

סוכנים וסוכנים חשאיים: כמה הערות על מספרים,

רושמים ועורכים בארכיון הסיפור העממי בישראל

ע"ש דב נוי*

דינה שמיין

האמירה על ספר כלשהו שהיה יוצא נשכר לו עבר עריכה קפדנית יותר, או על סופר זה או אחר שהוא זקוק לעורך או עורכת טובים, היא ביקורת שגורה כיום בממלכת הספרות הכתובה, ואינה כרוכה בהסגת גבולות המחבר, בעל הסמכות.¹ לעומת זאת, הטענה כי סיפור עממי, שסופר בעל פה, נערך בעת העלאתו על הכתב נושאת על פי רוב מטען שלילי מובהק, ולכל הפחות, הסתייגות. הטענה מופנית נגד דמויות מתווכות: רושמים, מחברי אסופות, וכיוצא באלו. בפער שבין המוצר המוגמר הכתוב, פרי עבודתם של אותם מתווכים, לבין הטקסט המקורי לכאורה, האוראלי, מהדהדת הקינה העתיקה כי המקור הישיר, הדבור, אבד, וכי הכתוב אינו אלא תחליפו הנחות. ההנחה המגולמת בקינה זו, בדבר פער והייררכייה בין הכתוב לבין האוראלי, מבטאת כמיהה מטאפיזית ל"מקור" אבוד, כפי שכתב ז'אק דרידה.² ומכיוון אחר: עריכה היא עוד מסך שעל החוקרת להרים כדי להגיע לטקסט האותנטי הנכסף, דוגמה נוספת למה שרגינה בנדיקס הצביעה עליו כפרקסיס שהגדיר את תחום הפולקלור בכלל: החיפוש אחר האותנטי.³ אך למרבה ההפתעה, כפי שציין לאורי הונקו, "הכמיהה לאותנטיות לא הובילה לטקסטים 'טהורים יותר' בהכרח, אלא העמידה את מושג האותנטיות באור יחסי, ויש לקוות שהובילה

* תודה מקרב לב לגלית חזן-רוקם, נטשה גורדינסקי, חיים וייס, צפי זבה-אלרון, חיה מילוא, גל סלע, ואסנת שרון פינטו על הערותיהם. תודה גם לנוף אופיר על סיוע טכני ויותר. המאמר נכתב כחלק מפרויקט בתמיכת הקרן הלאומית למדע, ISF 477/20.

1 השו, למשל, למעמדו הסמכותי והשנוי במחלוקת של ח"נ ביאליק כעורך "מקסימליסטי", שהעריכה בידי – מי שהיה הפיגורה המרכזית ברב-מערכת הספרותית הריכוזית בת התקופה – הייתה לאמצעי לקביעת הקאנון המבוקש ולהתוויית פניה של הספרות העברית. שמואל אבנרי, כמה ביאליק יש? על ריבוי פניו של המשורר הלאומי, ראשון לציון: ידיעות אחרונות, 2021, עמ' 344–227.

2 ז'אק דרידה, על הגרמטולוגיה, מצרפתית: משה רון, תל אביב: רסלינג, 2015, למשל עמ' 83–103.
3 Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison, 1997, WI: University of Wisconsin Press. על שימוש בכלים שונים לבירור האותנטיות של הסיפור, כלומר לבידוק הטקסט על פי הקריטריונים המגדירים, לפי נוי, סיפור עממי, ראו, דב נוי, "רישום סיפורי-עם מפי מספרים בישראל (עשורו של מפעל)", בתפוצות הגולה ח, 39 (חורף 1967), עמ' 142–144.

להבנה טובה יותר של התהליכים מרובי הפנים של טקסטואליזציה בעל פה ובכתב.⁴ מתוך העמדה הרפלקסיבית שהונקו מסמן עולה גם שאלת תפקידן ואחריותן של הדמויות המתווכות בין האוראלי לבין הכתוב, אם בשלב הרישום ואם בשלבי העריכה וההתקנה לדפוס.

בדברים שלהלן אני מבקשת להתחקות אחר מעמדם וסמכותם הנרטיבית של הסוכנים האנושיים הפועלים, או ליתר דיוק – שפעלו – בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי (אסע"י). הארכיון, שנוי ייסדו ב-1955, כולל כיום כעשרים וחמישה אלף סיפורים, רובם מפי מספרים ורושמים יהודים (כששת אלפים מספרים ואלף ושבע מאות רושמים), מרביתם שמורים כטקסטים כתובים בלבד (ומיעוטם בקלטות וידאו). מלבד הטקסטים של הסיפורים עצמם שמורים בארכיון תיקים המכילים חומרים הטרוגניים על המספרים, ובעיקר על הרושמים. בתיקים אלו מצויה לעיתים עדות לתקשורת – הרשמית והבלתי רשמית – שבין אגפיו השונים של מפעל הכינוס הלאומי, על כיווני המגוונים ועל הייררכיות הסמכות המובלעות בו.⁵ בתוך כך איחד את דבריי הן לפיגורות הרושמים הן לדב נוי, כפיגורת-על: מי שפעל כעורך בהתקנת סיפורים שהתפרסמו מטעם אסע"י באחת מני הסדרות והמונגרפיות הרבות שהופקו. אומנם, הנוסחים שיש בידינו על פי רוב מתווכים, אך להלן אטען כי ההבחנה בין "טקסט מקורי" של המספר לבין הנוסח המעובד, ה"לא אותנטי", המצוי בידינו, היא הבחנה מטעה. אין בכך משום הקלת ראש בתיעוד מילולי מדויק, ולא בפירוט המרכיבים הקונטקסטואליים של אירוע ההיגוד, כפי שנעשה בכמה מהטקסטים השמורים בארכיון.⁶ אך אין לכרוך את המודוסים השונים של התיעוד או את סוגיית העריכה של הטקסט בשאלת מעמדו של הסיפור המתועד כאותנטי או מהימן. אין סיבה להניח שגרסת הסיפור שבעל פה עדיפה על גרסתו הכתובה. יתר על כן, קביעה כזאת חותרת תחת מאפייניו העקרוניים של הסיפור העממי, המתגוון בביצועיו השונים: בעל פה ובכתב. את החשש מפני חוסר נאמנותו, כביכול, של הנוסח שכתב הרושם לנוסח ששמע בעל פה אפשר להמיר בתפיסה הרואה בנוסח הכתוב גרסה מקבילה לגרסאות האוראליות, ובכלל זה לגרסה שהמספר עצמו שמע וסיגל לצרכיו. כשם שאין בפנמנולוגיה של הספרות העממית – מספר לא מהימן, החותר תחת גרסה סיפורית

4 Lauri Honko, "Text as Process and Practice: The Textualization of Oral Epics", Lauri Honko (ed.), *Textualization of Oral Epics*, Berlin and New York: Mouton De Gruyter, 2000, p. 3. התרגום שלי, ד"ש.

5 Dina Stein, "Archival Negotiations: Samaritan Narratives in the Israel Folktale Archives", *Narrative Culture* 15 (forthcoming)

6 ראו, למשל: אסע"י 6512; אסע"י 11911; גלית חזן-רוקם, "הפתגם כמפתח למורכבות עלילתית", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור ז' (תשמ"ג), עמ' שז-שצז; גלית חזן-רוקם, "לראות את הקולות: עיון בהיגוד הסיפור העממי מבחינה תפקודית, סמיוטית ופרשנית", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי י' (תשמ"ח), עמ' 21-31; תמר אלכסנדר, "האגדה הספרדית-היהודית על רבנו קלונימוס בירושלים: לחקר דרכי-ההסתגלות של הסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ה-ו (תשמ"ד), עמ' 85-122. ראו גם דברי תמר אלכסנדר כי בכל הקשור להיגוד הסיפורים המידע השמור באסע"י דל. תמר אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים: מאגנס ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ס, עמ' 29.

קאנונית, כך אין צידוק להתוויית רושם לא מהימן, שהנוסח שלו אינו אלא ביצוע נוסף של הסיפור שבעל פה. וכפי שהטקסט האוראלי מוטמר לנוסח כתוב, לא אחת קורה שהטקסט הכתוב מניב גם הוא ביצועים חדשים – הן בעל פה הן בכתב – השונים ממנו-עצמו.⁷ לסיפור העממי יש מספר, לא מחבר (author). הסמכות (authority) המזוהה עימו והמוניטין שלו נגזרים פחות מבעלותו על טקסט "מקורי", ויותר מהאיכות הפרפורמטיבית שלו כבלדר של מסורות נרטיביות. עם זאת, החלוקה שבין מספר לרושם מהותית לתפיסה העצמית של הרושמים עצמם, שיחסם לתפקידם קשור לא פעם במגוון רחב של רכיבי זהות: משפחתיים, חברתיים, מוסדיים ואקדמיים.

