

אל-מא יסמַעַש כְּבִירו, יא אֶלֶת תְּדַבֵּירו
[מי שאינו שומע למבוגרים, לא ידע להסתדר בחיים]¹ –
קריאה משולבת של פתגמים בהקשרי חיים של יוצאת מצרים בישראל

אדם רצון

במאמר זה אציג קריאה בפתגמים ששמעתי מפי סבתי אסתר קונן, ילידת קהיר (1930) וישראלית זה כשישה עשורים. לפני הקריאה בפתגמיה של אסתר, אציג סקירת מחקר על סיפורת אישית ועל סוגת הפתגם, וכן רקע היסטורי ותרבותי על יהודי מצרים במאה העשרים. בניתוח משולב – הן של הפתגמים והן של קטעי סיפורת אישית שבהם הם נתונים – אדגיש את אפשרויות ההבנה הטמונות בקריאה ספרותית-תרבותית של יצירה עממית-תיעודית ושל עולמותיהם של אנשים פשוטים לכאורה, המאירים אירועים היסטוריים גדולים מתוך חוויות חייהם ושיחם הייחודי. כמו כן, אתבקש

* מחקר זה (מס' 310/14) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. אני מודה לפרופ' אילנה רוזן על קריאותיה הקפדניות במאמר, על הסכמתה לחלוק עמי את הערותיה ואת תובנותיה, ועל שאפשרה לי לעיין במחקריה שטרם ראו אור. מאמר זה מתבסס על עבודת מחקר שכתבתי בהנחייתה: 'רשומון משפחתי – קריאה השוואתית בסיפורי חיים של זקני משפחה אחת ממצרים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ב.

1 תרגום מילולי: מי שאינו שומע לגדול שלו [כלומר, למבוגר ממנו], הוי מה מעטה הסתדרותו [בחיים]. לאורך העבודה כאשר יובאו מילים וביטויים בערבית בתעתיק עברי, ובייחוד בשפת המספרת, היינו ערבית יהודית קהרית מדוברת, הם ייכתבו לפי שיטת התכתיב של גבריאל מ' רוזנבאום. ראו: ג'מ רוזנבאום, 'לשון היהודים במצרים המודרנית', נ' אילן (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים – מצרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 245–256. אשר לתווית היידוע, כפי שמציין רוזנבאום היא מבוטאת il או el (לעומת al בערבית התקנית), ולכן הפרדתי אותה מהמילה המידועת באמצעות מקף ולא ניקדתי אותה (למשל: אל־פתאח). כאשר המילה המידועת פותחת באחת מאותיות השמש בשפה הערבית, הלמ"ד מידמה לאות השמש ולכן זו רשומה במקומה, כמו למשל בפתגם 'אִד־יֶפֶר מֵא יִטְלַעַש מֵן אֶל־לֶחֶם'. אני מבקש להודות לפרופ' רוני הנקין-רויטפרב מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב על סיועה בענייני התעתיק בערבית יהודית ובתרגום לעברית.

לסוגיית הקשר חוקר-נחקר-מחקר במקרה של עבודה במסגרת הקהילה והמשפחה ולתרומתו של הידע האישי הפנימי המוחצן במחקרים מסוג זה.

מבוא – יהודי מצרים במאה העשרים: 'עשור עָסֵל, עשור פָּסֵל'
[עשור דבש, עשור בצל]

מצרים נקשרת בתודעה היהודית מראשית ימיה של האומה הנולדת. עוד בימי האבות הייתה מצרים ידועה כיעד הגירה, אולם רק באמצע המאה השביעית לספירה, עם כיבושה בידי הערבים, החלה להיווצר קהילה יהודית במצרים.² כבר אז ניתנה ליהודים במצרים האפשרות להתפתח ולצמוח, אולם הם זכו ליחס מנוכר מצד תושבי המדינה המוסלמים. הקהילה היהודית במצרים התרכזה בראשיתה בעיר הבירה קהיר. בחלוף השנים נוצרה קהילה יהודית זהה בגודלה גם באלכסנדריה, ועוד מיעוט של יהודים חיו בפורט סעיד ובעוד ערים גדולות. בקהילה היהודית בראשיתה היו כשלושת אלפים יהודים, ורק במאה התשע עשרה חל גידול ניכר באוכלוסיית היהודים במצרים, והיא נאמדה ב־25,200 יהודים לפי מפקדי האוכלוסייה שערכו הבריטים.

במאה העשרים ידעה הקהילה היהודית במצרים תהפוכות רבות.³ מבחינה מספרית חל גידול נוסף באוכלוסיית היהודים במצרים – 38,635 יהודים היו במצרים בשנת 1907 (מהם 20,281 יהודים בקהיר), ואילו בשנת 1917 כבר נמנו 59,581 נפשות (מהם 29,207 יהודים בקהיר).⁴ גידול אחרון זה קשור בין השאר לכך שהעות'מנים אילצו את

2 לסקירה היסטורית על תולדות יהודי מצרים ראו למשל: ח' ארליך, 'מצרים ויהודה', נ' אילן (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים – מצרים, ירושלים תשס"ח. לסקירת קורותיהם והתהפוכות במצבם החל משנות העשרים ועד שנות השבעים של המאה העשרים ראו למשל: M. M. Laskier, *The Jews of Egypt, 1920-1970, In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict*, New York and London 1992

3 אפשר שתהפוכות אלו, בצירוף היחס הדו-ערכי כלפי היהודים, יחס שנדון בפסקה הקודמת, הביאו לצמיחת נרטיבים שונים זה מזה במחקר על יהודי מצרים. ראו למשל: בת יאור, יהודי מצרים, רמת גן תשל"ד. בספר זה מודגש בעיקר היחס המנוכר והעויין ליהודים במצרים, מתוך תפיסה הרואה בהבלטת היבטים של פריחה ושגשוג ניסיון 'למהול את האמת ולסלפה' (שם, עמ' 156). לעומתה, יואל בינין מציג בספרו חלופות לפירוש הנאו-בכייני להיסטוריה של יהודי ערב. ראו: י' בינין, פוזרת יהודי מצרים – תרבות, מדיניות וגייבוש גולה חדשה, תל אביב תשס"ו, עמ' 25–29. הוא מגיב לגישתה של בת יאור תוך כדי שימת דגש בולט על הטענה הערבית הרווחת שלפיה במדינות האסלאם תמיד נהגו כראוי ביהודים (הטענה מובאת בעמ' 28).

4 הנתונים הסטטיסטיים על אודות הקהילה במצרים מתוך: ארליך, מצרים ויהודה (לעיל הערה 2), עמ' 15–16. הנתונים הסטטיסטיים על אודות הקהילה היהודית בקהיר: מאתר בית התפוצות באינטרנט.

היישוב היהודי בארץ ישראל לבחור – להתעת'מן או לעזוב את הארץ. מאלה שבחרו להגר הגיעו רבים למצרים, הן בשל הקרבה הגאוגרפית והן בשל תנאי המחיה הטובים באותה העת, שכן שנות העשרים היו שנים מאושרות, שנים אשר אופיינו בליברליזם מצרי וברוחה ליהודים. אולם העשור הטוב נגמר ופינה את מקומו לשני עשורים שהביאו להידרדרות חדה במצבם של היהודים, ובסופם התחילה כמעט לחלוטין הקהילה היהודית במצרים. עם היחלשות הכלכלה במצרים בתחילת שנות השלושים עלתה קרנן של קבוצות לאומניות במצרים, בהן 'מצרים הצעירה' (מצר אל-פתאח) ו'האחים המוסלמים' (אח'אן אל-מוסלמין). קבוצות אלו החלו לדחוק בהדרגה את בני המיעוטים, בהם גם את היהודים, אל מחוץ להגדרת הזהות והאזרחות המצרית.⁵ בעשורים אלה, ובעיקר בשנות הארבעים ובתחילת שנות החמישים, כללה דחיקת היהודים בין השאר גם עיונות גלויה כלפי היהודים, מעצרים, פיטורים ושריפת חנויות. בד בבד עם פרץ הלאומנות המצרית, החלה להתגבש לאומיות יהודית ציונית במצרים. ראשיתה של הציונות העולמית במאה התשע עשרה באירופה, אולם עם ההגירה מאירופה למצרים הגיעה לשם גם רוח הציונות. בשנים של מלחמת העולם השנייה גברה פעילותן של התנועות הציוניות, ובהן גם תנועות הנוער, ופעילות זו זכתה לתגובות קשות מצד המצרים, תגובות אשר כללו מאסרים, איסור יציאה מהמדינה ואפילו פגיעה פיזית בפעילים הציונים.⁶

המאפיין הבולט ביותר של הקהילה היהודית במצרים במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ואף יותר מכך במחצית הראשונה של המאה העשרים, הוא אופייה הקוסמופוליטי. לדברי יואל בינין, כלל לא מדובר בזהות יהודית מצרית אותנטית, אלא בקוסמופוליטיות יהודית אשר ניהלה יחסי שכנות טובים עם הקוסמופוליטיות המצרית, עד לתחילת הפעילות הציונית במצרים והקמת מדינת ישראל, שהביאו לסכסוך הערבי-ציוני. כמעט בכל הספרות ממצרים (או על מצרים) מתקופה זו מודגש העושר התרבותי של הערים קהיר ואלכסנדריה בכלל ושל הקהילות היהודיות בפרט.⁷ עושר תרבותי זה בא לידי ביטוי בתרבות הגבוהה – בתאטרות, בבתי

5 ארליך (שם), עמ' 20–24.

6 על התבססותה ועל פעילותה של התנועה הציונית במצרים ראו: ר' קמחי, ציונות בצל הפירמידות, תל אביב תשס"ט.

7 א' רוזן, 'בין שתי גברות – קריאה ספרותית-תרבותית ביצירת שתי יוצרות מצרים', ו'קלין כהנוב ורחל מכבי, על ביקוריהן בארץ ישראל המנדטורית, ח' בר יצחק (עורכת), פולקלור ואידאולוגיה: קובץ מחקרים המוגש לפרופ' ע' שנהר, חיפה תשע"ד, עמ' 229–254; נ' גוברין, 'מצרים בספרות העברית של הדורות האחרונים', דפים למחקר בספרות, 2 (תשמ"ה), עמ' 274; א' רו, 'אדונים ומשרתים – הקהילות היהודיות במצרים ובני הארץ המוסלמים בראי הספרות היהודית מצרית במחצית הראשונה של המאה העשרים', פעמים – רבעון לחקר קהילות ישראל

האופרה, בתזמורת הפילהרמונית הפלשתינית – וכן במוסדות החינוך המערביים באופיים, בריבוי הלשוניות, בתחום המסחר והכלכלה ובאווירת נהנתנות כללית. הקוסמופוליטיות הייתה נחלתו של המעמד הבינוני-גבוה, שהיו כשני שלישים מכלל הקהילה היהודית. לשליש הנותר השתייכו יהודים שהיו קרובים יותר בתרבותם אל תושבי המקום המוסלמים, וכן הקהילה הקראית, שהיו בה כמה אלפים בלבד.⁸ יהודים אלו גרו לרוב בקֶּאֶרַת אל־יָהוּד (השכונה היהודית), השתייכו למעמדות הנמוכים והיו ברובם עניים וחסרי השכלה.⁹ בני המעמד הבינוני-גבוה הדגישו את שונותם ואת הסתייגותם מיהודי החארה (השכונה), כפי שניתן לראות בסיפורת של יוצאי מצרים¹⁰ וכן בסיפור החיים שיובא וינותח במאמר זה.

ערב הקמת מדינת ישראל היו במצרים 65,639 יהודים. גל הלאומנות, שהלך והתחזק בשנים הללו, הביא לגירוש היהודים ממצרים עם הקמת מדינת ישראל (1948–1949). מקרב אלו שנשארו במצרים גורשו רבים בעקבות מהפיכת הקצינים (1952). מרבית היהודים הנותרים גורשו לאחר עליית נאצר לשלטון ב־1954, ואחרי כן בעקבות מבצע קדש ב־1956. מעט היהודים שעדיין לא עזבו גם אז נמלטו או גורשו בעקבות מלחמת ששת הימים (1967). לאחר שלושת גלי הגירוש או העזיבה הללו נשארו במצרים רק יהודים מעטים, רובם זקנים ואלמנות.¹¹ כך תמה תקופת הזוהר של הקהילה היהודית במצרים.

סיפורת אישית וסיפורי חיים

סוגת סיפורי החיים משתייכת לסיפורת העממית, והיא מצריכה שתי רמות שונות של

במזרח, 101–102 (סתיו-חורף תשס"ה), עמ' 70–79; ל' לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה, אור יהודה תשס"ט, עמ' 16; ע' אהרוני, 'יציאת מצרים השנייה, תל אביב תשמ"ה, 42; ספר הזיכרון הקהילתי של יוצאי מצרים בישראל בעריכת עדה אהרוני, עידן הזהב של יהודי מצרים – עקירה ותקומה בישראל, חולון תשע"ד.

8 J. Hirshberg, 'The Role of Music in the Renewed Self-Identity of Karaite Jewish Refugee Communities from Cairo', *Yearbook for Traditional Music*, 21 (1989), pp. 36–56

9 על יהודי השכונה היהודית אפשר לקרוא אצל: J. Hasson, 'The Traditional Jewry of the Hāra', S. Shamir (ed.), *The Jews of Egypt – A Mediterranean Society in Modern Times*, Boulder and London 1987, pp. 169–173. אף שיהודי החארה היו כשליש מיהודי קהיר, אין הם מונכחים די בספרות התיעודית ובספרות המחקרית.

10 על תיאורי ההסתייגות של יהודי המעמד הבינוני-גבוה מתושבי החארה בספרות הכתובה ראו: רז, אדונים ומשרתים (לעיל הערה 7), עמ' 79–82.

11 רז, שם, עמ' 63.

ניתוח טקסט.¹² הראשונה – ניתוח הטקסט כסיפור חיים כולל, אשר מקורו בסוגות אוטוביוגרפיה וסיפור חיים (life history). השנייה – ניתוח של הסיפורים הקצרים, בעלי האופי האפיוודי, אשר מרכיבים את סיפור החיים הכולל. בעשורים האחרונים רווח השימוש במונח סיפורת אישית (personal narrative), כשם כולל לאותם סיפורים, וכמו כן לקטעי שיח קצרים או ספונטניים יותר. התודעה לז'נרים ריאליסטיים יותר של ספרות עממית התפתחה בין השאר בעקבות מחקריה החלוציים של חוקרת הפולקלור סנדרה דולבי סטול.¹³ חקר סיפורת ושיח אישיים, כולל סיפורי חיים שלמים, רווח מאוד בדיסציפלינות רבות ואף במחקר בין-תחומי.¹⁴ הסיפורת האישית, על אף היותה פרסונלית יותר ומסורתית פחות, נתפסת אף היא בקרב החוקרים כסיפורת עממית.¹⁵ מצד הקשר בין ספרות לחברות חיות ולדיסציפלינות – כמו חקר ההיסטוריה, האנתרופולוגיה, הסוציולוגיה והגאוגרפיה ההומנית – ניתן לראות בסיפורת האישית מעין קרובת משפחה של הספרות התיעודית (documentary literature, non-fictional prose). היא נלמדת במדעים אלה ומכילה בעיקר יצירות כתובות, כגון יומנים, אוטוביוגרפיות, ספרי יובל ואזור, וכן מכתבים. על פי רוב, יוצריהם של הסיפורת האישית ושל הספרות התיעודית הם אלמונים, אך בעוד שהספרות התיעודית נהנית מפרסום ומחשיפה ממסדיים (גם אם מעטים יחסית לספרות בדיון כתובה וקנונית), וכמו כן ממידה של תוקף היסטורי בשל התכוונותה הבלתי בדיינית ולעתים גם בשל הכפלת קולותיה בידי כותבים רבים, הרי שהסיפורת האישית נאספת לרוב על ידי חוקרים ונשמרת בארכיונים. ככזו, היא עשויה לזכות בחשיפה ובתוקף תרבותי

12 א' רוזן, 'השוואה במרכז החיים: סיפורי חיים של ניצולי שואה דוברי הונגרית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 12–16.

13 S. Dolby-Stahl, *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*, Bloomington 1989; idem, 'Personal Experience Story' and 'Life story', M. E. Brown and B. Rosenberg, *Encyclopedia of Folklore and Literature*, Denver 1988, pp. 380-382, 504-506

14 למשל בכתבי העת: *Critical Inquiry*; *Journal of Narrative*; *Life History*. כיום נהוג גם השימוש במונח *Life Writing*, כמו למשל בכתבי העת *Life Writing*; *European Journal of Life Writing*.

