

ריח ורוח ב'היכל הכלים השבורים' לדוד שחר

יעל בלבן

סדרת הרומנים 'היכל הכלים השבורים', או בשמה השני 'לוריאן', היא יצירת חייו של דוד שחר (1926-1997). הסדרה כוללת שמונה רומנים שנכתבו במשך 25 שנה, ובהם הוא מספר וחוזר ומספר את תולדותיה של קבוצה קטנה של אנשים שחייהם שזורים זה בזה בסבך של קשרי משפחה, חברות ושכנות, רומנטיקה ואידאולוגיה.¹ הסיפורים מתרחשים בעיקר בירושלים המנדטורית, על שלל העדות, הלאומים ובליל הלשונות המאפיין את העיר בכלל ובתקופת המנדט ביתר שאת. המספר חוזר שוב ושוב לירושלים של שנות העשרים והשלשים בזיכרונותיו – חלקם מציאותיים ומוחשיים וחלקם מדומיינים ובלתי אפשריים – המתוארים בפרטי פרטים בלשון עשירה, רבת רבדים וטעונה משמעויות.

דוד שחר הוא יוצר בעל קול ייחודי בספרות העברית. הן התמטיקה הן הפואטיקה שלו הקשו על החוקרים לשייך אותו לקבוצה כלשהי.² גרשון שקד מיקם אותו בין 'המאחרים לפרוץ' עם בנימין תמוז, נסים אלוני ועמוס קינן, אך קשה להצביע על מכנה משותף פואטי, תמטי או אידאולוגי ליוצרים אלה. דבריו הבאים של שקד מעידים על הערכתו לשחר: 'מבחינה זאת, "היכל הכלים השבורים" הוא אחד ההישגים החשובים של הסיפורת העברית בתקופת המדינה'.³ אבנר הולצמן, ברצנויה על הספר האחרון בסדרה, רואה בו 'מכלול אסתטי ורוחני זר ונבדל, ולכן אולי גם צדדי בנוף הסיפורת הישראלית'.⁴ שחר עצמו

1 הספרים הם: קיץ בדרך הנביאים, ספרית פועלים, תל אביב 1969; המסע לאוריכשדים, ספרית פועלים, תל אביב 1971; יום הרוזנת, ספרית פועלים, תל אביב 1976; ניוגל, עם עובד, תל אביב 1983; יום הרפאים, עם עובד, תל אביב 1986; חלום ליל תמוז, עם עובד, תל אביב 1988; לילות לוטציה, ספרית מעריב, תל אביב 1991; על הנר ועל הרוח, ספריית השעות, ירושלים 1994. יוצא דופן הוא לילות לוטציה, המתרחש ברובו בצרפת עשרות שנים מאוחר יותר משאר ספרי ההיכל. ב-1996 הוציא לאור שחר מחדש שבעה מהכרכים בהוצאת השעות, שהוא הקים לצורך זה. לילות לוטציה לא יצא לאור מחדש, אך נכלל ברשימת הכרכים ('השערים') המופיעה בפתח כל כרך תחת הכותרת השער הסתום. כל מראי המקום במאמר הם לספרים שיצאו לאור בהוצאת השעות.

2 ראו: שמרית פלד, הריבון הישראלי: השיח והרומן 1967-1973, מאגנס, ירושלים 2014, עמ' 47.

3 גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880-1980, ה, הקיבוץ המאוחד וכתר, תל אביב 1993, עמ' 106, 119-133. ראו גם: לנה שילוני, 'רחוב דוד שחר פינת רחוב הנביאים', הארץ, 10.8.2007.

4 אבנר הולצמן, 'קליפות וניצוצות', הארץ, 6.1.1995.

האמין שהשקפותיו הפוליטיות הן שהפכו אותו לנבדל, לצדדי ואף למודר ברפובליקה הספרותית הישראלית; אך מקריאת הספרים עצמם עולים ייחודם וזרותם בנוף המקומי. דוד שחר הרבה לשבור מוסכמות מכל הסוגים: מקונוציות פואטיות וגבולות הסוגה, דרך היגיון ועקיבות בעלילה ועד תפיסת המציאות המשתקפת בסיפוריו. הסיפר חוזר, מתפתל ומתפצל בין עלילות ועלילות משנה רבות, שרובן חוזרות שוב ושוב לאותה תקופה בירושלים ולאותן דמויות; תיאורי המציאות מפורטים ומוחשיים ולצדם היעדר מפתיע של הנמקות ריאליסטיות (ודווקא לאירועים חשובים, כגון התנצרותו של סרוליק שושן או חזרתו של גבריאל לוריא מצרפת לירושלים). הסיפר נע בתזזיתיות בין זמנים שונים, ויש סתירות רבות בתזמון. יתר על כן, יש חזרות מדויקות על קטעים שלמים במרחק של שנים ובכרכים שונים, ועוד כהנה וכהנה.⁵

למרות כל אלה בנה שחר היכל הניצב קוממיות, יחיד ומיוחד בספרות העברית וכתוב ביד אמן, אף שאפשר להתווכח עם טענתו של אמן נבות, שהכתיר את 'היכל הכלים השבורים' כ'יצירה הספרותית החשובה והמרכזית ביותר מאז 'תמול שלשום'.⁶ העמדות האידאולוגיות המבוטאות בספרים מקוממות ומרתיעות. במיוחד אמורים הדברים ביחס לנשים, שם פורץ השוביניזם מבעד לתיאורים היפים או המשעשעים. לדוגמה, הנשים המשכילות ב'היכל הכלים השבורים' – הלן מורלי, המשוררת הנחשבת, ולאח הימלזן, מבקרת האמנות – מתוארות כרדודות, כאגואיסטיות וכחסרות רגישות. בעיקר מוגחכת דמותה של הימלזן. לעומתן שושי רבן, המכונה 'הרוזנת', מתוארת כדמות נפלאה בשעה שלמעשה היא אישה יפה מאוד, שנישאת לא מאהבה כדי לזכות בבית משלה, ולאחר שהבית נרשם על שמה נוטשת את בעלה ללא נקיפות מצפון. בסולם הערכים המובנה ב'לוריאן' אישה יפה ראויה להערצה ואילו אישה משכילה ודעתנית ראויה לבוז. 'לוריאן' הספוג בהשקפת עולמו הפוליטית של שחר, השקפה נצית-לאומנית שמשולבת בכנעניות בכרכים המוקדמים יותר ונעשית בוטה יותר בכרכים המאוחרים עד כדי הידרדרות למשלים רדודים.⁷

חושם ותחושות תופסים מקום מרכזי ביצירתו. דרכו לעולמות העליונים עוברת דרך ההתנסות החושית, דרך המוחשי והיום-יומי. הוא עצמו העיד על כך. בריאיון ב-1984 אמר: 'בראשית היה הפלא, וכשמדובר בפלא מדובר בחיי יום יום. את הפלא יש לחפש בדברים שאנו מורגלים בהם. בכל רגע ורגע שבו אדם פוקח את עיניו ורואה אור ושומע צליל וחש טעם'.⁸ אצל שחר מציאות ופנטזיה אינן אופוזיציה בינרית, להפך:

- 5 ראו: מיכל פלד-גינזבורג ומשה רון, כלים שבורים: זיכרון, זהות ובריאה ביצירת דוד שחר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004, בייחוד עמ' 7-11, 18-31.
- 6 אמן נבות, 'היכל השלם מכל שבריו', מעריב, 2.12.1994, 9.12.1994. נבות גם מבקר בחריפות חלק מכרכי ה'היכל' שלא עמדו ברף הגבוה שהציב, לדעתו, המחבר עצמו. ראו הנ"ל, 'חריקת הכלים השחוקים', דבר, 13.1.1989.
- 7 לדוגמה, תיאור חלומו של תמוז בחלום ליל תמוז, עמ' 18-34. וראו פלד-גינזבורג ורון, כלים שבורים, עמ' 138-142.
- 8 עפרה יגלין, 'פרסים! פרסים!', על המשמר, 21.9.1984. רשימה לרגל הענקת פרס ביאליק לדוד שחר [ההדגשה שלי].

החווייה החושית וההתעלות הרליגיוזית משלימות זו את זו. החוויות הן טעם החיים, המהות, העיקר שבתוך הקליפות.⁹ יש חוקרים שנדרשו ליחס המורכב ביצירתו בין המציאות לעולם שמעבר לה ולקשר שלו לקבלה הלוריאנית. אורציון ברתנא ראה בשחר סופר פנטזיה, והדגיש את ריבוי תיאורי האור וההארה בספריו.¹⁰ יעל שגיב־פלדמן זיהתה, לצד העיסוק בקבלה, תורות מיסטיות נוספות הנזכרות ב'היכל הכלים השבורים'.¹¹ מיכל פלד־גינזבורג ומשה רון סברו שאצל שחר הכיסופים הרוחניים 'אין פירושהם ויתור על המציאות [...] מה שמאפיין את כתיבתו של שחר הוא שהרצון לפרוק את עולם של חוקי המציאות האמפירית קשור באופן פרדוקסלי לעיגון עמוק בעולם החומר והחושיים'.¹² גם גלעד מורג כתב על דרכו של שחר לעסוק בפרטי הפרטים של העולם כפי שהוא נתפס בחושים, כאמצעי לחתור תחת תפיסת המציאות הרגילה שלנו ולהוביל ל'מהויות טרנסצנדנטיות'.¹³ למרות זאת לא נדונו עד כה במחקר באופן מעמיק שפע החוויות החושיות הגודשות את ספרי 'היכל הכלים השבורים'. החוקרים שנזכרו לעיל וכמה חוקרים נוספים עסקו בעיקר באור ובראייה בספריו של שחר, במיוחד בזיקה לתפיסות קבליות שהאור טעון בהן משמעויות חשובות.¹⁴ שפע החוויות החושיות האחרות – ובהן צלילים ומוזיקה, טעמים וריחות, מגע וטמפרטורה – נותרו בחזקת טעון עיון. עניין זה קשור לא רק ליצירתו של דוד שחר, אלא גם לקדימותו של חוש הראייה בתרבות המערבית מאז יוון העתיקה ועד ימינו.¹⁵

במאמר זה אעמוד על כמה מהמשמעויות של חוש הריח ב'היכל הכלים השבורים'. הריח אצל שחר אינו תכונה פיזית של חפץ, של מקום או של אדם, אלא איכות רוחנית בעלת משמעויות מורכבת החושפת גם זיקה חזקה לנצרות. בפואטיקה הייחודית של שחר מתמוססות ההבחנות בין המוחשי לרוחני, בין הממשי לרליגיוזי, בין המציאותי לסמלי. התיאור החושי־הראליסטי הוא בה בעת סמלי ורוחני, ומבטא את השקפת עולמו של הסופר. אך לפני שנפנה אל ייצוגי הריח ב'היכל הכלים השבורים' עלינו לעמוד בקצרה על משמעויותיו של חוש הריח ועל בעיית ייצוגו בספרות בכלל.

9 בריאיון לחיים באר הגדיר שחר את מעשה האמנות כ'ניסיון להגיע באמצעות תיאור המציאות הזאת אל המציאות שמעבר לה'. ראו: חיים באר, 'לאסוף את שברי הכלים, לעשות רקונסטרוקציה: שיחה עם דוד שחר', *הארץ*, 27.8.1971, עמ' 14; אברהם בלאט, *תחומים וחותרים*, סיגלית, תל אביב 1974, עמ' 128, 130.

10 אורציון ברתנא, *הפנטאסיה בסיפורת דור המדינה*, פפירוס, תל אביב 1989, עמ' 233-274.

11 יעל שגיב־פלדמן, 'הפנטאזיות המזרחיות של דוד שחר: כמה הערות על אומנות הסיפור של היכל הכלים השבורים', *בצרון*, 16 (1982), עמ' 14-23; הנ"ל, 'מנינגל אל קיץ בדרך הנביאים: אחד תרגום ושניים מקרא', *הדואר*, לד (1985), עמ' 599.

12 פלד־גינזבורג ורון, *כלים שבורים*, עמ' 8.

13 Gilead Morahg, 'Piercing the Shimmering Bubble: David Shazar's the Palace of Shattered Vessels', *Association for Jewish Studies Review*, 10, 2 (1985), pp. 211-234. מורג התייחס לשלושת הכרכים הראשונים בלבד.

14 ראו גם: שרה כ"ץ, *מראות בירושלים של דוד שחר*, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 60-62, 72.

15 ראו דיון להלן בקדימות הראייה, וכן ראו: אריסטו, *המטפיסיקה*, א (תרגום ח"י רות), מאגנס, ירושלים 1993.