במרכז הדיון כאן יעמדו סיפורים של שלושה דורות של בני משפחה אחת: סבא שלמה בן-חיים; בנו הצעיר חיים בן-חיים; וישראל גיטלמן, נכדו של שלמה ובנה של חנה. רישום הסיפורים מפי סבא שלמה הוא-עצמו סיפור של הגירה, שרצף וקטיעה משמשים בו בערבוביה: שלמה בן-חיים, יליד 1894, היגר ב-1950, בגיל 56, מטנג'יר שבמרקו למעברת רמת ישי. ב-1954, עם חיסול המעברה, עבר למגדל העמק; בנו הצעיר חיים, שנאלץ להיפרד מהוריו במרסיי ועלה לארץ בגפו כשהיה בן 15, גר עימם ברמת ישי ולאחר מכן נקלט בבית הספר האזורי של קיבוץ גבת, ואליו הצטרף בבגרותו כחבר. הוא-עצמו לימד במוסד החינוכי, למד ספרות עברית באוניברסיטה, ועסק בכתיבה; הנכד ישראל גיטלמן, בן אחותו של שלמה, שהיה יליד הארץ, חי עם אימו במגדל העמק, בסמוך לסבו וסבתו. אביו נפטר ב-1954, כשהיה בן שנתיים. גם ישראל גיטלמן, בהשפעת דודו חיים בן-חיים ובהדרכתו, למד במוסד החינוכי שליד קיבוץ גבת. בהמשך היה גם הוא חבר בקיבוץ זה שנים אחדות, ולאחר מכן שב למגדל העמק ועבד שם בבנק. חייה של חנה, אימו של ישראל, לא היו קלים: היא סבלה מנכות כתוצאה משיתוק ילדים, התאלמנה ונישאה שוב – אך נישואיה האלה לא צלחו. היא עבדה קשה לפרנס את חמשת ילדיה, ולצורך הטיפול בהם נעזרה בהוריה.⁸ הפרטים הביוגרפיים הללו, כלליים וחלקיים ככל שיהיו, אינם מיותרים להבנה של היגוד ורישום הסיפורים כתופעה פואטית-סוציולוגית. יתר על כן, שאלות של סמכות ובעלות רלוונטיות בתחום ההגירה והמוסד המשפחתי, ממש כשם שהן שייכות לתחום הטקסטואלי והארכיבי.

7 ראו, למשל, עלי יסיף, "תרומתו של ס' עשה פלא לסיפורת העממית היהודית" מחקר ירושלים בפולקלור יהודי ג (1982), עמ' 47-66.

8 הפרטים הביוגרפיים נלקחו מתיקי המספרים והרושמים. ביוגרפיה מפורטת של שלמה בן-חיים מופיעה בספר סבא שלמה מספר (שלמה בן-חיים, סבא שלמה מספר: לב סיפורי-עם מרוקאים מפי שלמה בן-חיים, מערבית מוגרבית: חיים בן-חיים, חיפה: גבת, 1980, עמ' 9-20). ראו גם: Dina Stein, "Diaspora and Nostalgia: Traveling Jewish Tales in the Mediterranean", *Mediterranean Historical Review* 1 (2019), pp. 60-61

מספר אחד, רושם אחד ונמה גרסאות

הקורפוס שיעמוד במרכז הדיון כאן כולל כחמישים סיפורים. רובו (שלושים ושניים סיפורים) סופר מפי שלמה בן-חיים ונרשם בידי בנו חיים בן-חיים, וחלקו (חמישה עשר סיפורים) נרשם בידי נכדו ישראל גיטלמן. שלושים ושניים הסיפורים שרשם חיים שמורים באסע"י בשלושה פורמטים: בעבודה סמינריונית גדושה ומפורטת שהגיש בשנת תשל"ד, בעת לימודיו בחוג לספרות עברית באוניברסיטת חיפה, לפרופ' (אז ד"ר) עליזה שנהר; בתיקי הסיפורים באסע"י; ובנוסח מוקלד השמור במחשב בארכיון. כמו כן, הם כלולים בספר שהוציא בן-חיים באופן עצמאי ב-1980: סבא שלמה מספר, שהוא עיבוד קל של עבודתו הסמינריונית. הנוסחים אחידים מבחינה העלילה והמבנה, אך אינם זהים מילולית, ולפחות עד כמה שזה נוגע להבדלים שבין הנוסחים הכתובים בכתב יד בעבודה הסמינריונית לבין הנוסחים שבספר סבא שלמה מספר, הסוכן האחראי הוודאי לשינויים הוא הרושם חיים בן-חיים. זאת ועוד, בהערות לסיפור האחרון בעבודתו הסמינריונית מפנה בן-חיים למקור נוסף: את הסיפור של אביו "המלך הרשע והשד"ר" (11255) ציטט גם בספר שפרסם ב-1974 קונדסים בסימטת החמאם, על ילדותו של אליהו, בן דמותו שלו, בטנג'ר.⁹ להלן תצוגה סינופטית של הסיפור הזה, בהצגת ההבדלים שבין נוסח העבודה הסמינריונית, נוסח הספר קונדסים בסימטת החמאם והנוסח המוקלד באסע"י (המקביל לנוסח שבסבא שלמה מספר):

כתב היד, העבודה הסמינריונית (אסע"י 11225, סיפור 32)	סבא שלמה מספר (אסע"י 11225)	קונדסים בסימטת החמאם
מעשה ב"חכם", שליח מירושלים שהיה עובר בערי מרוקו והיה אוסף כספים לאחינו בא"י.	מעשה ב'חכם' שליח מירושלים שהיה עובר בערי מרוקו ואסף כספי תרומות לאחינו בארץ ישראל.	מעשה ב"חכם" יהודי הדור וקדוש, שליח מירושלים עיר קודשנו. הלך סבב הרב בקהילות ישראל שבחבל המגרב, מלקט נדבות מיהודים לאחיהם בירושלים.
באה השמועה על בואו לפאס ונאספו היהודים לקבלו בשערי העיר.	נתבשרו יהודי פאס על בואו ויצאו לקבל את פניו בשער העיר.	בא היום, ונתבשרו יהודי העיר פס – בירת הממלכה – על בואו של ה"חכם" הקדוש. שמחו יהודיה ונאספו בשערי העיר להקביל את פניו. ורבתה השמחה שעה שנכנס ועבר בשערים, מוקף פרנסי עיר הבירה ועשיריה.
נדבו יהודי פאס ועשיריה תרומות לרוב, והרבו לעשות העשירים וראשי הקהל.	נדבו יהודי פאס תרומות לרוב והגדילו לעשות העשירים וראשי הקהל.	בהתלהבותם, נדבו יהודי פס תרומות לרוב, והרבו לעשות – העשירים וראשי הקהל.

9 חיים בן-חיים, "המלך הרשע והשד"ר", קונדסים בסימטת החמאם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980, עמ' 99-101.

<p>לאחר זמן, נטל אותו "חכם" רשות כדי ולכת לשוב לירושלים. בדרך את אחיו, ויצא לדרך כשהוא נושא בכליו את כסף התרומות.</p>	<p>לאחר זמן נטל מהם רשות ושב לירושלים עם הכסף.</p>	<p>לאחר זמן, נטל אותו "חכם" רשות ושב לירושלים עם כסף התרומות.</p>
<p>לימים, הגיע לאוזני המלך דבר ההמולה והתרומות שהרעיפו היהודים על אחיהם בירושלים, ורגז מאד. מה עשה? קניבץ את עשירי הקהילה וראשיה, נטל מהם את כל הונם והחרים את רכושם. ירדה אז לארץ תפארת נדיבים ונתרו בחוסר כל רחמנא ליצלן, עניים מרודים. ועוד הוסיף וגזר גזרות על היהודים. וכך עברו שנים קשות על אחינו.</p>	<p>לימים הגיע לאוזני המלך דבר ההמולה והתרומות שהרעיפו היהודים על אחיהם בירושלים ורגז מאד. מה עשה? כינס את ראשי הקהילה אליו וגזר על היהודים חרם של כל הונם ורכושם. ירדה לארץ תפארתם מגזרה זו ונשארו כולם חסרי כל רחמנא ליצלן, עניים מרודים. לזה הוסיף עוד גזרות קשות כהנה וכהנה.</p>	<p>לימים הגיע לאוזני המלך דבר ההמולה והתרומות שהרעיפו יהודי פאס על ראשי אחיהם בירושלים ורגז מאד. מה עשה? אסף את כל ראשי הקהילה וגזר להחרים את כל הונם ורכושם של היהודים. ירדה לארץ תפארתם ונתרו כולם בחוסר-כל רחמנא ליצלן, עניים מרודים. ועוד הוסיף וגזר עליהם גזרות קשות.</p>
<p>באחד הימים, נראה אותו "חכם" קדוש עובר שוב בשערי העיר פס. ומה עיניו רואות? את אחיו בני ישראל, עניי הארץ, ערומים וחסרי כל. נתחלחל למראה מסכנותם של בחירי הקהילה, שירדו מגדולתם ושאל אותם לפשר הדבר:</p>	<p>באחד הימים חזר אותו השליח והיה עובר בשערי העיר. ומה רואות עיניו? כל אחיו ישראל עניים, ערומים וחסרי כל. נתחלחל למראם ושאל אותם לפשר הדבר:</p>	<p>באחד הימים נראה שוב אותו "חכם" עובר בשערי פאס. ומה עיניו רואות? אחיו בני-ישראל, עניים עירומים וחסרי-כל. נתחלחל למראם ושאל אותם לפשר הדבר:</p>
<p>אחי, וכי מהו השבר הזה שבא עליכם? עמדו וסיפרו לו. לכשסיימו, ציווה עליהם כך: — הבו לי מביניכם עשרה בחורים גיבורי חיל וישרי אמונה, והלילה בחצות יתייצבו לפני.</p>	<p>— אחי, וכי מהו השבר הזה שבא עליכם? עמדו וספרו לו. משסיימו אמר להם כך: — הביאו לי עשרה בחורים גיבורים ובעלי אמונה, והלילה בחצות יתייצבו לפני.</p>	<p>"אחי וכי מהו השבר הזה שבא עליכם?" עמדו וסיפרו לו. משסיימו ציווה עליהם כך: "הביאו לי עשרה בחורים גיבורים וישרים, והלילה בחצות יתייצבו לפני."</p>
<p>בחצי הלילה באו העשרה והתייצבו לפניו. מה עשה? הלבישם בגדים כשדו השאול, אחר שם ידו על מצחו וקרא לקדושה לאלוהי ישראל ב"שם המפורש". מיד באה הרוח ונכנסה בעשרת הבחורים והפכו לרוחות רפאים. ריחפו ובאו עד לארמון המלך ועמדו ליד מטתו. נטלוהו העירווה והפליאו בו מכותיהם. זעק המלך בכאביו ואין שומע, כי נפלה תרדמה על כל שומרי הארמון. כך נשנה וחזר הדבר בלילה השני ובלילה השלישי. ביקש המלך רחמים וענו לו:</p>	<p>בחצות הלילה התייצבו העשרה לפניו. מה עשה? הלבישם בשחור כשדי השאול, אחרי כן שם ידו על מצחו וקרא לאלוהי ישראל ב"שם המפורש". מיד באה רוח שנכנסה בבחורים ונהפכו לרוחות רפאים ריחפו ובאו עד לארמון המלך וניצבו ליד מיטתו. העירו אותו והפליאו בו מכותיהם. צעק וצווח המלך מהמכות, ואיש לא איש לא שמע כי נפלה תרדמה על אנשי המשמר. כך חזר הדבר בלילה השני והשלישי. על אנשי המשמר. כך חזר הדבר בלילה השני והשלישי. בקש המלך רחמים וענו לו:</p>	<p>בחצי הלילה באו העשרה והתייצבו לפניו. מה עשה? הלבישם שחורים כשדי השאול, אחר שם ידו על מצחו וקרא לאלוהי ישראל ב"שם המפורש". מיד באה הרוח ונכנסה בעשרת הבחורים והיו לרוחות רפאים. ריחפו ובאו עד לארמון המלך ועמדו ליד מיטתו. מיד העירו אותו והפליאו בו מכותיהם. זעק וצווח המלך מהמכות ואיש לא שומע כי נפלה תרדמה על אנשי המשמר. כך חזר הדבר בלילה השני ובלילה השלישי ביקש המלך רחמים, וענו לו:</p>