15 בקרב הפרסומים של חוקרי הספרות העממית אשר מחקריהם עוסקים בסיפורת אישית ניתן למצוא את: א' רוזן, 'אם תרצו אין זה רק סיפור אישי – היסטוריה שבעל פה כמעצבת עבר והווה', ע' יסיף (עורך), סדן – מחקרים בספרות עברית 6, ירושלים תשס"ז, עמ' 13–28; נ' אריה-ספיר, 'מסרים קולקטיביים בסיפורת האישית של לאה הורביץ', שם, עמ' 65–80; מ' הלב, בואי אספר לך, ירושלים תשס"ט; ח' רפל, 'ומי יזכור את הזוכרים? היבטים של ייצוג ודו-שיח בין חוקר לנחקר' במחקר סיפורי חיים של שלושה דורות בקיבוץ יד מרדכי, מחקר ירושלים בפולקלור יהודי, כד-כה (תשס"ו–תשס"ז), עמ' 221–243; H. Bar-Itzhak, *Israeli Folk Narratives – Settlement, Immigration, Ethnicity*, Detroit 2005

וציבורי בזכות עניינם של החוקרים ושל הממסד המחקרי בסיפורת זו, שעל כן זהו תוקף שניתן לכנותו עקיף או משני.¹⁶

אשר לתכנים ולמבנים של הסיפורת האישית, לבד מיחידות נרטיביות ודרמטיות, גם יחידות שיחיות והסבריות זוכות לתשומת לב הולכת וגדלה במחקר של השנים האחרונות.¹⁷ לדוגמה, יעל זילברמן, הבוחנת סיפורי הגירה והתיישבות מפי ותיקות העיר באר שבע, מדגישה את חשיבותם של קטעי שיח המשמשים לדידה 'פעולות של דיבור' (speech acts) יותר מאשר נרטיבים.¹⁸ דוגמה אחרת למגמה זו ניתן למצוא במאמרו של דוד רוטמן על תהליכי החילון במשפחתו המורחבת, מאמר שבו הוא תיעד סיפורי חיים מפי שלוש מידעניות, תוך כדי שהוא מבודד מתוכם יחידות שיח שפעמים רבות אין הן 'יחידות סגורות של משמעות', אלא פרגמנטים ששימשו אותו לחילוף משמעויות חבויות.¹⁹ ההכרה בחשיבותן של יחידות שיחיות והסבריות, דהיינו חלקי טקסטים לא דרמטיים או נרטיביים, נעוצה עוד בעבודתו של הבלשן ויליאם לאבוב למן שנות השישים והשבעים של המאה העשרים, ויותר מכך בכרך היובל משנת 1997, כך שהוקדש לעבודותיו ולהתקבלותן בקרב חוקרי טקסט מתחומים רבים ושונים.²⁰ התפתחות זו חשובה במיוחד לחקר הפתגם, אשר אינו נרטיבי במהותו, ונוסף על כך הוא עשוי להיות מלווה בשיח ובהסברים במצבי היגוד או במפגשי מפתגמים עם חוקרים ומתעדים.²¹

16 עוד על ספרות תיעודית, על הו'נרים הכלולים בה, ועל יחסיה עם סיפורת אישית – ראו בתת-הפרק 'מחקר הספרות התיעודית בהקשר היסטורי ותרבותי': א' רוזן, כותבים עצמם לדעת – קריאות בספרות תיעודית של ותיקי הדרום בישראל (מחקר בכתובים).

17 נטייה זו קשורה בין השאר בכך שהמחקר הספרותי מתמקד פעמים רבות בחקר הנרטיב, אשר מובחן מסיפור בשל היותו כולל גם חלקי קישור, משפטי חיזוי ועמדות. כמו כן הוא יכול להיות בלא סדר כרונולוגי או לכלול טיעונים והנמקות שמחוץ לעלילה הראשית. על כך ראו דברי מבוא בתוך: ר' תובל-משיח וג' ספקטור-מרזל, מחקר נרטיבי: תאוריה, יצירה ופרשנות, ירושלים תש"ע, עמ' 12. נוסף על כך ישנו דיון רחב יותר על אודות ההתייחסות אל יצירות תיעודיות בעל פה ובכתב כאל יצירות ספרותיות. על כך ראו למשל: מ' ברינקר, 'על תיעוד ועל אמנותיות בספרות', מ' ברינקר (עורך), האם תורת הספרות אפשרית?, תל אביב תשמ"ט, עמ' 91–94; L. Toker, 'Toward a Poetics of Documentary Prose: From the Perspective of the Gulag', *Poetics Today*, 18, 2 (1997), pp. 187–222.

18 י' זילברמן, 'פולקלור פמיניסטי אורבני: סיפורת ושיח אישיים על הגירה, התיישבות, התמקצעות וייסוד מפי ותיקות באר שבע', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2011, עמ' 53.

19 ד' רוטמן, 'על כן יעזוב איש את אביו ואמו? התהליך התברתי והסיפור המשפחתי – החילון כמקרה מבחן', סדן (לעיל הערה 15), עמ' 126.

20 ו' לאבוב, 'טרנספורמציה של חוויה לתחביר סיפורי', הספרות, 20 (1975), עמ' 60–83; וכן *Journal of Narrative and Life History* (1997), כך שהוקדש לויליאם לאבוב ובייחוד למאמרו הנ"ל ולהתקבלות של עבודתו בקרב חוקרי טקסט מתחומים שונים לאורך כמעט שלושה עשורים.

21 ראו גם: ג' חזן-רוקס, אדם לאדם גשר – פתגמים של יהודי גאורגיה בישראל, ירושלים תשנ"ג.

מגמות אלו הביאו בעשורים האחרונים לעיסוק בסיפורת ובשיח האישיים מנקודת מבט סוציו-לינגוויסטית, המשלבת עיונים רטוריים, היסטוריים, תרבותיים ועוד. גישה זו מעמידה במרכז לאו דווקא את הדרמטיות (או את הסיפוריות) במובן האריסטוטלי של המספר, אלא את השפה או את הטקסט בצד האמירה התרבותית שלהם. כיוון חקירה זה משחרר לכאורה את הסיפורת האישית מן הדרישה לאסתטיות, לרהיטות ואף לקוהרנטיות. אדרבה, מחקרים מסוג זה פונים לדיבור ולאמירה כנתינתם, לעתים על מגבלותיהם ועל סרבולם, מתוך אמונה כי דווקא אלה משקפים נכונה את ההיסטוריה ואת התרבות של הקהילה שהדובר או המספר משתייכים אליה.

כל יצירה המשתייכת לסוגת סיפורי החיים מכילה, במידה מסוימת, כפילות במישור הזמן ובמישור העלילה. מצד אחד ישנו זמן התרחשותם של האירועים הכלליים, ההיסטוריים, המתוארים בסיפור, וכמובן – האירועים כפי שקרו וכפי שחוה אותם המספר בזמן ההוא. אך מצד אחר, ישנם זמן ועלילה נוספים – הלוא הם זמן ההיגוד והאירועים המתוארים בהיגוד הספציפי שתועד ושהפך ליצירה עממית מוגמרת. חוקרי סיפורת וספרות עממית התייחסו לכפילות זו באמצעות צמד המונחים *narrated event*/*narrative event* ו-*time*²². אמנם כל יצירת ספרות מכילה כפילות דומה, אך מן הראוי לעמוד על אופייה של הכפילות הזאת, ובייחוד בדיון בסוגת סיפור החיים, שכן הסיפור בהכרח משתנה בעקבות שינויים בזמן ההיגוד, במקומו ובמרכיבים אחרים באירוע. השינוי יכול לבוא לידי ביטוי בפרטים המסופרים, בסדר הופעתם, בדגשים הניתנים לכל אירוע בסיפור ובנימה הכללית שבה הוא מסופר. מכאן, שתמיד יהיה פער בין האירועים שהתרחשו במציאות לבין אלו המתוארים בסיפור, והפער הזה עשוי להשתנות מהיגוד אחד למשנהו. הפער הזה משקף ומתקשר לפער נוסף, דהיינו זה המתקיים בין מה שקרה בהיסטוריה הקבוצתית והפרטית של המספר (*history*) לבין מה שהוא מספר (*story*), ומעלה את השאלה אם (או באיזו מידה) יש לסיפור האישי מעמד של עדות היסטורית או של מסמך פסיכולוגי.²³ בקריאת סיפור חייה של אסתר אראה כיצד בא הפער הזה – במובנו הרחב – לידי ביטוי, כיצד סיפורה משקף את תרבותה של הקהילה היהודית במצרים בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, וכן את הדהודיה בחייה של סבתי בישראל בעשורים שלאחר מכן ועד ימינו אלה.

22 ראו: R. Bauman, 'Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative',

G. Genette (ed.), *Narrative Discourse Revisited*, Cambridge 1986; New York 1988

23 לדיון בשאלה זו ראו: א' רוזן, 'אם תרצו אין זה רק סיפור אישי', סדן (לעיל הערה 15), עמ' 13–17.

חקר הפתגם

בשל רוחב היריעה וה'טוטליות' של סיפור החיים, לא פעם משולבות בו סוגות נוספות, כגון קינות, בדיחות, אגדות ומעשיות.²⁴ המחקר על אודות נוכחותן ותפקודן של סוגות אלה בתוך סיפור החיים מחדד את הייחודיות של המספר בתוך תרבותו וכן את אופי התרבות, אופי הניכר בעצמתו ובתמצותו בסוגות עממיות ולרוב קצרות יריעה אלה.²⁵ כאמור, במאמר זה אדגים דברים אלה ביחס לסוגה אחת בלבד שנכחה בחוזה בסיפור החיים של אסתר, הלוא היא הפתגם.

בשל קוצרו של הפתגם הוא משתייך לקבוצת ז'נרים המכונים מינוריים (כמו חידה, בדיחה וקללה). ככאלה, הם נתונים לרוב בתוך הקשר מסוים,²⁶ אך מצטיינים ביכולתם לעבור מהקשר להקשר.²⁷ הפתגם מכיל טענה, לרוב בצורה של משפט תקני מבחינה תחבירית, אם כי גם ביטויים וציורי לשון נטולי פעלים עשויים לשמש את שפתו הפתגמית לכאורה של המפתגם. לכן יש הגיון בהכללת כל אלה גם יחד בלמידת הרפרטואר של המפתגם.²⁸ הפתגמים עשויים ללבוש צורה של אמירות כלליות, השואפות לבטא מעין אמת אוניברסלית.²⁹ לעניין זה מציינת תמר אלכסנדר וגלית חזן-רוקם, כי על אף שבתפיסה עממית הפתגמים נחשבים לאמיתות, לא כך הוא הדבר מנקודת מבטו של המחקר, המזהה יחסים מורכבים של הפתגם עם המציאות (שיקוף, חתירה תחת, ניגוד וכיוצא באלה).³⁰ למרות חזותם האוניברסלית של הפתגמים,

24 מ' הלד, "אנדי סטאן טודאס לאס קונסיז'אס" ("איפה הן המעשיות כולן?"): על השתקעותם של סיפורי עם בסיפורה האישי של דוברת ספרדית-יהודית מירושלים, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כ"ג (תשס"ה), עמ' 39–53.

25 ראו גם: הלד, בואי אספר לך (לעיל הערה 15), עמ' 212–213; א' רוזן, 'א ייד געפינט אן עצה (יהודי מוצא עצה): קריאה בסיפורי חיים ובפתגמים ואמירות של ישראלי יוצא טרנסילבניה על חייו ברומניה הקומוניסטית', ה' סלמון וא' שנאן (עורכים), מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור לגלית חזן-רוקם, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כח / מחקרי ירושלים בספרות עברית, כה (תשע"ג), עמ' 631–649; נ' אריה-ספיר, 'שיח פתגמים בין בת ראשונים לאמה', מסכת: אמרי לחוכמה, אחותי את, 5 (תשס"ה), עמ' 84–96; ת' אלכסנדר-פריזר, מלים משביעות מלחם – לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר שבע תשס"ד, עמ' 11–26.

26 דוגמה לניתוח פתגם בתוך הקשרו השיחי והאישי של אדם ראו: א' רוזן, 'זקנה ומוות בפתגמים ואמירות של ישראלי מבוגר מרקע אוסטרו-הונגרי', גרונטולוגיה, לח, 1 (2011), עמ' 119–121.

27 חזן-רוקם, אדם לאדם גשר (לעיל הערה 21), עמ' 15–20.

28 במאמר אציין כל פעם שבה תחרוג היחידה המנותחת מהגדרות ומהמאפיינים של סוגת הפתגם.

29 B. Kirshenblatt-Gimblett, 'Toward a Theory of Proverb Meaning', W. Mieder & A. Dundes (eds.), *The Wisdom of Many: Essays on the Proverb*, New York 1981, pp. 111–121

30 ת' אלכסנדר וג' חזן-רוקם, 'סודות של מקום בפתגמים של יהודי תורכיה: העולם והבית',

למעשה הם משקפים מציאות, תרבות והשקפת עולם של קבוצה מסוימת, ולעתים של יחידים בתוכה, ולא אמתות לכאורה, כאלה החוצות תרבויות ומקומות. אי לכך, יש אולי מקום לפתח ולהנכיח יותר גישה הרואה את הפתגמים כמבטאים את תפיסת המציאות של סובייקט בהקשרי חייו, ולא בהכרח כניסיון להסביר ולתווך מציאות היסטורית או פיזיקלית כללית כלשהי.

במאמר זה אשתמש בתכונות שמונה חוקר השפה ניל נוריק כדי לאפיין את הפתגם, כפי שהן מובאות בספרה של דינה שטיין.³¹ נוריק מפרט ארבע תכונות הכרחיות לזיהוי פתגמים – שיחתיות, מסורתיות, דידקטיות וכלליות – ונוסף על כך שתי תכונות אופציונליות: פרווודיות ומטפוריות. יוצא ששתי התכונות האופציונליות יכולות להעשיר את המבנה של הפתגם, אך אין הן הכרחיות לסיווגו. שטיין קובעת כי אין לעמוד על משמעויותיה של סוגה עממית, ובכלל זה הפתגם, שלא כפעולת דיבור המבוצעת בהקשר שיחתי.³² אם בעבר נהוג היה לקבץ פתגמים באוספים שונים ולעמוד על משמעויותיהם במנותק מההקשר שבו הם נאמרו, הרי שכיום הפתגם נתפס יותר ויותר כחלק מהשיח או הטקסט שבו הוא נאמר או נכתב. נוסף על ההקשר הסיטואציוני שבו נאמר הפתגם, ניתוח פתגמים מביא בחשבון לרוב שלוש רמות של הקשרים: (1) ההקשר התרבותי של החברה; (2) ההקשר המשתמע במפורש או במובלע מתוך הפתגם; (3) ההקשר היוצא מהסיפור ומתלווה לפתגם.³³ ואכן, רוב המחקר כיום נותן את הדעת על סוגיות הקשורות ליחס שבין משמעות הפתגם לבין המשמעות הרחבה יותר של ההקשר שבו הוא נאמר. ניתן לסכם זאת גם בדבריה של חזן-רוקם, האומרת ששילוב פתגם בתוך סיפור יוצר אפקט של אינטר-טקסטואליות וקשרים מורכבים בין טקסטים שונים.³⁴

בהמשך המאמר אנסה לבחון את סיפור חייה של אסתר באמצעות הפתגמים

פעמים – רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, מא (1990), עמ' 112–113.

31 ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס – פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 35.

32 שטיין, שם, עמ' 36.

33 י' שטרית, 'האמירה הפתגמית כאמירה על-טקסטואלית' – הצצה לפתגמים של יהודי מרוקו, מסורות – מחקרים במסורות הלשון ובלשונות היהודים, ט-יא (תשנ"ז), עמ' 557–558.

34 כדוגמה לאפקט האינטרטקסטואליות, ראו הקשרים בין הפתגם של סבתא סולטנה, המשולב בקטע הסיפור המצוטט בתחילת הדיון על הפתגם. היחסים בין הפתגם לסיפור בו הוא משולב לא מתמצים רק במסר המשותף לשניהם, אלא מתקיימים גם יחסים תמטיים (שניהם קשורים למזון ולעיצוב התנגדות) ורטוריים (כתגובה לרצף השאלות של הנכדה, הסבתא אף היא מעצבת את הפתגם בסגנון של שאלה ותשובה): G. Hasan-Rokem, *Proverbs in Israeli Folk Narratives: A structural Semantic Analysis*, Helsinki 1982, p. 15

המשולבים בו, ולהפך – לעמוד על משמעויותיהם של הפתגמים לאור ההקשר הסיפורי שבו הם נאמרו. משום כך אעמוד לא רק על המבנה ועל דרכי העיצוב של הפתגמים השונים, אלא גם אשתדל להתחקות אחר החוויות וההרהורים שהולידו את אמירתם. כמו כן אעמוד על מקומם של הפתגמים ועל תפקידיהם בתוך סיפור החיים. כפי שאראה בהמשך הדברים, לעתים הפתגם חושף ומגלה דברים שלא נאמרו במפורש בסיפור החיים, ולעתים הוא דווקא מרכז ומעדן אמירה קשה יותר.

'סיפורי סבתא': שיח פתגמים בין סבתא לנכד

אסתר קונן לבית לוי נולדה בשנת 1930 בשכונת סְפֶאֶפִי שבקהיר, ושם בילתה את כל שנות ילדותה ונעורותה. משפחתה התגוררה ברחוב ראשי ברובע עבאסיה, כחמישה קילומטר מזרחית לנילוס ולרובע זמאלפ העשיר (צפונית-מזרחית למרכז העיר), וכשלושה קילומטר צפונית לחארת אל-יהוד. תושביה היהודים של סְפֶאֶפִי היו לרוב ממעמד הביניים של האוכלוסייה, וכמוהם הייתה גם אסתר. אמה הייתה עקרת בית ואביה היה בעל חנויות כולבו. לאסתר היו שמונה אחים ואחיות, ועוד אח שמת בילדותו.³⁵ כיאה למעמד הבינוני במצרים, היו בבית הוריה שני משרתים, והם היו האחראים על משק הבית. לפי המתואר בסיפור חייה, בין העובדים לבני המשפחה שררו יחסי קרבה וכבוד. בהיותה בת שבע בערך נפטר אביה, ואמה מעולם לא נישאה בשנית. בסיפור החיים הקדישה אסתר תשומת לב רבה לפטירת אביה ולחוויות היתמות שנטבעה בה ובאחיה מאז. בשנת 1953, בהיותה בת עשרים ושלוש, עלתה אסתר לישראל עם אמה ועם כמה מאחיה בהפלגה דרך איטליה וצרפת.³⁶

בהגיעה ארצה ויתרה המשפחה על צריף שהוצע לה במעברה, כי המטרה הייתה להתגורר בצריף של לונה, אחותה הבכורה, שהגיעה ארצה מעט לפניהם. משראתה אסתר שהמקום צר מלהכיל את כולם, היא עברה עם אמה ועם אחותה מרסל לקיבוץ גליל ים. שם היא התגוררה כשנה, עד לנישואיה עם יוסף קונן, סבי ז"ל. בעקבות הנישואים היא עברה להתגורר עמו בצריפו שבמעברה (למיטב זיכרונה של אסתר סמוך להרצליה, לא הרחק מהקיבוץ שבו התגוררה). משם הם עברו לבני ברק, לדירת חדר עם שירותים ומקלחת בחצר, שהיו משותפים לחמש דירות. בבני ברק

35 נראה שתמותות תינוקות ופעוטות היתה נפוצה יחסית בתקופה ובתרבות המדוברת. ראו למשל: א' בראב (בן-טאטא), רחוב שיח' חאמזה 17, קהיר, גבעתיים תשע"א, עמ' 68; לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה (לעיל הערה 7), עמ' 88.

