

תדפיס מתוך

תִּמְא

כתב עת לחקר יהדות תימן ותרבותה

[ד]

הוצאת האגודה לטיפוח חברה ותרבות
נתניה ★ תשנ"ד

שיג ושיח גם עם המטיט. הביקורת שהתייחסה לסיפור מאו פרסומו ועד ימינו, הדגישה בעיקר את ההבטים התיעודיים שלו. כך ייד פרייער ויעקב פיכמן בחתולת המאה, וכן לאחורנה נורית גוברין בספרה "העומר"³:

כסיפור מודגש חלוחה של ירושלים כמייצגת בארות ודרכי הארגון וההספקה הכושלות של חלוקת המים בה. כוחו של הסיפור בחיבור האותנטי – האולטימה המגוננת והמורכבת של ירושלים ומנהגי חלוקת המים בעת בצורת... ביחוד עלה יפה חיבור הנאי הגמורים בשכונת העוני הנהיגה מפחי פח גמורים, שמעטים כמותו. החיבור מיוחד גם בכך, שעל אף תנאי הריוד הקשים שנשאו שולט בו ההומור. בוכוחו ניצל הסיפור מגלישה לחיבור נטורליסטי מעודע של מצוקת דיור, והוא פועל על הקורא ודוקא בכוח האמת שבו, הנגלית בכל כיעורה כמעד להומור.

שלא כמבקרים הקודמים, נדלג על חלקו האינפורמטיבי של הסיפור, ונפנה לעיין בחלקו השני, דהיינו – בפאבלוה. זו כאמור משחקת באלמנטים בריוניים, והמפני כינה לבין החיבור האקטואלי יוצר מתח פואטי שהולך ומשתמע כסיפור עם ומגלה זיקות טקסטואליות למרכיבים עלייתיים מוכרים מהיצירה העממית של י"ל פרץ, ובעיקר ל"הפיקיון" מן הקובץ "מפי העם"⁴, ואכן, עיון עוקרני עשוי להראות כי ברודיל לא רק מפתח את הרמזים (אלוהיות) היצירה העממית של פרץ, אלא פונה אליה כחומר גלם נתון – לעיבוד ולכתיבה מחדש של יצירתו הוא. כפי שנראה להלן, העיבוד חופשי: יש אלמנטים שהוא מרחיב בהם, ויש אלמנטים שהוא מצמצם, אבל – כאמור – יש כאן דיאלוג ביני-יצירתי של טקסט על טקסט.⁵

דיאלוג ביני-יצירתי, הוא אמצעי לגיטימי ביותר בכלול האמצעים האמנותיים שסופר נוקט בהם לצורך המעשה הספרותי שלו. מאידך, דיאלוג רדעיל, עם כל השתנה המפרש מן הטקסט הנרמז שלו, יש בו כדי לעורר כמה תמיהות, והמרכיב שבתן היא מודע פונה ברודיל לשחק דווקא עם היצירה של פרץ: כירודע פרץ יצר באקלים רוחני רחבוח מוגד לזה של ברודיל מבחינה אידיאולוגית ומאופיית, ומציאות כגון "גולה" ו"יעירה" היו בעבורו, לא רק בבחינת חומרי קיום יודי,

3 י"ד פרייער עיין, "שלא כבונה שרטט לברודיל" אינטרסטרן בכסרון של ציור את המנהג של ירושלים בשעת הסתיו ניסו. גם פיכמן מסיים, כי חיבור תעיר עשה ירוסס של אטח יצירה", שכן "נדול כוחם של רביר אמת". ראה תערה ו. עמ' 216-217, וכן י גוברין, "יודעע אינטרסטרן", לחם ומים (רשימה), העומר, ירושלים 1980, עמ' 188.

4 י"ל פרץ, "הפיקיון": מפי העם, חל"אכ"ב חששו", עמ' נה-נו.
5 על האלוהית והמפרדה בדרך הפרשנות הביקטטואלית, ראה אמרייה של ו' בן פרד The Poetics of Literary Allusion, PLT (Amsterdam), Vol. I (1976), p. 105-129.
טקסטואלית", הספרות, כרך 1, חוברת 34, 1985, עמ' 170-178.

יפה ברלוביץ

טיב המהפך האידיאולוגי והפואטי בדמות היודי התימי כסיפור "לחם ומים" ליהושע ברודיל-אינושטרט – עיון בינטקסטואלי

K

הסיפור הקצר "לחם ומים" התפרסם ב-1908 בכחתיבה "העומר" שעורכו היה בן-ציון. המחבר יהושע ברודיל-אינושטרט (1857-1918) היה ממנהיגי הכולטים של העליה הראשונה, ולעת מצוא שלח יד גם בכתיבה, כאשר התפיסה הפואטית שלו הייתה מגויסת כמודע לרעיון הצינוני, כדבריו: "הספרות הייתה לי כלי הפען נוסף לעשות תעמולה לארץ-ישראל"¹.

כסיפור שני מבנים סוגתיים (ואנטיסטים) שונים: הראשון מתפתח על דרך הסוגה הדיווחית האינפורמטיבית, והשני – כסוגה בריונית לכל דבר. כלומר, תצו הראשון של הסיפור הוא תיעודי ומצייר ירושלים אוטנטית של סוף המאה הי"ט, והדיווח המתקבל, הן מפי האנטי-המספר והן ממוגזן קולות מודגמים הרחוב של עיר, מעמיד מעין תחף אוכלוסין מייצג של עדות ומעמדות. בין הנושאים החברתיים והכלכליים הנדונים: בעיית אספקת המים בירושלים, התארגנות בתקופת בצורת, הפעילות האינטנסיבית של בקרב יהודים נוצרים, וכדומה.