חוש הריח וייצוגו במילים

ייצוגים ספרותיים של ריח, ככל ייצוג במילים של חוויה חושית, הם קונסטרוקטים מורכבים הבנויים על יסודות קוגניטיביים, גופניים, רגשיים וטקסטואליים שכל אחד מהם טעון במשמעויות, ומייצגים חוויות מוחשיות שעשויות לעורר בקוראים תחושות פיזיות. יתר על כן, הם מעלים זכרונות, אסוציאציות ורגשות מורכבים מתווכים בלשון שהיא מטבעה מופשטת וקונוציונלית, ונושאת עמה הקשרים נוספים. נוסף על כך, המשמעויות הנקשרות לייצוגי הריח עשויות להיות אישיות ואינדיווידואליות או קולקטיביות, אוניברסליות או תלויות תרבות. מורכבות זו הופכת את ייצוגי החושים לנושאי משמעויות שונות ולעתים אף סותרות.¹⁶

אנו מריחים כאשר מולקולות של חומר נקלטות בקולטנים שבאפנו. המידע הריחני מועבר למוח, שם הוא נקלט בצורת 'חתימה' אופיינית. בכך שונה הריח מצלילים ומצבעים הנמצאים על סקאלה רציפה של אורכי גל. זו הסיבה לכך שאנו זוכרים כל ריח לעצמו ולא באופן יחסי, וזו כנראה גם הסיבה לכך שהריח מעורר בנו זיכרונות.¹⁷ תפקידיו הפרה-היסטוריים של הריח נחלקים לשתי קבוצות ברורות: ריח דוחה נועד להתריע על סכנה, כגון מזון מקולקל או נוכחות של טורפים (אצלנו, למשל, הריח הגופריתי שמסיפים לגז הבישול מתריע על סכנת דליפה), ואילו ריח נעים שימש לאיתור מזון וגם בני זוג. בהקשר זה ידוע תפקידם של הפרומונים במשיכת בני זוג פוטנציאליים (עד היום אנו נוהגים להתבשם).¹⁸ לכן חוש הריח מעורר לעתים קרובות רגשות מקוטבים של משיכה או של דחייה. תכונות אלה של חוש הריח פועלות גם בטקסט הספרותי כאשר מיוצגים בו ריחות שונים.

הנה משפט לדוגמה מתוך *יום הרוזנת*, השער השלישי ב'היכל הכלים השבורים': 'פתאום הרגשתי שמעגל האדם נסגר עלי, שאני כבר דחוק באמצע המון, מוקף ריח גלימות של פלאחים עם משב נשימתם'.¹⁹ מבחינה קוגניטיבית המילים הכתובות מעוררות במוחו של הקורא מה שהפנומנולוג רומן אינגרדן כינה 'אספקט סכמטי': סכמה או תבנית שהקורא ממלא במידע שלמד מחוויות קודמות.²⁰ חוויות גופניות הן אישיות ואינטימיות ולעתים אף אידיאליזציות, ובכל זאת קוראים שונים עשויים להבין את ייצוגן במילים – אך כל אחד ישחזר לעצמו חוויה שונה מעט. בדוגמה שהוצגה לעיל על הקורא לשחזר

16 לדיון תאורטי נרחב בייצוגי חושים בספרות ראו: יעל בלבן, 'קולות רבים: קריאה בסיפורת של שולמית הראבן', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2013, עמ' 25-82.

17 Trygg Engen, *Odor Sensation and Memory*, Praeger, New York 1991

18 Constance Classen et al., *Aroma: The Cultural History of Smell*, Routledge, London, New York 1994, p. 205

19 *יום הרוזנת*, עמ' 127 [ההדגשה שלי].

20 Roman Ingarden, *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*, Northwestern University Press, Evanston, IL 1973

בדמיונו פלאחים ערבים ולהיזכר בריחם. קורא דובר עברית בן ימינו יתקשה לשחזר את ריח הגלימות של פלאחים ערבים, שכן הערבים שפגש במציאות אינם פלאחים ואינם לובשים גלימות. ייתכן שחלק מהקוראים ייזכרו בקשישים כפריים או בבדואים שעדיין נוהגים ללבוש בגדים מסורתיים. לאחרים אולי יזכירו המילים 'ריח גלימות' ריח של מעילי צמר ישנים. חלק מהקוראים עלולים לחוש דחייה או גועל מהתיאור, והמילים הכתובות יעוררו בהם תגובה פיזיולוגית של ממש (המרכיבים הפיזיים של הייצוג החושי בולטים במיוחד בתיאורים ארוטיים או מעוררי גועל). התגובה עשויה להיות גם רגשית, למשל אם המילים 'ריח הגלימות' מזכירות לקורא טיול נעים בסיני, או אם קרבה של ערבים מעוררת בו חרדה. העובדה שתגובה זו נובעת מהכללה גזענית אינה מפחיתה מעצמתה, אולי להפך. הקריאה על ריח שונה מחוויית ההרחה מפני שהיא מתווכת במילים. גם המילים עצמן נושאות הקשרים משלהן, ובחירתן משפיעה על האופן שבו קוראים שונים חווים את העולם המיוצג בטקסט.²¹ הייצוג הוא תלוי תרבות בשני מובנים: כדי להבין את המשפט יש להכיר את הלשון על דקויותיה. בדוגמה שלפנינו יש להכיר את המונח 'פלאחים', שנקשרות לו משמעויות תרבותיות מסוימות אשר בדוגמה שלפנינו הן שליליות במובהק. לצד המרכיבים האינדוידואליים שמשחזר כל קורא מניסיונו האישי, נושא עמו הייצוג גם משמעות קולקטיבית תלויה תרבות, המתייחסת בדוגמה שלעיל ליחסים שבין יהודים לערבים ובין מעמדות וקבוצות באוכלוסייה הערבית. משמעויות קולקטיביות אחרות עשויות להיות אוניברסליות, כגון המשמעות השלילית של צחנה. המשפט הקצר שבדוגמה מעורר אפוא סכמות נלמדות ואינסטינקטיביות, כולל מרכיבים קוגניטיביים, גופניים, רגשיים וטקסטואליים, ונושא עמו משמעויות והקשרים אישיים וקולקטיביים, אוניברסליים ותלויי תרבות שכולם מתגבשים לשלמות מורכבת אחת.

כאמור, המדידות של חוויית הריח מתווכת בטקסט הספרותי באמצעות מילים. הקורא אינו חווה ריח ממש אלא סימנים שחורים על רקע לבן. הטקסט הוא סדרה של הפשטות לשונית המבוססות רובן ככולן על קונוונציות שרירותיות. לכן מלבד הפער הבלתי נמנע בין החוויות שחשים אנשים שונים, קיים גם פער בין החוויה עצמה לייצוגה במילים. הייצוג המילולי לעולם אינו שקוף ומדויק לחלוטין. האם התיווך מחליש את הייצוג? ולטר בנימין ותאודור אדורנו הדגישו את חשיבותו של התיווך בהתנסות האסתטית.²² לטענתם, התיווך והייצוג הופכים את החוויה לאמנות. זוג נעליים אינו אמנות: ציורו של ון גוך המייצג זוג

21 לעניין זה ראו, למשל: Mark M. Smith, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, University of California Press, Berkeley, CA 2007, p. 123; Ralf Hertel, *Making Sense: Sense Perception in the British Novel of the 1980s and 1990s*, Rodopi, Amsterdam and New York 2005, p. 127.

22 Walther Benjamin, 'On Some Motifs in Baudelaire', *Illuminations*, Schocken Books, New York 1968; Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Gretel Adorno and Rolf Tiedemann (eds.), Robert Hullot-Kentor (trans.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp. 78-100.

נעליים הוא אמנות. ערכו של הציור נובע מאופן הציור, מבחירת הגוונים, מקווי המתאר, ממשחות המכחול – האופן המסוים שבו מיוצגות הנעליים בציור. בדומה לכך גם ערכה האסתטי של יצירה ספרותית נובע מהאופן המסוים שבו מיוצג העולם הבדיוני במילים, כלומר מאופן התיווך. ייצוג של חוויה חושית וגופנית במילים שהן קונווציות לשוניות מופשטות מייצר מתחים מורכבים ולכן עשוי לשאת משמעויות נוספות.

אנו רגילים לתפוס את המציאות קודם כול באמצעות חוש הראייה.²³ משום כך הראייה נתפסת כ'שקופה' ומובנת מאליה, ואילו ייצוג של החושים האחרים נתפס לעתים קרובות כהזרה ומדגיש את הגופניות שבייצוג. הראייה מייצגת ידיעה, שליטה ובקרה, בעוד הריח, הטעם והמגע נתפסים כשייכים יותר לתחום הרגשי.²⁴ בספרות הריח נתפס כמעיד על מהות וכרומז על אמתות משתמעות.²⁵ בניגוד למראית עין, הריח לא משקר. הריח ידוע גם כמעורר זיכרונות, ותיאורי ריח המשמשים להעלאת זיכרונות ילדות נשכחים הרווחים בספרות אף נדונו במחקר הספרותי.²⁶ כאמור, תפקידו הקמאיים של חוש הריח היו מאז ומעולם מקוטבים ולריח יש עד היום משמעות בינרית: חיובית או שלילית. דבר זה משתקף בלשון: אין לריח שמות תואר כגון 'כחול', 'מלוח' או 'רך', אלא רק מילים המציירות ריח נעים (ניחוח, בושם) או לא נעים (צחנה, באשה, סירחון). תופעה זו חוצה שפות ותרבויות, ומוזכרת כבר אצל אריסטו.²⁷ ריח רע מתקשר עם שחיתות מוסרית, כפי שיעידו ביטויים כגון 'משהו מסריח כאן' או 'הדג מסריח מהראש'.²⁸

גם דוד שחר משתמש בריחות כמציינים מהות חיובית או שלילית. ב'היכל הכלים השבורים' מופיעים ריחות רבים, חלקם מוחשיים ומציאותיים, חלקם מדומיינים ופלאיים. לעתים נופתה לגלות ריח או היעדר ריח במקום בלתי צפוי. ריחות אלה נושאים משמעויות

23 הבחנה זו קיימת מימי אריסטו (ראו את פסקת הפתיחה של המטאפיזיקה שלו) ועד ימינו. בספרי הלימוד מיוחדים כ־80 אחוז מהעמודים לראייה ואילו לטעם ולריח (לרוב יחד, 'החושים הכימיים') מיוחד הפרק האחרון והקצר ביותר. ראו: Bruce E. Goldstein, *Sensation and Perception*, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, CA 2007. Herten, *Making Sense*, p. 14 גם ראו.

24 Avery N. Gilbert, *What the Nose Knows: The Science of Scent in Everyday Life*, Crown, New York 2008, pp. 172-174

Smith, *Sensing the Past*, pp. 60, 74

25 Engen, *Odor Sensation*; J. Douglas Porteous, *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*, University of Toronto Press, Toronto 1990, p. 22
היא כמובן מרסל פרוסט, ובו נדון בהמשך. בספרות העברית נזכיר את פתיחת הרומן של יצחק שלו, **פרשת גבריאל תירוש**, עם עובד, תל אביב 1964.

27 אריסטו, **על הנפש** (תרגום מנחם לוי), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1989, עמ' 48-49. ראו גם: Hans J. Rindisbacher, *The Smell of Books: A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 1992, p. V

28 ביטויים מקבילים קיימים בשפות רבות, כגון: Le poisson commence à puer par la tête (הדג מתחיל להסריח מהראש), The stink of power (צחנת הכוח), Algo huela a podrido (למשהו יש ריח רקוב), Рыба с головы воняет (הדג מסריח מהראש).

ריח ורוח ב'היכל הכלים השבורים' לדוד שחר

מרכזיות ומייצגים במקרים רבים את 'המהות שמעבר לקליפות', מושג קבלי חביב על שחר במיוחד.²⁹ המשמעויות שבייצוגי הריח המגוונים שונות זו מזו, כמו אלה שבייצוגי האור וההארה שנחקרו לרוב ביצירתו של שחר.

כדאי להקדים ולצייד את הקוראים במפת דרכים שתסייע להתמצא במקצת מנתיביו העקלקלים של 'היכל הכלים השבורים'. בין מאות הדמויות המאכלסות את כרכי ה'היכל' שמור מקום מרכזי לבני שלוש משפחות ירושלמיות: לוריא, שושן ורבן. אציג כאן רק כמה מבני משפחות אלה. משפחת לוריא, שעל שמה נקראת הסדרה כולה גם 'לוריאן' (הקשר לאר"י הקדוש אינו מקרי כמובן), היא משפחתם של גבריאל לוריא, גבר יפה תואר, הוגה מעמיק, רב כשרונות וחובב תענוגות, ושל ג'נטילה, אמו האלמנה. אהובתו של גבריאל היא אוריתה היפה, שאותה הוא נוטש בירושלים כשהוא עוזב לצרפת (גם בירושלים אין היא אהובתו היחידה). ידידו הקרוב של גבריאל הוא ישראל (סרוליק) שושן, ספרן הממיר את דתו והופך למטיף קלוויניסטי. לסרוליק יש שתי דודות זקנות שאחת מהן, אלקה, היא אמנית הרוקעת בנחוש. המשפחה השלישית היא משפחת רבן: רב יצחק רבן הוא חרדי, בנו של בעל מכולת, הנשוי לשושי היתומה יפת התואר. בן דודו ברל רבן נשוי ללאה הימלזון, מבקרת אמנות גסת רוח המתיימרת להיות אינטלקטואלית ומתקדמת. בתם של ברל ולאה נקראת נין-גל, והיא אהובת נעוריו של המספר. כאשר שושי היפה מגלה שקרוב משפחתה ברל, הפקיד המכוער, הוא המשורר אשבעל עשתרות ששיריו מהלכים עליה קסם, היא עוזבת את בעלה ועוברת לגור עמו במרתף של בית לוריא.