36 מאחר ששלטונות מצרים לא התירו לעלות ארצה, נאלצו היהודים לנסוע דרך ארצות אירופה, כפי שמתואר גם בתוך: ש' ענתבי, הסבא המחייך נשאר במצרים, בית שמש תשנ"ג, עמ' 156.

נולדה בונה (טובה) – בתם היחידה ולימים אמי. בשנת 1968 הם עברו לדירה ברמת גן, דירה שבה מתגוררת סבתי עד היום. בתחילת שנת 2004 נפטר בעלה של אסתר (שבשנותיו האחרונות היה חולה במחלת אלצהיימר). כחצי שנה אחרי כן נפטרה בתה, אמי, ממחלת הסרטן.

את תיעוד סיפור חייה של אסתר ערכתי במסגרת חמישה ראיונות שקיימתי עמה בביתה. בכל אותם מפגשים ניכר היה שהיא בוחרת להבליט אירועים מסוימים, בעוד שאירועים אחרים נשארים מושתקים או מעורפלים. כך, למשל, את הקושי שלה להתמודד עם מות בתה מבטאת אסתר בסיפור החיים באמצעות המשפט: 'אח, זה היא שגמרה עליי'. אולם פרט לכך אין היא מרבה לדבר על מות אמי בסיפור חייה (וגם לא בשיח היום-יומי שלנו), אולי בשל רצונה לגונן עליי ולא להכביד עליי בצערה. גם על חיי הזוגיות שלה עם בעלה אין היא מרבה לדבר, ובכל פעם שנשאלה על כך העדיפה לספר על ראשית חייהם המשותפים ועל תקופת מחלתו בסוף ימיו ולפסוח על כל השנים שביניהן. לעומת זאת, עניינים שהדגישה היטב בסיפור החיים שלה הם עברה של המשפחה במצרים והחיים הטובים שהיו להם שם. משלב עלייתה³⁷ לישראל בולטים בסיפור חייה תסכול וסבל רב, וניכרת העדפתה להתרכז בקשיים שאתם היא מתמודדת כיום, וכמו כן בטיפול בנכדיה ובניניה, שבהם היא רואה מקור לנחמה.

אני נולדתי בשנת 1981, ורוב חיי התגוררתי אצל סבתי או סמוך אליה.³⁸ הקשר שהתפתח בינינו הוא קרוב מאוד, הן במובן הפיזי והן במובן הרגשי, ולכן את מרבית הסיפורים שסיפרה לי בעבודת השדה שלי כבר שמעתי למעשה פעמים רבות בעבר. לעובדה הזאת יש כמה וכמה השלכות על אופי התיעוד. ראשית, מערכת היחסים הקרובה בין סבתי לביני הפכה את הניסיון לשוות לריאיון חזות מחקרית-אקדמית למלאכותי ומאולץ. אמנם אסתר הבינה שהיא מתראיינת לעבודה הקשורה ללימודי באוניברסיטה, אך הלכה למעשה לא יכולתי להשתחרר מעובדת היותי הנכד של סבתי, והיא לא יכלה להשתחרר מן הזהות שלה כסבתי. עובדה זו הפכה את כל הראיונות, כאמור סך הכול חמישה במספר, לשיחות בין נכד לסבתו, או ליתר דיוק – בין סבתא לנכדה.³⁹ תהליכי תמורה אלו ואחרים שחלו בסיפורים ובפתגמים המשולבים בתוכם

37 על השימוש במינוח מוכפל ומלוכסן (מלשון לוכסן) זה, ראו: א' רוזן, 'סיפור ושיח של עולים/מהגרים במערכת רב תרבותית (מאמר ביקורתי)', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כו (תשס"ט), עמ' 171–177.

38 עניין זה עולה גם מתוך הריאיון המלא עם סבתי. זאת ועוד, היות שמדובר בפרטיותם של אנשים אחרים לבד מסבתי וממני, ובהינתן שעבודה מסוג זה טומנת בחובה מאליה חשיפה רבה, לא אפרט מעבר לכך.

39 ניתן למצוא ספרות כתובה המנכיחה דיאלוג בין-דורי דומה. ראו למשל: מ' סקאל, יולנדה, ירושלים 2011; ס' ברדוגו, זה הדברים, בני ברק תשע"א.

מהווים אתגר מחקרי לחוקר שהוא בן משפחה מחד גיסא, אך בה בעת הם מבטיחים את המשך התפתחותן ואת תחייתן של מסורות ושל סיפורים עממיים מאידך גיסא.⁴⁰ נוסף על כך, הקשר הקרוב בינינו וכן היכרותי עם מרבית הסיפורים הביאו להשמטת פרטים רבים מפיה. סבתי מניחה שפרטים רבים כבר ידועים לי, ולכן אינה טורחת להסבירם, אך אין היא מביאה בחשבון שסיפורים אלו אינם מובנים לקוראים אחרים מלבדי. כך למשל מתייחסת סבתי בדבריה לבני משפחה, לאנשים אחרים ולאירועים שונים, מתוך הנחה שאני מכיר אותם מימים ימימה. כמו כן, היא משלבת בסיפור חייה מילים בערבית ובצרפתית, אך רק אם היא יודעת אל נכון שאני מכיר אותן. אין היא מרבה להשתמש בשפות אלו, כי היא מודעת למגבלת ידיעת השפות אצלי. ואולם, דווקא את הפתגמים היא מבטאת פעמים רבות בשפת ילדותה – בערבית-יהודית קהירית מדוברת, שהיא במונחיו של בנג'מין הארי religiolect, היינו דיאלקט בעל היסטוריה משלו המדובר ונכתב בקהילה דתית עבור בני דתה.⁴¹ מעמדת החוקר הנכד (או הנכד החוקר) אפגיש את קוראיי עם אזורי הספק, עם ההיסוס ועם שאר המחנות הרגשיות של אסתר, מתוך מודעות לכך שדבריי המחקריים אינם נטולים עולמות רגש, ושאלף אותם אנסה להבהיר ככל שניתן. במאמר זה אתמקד כאמור בפתגמים של אסתר, פתגמים שנאמרו בין אם בהיגוד סיפור החיים שלה ובין אם בהזדמנויות אחרות, כך שכאן יעמדו הפתגמים במרכז הדיון, ולא סיפור החיים שבו עסקתי במקום אחר.⁴² במאמר זה אנתח שנים עשר פתגמים (מקצתם בעלי שניים או שלושה נוסחים), מהם חמישה בערבית, שישה בעברית ואחד מעורב (עברית וערבית).⁴³ פרט לפתגמים

40 על תהליכי התמורה של סיפורים ושל מסורות עממיות והתאמתם למקום, לקבוצה ולקהל יעד, ראו: ג' חזן-רוקם, 'חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 129–137. שילוב הלשונות בהיגודה של אסתר, המתואר בפסקה הבאה, דומה לאופן שבו הוא מתואר במאמרה של חזן-רוקם.

41 B. Hary, *Translating Religion: Linguistic Analysis of Judeo-Arabic Sacred Texts from Egypt* (Études sur le judaïsme médiéval, XXXVIII), Leiden and Boston 2009, pp. 12–13; idem, 'Religiolect', A. Norich and J. L. Miller (eds), *Critical Terms in Jewish Language Studies*, Ann Arbor 2011, pp. 43–45.

42 א' רצון, רשומון משפחתי (הערת כוכבית, לעיל עמ' 101). עבודה זו כללה קריאה ספרותית-תרבותית בסיפורי חייהם של אסתר ושל שני אחיה – מרסל וסעד – אשר עודם חיים בישראל. העבודה מציגה קריאה השוואתית בסיפוריהם, למן חייהם כילדים ונערים במצרים, דרך זיכרונות מתקופת העלייה לישראל, ועד לחייהם בישראל כיום.

43 בסיפור החיים של אסתר היא שילבה חמישה עשר פתגמים, ואחד עשר מהם ינותחו במאמר. מלבדם יובאו שישה פתגמים מפרטואר הפתגמים שלה, פתגמים אשר אמרה במצבי היגוד אחרים והמתקשרים לסוגיות המנותחות כאן. לא נמצאו מקבילות למרבית הפתגמים בספרות או בתיעוד של יוצאי מצרים, בין השאר בשל העיסוק המצומצם במחקר תיעודי ועממי בקהילה זו. מבחר

המנותחים במאמר, שמור אצלי קובץ פתגמים של אסתר, פתגמים שנאמרו בשיח היום-יומי ושטרם קיבלו ביטוי בעבודתי המחקרית. לצד הפתגמים המנותחים במאמר זה, ושלנוכח עבודתה של מיכל הלד ראוי לראות בהם 'פתגמים אישיים' המשקפים את תפיסת עולמה של המספרת,⁴⁴ אביא גם פתגמים מקבילים מקובץ זה. יוצא אפוא שבהיגוד המשולב או הטוטלי של אסתר קונן שואבים הפתגמים האישיים, שלעתים אין הם כה משוכללים מבחינה פרווודית או פואטית, את כוחם ואת עצמתם ממקבילותיהם ומהזיקות בינם לבין סיפור החיים שביחס אליו הם נאמרו. משמע, המוקד בניתוחים אינו הפתגמים כשלעצמם אלא הקשרים בינם לבין עצמם, בינם לבין סיפור החיים ובין כלל הסוגות של אסתר לחוויות חייה. בסיפור החיים ישנן גם אמירות דידקטיות החסרות את האופי המטפורי, הקונקרטי והפרוודי, המאפיין לרוב את סוגת הפתגם, כמו למשל 'אסור לעשות רע לבן אדם. אפילו שיעשה לך רע, תחזירי לו טוב'. אמירות אלה, כמו הפתגמים, משמשות את אסתר כחיבור לתרבותה, וניתן ללמוד מהן רבות על השקפת עולמה. למרות זאת, החלטתי להביא כאן רק היגדים בעלי אופי פתגמי מובהק ולוותר על אמירות כלליות יותר מסוג זה. נוסף על כך, כל פתגם יובא כאן בדיוק כפי שהוא מופיע בסיפור החיים ולא בצורתו המעובדת, אף שלפעמים אסתר משלבת אותו בתוך ההקשר הסיפורי כך שכמעט לא ניתן להבחין בו. בדיון בפתגמים אתמקד בעיקר באופן שבו הם משקפים את עולמה של אסתר ואת תרבותה,⁴⁵ אך אדון גם בסוגיות מבניות, תחביריות ופונקציונליות. אשר על כן, אביא גם את ההקשר הסיפורי הספציפי של הפתגם על פי הצורך.

בניתוח הפתגמים בהקשריהם השונים אתרכז בשלוש תמות עיקריות שבהן עוסקים הפתגמים: (א) נוסטלגיה והאדרת העבר; (ב) יחסים משפחתיים בחלוקה לשלושה

פתגמים וביטויים של יהודי מצרים פורסם בכתב העת 'יהודי מצרים': א' אביגור, יהודי מצרים (11), עמ' 68–73. המבחר לקוח מתוך חוברת שהפיץ המחבר בחוג משפחתו בשנת תשס"ד. קיימים אוספי פתגמים בערבית מדוברת, ובהם נמצאו מקבילות לפתגמים אחדים במאמר, כפי שמובא בהמשך הדברים: מ' בן-חיים, אלף פתגם ופתגם: בערבית מדוברת ובתרגום עברי, ירושלים תשס"ד; ב' אלקלעי וי' קארה, פניני ערב: מבחר פתגמים ומטבעות לשון בערבית הארצישראלית, ירושלים תשנ"ג; י' דנה, הפתגם והמכתם: אלפי פתגמים בערבית מדוברת, צפת תשס"ו. פתגמים נוספים השגורים בלשונות יהודיות – בהן גם של דוברי ערבית יהודית – ניתן למצוא במפעל הפתגמים במרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית בירושלים.

הלד, בואי אספר לך (לעיל הערה 15), עמ' 198–218.

טענה דומה מובעת בעבודתה של מיכל הלד על 'המכלול המובע בהיגוד משולב' של סיפורים אישיים ומעשיות. ראו: הלד, איפה הן המעשיות כולן? (לעיל הערה 24), עמ' 43. תובנה זו עולה גם מעיונה המקיף של אילנה רוזן בסיפור החיים ובפתגמים של חמיה: I. Rosen, *Soul of Saul: The Life, Narrative, and Proverbs of a Transylvanian-Israeli Grandfather* (Proverbium Supplement Series, 31), Burlington 2011.

נושאי משנה: 1. יחסי אחים, 2. יחסי הורים-ילדים ויחסי גבר/בעל-אישה 3. תפיסת האחריות ההורית במשפחה רב-דורית ובהקשר משברי; (ג) גורל, מוות וחרדת מוות, שאותם כיניתי בעקבות דברי סבתי 'מכתוב'. לבסוף אדון בנושא הזקנה כנקודת מוצא וכמקור סמכות לפתגמים.

א. נוסטלגיה והאדרת העבר

כמירת הלב, הנוסטלגיה, נולדה עם היוולדות המבט הראשון על הדבר הראשון: ברכת המים המכמירה. העתיד, בדמותו של המבט הנכמר המופנה לאחור, היה גם העבר, גם ההווה שהתחולל כזיכרון שמוכרחים לנטוש אותו כדי לשמור אותו.⁴⁶

פתגם הוא מבע פוליפוני (מרובה קולות) המשמיע את קולותיהם של הדובר ושל בני תרבותו, ואף של אנשים אחרים שהפתגם מיוחס להם. בסיפור החיים של אסתר, מתוך חמישה עשר הפתגמים המשולבים בו נאמרו עשרה – למיטב זיכרונה של אסתר – בפי אמה ואחד בפי לונה (אחותה הבכורה). ייתכן שגם האחרים הונחלו לה מהן, אך הדבר לא נאמר מפיה במפורש. כבר מהנתון הכמותי הזה, ניתן לעמוד על הפוליפניה וכן על תפקידם של הפתגמים כמשמרי דמות האם והערכים שהנחילה לבתה. בשל הרצון לשמר עולם שהיה ואיננו, על ערכיו ועל אנשיו, ניתן לזהות את מרכיב הנוסטלגיה אצל אסתר כנוסטלגיה משקמת, או לחלופין נוסטלגיה משמרת (restorative nostalgia), שנועדה לקבע זיכרון ואורחות חיים, לשמר ואף לשחזר ולשקם ערכים מסורתיים.⁴⁷ ועם זאת, לעתים אסתר מודעת לאבדן עולם ילדותה וערכיו הנושנים ומצרה על הזמן החולף לבלי שוב, כמו למשל בפתגם המובא ונדון בסוף המאמר: "לִיִּית שֶׁ-שָׁבָא יְעוּדוֹ יִמֵּן".⁴⁸ במקרה זה מתאים יותר לראות את מוטיב הנוסטלגיות בדבריה כנוסטלגיה רפלקסיבית (reflective nostalgia). גם הבחירה לשמור על שפת המקור של הפתגמים משרתת במרבית המקרים את הצורך של אסתר לשמר את תרבותה,⁴⁹ לא רק באמצעות שימורן של השקפות העולם שרווחו בה, אלא גם באמצעות שימור השפה הערבית-

46 ר' מטלון, קול צעדינו, תל אביב תשס"ט, עמ' 101.

47 על נוסטלגיה משמרת ונוסטלגיה רפלקסיבית ראו: S. Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001.

48 בתרגום לעברית: הנעורים – הלואי היו חוזרים ולו ליום.

49 על תפקידה של שפת ההיגוד כבעלת ערך אישי ונפשי וכניסיון לדבוק בעולם הילדות ראו: הלר, איפה הן המעשיות כולן? (לעיל הערה 24), עמ' 39–59; על הקשר בין הגירה לבין הדבקות בשפת המוצא ראו: ג' רבינוביץ', ג' נפתלי ו' לוי-פריימן, על הגעגועים: חקירה בפסיכולוגיה אופטימית, תל אביב תשע"ג, עמ' 63–65.

יהודית המצרית בשיח עם דור ההורים. זאת במצב שבו הדיבור בערבית זוהה עם המעמד הנמוך, לעומת השימוש בשפה הצרפתית, שהייתה מזוהה עם מעמדות גבוהים יותר ושבה דיברה אסתר מחוץ לביתה.⁵⁰

לכל אורכו של סיפור החיים ניכרת אצל אסתר נטייה לנוסטלגיה, על פי רוב בשני היבטים עיקריים של עברה – געגועים אל ארץ מולדתה והאדרת בני משפחתה. האדרת בני המשפחה לאורך סיפור החיים נעשית בעיקר באמצעות משפטי חיווי פסקניים ונוסחאות סיכום המאדירות את דמותם של ההורים ושל האחים הבוגרים, כגון: 'אבא כזה לא קיים!', 'מורים [...] אין כמוהו בעולם!', 'אימא כזאת חמה וטובה, לא, לא קיים! לא קיים!', 'אנשים כאלה לא קיימים!' ועוד.⁵¹ בפתגמים, שלא כבסיפורי החיים, האדרת בני המשפחה היא מפורשת פחות, אולם היא צצה ועולה מבין השיטין, לצד היבטים אחרים של העבר. הגעגוע לעבר ולמולדת מבוטא שוב ושוב באמצעות הדגשת היבט אחר הנקשר אליהם. למשל, הפתגם הבא קושר את הגעגוע אל ארץ מולדתה של אסתר עם הגעגוע לאמה, והוא נאמר בראשית סיפור חייה בהקשר של הארת דמות האם:

אימא הייתה משהו, משהו מיוחד! לא, מצרים זה משהו, משהו, זה לא פומו!⁵²
כל ארץ, אני הלכתי צרפת, הלכתי איטליה, הלכתי זה... כמו מצרים אין! וגם
אימא אמרה לי: 'מצרים – אימא של כל העולם!⁵³ מכל הסוגים: איטלקים,
יוונים, גרמנים, פולנים, הכול יש. זה לא רק ערבים.⁵⁴

50 נחיתותה של השפה הערבית מופיעה למשל גם אצל לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה (לעיל הערה 7), עמ' 47: 'אלכסנדרה, אמה של אידית, הייתה מן שונה לגמרי מחמותה החדשה, ולא רק משום שדיברה צרפתית ואיטלקית ובוזה לערבית. היו לה השקפה והתנהגות אריסטוקרטיות'. הערבית מופיעה כשפת הדיבור עם המשרתים גם אצל א' בר-אב (בן טאטה), רחוב שיח' חאמזה 17, קהיר, רמת גן תשע"א, עמ' 73, ואילו הצרפתית מופיעה כשפת דיבור של יהודים מהמעמד הבינוני-גבוה אצל י' גורמזאנו גורן, בלאנש, תל אביב תשמ"ו, עמ' 11, שם מתרחש המעבר לערבית רק בעת חיקוי המקוננות, שהיו תופעה נפוצה במצרים.

