדוגמת ברכיהו) אלא על כל משפחתו.

עזרא התימני, חשוך הילדים, זוכה לאחר שנים לבן זכר – בן שנולד לא בגלות תימן אלא בירושלים. עזרא המאושר, הרואה בלידת בנו אות וסימן להתחדשות חיינו כאן כקדם, מחליט להקדיש את בנו לעם ולארץ, ולהכשירו לנשיא בממלכה היהודית העתידה לקום. המודל העומד נגד עיניו הוא בנימין זאב הרצל, אשר את תמונתו הוא תולה על קיר דירתו הרעועה, ולמרות האיסור של "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", הוא מצווה על אשתו להסתכל בה יומם ולילה "כמו שהביטו לפנים הנשים ברבי יוחנן שישב בשער העיר בעת שובן מבית הרחצה".<sup>70</sup> עזרא גם קורא בשם הרך הנולד – נחמיה (כנצפה למנהיג שיבת ציון), בקבעו שעם הולדתו של זה, נפתחת תקופה חדשה של נחמות וישועות. סיפור המעשה מתמקד בהכשרתו של נחמיה לתפקידו הרם, הכשרה הנעשית על חשבון רווחתם וחינוכם של בני הבית האחרים. האחים שנולדו אחרי נחמיה יוצאים לעבודה בגיל צעיר, שהרי הבית דל ומרוד; גם האם משחיתה את ימיה בעבודה קשה בבתי זרים, כדי לשלם את שכר הלימוד של נחמיה. אלא שהאב אינו מסתפק בכך, וכאשר מסיים נחמיה את חוק לימודיו, הוא מתעקש לשלחו לחרץ לארץ להשלים את השכלתו שם. לכיסוי ההוצאות הוא מוכר, שלא בידיעת המשפחה, את הרהיטים, הכלים והתכשיטים, ומשאיר מחצלת אחת ואת תמונתו של הרצל. הבנים המקופחים מתמרמרים, אבל האב יודע לפייסם בסתף התלהבותו, בהאמינו שנחמיה, הנבחר, עשוי לחזור כמנהיג וגואל העם: "וטוב יהיה לכל ישראל בכלל ולהתימנים בפרט, ויוציאם כולם מתימן ויביאם לארץ הקדושה".<sup>71</sup>

ראוי להוסיף, כי תיאור הכנות אלה לקראת ממשל יהודי, הוא למעשה ביטוי להגותו של אליעזר בן־יהודה, שחמדה אשתו ביקשה להפיצה

באמצעות יצירותיה שלה. כידוע, הוצג בן-יהודה בין אלה שהעמידו את הגדרותיהם ל"לאום יהודי", לא על תארים פנימיים סובייקטיביים (חפץ קיום, אחווה יהודית, תרבות עברית, כפי שהציעו הוגים כסמולנסקי, אחד-העם ואחרים); אלא על תארים אובייקטיביים חיצוניים, של טריטוריה, לשון, ושלטון מדיני עצמאי.<sup>72</sup> במכתב מפאריס (1880) הוא כותב: "נלמד נא לאט לאט את תורת החיים המדיניים אשר שכחנו באלפי שנות גלותנו", אבל עם בואו לירושלים (1881) ופגישתו עם הרב הראשי (החכם באשי רבי רפאל מאיר פאניזיל), החליט, כי כבר קיימת תשתית לחיים מדיניים, בדמותו הנישאת מעם של החכם:

"החכם באשי בעצמו היה... דמות של אחד האבות הקדומים כמו שאנו רגילים לדמותם לנו בדמיוננו... ובתוך הדלות והמסכנות הכללית של היהודים בארץ - ישראל נדמה לי זה עוד יותר יפה... ובמעמד נפשי אז, נצנץ לפני עיני ברק אור של שררה יהודית... ונדמה לי, כי זו השררה הרשמית שיש כבר לנו (החכם הבאשי, י.ב.), תוכל לשמש להמטרה. והייתי מוכן ומזומן לוותר על כל חירותי, להיכנע לזו השררה אפילו אם היה תהיה קשה, גם אם תעבור את הגבול - אם רק תעשה מה שצריך לתחיית האומה".<sup>73</sup>

כאמור, הערגה לשלטון יהודי ולשררה יהודית, היתה למוטיב חוזר בכמה מסיפוריה של חמדה בן-יהודה ("אבו גונדי", "זרובבל", "חוות בני ריכב"), אלא שאם באלה - המועמדים הם בני המתיישבים האשכנזים, בסיפור "נשיא בישראל", נועד לראשונה למטרה זו, בן העדה התימנית. למותר לציין, כי האפקטיביות בסיפור האחרון גדולה שבעתיים: הן מפני ההקרבה הנוגעת ללב של בני המשפחה, והן מפני התעקשותם לממש את המיסטיפיקציה המשיחית בחיי היום יום, כשהתוצאה היא הטענת דמותו של המנהיג המקראי בתימני הצעיר, ושיבת ציון של ראשית הבית השני בתחייה הלאומית העכשווית.

### התימני - אמצעי לביטוי רעיון העבודה

עם ביטוי המיסטיים של התימני, כמקדמי הסברה, פנתה הספרות לתאר גם את פעילותו החלוצית, המעשית. עוד בתקופת העלייה הראשונה נעשו נסיונות ליישב תימנים במסגרת חקלאית (כפר השילוח, נבי סמואל), ובתקופת העלייה השנייה גברה פעילות זו, כאשר עולים תימנים הופנו למושבות, ותרמו לכיבוש העבודה העברית שם. כידוע, במאבק המר שהתחולל בין פועלי העלייה השנייה, לבין איכרי המושבות (שהעדיפו עבודה מיומנת, אך זולה), התקשו הפועלים היהודים להוכיח את יתרונם

על הפועל הערבי.<sup>74</sup> רק משנכנס הפועל התימני למערבולת מסוכסכת זו, נסתתמו טענותיו של האיכר. הפועל התימני, שעמד בתנאים אלה של מיומנות ושכר נמוך, הציע אלטרנטיבה לעבודה ערבית, וערער את חומת ההתנגדות של האיכר לפועל יהודי.<sup>75</sup>

סיפורו של סמילנסקי "טבע"<sup>76</sup> מצטייר כשיר הלל לפועל התימני. "עובדיה... אוהב את הפרדס", פותח הסיפור בפירוט שבחיו, "את העצים ואת פריים, והם קרובים לו קרבת נפש ממש. כל הנוגע בהם כנוגע בנפשו". אהבה נאמנה זו מבדילה אותו מן הפועל האשכנזי: שלא כמו הפועל האשכנזי, השולח יד אל התפוזים כבתוך שלו, ורואה בפרדסן אך אדון מנצל (גם כשנזקי הכפור פוגעים בפרי, והפרדסן עלול להתמוטט כלכלית), מכיר עובדיה תודה על עצם העבודה עצמה. "עובדיה... רציני בעבודה. אל תבקשו להתחרות בו; לא תעמדו בנסיון. רציני בשמירה. ישמרך אלוהים מתתך אל כליך... הוא לא ירחמך... ואם יכבדך מ'מתנת ידו', יחשכו עיניך... אולם... לפועל יעזור תמיד בעבודתו... גם את 'החלוצים', אף כי מחללי שבת הם, ואף כי מנסים הם לפתותו... כי הפרדס לא של בעליו אלא שלהם, והם רשאים 'לחלקו' ביניהם". ואמנם עובדיה, כשמו כן הוא - איש עבודה, המגלם במסירות את ערכיה הבסיסיים של העבודה, ובכך מתעלה (לפי המספר) מכל אותם פועלים אינטליגנטים, המיטיבים לגלגל בתיאוריות חברתיות שיווניות מאשר להחזיק במעדר.<sup>77</sup>

לא רק סמילנסקי נלהב ממוסר העבודה של התימני, גם סופרים אחרים פנו לבטא באמצעותו את קשת עמדותיהם (הלאומיות, הסוציאליסטיות) בנושא העבודה. "בן-משה, למשל, גייס לראשונה דמות של פועלת תימניה, שמעורבותה בעבודה אינה אומרת רק מסירות ונאמנות, אלא גם מודעות רעיונית ("יום השילום"<sup>78</sup>). הפועלת היא נערה בת חמש-עשרה בשם נעמה, שלמדה את מלאכת האריגה בבית הספר לאמנות "בצלאל", ועתה לאחר תקופת הכשרה מתאימה היא מצטרפת לצוות העובדים. הסיפור מנווט עצמו ליום עבודתה הראשון, כשהוא עוקב אחר תנודת הרהוריה ורגשותיה, הפועלים בד בבד עם תנודת הנול. היום מתחיל אצלה בלהט יצירה ("לעבודה! אח כמה היא אוהבת את העבודה ובפרט מלאכת אריגת השטיחים"); בהמשך מסתבר, כי אהבתה לעבודה וחינוכה לעבודה, מקורם בבית ("נעמה משתדלת לעבד יותר הרבה שורות ליום ואיננה שמה לב לזמן. צריך לעבוד... את זה היא יודעת מאביה, גם הוא עובד בזיעת אפיו, והוא יושב כל היום בחום השמש ובכל זאת הוא עובד"); ולבסוף, היא יודעת להעריך ולהודות על עבודתה הנעימה, ועל תנאיה הנוחים ("ופה... הלא כה יפה, כה נעים, פה אויר טוב, רוח קריר, אין שמש לוהט, אין עבודה קשה, עובדים במתינות, לאט לאט, בחבורה של חברות טובות.