<p>— רחם על יהודיך, כי רק המרחם ירוחם. החזר להם את הונם וכבודם ויתענגו מטוב הארץ. ודע, שאם לא תעשה כן, נשוב אליך מדי לילה.</p>	<p>— רחם על יהודיך, כי רק המרחם ירוחם. עליך להחזיר להם את הונם ואת כבודם כמקודם. דע, שאם לא תעשה כן נשוב ונחבוט בך לילה לילה.</p>	<p>"רחם על יהודיך, כי רק המרחם ירוחם. עליך להחזיר להם את כל הונם ואת כבודם כמקודם. דע, שאם לא תעשה כן נשוב אליך מדי לילה.</p>
<p>בבוא הבוקר נודעק הארמון מן הצו שיצא: — "לכבד את היהודים ולהשיב להם את כל ממונם ורכושם". אז גדלה השמחה ורבו הנדבות, ועלתה על כולן נדבת המלך...</p>	<p>לבוקר נודעק הארמון מהצו של המלך: — לכבד את היהודים ולהחזיר להם את ממונם ורכושם! היתה אז שמחה גדולה מאוד ורבו התרומות, ועלתה על כולם תרומת המלך...</p>	<p>בבוקר נודעק הארמון מן הצו של המלך: "לכבד את היהודים ולהשיב להם את כל ממונם ורכושם". הייתה אז שמחה גדולה מאד ורבו התרומות, ועלתה על כולן תרומת המלך...</p>

הנוסח בעמודה הימנית מופיע, כאמור, בכתב יד בעבודה הסמינריונית, וצילום שלו ושל יתר הסיפורים הרשומים בעבודה שמורים בתיק הסיפורים בארכיון. אבל על פי עדותו של הרושם עצמו, אין זה הרישום הראשון של הסיפור ששמע מפי אביו. קדם לו נוסח מודפס, שונה מעט מילולית, בספר קונדסים בסימטת החמאם. גם הנוסח שהתפרסם ששנים מאוחר יותר, ב־1980 – בעיבוד העבודה הסמינריונית לספר טבא שלמה מספר – אינו זהה לנוסחים שקדמו לו (אם כי הוא קרוב יותר לנוסח המוקלד באסעי¹⁰). במילים אחרות, הסיפור ששמע חיים בן־חיים מאביו בהזדמנות אחת או יותר נערך לשונית באופן שונה באירועי הרישום או הפרסום, ואפשר גם לומר: בהקשרים השונים.¹⁰

הפרסום הראשון של הסיפור, בספר קונדסים בסימטת החמאם, מופיע בהקשר היגוד עלילתי פְּגִים־טקסטואלי המותאם אליו. לפי המסופר בספר, לדמות האב שמעון אמזלג יש מוניתין כמספר סיפורים, ובני ביתו נוהגים לבקש ממנו – בדרך כלל בשבת או בחג, לפני תפילת המנחה – לשעשע אותם בכישרונו. הם אף מכירים את הרפרטואר שלו, ומבקשים סיפורים שכבר שמעו בעבר – הענק מבני משה, סול, במברה שהלך לסודן, ג'וחה. האב פותח בסיפורי ג'וחה – שונים מאלה הרשומים על שמו באסעי¹¹ – והדודה ממשיכה.¹¹ הקשר ההיגוד הבדיוני של סיפור השד"ר והמלך מפורש: בשבתם ליד מיטתה של אשת בנם היולדת, בערב הראשון לשובה הביתה (המכונה ליל ה"טלמון") ולאחר ששמעון אמזלג מסיים לערוך טקס (המכונה "ברזול")¹² שנועד להגן על האם הטרייה מפני שְׂדוֹת ומזיקים, הוא נענה לבקשת רעייתו: "הבה לנו מאותם סיפורי מעשיות שבאמתחיתין", ושולף מתוך רפרטואר – שאינו משופע בשדים – סיפור התואם ברוחו

10 להקשרים טקסטואליים כהקשרי היגוד ראו גם, עפרה מאיר, "סיפורי־האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי־היגוד משתנים", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (1991), עמ' 81-97.

11 בן־חיים, הערה 9 לעיל, עמ' 55.

12 טקס הטלמון מבוצע בידי אם היולדת, וטקס הברזול בידי האב. הטקסים נועדו להגן על היולדת ועל תינוקה מפני עין הרע. שם, עמ' 98-99.

לטקס שקדם לו.¹³ בבחינת תפקידם של הסיפורים העממיים בספר כולו, אפשר לראות בהם מאפיין מטונימי של העולם המעוצב בידי המחבר הבוגר, שחייו רחוקים – גאוגרפית ובייחוד מנטלית – מילדותו. הסיפורים ממחיזים לא רק את העולם המיוצג, אלא גם את יחסו לעולם האבוד. ההבדלים בין הנוסחים, אף שאינם רבים, אינם חסרי חשיבות. למשל, בספר מתוארת פעילותו של השד"ר כאיסוף "נדבות" ואילו בנוסחים המקבילים – כאיסוף "תרומות". הסמנטיקה של "נדבות" מנמיכה את גיוס הכספים לכדי קבצנות, ומסמיכה את היישוב הישן בארץ ישראל לציבור היהודי בגולה: אלה וגם אלה חיו חיי ניוול כלכלי. בהבדל המילולי הזניח לכאורה, מגולמת אפוא בתמציתה הציפייה לגאולה הציונית המונחת בבסיס הספר. אך כשהסיפור הוצב כשלעצמו, כביכול, שלא כחלק מרומן שלם ומורכב, המילה "נדבה" עלולה הייתה להישמע כביקורת בוטה מדי על החיים היהודיים שלפני קום המדינה, ולכן היא הוחלפה ב"תרומה". כך או כך, אין בידינו לקבוע מיהו סוכן השינוי: המספר או הרושם. עם זאת, הנוסח המופיע בספר הוא נוסח אחד המותאם להקשרו, כפי שגם נוסחיו הכתובים האחרים של הסיפור – וכמותם האוראליים – הם ביצועים שהותאמו, ולו מזערית, להקשרים שונים. המספר במישור הבדיוני הוא אביו של אליהו, בן דמותו של המחבר חיים בן-חיים – כלומר בן דמותו של שלמה בן-חיים. אף כאן מתקיים תהליך של רישום סיפור שמקורו אוראלי, אך תהליך זה הוא חלק ממבדה, רומן. גם בספר טבא שלמה מספר, הכולל דיון אקדמי בסיפורים, משתמעת המחזה ברורה של תפקיד הרושם מול המספר: הרושם הוא המתווך ההכרחי להעברת מסורת אוראלית שנידונה לשכחה; כמי שנטוע בעולם המודרני והכתוב, בידי הן הכישורים הביוגרפיים להעברת הסיפורים שליוו את ילדותו, שאת עולמם הוא מכיר היכרות אינטימית, הן הכלים וההכשרה האקדמיים, המקנים לו ריחוק מעמדי-חברתי מעולם העבר הזה. חיים בן-חיים למד לימודים אקדמיים (לרבות סמינר בספרות עממית), היה חבר קיבוץ ומדריך במוסד החינוכי שפעל בו, ופרסם ספרים. ציוני דרך ביוגרפיים אלו מבטיחים עמדה ברורה, שכביכול אינה מותירה מקום לבלבול בין זהות האב, השייך לעולם הישן-גלותי, לבין הזהות הכמעט ילידית של הבן; בין המספר לבין הרושם.