51 על נוסטלגיה בסיפורת אישית ראו: Y. Zilberman, 'Nostalgia in Oral Histories of Israeli Women', *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 14.4 (2012): <<http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.2057>>; על הקשר בין הגירה לגעגוע לארץ המוצא: רבינוביץ', נפתלי ולוין-פריימן, על הגעגועים (לעיל הערה 49), עמ' 55–71.

52 המילה 'כומ', פירושה בפי אסתר 'כמו'. ייתכן כי צורת הגייתה מעידה על הזיקה לצרפתית (comme).

53 על פי רוב פתגם זה נאמר בפיה בשפה הערבית: 'מִסְכָּךְ – אֵם אֲדִינָא'.

54 קטע שיח זה לקוח מעבודת התזה, רצון, רשומון משפחתי (הערת כוכבית, לעיל עמ' 101), וכמוהו גם שאר קטעי הסיפורים והשיח. פתגם בתוך קטע שיח נתון יסומן בקו תחתית כדי להבליטו מתוך ההקשר הסיפורי שלו.

במישור הגלוי מצביעה אסתר באמצעות הפתגם על כך שמצרים היא ערש תרבות. היא מתארת אותה ב־זמנית הן כארץ 'הטובה בכל העולם' הן כמקור וראשית לכל הארצות. משתי ההצהרות הפותחות את הפסקה ניכר המיזוג המובלע בפתגם בין האדרת המולדת להאדרת האם: 'אימא הייתה משהו' וגם 'מצרים זה משהו'. לכן, כשם שהמילה 'אימא' בפתגם מאדירה את מצרים, כך גם 'מצרים' מאדירה את אמה של אסתר. הגעגוע אל האם נרמז גם דרך צליל האות מ"ם, הקשורה לאימא בשפות רבות (ובהן העברית, הערבית והצרפתית, שהן שפות הדיבור וההיגוד של המספרת). בולטות זו מודגשת הן בפתגם (אולי משום כך היא בוחרת מבלי משים לבצעו בעברית ולא בערבית, שם צליל האות מ"ם בולט פחות) הן בפסקה שבה הוא נתון, וכך נוצרת ביניהם זיקה ברמה הפואטית־פרוזודית, נוסף על קשרי המשמעות הברורים. גם המטפוריות של הפתגם יוצרת השפעה הדדית בין האיבר הראשון (מצרים) לבין האיבר השני (אימא), והיא מחברת בין הערצת האם להאדרת המקום שממנו באה. נראה שמה שהביא לאמירת הפתגם הוא הסמיכות של האדרת האם והמולדת בסיפור החיים, ולא דווקא הרצון לתאר את הקוסמופוליטיות שאפיינה את קהיר, את מצרים בכלל ואת הקהילה היהודית בה בפרט. רק משנאמר הפתגם, הוא שימש עירור (טריגר) לתיאור תמונת העולם הרב־תרבותית שאפיינה את מצרים, ושבעקבותיו עברה אסתר בהמשך דבריה לתיאור השפות השונות שדוברו בבית ילדותה. ניתן ללמוד מכאן שלעתים שיבוץ הפתגם בסיפור חיים הוא אסוציאטיבי ולא דווקא תואם לתכנים או למשמעות של סיפור החיים.

בעוד שהפתגם הקודם כרך את הגעגוע לעבר עם הגעגוע לאם, הפתגם הבא מבליט את הגעגוע לחיי העושר והנוחות שאפיינו את עברה של אסתר, והוא נאמר בסיפור החיים בשני ניסוחים, אשר סוטים שניהם מההגדרות הוֹנֵריות של הפתגם (הנוסח הראשון איננו משפט תקני מבחינה תחבירית, ואילו השני הוא משפט תיאורי המכיל טענה, ואינו משפט חיווי):⁵⁵

- * אֶלֶף עבדים במצרים? – עבדים בישראל!
* במצרים היה לנו עבדים אצלנו, פה אנחנו עבדים.

הנוסח הראשון נאמר בנקודת מפנה שבה עוברת אסתר לספר על קורותיה ועל סבלותיה מאז עלייתה ארצה, בעוד שהנוסח השני נאמר בסיום סיפור החיים, לאחר תיאור של קשריה הטובים של אסתר עם נכדיה וניניה, ובתשובה לשאלתי: 'אז אחרי הכול, החיים

55 על אף העובדה ששני הנוסחים, כאמור, אינם עונים על מכלול המאפיינים הוֹנֵריים של הסוגה, אכנה אותם מכאן ואילך 'פתגמים' כדי להקל על הקריאה מחד גיסא ולא לפגוע בעושרה המטפורי של הדוברת מאידך גיסא.

בארץ לא היו רעים כל כך? משמעות הפתגם דומה או קרובה בשני המקרים. בפתגם מובעת תלונה על החיים הקשים של אסתר בארץ לעומת חיי הנוחות שהיו לה במצרים, ומתוך שכן – צער על עזיבת מולדתה. כמו כן, על אף שהנוסח הראשון כולל בתוכו שני ביטויים, או ניבים ('עבדים במצרים' המבוסס על מטפורה תרבותית כללית, ו'עבדים בישראל' המבוסס על מטפורה חווייתית אישית), ואילו בנוסח השני האמירה ישירה יותר, גם מבחינת המבנה עושים שני הנוסחים שימוש באותם האמצעים. שני הנוסחים מבוססים על הָרְמֹז (אלוהיה) לסיפור המקראי בספר שמות, הנזכר גם בהגדה של פסח, על עבדותם בפרך של בני ישראל במצרים ועל יציאתם מעבדות לחירות. עבור אסתר, הן כמהגרת בת דור המדינה הן כיוצאת מצרים בזהותה הייחודית, 'יציאת מצרים' היא אירוע מכונן או פרדיגמטי, באותה מידה שהיא משמעותית אצל כותבים אחרים יוצאי מצרים.⁵⁶ אסתר מחברת את ההיסטוריה הפרטית שלה להיסטוריה הקדומה של עם ישראל, אך שלא כמרבית הכותבים האחרים, היא מדגישה באמצעות תקבולת ניגודית את צערה על כך שחייה בארץ היו קשים יותר מסבלותיהם של בני ישראל במצרים. כדי לעשות זאת היא מבצעת מהלך כפול של התמרה והנגדה: תחילה היא משנה את מה שכתוב במקורות ויוצרת היסטוריה משלה,⁵⁷ ואחר כך היא מנגידה את ההיסטוריה הפרטית שלה להיסטוריה שהיא שינתה. לנוסח השני מצטרפת גם אמירה עצמית מקדימה, המדגישה את הקשר לסיפור המקראי ואת שינויו: 'זה מה שאמרתי לאימא: בפסח אומרים עבדים במצרים. אימא, אנחנו לא עבדים היינו'. שני הנוסחים מצטיינים בתכונות פואטיות דומות, כגון הדגשת העי"ן הגרונית, האופיינית לדוברי ערבית, המצלול "נו" (המדגיש את חשיבות ה'אנחנו' ואת היות המשפחה חלק מההיסטוריה הכללית), והשימוש הבוטא בניגודיות (בין חיי רווחה לעבדות ובין מצרים לישראל) ובהיפרבולה, הניכרת בעצם ההשוואה בין העבדות של בני ישראל במצרים העתיקה לחיים ולעבודה הקשים של המספרת במדינת ישראל בראשיתה.

56 על ההשוואה בין יציאת מצרים המקראית להגירה ממצרים במאה העשרים, ראו: ענתבי, הסבא המחייך נשאר במצרים (לעיל הערה 36), עמ' 159; לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה (לעיל הערה 7), עמ' 111; אהרונ, יציאת מצרים השנייה (לעיל הערה 7), כפי שעולה כבר משם הספר. ספר זה מדגיש הן את החיים הטובים של יהודי מצרים במחצית המאה העשרים, הן את סבל הגירוש והעקירה, הן את הצלחותיהם ואת חותמם של יוצאי מצרים בישראל.

57 שינוי דומה של ההיסטוריה (אך מבלי לערוך הנגדה בין ההיסטוריה הפרטית לקולקטיבית) קיים גם בתוך: בר-אב, רחוב שיח' חאמזה 17, קהיר (לעיל הערה 50), עמ' 244; 'ספר הספרים אינו חוסך בסופרלטיבים לתאר עד כמה שפר גורלם [של בני יעקב] במצרים: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו וגו'". מצרים של סופי ומואיז דומה במידת הכנסת האורחים שלה למצרים של יוסף הצדיק'. גם כאן יש סילוף מכוון, שכן יוצאי ירך יעקב לא זכו רק ליהנות ממנעמיה של ארץ האפשרויות הבלתי מוגבלות (כפי שבראב מכנה שם את מצרים המקראית), אלא גם סבלו משעבוד אכזרי ומעבודת פרך.

למרות הדמיון במשמעות ובמבנה של שני נוסחי הפתגמים, התפקידים שהם ממלאים בסיפור החיים, ובהתאם לכך גם הגורם המידי שהוליד אותם, שונים לחלוטין. הנוסח הראשון נאמר כשאסתר תיארה את הסיבה לעלייה ארצה. זוהי הפעם היחידה שבה היא מזכירה באופן מפורש (אם גם מצונזר מעט) את הירדרדות מצבם של יהודי מצרים, בעוד שבדרך כלל היא נוטה לפאר את חייה שם:

למה עלינו? שהיה הזמן של מֶלֶךְ פֶּאֶרֹק, והוציאו אותנו ממצרים, והיו הרבה אחואן אל־מוסלמין, ושרפו את החנויות של היהודים... וכל זה. ולונה [עזבה] הראשונה... סעד ב' 47', ברכבת הוא בא... אבל לונה אני חושבת שהיא באה ב' 49'. ומאמא לא רצתה [להיפרד ממנה]: 'רֶק [עם] לונה. בשום אופן. זאת הגדולה שלכם, זאתי שכל החיים שלה הייתה בשבילנו'. אז באנו פה. אֶלֶף עבדים במצרים? – עבדים בישראל!

הפתגם בהקשר זה נאמר כדי לעדן את הדברים שנאמרו בגנות החיים במצרים ולהציל את שמה הטוב של המולדת האהובה. דווקא לאור תיאור העוינות כלפי היהודים מצד האחים המוסלמים, דהיינו פלגים מוסלמיים קיצוניים במדינה, חשה אסתר צורך לספק לשומע – בין אם הוא בן משפחה קרוב ומעורב בין אם הוא חוקר סיפורת אישית – עמדת נגד, חיונית יותר, כלפי מצרים ובה בעת לבקר את החיים בישראל. השימוש בשאלה רטורית בנוסח זה הוא אירוני, שכן קיים פער עצום, ואף ניגוד, בין התשובה הנמסרת מפיה בפתגם לבין הדברים שאמרה בתחילת הפסקה. השימוש בפתגם המשולב בדיוק במעבר מתיאור החיים במצרים לתיאור החיים בישראל פועל גם כאמצעי רטורי המטרים את המשך סיפור החיים.⁵⁸ כמו כן, המילה 'אֶלֶף' – בערבית 'אמר לך' (לרוב נאמר בטון מזלזל בהקשרים כאלה); בעברית יום־יומית: לא אמת – חושפת את מערכת היחסים המורכבת בין הפתגם, סיפור החיים שבו הוא נתון וההקשר ההיסטורי־תרבותי, שכאמור אינו מובא במלואו בדברי המספרת. לכאורה, אפשר לחשוב שהפתגם מגיב למה שנאמר לפני כן בסיפור. ואולם בדברים שקדמו להופעתו מופיע תיאור העבודה הקשה בישראל – לא במצרים – דרך דבריה של לונה, האחות הבכורה. אם כן, איזו 'אמת' שולל הפתגם? נראה שזוהי האמת המקראית בדבר עבדותם של בני ישראל במצרים ויציאתם מעבדות לחירות, האמת אשר מסופרת בכל שנה בחג הפסח וצרכה בתרבות היהודית־ישראלית. כלומר, פתיחת הפתגם בקביעה 'לא אמת'

58 תיאור קשיי החיים בישראל מופיע לא אחת בספרות של יוצאי מצרים. על רקע זה בולטת לוסט לניאדו, שהיגרה לצרפת ולבסוף לארצות הברית. היא בוחנת את גורלה המשוער – לו הגיעה לישראל – בצורה שקולה ומאוזנת יותר מן הכותבים הללו. ראו: לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה (לעיל הערה 7), עמ' 115–129.

נועדה לחזק את האמת שמספרת אסתר ובה בעת להפריך את הטענה הגלומה בהרמוז למצרים הקדומה ולסיפור היציאה ההרואית ממנה.

הנוסח השני של טענה זו נועד לסכם את אחד המסרים העיקריים העולים מסיפור חייה של אסתר, הלוא הוא ההשוואה בין חיי הזוהר במצרים לבין החיים הקשים בישראל. הפעם הרישא של הפתגם ('במצרים היו לנו עבדים אצלנו') אינה מעדנת אמירה מנוגדת על החיים במצרים, אלא מחזקת אמירה עצמית על החיים שם: 'אח, גמרתי את העוונות שלי של מצרים פה. כל החיים הטובים שמה, שילמתי אותם פה'. במילה 'עוונות' מתייחסת אסתר לנהנתנות שאפיינה את חיי יהודי מצרים. כאן ניכר יחסה האמביולנטי לחיי הנאה ותענוגות – מחד גיסא מצרים אהובה עליה בשל חיי הנהנתנות והזוהר שהיא מציעה, ומאידך גיסא חיים אלה הם בבחינת 'עוונות'. באמצעות מילה זו מתחלפת האירוניה שאפיינה את הנוסח הקודם במסר של צידוק הדין – העבדות בישראל היא מחיר שיש לשלמו תמורת חיי הזוהר במצרים. כך, בסוף הסיפור, האמירה העצמית והאמירה הפתגמית מתמזגות יחד לצורך הבלטת הניגוד העיקרי שאסתר מבקשת ליצור, בין החיים הטובים 'שם ואז' לחיי הסבל 'כאן ועכשיו' (ניגוד הנתמך בדבריה על שכר ועונש). ראוי לציין כי אסתר אינה ערה כלל לתיוגה העצמי (השלילי) כחלק מן המשעבדים, ש'היו לנו עבדים' [משרתים מוסלמים מדלת העם שתוגמלו בשכר זעום] אצלנו, בו בזמן שהיא מוחה על 'שעבודה' שלה מיום שעלתה לישראל.⁵⁹

ב. יחסים משפחתיים המשתקפים בפתגמים

בחלקיו הראשונים של סיפור החיים מזכירה אסתר את בני משפחת המקור שלה. בהמשך הסיפור מצטרפים למעגל המשפחתי בעלה ובתה, וכן בני זוג וילדים נוספים, ולבסוף גם הנכדים – אחותי שרית ואני – והנינים (ילדיה של אחותי). בדבריה הדגישה אסתר את הקרבה ההדוקה בין בני המשפחה, אך לעתים נגעה גם במורכבויות של מערכות היחסים במשפחתה לאורך חייה.

ב.1. יחסי אחים

בתחילת סיפור החיים מעידה אסתר על האחים: 'כולם יצאו אחד־אחד'. אף על פי

59 היחס למשרתים הערביים מופיע בכל יצירותיהם של כותבי מצרים. עם זאת, ניתן לראות הבדלים ביחס כלפיהם, שנע מבזו והתנשאות (למשל אצל גורמזאנו־גורן), דרך קונקרטיזציה עניינית וקרה כלפיהם (למשל אצל אברהם בר־אב), ועד ליחסי קרבה וכבוד (למשל אצל שמעון ענתבי, ואף יותר מכך בסיפור החיים המובא כאן).

שהמשפט נותר אליפטי, חסר מושא, מובן לנו שכוונתה להאדירם. אולם עם הזמן מתגלעים חיכוכים, מחלוקות ורגשות קשים שלה כלפי כמה מן האחים. כל אלה אינם מוצאים ביטוי מפורש בסיפורה,⁶⁰ אך הקורא – הרגיש לכל הפערים, לשתיקות ולאמירות המובלעות, בין אם הוא בן משפחה קרוב ומעורב בין אם הוא חוקר סיפורת אישית באשר הוא – יוכל לזהותם. כך למשל ניתן לזהות תחרות סמויה בינה לבין אחותה מרסל, הצעירה ממנה בשנתיים (למרות הקרבה הפיזית והרגשית ביניהן לאורך חייהן במצרים ובישראל);⁶¹ או כבוד קר ומלא ביקורת כלפי ויקטור, האח הבכור,⁶² המוזכר פעמיים – בפעם הראשונה בקשר למות האב (שם הוא אף מואשם במותו), ובפעם השנייה בקשר למות האם (שם הוא מכונה בסרקזם 'טוריסט', כינוי המבטא את חוסר המעורבות שלו בחיי המשפחה). הסתרת הרגשות הקשים או הסוואתם יכולה להיות מוסברת באמצעות הפתגם:

אֶדֶ-רֶפֶךְ מֵא יִטְלַעַשׁ מִן אֶל-לֶחֶם; בתרגום לעברית: הציפורן לא יוצאת מהבשר.⁶³

פתגם זה נאמר לאחר שאסתר מתארת את המעבר לבית בעלה. בראשית חייה בישראל היא התגוררה כאמור עם אמה ועם אחותה בקיבוץ. לאחר שנאלצה לעזוב את הקיבוץ ולחפש לה מקום מגורים החליטה להינשא ליוסף קונן, סבי, ועברה לצריפו שבמעברה עם אמה ועם שני אחיה. לפני הפתגם מופיעה הכרזה על הקשר אמירתו: 'כמו שאימא אמרה לי כל הזמן'. כלומר, הדאגה לאחים (וכמו כן הפתגמים בעניין זה) היא המורשת של האם.⁶⁴ ייתכן מאוד שדאגה זו היא העומדת לנגד עיניה גם בשעת

60 מיכל הלד כותבת על סמך איסוף סיפורים אישיים רבים של יהודים ספרדיים, כי 'הם נוטים להשמיט מסיפוריהם אירועים טרגיים שחוו בחייהם': הלד, איפה הן המעשיות כולן? (לעיל הערה 24), עמ' 39–59.