עליזות, שמחות, שרות שירים עברים יפים"<sup>79</sup>). מעמד אידילי זה מוצא את השלמתו גם בביסוס אידיאולוגי, המתקבל מן האנאלוגיה (הנוצרת במחשבתה של הנערה העובדת) בין תהליך שזירת החוטים לבין תהליך קיבוץ הגלויות. נראה ששני עיקרים ערכיים ממלאים את הוויתה של נערה זו (שכבר טעמה מן הארצישראליות החדשה עם חינוכה בבית הספר "בצלאל"): העבודה - כתשובה לעוני, והציונות - כתשובה לגלות. ואכן המסרים המוצעים באמצעות פועלת חרוצה זו, מורים כי "עבודה" ו"ציונות" הן הבונות את הנוסחה המובטחת לאיחוד העם מגלויותיו (מסופרת כאן עלייתה של יהדות תימן): "רואה היא אֵיךְ על ידי עבודת ידיה הרכות והקטנות, הולכים ומתלכדים חוטים אל חוטים, שורות אל שורות ולאט לאט מתהווה שטיח יפה. והוא חזק, חזק מאוד. וכן בני עמה הנודדים בכל הארצות יתאחדו לאט לאט, כולם יחד והיו לעם אחד. עם חזק, חזק מאוד. משום משום דבר בעולם לא יכול להפרידו בינו..."<sup>80</sup>.

עם זאת, הקשר בין מיתוס "העם החדש" לבין רעיון העבודה, מוביל פה ושם גם לביטויים ביקורתיים בספרות העלייה הראשונה. נראה, שהשבת החלוץ, עם כל כמיהותיו להתחדש כחברת מופת, מתקשה במשימה, וכבר מבראשית התארגנותו כאן, מגלה סימני מעידה. מבין סופרי העלייה הראשונה, נחמה פוחצ'בסקי היתה ערה למעידה זו, ובתיאוריה את מציאות המושבה המתפתחת, היא חושפת פגמים אלה. פגמים אלה מורים על התהוותו של פער מעמדי, ההולך ונוצר בין שכירי יום הנאבקים על פרנסתם, לבין איכרים הרואים אך טובה בחייהם; בין נשים עובדות, המכלות את יומן בעוני, לבין גבירות שבעות ומפונקות. בביטויים אלה יש מן המחאה ומן ההתראה, אבל יותר מכך - מהעצב הצובט של האכזבה ומההזדהות עם הסובל והנחות. סיפוריה של פוחצ'בסקי מעלים על הרוב, דמויות חסרות מבחינה כלכלית, אך תמיד איכותיות מבחינה ערכית (הדמות השבעה היא תמיד הפחותה, השלילית). למותר לציין, כי בין דמויות חסרות אלה, מצויים פועלים ופועלות מעדות שונות ("ג'וי קדוש" - יוצאי סוריה, "סימה רסקין" - יוצאי רוסיה ופולין), אך דמות התימני היא הרווחת ביותר ביניהם, כנושא המסר. כאמור, מעמדו הנחות של התימני במרקם המושבתי מזה, וטיב מידותיו שובות הלב מזה, מכשירים אותו לגלם את השגותיה החברתיות הרומנטיות של פוחצ'בסקי.<sup>81</sup> כזוהי טוֹפֵיָה, המתחבטת, נפשית ומוסרית, בין רצונה הנואש לטפל בבעלה החולה, לבין התחייבותה לעבודתה אצל גבירתה ("פעמיים"); כך גם עדיה, המדכאת את הרהורי הקנאה המציקים לה, באשר לכלים הנאים המקשטים את בית מעבידתה ("אחרי שמחה"); וכזוהי שִׁמְעָה הצעירה, המוותרת על תשוקתה העזה ללימודים ולהשכלה, כדי לסייע בפרנסת דודתה התשושה ("רק פתקה").<sup>82</sup>

## תיפקוד צורני אסתטי

דמות התימני משמשת את ספרות העליות הראשונות כאמצעי אידיאולוגי, אבל יש שהיא מתפקדת גם כאמצעי צורני, הבונה ומרבד את המרקם העלילתי האסתטי. כדוגמה ראשונה נפנה לעיין בסיפורו של ל"א אריאלי-אורלוף – "הנער בוניא"<sup>83</sup>. סיפור זה עוסק בנער חולני והוזה, שבא מרוסיה לבקר את קרובתו לינה, בחופשת הקיץ. לינה, פועלת צעירה ומלאת חיים, העושה את ימיה בכרם ואת לילותיה בחברת חלוצים, אינה מתפנית לאורח הצעיר, וזה, בארץ-ישראל כמו ברוסיה, ממשיך, בבדידותו, לגלגל בהזיות המניה-דפרסיביות שלו. הזיות אלה מטלטלות אותו בין התרוממות רוח לבין חידלון: הוא מדמה עצמו גואל העם, מזדהה עם הפילוסוף ג'ורדנו העולה למוקד, וחווה מחדש מעמדים ביזאריים מבהילים מההווי המקומי (כמו טקס הלוויה של מוחמד הגוץ, או תהלוכת דת של קנאים מוסלמים). ערב רב סהרורי זה, בו לוקחים חלק גם יצורים על טבעיים (גמדים, שַׁעִירִים, רוחות נפטרים וכיוצא בזה), מערער את איזונו הנפשי של הנער. נרדף על ידי סיוטיו, הוא נאחז בפושטת-יד תימניה, המציידת אותו בקמיעות ובלחשים, שמבטיחים לו (או, כפי שהוא מסביר לעצמו) את הגאולה הקרובה. שהרי, למעשה, הנער אינו מבין מאומה מדבריה של הקבצנית, בז'ארגון התימני היהודי שלה, אבל מספיקים לו רק חלקי משפט (כמו "תחיית המתים", "גלגול נשמות", "גואל צדק", "גוג ומגוג"), כדי שדמיונו השופע יִישַׁב בהם את סתירותיו.

כניסתה האגבית של פושטת-היד התימניה למהלך הסיפור, נראית תחילה כשרירותית; כיוון שמי שאמור להדריך את הנער, וליישב את סכסוכיו המחשבתיים והנפשיים, היו באי ביתה של לינה – האינטליגנטים החלוצים פְּרֶלְגוֹלֵד וְתוֹשֶׁלְבֵּעִין (כפי שלינה עצמה עשתה זאת מידי פעם). אלא שבהמשך מסתבר, כי כל אותם הסברים מלומדים ובדוקים, נפסלים על ידי הנער, ודווקא הזרות והמשונות של פושטת-היד התימנייה, מלמוליה הבלתי מובנים, תלבושתה המוזרה (כגדי גבר), והיעלמותה החוזרת ונשנית, מדובבת את תחושת המסתורין המופלאה המקננת בליבו, להארות ולתובנות מפעימות, עד להידרדרותו.

דמות של קבצנית תימניה (או קבצן תימני) היוותה דמות שגורה בפנוראמה הסיפורית של העליות הראשונות, והיא מופיעה אצל י' ברזילי-איזנשטדט, ח' בן-יהודה, ח' לונץ ואחרים; אריאלי-אורלוף לוקח דמות שגורה זו, על תכונותיה הטיפולוגיות-הקולקטיביות (עוני, הופעה ודיבור משונים, מיסטיקה), ובמעבדת הסיפור שלו הופך אותה לא רק ליעד ספקולטיבי בהזיותיו הטרופות של גיבורו, אלא גם לאמצעי אסתטי בבניית אווירה מעורפלת וחדתית בארץ-ישראל הקונסטרוקטיבית, שטופת האור.