התגלות הריח

טענתי לעיל כי הריח אצל שחר אינו תכונה פיזית אלא איכות רוחנית בעלת משמעות מורכבת. נבחן את 'התגלות הריח' (כך במקור!) שחוה סרוליק, הוא ד"ר ישראל שושן.³⁰ ברגע ההתגלות מרצה ישראל שושן בוועידה קלוויניסטית בצרפת:

הוא היה עומד על הבמה ואומר מעבר לקתדרה לכמרים החשובים הממלאים את האולם הגדול מפה לפה, '[...] השילוש הקדוש שנחשב, כידוע לנו, למסתורין במלוא מובנה של המילה, באשר אי-אפשר לתפוס אותו בשכל האנושי בלבד, בלי סיועה של ההתגלות, ואף לא להוכיחו בראיה מכרעת על דרך ההיגיון לאחר ההתגלות[...]' ריחן של הדודות עלה פתאום באפו ברור וחי כל כך עד שהשתאה על שאין הקהל חש בו ועל כי אין זה ברור כשמש לכל עדת הקודש שריח זה הריהו ההוכחה הפשוטה, האנושית וההגיונית ביותר, ההוכחה שיש בה כדי לפקוח את עיניו של כל אדם, והי

29 ראו לדוגמה דיון ארוך בחלום ליל תמוז, עמ' 196-201.

30 השם אינו מכוון לרמזו לניחות פרחים. זו וריאציה על שמו של יעקב בלום, אדם שהדמות בספר מבוססת עליו ועל חייו.

זה הדל והמוגבל ביותר בשכלו, לעיקר אמונתנו הקובע שאלוהים, שאחד הוא, קיים בשלוש ישויות ובממש אחד שהוא האב והוא הבן והוא רוח הקודש. בו ברגע שדומה היה עליו שהוא זוכה לא רק להתגלות הריח אלא גם להתגלות הגוף של הדודות, המשיך בדבריו כפי שהכינס מראש. [...] ריחן של הדודות נראה לו, בכל זאת, מחוץ לזיקה, בלתי-רלבנטי – לא לגבי השילוש הקדוש, ואף לא לגבי הסעודה האחרונה – אלא לגבי אנשי-הכמורה באי-הכנס. הללו הדיפו ריח של חולצות מגוהצות בעמילן, וכבר היו מתקינים עצמם לארוחת-הצהרים המזומנת להם עם תום הדרשה על-פירוש קלווין לסעודה האחרונה.³¹

הזיהוי של 'התגלות הריח' עם 'התגלות הרוח' שהיא 'התגלות הגוף' הוא נוצרי, והדברים המובאים בהקשר של דרשה שנושאה הוא התגלות האל נשמעים כלקוחים ממשנתו של ויליאם ג'יימס. חוקרים שהתמקדו באור ובקבלה אצל שחר הדגישו את קשריו האמיצים עם היהדות, אך עם זאת הנצרות תופסת מקום משמעותי ב'לוריאן'. הסמכת הסעודה האחרונה לארוחת הצהריים היא אירונית ומשקפת את סלידתו של שחר מכל דת ממסדית. כך גם הלגלוג על הכמרים המדיפים 'ריח של חולצות מגוהצות בעמילן' ואינם מסוגלים לתפוס את 'ההוכחה הפשוטה, האנושית וההגיונית ביותר', שהיא כמובן לא הגיונית כלל, הלא היא ריח הדודות.³² זהו תיאור של אפיפניה, התגלות, שרבות כמוה פזורות ב'היכל הכלים השבורים'. אלה רגעים של אמונה טהורה שאינה יהודית, נוצרית או פגאנית, אלא אישית ואינטימית ביותר, ולכן גם אוניברסלית.³³ הריח מתאים במיוחד כדי להעביר תחושה מידית ובלתי אמצעית זו בהיותו מדויק ומידי, ומכיוון שאנו תופסים את החוויה החושית כאוניברסלית ואובייקטיבית תמיד נניח א-פריורי שהאחרים חשים בדיוק כמונו.³⁴ אך מהו אותו 'ריח הדודות' ובמה זכו אחיות-אביו של סרוליק, שתי זקנות חביבות ולא לגמרי מיושבות בדעתן, שריחן יינשא למעלת 'הוכחה' ו'התגלות'? תיאור ריח הדודות, דודה אלקה האמנית ואחותה אתיל, מופיע בהמסע לאור כשדים מיד לפני תיאור ההתגלות:

סמדר-לבלוב-נעורים-מקומט זה נתן ריח מיוחד לו שהורכב, אף הוא, מן הדברים המפולגים ורחוקים זה מזה. בדומה לחזותן של הדודות, היה גם ריחן עושה רושם של

31 המסע לאור כשדים, עמ' 19-20.

32 תיאור הכמרים מזכיר את 'הנשמות המגוהצות הזקנות', צמד אקדמאים צעירים שהיו שנואים על סרוליק שושן בימיו כספרן בספריית בני ברית (המסע לאור כשדים, עמ' 22). היפוכם הוא שתי הדודות הלובשות בגדים צבעוניים ומקומטים. הממסד האקדמי מוקע תמיד כשקרי ומזויף, תופעה מעניינת על רקע ההקשר המשפחתי של הסופר.

33 ראו: יצחק בצלאל, הכל כתוב בספר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1969, עמ' 94-100; שרה כ"ץ, מראות בירושלים של דוד שחר, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 44-45; הנ"ל, 'המחבר שמחה את שמו מספר חייו', מאזנים, סט (1995), עמ' 46-49.

34 למשל, אנו אומרים כי 'החדר קר' כאילו הייתה זו תכונה אובייקטיבית של החדר, ומופתעים לשמוע שמישהו אחר חש שהחדר חמים ונעים.

מין שלמות מוזרה ורחוקה כהבהק פתאום שלא מן העולם הזה, שלמות אחת ואחידה למרות היותה מורכבת מפרטים שבדרך-כלל אינם עולים בקנה אחד, ויש אפילו שהם קטבים הדוחים זה את זה אהדדי; שלמות המורכבת מכל הפרטים הכלולים בה ועם- זאת היא מעל ומעבר לכולם כאותה מנגינה שיש בה יותר מאשר סתם צירוף הכלים המשתתפים בה ומרכיבים אותה; ריחן של הדודות עצמו בקע מבעד לריח אריגי- הבד שבלו במגירות-שידה סגורות והתמוג בעששת העץ העתיק והבושם הצרפתי המעודן סן לוראן ובריש סבון הכביסה ומי-הבור ואיזוב-הקיר וטחי-האבן ועובש- הלחם וממרח-החינה ומי-הליזול ודבש-הדבורים.³⁵

תיאור ריחן של הדודות מופיע אמנם לפני תיאור ההתגלות של אחינן, אך כבר כאן הריח 'עושה רושם של מין שלמות מוזרה ורחוקה כהבהק פתאום שלא מן העולם הזה' – משפט שעשוי לשמש הגדרה מילונית של תחושת ההתגלות האפיפנית. התיאור נפתח באוקסימורון ובסינסתזיה: 'סמדר-לבלוב-נעורים-מקומט'.³⁶ ריח אינו עשוי להתקמט. לכאורה הקימוט נובע מכך שהדודות לא טרחו לגהץ את בגדיהן, אולם הקמטים מייצגים גם זיקנה, ו'לבלוב הנעורים' עומד בסתירה לגילן המתקדם של הדודות. ה'סמדר' אשר 'נתן ריח' מקשר בין ריחן של הדודות הזקנות לאהבת דודים משיר השירים, שמתקשרת גם היא לנעורים (וגם לירושלים).³⁷ תיאורי הדמויות, בעיקר דמויות המייצגות קבוצה, לוקים לעתים בסטראוטיפיות קיצונית (ודי אם נזכיר את יצחק רבן החרדי ואת לאה הימלן מבקרת האמנות הסוציאליסטית). דמויותיהן התאומות של אלקה ואתיל, לעומת זאת, זוכות לתיאור עשיר ומורכב, ובכלל זה ריחן, המתואר ברשימה קטלוגית שכל אחד מחלקיה נושא משמעות משלו: 'שלמות המורכבת מכל הפרטים הכלולים בה ועם-זאת היא מעל ומעבר לכולם' (וההשוואה למנגינה הרמונית היא, כמובן, סינסתזיה נוספת). כדי להבין את השלמות יש להבין את משמעותו של כל אחד מהפרטים המרכיבים אותה – הריחות השונים הפוכים למעין 'מילים' המרכיבות 'משפט' בעל משמעות. נפתח אם כן 'סוגריים' בתוך סוגריים' ונבחן כל מרכיב לעצמו.

אבן ירושלמית, עץ מברטאן

מרכיביו המרכזיים והחשובים ביותר של המכלול הקרוי 'ריחן של הדודות' הם ריח האבן וריח העץ, המייצגים בהתאמה את ירושלים ואת חבל ברטאן שבצרפת – ובמשתמע, זהות

35 המסע לאור כשדים, עמ' 19.

36 על הקשר בין אוקסימורון לסינסתזיה ראו: ישעיהו שן, 'מדוע הצער הוא מתוק ולא שמח: קוגניציה, שירה, והאוקסימורון הפואטי', ביקורת ופרשנות, 38 (2005), עמ' 65-85; חמוטל בר-יוסף, מטאפורות וסמלים ביצירתו של א"נ גנסין, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1984, עמ' 133-136.

37 אני מודה לצבי מארק שהפנה את תשומת לבי לקשר שבין הדודות ל'דוד' משיר השירים.

יהודית וזהות אירופית נוצרית. כדי לפענח את משמעותו של ריח האבן נקרא מהעמוד הראשון של קיץ בדרך הנביאים, הספר פותח את 'היכל הכלים השבורים'. השנה היא 1936 והילד המספר עומד בחצר ביתו ושואב מים מן הבור שבחצר, לשימושה של המשפחה. תיאור שאיבת המים, המשתרע על פני עמוד וחצי, מְטרים את הדיון בבור המים ככלי שאינו יכול להכיל את השפע – מטאפורה מרכזית ורב־משמעות ב'לוריאן'.³⁸ תיאור המים שבבור כולל תיאור של ריחם המיוחד: 'מי הבור עמוקים ורפים ואפלים וריחם אבן עתיקה וברזל ואזוב ונפט נגד יתושי המְלריה. פי הבור המוגֶפֶה כעין מזבח מעט בפינת החצר מכוסה קובע־ברזל'.³⁹

ריח המים מתואר על ידי הריחות השונים המרכיבים אותו. פירוק הריח למרכיביו – אבן, ברזל, אזוב ונפט – מקל עלינו לחוש את הריח, וארכנוּת התיאור יוצרת השהיה שמסייעת לנו להריח את מי הבור 'באף רוחנו'. התחושה הגופנית, הריח, עשויה לעורר בקוראים מסוימים געגועים לירושלים של ילדותם. כאמור, ריחות הם נשאים חזקים הן של זיכרונות הן של רגשות. הזיכרון והתחושה הגופנית המתעוררת בעקבותיו הם אישיים ותלויים בניסיון העבר של כל קורא. בה בעת פעילים בתהליך הקריאה המרכיבים הטקסטואליים של התיאור. בדוגמה שלפנינו יש לשים לב לבחירתו של שחר לתאר את האבן כ'אבן עתיקה' ולהשתמש במילה המקראית 'אזוב' ולא במילה 'טחב', שהיא הנכונה לתאר ירוקת הצומחת על אבני הבור הלחות. בחירה זו טעונה משמעויות סמליות. בדמיון הקולקטיבי הישראלי יש קשר הדוק בין 'אבן' לירושלים, והאזוב רומז ל'אזובי הקיר'. התיאור החושי־הֶרְאִיסְטִי, הפרוזאי אפילו (נפט להדברת יתושים), של ריח המים ברגע מסוים בנקודת הזמן שבה פותח הסיפור – 'ברגע בו הייתי שואב מים מן הבור' (שם) – הוא בה בעת גם תיאור סמלי המקפל בחובו את אלפי שנותיה של העיר העתיקה. הפענוח של סמליות זו, האבן העתיקה והאזוב המקראי כסמל לירושלים, דורש ידע תרבותי מוקדם ששחר יכול להניח שיש לקורא העברי. מרכיב זה של הייצוג הוא קולקטיבי ותלוי תרבות, לעומת ריח הנפט שהוא אוניברסלי. השוואת הבור למזבח עולה בקנה אחד עם הפירוט הרב שבו מתוארת הפעולה היום־יומית, פירוט המקנה לה מידה של טקסיות וחשיבות מיוחדת, ועם מיקומו האסטרטגי של התיאור בפתיחת הספר. אלה רומזים לחשיבותם של המים בהיסטוריה של ירושלים.

ייצוגים של ריח, ככל תופעה בספרות, מתפענחים גם בהקשר של הטקסט הסובב אותם. הנס רינדיסבכר טען כי 'בניסיון להבין את [ייצוג] הריח עלינו להתייחס אליו בתוך טקסט, לא רק ברמה של התייחסות למציאות חיצונית אלא גם ברמה של עלילה, תיאור והקשר ספרותי'.⁴⁰ ריח המים בדוגמה שלפנינו פותח תיאור מפורט של בור המים

38 מושג השפע אצל שחר לקוח מן הקבלה ומתייחס לשפע האלוהי שאין ביכולתם של בני האדם להכילו. ראו למשל: יעל לוטן, 'נולדנו לתוך עולם מפוצץ', *כותרת ראשית*, 2.11.1983 (ריאיון); מלכה פוני, 'עיצוב הדמויות הספרותיות ביצירת ד' שחר עפ"י דיוקנאות מן המסורת', *זהות*, א (1981), עמ' 239-243.

39 קיץ בדרך הנביאים, עמ' 11.