61 מערכת היחסים של שתי האחיות נמצאת במרכז רצון, רשומון משפחתי (הערת כוכבית, לעיל עמ' 101).

62 ראו יחס דומה לאח הבכור ולאשתו השנואה אצל סקאל, יולנדה (לעיל הערה 39), עמ' 9.

63 בספרה של תמר אלכסנדר-פריזר נזכר אותו פתגם ביחס לקשר בין בת לאמה ולא ביחס לקשר בין אחים כמו כאן. ראו: הנ"ל, מילים משביעות מלחם (לעיל הערה 25), עמ' 78: 'הבת ואמה כציפורן ובשרה'. בפרק הראשון בספר קוראת ומנתחת אלכסנדר-פריזר קורפוס של פתגמים המבוסס בעיקרו על פתגמים השגורים בלשונה של אמה. בפרשנותה לפתגם זה היא עומדת גם על אזכורם של הבשר והציפורן במקורות ועל המשמעות שיש לכך בהבנת הפתגם. מאמר נוסף המציג עבודת איסוף של פתגמים בין חוקרת לאמה: צ' טובי וג' חזן-רוקס, 'הרכיב העברי בפתגמי נשים יהודיות מתוניסיה', 'י טובי ו' אבישור (עורכים), בין עבר לערב, ב, תל אביב תשס"א, עמ' 139–162.

64 חשיבות קשרי נאמנות ושלוש בין האחים היא נורמה רצויה בחברה הפטריארכלית, כפי שמציינות תמר אלכסנדר וגלית חזן-רוקס בהקשר לגיתוח הפתגם 'ריב בין אחים כמו חינה על הידיים': הנ"ל,

היגוד סיפור החיים, ולכן לכל אורכו היא שומרת על שמם הטוב של אחיה, תוך כדי הצנעת אפיוזות או חיוויים העשויים לציירם באור שלילי. משמעות הפתגם הגלויה היא שכשם שהציפורן אינה ניתנת להפרדה מבשר האצבע, כך גם לא ניתן להפריד בין אחים. באמצעות שילוב הפתגם בסיפור, מנסה סבתי מן הסתם להנחיל את המסר הזה גם לי ולאחותי. בתרבות הפופולרית הישראלית, ודווקא בהקשר של יוצאי מצרים בארץ, סנטימנט זה בא לידי ביטוי בסרט 'שלוש אמהות' בבימויה של דינה צבי-ריקליס (2006). בסרט זה מתוארת מערכת יחסים הדוקה, מורכבת וקונפליקטואלית בין רוז, יסמין ופלורה – שלוש אחיות תאומות ילדות מצרים – לאורך חייהן.

הבחירה במטפורה של ציפורן ובשר מעניינת משני היבטים. הראשון, כי היא נשענת על הגדרת הקשר בין האחים כקשר דם. לא מדובר בקשרים סנטימנטליים בלבד המחברים בין אחים, אלא בברית דמים הקושרת אותם. תפיסת האחים כשארי בשר, וכל אח כ'בשר מבשרו ודם מדמו' של אחיו, היא מטפורה ידועה ומונחת בבסיס הפתגם. אולם הפתגם, לא זו בלבד שהוא מפנה למטפורה הזאת, אלא שהוא אף מבצע בה קונקרטיזציה באמצעות תיאור כירורגי לכאורה. כלומר, הבחירה בחלקי גוף חורגת מהמשמעות המטפורית (שיש להם בכל מקרה) והיא מתפרשת גם באופן קונקרטי, המפרק ומחדד את המטפורה בזמנית. ההיבט השני קשור לציפורן, אשר בהיותה איבר 'מת' (חסר עצבים וחיים), מרמזת על כך שגם לאחר המוות יש ערך רב לשמירה על שמם הטוב של האחים.⁶⁵ זו אולי הסיבה לכך שאסתר משתדלת לחוס על כבוד אחיה, החיים והמתים כאחד.

ב. 2. יחסי הורים-ילדים ויחסי גבר/בעל-אישה
מתוך שלוש הפעמים ששאלתי את סבתי על יחסיה עם בעלה (סבי), פעמיים היא בחרה לספר לי מדוע החליטה להינשא לו והתחמקה מתיאור חיי הנישואין שלהם. בפעם השלישית עברה לתאר את סוף חייו, אחרי שחלה באלצהיימר והיא טיפלה בו, בתחילה בביתם ולאחר מכן במוסד הסיעודי. אפשר שהשמטת התיאורים על אודות חיי הזוגיות שלה מסיפור חייה מעידה על כניסה לאזורי טאבו בשיח שבין סבתא לנכדה, ואפשר שהיא מעידה על הקשיים שחוותה בחיים אלו או על היעדר המשמעות שלהם בעיניה, ואפשר שהיא מעידה על כולם גם יחד. בהתאם לכך, הדגשת הפן השכלי בהחלטה

⁶⁵ 'אלפא ביתא דדוקה' – ריבוי משמעויות בהבניית אתוס באמצעות פתגמים אצל דוברת ספרדית-יהודית בירושלים, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, י"ז (תשנ"ה), עמ' 70, 82.

⁶⁶ בהתאם להקשר השונה שבו מבוצע הפתגם כפי שמופיע בספרה של אלכסנדר-פריור – מערכת היחסים בין אם לבתה – חוסר החיות של הציפורן (הבת) מרמז על כך שהבשר (האם) הוא גם מקור חיותו וגם האיבר אשר חווה את כאבו. ראו: שם, עמ' 78.

להינשא לו, העובדה שהחלטה נפלה כשולקה מהקיבוץ וכשנתרה ללא קורת גג, וכמו כן ההבטחה לאמו שתדאג לו לאחר מותה,⁶⁶ כל אלה מבטאים את ההיבט החזוי לכאורה שאסתר מייחסת לנישואין, ואת ראייתם כמסגרת של רווחה, של ביטחון ושל יציבות.⁶⁷

הפתגם הבא מתקשר ליחסיה של אסתר עם בעלה, והוא נאמר בשני נוסחים – האחד חיובי והאחר שלילי – והם מופיעים בזה אחר זה. נוסחים אלו נאמרו בפעם השנייה שבה עלה נושא החתונה בשיחותינו. בפעם הראשונה הדגישה אסתר שלא התחתנה בשל יופיו של ז'וזף (בעלה), ורמזה לכך שאף לא בגלל חכמתו, כי אלה כלל לא עניינו אותה. היא התחתנה אתו רק כי הכירה אותו עוד ממצרים וידעה שהוא יכבד אותה, וכן כי הוא היה כבר חלק ממשפחתה המורחבת (בשל נישואיו של אחיה לאחותו). בפעם השנייה היא מסבירה איך ידעה שיכבד אותה:

קודם כול הוא מכיר אותי [עוד כ]שהייתי בבית ספר, בגיל שנים עשרה. האח שלי התחתן עם אחותו [כ]שהייתי ילדה בבית ספר. ואני מכירה איך עשה כבוד לאימא שלו. ובן אדם שעושה כבוד לאימא שלו, זאת אומרת – יעשה לאשתו גם. אימא שלי אמרה לי: 'אין בחור שלא מכבד את אימא שלו, ויכבד את האישה. זה תוריד אותי, אסתר. תראי הבעל של אחותך, השניים לא מכבדים את האימא והם לא מכבדים את האישה. זהו זה. תקחי בן אדם... אל תסתכלי על כלום, תסתכלי שהוא מכבד את ההורים שלו'. וז'וזף היה נועל לה נעליים, לאימא שלו, יורד ונועל לה את הנעליים. היה מכבד אותה – אני

66 שאר פרטי הסיפור הללו מובאים בהרחבה בעבודת התזה שכתבתי. ראו: רצון, רשומון משפחתי (הערות כוכביות, לעיל עמ' 101), עמ' 86–93.

67 אותה תפיסה מובעת גם אצל בר־אב, רחוב שיח' חאמזה 17, קהיר (לעיל הערה 50), עמ' 230: 'חתונה היא קשר חזוי. חוזה חותמים עם הראש – לא עם הלב'. ראו באותו עניין גם: א' שטאל, 'אהבה כגורם בבחירת בן זוג בהיסטוריה, בספרות ובפולקלור', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד (תשל"ד), עמ' קכה–קלו; קיימות גם תפיסות אנתרופולוגיות וסוציולוגיות הרואות את הנישואין ואת הקמת המשפחה כמענה לצרכים כלכליים וחברתיים, למשל: R. Collins, *Sociology of Marriage and the Family: Gender, Love and Property*, Chicago 1988; חיבורו הקלאסי של לואיס הנרי מורגן 'חברות עתיקות': L. H. Morgan, 'Growth of the Idea of Family', idem. *Ancient Society*, chapter 1, part III (1887): <<http://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/>> בדומה לכך, אורנה דונת טוענת שהתחזקות החברה המשפחתית והמעודדת ילודה נעוצה בכוחות פוליטיים-כלכליים מודרניים שהשתלבו במידה רבה במערכות סמליות-דתיות: א' דונת, ממני והלאה – הבחירה בחיים בלי ילדים בישראל, תל אביב תשע"א, עמ' 21–26; ובהקשר היהודי ראו: נ' רובין, שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, תל אביב תשס"ד, ובייחוד הפרקים העוסקים בשטר פסיקתא (עמ' 90–94), בכתובה (עמ' 129–139) ובסימפון (עמ' 139–142).

לא ראיתי בן כזה – עד אין סוף, לה ולאבא שלו. אמרתי: זה מה שבשבילי. שלא יקלל אותי, ולא יצעק עליי, ולא ירים יד כמו כל הגברים. לא, זה בן אדם מכובד. בגלל זה הייתי אתו. התחתנתי. לא חיפשתי לא אהבה, לא כלום. חיפשתי אחד שיעשה לי כבוד.⁶⁸

מדוע אפוא התחתנה אסתר עם בעלה? כי הכירה אותו ממצרים וידעה שהוא כיבד את אמו. לא משום אהבתה אליו. במקום אחר אף הפגינה בוז גלוי כלפי אהבה לגבר באופן כללי: 'תעזוב אותי מהאהבה והחרא. אהבה? מה זה אהבה? מה זה אהבה? אחרי שנה-שנתיים נמאס לו... 'אללה'.⁶⁹ רק היותו חלק מהעבר המפואר שידעה במצרים והכבוד שרחש לאמו, הם אלה שהכריעו את הכף. אלה שתי התכונות שהפכוהו ל'מכובד' בעיניה. בפתגם, הכבוד לאם – מעניין שדווקא לאם, ולא לאב או לשניהם כמו שניכר בסיפור החיים – הוא התכונה היחידה החשובה בעיניה של אסתר בבחירת בן זוג. הצירוף של הכבוד לאם (המובע בפתגם) והוויתורים הרבים שעשתה אסתר במציאת בן זוג (המתוארים בסיפור החיים) מולידים משמעות סמויה הנוגעת לנדירות הימצאותה של מצוות כיבוד אם, לעומת כיבוד אב.

מדוע לא הסתפקה אסתר בנוסח הראשון אלא נזקקה גם לציטוט הישיר של הפתגם מדברי אמה? המסר העולה מהנוסח הראשון לבדו הוא שמי שמכבד את אמו יכבד גם את אשתו. אולם לפני שממשיכים בקריאת הנוסח השני שמביאה אסתר מיד בהמשך דבריה, עדיין אפשר שיהיה בנמצא אדם שאינו מכבד את אמו ובכל זאת יכבד את אשתו. רק הצירוף של שני הנוסחים שולל את האפשרות הזאת, ומעלה מסר נחרץ יותר: המכבד את אמו, ורק המכבד את אמו, הוא יכבד את אשתו. הצמצום הזה בא להעצים את המסר של הפתגם, את חרדתה של אסתר מבעל פוגעני, ולבטא את שלמותה עם ההחלטה להינשא ליוסף. במישור הגלוי, הפתגם על שני נוסחיו יוצר הקבלה בין הכבוד שרוחש הבן, הגבר או הבעל לאמו, לבין הכבוד שהוא רוחש לאשתו, אך במובלע נשמעת גם הקבלה בין האם לאישה. רוצה לומר, יחס הבן אל אמו בהווה

68 תיאור הבן הקושר את נעלי אמו כסממן לכיבודה מזכיר את הסיפור המדרשי על רבי טרפון, שבשעה שנקרע סנדלה של אמו היה מאפשר לה לחזור אל מיטתה כשהיא דורכת על כפות ידיו. ראו: ירושלמי, פאה (א, א).

69 הניתוק בין הנישואים לאהבה, והתפיסה האומרת שאהבה היא עניין בר חלוף ושלא כדאי לסמוך עליה, אופייניים לחברות מסורתיות ומופיעים בפתגמים מכמה וכמה לשונות יהודיות. תפיסה דומה מופיעה גם בדברי איזידור בספרו של בר-אב, רחוב שיח' חאמזה 17, קהיר (לעיל הערה 50), עמ' 230–231: 'אהבה היא עניין חולף. זה בכימיה שלה. האהבה עשויה מחומר נדיף. רוב הזוגות נשארים יחד מכוח הסכם נישואים מוצלח ולא בזכות האהבה [...] יש חיי נישואין ויש אהבה'. שם הגבר אומר זאת, וכאן סבתי. ככל הנראה הפנימו את הלך המחשבה הזה נשים וגברים כאחד.

יחלף בעתיד ביחסו לאשתו.⁷⁰ ההשוואה הזו בין האישה לאם מודגשת באמצעות בניית הפתגם בצורה של תקבולת.

ועם כל זאת, בדרכה שלה ובהתבסס על מערכת ערכית ייחודית לה, שומרת אסתר גם על כבודו של בעלה המנוח. בהבליטה את התכונה החשובה ביותר שאישה צריכה לתת את דעתה עליה בבחירת הבעל, ובהפחתת חשיבותם של יופיו, של חכמתו, של כישורונותיו ושל עיסוקו של האדם – ניצל שמו הטוב. בהמשך הפסקה היא אף מכנה את בעלה 'בן אדם מכובד', ובזכות הפתגם ברור לנו מיד למה כוונתה. המסר העולה מצירוף הפתגם והסיפור הוא: 'איזהו המכובד? זה המכבד את אשתו'. התממשותו של המסר המובלע הזה מתאפשרת אפוא בשל הזיקה בין הפתגם לבין הסיפור (זיקה הניכרת למשל בתיאור הכבוד שרחש בעלה לאמו ולה בסיפור החיים במשפטים כמו: 'היה יורד ונועל לה [לאמו] נעליים' או: 'באמת, הוא אף פעם לא קילל [אותי]', לא אמר מילה לא טובה').

היחס לבעל בסיפור החיים ממוקם בין ההערצה שאסתר רוחשת לאביה (ולאחיה) לבזו שהיא רוחשת לשאר הגברים באשר הם, כפי שמשקף באמירותיה עליהם לאורך כל הסיפור. דוגמה בולטת ליחסה השלילי אל הגברים ניתן למצוא באפיונה החותמת את סיפור חייה, ובה מתוארת שיחה בין שתי אחיותיה. היא מעממת את עמדותיהן של לונה (האחות הבכורה) ושל מרסל (האחות הצעירה) כלפי הבעלים שלהן. באפיונה זו מופיע פתגם הנפתח בדימוי פתוח, כשלאחר מכן הדימוי מפורש בשני אופנים שונים, שני אופנים היוצרים שני הסברים לאותו פתגם (הנוסחים מובאים כאן כפי שנאמרו בסיפור החיים, כולל חלקי סיפור המשולבים בתוך הפתגם וקוטעים אותו):

* הגבר פומו' כלב, תעזבי אותו. מה? מה? יורד לו משהו משלו שהוא שוכב עם בחורות? לא.

* הגבר כמו' כלב – יסתובב, יסתובב, יסתובב, יתעייף... והוא יבוא הביתה.

שני הנוסחים מתחילים כאמור בדימוי: גבר הוא כמו כלב. הדימוי איננו מוסבר מיד בהתחלה, אולי כדי להשהות את הפרשנות של הדוברת ולתת לדימוי לפעול על הקורא ללא תיווך והסבר. אפקט ההשהיה מתגבר בשל חזרה כפולה על השאלה 'מה' בנוסח הראשון, וחזרה משולשת על 'יסתובב' בנוסח השני. אסתר מניחה לשומע ליצור מכלול של משמעויות ופרשנויות לדימוי (כמו כלב), מתוך הנחה שרובן תהיינה שליליות,

70 רעיון האישה כמחליפת האם קיים כבר במקרא. ראו: בר' כד, 67. יצחק מתנחם על מות אמו רק בשעה שהוא פוגש את רבקה, אשתו לעתיד. על כך כתוב במדרש: 'רבי יוסי אמר: שלש שנים עשה יצחק אבל על אמו, ולאחר שלש שנים לקח את רבקה ושכח אבל אמו' (ילקוט שמעוני, בראשית, פכ"ד, סימן קט).

ורק אחר כך היא מספקת את פרשנותה. אמנם אפשרי גם פירוש חיובי לדימוי זה, פירוש המתבסס על תכונת הנאמנות המאפיינת את הכלב, אך הנוסח השני משתמש באפשרות זו רק כדי להאיר את נאמנותו של הגבר באור מגוחך ואירוני. בנוסח זה, הנאמנות למשפחה נשמרת לצד הבגידה באישה, וקיים מתח בין ה'הסתובבות' בחוץ (המודגשת באמצעות החזרה המשולשת) לבין החזרה הביתה. אותו מתח מובע גם בסיפור החיים באמצעות רמיזות של אמה של אסתר על בעלים שאינם מכבדים את נשותיהם.