מספר אחד (לרוב), שני רושמים ושתי גרסאות

עד כה דנתי בהבדלים בין גרסאותיו השונות של רושם אחד לסיפור ששמע מאותו המספר. עתה אבחן את גרסאותיהם של שני רושמים (חיים בן-חיים וישראל גיטלמן), על פי רוב לסיפורו של מספר אחד. המספר העיקרי הוא שלמה בן-חיים, הדובר – לעיתים לבדו ולעיתים בלוויית אשתו כוכבא – אל נכדו; ומספרת אחרת היא חנה גיטלמן, בתם של שלמה וכוכבא, המספרת את הסיפור לבנה. אם כן, לעומת חיים בן-חיים, שרשם את הסיפורים מפי אביו בלבד, ישראל גיטלמן שמע אותם מסבו, מסבו וסבתו יחדיו ומאימו. הקורפוס, שבו כחמישים סיפורים, נשלח למעבדה הספרותית באוניברסיטת בן-

13 שם, עמ' 99-101.

גוריון בנגב במטרה לברר את שאלת קיומו של סגנון ייחודי לכל אחד מן הרושמים ואת שאלת זיהויו של קול המספר מבעד לרישום. בעניין האחרון ניתנה המסקנה המתבקשת, שאין בידו כלים לשחזור הטקסט של המספר, נטול תיווך. באשר לסגנון הרושמים העלה הדוח, בין היתר, את הדברים שלהלן (חשוב לציין שהתבוננות שלהלן נסמכות על הטקסטים של הסיפורים, ללא כל מידע חוץ-טקסטואלי):

הרושם חיים בן חיים נוטה יותר לפרסוניפיקציה וקונקרטיזציה של האירועים בסיפור. שני התהליכים הללו באים לידי ביטוי במסגור הסיפור במקום גיאוגרפי קונקרטי, במתן שמות לדמויות, בהנחת דמות המספר ובשימוש בגוף ראשון ובלשון יחיד. ההוויה הממשית של הסיפורים מהדהדת יותר אצל הרושם חיים בן חיים, מה שכמוכן בא לידי ביטוי בסגנון הכתיבה שלו: הוא עושה יותר שימוש במושגים בערבית, בקיא יותר במסורות המקומיות ומציין יותר מונחים מתוך המסורת היהודית. ככלל, המשלב הלשוני של ישראל גיטלמן נמוך יותר מזה של חיים בן חיים: אוצר המילים שלו מגוון פחות והוא נוטה לשלב ביטויים מודרניים שלא תמיד מתיישבים עם הקול הכללי של הסיפור.¹⁴

עניין נוסף שיש לו משמעות בהקשר התפיסה העצמית של הרושם הוא סוג ההסברים שהרושם מוסיף: חיים בן-חיים מנהיר מושגים הלקוחים מהעולם המתואר (כגון מילים בערבית); וגיטלמן מוסיף הבהרות לעלילה עצמה. בקורפוס הסיפורים של שני הרושמים, חיים בן-חיים וישראל גיטלמן, ישנם שלושה סיפורים משותפים, שנרשמו מפי האב או הסב שלמה בן-חיים, ובמקרה אחד מפי הסב והסבתא יחדיו. להלן הסיפור על המושיע מארצם של השבטים האבודים, כפי שרשמו אותו חיים בן-חיים וישראל גיטלמן מפי שלמה בן-חיים, באירועי היגוד נפרדים:

14 ליה שרביט (עם איתי מרינברג-מיליקובסקי), "חיים בן חיים וישראל גיטלמן: דמיון ושוני בסגנון רישום הסיפורים", דוח מסכם במעבדה הספרותית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2021. בפתח הדוח של שרביט נכתב: "שאלת היסוד שהניעה את העבודה הייתה שאלת היחס בין המספר לבין הרושם, ובאופן מוגדר יותר – האם אפשר להצביע על מאפיינים צורניים או תוכניים מובהקים יותר-אר-פחות שבהם סגנונו של הרושם מאפיל על זה של המספר, או מתערב בו באופן כזה או אחר. הממצאים שיפורטו להלן מעלים כיווני מחשבה שונים המתייחסים לשאלה זו ולנגזרותיה במישורין ובעקיפין, אך אין בהם בהכרח כדי לענות עליה במלואה; זאת, בשל קשיים מתודולוגיים שונים". למרות ההסתייגויות הללו, נראה כי הדוח הצליח להאיר היבטים סגנוניים מרכזיים. לעניין ההבהרות הלשוניות בהנגשת סיפורים לקהל הישראלי, שאינו אמון על המסורת התרבותית שבבסיסם, ראו, גלית חזן-רוקם, "חקר תהליכי התמורה של הסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (1982), עמ' 137.

<p>ישראל גיטלמן אסעי" 13947</p>	<p>חיים בן-חיים אסעי" 11248</p>
<p>בעיר מראקש אשר במארוקו היה בה יהודי שהפך להיות למוסלמי. הוא רצה להיות חבר המלך, הוא הלך למלך ואמר לו: — ליהודים יש מלך, ואתה משמש להם רק כמלך משנה. כל חודש הם יוצאים החוצה ומברכים את הלבנה ואומרים: "דוד מלך ישראל חי וקיים". ואם אינך מאמין, בוא אתי וראה במו עיניך איך היהודים עושים זאת.</p>	<p>מעשה במומר אחד שהיה שונא ישראל. פעם הלך אל המלך במראקש ואמר לו: — אדוני המלך, דע לך שהיהודים מזלזלים בך כמלך כי בסוף כל חודש הם מתפללים למלך משלהם. אחרי שהם גומרים את תפילת הערבית הם יוצאים מבית הכנסת אל הגג, מברכים את הלבנה וקוראים בקול: — דוד מלך ישראל חי וקיים. זהו אם כן מלכם האמיתי וכלפיך הם נוהגים מן השפה ולחוץ, חיים ואוכלים ונהנים אך מאמינים במלך משלהם. לשמע הדברים האלה אמר המלך למומר: — ואיך אוכל להיווכח בכך? ענה המומר: — בוא עמי ונכנס אל המלאח בזמן שהם עושים זאת.</p>
<p>אמר לו המלך: — בזמן שהיהודים ירצו לברך את הלבנה, בוא אלי ואמור לי ואני אתחפש לאדם מן העם ואלך לראות במו עיני אם שקר בפך אם לא. הם הלכו לראות. המלך ראה שבאמת היהודים עושים את כל מה שהמומר אמר לו. למחר קרא המלך לחכמי העם היהודיים ואמר להם: — דינא דמלכותא? ענו לו היהודים: — דינא.</p>	<p>התחפש המלך והלך איתו למלאח. כשעבר בסמטאות שמע את היהודים אומרים: — דוד מלך ישראל חי וקיים. שסיים יצא וחזר לארמון. כשהגיע ציווה על המומר לאמור: — למחר תאסוף את היהודים ותאמר להם: — דינא דמלכותא, והם יענו לך 'דינא. הלך ועשה כך.</p>
<p>אמר להם המלך: — אתמול בלילה הלכתי ברחוב ושמעתי אתכם מברכים את מלככם "דוד מלך ישראל חי וקיים". ולכן אני גוזר עליכם להביא את המלך שלכם. ואם לא, אני אהרוג את כל היהודים במארוקו.</p>	<p>אחרי כן עמדו לפני המלך ואמר להם: — אתמול נכנסתי מחופש לתוך המלאח וגיליתי שאתם מאמינים למלך משלכם שאותו אתם מזכירים מדי חודש. ועתה הריני מצווה עליכם שתציגו בפני את מלככם זה, שאם לא, אעשה בכם כליה.</p>
<p>ביקשו ממנו היהודים זמן. המלך נתן להם זמן, ארבעים יום. היהודים שלחו מכתב לעיר טנג'יר, ולכל היהודים אשר במארוקו כדי שיצומו ויתפללו, כדי להעביר את רוע הגזירה מעליהם. היהודים של טנג'יר כתבו לכל היהודים הנמצאים בעולם. המכתבים הגיעו עד אחרי נהר הסמבטיון. היהודים שאחרי נהר הסמבטיון רצו לעזור ליהודים במארוקו, אך לא יכלו, בגלל שבנהר הסמבטיון היו אבנים יורדות ועולות בו והוא היה גועש ורועש כל השבוע ובשבת היה נח, ואיש לא יכול היה לעבור אותו. היהודים הפילו גורל ביניהם והגורל נפל על יהודי צעיר. הוא אמר להם: — התפללו בעדי, ואני אניד את השם המפורש ואעבור את הנהר ואלך להציל את היהודים במארוקו. המכתב הגיע אליהם אחרי שלושים ותשעה ימים, מיום שהמלך נתן ליהודים זמן של ארבעים יום. אותו היום, השלושים ותשעה, שלח המלך את נתיניו כדי לראות מה היהודים עושים. מצא אותם בוכים ומתפללים, והילדים היו קשורים כדי שגם הם יבכו. באותו זמן, היהודי שמאחרי נהר הסמבטיון קרא את השם המפורש, עבר את נהר הסמבטיון ומיהר להציל את היהודים.</p>	<p>בקשו ממנו ארכה ונתן להם ארבעים יום. מה עשו? שלחו מכתבים לטנג'יר ומטנג'יר לארצות הנוצרים וכן הלאה. עד שהגיעו הדברים לארץ שמעבר לסמבטיון. לשם הגיע המכתב ביום השלושים ותשע. משקבלו שם אותו מכתב וקראו בו, ראו שנגזרה גזרה על יהודי המרוק. — ועכשיו, כך נכתב שם לסיום, תנו דעתכם על כך ובאו להצילנו. קם שם בחור אחד ואמר להם: — התפללו בעדי כדי שלא אלכד באבני סמבטיון. עשו לו תחינה והתפללו. זינק ונחת במלאח של מראקש. נכנס ומצא את הילדים כפותים, הנשים מתגודדות, והגברים נתונים בכבי ותחנונים נכונים ליום המחר. ובאותה שעה כבר היו מתחנתי של המלך ערוכים כדי לצאת ולהרוג.</p>