הדוגמה השנייה לקוחה מהמחזה הבונים מאת אריה שמעוני.<sup>84</sup> גם כאן חסרה דמות התימני כל נוכחות ייחודית, והיא מסייעת רק כאמצעי מתסיס לפעילות הדרמאטית הרוחשת סביב. מחזה זה, שהתפרסם בשלהי תקופת העלייה השנייה, הוא מחזה-אהבה, בו נשמות האוהבים "תועות ומבקשות זו את זו"<sup>85</sup> על רקע ההתלבטות והספק בדרך ההגשמה הנכונה. הדרמה מתארגנת במבנה של משולש אהבים ארץ-ישראלי, המייצג גם שלושה הבטים אידיאיים, בדמויותיהן של: שמעון השומר, דינה בת האיכר וברוך הפועל.

שמעון ודינה, רכובים על סוסים, סרים למעונו של ברוך, לפני שהכל הולכים לאסיפת פועלים במושבה. שמעון מציע לדינה לברוח איתו לערבות הירדן, ושם לבנות "חיים ארץ-ישראליים אמיתיים"; אלא שדינה נוהה דווקא אחר ברוך. גם ברוך רוצה בה, אלא שהוא בוחר להסתיר את רגשותיו ממנה, כי בניגוד לשמעון ההרפתקן המרתק, מחייב ברוך את "החיים האמיתיים" בעבודה אפורה יומיומית, ובאלה, הוא חושב, לא תמצא דינה עניין.

המעמד, המתארע בבית-פחים בקצה המושבה (ביתו של ברוך), מערב דמות רביעית אל תוך המשולש: עוזרת בית צעירה בשם חממה. חממה מהווה ציר קוטבי אנטי רומנטי, במעמד רגשי סוער זה, הסוחף את השלושה לעימות של קנאה, שידול ודחייה. שהרי בניגוד לשלוש הדמויות המתחרות על אובייקט אהבתן, אין לחממה שום סיכוי לבחור באהבתה, כיוון שאביה כופה עליה נישואין לאלמן מטופל בשלושה ילדים.

המחזאי עושה שימוש דרמאטי בדמותה של חממה, לא רק כדי להציב עמדות קוטביות, ולהבליט נוהגי אהבה ונישואין בקרב הקהילה החלוצית הליבראלית, לעומת אלה שבעדה התימנית השמרנית; המחזאי עושה שימוש בחממה גם לצורך יצירת המתח הסצנארי. מתח זה בא לידי ביטוי כאשר דינה מגייסת את חממה ככלי אפקטיבי במאבקה על ברוך המסוייג. לדינה שיטות טאקטיות שונות כדי לעודד את פתיחותו כלפיה. היא משפיעה עליו רוב דאגה, מעלה זכרונות משותפים, ועם זאת גם מקניטה אותו. בהקנטותיה היא מצביעה על חממה כעל אשת חיק פוטנציאלית לברוך: "שלם חמישים מאג'דות בעד אותה התימנית וקחנה, חה, חה, חה"; ובהמשך: "יש למצוא בילדה זו הרבה יותר רגש מאשר בצעירות שלנו, ואפילו המפלגתיות בכלל; ואם היא תימניה ואיננה יודעת להתפלסף, דברים כאלה בודאי אינם נוגעים לך".<sup>86</sup> אמירות אלה תורמות להחרפת הקונפליקט, כך שהסוף המפתיע (ברוך מקדש את דינה "במעדר זה" וחממה מריעה להם ב"תרועה תימנית"), מתקבל כתפנית דרמאטית מרשימה.

יש לציין כי חממה, כפיגורה בפני עצמה, אין לה ולא כלום במהלך

המחזה ועלילתו. כמו הקבצנית הזקנה ב"הנער בוניא" לאריאלי-אורלוף, גם כאן לא מסתמנת כל כוונה לעצב את אישיותה של התימניה, ולא כל שכן להציגה כדמות בעל היערכות חד פעמית משלה. חממה מוצגת כקלישאה מובהקת של עוזרת בית תימניה, ואם היא מתנערת פה ושם אל נוכחות מגוונת ומסקרנת יותר, הרי זה רק הודות לפרשנות שמפרשים אותה הגיבורים האחרים; כמו למשל ההערות: "גדלה מהר חממה זו, ושזופה היא כחרוכה מאש פנימית. הן מתבגרות מהר, המזרחיות", או, "כן נזכרתי – היא דומה לחתול... חלקה, מתפנקת, פזיזה ושתקנית – ועיניה אורבות".<sup>87</sup>

### ראשית השינויים בעיצוב התימני בספרות

בניסיון לשחזר את מיתוס קיבוץ הגלויות בכתביו של הסופר המתיישב, העלינו מספר סקיצות של דמות מזרחית מייצגת (התימני), שנתקבעה כאמור, לפי רישום רפרטוארי מוסכם: עני וקשה יום, מוכה גורל, טהור מידות, בעל אמונה, נפש תמימה, אופטימיסט, מיסטיקן ואיש עבודה. עם זאת אין לסכם דמות זו, ללא ציון של יצירות שהצליחו בכל זאת להיחלץ מאותה תבנית נוסחתית, רפרטוארית, ולתמרן את היהודי-התימני לעיצוב ספרותי ייחודי יותר.

דמות תימנית, הזוכה לטיפול אינדיבידואלי מהימן, ונבחנת קודם כל כאדם על מרקמיה האנושיים הספציפיים, היא נדרה בסיפור "בן-עזאי התימני" לאריאלי-אורלוף.<sup>88</sup> נראה כי אריאלי-אורלוף נוקט זהירות יתר, בבואו לשמש פה לנערה צעירה וזרה זו, וכסופר-יודע-כל הוא מציע אך הנחות משוערות לגבי מהלכי רוחה והרהוריה. עניין זה עולה בקנה-אחד עם דמותה של אותה יתומה שהובאה על ידי דודתה לארץ, ועם מות הדודה היא חיה בחסדי הדוד, מטפלת בילדיו ואמורה להינשא לו. סיטואציה עגומה זו, מתנה אותה לדמות כנועה ומאופקת, ואיפוק זה ניכר בתיאור קשריה עם הסביבה. שהרי התבטאויותיה עומדות, בדרך כלל, בסימן של מינימליזם מילולי, ואם היא מתבטאת במשפטים ארוכים יותר, נשמעים אלה רצוצים בהססנותם או בגמגומם.

"את מדברת עברית?"

– 'כן', ענתה היא מבוישת ובלב דופק.

– 'היכן למדת?'

– 'בבית-הספר... בשיעורי ערב...', אמרה בקול רך ומטושטש.

– 'את תימניה?'

על פני מצח הנערה עברה עננה קלה, הלא אשכנזי הוא השואל. אחר

כך ענתה במין הכנעה כאיש שנמצא עונו: 'כן'.  
 - 'ומה שמך?' לא ידעה סקרנותו של חיים (בן־שוהם, י.ב.) שבעה.  
 - 'נדרה'.

- 'שם יפה', אמר חיים... בשעת ארוחת הצהריים כיבד אותה בפסיג אבטיח, והיא אכלה אכילה צנועה ואשמה, והתאמצה בכל כוחותיה להשתיק את רשרוש הלעיסה בפיה. הוא הביט אליה בחמדה ובהתפעלות וחשב: מי פילל שבין התימניות יש יעלות חן כאלה. הלא רובן ככולן כה קודרות ודלות מראה, סמל הדכדוך והעלבון. וכאן... הרי לך".<sup>89</sup>

איפוקה של הדמות בהקבלה לאיפוקו של הסיפור, מתווה דרך אחרת של הצצה לעולמה הבלתי נגיש של נדרה, באמצעות מעקב אחר תגובותיה החיצוניות. ואכן, כשהסיפור מנסה לחשוף משהו מפנימיותה, הוא מתמקד ברישום תנועות גופה, עוויתות פניה, רטט ידיה - כאילו בכל אלה יש כדי להסביר את הלכי רוחה הנוגים, המסוכסכים: "על יד גורן המושבה נלוותה אל השיירה, כצל חשאי, איזו נערה צעירה מאוד, שבן־שוהם הציג אותה בשם נדרה, וכפועלת המשתוקקת לראות בחיי החלוצים... אולם פני נדרה הביעו משהו לגמרי אחר, ושונה מסקרנות עליזה ותשוקה להרפתקאות. הם היו חיוורים ונרעשים, שפתיה הדקות רעדו מפחד, ובעיניה הנרחבות לן השביב המצוי בעיני מי ששומע מאחריו את צעדי אויבו האכזר הרודפו בעקבותיו. היא נשארה אילמת לכל סבר הפנים הסואן והלבבי של החבריה..."<sup>90</sup>