הבהמשך לתיעוד הקטואלי זה, לזמנו ולמקומו, הולכת ומתפרשת גם מציאות שיעיניה סיפור-הווי מוחי סבל תימי ירושלמי כשם סלים, החולק ומפתח עלילתו, שיעיניה סיפור-הווי מוחי סבל תימי ירושלמי כשם סלים, החולק ומפתח

1 "ברודיל-אינושטרט, לחם ומים", העומר (בערכה של בן-ציון), ירושלים, תשי"ב-ס' 80-81.
2 תרטיט, כרך 1, חוברת 1, עמ' 80-81.
3 א"ר רבינוביץ, "יר יהושע ברודיל (אינושטרט)", כתבי יהושע ברודיל (אינושטרט), לזכר תצ' הויובל של עלייתו לא"י, ימר תרע"ג, עמ' 1.

אלא גם תפיסת עולם שהתחייבה מקימויות זו¹, לא כן תפיסת עולמו הציונית של ברזילי; זו שללה מכל וכל קימויות גלותיות זו, וכל זאת מתוך אותו ציווי עקרוני אימננטי למהפך טוטלי מנוגד למולדת, דהיינו, להתחדשות חיים לאומיים בארץ-ישראל, לתחיית הלשון העברית והתרבות העברית, לפררוקטיביזיה של החיים על האדמה הזאת, וכדומה.

למותר הוא לציין, כי שוני אידאולוגי זה הוביל ממילא גם לשוני פואטי בנייהם. נפרט כמה מאפיינים בולטים בשוני זה:

א. המבנה הסימבולי של דמות:הגיבור. בסיפורי העם של פרץ דמות הגיבור מתייצגת תמיד בדמות גיבור נחות, דל מבחינה כלכלית ותרבותית, נרדף ומופלה לרעה מבחינה חברתית ולאומית (כגון הנפשות הפועלות ב"שוב", "העושה נפלאות", "הארצ", וכדומה). לא כן מבנה הגיבור כספרות העלייה הראשונה, שעליה נמנה ברזילי. זו ודחה כל אפשרות של מבנה סימבולי דומה, כיוון שתפיסת היסוד שלה היא יצירת יהודי חדש, יהודי שלא יהיה עוד דל ונחות ונרדף, אלא יהודי חדש וזקף קומה ובוטח הבונה את חייו מתוך בחירה ושלטיה בבית לאומי משלו. ואכן, כבר בסיפוריה הראשונים של העלייה הראשונה מתפקדת דמות חדשה זו על סימניה ואלה, אם כי ייצוג לדמות ריאליסטית קיימת ואם ככמהיה לב למודל החזוני המהפכני. כך אצל זאב כיצורים כגון "שוט בארץ" (1890) ו"ראש השנה לאלוה" (1892); כך אצל חמדה בן-יהודה בסיפורים "תחת השקד" ו"חנות בני ריכב" (1903); וכך אצל משה סמילנסקי בסיפורים "זמירה" (1911), "אבגר" (1913), "יהודה" (1914), ואחרים.

ב. המבנה התימטי של העמידה בניסיון. בהקשר להופעתה של דמות גיבור נחות, ניצור מבנה תימטי נוסף, שהוא מהותי לטקסטורה של פרץ: העמידה בניסיון. כוזר, סיפורים כגון "העושה נפלאות", "הארצ", "מסירות נפש", "ניסים על הים", וכמוכן — "הפיקודן", מספרים על יהודי המים, פשוט וחסר-השכלה, אך בעל ערכים מוסריים נעלים, שעל מנת לקיימם, הוא עומד בניסיון בפני פיתויים קשים ויכול להם. גם מבנה תימטי זה (על כל ערכיותו), מנוגד לחלוטין לרוח העלייה הראשונה, ובמילא — אף לבטויה הפואטי. כידוע, בעבור "היהודי החדש" ארץ ישראל אינה עוד "עמידה בניסיון", אלא הבטחה מפורשת של ילף אתגנה; שהרי ארץ-ישראל מעתה ואילך היא הארץ המובטחת, הגשמת הסיסמה "חדש ימך קדם" שניגשה את שיבת-ציון המודרנית עם אלפיים שנות גלות קודמות — כחשובה לכל השאלות. הקשיים וההתבלבטויות באים וכלאום. אמנם גם עכשיו לא ניתנה הארץ המובטחת

[4] המתקן האידאולוגי והפואטי בדמות היהודי התימני כסיפור "לחם ומים" 189

כמובנת אליה, והיה צורך להיאבק עליה ואף להקריב את הנפש עליה, כמו ירושע, אבנר ויהודה — הגיבור-התימני שב סמילנסקי. אבל במאבק זה לא היה כל ספק לגבי יכולת התימני לבגור ולהשיג. כאן המאבק אינו נחשף, ולו רק להרף עין, למבחן של ניסיון. כאן התוצאה היתה ידועה מראש.

ג. ואם ב"ניסיון" עסיקנו, אין להימנע מן השרשור התימטי הנמשך מגנו — מרכיב ה"נס". כידוע, סיפורהם של פרץ, עם היתקלו בחוסר מוצא זה או אחר במיתות האלילית שלו, אין הוא מהסס לזמן אילו התערבות על-טבעית המסייעת לו להשתחרר מן הצבא הנורא ולהיות אהי הסיכר. התערבות על-טבעית זו מסתיימת על ידי גורמים ניסיים מסורתיים (על הרוב, אליהו הנביא על החתמויותיו והשונות), כגם מבטיעים בו מן הבלתי-יאמן, המותר ומיישב את כל הקשיים. למותר לציין, כי גם התערבות על-טבעית זו נוגדת את הציונות המעשית. על פי הכרזת הלאומית, תור היהודי לארץ אבות, לבנות לו מחדש ארץ חדשה ועם חדש, בכוחות עצמו. "היהודי החדש", לא רק של הסתכל על "הנס" ולא חיכה ל"אלהיו הנביא", אלא דחה כל אפשרות לעזרה כזאת. כידוע, התורה הציונית, שהיא מהותה תורה רציונליסטית פרגמטיסטית המושחתה על העיקרון האנטי-משיחי, רשמה על דגלה מפורשות, כי אין לחכות עוד לגורם על-טבעי — גם אם הוא מתמחה — ועל היהודי לחולל את "הגאולה" כמו ידיו.