<p>הוא הגיע למארוקו ושאל את היהודים: מדוע אתם בוכים? מה אתם עושים? אמרו לו: — איפה היית! מה עשית! כל היהודים במארוקו בוכים ומתפללים ואתה בא ושואל אותנו מה קרה!</p>	<p>ניגש אל אחיו ושאל: — וכי מה יש לכם? על מה אתם בוכים? ענו ואמרו לו: — וכי מה, לא ידוע לך כלום? אמר להם: — לא, מה הדבר? אמרו לו: — כך וכך נגזרה עלינו גזרה.</p>
<p>אמר להם: קומו ולבשו בגדים חדשים ועשו חגיגה גדולה ושירו שירים ותהיו שמחים, אל תדאגו. עשו היהודים כדברו. בערב יום הארבעים, שוב שלח המלך את נתיניו. הם מצאו את היהודים שמחים ושרים ומעדנים מכל טוב ברחובות. המלאח היה מקושט, החנויות היו פתוחות והשמחה היתה רבה. הנתינים באו וסיפרו למלך את כל מראה עיניהם.</p>	<p>אמר להם: — קומו! טאטאו את הרחוב ופירשו שטיחים, התלבשו במיטב בגדיכם, הכינו מאכלים טובים והגישו, כעני כעשיר. אם יש לכם מר ובשמים הוציאו התבשמו, שמחו וריקדו. חלק מהם האמין לו וחלק לא האמין. והמאמינים אמרו: — האיש הזה צודק, הבה נבזבז את הוננו, נלבש מיטב בגדינו, נאכל נשתה ונשתכר ואם יבוא מחר להורגנו לא נחוש בכך בגלל השיכרות. אמרו ועשו. בערב הגיעו שליחי המלך לראותם. נכנסו ה'מח'אזנים' (שוטרי המלך) והריחו ריח טוב הנודף מהמלאח ומשכר את הנחיריים. מצאו את היהודים שיכורים, אוכלים ושותים, והנשם מתהללות ורוקדות בשמחה. מששמע זאת המלך אמר: — האמנם אלה הם היהודים שבכו והתענו כל החודש? אמרו לו משרתיו: — לא תוכל להיכנס לתוך המלאח מעצמת הבשמים הנודף בסמטאות.</p>
<p>המלך קרא למומר ושאל: — נכון שלא בא המלך שלהם? אמר לו המומר: — לא ולא. היהודים עושים את השמחה הרבה רק כדי שלא ירגישו מחר כיצד הם נהרגים. למחרת בבוקר הוא היום האחרון, שלח המלך לקרוא לחכמים היהודיים ואמר להם: — תביאו את מלככם! באותו זמן הכין המלך מחנה צבא גדול, כדי להשמיד את כל היהודים אם המלך דוד לא יופיע.</p>	<p>ציווה המלך ושלח לקרוא למומר. כשבא אמר לו המלך: — מה יש לך להגיד על כך? ענה המומר ואמר: — הנה אתה רואה את פקחותם של היהודים. מאחר ועומדים למות מחר מבזבזים ונהנים, מתלבשים ואוכלים ומשתכרים, וכשיבואו מחר כדי להרוג בהם יהיו סבואים ולא ירגישו כלום. הנה לפניך אדוני המלך ערמומיותם של היהודים. אמר לו המלך: — טוב, נמתין למחר ונראה. ליום המחרת הגיע הצו לאנשי המלאח לבוא ולהתייצב לפני המלך.</p>

<p>בא אל המלך היהודי מנהר הסמבטיון ואמר לו המלך: — האם אתה מלכם של היהודים? ענה לו: — כן. אמר לו המלך: — היכן מחנה הצבא שלך? אמר לו היהודי: — אתה עם מחנה, ואני בלי מחנה. אמר לו המלך: — הבה ננסה את כוחנו. קודם אני אראה לך את כוחי ואחר כך תנסה אתה להראות את כוחך. — המלך אמר לחייליו: — עימדו בשורה וירו במלך דוד שלוש פעמים. בכל פעם היה היהודי קורא את השם המפורש והיה נעלם בעשן היריות ולא היה קורה לו כלום. כשהיה העשן נעלם, ראה המלך שהוא עוד חי. ואז אמרו נתיני המלך למלך: — למה לנו לבזבז את הכדורים שלנו, אמור לו שעכשיו הוא יראה את כוחו שלוש פעמים.</p>	<p>אמר להם אותו שבתי: — איש מכם לא ילך ורק אני לבדי אחייצב לפניו. קם והלך והתייצב לפני המלך. אמר לו המלך: — האם אתה הוא מלך היהודים. אמר לו: — אני הוא. אמר לו המלך: — ובכן, קום והכה. אמר לו: — הכה אתה ראשון, שכל חילותיך ערוכים לקרב. ציווה מלך שיכו בו. התנפלו עליו כל מחנותיו והכו ולא פגעו בו לא בפעם הראשונה, לא בשנייה וגם בפעם השלישית לא נפגע. באו הואזירים היועצים ואמרו למלך: — וכי טוב הדבר שאנו מבזבזים זמננו ותחמושתנו על יהודי אחד שצונק עלינו? אמור לו שיכה ונראה מה כוחו. אמר המלך לשבתי: — הכנו שלוש פעמים וכעת תורך להכות שלוש פעמים.</p>
<p>היהודי הרים את רגלו הימנית, נתן מכה באדמה ואמר: — אלוהי אברהם! — וכל מחנהו הצבאי של המלך שקע באדמה עד הברכיים. נתן מכה באדמה בפעם השנייה ואמר: — אלוהי יצחק! — והחיילים שקעו באדמה עד לבטנם. נתן מכה בפעם השלישית ואמר: — אלוהי יעקב! — והחיילים שקעו באדמה עד גרונם. רק הראשים שלהם נשאר גלויים, כמו אבטיחים בשדה. המלך נשאר עומד לבד ורואה את הפלא הגדול ואת כוחו הרב של מלך ישראל. אמר היהודי ליהודים: — קחו סכינים וחיתכו את האבטיחים האלה. — אמר לסולטאן: — אם רוצה אתה להיות חי, אז קיים את הדברים הבאים: היהודים לא ילכו לצבא, לא יקבלו מכות והחיילים לא יכנסו למלאכה.</p>	<p>מה עשה? קרא את השם המפורש ואמר: — אלהא דאברהם! ומיד כל החיילים שעמדו שם ערוכים שקעו באדמה עד ברכיהם. אחר כך קרא שנית: — יא אלהא דיצחק! מיד שקעו על מותניהם. בפעם השלישית קרא: — אלהא דיעקב! ושקעו מיד עד צוואר. נשאר שם תקועים עד שנזנקו ומתו.</p>
<p>אחרי כל זאת לא יכול היה היהודי לחזור לאחרי נהר הסמבטיון, כי האדמה אחרי הנהר קדושה. ובמקום ששם עשה את הפלא הגדול היתה האדמה טמאה. לכן הוא ציווה על היהודים: — איני יכול לחזור, אני אמות פה. כשמת קברו אותו היהודים. הערבים חטפו את גופתו, קברו אותה והקימו על קברו מסגד גדול כדי שהערבים יתפללו שם. היהודים קוראים למסגד זה: "מולאי א־שבתי", כלומר: "בעל השבת". והערבים קראו למסגד זה: "ג'מע להכה", כלומר: מסגד המוות". ועד היום קיים מסגד זה.</p>	<p>אחרי כן חזר אל אחיו למלאכה ואמר להם: — אחי, איני יכול לשבת בעולם הזה ואין בכוחי לחזור לשם. העולם הזה טמא ואין בכוחן של תפילות כדי להחזירני למקומי. נגזר עלי מאת אדוני למות אצלכם. סיים לדבר ומת. קמו היהודים ובנו בית כנסת על שמו. כשחלפו הימים השתלטו עליו הערבים והעבירוהו לרשותם. בנו שם מסגד וקראו לו בשם 'מולאי (אדון) השבתי'. עד היום נמצאים במרקאש העיר שני המסגדים, האחד נקרא 'מסגד הכליה (ע"ש הכליה שעשה בהם) והשני הוא מסגד מולאי השבתי.</p>

ההבדלים הסגנוניים ברורים למדי: שפתו של בן־חיים גבוהה יותר, והוא מסמן קרבה גדולה יותר להוויה הריאלית הקונקרטי: היהודים עולים לגג בית הכנסת לברך את ברכת הלבנה, והם גרים ב"מלאכה", רובע היהודים. לעומת זאת, אצל גיטלמן נאמר רק שבזמן

התפילה היהודים יוצאים "החוצה" ושהמלך מבקר באזור מגוריהם, אך זה אינו מכונה בשם המקומי. המלאח נזכר אצל גיטלמן לקראת סיומו של הסיפור, בדרישה שלא ייכנסו אליו "חיילים" (אולי בהשפעת ריאליה ישראלית מקומית של חיילים בקסבאות); אצל בן-חיים אלה ה"מח'זנים" – השוטרים – שנכנסים, ואילו אצל גיטלמן אלה "נתינים". אצל גיטלמן הריאליה החקלאית בישראל (וכנראה גם במרוקו) היא המעצבת את סצנת הרג חיילי המלך, שראשיהם מזדקרים על פני האדמה כבשדה אבטיחים, ואצלו גם נפתרות אי בהירויות עלילתיות (המצויות בגרסתו של בן-חיים), כגון טבעו של הסמבטיון כמכשול – שאי אפשר לחצותו; הסיבה שבעטיה הילדים כפותים – כדי לעורר את בכיים; וקיומו של מסגד אחד בעל שני שמות על קברו של המושיע – בפי יהודים ובפי ערבים, ולא שני מסגדים בעלי שמות שונים כבגרסתו הלא מנומקת של חיים.