תופעתה של נדרה היא פונקציה של היקלעות נואשת בין שתי רשויות, הרשות התימנית מכאן והרשות האשכנזית מכאן, וכל בחירה באחת מהן - היא הרסנית לגביה. נדרה נעה כל העת במצב של החלטה לא־החלטה בין השתיים: כבת לעדה התימנית היא מקבלת את הציוויים המקובלים ללא ערעור, אבל בפוגשה את הפועל בן־שוהם המבקש את ידה, היא מעדיפה ללכת אחרי ציווי ליבה: עוזבת את הדוד, ומצטרפת עם בן־שוהם לקבוצה. אולם גם בהגשמת עצמה, אין היא יכולה להיחלץ מאובדנה, והעבר התימני הנבגד אינו מרפה ותובע את עלבוננו:

"פרועת שערות ישבה בפתח האוהל, כתונת הלילה צנחה מעל כתפיה הדקות... גחן אליה ושאל: 'מה לך נדרה?'  
 מבלי הרים את פניה הנתונים בשתי כפיה, אמרה בקול רועד מבכי:  
 'הדודה... הדודה... היא הביטה אלי בעיניים גדולות, נוראות... היא חנקה אותי...'

חיים ישב על ידה וליטף בידו את שערותיה...: 'אך חלום חלמת. החלומות שווא ידברו. אל תשימי לב להם'.

'לא, לא'... נתנה פתאום בקול ילל בלתי צפוי. 'אני פוחדת... פוחדת מאוד... עלי לשוב מייד... בלילה אחד לא אקום עוד...'".

תיאור תנודותיה של נדרה מרשות לרשות, מייחד אותה לא רק כדמות קורבן למפגש הבינ-עדתי הטראומטי שבין התימנים לאשכנזים, ולא רק כדמות קורבן למאבק על המפעל החלוצי (בן-שוהם נהרג בשמירה על הקבוצה), אלא לדמות קורבן לאי ההבנה הג'נדרית באשר היא, על פעריה המנטאליים והרגשיים.

סיפור הנעורים "הַפִּיס" ללוי קיפניס והמחזה "רחל'ה" למשה סמילנסקי<sup>92</sup>, הם יצירות נוספות החורגות מן הקונבנציה האמורה, אם כי דיוקן התימני בהן, אינו מְתַאֵיף מבחינה ספרותית, לאותה רמה פרטיקולרית שהושגה על ידי אריאלי-אורלוף. "הפיס" ללוי קיפניס נבנה על נוסחה עלילתית של סיפור-מבחן. הנבחן הוא נוטר בשם בן-ישי, ששם לו לאתגר לשים קץ לגניבות ולחבלות באיזור כרמים מועד לפורענות. הפורענות, מסתבר, נגרמת על ידי בני השכונה התימנית, המצוייה בקרבת מקום. תימנים אלה מרבים להכניס אל כליהם מכל המצוי בכרם (פרי לאכילה, עלים לתבשיל, וזרדים למדורה), ולא עוד אלא שאינם רואים בלקיחה זו – גניבה. בהסתמכם כדרכם על ספרי הקודש, הם מצטטים את דברי הקב"ה ליעקב: "לך אתננה ולזרעך", כלומר, גם הם בני יעקב (כמו האשכנזים), גם להם ולבניהם ניתנה הארץ, ולפיכך הם שותפים שווים. בן-ישי, הדוחה טענות מלומדות אלה, נוקט בכל האמצעים העומדים לרשותו: מאיים באקדח, מכה את הנתפסים בשעת מעשה, ולבסוף אף מביא כלב אימתני. אלא שגם במאבק אחרון זה, יד התימנים על העליונה. המנצחת היא ילדה תימניה בשם סעידה, המתיידדת עם הכלב הנורא, ובבואה לבצור בכרם, הכלב פוסק לנבוח ורץ מחריש לקראתה כדי לא לעורר את תשומת ליבו של הנוטר. כך מוצא אותם יום אחד הנוטר: סעידה בוצרת בידה האחת מלוא הסל ענבים, ובידה השנייה מגפפת את הכלב.

למותר לציין, כי תיאור זה לגבי ילדה תימניה, בולט כחריג במסכת הסיפור הארץ-ישראלי של אותם ימים (1917). סעידה היא דמויית הילדה "הצברית" בהתנהגותה ובתושייתה: היא חיה את הארץ בְּרִיעוֹת ובהבנה לחי ולצומח, ונחלצת בפקחות ובחן מן המצב המביש: "בן-ישי הוציא מצקלונו כיכר לחם, פרס ממנה, נתן לה ואמר: 'הרי לך גנבת ערומה. לא רק את ענבי גנבת אלא גם את כלבי'... הילדה הושיטה ידה הרועדת, כי פחדה שלא לקחת את הלחם. כל זמן שבן-ישי עמד אצלה, לא ההינה לאכול, אלא פררה באצבעותיה פירוורים קטנים, ותשפכם אל פיה בהעברת יד על חוטמה, כאילו צריכה היא לנגבו ותו לא..."<sup>93</sup>.

סעידה מציעה פוטנציאל חדש לדיוקנה של האישה התימניה בארץ-

ישראל: לא עוד נערה נפחדת המשלימה עם גורלה (דמויית נדרה), אלא זו היודעת לכלכל את מעשיה באופן עצמאי ואמיץ. עצמאות ואומץ לב ניכרים גם בדמותה של מרים במחזהו של סמילנסקי ("רחל'ה"). מרים, כמו כל אחיותיה התימניות, מופיעה גם כאן, כעוזרת בית במשקו של ר' מרדכי (האיכר האלמן), אלא שלא עיסוקה ולא עדתה מרתיעים את עובדיה הבן, לחזור אחריה. המשפחה מתפלגת בדעותיה. בעוד האחות רחל'ה רואה בכך יחסים לא רצויים, האב ר' מרדכי לא מתנגד: "עובדיה: אני ומרים נלך לקטוף.

ר' מרדכי: לכו (עובדיה ומרים נעלמים לבין העצים).  
רחל'ה (שותקת רגע. נושאת עיניה אל אביה ומרמזת אחרי ההולכים):  
עובדיה מחזר אחרי מרים... זה לא טוב...

ר' מרדכי (באי רצון): מדוע?  
רחל'ה (בתרעומת): האם יתחתן בה?... האתה תסכים?  
ר' מרדכי: ומה בכך?... ולוואי שכל בנותינו תהיינה עובדות חרוצות כמרים".<sup>94</sup>

עבור ר' מרדכי האיכר, קנה המידה בבחירת בן הזוג, אינו עוד מוצא או ייחוס, אלא הערך הארץ-ישראלי החדש - ערך העבודה (אותו ממלאת מרים על הצד הטוב יותר). המחזה ככלל נפרש על רקע מלחמת העולם הראשונה ומעלה בעליל הקשרים אסוציאטיביים לפרשת מחתרת "ניל"י". רחל'ה, שהיא אילתור על דמותה של שרה אהרונסון, מוצגת כאן כעלמה הרפתקנית הבוחלת בחיי שגרה, ומוצאת פורקן לחלומותיה ההירואיים במאבק החשאי נגד התורכים: רחל'ה היא המעודדת את הבחורים למעשי ריגול, מנצחת על אימוניהם הצבאיים, מחפה עליהם ביחסיה עם קצינים תורכיים (הקצין חסן בק), וכאשר נתפסת לבסוף ונחקרת בעינויים קשים, היא מתנקשת בחייו של חסן בק ומאבדת עצמה לדעת.

בכל שנות התלאות האלה ממשיכה מרים לטפל ולטפח את בית האיכר, את משקו ואת אהבתה לעובדיה שנלקח לצבא התורכי. יחד עם זאת היא מתמודדת בזקיפות קומה עם כל מי מבני המושבה, שפוסק שפתיים ופוגע בכבודה:

"פסי (אשת המוכתר, י.ב.):... הסתדרתם כאן כבני מלכים (מעקמת קצת את שפתיה). ומדוע אומרים במושבה כי בעל הבית שלך הסתבך בפרדסו בעסק ביש... אין קונים לתפוחי הזהב שלו... האמנם? מרים:... ידאגו בני המושבה לעצמם, לנו אל ידאגו (רוגז בלתי נסתר על פניה)..."