המסר העולה מהניסוח השני הוא כללי יותר: גם אם הגבר יוצא אל נשים אחרות, בסופו של דבר הוא ישוב לביתו, לאשתו ולילדיו.⁷¹ הניסוח הראשון, לעומת זאת, מפורט יותר, בהדגישו את העובדה שבשובו הביתה – אין ירידה בחינותיו של הגבר (במובנים שונים, שאסתר נמנעת מלפרט במפורש). חוסר העניין במין ובאינטימיות, שאסתר מפגינה לאורך סיפור חייה, מונע ממנה את הבנת החשיבות שמרסל אחותה (שאותה היא מכנה 'קנאית') מייחסת לבגידה המינית. החזרות – על המילה 'מה' בנוסח הראשון ועל 'סתובב' בנוסח השני – נועדו לא רק לצורך השהיה, אלא הן גם ביטוי לזלזול שלה בגברים ולסובלנותה כלפי בוגדנותם. במערכת הערכית שהיא בונה לאורך סיפור חייה, הזלזול והסובלנות אינם סותרים זה את זה. באופן פרדוקסלי, ניכר שסובלנותה כלפי טבעו הבוגדני של הגבר אינה באה מתוך כבוד לטבעו, אלא מתוך סלידה וייאוש ממנו, ובאותו אופן הצניעות והתמימות המינית שלה מביאות אותה לתפיסת עולם מתייגת ביחס להרפתקאותיו המיניות של הגבר. לכן היא מסכימה עם גישתה של לונה ודוחה את זו של מרסל.⁷² עמדה זו אינה מפתיעה לנוכח הידיעה שהיא מצפה מבעלה לדבר אחד בלבד – שיכבד אותה. ועם זאת, ייתכן גם כי החביון והרתיעה שאסתר מפגינה כלפי מין ומיניות בחייה נובעים מן העובדה שהיא מספרת

71 המתירנות כלפי בליינות הגבר, ואולי גם כלפי בוגדנותו, ניכרת גם אצל בר-אב, רחוב שיח' חאמזה 17, קהיר (לעיל הערה 50), עמ' 231: 'אבא שלנו היה נשוי באושר כפי שאתה יודע, אבל היו לו פה ושם מה שנקרא "אהבות"'. תפיסה זו ניכרת גם בעיצוב דמות האב אצל לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה (לעיל הערה 7), עמ' 51: 'סלומון צפה בדרמה המתפתחת – [...] תחילתם המבטיחה של הנישואים, ובעקבותיה כמעט מיד חזרתו של אבי למנהגיו הישנים, וייאוש של אמי על שננטשה לילה אחר לילה'.

72 פתגמים המשולבים בתוך הסיפור מפי המספר נועדו בעיקר להפוך את טון ההיגוד לטון של 'מספרי סיפורים' ולהצביע על סגנון של סיפורת אישית. לעומת זאת, פתגמים הנאמרים מפי דמויות בסיפור (כמו במקרה הזה, שבו הפתגם נאמר מפי לונה בשיחתה עם מרסל), הכרחיים ליצירת המשמעות הכוללת. כמו כן, הבחירה לשלב בפי אחת הדמויות פתגם שישמש מעין כלי נשק אל מול דמות אחרת, מעידה על אהדת המספר לאותה דמות. ראו למשל: A. Szemerényi, 'The Use of Proverbs in Hungarian Folktales', *Proverbium*, 7 (1990), pp. 233-239

את הדברים לנכדה, ומכאן שהיא מבקשת הן לשמור על חזות 'מכובדת' הן להימנע מחשיפה אישית, שלפי חינוכה ועולמה אינם יאים לגילוי ולשיתוף.

מעניין לציין בהקשר זה שפרט לשני הנוסחים האלה מרבה אסתר לומר את הפתגם הזה גם בנוסח שלישי, אשר לא הוזכר בסיפור החיים. נוסח זה מדגיש יותר מכול את השקפותיה השמרניות על חובתה של האישה להקפיד על צניעותה, והוא נאמר לרוב בהקשרים הנוגעים להטרדה מינית. גם הפעם הזלזול בגבר (המושווה לכלב) מוביל לעמדה סובלנית כלפי טבעו הייצרי, אולם כאן נוספת ביקורת על מתירנותן של הנשים: 'הגבר הוא כמו כלב – אם האישה אינה פותחת רגליים – אין הוא בא'.⁷³ ואולם, כמשקל שכנגד לביקורת המשתמעת כאן על נשים, אציין שבשיחות אחדות וכתלות בהקשר, משמיעה סבתי דוקא אמירה דידקטית: 'אם ראית אישה פתחה רגליה ברחוב, אל תשפטי אותה. יש סיבה'. לרוב, מבוצעת האמירה בפיה בשפה הערבית: 'אם שפתי סתי פתחה רגליהא פי אש-שאַרע מה תלומיהאש. פי ספב'.

הבחירה לכנס את השקפותיה של אסתר על יחסי הורים וילדים עם השקפותיה על יחסי גברים ונשים קשורה לשלושה היבטים עיקריים הניכרים בסיפור חייה. שניים מהם כבר הוזכרו לפני כן, והם הכבוד להורים כקריטריון יחיד לבחירת בן זוג והרעיון (המרומז) שלפיו האישה משמשת תחליף לאם. ההיבט השלישי קשור דווקא להערצתה של אסתר את אביה. ייתכן שבשל הערצתה לאביה היא מנסה למצוא בגברים תחליף לדמות האב שאבדה לה בילדותה, אך בדיוק בשל כך היא גם אינה מוצאת גבר שיהלום את דמותו. ההערצה לאב קשורה כמובן לתכונותיו, אך גם להפגמת אהבתה של אמה לאביה, להיותו גילום מובהק של החיים 'שם' (שכן הוא נפטר עוד במצרים), ולאופי החוויה הטוטלי, האופייני לילדות. כל אלה יצרו אצלה יחס של הערצה חסרת גבולות, הערצה שלא הותירה לשום גבר סיכוי לעמוד בציפיותיה. הקשר הזה – בין הערצתה לאביה לבין שנאתה לגברים אחרים – נזכר במפורש כבר בפסקה הראשונה בסיפור החיים: 'אבא כזה לא קיים! [כ]שאני רואה את הגברים של עכשיו... לא קיים כזה!'⁷⁴

73 הדיבור הבוטה המאפיין נוסח זה, ובכלל את עיסוקה ביחסי נשים וגברים, אינו מתאים לסגנונה המפוים. על שימוש בשפה בוטה ועל שילובה בסיפורי חיים, ראו: וילברמן, פולקלור פמיניסטי אורבני (לעיל הערה 18), עמ' 237–238.

74 הערצת דמות האב היא מוטיב חוזר בקרב כותבות יוצאות מצרים. ראו למשל: לניאדו, האיש בחליפת עור הכריש הלבנה (לעיל הערה 7); ר' מטלון, זה עם הפנים אלינו, תל אביב תשע"ג, עמ' 37–38. גם ניהול מערכת הזוגיות באופן הקשור אינהרנטית ליחסי אחים וליחסים בין-דוריים במשפחה הגרעינית בולט מאוד ביצירות על יוצאי מצרים, כגון בסרט בבימויה של דינה צבי-ריקליס 'שלוש אמהות', וכן בספרו של משה סקאל 'יולנדה' (לעיל הערה 39).

ב. 3 היחס לדורות ההמשך – נכדים ונינים

בהיגוד סיפור החיים של סבתי ניכר כי הדאגה לשלומי עומדת לנגד עיניה כל העת, וכמוה גם הניסיון להנחיל לי את ניסיון חייה ואת תפיסת עולמה, ועם זאת לחסוך ממני עד כמה שאפשר את כאבי החיים. לא אחת אומרת לי סבתי: 'אתה ואחותך, אתם הירושה שלי', ומתכוונת לכך שבתה הורישה לה במותה את שני ילדיה כדי שתשמור עליהם ותדאג לשלומם. אמנם השימוש במטפורת הירושה נעשה בסיפור החיים גם בהקשר של מות אביה של אסתר ('זה רק אני ומרסל, הייתה מפנקת אותנו אימא נורא, נורא. אנחנו היינו הירושה, הקטנים שלה'), אך בהקשר של מות בתה מעצימה המטפורה של הירושה את היפוך הסדר הטבעי, שלפיו הורים מתים לפני ילדיהם. כמו כן, מובעת במטפורה זו החשיבות הרבה שאסתר מייחסת לטיפול בילדים, לעומת חוסר החשיבות שהיא מייחסת לכסף ואף לגברים. השימוש בדימוי מהעולם הפיננסי כדי לתאר את יחסה לדורות ההמשך ניכר בפתגם שהיא מרבה לומר, ולמרות שהוא לא הופיע בסיפור החיים, אני מביא אותו כסיכום למסרים המועברים בסיפור:

הנכדים זה הריבית של הבן אדם, הנינים – ריבית דריבית.

באומרה את הפתגם הזה, מכוונת אסתר לדברי אמה: 'אַנְתִּי בְּתַחֲבִי אֶל־רִיבִית בִּבְנִי, אֲנִי בְּתַחֲבִי אֶל־אֶן־אֶלֶד, אֶל־נְכָדִים', כלומר: את אוהבת את הריבית בבנק, אני אוהבת את הילדים, הנכדים. אם קודם עמדתי על הקשר שבין יחסה של אסתר לדור ההורים לבין יחסה לבעלה (ולגברים בכלל), הרי שפתגם זה, כפי שמשמע מהניתוח להלן, מבטא את הקשר שבין יחסה לבעלה (ולגברים בכלל) לבין יחסה לדורות ההמשך במשפחתה. המונח ריבית מוגדר כסכום כסף נוסף שהלווה נדרש להוסיף למלווה מעבר לסכום ההלוואה המקורי. לפיכך, ריבית דריבית היא הריבית המצטברת על הריבית ולא רק על סכום ההלוואה המקורי. ההנאה מנכדיה ומניניה משולה אצל אסתר ואצל אמה להנאה מריבית כספית. כאן מתבקשות שאלות כמו: למה משולה ההלוואה עצמה? ומה מסמל את כיסוי ההלוואה לפני תשלום הריביות? התשובות לשאלות הללו מובלעות בסיפור חייה של אסתר, כפי שיעלה בהמשך הדברים.

פעולת ההלוואה או יצירת החוב משולה כאן לטקס הנישואים. החוב שהבעל מתחייב בו בעת החתימה על הכתובה הופך אצל אסתר למהות הטקס, שכן הנישואים הם חוב שצריך לפרוע.⁷⁵ אולם פירעון החוב אינו קורה בעזיבת האישה או בגירושה,

75 תפיסתה של אסתר את הנישואים כהסכם והבלטת הצדדים הכלכליים בו, איננה כה חריגה לנוכח החשיבות הרבה שהייתה נודעת במצרים לכתובה ולנדוניה. מקובל היה שכל כלה מביאה עמה נדוניה, ולכן נוסדו במצרים כמה וכמה חברות להכנסת כלה, והן שדאגו להעמיד נדוניה לרשות כלות שיד משפחתן לא הייתה משגת לעשות זאת. ראו: ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'ארגון הקהילה',

אלא עם לידת הילדים. בלידתם שולם החוב, אך תעבורנה עוד שנים רבות עד שהחוב הזה יניב פירות ותשולמנה גם הריביות. כאמור, הדבר יקרה רק לאחר שהילדים יתבגרו ויעמידו נכדים ונינים. כפי שניתן להתרשם מהסיפור, לידתם עדיין איננה בבחינת הנאה מהריבית, שכן היא כרוכה בטיפול בהם ובדאגה לשלומם, כלומר בפעילות של 'האם הגדולה' ביחס לצאצאיה (פעילות זו במשמעותה הרחבה באה לידי ביטוי גם בעובדה שאסתר התפרנסה בעבר מטיפול בתינוקות ובפעושות). בהקשר כולל זה, אם מוסד הנישואים תואר כניסיון לא מוצלח לפצות על לכתו של דור ההורים המפואר, הרי שהילדים, ויותר מהם הנכדים והנינים, הם פיצוי הולם למוסד הנישואים הכוזב והמאכזב. אפשר לומר אפוא שמבחינה מנטלית אסתר חיה בדור הקודם לה ובדורות הבאים אחריה, אך לא בדור שלה מבחינת המימוש של אהבה, של זוגיות ושל הנאה מצעירותה. דורות אלו – דור המוצא ודור ההמשך – הם המזינים את חייה ומקנים להם תכלית ומשמעות.⁷⁶

ג. הכול 'מִקְתוֹב' והרשות נתונה – פתגמים על גורל,

על מוות ועל חרדת מוות⁷⁷

קולות עוֹלָיִם בְּרֶךְ מִכָּאֵב מְלֵא⁷⁸

חרדת המוות המייסרת את בן האנוש מלווה את האנושות מקדמת דנא, ומטבע הדברים מופיעה כמובן גם בספרות – הן המחקרית, הן הכתובה והן העממית. במידה מסוימת, המִקְתוֹב – אותה תפיסה דטרמיניסטית שלפיה הכל מוכתב מראש – משמשת ניסיון להתמודד עם אימת המוות. אם כן, ישנו דבר מה מנחם בהפקעת המוות מתחום שליטתו של האדם לתחומו של האל.⁷⁹

נ' אילן (עורך), קהילות ישראל במזרח – מצרים, עמ' 79; על היבטים חזויים ועל תפיסת הנישואים כהסכם ראו הערה 67.

76 לא בכדי המספרת מוצאת את משמעות חייה בדור ההורים והילדים שכבר נפטרו מן העולם. ההתמודדות עם ידיעת המוות ועם תהליך האבל – ובמקרה זה אבל על ההורים ועל הבת היחידה – מביאה את האדם למצוא משמעות במוות, באדם שמת ואף בחייו שלו. ראו: ו' פרנקל, האדם מחפש משמעות, תל אביב תשמ"א, עמ' 144–146; א' ויצטום, נפש, אבל ושכול, תל אביב תשע"א.

77 נושא הגורל בפתגמים נדון בנושא מרכזי, בין השאר, אצל: ת' אלכסנדר, 'המזל והשכל בפתגמים ספרדיים יהודיים', מקדם ומים, ה (תשנ"ב), עמ' 41–58; G. Hasan-Rokem, 'Proverbs in Israeli Folk Narratives: A Structural Semantic Analysis', *Folklore Fellows Communications*, 232 (1982), pp. 50–53.

78 מתוך ספר שירים שכתבה עדה אהרונים לזכר בתה שנפטרה מסרטן: הנ"ל, פרח נדיר, גבעתיים תשע"ב, עמ' 22.

79 במדרש תנחומא, פרשת פקודי, סימן ג', מתוארת פגישתו של מלאך עם אדם הנוטה למוות. כנגד

ברפרטואר הפתגמים של אסתר היא מזכירה לא פעם תפיסה זו באופן מפורש, כמו למשל בפתגם 'אל-מכתוב – מכתוב, מא פיאוש מנו מהרוב' (בעברית: מה שכתוב – כתוב, אי אפשר ממנו לברוח), וכן בפתגם אחר הרומז לאותה תפיסה: 'אל-מכתוב על אל-גיבין לאזם תשופו אל-עין' (בעברית: מה שכתוב על המצח, העין חייבת לראות).⁸⁰ בסיפור חייה מופיעות חרדת המוות ותפיסת המכתוב הדטרמיניסטית במקומות מספר, בהם גם בכמה פתגמים. הפתגם הבא כורך יחדיו את הלילה ואת המוות, והוא מובא כאן בתוך הקשרו:

אבל לא... כולנו דיברנו צרפתית אותו דבר. וערבית... בגלל אחמד ופטמה [המשרתים], בבית דיברנו ערבית. אבא ואימא דיברו בערבית בגלל העוזרים שהיו בבית. הם מדברים רק ערבית, והיא לא רצתה שאנחנו נרגיז אותם. כשהיה אחמד עובד אצל שרה, ושרה הייתה מדברת עם מוריס צרפתי, היה [אחמד] כועס: 'אָה בְּתִלְמוּ עַלִי' [מה אתם מדברים עליי]. אימא אמרה: 'אנחנו נולדנו אותו הדבר – תשע[ה] חודשים כולנו – ונמות אותו דבר. אין הבדל בינינו'. איך היו אוהבים אותה, קוראים לה סְתֶה כְּבִירָה [אישה גדולה, נכבדה]. עם מרסל ועם החברות היינו מדברים צרפתי. אבל אימא ואבא בבית – רק ערבית. עליתי באוטובוס השבוע, היה צרפתים על ידי ושמעתי אותם, נהניתי לשמוע אותם.

הערבית והצרפתית – שתי השפות שהיו שגורות בפיה של אסתר טרם הגירתה לישראל – הן המככבות בפסקה שבה מופיע פתגם זה. השפה הצרפתית היא בבחינת סיפור מסגרת לפסקה – אסתר פותחת בהכרזה 'כולנו דיברנו צרפתית' וחותמת באפיוודה עכשווית מחייה בישראל, שבה שמעה אנשים דוברים צרפתית באוטובוס ונהנתה למשמע שפת ילדותה. בין שני המשפטים האלה מזכירה אסתר את הערבית, השפה שבה נהגו אחיה

חרדת המוות של האדם, מזכיר לו המלאך את שליטתו של האל בחייו. העמדה הרואה באל כמי שמכתיב את חייו ואת גורלו של האדם נתפסת גם כאן כמקילה וכמנחמת. ראו גם דיונו של אבריאל בר-לבב על האל כשותף בלידתו של האדם, ומשום כך גם על המוות כנסילת חלקו של האל בשותפות זו: א' בר-לבב, 'מיתה, קבורה ואבלות', ש' צבר (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים – מעגל החיים, ירושלים תשס"ו, עמ' 283–284.