והנה, לאור ניגודים אידאולוגיים ופואטיים אלה, שבה וחוזרת השאלה: מדוע נזקק ברזילי לפרץ ביצירת טקסט משלו? ויתרה מזו, כיצד הוא מעלה אפשרות של יצירת דיאלוג אחו ולא עוד אלא דיאלוג יצירתי?

נראה שברזילי השתמש בטקסט של פרץ, לא כדי להעמיד סיפור נוסף "נוסח פרץ", אלא הוא מגיב ממנו חומרים לצרכיו ואו מעבדם על פי הכרתו האידאולוגית והפואטית. כך שגם את הטקסט הנרמז מהלוח לאורך כל הפעולה, מקיים אמנם העיבור המשתמש את "נוסח פרץ" ומטעים בו מסרים מנוגדים, דהיינו טרנספורמציה זו, ובהמשך לה — מה עניינו של היהודי התימני לכאן? אבל קודם לכן עלינו לציין בטקסט הנרמז, כדי לברר מה הן הפונקציות הסיפוריות שברזילי מתייחס אליהן בויקוחו לסיפור "הפיקודן".

שלוש הן הפונקציות: א. הפונקציה של הגיבור. סבל עני ושמו טוביה, החי בעיירה קטנה כפולין ומתייסר לפרנסת לידיו ואשתו סריל.

ב. הפונקציה הערכית. בכל מערכת החיים הדחוקה שהוא חי בה מבחינה כלכלית, חברתית ותרבותית, מנהה אותו עיקרון מוסרי אחד — לא להזדקק למתנת בשר ודם. על כך הוא מתעקש — גם בשעה שאין לו פרוטה לצרכי השבת, גם כשהילדים שלו מסתובבים רעבים, וגם כשאינו יכול לשאת בהוצאות לימוד התורה שלהם.

6 נ. מייזל, ספר ילף ריל (תרגום מ' תלמיש), תל-אביב 1960: ש. ניגר, ייל פרץ, חייו ויצירתו (תרגום מ' מלצר), תל-אביב תשכ"א.

ג. הפונקציה של המעשיה. ההתקשות על עיקרון זה מעוררת את התערבות אליהו הנביא לעזרתו. אליהו מופיע לפניו בדמות צייד אשכנזי, ומעניק לו ספקיון רווחה כלכלית במשך שבע שנים טובות.

כל הפונקציות הסיפוריות של "הפיקודן" חוזרות בהדרגשים שונים ובאינטרפרטציה שונה ב"לחם ומים" – סיפורו הגדול של ברזילי, אמנם הוא מעבירם למקום אחר ולזמן אחר בהעניקן להן סימני הכר סביבתיים אחרים, אבל הפונקציות הוותיקות:

א. הסבל טוביה מן העיירה הפולנית הופך אצל ברזילי לסלים הסבל הירושלמי משכונת הפחים.

ב. אצל סלים, כמו אצל טוביה, העיקרון המנחה הוא האידיוקרנות לכריות, אלא סלים – כפי שישתברר להלן – איך יותר קיצוני בנושא זה.

ג. כאשר להתערבות אליהו הנביא, אין ברזילי מפרש דר' משמעות את הדמות המבילה המופיעה כאן כאלוהיה, אבל אין ספק שהיא נרמזה, ואף משמעת כדמות ניסית המופיעה יש מאין ופותרת קשיים יש מאין. שהרי, אם אצל פרץ הופיע אליהו הנביא בדמות "צייד אשכנזי", בירושלים מוגדר מחולל "הגנס" על פי תארו כ"בעל־ביית אשכנזי", שהופעתו המפתיעה ונדיבותו השופעת מתעלה – ולו בעיני סלים – כדמות־על טבעיה. דרך אגב, הפונקציה סיפורית נוספת הנרמזת מאירוע זה היא שפע הטוב הממש נס זה. אצל פרץ שפע הטוב פועל במשך "שבע שנים" ואלו אצל ברזילי "שבעה ימים", נראה, כי מבחינה פונקציונלית זקוק ברזילי למספר ימים בלבד כדי להפיל את העלילתה הפוליטית שלו, לסיפק את המצמצם טווח הזמן, אך יחד עם זאת אינו מוותר על "השבע" – הן כמספר מגי והן כזיקה לנוסח "הפיקודן".

ב

בחירתו של ברזילי ביהודי-תימני לימוש הטרנספורמציה מיהודי גלויה להודי ארצישראלי אומרת דרשני, שהרי אין זה מקרה שברזילי אינו מעמיד לטוביה, היהודי הפולני, מקבילה של יהודי ארץ ישראל בן העדה האשכנזית, וכן לא יהודי מכל עדה אחרת, אלא דווקא יהודי מן העדה התימנית. קריאה מדויקת בסיפור זה שבה ומלמדת, כי ברזילי חבר דווקא בפכולה זו כדי להקנות באמצעותה שני ציוויים ערכיים, כמובן – בעלי ערך ציוני – ועניינים: ערך העבודה וערך גאולת הארץ. כמה דברים אמורים?

כזכור, המצב בירושלים, כפי שנצטייר בחלקו התיעודי של הסיפור – הוא הלהיך מסלים והולך של בצורת קשה. לאחר קיץ יבש, מגיעה עונת החגים ואין כל סימן לגשם. מי הבארות בעיר הידלדלו ורק עשירי המקום יכולים לקנות מים יקרים,

המובאים מחוץ לירושלים על ידי כפארים ערבים. אבל הנה החגים עוברים, וכאשר גם עתה נעצרים השמיים ואין כל סיכוי לגשם, הולכים וקופאים החיים על כל פעילויותיהם. באין מים – אין בנייה, אין חיי מסחר, אין עבודה, וכמו כמעמד אפוקליפטי של קץ כל כבוד, מבחינים החושבים בתנועת צופרים הבורחות מן המקום, המבשרות לכאורה את אוכדנו הקרוב. הפעילות היחידה הרוחשת בעיר היא העמידה בתורים לחלוקת מצרכים היוצאים: מים ולחם. ראוי לציין, כי חלוקת אלה הן מטעם מוסדות פילנתרופים היוצאים לטעיה לתושבים באשר הם, אלא ששלים – השומר בעקשנות על עקרונות שלא להיזקק לכריות – דוחה תמיכה זו מכל וכל. כמובן, הוא אינו עומד בתורים למים ולחם, וכאשר הוא פוגש שבוטותו וחיותו מחלקים, שלמראה ורוננו ורעבוננו דוחפים מצרכים לידיו – הוא מטייב:

מה אינך רוצה? צועק המחלק... ומייד הוא מנשפיל קולו – קח... קח... יש כאן שתי תפקודים לקמח... וכיך אני כך, אחי, שאתה נצרך לאותו דבר. אין מה להחבייש. יבואו ימי העבודה ותתפרנס מגיע ספך כאשר הסכנת. ועיני האיש נעשות לחות. מרחמנים בני רחמנים הוא, אף על פי שהוא צועק. וגם סלים חתמה רחמים ועונה רכות: מא כריש, מוש לויס (לא צריך, ייב). הן היווח ולא צדקה יבא לבקש. מעולם לא קיבל נובה.

יש להודות, שסירובו העקרוני של סלים – על רקע הבצורת כמצב נתון של הקהילה כולה – אינו לרואניש. יש אלא לגיטימציה מתולטלת להיעזר בסיוע הודקקות אינה בגידה בערכים או בעקרונות, אלא השלמה עם צוק עימים. יתרה מזו, ההודקקות אינה נמסרת כאן על רקע של מצוקה אישית, כפי שמתקבל אצל טוביה ב"הפיקודן". אדרבה, זו צרה כללית שבה ניתן סעד לכל החושבים – נצרכים ובעלי אמצעים כאחד, כך שסלים אינו ידוע אף על פי כן, כמעמד ברזילי את סלים כמתקעש. התקששות זו הולכת ומתבררת עם האכזבה במטבע הלשון "חלוקה" המשמש כאן כמושג מפתח. אמנם בהקשר לעלייה דגן משמעת "חלוקה" זו כחלוקת מים ולחם, אבל אי אפשר שלא לשמוע בה את הדיה של אותה "חלוקה" ירושלמית על כל המשמעת ממנה בהקשר הישובי האידיאולוגי. כידוע, מטבע לשון זו, מכוונת לחיים המבוססים על חלוקת כסף נדבות הבאים מחוץ לארץ, דרך שהלכה והתפתחה כצורת קיום קרב הקהילה היהודית של הישוב הישן, פרויזיט ומסוכסכת. אלא אף לחברה ששיטה את הקהילה לא רק לחברת קבצנית, פרויזיט ומסוכסכת. אלא אף לחברה ששיטה את אנשיה אלה באלה עד כדי מעשי מלטינות, שחיתות חברתית וניזון מוסי. כאשר קמה תנועת "חיבת ציון" ופתחה במפעל החלוצי בארץ (1878), היתה אחת

7 "ברזילי-אשכנזים", "לחם ומים", בתוך: כחבי הוושע ברזילי (העדה 2, לעיל), עמ' 46.

ממטרתיה במהפכה לאומית זו עקקו נגע ישובי חולני זה, על דרך הפרודוקטיביות, העבודה והעצמאות הכלכלית. והנה לא עברו מספר שנים ונגע זה הלך לכרסם גם באישי השדשד, אלא שבשפת המושבות לא כונתה שיטה זו "חלוקה", כי אם "האפטרופוסות של הברון רוטשילד", "התמיכה של אגודות חובבי ציון", "העזרה של יק"א", וכדומה. למרות לציין, כל ברזילי – כאחד ממובילי ומעצבי הלאומיות העמית – כואב קשות הידרדרות עריצות מוסרית זו, והוא יוצא להוקיעה לכל פה, ובספרו זה – בעזרת סלים. גיבור זה, התיי בקרב אנשי הישוב הישן, ואפשר אינו מכיר כלל את המגמות האידיאולוגיות של הישוב החדש, הוא הוא המגשים הלכה למעשה את העיקרים האלומיים הללו, בדחותו כל נדבה וחלוקה, בהתעקשותו על עבודת כפיים בלבד ובתפיסת עצמו כאדם וכיהודי אך ורק באמצעות עמאות כלכלית משלה. תפיסה ערכית-מוסרית היא גם נקודת תפנית בפער ההולך ומסתמן בין יצירת פרץ ליצירת ברזילי, שהרי אם בעקרון איההווקקות לבירות מתפלל טוביה – ויאל תצרכני למתנת בשר ודם", הנה סלים מתפלל – "זמן לי השם ויחבר איהו משלאת". כלומר, סלים אינו מסתפק רק בשלילה הפילנטרופיה, אלא מחייב פעילות מנוגדת לה – עבודת כפיים. חיוב העבודה כאנטימיה לתמיכה מוצא כטיורי במעמדים שונים בספרו של ברזילי, וממילא גם במעמד "הנס". עיון שורה בינו לבין מעמד הנס אצל פרץ, מדיש שוב את ההתפללות הערכית בין שני הסיפורים. כוונה, הנה נעבור טוביה מתקבל בשבע שנים טובות המעניקות לו חיי רווחה ונחיתות. לא כן סלים: בעבורו הנס הוא בקבלה עובד הרווחה היא שכן העבודה. על כן באשר לציור הראשון, ציור העבודה, שברזילי ונחיתות בשש שבע שנים היא יגיעת הכפיים, שהרי על פיו התמורה ההשגית לאדם אינה בנחיתות כי אם בעבודה. עד כאן באשר לציור הראשון, ציור העבודה, שברזילי מרחמנו מן הערך של הווקקות במרעט המופיע אצל פרץ, ומפקיעו מן האקלים הרוחני של פרץ האקלים האידיאולוגי הארצישראלי שלו.