פסי: לנו?!... גם את מהם?! הלא אינך אלא משרתת... היום הכא ומחר התם. או אולי את עומדת באמת להינשא לתם זה שאביו מעבידו כחמור?...?

מרים (מבליגה על כעסה): מה רוצה הגברת?  
פסי: ... הראי נא מה את מבשלת עכשו בימי המלחמה? (ניגשת אל הפח, מרימה את מכסה הקדרה ומסתכלת בתבשיל). אפונה... מאין לכם אפונה?

מרים (בקוצר רוח): איני יודעת כלום. אני תימניה פשוטה. אולי תשוב הגברת הביתה?

פסי: צאינה וראינה! מגרשת מן הבית כאילו היא באמת כלתו של ר' מרדכי... אל תתחצפי... זכות בעל-הבית שוב לא תעמוד לך...<sup>95</sup> מרים ורחל'ה מתפקדות כאן על דרך הניגוד התכניתית של "חווה/לילית" (או אשת בית מזה, ופאם פאטאל מזה<sup>96</sup>). ואכן, בעוד מרים היא האישה השורשית, המסורה לאהובה ורואה בראש דאגותיה את טובתו וטובת משפחתו, מעוצבת רחל'ה כאישה האפלה, הנערצת על גברים, אבל אינה יודעת אהבה ונאמנות מה הן. אלא שכאן סוטה סמילנסקי מהמוסכמה הניגודית לגביהן. שלא כמו על פי הסטריאוטיפ הנשי בספרות הגבר (כפי שמורה המחקר הפמיניסטי): אשת הבית היא הפאסיבית והפאם פאטאל היא האקטיבית, אצל סמילנסקי – גם רחל'ה וגם מרים הן נשים אקטיביות, יוזמות ופעלתניות; אך בעוד עניינה של רחל'ה – מלחמה והרס, ובהרס עצמי היא אף מסיימת את חייה, עניינה של מרים – עבודה ובנייה. למשל, במערכה הראשונה, תמונה ב', נקרא עובדיה לשרת בצבא התורכי. המוכתר של המושבה מציע לו להשתחרר תמורת סכום כסף נכבד. עובדיה מסרב לשלם ופונה להתגייס. רחל'ה מעודדת אותו: "כך נאה לבחור כמוך! להיפדות בכסף לא יפה... הימים ימים גדולים... לך לצבא"; ואילו מרים, שערך העבודה נעלה בעיניה מכל מחיר, נזופת בו: "וללכת להיות חייל אצל הכרסתן הזה... טיפש!".<sup>97</sup> עמדה זו מתחדדת גם בסצנה האחרונה.

הסצנה האחרונה מציגה את ר' מרדכי ובנו בפרדס לאחר המלחמה, כשהם מנסים לשקם את העזובה בעצים. ר' מרדכי מסביר לעובדיה כיצד לטפל בהם: יש לחשוף את הגזע עד לשורשים העליונים, לחתוך במקום החולה, לעקור את השורשים הרקובים ולמשוח בתמיסה כחולה. מרים מכינה את התמיסה הכחולה, ונראה שיש בהכנה זו כדי להצביע כי היא הגורם הבריא, הנושא את המרפא למשפחה הפגועה, כמו לעצים. באין רחל'ה, היא העתידה לתרום להמשכיותה של המשפחה: היא שתינשא לעובדיה, תעמיד את הדור הבא, ותדאג ותטפח את המשק. דרך אגב, השיר המהדהד כמוטו למחזה הוא: "העבודה היא חיינו מכל רע תצילנו"; אבל בעוד בראשית המחזה מפזמים שיר זה ר' מרדכי ועובדיה, המחזה מסתיים בשיר זה הנשמע מפי מרים. במלים אחרות, בראשית המחזה נושאי מסר העבודה הם בני האיכר, ואילו עם גלגולי הדרמה על עלילותיה

ודמויותיה, עובר התפקיד לידי מרים התימניה. אין ספק שדמותה של מרים היא ביטוי שונה מן הנוסח שהוצג עד כה. כאן מתנער סמילנסקי מן המבוכה והתהייה שהכתיבו את דמויות התימני שלו ב"טבע" או ב"מנחת אהרון", ומפגין הכרות בוטחת יותר עם מושא דיוקנה של מרים. הכרות זו מציעה צעירה תימניה בעלת מודעות משלה, הפועלת על פי הבנתה (וקול ליבה), ואם כי היא שתולה בהווי התימני המסורתי (עניין זה מודגש בקשר ההדוק שלה עם אימה הקשישה, היושבת דרך קבע בירכתי חצרו של ר' מרדכי, משם היא מלווה את ביתה במבטים ובשיחה), אין זה מונע ממנה ליצור קשר עם החברה האשכנזית על בסיס הדדי.<sup>98</sup> ואכן בהופעתה של מרים (כמו בהופעתה של סעידה ב"הפיס") ניכרים כבר שינויים ראשונים<sup>99</sup>, הן בגישתו הבלתי אמצעית של הסופר־המתיישב אל גיבורו התימני, והן בהתקבלותו של התימני בציבור הארץ־ישראלי על כל עדותיו; שינויים שתרגמו את מיתוס קיבוץ הגלויות - לכור של מיזוג והיתוך.<sup>100</sup>

הוצאת חבר סופרים

כ ת ב י

יהושע ברזילי

(איזנשטט)

לזכר חצי־הזיכר של עליתו לא"י.



## הערות

1. ישעיהו, פרק ס' פסוק ד'; פרק מ"ג פסוק ה'ו'; ד"ר ח' חיסין, "קול קורא", *מיזמן אחד הכילו"יים*, תרגום מרוסית: ש' הרברג, עיבוד ומילואים: מ' רייכר, פתח-תקוה תשכ"ז, עמ' 12-13.
2. בתקופת העלייה הראשונה עלו כ-2500 יהודי תימן, ורובם התיישבו בירושלים. בסוף תקופת העלייה הראשונה (1904) מנה הציבור היהודי בירושלים כ-32.000 איש. נ' דרויאן, "עלייתם והתערותם של יהודי תימן בעלייה הראשונה", *ספר העלייה הראשונה*, ירושלים 1982, עמ' 207-216.
3. שיר זה ידוע כאחד השירים הראשונים שחיבר אימבר בארבע שנות שהותו בארץ. נפתלי הרץ אימבר (1855-1909) הגיע לארץ בכסלו תרמ"ג (על תאריך בואו חלוקות הדיעות, ראה: ג' ירדני, *העיתונות העברית בארץ-ישראל*, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 184).
4. "ברזילי-איזנשטרט, "בשערי ירושלים", *כוורת*, אודסה תר"ן, עמ' 60-69.
5. "עם חשכה הגענו לשער חברון... היהודים שאלו אותנו: מי אתה ומאין תבואו. ענינו: יהודים אנו, מתימן הרחוקה באנו. הם לא האמינו לנו. ביקשו שנראה להם סימנים... התברר לנו שמימיהם לא שמעו שיש יהודים בתימן, ואז היינו לפלא בעיניהם ולשיחה בפי כל. הילדים היו באים להסתכל בנו ולראות את היהודים כהי העור מ'בני עשרת השבטים' ש'באו מעבר לסמבטיון', והם מדברים בלשון הקודש בהברה משונה". הרב שלום כסאר, "ראשית עלייתם של יהודי תימן", *הואל*, בעריכת י' רצהבי וי' שבטיאל, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 238.
6. בתקופת העלייה הראשונה ניסו העולים התימנים להקים ריכוזי יישוב משלהם