Rindisbacher, *The Smell of Books*, p. X 40

ושל מעשה השאיבה מתוכו, שממשיך ומתרחב לדיון בשפע המים או בחסרונם ומוביל למשפט המשמש מוטו לספר כולו: 'לעולם לא יוכלו הכלים להכיל את השפע' – משפט שעשוי לתאר גם את היצירה כולה, על שמונת כרכיה שצרים מלהכיל את שפע הסיפורים שהמשיך שחר לטוות עד מותו ממש.⁴¹ בור המים בחצר, ההרמוז 'מזבח מעט' ועתיקותה של האבן מאפיינים ומסמלים את ירושלים כמקום. בפתיחת 'היכל הכלים השבורים' מציב שילוב הזמנים (הווה ועבר קדום) עם המקום, ירושלים, את העיר על מרחבה ואלפי שנותיה הן כמקום פיזי שבו מתרחש עיקר העלילה והן כסמל רוחני. הדואליות סמלי/ראליסטי כצירוף שאין להפריד בין חלקיו, אופיינית לשחר ומגלמת את ירושלים כפי שהוא תופס אותה – עיר ממשית ומוחשית, עיר של בני אדם בשר ודם שחיים בה בפועל, שהיא גם סמל ואידאה, חלום ומשאת נפש. אליבא דשחר אין וגם אי-אפשר להפריד בין 'ירושלים של מעלה' ל'ירושלים של מטה': המציאות והאידאה כרוכות זו בזו ומייצגות זו את זו אהדי.⁴² בדרך זו הלכו סופרים נוספים כגון עמוס עוז, שולמית הראבן וחיים באר, ירושלמים שהעיר ממלאת תפקידים חשובים בספריהם.

לקראת סופו של קיץ בדרך הנביאים נמצא גבריאל לוריא בברטאן שבצפון צרפת. 'כחודר לתוך סוד היה נכנס לתוך מיטתו העתיקה בחדר העתיק של החווה העתיקה למרגלות המצודה ההרוסה', כתב שחר,⁴³ והחזרה על המילה 'עתיק' מדגישה את הדמיון לירושלים:

ריח כבד של עץ אפף אותו סביב־סביב, ריח דפנותיה ואפיריונה של מיטת הקדומים הבריטונית שבתוכה שכב, ובד בבד עם נשימת אוויר המיטה הזרה שבתוכה שרוי היה במלוא הכרתו, ראה בבירור את המפסלת שבידו של סבא חודרת בחצי סיבוב לתוך בשר עץ הזית בינות לגידיו ושמע את ציוץ העץ המבוקע ואת חריקת הנסורת תחת רגליו, רגלי ילד בן שש שבא להראות לסבא את הנעליים החדשות שקנו לו, [...] סבא עשה לו קופסה של עץ זית בדמות ארון־קודש קטן [...] גבריאל מחזיק אותה בשתי ידיו, מלטפה באצבעותיו וחש את סלילי העמודים הקטנים, את עטרות כותרותיהם, את תחריטי הרימונים והשיבולים. מגיש אותה לאפו ומריח את ריח עץ הזית המהול בריח הציפוי השעיע שעדיין לא התִיבש כליל ולא נָמַר.⁴⁴

41 שיחה אישית עם רעייתו, פרופ' שולמית שחר. פרופ' אבנר טריינין הוציא לאור את הטקסטים האחרונים מעיזבונו של שחר בספרון צנום, שאפשר לראות בו המשך של 'לוריאן': דוד שחר, אל הר הזיתים, מוסד ביאליק, ירושלים 1998.

42 ראו, בין השאר: שגיב־פלדמן, 'הפנטאזיות המזרחיות של דוד שחר', עמ' 17; כ"ץ, מראות בירושלים של דוד שחר, עמ' 21; הנ"ל, 'המחבר שמחה את שמו מספר חייו', עמ' 46-49; חיה שחם, 'כפל הפנים של ההווה', ידיעות אחרונות, 8.1.1984.

43 קיץ בדרך הנביאים, עמ' 176. כאן ובמקומות רבים נוספים הופך המספר הנזכר בילדותו בגוף ראשון למספר יודע־כל.

44 שם, עמ' 180-181. התיאור מופיע שוב בנוסח זהה בעמ' 89 בספרו של שחר על הנר ועל הרוח. הופעתו המחודשת של קטע במקום אחר ב'לוריאן' מצביעה על חשיבות יתרה שמייחס המספר לקטע (וראו בהמשך תיאור מאפרת הטווס המתכסה באפר, המופיע שלוש פעמים).

ריח העץ מקים לתחייה בלבו של גבריאל את דמות סבו, אבי אמו, הנגר האמן מירושלים. המיטה דומה להפליא לקופסה שעשה לו סבא לפני שנים, וזו דומה לקופסה אחרת שעשה על פי האגדה יוסף הנגר, אביו של ישו.⁴⁵ שתי הקופסאות אבדו, לא ברור מתי והיכן. ירושלים וברטאן, סבא מרקל ויוסף הנגר, ארונות קודש ושרידים קדושים (רליקיות) שאבדו לבלי שוב – כל אלה מוזכרים בסיפור ומתמזגים בריח הציפוי ש'לא נמר', שנותר טהור, משום שהוא שמור ללא פגע בזיכרוננו של גבריאל מאז היותו בן שש. הריח המתקשר במפורש לנצרות מתואר במילים חיוביות ביותר, ונסמך לו סיפור על אכזריותם ורוע לבם של יהודים דתיים שפגעו בנגר האמן משום שהעז (או נאלץ) לעבוד לפרנסתו עבור אנשי כנסייה נוצרים.⁴⁶ הגיבור חוזר לעולם ילדותו באמצעות חוויית הריח, וריח העץ מחייה בו גם את הריח הזכור לו מילדותו וגם את הסיפור על מלחמת הדתות שהתרחשה בירושלים. ריחות האבן והעץ הופכים את התיאורים לאינטימיים יותר, מוחשיים וקרובים מכפי שהיה אילו ניתנו לנו בממד החזותי בלבד, כיוון שריחות נושאים עמם זיכרונות אמוצינליים ומדויקים. סצנת ההיזכרות של גבריאל בסבו היא תיאור של 'זיכרון לא רצוני' בנוסח מרסל פרוסט: חוויה חושית המעוררת באופן ספונטני וללא כוונת מכוון זיכרון ישן מימי הילדות. הזיכרון הלא רצוני הוא אישי מאוד ונתפס כאמתי ואותנטי, כיוון שבקבות פריד מה שעולה בנו באופן לא־מודע ובלתי נשלט נתפס כאמתי. אולם עלינו לזכור שאין מדובר בחוויה מציאותית אלא בתיאור ספרותי שלה שיוצר הסופר בכוונת מכוון. יתר על כן, כפי שהראתה עדה צמח כבר ב־1970, לאחר צאתו לאור של הספר הראשון של 'לוריאן', שחר הושפע מאוד מפרוסט בממדים שונים של כתיבתו, לרבות בעניין הזיכרון הלא־רצוני. צמח מצטטת את הפסקה העוסקת בריח העץ כאחת הדוגמאות ל'קירבה היתרה' שבין שחר לפרוסט, המעידה על השפעה ישירה עד כדי חיקוי.⁴⁷ הזיכרון הלא־רצוני הישיר והמידי עובר כאן תיווך כפול, תיווך במילים שהוא גם אלוזיה ספרותית, כך שאפשר וראוי לשאול מה הן הכוונות והמשמעויות הנקשרות לחוויית ההיזכרות.

לצירוף ירושלים וברטאן יש חשיבות רבה ב'לוריאן'. כפי שחייו של גבריאל לוריא (וכן חייהם של המספר ושל דוד שחר עצמו) נעים בין ירושלים לצרפת, כך עולמו הרוחני נובע משני מקורות: מקור אחד הוא היהדות והארץ־ישראליות, אלה השורשים הירושלמיים של גבריאל (שהוא בן לאב ספרדי ואם אשכנזייה); השני הוא תרבות המערב, הנוצרית והקדם־נוצרית. אלה הם ה'פרטים שבדרך־כלל אינם עולים בקנה אחד, ויש אפילו שהם

45 קיץ בדרך הנביאים, עמ' 182.

46 שם, עמ' 185-186.

47 עדה צמח, 'קירבה יתרה', מולד, ג (1970), עמ' 108-113. על השפעתו של פרוסט על שחר ראו גם: Yael S. Feldman, 'In Pursuit of Things Past: David Shahar and the Autobiography in Current Israeli Fiction', *Hebrew Studies*, 24 (1983), pp. 99-105. הלל ברזל דן בהרחבה בזיכרון ביצירותיו של שחר: הלל ברזל, 'דוד שחר: בעקבות הזיכרון החי', *מספרים בייחודם*, יחידו, תל אביב 1981, עמ' 161-183.

קטבים הדוחים זה את זה אהדדי', שבדרך מסתורית יוצרים בכל זאת 'שלמות אחת ואחידה' המיוצגת בריחן של הדודות.

מרכיביה של אותה שלמות – ריחן של הדודות – מובאים ברשימה קטלוגית, בדומה לריח מי הבור: 'עששת העץ העתיק והבושם הצרפתי המעודן סן לוראן ובריח סבון הכביסה ומי הבור ואיזוב הקיר וטחב האבן ועובש הלחם וממרח החינה ומי הליזול ודבש הדבורים'.⁴⁸ כמה ממרכיבי הרשימה כבר פגשנו: מי הבור, איזוב הקיר וטחב האבן הם ממאפייניה של ירושלים. ריח עץ עתיק קשור לברטאן שבצרפת, אך גם לזיכרונות הילדות הירושלמיות של גבריאלי לוריא.⁴⁹ הבושם הצרפתי כשמו כן הוא, ואילו החינה היא סממן מזרחי – ושניהם יחד עניינם נשיות. סבון הכביסה ומי הליזול הם ריחות של ניקיון העומדים בניגוד לריחות העששת, העובש והטחב המציניים יושן. יושן זה מצטרף לעתיקות העץ כביטוי לעתיקות של הדודות, שנדמה שמאז ומעולם היו זקנות. הלחם העבש הוא גם היפוכו של הלחם המושלם בטריותו שג'נטילה לוריא מקפידה מאוד לקנות,⁵⁰ שכן הדודות אינן קפדניות ופרפקציוניסטיות כגברת לוריא – הן סלחניות מטבען. לדבש יש ריח מתוק ונעים והוא מתקשר עם עמלנות ובריאות. ובכן: ירושלים וברטאן, צרפת והמזרח התיכון, זקנה מופלגת ונשיות, ניקיון, עמלנות ומתיקות – כל אלה נכללים בריחן המיוחד של הדודות. 'סמדר' לבלוב הנעורים המקומט' מתאר בדיוק מדהים את התחושה שעשויות לעורר נשים זקנות ואהובות, החיות בירושלים כבר שנים רבות אך נושאות עמן זיכרונות מאירופה, ומבטע לקמטי הזקנה מציצה אצלן עדיין הנשיות.

כל זה עדיין לא מצדיק את העלאת 'התגלות ריחן' של הדודות לדרגה כזאת של התעלות – להיותה מקבילה כמעט להתגלות הגוף של ישוע הנוצרי, כלומר למשיח! הסיבה לכך היא שהדודה אלקה היא אמנית, ולא סתם אמנית אלא האמנית בה'א הידיעה ב'לוריאן' כולו.⁵¹ אלקה עולה על כל האמנים הרבים הנזכרים ב'היכל הכלים השבורים' (מלבד ברל רבן המשורר) בכך שיצירות האמנות שהיא רוקעת בנחישות הן טהורות מכוונות זרות כרווח או פרסום ואינן מוכתבות על ידי דבר מלבד ההשראה והדמיון היוצר של האמנית. כיוון שאלקה היא אמנית של אמת, בריחה (כלומר ברוחה) נכללות ירושלים וצרפת יחדיו, רוצה לומר השורשים היהודיים, המזרח התיכון והתרבות האירופית הנוצרית והפגאנית גם יחד. כאמנית ניחנה אלקה ב'חוש ריח נכון': 'אלקה נענעה בראשה [...] והוסיפה, "זה

48 **המסע לאור כשדים**, עמ' 19. רשימות קטלוגיות שכיחות ב'לוריאן' וגם הן מרכיב סגנוני ששחר למד מפרוסט.

49 אמנם את התגלות הריח חווה ישראל שושן ולא גבריאלי לוריא, אך כידוע שחר הרבה לערבב תודעות וזיכרונות. זיכרונות וחוויות של המספר, של גבריאלי לוריא, של ישראל שושן ואף של דוד שחר עצמו מופיעים ב'לוריאן' בערבוביה וללא הבחנה ברורה. ראו דיוגם של פלד-גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 28-31.

50 ראו: **קיץ בדרך הנביאים**, עמ' 41-42. הקטע חוזר במילה במילה בספרו **המסע לאור כשדים**, עמ' 235.

51 אתיל היא מעין הכפלה של אלקה. זוגות והכפלות ב'לוריאן' הם עניין נכבד לעצמו ולא כאן המקום לדון בכך.