ומה באשר לציור השני של גאולה הארץ? כזה הדין נעשה יותר מורכב, בשל הצטרפות הפיתוח התימטולוגי. כלומר, ברזילי מרחיב כאן את הריאלוג הסיפורי שלו ומתחיל לפתח ויקת ביי-קטסוליות לא רק עם הטקסט של פרץ אלא גם עם סדרה של קטטים אחרים שהם רלוואנטים בעבורו. ביי-קטסוליות "הפיקרון" (או סיפור "שבע השנים הטובות" כפי שכונה במקורו ביי-קטסוליות קודם שהורגם לעברית) אינו טקסט מקורי של פרץ. זו גירסה של סיפור שהתגלגל במסורת העממית בעיבורי מחברים שונים בני תקופות שונות. ואשית הניחה (גיורסת הבסיס) במדרש רות וזאת וגלגלה בילקוט שמעוני (המאה העשירית), ב"חיבור יפה מן הישועה" לרבנו נסים מקירואן (המאה הי"א), בתרגום היידי ל"מעשה רבון" (המאה הי"ז), ב"מעיל צדקה" אליהו הכהן (המאה הי"ט), ובמסורת הסיפור היהודי שבעל פה במצרים, בפרס.

במרוקו וכדומה.⁸ כלומר: נושא שבע השנים הטובות מצטבר לסדרה תימטית של גיורסת המהווה מעין פרישה תרבותית המשקפת את ההיסטוריה הספרותית היהודית.⁹

ברזילי, כמלמד חכם וכמשכיל, הכיר סדרה תימטית זו (לפתח על גיורסתיה בכתובים), ולא הסתפק לצורך עיבודו בגיורסת פרץ, אלא חיפש חומרים משלימים מן הגיורסאות האחרות. את הסיכה לפרש חיפשו זו ניתן למצוא בגיורסת הבסיס שנמדרש רות וזאת, כידוע, כל סיפור שבע השנים הטובות הובא במדרש זה כדי להמחיש בצורה אילוסטרטיבית מהי אישה צדקנית:¹⁰

ויאמרו כל העם אשר בשבע וגו'. אמר ר' אחא, כל הנשא אישה כשרה כאילו קיים כל התורה כולה מראש ועד סוף, שעלי הוא אומר: אשתך כנפן פריה וגו'. ולפיכך נכתבה אשת חיל מא' ועד ח', ואין הדרות נגלים אלא בזכות נשים צדקניות שבו, שנאמר זכר חסדו ואמונתו לזכר ישראל.

ואכן, בגיורסת מדרש רות וזאת וברוב הגיורסאות העוקבות האשה וצדקנותה הן המניע המרכזי בעליה. בגיורסאות אלה (ילקוט שמעוני, חיבור יפה מן הישועה, ומעיל צדקה), האשה – ולא הבעל – היא המחליטה על גורל המשפחה ושבע שנותיה הטובות לאלתר (ולא לעת זקנה); האשה – ולא הבעל – היא המעניקה מקרן העשפה של הפיקרון – לצדקה ולמעשים טובים (ואינה לוקחת רק לרווחתה). לפיכך, בשל האשה, ולא רות וזאת בשל הבעל, נשאר הפיקרון בסופו של דבר בידהם המיתרי. לא כן בגיורסת פרץ, שבה האשה מתפקדת כמשנית, למרות כל יוזמותיה והתלטותיה אלה. נראה כי ברזילי פונה לגיורסאות שבמקורות כדי להתוויר לאשה את מרכזיותה. האשה בספרו "לחם ומים" היא חממה אשה סלים. אכן בניגוד למרדל שלה, והיינו האשה הנוטחית העוסקת בענייני צדקה, נריכותה של חממה שונה ומרודה ונוגעת בגבולות הארצינוגלי. לסלים ולחממה אין ילדים, אך לעומת זאת יש להם ארבעה שתילי ית שיהם מגדלים ומטפחים אותם באהבה במסירות, כאילו היו

8 ראה: סיפורים בכתב"ד, ארכיון הסיפור העממי בישראל (ש"ס"ג), בנפן "עושר ונמלות חסדים" (מרוקו 4903); "איש עני" (כנרדיטסן 5982); "שומרים אנשים" (מצרים 3482); "מתנת אליהו הנביא" (פרס 7112).

9 ראה דיון מקיף יותר במאמרי, "נס, גאולה ואליהו הנביא – טרנספורמציה ארצישראלית חדשה: עיון בילחם ומים" לוי ברזילי-איינשטייט, יובן נוסע יארי ליליל פרץ, והסדרה התימטית "שבע שנים טובות", ביקורת ומפרשות (בדפוס). מאמר זה הוא חלק מכתבית מחקר במסגרת המפעל "האציקלופדיה הימטולוגית של ישראל", בישראל מרפוי יואב אלטשיין במחלקת המפרש על ישראל שיש ויפן תרומם ברמן באוניברסיטת ברזיל.

10 מדרש מגילת רות וזאת, פרשה ד [יא], מדרש וזאת, מהדרת שלמה באכער, ברלין תרע"ד, עמ' 49.

ילדיהם. עניין זה מודגש ככל שהבצורת מחרפה, כיוון שמצוקת סבלם של סלים וחממה אינה מצוקת הצמא שלהם, כפי שהיא מצוקת הדאגה והחרדה להתייבשות השתילים אם כשיל הסרון המים אין ניתן להשקותם. יתרה מזו, כאשר חממה מנסה לשכנע את סלים לוותר על קרונותיו ולהביא מעט מים מן החלוקה, אין היא מתכוונת בעבור עצמה אלא בעבור השתילים. וכן סלים: הוא אמנם מסרב לבקש מים אבל גם מהנעה למראה עצרם של הצעדים הנובלים: "דמעות נראות בעיני חממה, ולבבו של סלים נשבר בתוכו – עיניהם רואות מחמלי נפשם הולכים וגוועים ואין לאל דים להושעו".¹¹