- והבולט בהם הוא הנסיון ההתיישבותי ברמה (צפון-מערב לירושלים) בשנים 1893 ו-1895 (ראה: נ' דרויאן, "עבודת האדמה בתקופת העליה הראשונה", כאן מרכז קסמים - עולי תימן בארץ-ישראל 1881-1914, ירושלים 1982, עמ' 44-46); בתקופת העלייה השנייה מצטרפים העולים התימנים אל מושבות קיימות (ראה, כנ"ל, "חלקם של עולי תימן בהתיישבות החקלאית בשנות העליה השנייה", שם, עמ' 93-115). כאן כדאי להוסיף כי על פי סיפוריו של זאב יעבץ איש יהוד (מושבה בשנים 1883-1892), כבר בעלייה הראשונה התגוררו במקום עולים מתימן (וראה סיפורו "חרבות לאתים").
7. בין מתיישבי המושבות הראשונות לקחו חלק גם בני מזרח שאינם תימנים, אלא שהיו אלה משפחות אחדות; כמו, ביסוד המעלה (מ' חריזמן, נחשוני החולה, תשי"ח) או ביבנאל (א' קוסטיצקי, בטרם האיר הבוקר, תשמ"ב).
8. נ' פוחצ'בסקי עלתה לארץ ב-1889; מ' סמילנסקי ב-1890; ל"א אריאלי-אורלון ב-1908; ד' שמעונוביץ ב-1909; י' יערי ב-1920; י' זרחי ב-1922.
9. בעליית יבנאלי (כפי שכונתה עליית 1912-1914), באו עולים מאיזורי חבאן וביצ'א (מזרח תימן), שהיו בעלי חזות שונה מהתימני המוכר. הם היו בני חיל, היוצאים מזוינים ושערות ראשיהם הארוכות מגודלות פרא, לפי שמואל יבנאלי, מסע לתימן (תרע"א-תרע"ב), תל-אביב תש"ב, עמ' 222-228.
10. אברהם טביב, "עליית יהודי תימן", זכרונות ארץ-ישראל, בעריכת א' יערי, ירושלים תש"ז, חלק ב', עמ' 864-865.
11. יציאת האישה התימניה בארץ לעבודה, היותה שינוי קיצוני באורח חייה. בתימן דאגה רק למשק ביתה ולטיפול בילדיה, ואילו בארץ, העבודה הכפולה בבית ובחורף, לא רק שהפכה את עולמה עליה, אלא גם הכבידה והיקשתה על ניהול תקין של חיי משפחה. ראה, יהודה רצהבי, יהדות תימן, תל-אביב תשי"ח, עמ' 81-82.
12. מסעות ר' בנימין מטויליא, הוצאת גרינהוט, פרנקפורט 1904, עמ' 65.
13. ביניהם: השליח ר' ברוך ב"ר שמואל תושב צפת (1833), ר' עמרם המערבי (1846), ר' דויד אשכנזי מירושלים (1857), והחוקר-הנוסע יעקב ספיר (1859).
14. א' יערי, "עליית יהודי תימן לארץ-ישראל (במלאות 60 שנה לעליית תרמ"ב)", שבות תימן, בעריכת י' ישעיהו וא' צדוק, תל-אביב תש"ה, עמ' 16.
15. כל שידי נפתלי הרץ אימבר, תל-אביב 1950, עמ' 221-223.
16. יש לציין שהאכזבה היתה הודית, אלא שהתימנים בתקופה ההיא עדיין לא נתנו לה ביטוי בספרות. רק בדיווחים של אותם ימים ניתן למצוא הערות רבות המלמדות על מפח נפש קשה, לאור מציאות זרה כל כך ומתנכרת. ראה למשל, ר' שלום אלשיך, "עליית יהודי תימן בארץ-ישראל", מסעות ארץ-ישראל, בעריכת א' יערי, תל-אביב תש"ו, עמ' 642; בדברי אברהם טביב, שם, כרך ב', עמ' 862-863; בדברי יבנאלי, שם, עמ' 898; וכן יוסף שפרינצק, ככתב וכעל-פה, תל-אביב תשי"ב, עמ' 287-288.
17. ברנר מדבר שם על "סביבה מתנועעת", וטוען כי לא ניתן לסופר המתיישב להעמיד "צירה ספרותית מהחיים החדשים בארץ-ישראל, כל עוד ההכרות עם הסביבה היא נזילה, ללא יציבות וגיבוש. י"ח ברנר, "הז'אנר הארץ-ישראלי ואביזריהו", כתבים, תל-אביב תשכ"א, כרך ב' עמ' 268.
18. כותבת חיה הופמן: "דמות התימני הסטריאוטיפי, עם כל פשטנותה, איננה בהכרח דמות מזויפת ורחוקה מן המציאות. M.Jahuda מדגיש, שתפיסה סטריאוטיפית איננה זהה לדעה קדומה, ובכל סטריאוטיפ יש לפחות גרעין של אמת. יש להדגיש, כי התימני הסטריאוטיפי איננו המצאת הספרות היפה. התכונות הטיפוסיות של התימני מופיעות גם במאמר, בנאום וברשימה העיתונאית... ח' הופמן, בני תימן בארץ-ישראל כראי הספרות העברית (תרמ"ג-תש"ח), עבודת מאסטר, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 11.
19. "ברזילי-אינשטדט, ראה הערה (4), שם, עמ' 65-66.

20. ראה על כך, ש' בלובשטיין, *עלי תימן* (מראשית עליית התימנים ארצה), תל-אביב תשי"ג, עמ' 7-8; י' שפרינצק, הערה (16), שם, עמ' 279, 282.
21. ח' בן-יהודה, "בשביל מה אנו חיים", *הד ירושלים*, ט' שבט ת"ש, גל' כ"ז, עמ' 2.
22. שם, שם.
23. ראה בין היתר, י' רצהבי, הערה (11), שם, עמ' 79-82; י' ישעיהו, "יהודי תימן בארץ-ישראל", *מתימן לציון*, בעריכת י' ישעיהו, ש' גרידי, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 37-42; ש' בלובשטיין, הערה (20); י' שפרינצק, הערה (16); וכן זכרונותיהם של הרב שלום כסאר, הרב שלום אלשיך ואברהם טביב, המצויינים לעיל.
24. י' ברזילי-איזנשטדט, "לחם ומים", *העומר*, חוב' א', יפו 1909, עמ' 80-87.
25. ח' לונץ, "האם והבת", *לוח ארץ-ישראל*, ירושלים 1911, עמ' 128-138.
26. ג' פוחצ'בסקי, "רומה", *כיהודה החדשה*, יפו 1911, עמ' 41-49.
27. כנ"ל, שם, עמ' 57-61.
28. ל"א אריאלי-אורלוף, "בן עזאי התימני" (1927), *לאור הונס*, תל-אביב 1954, עמ' 92-124.
29. נחמה פוחצ'בסקי, "אסונה של אפיה", *השילוח*, כרך מג', חוברות רנ"ג-רנ"ה, תשרי-אדר תרפ"ה, עמ' 227-233.
30. השווה עם דיווחו של דויד ילין, בו הוא מספר כי בקרב הנשים הירושלמיות שורה האמונה כי הים הוא סגולה לכל תחלואה, ובעיקר "מקור הישע לעקרות". והיה ו"נערה בת י"ד כי תהיה לאישה לבחור בן ט"ו, ושנה תעבור והיא טרם ילדה, ונסעה ליפו לרחוץ בים". ד' ילין, "עיר הפרדסים", *מדן ועד כאר שבע*, ירושלים תשל"ג, עמ' 72.
31. ג' פוחצ'בסקי, "ג'לות", הערה (26), שם, עמ' 50-56.
32. שם, שם, עמ' 53; זעקה דומה עולה ב"אסונה של אפיה" מאת ג' פוחצ'בסקי. אפיה הבורחת מבית מעבדה כיוון שמכנים אותה שם בשם 'שפחה', פורצת בבכי בשאלה: "שפחה... הזאת היא ארץ-ישראל שהלכנו להיגאלה בה?" הערה (29), שם, עמ' 232.
33. ד' שמעונוביץ, "לילה בכרם (שברי מחזות)", *השילוח*, כרך כ"ה, אב תרע"א-טבת תרע"ב, עמ' 105-114, 7-21.
34. הערכתו של האשכנזי את מלומדותו של התימני, מתגלית כאמביוולנטית, מצד אחד הוא מעלה על נס את בקיאותו ושקדנותו בתורה ובספרים הקדושים (ראה, בן עזאי בסיפורו של אריאלי-אורלוף, השב אחרי יום עבודה מפרך ופונה לשינון בספר 'המלאך רזיאל'; או ברכיהו בסיפורו של משה סמילנסקי 'מנחת אהרון', ההולך לעבודתו בפרדס כשספר ולחם בסלו), אבל מאידך גיסא, הוא מלגלג על הנחשלות שלו בענייני היום יום.
35. ד' שמעונוביץ, הערה (33), שם, עמ' 17.
36. שם, שם, עמ' 113-114.
37. שם, שם, עמ' 18-19.
38. ל"א אריאלי-אורלוף, הערה (28), שם, עמ' 92-124.
39. י' שפרינצק במאמרו "בין התימנים בראשון-לציון (1912)", מתלונן כי: "מידת האמת מחייבת להעיר שבנוגע להתעניינות בצרכיהם ועולמם הפנימי של התימנים, אין קבוצת הפועלים של ראשון-לציון עולה בהרכבה על אנשי ראשון האחרים. לכאורה צריכים היו הפועלים להיות, מבחינת השקפתם הלאומית חברתית, הקרובים ביותר לאנשים חדשים אלה, כי הדאגה להתאזרחות התימנים ולהרמת מצבם אינה פחותה בערכה מהמלחמה לייסוד מושבה של פועלים צעירים ליד ראשון-לציון. אולם עד העת האחרונה, כנראה, לא הכירו זאת חברינו במקום". י' שפרינצק, הערה (20), שם, עמ' 282.
40. ל"א אריאלי-אורלוף, הערה (28), שם, עמ' 100.