עניין של חוש-ריח. חוש ריח נכון יציל את כולנו".⁵² 'נכונות' זו היא תכונתו של מה שהוא נכון כשלעצמו, בלא תלות בחוקים או בכללים, כלומר היופי. התפיסה הנאו-אפלטונית המחברת יופי עם 'נכונות' עולה בקנה אחד עם גישתו הכללית של שחר.⁵³ גם העיסוק של ישראל שושן בפרה-דסטינציה הקלוויניסטית מכוון ל'נכונות' הזאת, 'נכונות' שקשורה לרגישות החושים וניחנו בה האמנים האמתיים. כלומר, הריח של אלקה האמנית הוא ביטוי לרוח היופי, וזה מה שמתגלה לישראל שושן אחיינה בעומדו מעל הקתדרה בכנס קלוויניסטי בצרפת, מרוחק במקום ובזמן מאלקה גופה. שחר שם את הזיהוי המפורש של תענוגות החושים עם הנאה רוחנית צרופה במקום אחר ב'לוריאן', בפי אחיו הבכור של ברל רבן, המכונה 'חיים-ארוכים': 'הנאה לעולם רוחנית היא, גם כשהגורם לה זה משהו חומרי כמו מרק של עוף או כוס קפה או שכיבה עם אישה יפה. אין הנאה בלי תודעת ההנאה, בלי ההתפעלות הנפשית: בלי התענוג הרוחני, איזה טעם יש למראות הנפלאים ולריחות הטובים ולמנגינות היפות?'⁵⁴

מאפרת הטווס

יצירת המופת של אלקה, הנזכרת במקומות רבים ב'לוריאן', היא מאפרה שטווס רקוע בתחתיתה. תיאור יצירתה של מאפרת הטווס הוא תיאור של השראה והתעלות.⁵⁵ והנה דווקא מאפרה זו מדיפה ריח דוחה ולא נעים. תיאור זה חוזר שלוש פעמים, כמעט מילה במילה:

בשעה שגבריאלי התגלח, חשתי בברק זהוב-אמוץ מעומעם ובמין ריח חריף מתכתי רומץ, אך לא שמת-לב לכך עד שלא יצא במגבעתו ובמקלו ובאשת-הרופא הנתלית על זרועו לסיבוב ברחובות העיר. הברק והריח באו ממאפרת-הנחושת העומדת על השולחן. לתוך המאפרה המלאה בדלי-סיגריות ניתזו מים מאגן-הגילוח, והללו הדיפו את הריח העז של הנחושת בתערובת האפר שלא נעם לי ביותר, אם כי לא היה מאוס. בנוסף על הריח הלז, חבל היה לי על שהמאפרה היפה הזאת משמשת לצורך כל-כך נחות כאפר סיגריות: קרקעיתה כולה היתה מעשה תבליט של טווס פורש את זנבו כמניפה, וכל סיגרית שהונחה על דפנותיה היתה מטפטפת את אפרה לתוך עיקולי

52 המסע לאור כשדים, עמ' 179.

53 דמויות רבות ב'לוריאן' – גבריאלי, אוריתה, ג'נטילה, ד"ר לנדאו, נין-גל, שושי, לוטציה ואחרים – ניחנו ביופי חיצוני כחלק מתכונותיהן החיוביות. יוצא מכלל זה ברל רבן, שהמספר מתאר את כיעורו בפירוט רב ומשתומם כיצד יכול אדם כל כך מכוער להיות משורר! ראו: יום הרוזנת, עמ' 23, 32, 109.

54 יום הרפאים, עמ' 176.

55 התיאור מופיע פעמיים, בהמסע לאור כשדים, עמ' 42, וביום הרוזנת, עמ' 12.

צוואר הטווס או ציצת־ראשו או רקמת נוצותיו עד שהיה שוקע כולו תחת מפולת האפר הכבוי ולא נשתייר ממנו אלא בדל־זנב פה ושם כאיבר מן הקבור החי.⁵⁶

ריח המאפרה המכוסה אפר מתואר כ'חריף מתכתי רומץ'. באין מילה אחת שמסוגלת להעביר את תחושת הריח המדויקת נזקק המספר לצירוף של מילים הלוקחות משדות סמנטיים שונים ורחוקים: המילה 'חריף' מעידה על עצמת הריח, 'מתכתי' על החומר שמפייץ אותו, ו'רומץ' רומזת כנראה לריח האפר. הריח הלא־נעים נודף מיצירת האמנות המפוארת של הדודה אלקה ומבטא את דעתו של המספר על מצב האמנות, לא פחות. 'היכל הכלים השבורים' מלא אמנים, וכולם הם כישלונות לתפארת, מלבד אלקה וברל. חלקם, כאהרן דן המחזאי, יעלי הציירת, תומס/תמוז התסריטאי, יהודה שושן הבמאי והלן מורלי המשוררת, נשפטים בידי המספר לשבט ולא לחסד. הוא אינו מעריך את אמנותם או את אישיותם. לצדם יש ב'לוריאן' אמנים טובים ואיכותיים שאינם מצליחים להגיע לידי ביטוי הולם: ברונהילדה הכנרת ופאול דורנר הפסנתרן מפליאים לנגן אבל פוחדים להופיע לפני קהל, וגורדון הצלם נרצח בגלל אמנותו ועבודותיו אבדו לבלי שוב. ואילו אלקה מצליחה ליצור כרצונה ואפילו למכור את עבודותיה, תוך כדי שמירה על חירות אמנותית ואישית (אף על פי שהיא עוסקת במה שמכונה 'אמנות שימושית'). עם זאת, מאפרת הנחושת המופלאה נועדה מטבע ברייתה להתכסות באפר – סימן של אבל, המחזוק במילים 'איבר מן הקבור החי'. אמנם הטווס – כעוף החול וכישוע הנוצרי – שב וקם לתחייה, אך רק כדי להתכסות מחדש באפר.

הקישור של אמנות עם מוות וכישלון, המופיע ב'לוריאן' בווריאציות רבות, מתבטא בריטואל של כיסוי המאפרה באפר, שטיפתה וכיסויה מחדש. הריח החריף והלא נעים נוצר מתוספת מי הגילוח, תוצר של ריטואל אחר: גבריאלי מתגלח לקראת הפגישה עם אוריתה, אהובתו משכבר. גם פרשת אהבים זו נדונה לכישלון. הרמת המאפרה חושפת לפני המספר לראשונה את חוברת שיריו של אשבעל עשתרות, שהמספר רואה בו משורר אמתי וחיי הפרטים מלאים כאב וסבל. המספר טורח לנקות את המאפרה מהאפר, אבל מעצם היותה מאפרה זהו מאמץ סזיפי. אי־אפשר להציל את האמנות מן המוות, אולי מפני שהאמנות איננה החיים. הייצוג, הזיכרון, התמונות והמילים אינם יכולים להגיע לדרגת החוויה האמתית. האמנות היא פרדוקסלית מטבעה: היא מנסה לייצג חוויה חיה, חושית, נתח של חיים, אבל יצירת האמנות היא ארטיפקט, חפץ דומם, דבר מת. למרות זאת שחר מסרב לוותר על האמנות (ועל הכתיבה). הוא חייב להמשיך לנסות, לשאוף, לכתוב, אולי מפני שהוויתור על הניסיון פירושו מוות. כפי שכתב ידידו הטוב, המשורר אבנר טריינין, בשיר שהקדיש לדוד שחר: 'יִמְהֵי הַנְּשָׁמָה שְׁחַפְּשָׁתָּ / לְמָצָא אֶם לֹא הַחֲפוּשׁ

56 יום הרוזנת, עמ' 11-12, פתיחת הספר. הקטע מופיע גם בסיום המסע לאור כשדים, עמ' 237, ובפעם השלישית בחלום ליל תמוז, עמ' 71. מלבד החזרה, גם מקומו של התיאור בפתיחת ספרים ובסיומם מעיד על חשיבותו.

בְּעֶצְמוֹ.⁵⁷ בניסיון להגיע לכתיבה חיונית, כתיבה שקרובה ככל האפשר לחיים עצמם, הוא נעזר בתיאורים חושיים מפורטים ועשירים, או בניסוחו: 'לשון המראות והריחות והקולות והטעמים והמגעיים'.⁵⁸

ריח הניחוח של אהבת נשים

גם ניחוחם של פרחים מבשם את דפי 'היכל הכלים השבורים', לרוב בהקשר של אהבת נשים:

'את ריח הציפורן אהב גבריא'ל יותר מכל ריחות הפרחים האחרים, פרט לריח היסמין'.
'משב גווה הדק והרענן שיש בו שמץ מן החדות שבריח הציפורן. פרח הציפורן!
'לפלא ריח הציפורן הדק, ולפלא האור הנוגה בעיני יעל-המדורה'.
'פתאום נמצאתי לפוף ריח ציפורן ומוקף בחמימות הרכה של בשרה'.
'כשהגיעה [ג'נטילה] אל מתחת לאשנב הציף אותה ריח יסמין. הרחוב עדיין לא היה קיים, וליד קיר הבית גדל אז שיח יסמין. היא נשמה עמוקות את משב היסמין ואמרה לעצמה, "כל זה שלי הוא"'.
'נפעמתי למראה: מכיוון שעלתה [שושי רבן] בצעדים רכים אל המרפסת, נגלתה עלי פתאום בעיניה המתחייכות [...] ובמשב בושם היסמין כמין התגשמות של קסם'.⁵⁹

ריח הציפורן מציין את אהבת נעוריו של המספר לנערה שהוא מכנה ניֶן־גל, והעובדה שריח זה אהוב גם על גבריא'ל לוריא מצטרפת לעמימות ההבחנה בין המספר לגיבורו. ריח היסמין מביע שני סיפורי אהבה אחרים: אהבת ג'נטילה לבעלה, יהודה פרוספר לוריא, ואהבת שושי רבן לברל רבן, הוא אשבעל עשתרות. בשני סיפורים אלה אישה צעירה מתאהבת בגבר מבוגר מאוד ונשוי, ואהבתם מתממשת באותו מרתף (אם כי בהפרש של עשרות שנים). בלה, הנשואה לאדם שומר מצוות בשם פסח, אינה מדיפה ריח יסמין אלא מביאה לאותו המרתף ורדים לבנים, ללמדך שסיפור אהבתה לגבריא'ל הוא עניין שונה לחלוטין. דווקא לאורית, שהרומן בינה ובין גבריא'ל הוא כביכול סיפור האהבה המרכזי ב'לוריאן', אין ריח המסמן אותה. עובדה זו מצטרפת לכך שדמותה קלושה וסטראוטיפית. שמה של אורית נגזר מ'אורייתא' והיא מייצגת את יחסו המורכב והמסובך של המספר לאמונה היהודית. אורית אמורה להיות אהבת חייו של גבריא'ל, אך אהבה זו נקטעת בחטף לאחר שהיא מסרבת לעשות את רצונו של גבריא'ל בעת המשגל.⁶⁰ סירובה להיענות לו מצטייר

57 אבנר טריינין, 'מזמור לדוד', מחזורים, מוסד ביאליק, ירושלים 1999.

58 ניֶן־גל, עמ' 273.

59 בהתאמה: קיץ בדרך הנביאים, עמ' 207; ניֶן־גל, עמ' 223; שם, עמ' 240, 259; יום הרוזנות, עמ' 163-164; שם, עמ' 211.

60 על הנר ועל הרוח, עמ' 62.

בעיניו כבגידה נוראה, כיוון שמעשה האהבה מקבל ב'לוריאן' משמעויות מרחיקות לכת, אפילו רליגיוזיות (כפי שמלמד סיפורה של בלה, המכונה 'איילת השחר'). אצל שחר אהבת גבר ואישה, ככל שהיא מתוארת לעתים בפירוט פורנוגרפי, היא פסגת הרוחניות ודורשת התמסרות מלאה וספונטנית שאוריתה אינה מסוגלת לה. על משמעותו של ריח הנשים האהובות כותב שחר ביום הרוזנת, הכרך הריחני ביותר ב'לוריאן': 'שלמה המלך' ידע את הסוד שריח הניחוח של אהבת נשים הוא-הוא ריח הניחוח של אהבת האלוהים, ושואין עבודת הקודש אלא העלאת ריח ניחוח בנחירי יהוה כדי לגרותו לזיווג, כדי להעיר ולעורר בו את האהבה עד שיחפץ. [...] קטורת הסמים ליהוה אלוהי ישראל מורכבת היתה מבשמי הנשים היקרים ביותר בעולם.⁶¹

הקטע לקוח ממשפט שעורכת שושי 'הרוזנת' בדמיונה לר' יצחק, העתיד להיות בעלה. בהמשך מופיע תיאור מפורט של מיני בשמים מתקופת בית שני, אופן ייצורם והשימוש בהם. גם אם הפירוט הרב מיותר, ברור הזיהוי שבין אהבת גבר לאישה לאהבת האל. זיהוי זה מופיע בהבלטה בסיפור אהבתה של בלה לגבריאלי.⁶² על דרך השלילה הוא מציין את נישואי שושי לר' יצחק רבן – נישואי נוחות שאין בהם אהבה, לאדם שבעיני המספר (ובעיני שושי עצמה) אין אהבת האל בלבו אלא רוטינה של תפילה ותפלות. לכך מצטרפים ההרמזים הרבים משיר השירים (כגון 'להעיר ולעורר בו את האהבה עד שיחפץ', שצוטט לעיל). זהו שיאו הדרמטי של יום הרוזנת. הפרק כולו משובץ בציטוטים ובאזכורים מהמקורות, למשל: 'משכר של מור אהלות וקציעות מילא את היכל השן עם כל תנועה מתנועות ידה של השופטת'.⁶³ הבושם הזול שבו משתמשות השפחות ה'נבטומיות' מוצב כניגוד לניחוח האלוהי.⁶⁴ שימוש בבושם קנוי מובא במקומות נוספים כביטוי לגסות ולחוסר טעם. בדראן משהדי, המתורגמן הפרסי ב'יום הרפאים', מרבה להשתמש בבושם בגסות יתרה,⁶⁵ ואילו ג'נטילה לוריא דקת החושים מריחה בבגדי בעלה את הבושם של אחת ממאהבותיו ולועגת לטעמה ההמוני: 'לגבי חוש הריח שלה, זה הדק-מן-הדק והמרחרח למרחוק, כל בושם קרוב היה כפרץ חושני עוצר-נשימה, ונקל היה לה, לזו דקת-החושים, לכנותו בשם "בושם של זונת רחוב" וביתר-יחוד כשזה נבע מאיגרת-אהבה שנשלחה לבעלה'.⁶⁶

61 יום הרוזנת, עמ' 272-274.