80 בספר הפתגמים 'פניני ערב' בעריכת אלקלעי וקארה (לעיל הערה 43) מופיעים פתגמים על גורל האדם, ובהם: 'אַל-מְכָתוּב עַל-גִּבִּין לְאִם תְּשׁוּפוּ (א)ל-עֵין, וכן 'אַל-מְכָתוּב מֵא מְנוּ מְהָרֹב' (עמ' 59). פתגמים נוספים על גורל האדם בערבית מדוברת, בהם גם שני פתגמים אלו, מופיעים בתוך: מ' בן-חיים, אלף פתגם ופתגם, ירושלים תשנ"א, עמ' 111–117. נוסף על כך, פתגמים אישיים דומים אפשר למצוא גם אצל המפתגמת שמחה מלכה בתוך: הלד, בואי אספר לך (לעיל הערה 15), עמ' 211–213.

והיא לדבר בילדותם בבית ועם ההורים, משום שההורים שמרו על כבוד משרתיהם, שידעו רק ערבית. הטמנת סוגיית השימוש בערבית בתוך מסגרת חיצונית של שימוש בצרפתית מסגירה את מעמדה הנחות של הערבית. משום כך הנימה של הפסקה כולה היא אפולוגטית מאוד, ונשמע בה ניסיון של אסתר לתרץ את השימוש בערבית בבית, שהרי הערבית כשפה בלעדית הייתה נפוצה במעמדות הנמוכים יותר במצרים.⁸¹ זו גם אולי הסיבה לכך שלמרות העיסוק בשפה הערבית בפסקה זו, כל דבריה (כולל הפתגם) נאמרים בעברית, ורק דברי המשרת מובאים בערבית.⁸²

הצורך בשמירה על כבוד המשרתים הערבים מנומק באמצעות הפתגם המובא כאן. פתגם זה מבטא ברובד הגלוי שלו את רעיון השוויון בשני מישורים. המישור הראשון קשור להשוואה שהפתגם עורך בין טקסי המעבר – הלידה והמוות.⁸³ דמיון זה מחזק באמצעות החזרה על המילים 'אותו הדבר' ובאמצעות השקילות 'אנחנו נולדנו' ו'כולנו נמות'. המישור השני, שמוכן מהזיקה לסיפור, הוא השוויון בין כל בני האדם, אף בין אדונים למשרתים, שכן כולם נולדים באותה דרך ומתים באותה דרך, ולכן לכאורה 'אין הבדל בינינו'.

הדמיון בשלב הלידה מוסבר בפתגם באמצעות מספר חודשי ההיריון. אולם הדמיון בשלב המיתה איננו מוסבר. השומע החקרן, שינסה למצוא במה דומה מיתתו של אדם אחד למיתת רעהו, יגלה מייד שלב המיתה, שלא כמו הלידה, שונה מאוד מאדם לאדם. רגע מותו של אדם, נסיבות מותו, תחושת ההשלמה או הייאוש המתלווה לפרק האחרון בחייו,⁸⁴ האנשים הנמצאים במחיצתו בשלב זה – כל אלה שונים בתכלית מאדם לאדם. הסתירה בין שני המסרים אפשרית בזכות הדגשת אוירת המכתוב הדטרמיניסטית, האופיינית לשני השלבים היחידים שעל שרירותם אין עוררין – הלידה והמוות, וכן בזכות טשטוש עניינים, כגון רמת החיים שביניהם. למעשה, המסר הסמוי בפתגם זה הפוך בדיוק למסר הגלוי העולה ממנו. כלומר, ברובד הסמוי דווקא המשפט שהובא

81 ראו לעיל, הערה 50.

82 תופעה דומה ניתן למצוא גם אצל מטלון, זה עם הפנים אלינו (לעיל הערה 74), עמ' 58. כדי להצדיק את פנייתו של סבא ז'אקו בערבית לאחד הילידים ברחוב, משלבת מטלון מילים בצרפתית המשמשות הוכחה לכך שזוהי שפתו ושבערבית הוא עושה שימוש רק מול ילידים נחותים.

83 דמיון בין טקסי מעבר הוא מוטיב נפוץ בספרות העממית. ראו ניתוחה של אילנה רוזן לפתגמים על יקנה ועל ילדות: א' רוזן, מעשה שהיה – הסיפורת העממית של יהודי קרפוטרוס, תל אביב תשנ"ט, עמ' 100–105.

84 על הקונפליקט שבין השלמות (אחדות האני) לייאוש, כשלב האחרון בתאוריית ההתפתחות הפסיכו-חברתית של אריק אריקסון, ראו: א' אריקסון, ילדות וחברה (בתרגום אורי רפ), תל אביב תשל"ו, עמ' 195–198.

כדי לבטא את השוויון בין בני האדם בכלל, ובין אדונים למשרתיהם בפרט, הוא־הוא זה המקעקע את השוויון שהוא מנסה להמחיש.
בפתגם אחר על המוות נתנה אסתר ביטוי מפורש לשרירות שלו ולחרדה הכרוכה בו:

כל אחד כתוב לו מתי הולך, אי אפשר לדעת כלום.⁸⁵

פתגם זה נאמר בפיה כמקשר בין שתי אפיזודות. האפיזודה שקדמה לו עסקה במות בתה, אמי. אפיזודה זו מסתיימת בהבעת השמחה של בתה על כך שלמרות מחלתה הספיקה להיות נוכחת בחתונת בתה, אחותי ונכדתה של אסתר. בתשובה לשמחתה, אומרת לה סבתי: 'כֵּן מָגָה, שְׁתֵּהי לִי בְרִיאָה, אֲנִישְׁאֲלָלָה יֵא רַב, וּתְרֵא אֶת הַיָּלִידִים שֶׁלָּהֶם גַּם'. בהמשך ישיר לכך, ובשינוי הנמען, היא אומרת לי: 'אבל לא הספיקה לראות נכד'. הפתגם, המופיע מיד לאחר מכן, משמש הן ניסיון למציאת היגיון במות הבת בטרם עת הן הסכמה עם טבעו הלא הגיוני (והלא צפוי) של הגורל. במעט הפעמים שאסתר מדברת על בתה לאורך סיפור החיים, היא מדגישה שוב ושוב שהיא נתנה לבתה כל מה שאם יכולה לתת, ושהיא הייתה עבודה האימא הכי טובה שאפשר. החזרה המרובה על המסרים האלה היא אולי ביטוי לרגשות אשמה מודחקים שיש לה על כך שלמרות כל זאת היא לא הצליחה לשמור על חיי בתה.⁸⁶ היא נתנה לה כל מה שיכלה לתת, ורק החלמה והמשך חיים לא יכלה להעניק לה. לכן נועד הפתגם להקל את רגשותיה הקשים ולהעביר ממנה לאלוהים את האחריות על חיי בתה שנגדעו בעודם באבם. העברת האחריות נרמזת במשפט הקודם לפתגם, באמצעות אזכור כפול של אלוהים בביטוי 'אֲנִישְׁאֲלָלָה יֵא רַב' – אם ירצה אלוהים, יא אלוהים – אך מקבלת ביטוי מפורש באמצעות הפתגם.

85 פתגם זה מופיע בווריאציות שונות בקובצי פתגמים יהודיים מתפוצות שונות.

86 רגשות האשמה המתפתחים בעקבות מות אדם קרוב מתוארים בספרות הבדיון, למשל באבלה של יולנדה על מות בנה בספרו של סקאל, יולנדה (לעיל הערה 39), עמ' 164: 'המחשבות שעוברות בראשה של יולנדה הן אלה: מדוע הוא, מדוע לא אני, מה יכולתי לעשות בשבילו, למה זה קרה לו, אולי זה בגללי'. גם בספרות התיעודית מופיעים רגשות האשמה, למשל ביומנו של רולאן בארת לאחר מות אמו: ר' בארת, יומן אבל, תרגמה חגית בת־עדה, 'ירושלים תשס"ט', עמ' 171: 'שוב חלמתי על אמא. היא אמרה לי – הו, אכזריות – שלא אהבתי אותה כראוי'; או בספרה של סימון דה בובואר על מות אמה: ס' דה בובואר (בתרגום מיכה פרנקל), מוות רך מאוד, 'ירושלים תשס"ח', עמ' 110: 'כאשר נפש יקרה מסתלקת לה, אנו משלמים באלפי חרטות נוקבות על האושר שאנו מאריכים לחיות אחריה'; אותם רגשות אשמה מקבלים ביטוי גם בספרות המחקר. ראו למשל: ו' פריד, אבל ומלנכוליה, תרגם אדם טננבאום, תל אביב תשס"ב, עמ' 10–13; או במודל הדו־מסלולי לאבל שפיתח שמשון רובין, כפי שמובא אצל ויצטום, נפש, אבל ושכול (לעיל הערה 76), עמ' 55–62.

אולם כאמור, פתגם זה מופיע לא רק כסיכום לאפיזודה על מות בתה, אלא גם כמקשר בינה לבין האפיזודה הבאה אחריה. אפיזודה זו עוסקת בידידה של אסתר, שתכננה לנסוע לחו"ל, אך ברגע האחרון נמצאה אצלה מחלה קשה שלא אפשרה לה לנסוע. פעמים רבות מתווספת לפתגם עוד משמעות, הממומשת בזכות הקישור התוך-טקסטואלי, כלומר באופן שילוב הפתגם בתוך ההקשר השיחי או הנרטיבי שלו. הסיפור של אסתר על ידידתה מרמז על רובד סמוי יותר שיש לפתגם, במקרה זה החרדה ממותה שלה. הגורל שפגע בידידתה הוא רמז לגורל היכול לפגוע באופן בלתי צפוי גם בה.⁸⁷ נוסף על כך, חרדת המוות העולה מתוך הזיקה לסיפור נשמעת בפתגם עצמו גם בעצם השימוש האאופמיסטי [euphemism, euphemist] במילה 'הולך' במקום 'מת'.

פרט להעברת האחריות ממנה לאלוהים ולמתן ביטוי לחרדת המוות של המספרת עצמה, יש לפתגם גם מסר של נחמה ושל קבלה ביחס למותו של אדם אהוב.⁸⁸ הצורך בפתגם מנחם קשור בכך שאילצתי אותה לשתף אותי בכאבה, אף על פי שלאורך כל אירוע ההיגוד היא ניסתה להימנע מכך. על שאלתי בנוגע להימנעותה מביטויים של כאב ושל צער בנוכחותי, וכן על מקורות הנחמה שמהם היא שואבת את כוחה, ענתה לי סבתי בסיפור ובפתגם (שאיננו טענה, ולכן מאפיין זה של הפתגם אינו חל עליה):

אימא שלי הייתה אומרת לי תמיד: אל-עָאֵלִי רַאח ופִי אל-אֶעֱלֵא מִנּוּ, יַעֲנִי

87 חרדת המוות הצפה ועולה לאחר מותו של אדם קרוב, והרצון העז לחיים (ואף לחיי הנצח) כתרופה לחרדה, מתוארים רבות בספרות. ראו למשל: בארת, יומן אבל (שם), עמ' 14, 17, 19–21, 29; נוסף על כך, ביטוי לחרדת המוות בספרות התיעודית מפי אדם מבוגר קשורה גם לסיטואציות ההיגוד של סיפור ושל סיכום חיים, שכן לדברי אריקסון אדם המגיע לשלב האחרון בחייו מתמודד עם משבר המכונה 'שלמות מול ייאוש'. בשלב זה, ככל שסקירת החיים מכילה הרחבה של העצמי והשלמה עם פרטי הביוגרפיה של חייו – חרדת המוות פוחתת. הקשר בין חרדת מוות לסיכום החיים בא לידי ביטוי בתחילת הריאיון החמישי שקיימתי עם אסתר. כאשר סיכמתי באוזניה את חייה, כפי שסיפרה לי וכפי שתיעדתי שלב אחר שלב, מיד ניכרה בתשובתה חרדת המוות: 'המזווה של אימא אצלך פה, אתה יודע? אתה לא תזרוק אותה כשאני ימות, לא'. ראוי לציין שחרדת המוות אצל אסתר, כפי שהיא עולה מתוך סיפור חייה, איננה כה נוכחת, אלא שהיא מקבלת ביטוי רב יותר לנוכח מותה של בתה היחידה או לנוכח הבלטת השלב של סיכום החיים בתוך הסיפור. על חרדת המוות והקשר שלה לתחושת הסיפוק בחיים ראו: א' יאלום, פסיכותרפיה אקזיסטנציאלית, אור יהודה תשע"א, עמ' 174–177.

88 ראו: שטרית, 'האמירה הפתגמית כאמירה על-טקסטואלית' (לעיל הערה 33), עמ' 563, 572. שטרית טוען כי המשמעויות הסמנטיות-פרגמטיות של הפתגמים תלויות בשלושת היסודות הדאיכטיים – זמן ההיגוד, מקום ההיגוד ונתוניו האישיים של הדובר, וכן ביסודות דאיכטיים נוספים, כגון מטרות השיח והיחסים בין המשתתפים בשיח. לפיכך, לא ניתן לעמוד על משמעות פתגם זה מבלי להתייחס למערכת היחסים בין סבתי לביני ולמחויבותה להגן על שלומי ולמנוע ממני צער וכאב.

אל־בֶּן אָדָם אל־רָאח עָאֲלִי מוֹת, אָבֵל פִּי זַעֲרִין אל־אֶעֱאֲלִין מוֹת גַּם' [הִיקָר הַלֵּךְ וְנִשְׁאָרוּ יִקְרִים מִמֶּנּוּ. כְּלוּמָר, הֵבֵן אָדָם שֶׁהֵלֵךְ יָקָר מְאוֹד, אֲבָל נִשְׁאָרוּ הַקְטָנִים שֶׁהֵם גַּם יִקְרִים מְאוֹד]. הֵייתָה אֵימָא [שֶׁל אֶסְתֵּר] לֹא מֵרָאָה לָנוּ כְּלוֹם שֶׁאֲבָא הַלֵּךְ. הֵייתָה חוֹלָה עָלָיו, הֵייתָה מֵתָה עָלָיו, אִמְרָה לִי אֶת־תִּרְאָב אל־מִשִּׁי עָלֵיהֶם שְׁלוֹם – אַבּוֹסָהם [רַגְבִּי הָעֶפֶר שֹׁדֶרֶךְ עָלֵיהֶם שְׁלוֹם – אֲנִשֵּׁק אוֹתָם]. אֲבָל אִף פֶּעַם לֹא בִכְתָה עַל יָדָנוּ בְּכָלֵל. הֵייתָה נִכְנָסֶת לִאֲמִבְטִיָּה, וְהִיא בּוֹכָה, מֵתָה מִבְּכִי, וְהִיא פוֹתַחַת הַמִּים חֹזֵק שֶׁאִף אֶחָד לֹא יִשְׁמַע. וְ[כִּי]שֶׁהֵייתָה יוֹצֵאת אֲנִי אוֹמֶרֶת לָהּ: 'מֵאֲמָא, עֵינֵיכִי חֲמָר, מֵאֲמָא' [אֵימָא, עֵינֵיךְ אֲדוּמוֹת, אֵימָא]. 'לֹא, לֹא בְּתִי, זֶה סִבּוֹן נִכְנָס לִי לְעֵינַיִם, אֵל תִּפְחָדִי. אֲנִי עֹכְשִׁי יֶרְחוֹץ אֶת הָעֵינַיִם טוֹב מִהַסְבּוֹן'. וְאִף פֶּעַם, אִף פֶּעַם לֹא בִכְתָה וְלֹא כַעֲסָה, וְתִמִּיד צַחֲקָה אֶתְּנוּ, וְתִמִּיד חִיבָקָה אוֹתָנוּ וְתִמִּיד נִתְּנָה לָנוּ. אֶת הַטוֹב בִּיּוֹתֵר בְּעוֹלָם הִיא נִתְּנָה לָנוּ. אִי אִפְשָׁר לִשְׁכּוֹחַ אֵימָא כּוֹזֵאת לְעוֹלָם, לְעוֹלָם.

קִטְעֵ שִׁיחִי זֶה מִמַּחֲשִׁי כִּיצַד בְּבַחֲיִנָּת מַכְלוּל יִצִּירָתוֹ הַפִּתְגָּמִית שֶׁל אָדָם נִיתֵן לְמִצּוֹא קִשְׁרִים תַּמְטִיִּים אוּ פּוֹאֲטִיִּים בֵּין פִּתְגָּמִים שׁוֹנִים. פִּתְגָּם זֶה, הִרְמוֹז לִכְךָ שֶׁהַנְּכֻדִּים וְהַנִּינִים 'יִקְרִים' יוֹתֵר מִהִלְדִּים, נִשְׁעָן בְּמִידָה רַבָּה עַל הַפִּתְגָּם 'הַנְּכֻדִּים זֶה הַרִיבִית' וְגו', שֶׁהוּא וְנוֹתַח קוֹדֶם לָכֵן. כֹּאֵן נּוֹסֶפֶת לְדַבְרִים אֱלוּ מִשְׁמַעוֹת קוֹנְסִיבִית (הַמִּתְמַקְדֶּת בְּנִמְעוֹן) – בְּכֵךְ שֶׁסִּבְתִּי שִׁיתֵּפָה אוֹתִי בַּצֵּעֶרָה עַל מוֹת בְּתָה, הִיא פְּעִלָּה בְּנִיגוּד גְּמוּר לְמִוֶּרֶשֶׁת אִמָּה בְּדַבָּר הַהִתְמַקְדּוֹת בְּמִי שְׁנוֹתָרוּ אַחֲרֵי הַנִּפְטָר וְהַסִּתְרָת הַצֵּעֶר עַל מוֹתוֹ. לָכֵן הִיא נִזְקָקָה לְאוֹתוֹ פִּתְגָּם מִנַּחֵם ('כֹּל אֶחָד כְּתוּב לוֹ מִתִּי הוֹלֵךְ' וְגו'), כְּדֵי שִׁיפְחִית בְּמִשְׁהוּ מִרְגָּשׁוֹת הַמוֹעֵקָה שֶׁהִיא חֲשֵׁשָׁה שִׁיגְרָמוּ לִי בְּעַקְבוֹת הַכָּאֵב שֶׁחִלְקָה אֶתִּי. פִּתְגָּם אַחֵר שֶׁשִּׁמְעָה אֶסְתֵּר מֵאִמָּהּ, פִּתְגָּם הַמְּבַטָּא הַשְּׁקֵפֶת עוֹלָם דְּטֶרְמִינִיסְטִית וְשִׁאֲתוֹ הִיא בּוֹחֶרֶת לִסְכֵּם אֶת סִיפּוֹר חֵיָּהּ, הוּא:

אל־מִנְחוּס – מִנְחוּס, וְלָעוֹ טִיזוֹ אֲמוֹ פְּנוּס – בְּרָדוֹ מִנְחוּס; בְּתִרְגוּם לְעִבְרִית: בִּישׁ מִזֹּל [הוּא] בִּישׁ מִזֹּל, וְ[גַם אִם] הַדְּלִיקוּ אֶת הַתַּחַת שֶׁל אֵימָא שְׁלוֹ בְּפִנֶּס – בְּכָל זֹאת [הוּא] בִּישׁ מִזֹּל.