41. שם, שם, עמ' 95.
42. נ' פוחצ'בסקי, "אחרי שמחה", ראה הערה (26), שם, עמ' 69-74.
43. שם, שם, עמ' 74.
44. כנ"ל, "ג'לות", שם, עמ' 50-56.
45. בעניין זה מעיר ראובן ולנרוד: "הספרות הארץ-ישראלית של תקופת החלוציות הראשונה... מוסבת לסאגה של כיבוש סביבה... עבודת ההתיישבות מצטיירת כהרפתקה הירואית של צעירים. אבל הסופרים אינם מציגים את הקשיים היום-יומיים... עובדה זו אינה יכולה שלא להתמיה את הקורא. אנשים חסרי ניסיון... שהיו מוגנים ושמורים, נחשפו לארץ צחיחה; הם נתונים לכל סבל, לעבודה מפרכת, למחלות מקומיות, סכין המרצח המאיים מאחורי גבם, ואף על פי כן, כמעט מעט מאוד מכל זה משתקף בסיפורים של אותה תקופה. נהפוך הוא. הכל זוהר בהיר ויפה. מכל מקום אין לפרש זאת כהתחמקות מודעת או זיוף. יש לייחס זאת יותר למעופו של הדמיון, הנס מכל קשר עם קשיי היום".
- R. Wallenrod, *The Literature of Modern Israel*, N.Y & London, 1956, p.9.
- לפי ולנרוד, ההימנעות מנתינת ביטוי למציאות הקיימת בספרות העלייה הראשונה, אינה נובעת מתוך מגמה מכוונת של זיוף או התחמקות, אלא מתוך הזדקקות נפשית של המספר וקוראיו להגנה עצמית מפני האסונות והאכזבות הנערמים על דרכו של החזון. המספר, איש העלייה הראשונה, מסרב להודות בפער המתגלה בין החזון לבין שחיקתו, בטווח זמן כה מידי, ומשתוקק לחוות כמה שיותר את "ירח הדבש של ההתיישבות" (עמ' 9).
46. ח' בן-יהודה, "לולו" (1902), *סל הענבים* (עורכת: ג' ירדני), ירושלים 1967, עמ' 168-175.
47. גישה זו משותפת לז' יעבץ ולי' ברזילי-איזנשטרט; לא כן אצל נ' פוחצ'בסקי ומ' סמילנסקי. אצלם מופיעות דמויות איכרים ואיכרות משני הסוגים: הטיפוס הגס והמתעלל כמו בספרות העלייה השנייה (נ' פוחצ'בסקי, "ג'לות", "פעמיים"; מ' סמילנסקי, "הדסה", "תולדות אהבה אחת"), והטיפוס העובד, המסור ואיש הערכים (נ' פוחצ'בסקי, "המוצא", "המשק"; מ' סמילנסקי, "רחליה (מחזה)", "בית הדוד").
48. ראה פרק א': הצעות לאנתרופולוגיה ציונית.
49. "לולו", הערה (46), שם, עמ' 175.
50. את הגשמת ערכי העבודה והאדמה, מבטאת חמדה בן-יהודה, גם בשמות ילדיה של לולו: "בת בצירה (כי נולדה בימי הבציר)... וכן עובד" (שם, עמ' 175).
51. ראה מאמרי, י' ברלוביץ, "מעשייה יהודית בטרנספורמציה ארץ-ישראלית: עיון ב'לחם ומים' לי' ברזילי-איזנשטרט, 'זיבן גוטע יאר' ל"ל פרץ, והסדרה התימטית 'שבע שנים טובות'", *בקורת ופרשנות*, אלול תשנ"ד, חוב' 30, עמ' 99-120.
52. ברזילי מאלתר את הסצנה האחרונה על ארמזים טקסטואליים: תהלים קכ"ח ג'; כנ"ל קמ"ה ט"ז; פסחים קי"ט.
53. כנ"ל, הערה (24), שם, עמ' 86-87; ברזילי ממשמע את דבקתו של הזוג בטיפוח הזיתים, הן כציווי לאומי ("כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ"), והן כאקט של גאולה ("אמר ר' אבא: אין לך קץ מגולה, מזה שנאמר: 'ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופרייכם תישאו לעמי ישראל, כי קרבו לבוא' (סנהדרין צ"ח)); כלומר, ככל שארץ-ישראל תהיה ירוקה יותר, כן תוחש הגאולה.
54. י' הלוי, "מן הגרוטסקי אל הקומי, היהודי מתימן מבעד לבמת הבדוד הארצישראלית", *דמות ודיוקן עצמי*, היהודי מתימן בספרות העברית, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 265-273.
55. י' ברזילי-איזנשטרט, *הבחלק*, מחזה צחוק בשלוש מערכות, ירושלים 1909.
56. זאב יעבץ, "חרבות לאתים" (התפרסם לראשונה ב-1893), הערה (46), שם, עמ' 107-56; "דרך שלושת ימים", *המזרח* (עורך: ז' יעבץ), קרקא 1903, חוב' א, עמ' 107-56.

- 51-63.
57. "הבחלנות" לפי מחזה זה, היא מחלת נפש מסוג הדיפרסיה: החולה בוחל בכל הסובב אותו, מדיר עצמו מחברת אנשים, משפחה ומכל עיסוק גשמי או רוחני.
58. כנ"ל, הערה (55), שם, עמ' 19-20.
59. אל העגה העברית התימנית, היפנה את תשומת הלב לראשונה פרופ' ש"ד גויטיין במחקרו: "היסודות העבריים בשפת הדיבור של יהודי תימן", לשוננו, ירושלים 1930, כרך ג. כאן יש להוסיף כי סופרי העליות הראשונות לא השכילו להבחין בייחודם הלשוני של התימנים. הם אמנם השתמשו פה ושם במשפטים טיפוסיים כפי שהודגם לעיל, אבל אלה הם בעיקר משפטי קריאה קצרים (כמו, קריאות תדהמה, התפעלות, שבועה, וכדומה). רק בשנות ה-40 נתן ח' הזו ייצוג רחב יותר לז'ארגון זה (היושבת כגנים, יעיש). "יש עוד מקום רב לחקר מילון זה ומבנהו התחבירי", כותב מאיר פרנקל במאמרו "יהודי תימן בראי הספרות", מחברות (עורך: א' אלמליח), ירושלים 1953, חוב' ב, עמ' 27-29.
60. י' ברזילי, הערה (55), שם, עמ' 11.
- למותר לציין, כי ברזילי-איזנשטדט כתב מחזה זה, עם זיקה בולטת למחזהו של מולייר החולה המדומה. וראה מאמרי, י' ברלוביץ, "הבחלן", קומדיה ראשונה מחיי ארץ-ישראל", משא לספרות אמנות ועיון, דבר, 16.3.79, עמ' 21.
61. ז' יעבץ, הערה (56), שם, עמ' 95.
62. כנ"ל, "דרך שלושת ימים", שם, שם, עמ' 63. ראה גם דן אלמגור, "דמותה של בת תימן בזמר העברי", בת תימן, ערך ש' סרי, תל-אביב 1993, עמ' 365-384, 391-392; "תימנים גזעיים", ידיעות אחרונות, 7 ימים, 6.4.79, עמ' 29.
63. י' רצהבי, יהדות תימן, תל-אביב 1958, עמ' 18-19.
64. שם, שם, עמ' 22.
65. אבחנות מעניינות בין האידיאולוגיה הלאומית של התנועות הציוניות, לבין הלאומיות המסורתית של היהודי יוצאי תימן, ראה מאמרו של י' מאיר, "העלייה הלאומית הראשונה לארץ-ישראל (במלאת תשעים שנה לעליית יהודי תימן ורוסיה)", אפיקים 1972, גל' מ"ב, עמ' 11-13; וכן, השוואה "בין הפועלים מתימן לבין הפועלים ממזרח אירופה", נ' דרויאן, הערה (6), שם, עמ' 138-145.
66. א"ז רבינוביץ, "יהושע ברזילי-איזנשטט", כתבי יהושע ברזילי-איזנשטט (עורך: א"ז רבינוביץ), יפו 1913, עמ' ז'.
67. מ' סמילנסקי, "מנחת אהרון", כתבי מ' סמילנסקי, תל-אביב 1934, כרך ד', עמ' 143-149; סיפור זה (1932) עוסק בראשית שנות העשרה, כלומר, עם בואם של התימנים למושבות יהודה.
68. שם, שם, עמ' 148.
69. ח' בן-יהודה, "נשיא בישראל", סיפורים קצרים מחיי הארץ, ירושלים (ללא תאריך), עמ' 1-7. ראה גם, פרקים א' ב' לעיל.
70. שם, שם, עמ' 2.
71. שם, שם, עמ' 6.
72. נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב 1966, עמ' 216-217.
73. א' בן-יהודה, החלום ושכרו, ירושלים 1979, עמ' 98, 99-100.
74. על מאבקהם של פועלי העלייה הראשונה לעבודה עברית, ראה, מ' ברסלבסקי, פועלים וארגוניהם בעלייה הראשונה, קורות ומקורות, תל-אביב תשכ"א; וכן מאמרי, י' ברלוביץ, "אוכלי עמי איכלו לחם", עיתון 77, גל' 69, אוק' 85, עמ' 34-36.
75. בנושא זה ראה, למשל: ח' שורר, "התימנים", בעלייה השנייה, תל-אביב 1952; מ' לוי, "לדרך עולי תימן ביישוב ובתנועת העבודה (מעין ביבליוגרפיה על פי הפועל הצעיר תרס"ח-תר"פ)", מתימן לציון (עורכים: י' ישעיהו, ש' גרידי), תל-אביב 1938, עמ' 217-233; צ' סוחובולסקי, "שלושים שנות עבודה של תימנים במושבות", אדם