62 יחסי המין בין בלה לגבריאלי מתוארים בפירוט פורנוגרפי כ'עבודת האל' והטקסט מלא אזכורים כנעניים ודימויים פאליים הנתונים בערכוביה. שחר נמנה עם הכנענים בראשית דרכו.

63 שם, עמ' 250. תיאור המשפט עשיר במיוחד בציטוטים – מתהלים ושיר השירים, ויקרא ודברי הימים, ועד המשנה (מסכת תמיד, סדר קודשים). הצירוף 'מור אהלות וקציעות' לקוח מתהלים, מה ט.

64 שחר, יום הרוזנת, עמ' 270-271. הצירוף 'נבטומי' – נבטי + אדומי – מסמן גסות רוח ובהמיות המאפיינת 'גזע' שלם, שמוזהה דווקא עם ר' יצחק היהודי. האליטיזם של שחר – שאינו עדתי או גזעי אלא תרבותי – בא כאן לידי ביטוי מפורש.

65 יום הרפאים, עמ' 50 ועוד.

66 על הנר ועל הרוח, עמ' 14-16.

'ריח הניחוח של אהבת נשים' – בין שהוא ריח פרחים טבעיים או בושם משובח מעשה ידי אדם, 'מור אהלות וקציעות' – שקול לעבודת האל, כלומר לקדושה. ואילו השימוש בבושם זול והמוני הוא גסות רוח, אפשר לומר אפילו חילול הקודש. 'חוש הריח הנכון' שבו ניחנו דודה אלקה האמנית וגברת לוריא הרגישה והפרפקציוניסטית משמש קנה מידה גם לתרבות, לאמונה ולאהבה ארוטית. האמונה, כמובן, אינה אמונה ממסדית: ר' יצחק הוא יהודי חרדי, והוא מושמץ כ'בטומי' גם רוח. יהדותו ואדיקותו אינן נחשבות לו למעלות. דווקא דמויות שעוברות על כללי הדת הממוסדת מוערכות ב'לוריאן': סרוליק הוא כומר מומר, בלה (הנשואה ליהודי דתי) מקיימת עם גבריאלי מין פולחן ארוטי אלילי, ג'נטילה לוריא היא אישה שנייה (כלומר חיה בביגמיה) ושושי 'הרוזנת' נואפת למעשה עם קרוב משפחתה הנשוי. כל זה לא מפריע לשחרר להציגם באור חיובי כאנשים רגישים, אוהבים ואהובים, מאמינים ויפים. אצל שחר היפה הוא הקדוש, הטוב הוא הרגיש, התרבותי מדיף ריח נעים. זיהוי זה תקף, כמובן, גם בהיפוך – בזיהויים של ריחות רעים כמעידים על רוע, צביעות, אכזריות וגסות רוח.

סילון מצמרר של צחנה

ריחות רעים אינם מתוארים הרבה ב'היכל הכלים השבורים'. הדעת נותנת שבמקומות מסוימים, כגון בשירותים הציבוריים של הרכבת התחתית בפריז או בדיר חזירים בברטאן, עמדו ריחות לא נעימים. שחר אינו מזכיר ריחות כאלה לא משום תתרנות פתאומית, אלא מכיוון שהחויות שעובר גבריאלי במקומות אלה הן חיוביות בעיקרן. רוצה לומר, הריח אצל שחר אינו תכונה פיזית של מקום או של חפץ, אלא איכות רוחנית בעלת משמעות. גם בתיאור בית החולים שבו גוססת ניין-גל אין המספר מזכיר ריח כלשהו, אף שיש להניח ששרר שם 'ריח של בית חולים'. ואילו בהלווייתה של ניין-גל תוקף את המספר סירחון שמקורו דווקא באנשי חברה קדישא: 'היה לי רושם שניין-גל, גם היא, צופה בהצגה העלובה, הבוזיה והמסריחה המתנהלת בזה. בעיקר קשה היה עלי סירחון הזיעה המעופשת והגרביים הקרועים של אנשי החברה קדישא, [...] "טוב שכבר אינך שייכת לעולם המסריח הזה", אמרתי לה בלבי.⁶⁷ בהמשך נשנק המספר כאשר לאה הימלזן, אמה של ניין-גל, מספידה אותה. יש קשר ברור בין הצחנה הפתאומית לצביעות ולאנוכיות של גברת הימלזן:

נשימתי שלי נעצרה משראיתי פתאום את אמה של ניין-גל ניגשת אל הקבר הפתוח [...] נרתעתי אחורה והתחלתי להסתלק מן המקום, מתנגף במצבות ונתקל באנשים [...] בבקשת אוויר לנשימה הרחק ככל האפשר מן המקום הזה. [...] 'הריח לא הגיע עד כאן', חלף בי ההרהור משום הצחנה האיומה שדבקה בנחירי ומיאנה לפוג: בהתקף

67 ניין-גל, עמ' 268.

ריח ורוח ב'היכל הכלים השבורים' לדוד שחר

השנק שלפת אותי חשתי לחרדתי, מעבר לעיפוש הזיעה וסרחון האדם תחת השמש, בסילון מצמרר של צחנה [...] 'אני מוכרח להתחבא', פקדתי על עצמי משנוכחתי לדעת שאין בכוחי להתגבר על הדמעות הזולגות מעצמן. רצתי לבית-הכיסא הציבורי שברחוב הרב קוק.⁶⁸

למרבה ההפתעה בוחר המספר הנמלט מבית העלמין מפני הצחנה להסתתר דווקא בבית כיסא ציבורי! בבית הכיסא (שלא נאמר דבר על מצבו ההיגייני) נרגע המספר מהסירחון שנדף מאנשי הדת מחד גיסא ומלאה הימלזך מאידך גיסא. הסירחון אינו שייך לגופתה של ניִי־גל: ריחה של ניִי־גל היה ויהיה תמיד ריח פרח הציפורן. הסירחון פורץ מנשמות רקובות, ללא קשר לתהליכים כימיים כלשהם. שחר מנתק את הריח מהגורם הפיזי שהפיץ אותו והופך את הריח למאפיין רוחני. לאה הימלזך היא קריקטורה של כל מה ששנוא על שחר באישה: היא חסרת רגישות, מתימרת להיות אינטלקטואלית, דוגלת בסוציאליזם, מזניחה את בעלה וילדיה והגרוע מכול – היא מבקרת אמנות. לפי תפיסתו הנאו־אפלטונית של שחר, המקשרת, כפי שראינו, את היפה עם הטוב ועם הנעים, מתאים לאישה מתועבת כזו להדיף ריח צחנה.

בקטע הבא המספר סולד מחוסר ריח: 'סילוד דומה לזה שפשט בי פעם למגע של לימון אותו ביקשתי להריח. במקום הקליפה הקורנת, הקשה והרכה ומקיפה לבשר הפרי החי ונותנת ריח של צינה משיבת נפש בחריפותה אשר לה ציפיתי, נמצאו אצבעותי לופתות פתאום את חומר הצלולואיד המת ממנו עשוי היה אותו צעצוע חלול של לימון'.⁶⁹

שוב לפנינו אוקסימורון וסינסטזיה ('הקשה והרכה', 'ריח של צינה משיבת נפש בחריפותה'). אלה מיוחסים ללימון החי. בחיקוי המת, המלאכותי, אין סתירות פנימיות, אין מורכבות ובעצם אין כלום. הוא ריק, חלול. סמוך לקטע זה מופיעים בסיפור שני סריסים, נזירים חבשים צעירים, והמספר נדהם 'מעצם אפשרותם ויכולתם של סריסי אדם חשוכי מרפא אלה לשמוח ולצחוק'.⁷⁰ מיד אחר כך מובא תיאור של סירוס חזירים בברטאן. ההקבלה ברורה: מצד אחד הלימון החי, האדם הפורה, החיים על מורכבותם והנאותיהם, ומצד שני סירוס, ריקנות, מלאכותיות ומוות. אם נשוב להלווייתה של ניִי־גל, ברור לחלוטין באיזה צד של המשוואה נמצאים אנשי חברה קדישא וגב' הימלזך ובאיזה צד נמצאת ניִי־גל, אף על פי שגופה מת. ואכן, המספר ממשיך לשמוע את קולה של ניִי־גל לאחר מותה, ודמותה מופיעה לפניו בגן הוורדים.⁷¹

68 שם, עמ' 271.

69 קיץ בדרך הנביאים, עמ' 75.

70 שם, עמ' 77.

71 ניִי־גל, עמ' 272. בגן הוורדים מתרחש עוד אירוע של זיכרון בלתי רצוני, אך כזה שאינו קשור לריח.

ריח ערגונות הבוקר וזיעת הנפש

הזכרתי ריחות טובים, ריחות רעים ואף היעדר ריח. ראינו כיצד מנתק שחר את תחושת הריח מהגורמים הכימיים, המציאותיים, שעשויים היו לעורר אותה ומקנה לריח איכויות רוחניות ומוסריות טהורות. מהלך זה מגיע לשיאו בתיאור ריחם של דברים שבעולם האמפירי אין להם ריח. גברת לוריא מתלוננת על ברל רבן שהפסיק את עבודתו כפקיד כדי להקדיש את חייו לכתיבת שירה: 'הריח המשונה הזה של הבטלנות שלו ממש מוציא אותי מכלי! [...] מה שמיוחד בו זה הריח הספציפי, הנחצץ, הגועלי, של הבטלנות המודרנית שלו'. הריח המיוחד לבטלנות המודרנית של אחיו הבכור של ברל, 'זה "ריח הפטנטים של חיים-ארוכים" לא הפריע לה כלל, לגברת לוריא'.⁷²

אי-אפשר לנחש איזה ריח היה לה, לבטלנות המודרנית של ברל רבן. זו כלל לא הייתה בטלנות אלא נטייה לעסוק בעניינים שברוח – לכתוב שירים. הן לבטלנות והן לכתיבת שירים אין במציאות ריח, ולכן הקורא אינו יכול ליצור בדמיונו מקבילה ל'ריח הבטלנות של ברל'. במנחם של אינגרדן, אינו יכולים למצוא 'היבט סכמטי' שמתאים לריח הבטלנות. רק עבור ג'נטילה לוריא 'דקת החושים' היה הריח 'הספציפי, הנחצץ, הגועלי' תיאור מדויק של 'הבטלנות' של ברל. כתוצאה מכך אינו יכולים להסכים עם הגברת לוריא: הטקסט מוביל את קוראיו למבוי סתום. אין ספק ששחר משתמש בביטוי 'בטלנות' בהקשר זה באופן אירוני, שכן עזיבתו של ברל את חייו כפקיד במרפאת עיניים לטובת חיים של משורר מוצגת ב'לוריאן' כאקט חיובי שאף מזכה את ברל באהבתה של גיסתו היפה. השימוש בביטוי סתום וחסר פשר מסייע לשחר ליצור ריחוק אירוני.

לקראת סוף **המסע לאור כשדים** מתעכב שחר ארוכות על מנהגו של גבריאל לרחרח את בית שחיו מדי בוקר, לפני הרחצה. המספר מודה שהמעשה עצמו רגיל בתכלית, 'ואם אמנם נשתנה גבריאל מכולנו, לא במעשה עצמו נשתנה, אלא בנטל המופלג של המשמעות שנתייחסה לאותו מעשה טפל שבשגרת איברי-הגוף'.⁷³ בילדותו ראה גבריאל את אמו מפשפשת בבקרים בבית שחיה ומרחרחת את אצבעותיה, והמראה עורר בו גועל ובושה. משבגר מצא עצמו חוזר על אותו ריטואל בדיוק:

משסגר עליו את דלת חדר-הרחצה ושאף את ריח בית-שחיו שדבק בקצות אצבעותיו, היה מתחייך למחשבה שלמרות רוממות-הכרתו או מעמקי תודעתו הנה בכל זאת דומה הוא לכלב המרחרח בקפלי-בשר-עצמו ולגברת לוריא עם יקיצה. [...] משהו חורג התרחש בו. ריח זעת-בית-השחי אפף אותו שוב באווירת-השינה שממנה נמשה זה עתה עם שתיית כוס-הקפה הראשונה. אחרי ליל שינה טובה ורגועה לא חש בכל ריח שהוא, כאילו מתוך זהות גמורה בין ישותו לבין ריחו, ואם חש בו לפעמים בהיסח-

72 יום הרוזנת, עמ' 32, וראו גם עמ' 36.

73 **המסע לאור כשדים**, עמ' 194.