לאור כך עולה שאלה כפולה: מדוע מעמיד ברזילי עצים כמטפורה לילדים, ומדוע מצטרפת חממה בעיסוקה זה לנוסחת האשה הצדקנית? ובכן, אם כשלב זה עובר הספור מרמה ריאליסטית של סיפור תיעודי אל רמה בדיונית של מעשייה עממית, ניתן לקבל את השתילים כבנים ואת הסיטואציה העלילתית המשפחתית כויקה בני-קטסוטאלית למזמר קבח בתהלים: "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, בניך שתילי יוחים סביב לשולחןך". כלומר, אם בתהלים היתים הם מטפורה לבנים, עובד הספור מרמה ריאליסטית של סיפור תיעודי אל רמה בדיונית של מעשייה עממית, ניתן לקבל כמובן מאליו, ואפילו מתבקש, ואם נקרא בכתבי האחרים (פובליציסטיים וספרותיים), נלמד איוו חשיבות עצומה, ואפילו גורלית, מיחס ברזילי לעץ בארץ ישראל.¹² לרובי, העץ בארץ הוא חיוני לא רק כדי להעמיד סביבה נופית רעננה, ולא רק כדי להעשיר במקורות כלכליים ותעשייתיים, אלא גם כדי לעצב בה עם יתור טוב וסוב ויתור טוב. ברזילי טוען לתיאוריה אקולוגית, שלפיה העץ מאגזיל מתכונותיו על האדם, עץ אִיכוֹתִי יעמיד אדם אִיכוֹתִי. יתרה מזו: לעץ גם השפעה על ההתקשרות שבין האדם לארץ, וכשם שעץ נאחו בכל אדמה, סלעית או חולית, כדי לנעוץ בה את שורשיו, כן יביא ייעור ארץ-ישראל ליתר השתרושות וליתר אחוזיה של כל יהודי כאף.¹³

לאור כל זאת, ניתן להבין שהעיסוק שמייחס ברזילי לחממה, גם הוא עוסק אידיאולוגי לאומי כעל חשיבות מרבית; וכמו המתיישבים החדשים העושים את מלאכת יישוב הארץ בשממות הליל והיורה, מבצעת חממה עבודת החליצוּוּ זו בשממותיהם הלעצים של ידו ירושלים, שם היא מטפחת במסירות ובדבקות את העץ האִיכוֹתִי ביותר בתרבות היהודית – עץ הזית. כשהדרין דף כד נאמר: יוחים אלו תלמידי חכמים. כלומר, בא כאן ברזילי ללמנו, כי צדקנית זו בדמות חממה, צדקנתה בכך שהיא פועלת וטורחת להכשרת סביבה מוכתרת שתשמש בית גידול ליצירתו ולעיצובו של יהודי חדש, יהודי שהיהוה לא כעל חממה ודעה, על פי ההמלצה האקולוגית של ברזילי, לכסות את הארץ ביערות יוחים. אבל, כאמור, לא בואת תמה צדקנותה של חממה, שהיא גם נחזור לגרסת הכסיס במדרש רות וטא, נלמד לדעת שמאפייניה הייחודיים של אשה צדקנית מתפרשים על א רק כאשה "כשרה", "פוריה", "ראשת חיל", אלא גם כמקרבת גאולה", כדברי ר' אחא שם: ואין הדרות צדקנותה של חממה, שהיא גם נחזור לגרסת הכסיס במדרש רות וטא, נלמד לדעת שגאולים אלא בזכות נשים צדקניות שכדור. ויצא איפוא, שאם בניסאות הקודמת קרבו הנשים את הגאולה כמתי צדקה (ככתוב בכבא בתרא: גרולה צדקה שמקרבת את הגאולה), והאשה סיויל ב"הפיקודין" לפרץ, קרבה את הגאולה בהקדישה את הפיקודין ללימוד תורה לבנים (על פי הנאמר: כל העוסק בתורה לשמה...אף מקרב את הגאולה), באה חממה ומקרבת את הגאולה בטיפוח עצי הזית שלה, ככתוב בסנהדרין דף צז: אין לך מְגוּלָה מזה, שנאמר ואתם הרי ישראל, ענפכם תתנו ופריכם תיבשם כי קרבו לבוא. כלומר, חממה היא צדקנית המצטרפת לשלשלת מוכוּבֵדֵת של נשים צדקניות בכל הדרות, אלא שלא כרוב הנשים המקרבות את הגאולה בפעילות פילנטרופית (צדקה) או דתית (לימוד תורה), פעילותה של חממה היא ארצית, מעשית. אף על פי כן, אין מעשי חממה פתוחים מאלה של שאר הצדקניות. להפך, במערכת האידיאולוגיה הלאומית של ברזילי מתעלה ודגמת מסירותה ואהבתה לעצים מעל ומעבר לכל צדקה או לימוד תורה; שכן בהתאם לאמור במסכת סנהדרין שהקץ יבוא כאשר בכל הרי ישראל ירבו כנטיעת וכל הארץ תתכסה באילנות ועצים, חממה היא המקרבת. היא המחשיבה, היא הצדקנית שכדור שיבת ציון העכשווית, שבשלה תיגאל הארץ.

עד כאן בירור שני הציוויים האידיאולוגיים לעיל, בירור הממשע את דרכו הפואטית של ברזילי כסיפור זה ואת היתרות לדיאלוג הבינטיקטואלי עם פרץ ועם הסדרה התימנית "שבע השנים הטובות". נראה שתשוקתה העזה של ברזילי לגאולת

11 בחז"ל-אויגוסטוס, "יער הלבנון", ירושלים, חוברת א, יפו ה'תש"ג, עמ' 56-58.
 12 בבדיקת מפתח המוטיבים של S. Thompson מציאת מוטיב שכיוונו היה מנגלים עצים כילדים, יש מוטיבים של טרנספורמציה מעץ לאדם ולהפך (D215FF), G.2632.2, D431.2, עץ כיום ואדם כילדה (D621.2), או מוטיב שבו אשה קשתיים מקללת את עצמה ואת הילד לחיפץ לעצים (D525.1). יש שראה רבנית ארצישראלית המכנה את עצי החרוב שליו מקיעין כשם "בני יעקב" ("אספי" 9644), אבל הכוונה היא החרובים של בני יעקב, ולא שהחרובים הם בני יעקב עצמם.
 13 בחז"ל, "תקנת ירושלים" (תנחת להרפת קרן ירושלים), שם, עמ' 11-10.
 14 ברלוביץ, "יער הלבנון בא ירושלים", עמ' 77, שנה ד, גל' 44-45, אוגוסט-ספטמבר 1983, עמ' 48-50.