- ועמלו, תל-אביב, 1972 עמ' 177-187; י' שפרינצק, "התימנים ותנועת העבודה",  
 שבות תימן (עורכים: י' ישעיהו, א' צדוק) תל-אביב 1945, עמ' 56.
76. מ' סמילנסקי, "טבע", כתבי מ' סמילנסקי, תל-אביב 1934, כרך ד', עמ' 150-154.
77. שם, שם, עמ' 150.
78. י' בן-משה, "יום השילום", לוח ארץ-ישראל (עורך: א"מ לונץ), ירושלים 1907, עמ' 99-109.
79. שם, שם, עמ' 100-101.
80. שם, שם, עמ' 103-104.
81. על הפואטיקה החברתית הרומנטית של נ' פוחצ'בסקי, בעקבות האסכולה של  
 "המהלך החדש" ראה: י' ברלוביץ, ספרות העליה הראשונה כספרות מתיישבים  
 ראשונים, עבודת דוקטור, רמת-גן, 1979, עמ' 138-141.
82. נ' פוחצ'בסקי, "פעמיים", ביהודה החדשה, יפו 1911, עמ' 57-61; כנ"ל, "אחרי  
 שמחה", שם, עמ' 69-74; כנ"ל, "רק פתקה", עתוננו, גל' ט"ז, ירושלים 1934, עמ'  
 6.
83. ל"א אריאלי-אורלוף, "הנער בוניא", בינתיים (עורך: יהושע פלדמן), יפו 1913, עמ'  
 50-77.
84. א' שמעוני, "הבונים", האזרח (עורך: ש' בן-ציון), יפו 1919, כרך א', חוברת ב',  
 עמ' 1-19.
85. כדברי הסב ר' שלמה, שם, שם, עמ' 18.
86. שם, שם, עמ' 3, עמ' 6.
87. שם, שם, עמ' 6, עמ' 3; טיפול דומה בדיוקן התימני במחזה מאותה תקופה, ראה,  
 ח' שורר, "לראשונה" (חיזוק בארבע סצנות), האדמה (בעריכת י"ח ברנר), שנה א',  
 חוברת ג', כסלו תר"ף (1919), עמ' 287-316.
88. ל"א אריאלי-אורלוף, הערה (28), שם, עמ' 92-124.
89. שם, שם, עמ' 97.
90. שם, שם, עמ' 105-106.
91. שם, שם, עמ' 111-112.
92. ל' קיפניס, "הפיס" (ציור), פרוזות (העורך: י"ח ברנר), יפו, 1917, חוב' א, עמ'  
 7-17; מ' סמילנסקי, "רחליה" (מחזה), כתבי מ' סמילנסקי, תל-אביב 1934, כרך ד',  
 עמ' 155-192.
93. ל' קיפניס, שם, עמ' 14.
94. מ' סמילנסקי, הערה (92), שם, עמ' 162-163.
95. שם, שם, עמ' 165-167.
96. ראה,  
 S.M. Gilbert & S.Gubar, "The Queen's Looking Glass: Female Creativity, Male  
 Images of Women, and the Metaphor of Literary Paternity", *The Madwoman in  
 the Attic*, New Haven, 1979, pp.20-44.
97. מ' סמילנסקי, הערה (92), שם, עמ' 170.
98. מרים נוהגת בחברה האשכנזית כשוות ערך, ועניין זה מתבטא בהבעת דעות אמיצה  
 בענייני חברה ומושבה. כך למשל הביקורת שלה על המוכתר, שבעת מלחמה מנצל  
 קשרים להזין את משפחתו במזון משובח, בעוד אנשי המושבה ניזונים מאוכל  
 מקולקל שנותר במחסנים, או, גערותיה ברחליה המפונקת. שם עמ' 161, 166; וכן  
 ראה ד' אלמגור, "המשוחררות של העדה התימנית", ידיעות אחרונות, 7 ימים,  
 20.3.81, עמ' 32-33.
99. לפי ח' הופמן, רק בשנות ה-40 הגיע הסופר האשכנזי לשחרור מן הסטריאוטיפ  
 התימני, ומצליח להעמיד "יצירות תימניות" בעלות גיוון וריבוי פנים; זאת  
 ביצירותיהם של חיים הזז וישראל זרחי. ח' הופמן, "דמויות התימני ביצירת הזז -

בשירות ההשקפה ההיסטוריוספית", "כפר השילוח" לישראל זרחי (תש"ח) - סאגה תימנית", הערה (18), שם, עמ' 167-200.

100. משנות הארבעים ואילך, החלה העדה התימנית לקבל ביטוי ספרותי פואטי גם על ידי יוצרים ישראליים בני העדה, כמו מרדכי טביב, שלום מדינה, שלמה טבעוני, אהרון אלמוג, ברכה סרי וטוביה סולמי (א. שטאל, *יהודי המזרח בספרותנו*, 1974; *כנ"ל, ספרדים ובני עדות המזרח בספרות העברית*, 1980). עם זאת, משנות ה-60 ואילך, לאחר ההתרגשות הגדולה מעליית יהודי תימן בראשית המדינה (מבצע "מרבד הקסמים"), איבדה דמות היהודי התימני מעדיפותה הראשונית בעיני הסופר האשכנזי, והיפנתה את מקומה גם לדמויות אחרות מעדות המזרח. כאמור, מגוון דמויות אלה טופל מעתה, על ידי היוצרים בני עדות המזרח עצמן, וכל יוצר שימש פה לתפוצתו הוא (כמו, שמעון בלס, *המעברה* (1964), סמי מיכאל, *שוניים ושוניים יותר* (1974), אמנון שמוש, *מישל עזרא ספרא ובניו* (1978)). למותר לציין, כי דמויות מזרחיות טופלו, פה ושם, גם על ידי היוצר האשכנזי איש הארץ, שרותק ממפגש הגלויות בראשית שנות המדינה, ומתופעותיו הפרובלמטיות ככור היתוך (ח' ברטוב, *שש כנפים לאחד* (1954), א' בן-עזר, *המחצבה* (1963), י' הנדל, *רחוב המדרגות* (1965), ואחרים).

היעלמותה של דמות היהודי-התימני בולטת גם מעל הבמה הקלה: דמות זו, שאיכלסה באופן קבוע את מופעי התיאטרון העממי בשנות ה-40 (לי-לה-לו) וה-50 (דררה-מי), לרבות תיאטראות היידיש (שנות ה-60 וה-70), הלכה ונמוגה, ובתכנית בידור (כמו הגשש החיוור) התגבשה דמות כלל מזרחית ישראלית, שמקיפה את כל עדות המזרח ללא איפיון עדתי ספציפי.