הדעת, היה זה משהו דק ביותר ונעים, וכנגד זה היה חש את השינה הקשה והטרופה בחמיצות שהתעבתה בתוך ריחו. והיו גם בקרים בהם היה הריח – כאדים הלבנים – תכלכלים העולים עם שחר בגיאיות יהודה ובנימין בואכה עיר-יבוס – מקיף אותו שוב בעולם-החלום שנשתכח ממנו בו-ברגע שנפקחו עיניו, ומחזירנו בדיוק לאותה נקודה בה שרוי היה לפני שהתעורר. אם הקיפוהו אדי-צלמים-נשערים להטילנו שוב אל תוך אגם-החלום המר שממנו נחלץ זה עתה בדי-עמל, היה אומר לעצמו 'זעת-הנפש, זעת-הנפש'.⁷⁴

מהי 'המשמעות שנתייחסה לאותו מעשה טפל שבשגר[ה]'? כיוון שגבריא'ל מריח את עצמו, המשמעות המיידית המתבקשת היא שהריח מייצג את ה'עצמי' של גבריא'ל. ברגע הרגיש והלימינלי של היקיצה, גבריא'ל נמצא על הסף בין החלום הלא-מודע להתעוררות אל המודע. עדיין מהבהב בו זכר החלום, הוא ריח 'זעת הנפש' – המקבילה הנפשית לזיעת הגוף. כשהריח דק ונעים ומעיד על 'זהות גמורה בין ישותו לבין ריחו' גבריא'ל שלם עם עצמו. בבקרים אחרים הוא חש חמיצות, החמצה, חוסר-תואם. אך מה הם '[ה]אדים הלבנים-תכלכלים העולים עם שחר בגיאיות יהודה ובנימין בואכה עיר-יבוס'? הקשר העמוק של גבריא'ל לירושלים – ודווקא ליבוס, ירושלים הפגאנית שלפני מלכות דוד! – מתבטא בכך שהעבר הקולקטיבי העתיק פולש לחלום האישי. גם הביטוי 'אדי-צלמים-נשערים' מכון לאיזה זיכרון קולקטיבי עתיק וסוער, כשדמויות החלום מתאחדות עם הצלמים הכנעניים הקדומים. בהקשר זה יש להוסיף כי ידועה זיקתו של שחר לתנועה הכנענית.⁷⁵

הפרק ('נקודת הציון') שאנו עוסקים בו נקרא 'סוף חדוות היקיצות ברחוב הנביאים', ונפתח בתיאור ש'חדוות היקיצות של אותו קיץ ברחוב הנביאים' ניטלה מן המספר זה ימים רבים. אותה חדווה (שיש בה יותר משמץ של אלוהיה לפרוסט, והדברים ידועים) מתוארת גם היא בעזרת חוש הריח – ושוב זהו ריח שאין לו מקביל במציאות: 'כנגד ריח הנייר של ציפיות הרפתקות החיים הגנוזים בספרים, היו ערגונות הבוקר נותנים ריח דק וצח של טל שיש על אבן ועל דרדר ועל עץ זית, בו נתמזג בושם סבון-הגילוח ועשן-הסיגריות משחזר גבריא'ל והטיל את צלמו בראש נחשול הכיסופים הנובע מתוך חדוות היקיצות של אותו קיץ ברחוב הנביאים. גבריא'ל עצמו באותו קיץ כבר לא ידע חדוות יקיצות'.⁷⁶

שוב לפנינו רשימה קטלוגית המפרטת את הרכב הריח, אלא שכאן אין מדובר בריח פיזי. אנחנו יודעים כבר מה פירושם של ריחות אבן, דרדר וזית: ירושלים. הנוסטלגיה הלאומית

74 שם, עמ' 194-196.

75 ההשפעות הכנעניות ניכרות בייחוד בהמסע לאור כשדים. על יחסו של שחר לכנעניות והמתח שבינה ובין היהדות ראו למשל: אמנון נבות, 'עינים לאשבעל', דבר, 19.9.1986, 26.9.1986, 10.10.1986. שמרית פלד מתייחסת לסתירה המובנית באידאולוגיה הכנענית וביטוייה ביצירתו של שחר: פלד, הריבון הישראלי, עמ' 50, 54.

76 המסע לאור כשדים, עמ' 191.

היא חלק בלתי נפרד מהנוסטלגיה האישית; הפילוגנטי והאונטוגנטי מתמזגים. חדות היקיצות היא של הילד המספר, ולכן הריחות הקשורים בגבריאלי לוריא – גיבורו הנערץ של הילד – משתלבים ב'ריחה' של אותה חדווה. אך מהו 'ריח דק וצח של טל שיבש'? זהו ריח של דבר מה שכבר איננו, ריח של ערגונות, של געגוע.

הן המספר והן גבריאלי חדלו לחוש ב'חדוות היקיצות' עם התבגרותם. בניגוד לילד המקיץ בשמחה אל עולם מלא ריגושים, המבוגר המתעורר מנסה באקט נואש לחזור ולזכור את החלום, לשוב ולחוש את העבר. ריח הערגונות שאינו קיים במציאות הוא זיכרון אישי ביותר שהוא בה בעת גם קדום וקולקטיבי, ארכיטיפלי. 'ריח־זיעת־הגוף' מייצג עבור גבריאלי ועבור המספר כאחד את 'זיעת הנפש', את הגעגוע הנוסטלגי הן לילדות והן לעבר הקדום של העם. מבחינה מסוימת אפשר לומר ש'היכל הכלים השבורים' הוא ביטוי מפואר לגעגוע נוסטלגי לעבר המפואר של ירושלים ושל עם ישראל. בביטויי הריחניים של געגוע זה נמהל יותר משמץ של רמיזה לעבר טרום־יהודי מחד גיסא ולתרבות נוצרית־אירופית מאידך גיסא.

סיכום

הריח ביצירתו של שחר אינו תכונה פיזית אלא אפיון ערכי, בין לטוב בין למוטב. הריח מסמל את תמצית ההווה, מהות נפשית ורוחנית חיה ומורכבת. תמצית זו מורכבת מערכים אישיים ביותר ומערכים קולקטיביים־תרבותיים הנטמעים אלה באלה לבלי הפרד: ה'היכל' הוא אישי כשם שהוא לאומי והוא לאומי כשם שהוא אישי. מתוך החיים היום־יומיים, מתוך התחושות ה'נכונות', יש לשאוף להתעלות רוחנית, לרליגיוזיות האמתית שמעבר לכל דת ממוסדת – תהא זו יהודית, נוצרית או פגאנית. רגישות חושית היא רגישות לאמת ולמהות, תכונה המאפיינת, אליבא דשחר, אמנים אמתיים; ותפקידה של האמנות לשאוף לשחזר את החיים ואת החדווה שנסתלקה, 'חדוות היקיצות', שהיא חדות החיים. החיים על כל פניהם – המוחשי והגופני והרגשי והרוחני, האישי והלאומי והאוניברסלי – הם ה'היכל' שעל האמנות לשאוף לשחזר ללא הרף, ובמילותיו של דוד שחר: לנסות לעשות 'רקונסטרוקציה' של ה'היכל' מתוך 'הכלים השבורים'.⁷⁷

77 באר, 'לאסוף את שברי הכלים', עמ' 14.

הגברות העולה על גדותיה בשירי אורי צבי גרינברג בשנות העשרים

נירית קורמן

בלב הקנון העברי? 'משורר החלוציות' או 'אחד נגד תשעים ותשעה'?

שירת אורי צבי גרינברג (אצ"ג) מאמצע שנות העשרים של המאה הקודמת היא דוגמה מובהקת לשירה שעונה על דרישות המפעל הציוני: שירה שעוסקת בנושאים כלליים ולרוב לאומיים ומציבה במרכזה אתוס של גבריות וכוח. פעלתנותו הכמעט בלתי נתפסת בממדיה של אצ"ג בשדה השירי כמו בשדה הפובליציסטי הונעה מתוך תחושת שליחות גדולה ומחויבות מוחלטת לארץ ישראל ולעם העברי. בשנות העשרים אצ"ג נתפס כ'משורר החלוציות'¹ ושירתו הייחודית שינתה את פני הספרות העברית.² עם זאת, התקבלות הייתה במידה רבה אמביוולנטית. קולות של הסתייגות משירתו נשמעו עוד בשנות העשרים, ואלה הלכו וגברו עד שנהיו להתנגדות של ממש בשנות השלושים, שנים שבהן היה חלק מ'ברית

* ברצוני להודות למנחים שלי בעבודת הדוקטור, פרופ' יגאל שוורץ וד"ר חנה סוקר-שוורץ. תודה מיוחדת לידידי אורי שפירא על הערותיו ותמיכתו.

1 חנן חבר טוען כי 'בימיה של "שירת העבודה" הארץ-ישראלית בתקופת העלייה השלישית והרביעית היה אצ"ג ממניחי יסודותיה'. ראו: חנן חבר, **מולדת המוות היפה: אסתטיקה ופוליטיקה בשירת אורי צבי גרינברג**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 14; מכתבי הערצה שכתבו חלוצים לאצ"ג מובאים בתוך: תמר וולף-מונזון, **לְנֶגַה נִקְדָּת הַפֶּלֶא: הפואטיקה והפובליציסטיקה של אורי צבי גרינברג בשנות העשרים**, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה 2005, עמ' 41.

2 כך למשל טען בעבר דוד וינפלד: 'פרק זה ביצירתו מציין לא רק את הולדתה של שירה גדולה, אלא גם את צמיחתה של שירה חדשה, עובדה שהפרה את "שיווי המשקל" שהיה קיים ועומד בשירה העברית זמן-מה ושאחריה שוב אין שירה זו מה שהיתה קודם'. ראו: דוד וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', **מולד**, ח, 39-40 (1980), עמ' 65.

3 את 'ברית הבריונים' הקים אצ"ג עם אבא אחימאיר ויהושע השל ייבין. לדבריו של אברהם קורדובה, השלושה השמיעו ביקורת קשה נגד ההנהגה המדינית, וזו גרמה לנידונים ולהוקעתם מכלל המערכות התרבותיות. ראו: אברהם קורדובה, 'אינטלקטואלים ללא-פשרה בחיים הפוליטיים: המקרה של ברית הבריונים', בתוך: פנחס גינוסר (עורך), **הספרות העברית ותנועת העבודה**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב והמרכז למורשת בן-גוריון, באר שבע וקריית שדה בוקר 1989, עמ' 224-226.

הבריונים³, חבר למחנה הרוויזיוניסטי ונהיה לאחד ממנהיגיו⁴ ואף מתח ביקורת קשה על מנהיגי ההתיישבות העובדת בכתביו הפובליציסטיים ובשירתו.⁵ שיבתו של אצ"ג לקנון הספרותי התרחשה רק כשני עשורים מאוחר יותר, בזכות שירי הקינה והאבל שפרסם לאחר מלחמת העולם השנייה בהיודוע דבר השמדתה של יהדות אירופה, שאחריהם זכה בפרסים רבים.⁶ כפי שטוען אבידב ליפסקר, הקאנוניזציה המאוחרת של אצ"ג גורמת לשכחת העובדה שבמשך רוב שנות פעילותו היה משורר נידח ומודח, שכתביו מיועדת למבני דבר בלבד.⁷ היחס הדו-קטבי לאצ"ג נוסח ישירות בכותרת רשימתו של שלום לינדנבאום: 'אצ"ג – בין הערצה לשנאה ונידוי'.⁸ אבקש לברר מדוע שירה זו, שנתפסה כציונית ולאומית⁹ ואשר זכתה להערצה בקרב חוגים מסוימים, נחלה גם ביקורות קשות, גינאי, דחייה והוקעה¹⁰ בשדה ספרותי ותרבותי שהוא ציוני בבסיסו.

אצ"ג הגיע לארץ ישראל בתקופת השפל של העלייה השלישית, בסוף שנת 1923. עוד לפני עלייתו פורסם מאמרו הציוני הראשון, 'על הציונות הערטילאית והמקוננים בשוליה', ובו קבע את מקומו בעמדה אופוזיציונית להנהגה המדינית. המאמר נפתח בשאלה 'מה אירע בציונות, שלפתע חלף תמוזה (שמחת בלפור) וחל תשעה באב?' וממשיך בטענה שהנהגה נוקטת מדיניות פשרנית שמצמצמת את הצהרת בלפור.¹¹ במאמר הראשון שכתב לאחר שעלה לארץ ישראל, 'עלי קרקע כאן', אצ"ג ביטא מחויבות ישירה ומוחלטת

- 4 דן מירון, **אקדמות לאצ"ג**, מוסד ביאליק, ירושלים 2002, עמ' 118.
- 5 בתחומי השירה, היציאה נגד תנועת העבודה קיבלה את ביטויה הבולט ביותר בספר הקטרוג והאמונה (1937). ראו: אברהם נוברשטרן, 'האור והאפר: הגברות העולה – מבנה ומשמעות', בתוך: הלל ויס (עורך), **המתכונות והדמות: מחקרים ועיונים בשירת אורי צבי גרינברג**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2000, עמ' 181; חנן חבר מסמן את ה'מפנה' של אצ"ג מעט מוקדם יותר וטוען כי 'נקודת המפנה לקראת כתיבת השיר הפוליטי המגובש של אצ"ג היא הפואמה שלו "חזון אחד הלגיונות" (1928), אשר הציבה [...] מבע אופוזיציוני טוטלי ושיטתי. יעד הביקורת של הפואמה היה "שירת העבודה" הארצישראלית'. ראו: חבר, **מולדת המוות היפה**, עמ' 16.
- 6 בין השאר בפרס ביאליק בשנת 1948, בפרס ישראל ב-1957, בפרס ניומן ב-1964, ושוב בפרס ישראל ב-1977.
- 7 אבידב ליפסקר, **שיר אדום שיר כחול: שבע מסות על שירת אורי צבי גרינברג ושתיים על שירת אלוה לאסקר-שילר**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2010, עמ' 12.
- 8 שלום לינדנבאום, 'אצ"ג – בין הערצה לשנאה ונידוי', **נתיב**, 5, 22 (1991), עמ' 52-59.
- 9 מירון, **אקדמות לאצ"ג**, עמ' 71; חבר, **מולדת המוות היפה**, עמ' 37; וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', עמ' 65-72.
- 10 מירון כותב ש'שירתו הוצגה כפרוזה צעקנית מחוסרת כל ממד שירי; כרצף מטורף של אמירות מבולבלות ואפלות, וכמעשה העתקה זולה של אפנות חולפות שפרחו ושקעו לרגעים באירופה [...] המשורר עצמו הוקע כמגלומן ו"מטורף", או, לחילופין, כאיש הפוזה הנבוכה'. ראו: מירון, **אקדמות לאצ"ג**, עמ' 72-73; וולף-מונזון מתארת התקבלות אמביוולנטית: מצד אחד פניות של קוראים ומוסדות לקבל את הספר מידי המחבר, ומצד אחר יחס מעורב מצד הביקורת והפיכתם של השירים ל'מושא לסאטירה וללעג'. ראו: וולף-מונזון, **לְנִיחָה נְקִדַּת הַפֶּלֶא**, עמ' 212-214.
- 11 מירון, **אקדמות לאצ"ג**, עמ' 40.