אומנם אי אפשר ליחס את הבדלי הניסוח והסגנון לרושם בלבד, אך סביר להניח שההבדלים ברובם אינם נובעים משינויים בגרסאות המספר שלמה עצמו. הדעת נותנת שסגנונו של חיים בן-חיים מוטבע בסיפורים, ולו בגלל השפה הגבוהה והמונחים ה"אותנטיים" המשובצים בהם. כאמור, חיים בן-חיים פרסם גם ספרים אחרים. מלבד סיפורי אביו והרומן האוטוביוגרפי, הוא פרסם קובץ סיפורים המבוססים על סיפורים עממיים (בארץ הַדְרָדִים) ורומן על חברת הנוער במוסד החינוכי שהדריך בו (תולעים בבטן).¹⁵ חיים הוא אפוא מחבר ומספר מודע ומיומן, שביטחונו המקצועי ניכר בהחלטתו להוציא את סיפורי אביו בהוצאה עצמית, אף שאסע"י הביע רצון לפרסם אותם בקובץ מטעמו. החלטתו הזאת נבעה מהדרישה של נוי להתאים את הספר לפורמט הרגיל של סדרת הקבצים של אסע"י, מה שדרש ממנו להשקיע בסיפורים עוד עבודה והיה מעכב את הפרסום. אך על הלגיטימיות – אפילו ההכרח – שמצא בעריכת הטקסטים אפשר ללמוד ממכתב ששלח לארכיון, שבו הציג את עבודת הגמר של אחיינו ישראל וכתב שהסיפורים זקוקים לעריכה. פעולת העריכה מוצגת כאן אגב-אורחא, כשלב ברישום הסיפור לקראת תיעודו בארכיון. סגנונו של חיים בן-חיים – השפה המדוברת הפשוטה כביכול, המתובלת לא מעט בערבית וממוסגרת בשפה גבוהה ועשירה – ממחיז את דמות המספר-רושם כמי שרגליו נטועות איתן הן בעולם הישן הן בעולם החדש, וכמי שחש שעליו לתת קול לעולם ספרותי-תרבותי אוראלי שהספרות הכתובה דוחקת לאבדון. יתר על כן, חיים בן-חיים מבקש לתעד לא רק את תוכני המסורת הסיפורית, אלא גם את מאפייניה הצורניים, ובכלל זה הדיבור הפשוט והשימוש במונחים "מקומיים". כרושם הוא מתרגם את הסיפורים מערבית לא רק מילולית, אלא גם סמיוטית, כשיח בעל מאפיינים לשוניים המייחדים אותו ברב-מערכת הספרותית, הכתובה.¹⁶

15 חיים בן-חיים, בארץ הַדְרָדִים: סיפורים מחיי היהודים במאגרב הקיצוני, תל אביב: הוצאת ירון גולן, 1999; חיים בן-חיים, תולעים בבטן: נעורים שלמדו להקשיב, תל אביב: הוצאת ירון גולן, 1997. ספרו האחרון, נכון לרגע זה, יצא לאור בשנה שעברה: ח' בן-חיים, כזוהר הרקיע: שישים הימים בחייה של סול, תל אביב: סטימצקי, 2022.

16 על הספרות העממית כמערכת סמיוטית נבדלת ראו, למשל, רומאן יאקובסון ופטר בוגאטיריוב, "הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה", מגרמנית: גבריאל צורן, איתמר אבן-זהר וגדעון טורי (עורכים), סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו, עמ' 276–286.

גרסאותיו של ישראל גיטלמן לסיפורים נרשמו בערך בשנת 1972, כחלק מעבודת הגמר שלו בבית הספר האזורי שבקיבוץ, שכותרתה: "סיפורים ואגדות מפי יהודי מרוקו". דבר קיומה נודע לדודו חיים באקראי כתשע שנים לאחר כתיבתה, והוא ששלח אותה לאסע"י כדי שהסיפורים יקוטלגו בארכיון. חיים בן-חיים מציין את אביו שלמה ואת אחותו אילנה גיטלמן כמספרים, אף שישראל גיטלמן ציין במפורש גם את סבתו כוכבא כמספרת בצד סבו. קשה לדלות מן העבודה מוטיבציות וכיוונים רעיוניים מובהקים. גיטלמן מציג את הסיפורים כמושכים את הלב ובעלי מסרים דידקטיים, וניכרים בדבריו החום והאהבה כלפי סבו וסבתו. גיטלמן, יליד הארץ, התייתם מאביו בגיל שנתיים, וגדל בקרבת סבו וסבתו במעברת רמת ישי. בהמשך עבר לקיבוץ גבת, שבו חי דודו חיים, ושם למד והתקבל כחבר, ומאוחר יותר עבר למגדל העמק. נראה כי גיטלמן מקיים אף הוא, כדודו – בביוגרפיה הגלויה לפחות – זיקה לשני העולמות, ולפחות על פניו, אינו תופס את הזהויות כנתונות במתח. על מעמד יוצאי מרוקו בחברה הישראלית הוא כותב בעבודתו:

[יהודי צפון אפריקה] נתקלו בקשיים לא מעטים אך הם התאקלמו במהרה, ונהיו מעורים בחיי החברה במדינה. מצבם השתפר בהרבה מכל הבחינות [...] ארץ ישראל זוהיא [!] הארץ או המקום היחיד המשמש כמולדת בגולה באשר הם.¹⁷

יש לזכור עם זאת, כפי שאפשר לשער על פי שם משפחתו, שמלכתחילה שיוכו העדתי היברידי. לבד מהמחווה כלפי סבו, סבתו ואימו, מצהיר גיטלמן בהקדמה שהוא מבקש את הנאת קוראיו:

שכל מי שיקרא חוברת זו יהנה בצורה שבה הוא נהנה ויבין את המוטיבים היפים שהשפיעו לדורות על בניהם ועל בני בניהם של המספרים אם זה לגדולה לעוצמה ולאוויר ולאמונה באל היחיד של עמנו. אני מאחל לך הקורא(ת) קריאה מהנה.¹⁸

הוא מסיים בחתימה "המחבר / ישראל ג". החיפוש אחר היופי, ובעיקר הנגשת הסיפורים לנמענים שאינם אמונים על המסורת הסיפורית הזאת, עשויים להסביר את הסגנון של גיטלמן, הקומוניקטיבי והנהיר.

העורך הראשי: דב נוי

כאמור, חיים בן-חיים הוא רושם מודע ובקיא בדיסציפלינת הפולקלור. אבל גם הוא לא היה חסין מפני עריכה כשאחד הסיפורים שרשם – סיפור על ר' אבנר צרפתי – עמד להתפרסם בסדרה חודש חודש וסיפורו, סדרת כרכים שנתיים בני שנים עשר סיפורים כל אחד, המלווים

17 ישראל גיטלמן, "סיפורים ואגדות מפי יהודי מרוקו", עבודת גמר, בית הספר האזורי, 1972, עמ' 12.

18 שם, עמ' 1.

בהערות ובפרטים ביוגרפיים על המספרים ועל הרושמים.¹⁹ להלן נוסח כתב היד של הסיפור, שנכלל בעבודה הסמינריונית של בן־חיים, בצד הנוסח שראה אור אחרי עריכה:

<p>עריכה של נוי/ נוסח שפורסם גם ב'סבא שלמה מספר' / 11249 / בזכותו של ר' אבנר צרפתי</p>	<p>סיפור 12 בקלטר העבודה הסמינריונית / חיים בן־חיים / כתב יד / זכותו של ר' אבנר צרפתי</p>
<p>מעשה בערביה עשירה שהיה לה בן יחיד. הבן היה חולה במחלה חשוכת מרפא: הוא לא היה יכול לעמוד על רגליו. לא נותרה עיר במרוקן שבה לא פקדה אמו את קברות הקדושים שבה אך כלום לא עזר. ולאיתה ערביה היתה שכנה יהודיה ושובה אמרה הערביה לשכנתה: "הנה, את כל המקומות הקדושים פקדתי ודבר לא עזר. אם ימות ימות ואם יחיה יחיה". אמרה לה היהודיה: "לכי לך אצל קברו של ר' אבנר צרפתי, יקחי עמך את הילד".</p>	<p>מעשה בערביה עשירה שהיה לה בן יחיד. אותו בן היה חולה במחלה חשוכת מרפא: הוא לא היה יכול לעמוד על רגליו. לא נותרה עיר במרוקן שבה לא פקדה אמו את קברות הקדושים שבה אך כלום לא עזר. ולאיתה ערביה היתה שכנה יהודיה ושובה אמרה הערביה לשכנתה: "הנה, את כל המקומות הקדושים פקדתי ודבר לא עזר. אם ימות ימות ואם יחיה יחיה". אמרה לה היהודיה: "לכי לך אצל קברו של ר' אבנר צרפתי, יקחי עמך את הילד".</p>
<p>קמה הערבייה, הכינה שבעה אוהלים ולקחה עמה מלווים רבים, שומרים ומשרתים. בהגיעה אל הקבר, השתטחה ואמרה: — הו, יא קדוש! הנה ביקרתי את כל קברותיהם של הקדושים המוסלמים ואף אחד מהם לא עזר לי ועכשו הנה הבאתי לך את הילד".</p>	<p>קמה אותה מוסלמית הכינה שבעה אהלים ולקחה עמה הרבה מלווים שומרים ומשרתים. באה אל הקבר ואמרה: הו, יא קדוש! הנה ביקרתי את כל קברותיהם של הקדושים המוסלמים ואף אחד מהם לא עזר לי ועכשו הנה הבאתי לך את הילד".</p>
<p>הלילה הזה היה ליל שבועות והילד ישן עם אמו באוהל. עודו ישן והנה בא אליו החכם ומקלו בידו ושאל אותו: — מה אתה עושה כאן? נעמד הילד על רגליו הזדקף ואמר לו בקול תחנונים: — אמי שהביאה אותי לקדוש הקבור כאן. עודו מדבר ואמו פקחה את עיניה וראתה אותו עומד. אחר כך אמר לו החכם: "קום ולך! כי אין לך מה לחפש כאן! הלא הכה לה וכן היה.</p>	<p>אותו הלילה היה ליל שבועות והמוסלם ישן עם אמו באוהל. עודו ישן והנה בא אליו החכם ומקלו בידו ושאל אותו: "מה אתה עושה כאן?" נעמד אותו הנער על רגליו, הזדקף ואמר לו בקול תחנונים: "אמי כבר התיאשה מלמצוא רפואה למחלתי, היא שהביאה אותי לקדוש הקבור כאן". עודו מדבר ואמו פקחה את עיניה וראתה אותו עומד. אחר כך אמר לו החכם: "קום ולך! כי אין לך מה לחפש כאן! הלא הכה לה</p>
<p>מאז נהגה הערבייה להביא מדי שנה, בחג השבועות שני סלים עמוסים סוכר ותרנגולות, הסבלים של האישה נהגו לפזר את קוביות הסוכר על ימין ועל שמאל, ואנחנו הילדים, היינו מזנקים כדי לזכות באחת מהן. שוחט אחד בשם ר' יעקב ז'זי היה שוחט את התרנגולות ומחלק את הבשר. הכל בזכותו של ר' אבנר צרפתי.</p>	<p>מאז נהגתה אותה הערביה בכל יום שבועות שני סלים עמוסים סוכר ותרנגולות, הסבלים נהגו לפזר את הסוכר על ימין ועל שמאל, ואנחנו, הילדים, היינו מזנקים כדי לזכות באחת הקוביות. ושוחט אחד בשם ר' יעקב ז'זי היה שוחט את התרנגולות ולוקח אחר כך חזרה הערביה לביתה. הכל בזכותו של ר' אבנר צרפתי.</p>