הארץ היא שהכתיבה עיבוד עממי זה, עיבוד שאינו רק מעשייה אודות אשה-עקרה המוצאת כשתילי זיתים תחליף לכנסים שאין לה, אלא גם התחדשות התימה של האשה הציקנית במסגרת החתייה הלאומית בארץ ישראל ובמסגרת חתיית הסיפור העממי בספרות העברית המתחדשת כאן.

נסיים בשאלה נוספת שהוצגה לעיל: מדוע בחר ברזילי דווקא ביהודי-התימני כדי לשמש דגם מופת למתיישב החדש; מדוע סלים הוא דגם המופת לערך העבודה, והחמקה אחרו – דגם המופת לגאולת הארץ. על מנת להשיב על השאלה יש להתחקות אחר המפגש הבינעיתי המובה שבין היהודי התימני לבין היהודי המזרח-אירופי בחקופת העלייה הראשונה¹⁴. במסגרת מצומצמת זו של הבהרת הדברים נאמר רק שגם החתייה הלאומית בתחילת שנות השמונים במאה הי"ט מוצגת התחדשות המערכת הישובית לא רק בסימן הארכטיפים הנכסף של "ותחזינה עינינו בשוכך לציון" או "הזורעים בדמעה ברונה יקצורו", אלא גם בסימן "קיבוץ גלויות". לא בכדי עוסק המכתב הראשון בשולח הדיסטוריון והוספר זאב יעבץ בעלותו ארצה (1888) בנושא זה¹⁵:

כעשיה יום ישכתי כירושלים וארמתי לבקר את הקדמוניות, אשר בעיר וסביבותיה, אך לא ביקרתי אך את המציא מלך אשר אמרתי, כי חפץ זה נדחה מפני חפץ אחר מרוב ונכבד ממנו. הבנונתי כירושלים, והנה ראיתי בה תחילה לקיבוץ גלויות, כי כמעט אין קהילה חשובה בכל גלויות ישראל אשר לא באו אנשים ממנה לשבת כירושלים.

אכן, מי שהרבה לרשום מפגש בינעיתי זה על תיאוריו ותחויותיו, היה היהודי המזרח-אירופי, כך שכל המידע שהצטבר באותן שנים ניתן מזווית ראייה ייחודית לו, ועל התנסויותיו והעפרותיו הסובייקטיביות. מאידך, במסגרת רישומן של התנסויות והעפרות אלה, הן במסגרת כתיבה פובליציסטית והן במסגרת כתיבה ספרותית, עיקר החומר שסאנקס הוא על העדה היהודית-התימנית דווקא. נראה, שהיהודי-המזרח-אירופי נמצא סקרן ביחס לבני עדה אלה ומרותק אליהם יותר מאשר לכל בני עדה אחרת. מכאן מגוון היצירות העוסקות בהוויה היהודית-התימנית, על טיפוסיה, נוהגיה והדאיאלוג הבינעיתי עמה ("רומה", "אחרי שמתה", "פמעים" ו"אסונה של אפיה" – מיס' – נתמה פוחצ'בסקי; "רומה", "חברות לאחים", "דרך שלושת משה טימלנסקי; "טבע" ו"רמנת אהרון", ועוד).

¹⁴ ברלוביץ, "דמות התימני בספרות העליות האשונות – על רקע המפגש הבינעיתי", עמ' 10 (תשמ"ב), עמ' 76-108.

¹⁵ ז' יעבץ, "מכתב מראות הארץ – תמונה מארץ-ישראל", ורשה תרנ"ב, עמ' 10.

מכל העדרות הללו עולה דמות היהודי-התימני מעין דמות טיפולוגית בעלת מערכת אפיונים מוגדרת. זאב יעבץ מייחד את היהודי-התימני כחריצות שאינה בחולת כשום עבודה, לישונו באותו מכתב מ-1888: "וכמעט כולם (בני קהילת חימן. י"ב), נהנים מגיעי כפס יותר מכני כל הקהילות. עושים כל עבודה קשה להתיות את נפשם ואת נפש ביתם. גם יש בהם בנאים אומנים"¹⁶. נחמה פוחצ'בסקי מרגישה דווקא את האופטימיות ואת שחתה החיים של היהודי התימני (יותר של היהודי-התימניה), וזו זאת למרות הסבל והעוני (ראה סיפורים כגון "גלות", "אחרי שמתה", "כל קושי" ואחרים). בעל זאב יעבץ מתעב לה מאמנה של היהודי-התימני – אמונה תמימה ועזה המגייסת כל אמצעי של מיסטיקה ומיסחורין כדי לקרב את הגאולה ויהי מה (ראה סיפורו "מנחת אהרון"). ואלו חמדו כן-יהודה המשימים זה את זה, כגון בסיפוריה "בשביל מה אנו חיים", "נשיא בישראל" ו"לולו".

למותר לציון, כי כל המאפיינים שצוינו לעיל כמאפיינים קבוצתיים טיפולוגיים, מצויים גם אצל סלים. והאכן גם ברזילי מייחדו, כפי שראינו לעיל, בטיפולוגיה של אהבת העבודה, ואופטימיות למרות הסבל, המיסטיקה של הנס, טוהר מידות וכדומה. כלומר, ברזילי לא החליט, בצורה שרירותית או כפרזיות, על דמות ה"יהודי-תימני כמרכזי לסיפור, כשהוא מייחס לה תכונות או מעצב לה מאפיינים ש מאין. אדרבה, ברזילי בחר בדמות היהודי-התימני בשל טיפולוגיה ספציפית ערחת זו, ועליה הוא בנה את הפבולה הסיפורית המתבקשת. במלים אחרות, ברזילי העמיד דמות ארליטיבית מוכרת ומוסכמת כחברה הארץ-ישראלית של אז ושחל אותה במרכז הסיפור הפסכודרעמי שלו כדי ללמש את יעדיו האידיאולוגיים והפואטיים.