בְּסִפְרֵ הַפִּתְגָּמִים 'פְּנִינִי עֶרֶב' מוֹפִיעַ הַפִּתְגָּם בְּנוֹסַח הַבֵּא: 'אֶל־מִנְחוּס מִנְחוּס וְלֵךְ עֲלִיקוּ עֲלָא טִיזוֹ פְּנוּס', כְּלוּמָר: חֲסֵר הַמִּזֹּל – חֲסֵר הַמִּזֹּל, גַּם אִם יִתְלוֹ עַל עֲכוּזוֹ פִּנֶּס.⁸⁹ אֲמִנָּם בְּשֵׁנִי נּוֹסַחִי הַפִּתְגָּם קִיִּים יוֹסֵד קֶרֶנְבִּלִי גְרוֹטִסְקִי, וְלִפְנֵי מֵה שְׁקוּרָה בַּחֲלֵק הַגּוֹף הַתַּחְתּוֹן (וּבִמְקָרָה הַזֶּה – הָאֶרֶת הָעֲכוּז בְּפִנֶּס), בְּהִיּוֹתוֹ בְּלִתִּי צְפוּי וְאִף מִצְחִיק, בֹּא לְהַקֵּל עַל מֵה

שקורה במישור הגלוי של המציאות (ובמקרה הזה – חוסר המזל של האדם).⁹⁰ אלא שבגרסתה של אסתר מועצמים הן היסוד הקרנבלי החתרני לכאורה והן המסר הגלוי, הכואב. היסוד הקרנבלי מועצם משום שהפנס (התלוי) לפי הנוסח המופיע אצל אלקלעי וקארה, הוא לכאורה מאיר את העכוז בנוסח של אסתר. גם החלפת העכוז של האדם בעכוזה של אמו מקצין את הקרנבליות של התמונה. לצד העצמת היסוד הקרנבלי, המסר הגלוי מועצם אף הוא אצל אסתר בזכות הסיפא של הפתגם: 'פְּרָדוּ מִנְחוּס'.

פתגם זה, בהיותו משולב בסיומו של סיפור החיים, מבטא מסר דפנייטיבי של אסתר ביחס לחייה בכללותם. אמירתו הגלויה היא שחוסר המזל נקבע מראש ואי אפשר לעשות מאומה כדי לשנותו. לפתגם זה מתלווה כאמור נימה הומוריסטית ובוטה,⁹¹ המצריכה פעולת פענוח מורכבת כדי לחלץ מתוכו את המשמעות. המורכבות נוצרת כשמנסים להבין את ההיגיון הפנימי המחבר את האדם חסר המזל ואת הניסיון (הלא מוצלח) להאיר עליו בפנס. היחס בין שני האיברים האלו מובן רק באמצעות המטפורה המובלעת כאן, אך לא נאמרת במפורש, ולפיה אדם חסר מזל מתואר כמי שהמזל לא האיר לו פנים, או כמי שיש לו 'מזל שחור'.⁹² רק לאור הכרת המטפורות הללו ניתן להבין מדוע הניסיון להאיר בפנס אמור לסייע (סיוע מטפורי, לא מילולי) לחסר המזל. כמובן, למרות המורכבות של השימוש במטפורה הנסמכת על ציור לשוני ודמיוני מובלע, מובן הפתגם גם באופן אינטואיטיבי. ועדיין נותר האפקט הקומי מן ההבנה שכאשר מדובר בביש מזל, מדומים פניו לאחוריו, ולהפך.

האדם, כידוע, אינו אחראי לגורלו. אך עצם אמירת הפתגם מעידה שמוטלת עליו האחריות לקבל עליו את מה שמוכתב לו. הנימה ההומוריסטית מרמזת על כך שאותו אדם שהמזל לא האיר לו פנים נאלץ לקבל את מזלו בחיוך ולהאיר לו את פניו. האירוניה הזאת מודגשת בכמה אמצעים סגנוניים: (1) הקביעה הטאוטולוגית 'חסר המזל הוא חסר מזל', הפותחת את הפתגם ומחזקת את השרירותיות של הגורל ואת אי-היכולת להימלט מפניו; (2) האפקט הצלילי שנוצר בעקבות חזרה מרובה על הצליל או, ובעיקר בזכות החרוז פָּנוּס – מִנְחוּס. חרוז זה מדגיש את הניגודיות בין האור לבין

90 על הופעתו של הגוף הגרוטסקי אצל מיכאל בחטין ראו: M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, Bloomington 1984, pp. 303-436. עוד על הגוף הגרוטסקי, על העמימות שבו בין הגבוה והנמוך ועל ההתנגשות בין תחומים או רעיונות שונים: ש' כהן שבוט, הגוף הגרוטסקי, תל אביב 2008.

91 ראו לעיל, הערה 73.

92 הביטוי 'מזל שחור' מופיע הן בעברית הן בלשונות יהודיות שונות. ביטויים מטפוריים דומים קיימים למשל בשפה הערבית יהודית המדוברת, כפי שניתן לראות מקללה המופיעה במקום אחר בסיפור החיים של אסתר. שם, בתשובה לשאלתי על יחסו של בעלה לאמה, היא אומרת: 'אֵל בְּחַ'תוֹ אֶל־אֶסְתֵּר [המזל שלו שחור] אם יגיד לה מילה. אני תולה אותו על העץ הכי גדול. מי יכול לדבר עם אימא [כ] שאני קיימת?'

החושך, או במילים אחרות – בין השמחה והיופי שיש לחיים להציע לבין הקדרות והסבל שהם מנת חלקו של הביש גדא; (3) השימוש ברטוריקה של פתוס ושל בוטות, בוטות המודגשת בעיקר בהוספת המילים 'ועל התחת של אימא שלו' (ככל הנראה לשון נקייה לערוות האם היולדת, ואולי לרחמה החשוך, שהם הם המקור לביש גדא ולמזלו הרע). תוספת זו מחזקת את הלשון המטפורית של הפתגם ואת המסר שבמקרים רעים – דווקא האור או המודעות מעצימים את הקשיים. בשיח היום-יומי של אסתר היא אומרת פתגם בעל משמעות דומה: רֵאח אל-מִנְחוּס [או: אל-מִזְלוּס] פֶּרַח, מֵא לֵאלוֹש מְטָרַח (הלך הביש גדא ליהנות ולא מצא לו מקום). גם מכאן עולה שהאדם אינו יכול לברוח ממזלו, בייחוד אם הוא 'שחור', אך עודף האמצעים הפואטיים בנוסח המשולב בסיפור החיים הופך אותו לדטרמיניסטי יותר ואת גזרת הגורל לחדה ומוחלטת יותר.

לְסֵאנֵכַּ חֶסֶאנֵכַּ (לשונך [הוא] כוחך):⁹³ זְקֵנָה כְּנֻקֹּדֶת מוֹצֵא וּכְמֻקֹּר
סִמְכוֹת

הפתגם המופיע בכותרת המאמר אינו לקוח מהיגוד סיפור החיים, אלא הוא פתגם שסבתי מרבה לאומרו בהקשרים שונים, ומשמעו: מי שלא שומע למבוגרים ממנו, לא ידע להסתדר בחיים.⁹⁴ תפקידו של הפתגם הוא לעורר את בן השיח, שברוב המקרים משתייך לדור צעיר יותר, להקשיב לדבריה. הסבת תשומת הלב של השומע מושגת באמצעות תוכן הפתגם, וכמו כן באמצעות החרוז העשיר כְּבִירו – תִּדְבִּירו. כך, אגב רפלקסיה רבת משמעות על הסוגה עצמה, נותן הפתגם הצדקה לסיפור שברצונה של אסתר לספר ולפתגמים המשולבים בו, ובה בעת הוא משמש הן עדות לצורך בהנחלת מסרים לדורות הבאים הן ביקורת כלפי מי שאינו שומע למבוגרים ממנו. יסוד הגיל מודגש כאן מאוד. הרי הפתגם שואב את כוחו בעיקר מגילו המבוגר של אומרו, שכן ידוע במחקר שגילו המבוגר של המבצע מהווה את אחד ממקורות הסמכות של פתגמיו.⁹⁵

93 מתוך פתגם שנוטה סבתי לומר כדי לבטא את חשיבות השמירה על הלשון: לְסֵאנֵכַּ חֶסֶאנֵכַּ – אֵן הֶנְתוּ הָאנֵכַּ וְאֵן הֶנְתוּ הָאֵנֵכַּ (בעברית: לשונך [הוא] כוחך – אם תבוז אותו הוא יבוז אותך ואם תשמור עליו הוא ישמור עליך). בדומה לפסוק 'מוות וחיים ביד לשון' (מש' יח, 21), ובנוסחו הידוע יותר 'חיים ומוות ביד הלשון'. ראוי לציין כי הפתגם בערבית מצוי יותר עם הפועל 'ח'אן – משמע, לבגוד, כפי שמופיע באוסף פתגמיו של בן חיים, אלף פתגם ופתגם, 208. אסתר עושה כאן שימוש בפועל הספרותי 'האן', אשר הנו פועל עומד שמשמעותו 'בוז' ולכן מתאים פחות לשמש בפתגם.

94 מקבילה לפתגם ניתן למצוא אצל אלקלעי וקארה, פניני ערב (לעיל הערה 43), עמ' 56: 'אֵלִי מֵא בְּסִמְעָא מִן (א)ל־כְּבִיר בְּנֻקָּע פִּי (א)ל־כִּיר' – מי שאינו שומע בקול המבוגר, נופל לבור.

95 ראו למשל את הסממה הפופולרית 'המילים של אנשים מבוגרים הן מילים של חכמה, החכמים שומעים ונעשים חכמים יותר', סממה המופיעה בתוך: G. A. Osoba, 'Words of Elders, Words

הגיל אפוא הוא נושא משמעותי מאוד ביצירת הפתגמים. משום כך אנו רואים שבתרבויות מסוימות הפתגם הוא נחלתו הבלעדית של המבוגר, ואין מקום לכך שצעיר ישתמש בפתגם בפני מבוגר.⁹⁶ גם בפתגמים המשולבים בסיפור החיים הנדון כאן, נושא הגיל מופיע בצורה סמויה או מפורשת. בצורתו הסמויה וברמה המטא-נרטיבית, משמש הגיל המבוגר מעין מקור סמכות המצדיק את השימוש בטון הסמכותי דידקטי של הפתגמים. ואילו בצורתו המפורשת, מתקשר הגיל המבוגר לשני עניינים בסיפור החיים ובישיחה של אסתר: (1) החכמה והניסיון שצבר המבוגר במשך חייו, והפתגם המצוטט בכותרת המאמר שייך לסוג זה של פתגמים; (2) הדעיכה וירידת החיות בקנה, אשר בהן עניינו של הפתגם הבא, המשולב בסיפור החיים:

לִיתִי שֶׁשָּׂבֵאב יְעוּדוֹ יִמָּן; בְּתֵרְגוֹם לְעִבְרִית: הַנְּעוּרִים הַלּוּוּאִי הִיוּ חוֹזְרִים וְלוֹ לַיּוֹם.

פתגם זה נאמר לאחר תיאור הומוריסטי של חיי המשפחה במצרים ולפני תיאור הנהגות שאפיינה חיים אלה. הפעם גיבור האפיוזות האלו הוא אחיה אברהם (נינו), שנהג להמר במרצו סוסים וכשהיה זוכה, היה בא מאושר הביתה ומציע לאמם לרקוד אתו ולס תמורת הכסף שהרוויח. הפתגם, שמפריד בין שתי האפיוזות האלו,⁹⁷ מתייחס לחדוות הנעורים שלא חוזרת בחייו של הזקן, אף לא ליום אחד. נשמעת כאן קינה על מצב הזקנה, החסר את ההומור, היופי והנהגות שאפיינו את הנעורים. מסר זה מועצם בשל הניגוד הבולט בין תחושת הצער על מצב הזקנה (המובעת בפתגם במרומז) והמוות (הנרמז כאן בשל העובדה שנינו נפטר לפני כשלושה עשורים), לבין ההומור והנהגות האופייניים לתקופת הנעורים (כפי שעולה מהסיפור על ההימורים ועל הולס). הנוסטלגיה אל חיי העבר והאדרתם, הכרוכה בגעגוע אל המשפחה ואל המולדת הישנה, כרוכה גם (על דרך הניגוד) בתחושות העצב והצער על הזקנה בהווה.⁹⁸

of Wisdom: A Thematic and Stylistic Study of Some Yoruba Proverbs', *Proverbium*, 22 (2005), pp. 273-287. המשפט המופיע בכותרת למאמר זה מעביר מסר דומה, אך משום שהוא נאמר בשלילה ('מי שאינו שומע [...] לא ידע [...]'), מודגשת בו הביקורתיות כלפי אלו שאינם נוהגים על פי הנחייתו המשתמעת. ראו גם: D. Ben-Amos, 'Context in Context', *Western Folklore*, 52, 2/4 (1993), p. 218.

96 ת' אלכסנדר וג' חון-רוקם, 'סודות של מקום בפתגמים של יהודי תורכיה', פעמים – רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, מ"א (תש"ץ), עמ' 112–113.

97 על הפתגם כמפריד בין שתי אפיוזות, ראו: ג' חון-רוקם, 'הפתגם כמפתח למורכבות עלילתית', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז (תשמ"ג), עמ' שפא-שפד.

98 תופעה דומה ניתן לראות גם בתוך: זילברמן, פולקלור פמיניסטי אורבני (לעיל הערה 18), עמ' 250–257, 150–153.

סיכום

במאמר זה הצעתי ניתוח משולב של סיפור החיים ושל פתגמיה של אסתר קונן, סבתי, סיפורים ופתגמים שנאמרו במסגרת של חמישה אירועי היגוד שערכתי עמה וכן בהזדמנויות אחרות. אירועי ההיגוד נערכו על רקע חיינו והיכרותנו העמוקים זה שנים; משום כך הייתה בהם מלאכותיות מסוימת, וכמו כן פערים שיצרו אצלי צורך להשלים מידע עבור קוראי מאמר זה. מוקד עניין מיוחד בסיפור החיים של סבתי, וגם בכלל חייה ובדיבורה, היה השימוש שלה בפתגמים ובאמירות מטפוריות, דידקטיות ואחרות בשפות הדיבור השונות שלה. לעתים היה לפתגם תפקיד מבני בסיפור, כמו למשל לשמש פתיחה או סיום של אפיזודה, או לחלופין להציע מעבר בין אפיזודה אחת לאחרת. לעתים מדגיש הפתגם מסר העולה מסיפור מסוים, ולעתים הוא מבטא מסר אחר, המאזן – מחריף או מרכך – את זה המובע בסיפור. יש שהפתגם ממלא דווקא תפקיד אישי פסיכולוגי, כמבטא וכמפוגג צער או מתח או כמקור לנחמה. בפעמים אחרות נועד הפתגם להעביר מסרים חינוכיים או את רוח התרבות שמתוכה הוא צמח. כאן בלטו בייחוד פתגמים וקטעי שיח על מצרים כמקום וכעולם שלם של מנהגים וערכים, עולם הממשיך להתקיים בתודעתה של אסתר על אף שהיגרה משם בצעירותה, לפני יותר משישים שנה. מחקרים נוספים שינסו להקים לתחייה תודעתית את תרבותה של הקהילה היהודית במצרים באמצעות סוגות שונות של ספרות עממית ותיעודית וכן באמצעות שיח משפחתי וקהילתי – יעמיקו וירחיבו את היכרותנו עם תרבות מפוארת זו, שטרם נחקרה לעומקה.

הפתגמים השזורים בסיפור החיים הם קביעות סמכותיות, המנסחות בצורה כוללתית ותמציתית תכנים ומסרים המובעים גם באמצעות הסיפור האישי. שילובם של הפתגמים בתוך הסיפור האישי במטרה ליצור נרטיב שלם, במובן הרחב שלו, מעשיר את הסיפור בכמה מישורים. מבחינת הסגנון, שילובם מדגיש את הפונקציה הפואטית של לשון ההיגוד,⁹⁹ מוסיף יסודות פולקלוריים ליצירה ועושה אותה ליצירה עממית ומורכבת יותר. המסרים המובלעים בסיפור, העיון בפתגמים ובדרך עיצובם, ההקשרים שבהם הם נאמרו – כל אלה תורמים לבניית המשמעות הכוללת של הסיפור ולהבנת עולמה של המספרת. הפתגמים מאפשרים גם הנחלה של מסרים אתיים ומעשיים שהועברו בתרבותה של סבתי מדור לדור.

במקרה של סבתי, סיפור החיים שלה, פתגמיה ושיחה הייחודי הם 'סיפורי סבתי' במובן המידי והמגדיר, ללא ערך ההקטנה המתלווה לעתים לתווית זו. זהו הסיפור

99 על כך ראו: שטיין, מימרה מגיה מיתוס, עמ' 40.

שמבקשת אישה מבוגרת לשמר בתודעתו של נכדה על אודות חייה ופועלה, המסורת והתרבות של קהילתה ותפיסות העולם שהיא רוצה להקנות לו. זהו גם הסיפור שבאמצעותו ממלאת הסבתא את החלל שנוצר בדור שבינה לבין הנכד ומציעה נחמה לשניהם, קרי לשנינו, גם יחד. ולבסוף, זוהי דרכה של אסתר קונן, סבתי, להעביר לידי מעין ירושה יקרת ערך של ידע, של זיכרונות, של תפיסות עולם ושל דרכי התמודדות שלאורם היא חייתה, מתוך תקווה כי משהו מהם ימשיך להתקיים גם בעתיד.