19 דב נוי, "סיפור ה'", חודש חודש וסיפור: 1975-1976, ירושלים: המרכז לחקר הפולקלור, אסופה 39, עמ' 77-78. זהו סיפור 12 בעבודה הסמינריונית של גיטלמן (הערה 17 לעיל), שקוטלג בארכיון אסעי"י 11249.

לבד משינויים תחביריים והבהרות עלילתיות וכיוצא באלו, נוי העלה את המשלב הלשוני, הידק את הסיפור כקשור לפקידת קבר קדוש ולז'אנר אגדות הקדושים, וניקה את הטקסט מטרמין ערבי ומקומי – המילה "מוסלם" תורגמה ל"ילד". על כך ששינויים מן הסוג הזה לא נתפסו כמעשה הפוגע בנוסח אותנטי יותר תעיד גם העובדה שחיים עצמו, בספרו סבא שלמה מספר, פרסם את נוסח הסיפור הערוך בידי נוי. האלסטיות הפואטית המזוהה עם ההיבט הפרפורמטיבי המשתנה מביצוע לביצוע של הסיפור העממי מתקיימת אפוא, באופן מפתיע, גם בפעולת הרושם, ואפילו בזו של העורך. אומנם, השינויים והעריכות שנעשו לא הגיעו לידי "אויקוטיפיקציה" מובהקת – דהיינו סיגול תוכני של הדמויות, העלילה והסוגה לקהלים שונים – אך הרישומים הנבדלים, ולו בדקות, הם בבחינת מופעים שונים שהקשר ביצועם וקהל היעד המדומיין שלהם מתנים את צורתם.²⁰ השינויים קרובים יותר לתיקוני עורך סגנוני, כדוגמת הוספת הערות הבהרה (וכדוגמת ההערות שבעטיין ייחס דן בן-עמוס תכונות של עורך למספר שהופיע לפניו בניגריה).²¹

מספר ורושם כדמות אחת

של מי הסיפור? של המספר, שהרושם מתווך את הגישה אליו? של הרושם, המתרגם – לעיתים תרגום משהו זרה לעברית – את דברי המספר? השאלות הללו מקבלות תפנית מפתיעה, ואולי אף אירונית, כאשר המספר והרושם חד המה. כאלפיים ושבע מאות סיפורים באסע" נרשמו מפי רושמים שהכירו את הסיפור "מזיכרונם", ובהם כעשרים סיפורים שרשם נוי-עצמו. במקרים הללו הרושם מתעד את "הזיכרון" שלו-עצמו. המושג "זיכרון" מורכב, אך בכל מקרה אינו נדרש למהימנות אובייקטיבית. ההתכה שבין פעולת המספר לפעולת הרושם מתקיימת בתוך הזיכרון, והזיכרון – אותו מנגנון המחבר הווה ועבר – הוא העומד ביסוד הנוסח הסיפורי המסופר או הרשום. כאן, בתופעה הייחודית של האחדת דמות המספר ודמות הרושם והכנסת מושג הזיכרון כמה שמפריד ומחבר ביניהם, נרמזת שאלה עקרונית בנוגע לטיבו של מושא התייעוד בארכיון ובנוגע להקשר ההווה, המכתיב את הסלקציה של מסורות העבר ואת אופן עיצובן. בהקשר הדיון הנוכחי אפשר, לכאורה, לשאול מה בין המספר לבין הרושם-עורך: האם האחד נטוע יותר ב(פואטיקה של) העבר, ואילו פניו של האחר להווה? אך המענה לכך יהיה רדוקטיבי בהכרח. דווקא המקרה הייחודי של התכת שתי הפיגורות זו בזו מחדדת, מכיוון אחר ומטאפיזי משהו, את חוסר היכולת לאתר את ה"מקור" של נוסח הטקסט, את הסמכות העומדת ביסוד הדברים, ממש כשם שאי אפשר לייחס בוודאות מוחלטת את הפואטיקה של סיפור כלשהו למספר או לרושם-עורך.

20 לאורי הונקו, "ארבע צורות של הסתגלות למסורת", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ב), עמ' 139–156.

21 "The Narrator as an Editor", Dan Ben-Amos, בתוך Honko, הערה 4 לעיל, עמ' 279–287.

מלאכת האובדן של אסע": מספרים, רושמים והגירה

לסוגיית סמכות המחבר הביוגרפי נדרש מחקר הספרות מכיוונים שונים, החל בהתרעת הביקורת החדשה מפני סכנת "הכשל הביוגרפי" או ה"התכוונות", וכלה בדבריהם של רולאן בארת ומישל פוקו על הסוגיה.²² בשתי מסות, שנהיו לקלאסיקות ושהדגימו בתמצות את התפנית הפוסט-סטרוקטורלית בביקורת הספרות, עוסקים בארת ופוקו במשמעותו החמקמקה של המושג. לפי בארת, המחבר נבלע בטקסט, ולפיכך כינון הטקסט, ועוד יותר מכך, כינון הקורא החזק, מתאפשרים רק במחיר "מותו" של המחבר. לפי פוקו, למחבר, או ליתר דיוק לשמו של המחבר, תפקיד דיסקורסיבי כנקודה המחברת בין שיחים שונים. כאמור, הסיפור העממי אינו מזוהה עם מחבר בעל-שם; האנונימיות היא מסימני ההיכר המובהקים שלו. מעניינת לפיכך תשומת הלב הרבה שניתנה באסע"י לשמות המספרים והרושמים ולתיעוד פרטיהם הביוגרפיים בקלסרים השמורים בארכיון וברוב הפרסומים מטעמו. אומנם, כיום יש מספר לא מבוטל של מונוגרפיות על מספרי סיפורים, אך כשמפעל התיעוד של אסע"י החל בפעילותו, תשומת לב רבה כל כך למבצעים, ובייחוד בהקשר ארכיבי, הייתה בבחינת חידוש.²³ לבד מהמודעות לערכו של הביצוע הבודד ולמחוללו (מודעות שגברה בעקבות כיוון המחקר האנתרופולוגי-פרפורמטיבי בחקר הספרות העממית), ביסוד השיום עמד גם רצון למצב את הסיפור העממי כהון תרבותי שיעשיר את העוסקים בו – המספר והרושם. יתר על כן, אם את העלמת המחבר אליבא דבארת ודפוקו יש לראות בזיקה לאירועים הפוליטיים בצרפת בשלהי שנות השישים של המאה העשרים ולמהפכה האנטי-ממסדית שהניעה אותה, הרי שגם את השיום באסע"י יש לראות בהקשר הפוליטי של ייסוד הארכיון.²⁴ כור ההיתוך הלאומי שבו נטל חלק גם אסע"י ביקש למחוק זהויות אתניות פרטיקולריות ו"גלותיות", ולכן, בצד השתתפותו במפעל הציוני, נתן אסע"י במה לא רק לקולות קולקטיביים שנדחקו לשוליים, אלא גם לקולות של יחידים, מזוהים בשםם.²⁵

22 W. K. Wimsatt, Jr. and Monroe C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", W. K. Wimsatt, Jr. (ed.), *The Verbal Icon*, Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1967, pp. 3-19; רולאן בארת ומישל פוקו, מות המחבר | מהו מחבר? מצרפתית: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005.