סיבה נוספת לכך שברזילי בחר בדמות היהודי התימני לצורך סיפורו זה, נובעת מן האינטרפרטציה הנהוגות שלו לרעיון הציוני. במסגרת המערכת העיצונית הלאומית של אגודתו "חובבי ציון", הלכו ונוצרו רומים שונים, כאשר כל רום הציע פרשנות נוספת. גם ברזילי העמיד פרשנות משלו, ובמסגרת אגודת "בני משה" (שבראשה עמד אתר-הנס), פיתח את הגותו הארציית-המעשית¹⁷. כאן יש להעיר כי ברזילי התאכזב כפי שלא הצליח לסחוף באמצעות הגותו המעשית תנועה רחבה של עלייה, שתייסם לאלתר חלוציות והתיישבות, ובחירובת לאשש את תורתו והתגבר על משבריו, הוא פונה אל חיבת ציון התימנית; שהרי מה היתה העלייה של יהודי

¹⁷ ז' יעבץ, שם, עמ' 14-15.

¹⁸ "ברלוביץ", "המערכת העיצונית של השילוח בעיון ובסיפור של ברזילי אינסטרס", ספרות העלייה הראשונה כספרות מתיישבים ראשונים, עבודת דוקטור, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 236-268.

ח"מ בתרמ"ב (1882, "אעלה בתמר"), אם לא מקבילה לעלייה הראשונה של יהודי מרוח אירופה. אלא שבעוד העלייה ממרוח אירופה הסתמנה כעלייה אידיאלוגית לאומית שהתעוררה על רקע המפכות הלאומית ומלחמות השחרור באירופה, היתה העלייה מתימן עלייה של אמונה, של אהבת ציון לשמה, שהתעוררה על רקע השמטת העקשנות שהנהיג קמה ארץ-ישראל לחתייה. כאמור, מידר ברזילי להגשים את הלאומיות המעשית שלו ועלה ארצה, אלא שכאן הוכה קשות. הוא הוכה מדרך התנהגותה של ההנהגה, שרובה ככולה נשארה בגולה; הוא הוכה מדרך התפתחות הישוב, שאיבד מהר מאוד את עקרונותיו הרעיוניים והמוסריים, כפי שראינו לעיל; אף הוא הוכה מן הפרשנות הרעיונית שהפכה את האידיאלוגיה הלאומית מהגשמה ארצית מעשית למניפסטים תיאורטיים בלבד. נזכיר רק בקצרה, כי אותה אגודת "בני משה", שברזילי היה ממייסדיה ועמד בראש הזרם הלאומי-המעשי שלה, קמה כתקווה המכטיחה של תנועת חיבת ציון (1890) והקיפה את משב העיזות שלה, אלא שהיא התפרקה לאחר שמונה שנים, בין היתר בגלל העמדות המנוגדות של ברזילי ואחד-העם¹⁹. ברזילי התנגד בכל חוקף לתפישה הירודעה של אחד-העם, שקדם כל יש להכשיר את העם מבחינה רעיונית רוחנית ורק אחר-כך להעלותו ארצה²⁰. ברזילי דרש עלייה מיידית והתיישבות מיידית, שלדעתו זו הציגות כולה. אבל לראובן לבו, גם המציאות נראתה אחרת: ככל שעברו השנים, לא רק שהעלייה לא גברה כתקופה העלייה הראשונה, אלא אף פינתה דרך ליידה שאף האוטורפסיים של הישוב דאו עורדרה (כגון עירוד ירודת פועלים ושכירים על ידי חברת יק"א בשנת 1901, כביסין ליעל ולשכלל את האיכרים במושבות). נראה שבשנים אלה של שפל ועלבון הגיע ברזילי למסקנה, שבאידיאלוגיה הצינונית מכות שהיא אין מספיק מוטיבציה כדי שיהודים יעלו ארצה. מכאן הוא פנה אל האלטרנטיבה השנייה, אל עליית "אעלה בתמר", אל אהבת ציון לשמה, וכפי שהזכרנו מצטיירים ב"לחם ומים" — אל סלים וחממה. כפי שהוא מציגם, סלים וחממה אינם לא אידיאלוגיים ולא אומויים, אינם מכירים לא את המניפסטיים של "חובבי ציון" ולא את עקרונותיהם של "בני משה". אבל עם זאת, כל מהותם שופעת אהבה ואמונה בארץ, גם אם הם מתייסרים קשות על אהבתם ואמונתם. חיבת ציון תמימה זו היא המסר שבקש ברזילי להקנות באמצעות סיפור זה, שהרי לדעתו האהבה השלמה התמימה היא האהבה האמיתית והיא הגורם הבסיסי החסר כל כך ברחבינו. האידיאלוגיה הלאומית המעוררת. גם מטעם זה בוחר הוא אימא

19 ש' טשונביץ, בני משה ותקופתם, ורשה תרע"ד.

20 ראה מאמרים משל אחד-העם, כגון "הכנהם והעם", "שלוש מדרגות", "שינוי ערכין", וכדומה.

[14] המהפך האידיאלוגי והפואטי ברמת היהודי התימני בסיפור "לחם ומים" 199

לסיפור את היהודי-התימני, כדוגמה ומופת ליישוב החדש, שמאם בערכיו, ולכל אותם חובבי-ציון שבגולה, ככללם אחד-העם ואוהדיו המזכירים גבוהה כגוהה על הארץ וממשיכים לשבת שם. הוא בוחר בו כמחזק הפרשנות הצינונית של ברזילי עצמו, פרשנות הטוענת כי המפחח לעלייה ולהתיישבות הוא אהבת ארץ-ישראל לשמה, וא — אין עוד צורך בתכשירות ובהכנות.