23 Anna Leena Siikala, *Interpreting Oral Narrative*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1990; Annikki Kaivola-Bregenhøj, *Narrative and narrating: Variation in Juho Oksanen's storytelling*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1996

24 דרור משעני, "בפעם האחרונה שהסטרוקטורות ירדו לרחוב: אחרית דבר", בארת ופוקו, הערה 22 לעיל, עמ' 81-107.

25 על המוטיבציות הסותרות בייסוד הארכיון – ככלי להאחדה לאומית מצד אחד, וכביטוי לגיוון תרבותי ולמסורות גלותיות מן הצד האחר – ראו, Galit Hasan-Rokem, "Textualizing the Tales of the People of the Book: Folk Narrative Anthologies and National Identity in Modern Israel", *Prooftexts* 19, 1 (1999), pp. 71-82

בעצם ההקפדה על תיעוד שמות המספרים והרושמים ופרטיהם הביוגרפיים נרמזת המציאות החיה, הפרפורמטיבית, העומדת ביסוד סיפורי הארכיון, שבו הסיפורים נשמרו על פי רוב כטקסט בלבד. בכך מועצם מפעל כינוס הסיפורים כמפעל ששם לו למטרה להציל מסורות סיפוריות שהלאומיות המאחידה והקאנוניות של הטקסט הכתוב בחברה המודרנית איימה לכלותן. בתיעוד השמות ובהנחתם אסעי הוא אתר זיכרון לא רק לסיפורים, אלא גם לפרפורמטיביות של אנשים בשר ודם, ובכך יש משום צמצום נוסף של הפער בין המונחים ההופכיים לכאורה: ארכיון ורפרטואר.²⁶ עם זאת, נשאלת השאלה איזו פרפורמטיביות היא המתועדת – של המספר או של הרושם? השאלה הזאת חשובה במיוחד לארכיון ששם לו למטרה לשמר מסורות הנתונות בסכנת הכחדה, שבחלקן הגדול משויכות לקהילות טרם הגירתן לישראל, שהרי סיטואציית ההיגוד והרישום ממילא בתר-הגירתית. ישנן דוגמאות מובהקות לתהליכי הסיגול (אויקוטיפיקציה) שעברו סיפורים בהגירתם למרחב הלאומי החדש של מדינת ישראל. למשל, הסיפור "האיש שלא נשבע מימיו" א"ת 938 ("פלאקידאס") מופיע באסעי ביותר מעשרים גרסאות, ובהן שינויים מורפולוגיים, פונקציונליים, ז'אנריים ותמטיים, שאת חלקם אפשר להסביר על רקע ההקשר המודרני-לאומי ומבנה המשפחה שלאחר ההגירה.²⁷ לשאלת הסוכן האחראי לשינויים – המספר או הרושם – משמעות פואטית-חברתית. בהקשרה של משפחת בן-חיים, למשל, התמונה תשתנה אם נניח, לצורך הדיון, שהסב שלמה הוא סוכן השינויים: נגזרת מכך לא רק ורסטיליות פואטית, אלא אולי אף הסתגלות חברתית של המספר. לעומת זאת, אם השינויים הם פרי עיבוד של הבן או של הנכד, נרמז בכך שכוחם גובר על זה של הסב, כלומר שהוא איבד מסמכותו, אף שהם עדיין נסמכים עליו.

זיהוי סיפור עממי (לאו דווקא נוסחיו, הסוגיה שבה פתחתי) כ"אותנטי" עמד במרכז חקר הפולקלור, ומדדים שונים נקבעו לבחינת מקור ה"סמכות" שלו. את המדדים – הכלליים, יש לומר – שלפיהם יתועד סיפור באסעי ניסח נוי; הוא שקבע כי רישום המסורת מותנה בהיותה "נמסרת ע"י החברה מדור לדור בעל-פה".²⁸ הגדרה זו באה להבטיח שהסיפורים המתועדים לא יהיו יצירות עצמאיות של מספריהם, מצד אחד, ולא יהיו תיעוד של סיפור קדום שאינו מסופר עוד בהווה, מן הצד האחר.²⁹ הדגש על המודוס האוראלי של הסיפורים מבדיל אותם מיצירות כתובות ברב-מערכת הספרותית, ונוגע בעקיפין (לשיטתם של המחזיקים באוראליות כמדד) ב"קיום המרובה", קיומם של נוסחים מרובים של אותו סיפור.³⁰ הקולקטיביות, המסורתיות רבת-השנים והאוראליות

26 Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham and London: Duke University Press, 2003

27 גלי יסיף, "הסיפור על 'האיש שלא נשבע מימיו': מאויקוטיפ יהודי לאויקוטיפ ישראלי", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי ח (תשמ"ה), עמ' 7-32.

28 נוי, הערה 3 לעיל, עמ' 142.

29 דינה שטיין, זיכרון פואטי: עיון במסורות קדומות בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי, ירושלים: מאגנס (בדפוס).

30 גלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו, ומשמעותו, ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1994, עמ' 5.

הן אפוא מסימני האותנטיות של הסיפורים המתועדים באסע"י, ומהן נגזרת סמכותה. ריבוי נוסחים כמדד לזיהוי סיפור כ"עממי" הוא המעניק סמכות למי שממלא סמכותו נגזרת מהיותו סוכן אחד מני רבים; ולכן אין זה משנה אם במספר או ברושם עסקינן. הדוגמאות הקצרות שהובאו כאן – הסיפור על השד"ר, המושיע מעשרת השבטים, והערבייה הפוקדת קבר של קדוש יהודי – כולן מוכרות, בגרסאות דומות או במקבילות קרובות מבחינה תמטית. כפי שהצעתי בפתח הדברים, הרושם הוא בבחינת מספר כשלעצמו, ומלאכת ה"עריכה" שלו אינה נתפסת כפגימה בסמכות או באותנטיות של הסיפור, אלא כבשר מבשרה של הפואטיקה של הספרות העממית.

למעשה, הרושם הוא "המקור" הוודאי לנוסח הסיפור שבידינו. ה"מקור" האוראלי, שהפרפורמטיביות שלו מונכחת בתיעוד שמו ופרטיו הביוגרפיים, לעולם יישאר חמקמק. בדינמיקה הסבוכה של שיתוף ודחייה של אידאולוגיה לאומית הגמונית, אסע"י מילא תפקידים סותרים: הן כמאגר של מורשת משותפת של קהיליה מדומיינת, והן כמפעל המנכיח את ריבוי הפנים של קהילות יהודיות גלותיות, שלא הותך בסיר הלאומי.³¹ האמביוולנטיות של אסע"י באה לידי ביטוי גם בתפקידם של סוכניו ובמעמדם הפרקטי והסמלי. מצד אחד, המספר, כ"מקור", זוכה למעמד מפורש בתיעוד ובפרסום הסיפורים, ומן הצד האחר, בפועל, הסמכות הממשית הוודאית של הטקסט היא סמכות הרושם, הסוכן המתווך, העורך. הטריטוריה המונכחת היא טריטוריית ביניים עמומה, ובהשאלה: לא ה"גולה" בהרתה, וודאי לא המרחב הציוני-ישראלי, אלא טריטוריה לימנילית. שם וכן, לא שם ולא כאן. הנכחה שיש בה היעדר מובנה.

"מלאכות של אובדן", לפי סומאתי ראמסוואמי, הן פרקטיקות תרבותיות המתוות את מושא האובייקט האבוד (כגון מסורות על יבשת ששקעה ואבדה או על עשרת השבטים האבודים) ואת הדיסציפלינות, האופנים, המשמשים לגילוי והשבתו. האופנים הללו לא רק "חושפים" את האובדן, אלא במידה רבה קובעים את טיבו.³² אסע"י, כאמור, נוסד כדי לשמר מסורות שעמדו בפני סכנת אובדן. לא רק הקריטריונים הכלליים שלפיהם הטקסטים נבחרו, אלא גם דרכי קטלוגם, ובכלל זה הייחוס השמי של סוכניו, הם מרכיב במלאכת האובדן המגולמת בפעולתו. הייחוס השמי מסמן בעת ובעונה אחת את ההווה הפרמורמטיבית שהוא מבקש להנכיח ואת חוסר אפשרותו לעשות כן. לא זו בלבד שגרסת הרושם היא בבחינת גרסה נוספת של טקסט המתאפיין ממילא בריבוי נוסחים, אלא שמעמדו של הרושם כמתווך בין דורות ומרחקים מגלם בתמצות את פעולת האובדן של הארכיון כולו, על חוסר מסוגלותו העקרונית – שאינה תלויה בטיב הסוכנים המתווכים – לשמר את ה"מקור" האבוד, בהיעדרו של מקור כזה בפנומנולוגיה של הסיפור העממי. להיעדר סמכות מקורית משמעות חברתית: אם, כפי שהצעתי, שאלת הסמכות הפואטית אינה נפרדת – כמו במקרה של משפחת בן-חיים – מסמכות דומסטית, הרי שהעמידות

31 ראו: Hasan-Rokem, הערה 25 לעיל; שטיין, הערה 29 לעיל.

32 Sumathi Ramaswamy, *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories*, Berkeley, CA: University of California Press, 2004; Zvi Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes: A World History*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009, pp. 21-28. ראו גם שטיין, שם.

סביב הבעלות הפואטית מוקבלת למתרחש בתחום הביתי, על סמכות אבות ובנים בישראל שלאחר ההגירה.³³ דרמת הארכיון כאתר המשמר מסורות העלולות להיכחד בכור ההיתוך הלאומי שלאחר ההגירה היא בבואה, לעיתים נפתלת, של עלילות סוכניו.

החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה

33 מעניינת בהקשר הזה ההתייחסות של נוי (הערה 3 לעיל) למספרים ולרושמים כ"משפחת המספרים והרושמים", כינוי המופיע פעמים רבות בכתביו.