לציונות: 'אדמה זו של חולות, טרשים, וביצות שתהה בזמן מן הזמנים למדינה-מולדת, כיבוש העובדים העברים, שבאו אחד אחד בלי התחכמות אלא מתוך הכרה: שחלק אחד אדמה מכל כדור העולם שייך לנו ודאי ודווקא כאן'.¹² לצד אמירה נלהבת זו, אצ"ג ראה לנכון להטיף מוסר לעם שאינו ציוני דיו וללעוג לו.¹³ הקוראים תמהו כיצד ה'אורח' שאך זה דרך על אדמת ישראל, ואין לדעת אם יישאר בה, כבר מעז להיסחף בטוטליות אחרי הרעיון הציוני,¹⁴ להוכיח את העם שכבר חי בארץ ולמתוח ביקורת על מנהיגיו.

תמיהתם הייתה במקומה בהחלט: אצ"ג היה מוכר לקהל העברי כמשורר יידי מודרניסטי, מחבר הפואמה הניהיליסטית **מעפיסטא** (1921) שעוסקת בעולם חסר אמונה שנשלט בידי השטן,¹⁵ ועורך כתב העת המודרניסטי-פוטוריסטי **אלבאטראס**.¹⁶ בתחילת שנות העשרים אצ"ג פעל בוורשה ולאחר מכן בברלין, שם היה חבר במעגלים בוהמיניים מודרניסטיים¹⁷ והושפע מהאקספרסיוניזם הגרמני. אותו משורר יידי מודרניסטי וקוסמופוליטי עבר בשנת 1923 מהפך מוחלט: אבדה לו האמונה בקיום היהודי באירופה; הוא הפנה עורף לחבריו לשעבר, היוצרים בידיש,¹⁸ ונהפך באחת לציוני נלהב.¹⁹

אצ"ג עורר התנגדויות בדיוק משום שהיה 'יותר מדי' ציוני, ומשום שהציע יישום 'טוב מדי' ועודף של הדרישות הפוליטיות בתחומי הספרות. ספר שיריו הראשון על אדמת ארץ ישראל, **אימה גדולה וירח** (1924), היה לדברי דן מירון 'מבצע פואטי מדהים בהיקפו, בעוצמתו הפיוטית ובכוח היצירה הגובר וגואה המתגלה בו'.²⁰ עם זאת, הקובץ התקבל באמביוולנטיות, כמו היחס לכתביו הפובליציסטיים. לצד הערכה רבה למחויבותו של המשורר למפעל החלוצי והערכה לחדשנות שביצירתו, היו מבקרים שיצאו נגד המבע המודרניסטי הקשה לעיכול והבלתי מובן שנתפס כמנותק מחיי הארץ. מבקר הספרות מנחם ריבולוב קבל על כישלונו של אצ"ג בשיריו הארץ-ישראליים: 'לא עמד בנסיון א.צ. גרינברג, זה שכשרון לוהט לו. ארץ-ישראל לא השפיעה עליו לטובה [...] מלבד הפובליציסטיק יש

12 אורי צבי גרינברג, **כל כתביו**, טו, מוסד ביאליק, ירושלים 1990, עמ' 29.

13 'ואולם - וי לי! לא נסתם כל עומק האסון גם כאן. שמעתי להולודריזניקים [יחפנים] המתמרמרים בחולות הזהב: - אדוני המשורר צריך להבין: שינוי אוויר נחוץ... ובכלל: (קול נערה) - אני מתגע-ג-עת על החורף האירופי: מפל שלג... אדוני המשורר הרי יבין'. שם, עמ' 30; מירון מכנה את המאמר 'מאמר נחרץ, תוקע מסמרות, בזכות דריכה בשתי כפות רגליים עלי קרקע כאן - ולא באירופה'. שם, עמ' 94.

14 שם, עמ' 37; מירון, **אקדמות לאצ"ג**, עמ' 94.

15 וולף-מונוזון, **לְנִיחָה נְקֻדַּת הַפֶּלֶא**, עמ' 16.

16 בסוף 1921 עבר אצ"ג לוורשה, שם היה חלק מחבורת המשוררים היידישאים המודרניסטים ובהם מלך ראויטש, פרץ מרקיש וי' זינגר. ראו: שם, עמ' 19.

17 שם, עמ' 29.

18 לינדנבאום, 'אצ"ג - בין הערצה לשנאה ונידוי', עמ' 54.

19 דן מירון, "'אימה כמו רקמה": הפואמה "אימה גדולה וירח" כטקסט מכונן בשירת אורי צבי גרינברג, **אות**, 2 (2012), עמ' 92.

20 שם, עמ' 46.

בהן [בשורות השיר] עוד דבר אחד, הגרוע פי אלף – גסות־בטוי הצורמת כל אוזן ולא רק אוזן עברית ולא רק בירושלים.²¹ דב קמחי הביע ספקות בכנות שיריו בשל המהפך הנמהר שעבר עליו: 'ואנחנו כיום, בשנת תרפ"ה, חייבים לקרוא את כל־זה ולהאמין, כי גואל בא אלינו דרך בתי הקפה הברלינים והגליצאים ל"בית הישימות" – ולא נאמין'.²²

שנתיים בלבד לאחר אותו מבצע רחב היקף, בשנת 1926, ראה אור ספרו הארץ־ישראלי השני, **הגברות העולה**. בקובץ זה הגיע הקשר שבין מעשה כיבוש הארץ ובין הגברות הארטיט לביטוי המרוכז ביותר. ברבים מהשירים הועמד ניגוד בין העבר בפולין ובין החיים החדשים בארץ ישראל, והתשוקה הלאומית מופיעה כתשוקה פיזית וגופנית המתקיימת בתוך גוף הדובר עצמו, כפי שמתרחש בשיר 'הזדהות'.²³

השיר מעמיד מערך בינארי של זמן-מרחב על הציר הלאומי. הביטוי *שָׁמַשׁ הַזֶּמֶן מְכַפֶּלֶת*²⁴ המופיע בטור הראשון בשיר נראה כמתכוון לשני זמנים שונים המתגלים בהמשכו: הזמן בפולין והזמן ב'ארץ הנביאים'. הדובר מתעקש להנכיח את העבר בפולין, אך כפי שאטען בהרחבה בהמשך, זהו שימוש אינסטרומנטלי בלבד שמטרתו לשרת את הבחירה האמיתית, בהווה בארץ ישראל.

שיר זה, כמו שירים רבים של אצ"ג, מציע חפיפה 'מוגזמת' בין האישי ללאומי. למרבה האירוניה, מחויבותו המוחלטת של הפרט לרעיון הציוני מעלימה את הסובייקט עצמו, ובכך השיר אינו מקיים דרישת יסוד של חברה לאומית חדשה. חנן חבר מתאר את הצורך של הספרות העברית בתחילת המאה ה־20 ליצור 'סובייקט לאומי נורמטיבי שיתקבל כניסוח טבעי ואופייני של הכתיבה הספרותית',²⁵ 'דמות מלאה בעלת תכונות אוניברסליסטיות שאמורה לעורר בקרב הקוראים, חבריו הפוטנציאליים של הלאום היהודי הנורמטיבי, תחושת הזדהות'.²⁶ אני מבקשת לטעון כי שיריו של אצ"ג נכשלו בדיוק בכך, שכן הם יצרו דמות סובייקט מאתגרת ובלתי מושגת – יחיד שהוא רבים, יחיד שהוא עם, או במילותיו של אצ"ג עצמו: 'אדם-אומה'²⁷ – שלא היה יכול להוות מקור להזדהות.

החלוקה של הפילוסוף ז'אק לאקאן לשלושת הסדרים – הממשי, הדמיוני והסמלי – תשמש אותי להבנת היחסים בין האדם לאומה ובין הפרטי לכללי בשיריו של אצ"ג, וכן

21 מנחם ריבולוב, 'ספרות במבוכה', **הדאר**, ד (28.11.1924), עמ' 5.

22 דב קמחי, **מסות קטנות**, ראובן מס, ירושלים תרצ"ח, עמ' 177.

23 גרינברג, **כל כתביו**, א, עמ' 85. כל ההדגשות שבציטטות מן השירים הן של אצ"ג במקור אלא אם כן מצוין אחרת.

24 אצ"ג השתמש בניסוח דומה בספר המניפסטים שלו, ושם כתב שהיהודים אינם יכולים לבחור ב'אמנות לשם אמנות', שכן היהודים חיים 'באותה שמש יהודית מכופלת, העומדת בשערי הדורות כעד עגול מאיר לאסונות'. ראו: אורי צבי גרינברג, **כלפי תשעים ותשעה**, סדן, תל אביב תרפ"ח, עמ' ו.

25 חנן חבר, **הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפור העברית**, רסלינג, תל אביב 2007, עמ' 17.

26 שם, עמ' 29.

27 גרינברג, **כלפי תשעים ותשעה**, עמ' יב.

להבנת קריסתו של הסובייקט. הסדר הדמיוני קשור ל'שלב המראָה': השלב שבו תינוקות מזהים את עצמם עם הדמות הנשקפת במראה. שלמות הדמות במראה מעניקה תחושת אומניפוטנטיות, אך תחושה זו מתגלה כמדומה כשהתינוקות משווים בינם לבין 'כל יכולתה של האם'²⁸ והפער בין היכולות המוטוריות המוגבלות ובין הדימוי המושלם יוצר תחושות של ניכור עצמי ואימפוטנטיות. שלב המראה אינו שלב התפתחותי בינקות בלבד אלא הוא מבנה קבוע בחיים הבוגרים,²⁹ שבהם יש הזדהות עם בני דמות 'אחרים אידיאליים', המעוררים גם הם את המתח בין אימפוטנטיות ובין אומניפוטנטיות.³⁰ כפי שכותב אלן ואנייה, ישנה משיכה ארוטית ונפילה בשביה של הדמות הנשקפת בראי אך גם מתח אגרסיבי ותחרות: 'או אני או האחר'.³¹

המוצא מהמבוי הסתום ומעורר התסכול של הסדר הדמיוני טמון בסדר הסמלי.³² הסמלי מתממש בעבור התינוקות בדמות המבוגר, ועל פי לאקאן זהו 'האחר הגדול',³³ כלומר החוק, התרבות והשפה. הסדר הסמלי מזוהה עם המבנים שקודמים לאדם הפרטי, שאינם ניתנים לשליטתו. הסמלי מתווך בין היחיד לבין דמותו הדמיוני וכן בין היחיד לחברה בעת שהוא מווסת את ההתענגות ומציב לה קו גבול אחרון ומסרס.³⁴ הסדר הממשי במהותו מתנגד להסמלה, אינו ניתן לשיום ועל כן בלתי נשלט. לאקאן מכנה אותו 'חלק שלם [...] אשר נעלם מאתנו'.³⁵ הממשי הוא מה שאינו יכול להיות מיוצג בסמלי, כמו טראומה, התענגות, בכי תינוקות.³⁶

לשון השירה כאמנות כתובה נגזרת מהמבנה הלשוני הסמלי הקודם לסובייקט ומושפעת ממנו, ועם זאת אינה חייבת לציית לחוקיו של מבנה זה ופעמים רבות היא קוראת עליו תיגר והורסת אותו. לשון השירה היא בעלת חירות לאידיוסינקרטיות, ואין מחויבת בהליך תקשורתי כמו לשון הדיבור או אפילו לשון האנליזה. שיריו של אצ"ג הם פעמים רבות בלתי מובנים, ונוגעים באופן אידיוסינקרטי בנושאים 'היוליים' כמו עונג או טראומה, באופן שמאפשר להם לשהות בממשי.

אני טוענת כי בשירי הגברות העולה שלושת הסדרים קורסים זה לתוך זה: כשהדובר בשירים מזדהה הזדהות מלאה או חלקית עם היבטים פוליטיים, לאומיים ודתיים, וחווה

28 דילן אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית (תרגמה דבי אילון), רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 232.

29 שם, עמ' 23; מלקולם בואי, לאקאן (תרגמה יהודית גולדברג), דביר, אור יהודה 2005, עמ' 29.

30 ענבל רז ברקין, סימנים של התענגות: קריאה לאקאניאנית בשירת יונה וולך ודוד אבידן, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2010, עמ' 57; ז'אק לאקאן, כתבים, א (תרגם נועם ברוך), רסלינג, תל אביב 2015, עמ' 90.

31 אלן ואנייה, לאקאן (תרגם עמוס סקברר), רסלינג, תל אביב 2003, עמ' 55.

32 שם, עמ' 41.

33 אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, עמ' 232.

34 רז ברקין, סימנים של התענגות, עמ' 27.

35 ז'אק לאקאן, על שמותי האב (תרגמו נועם ברוך ואחרים), רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 17.

36 רז ברקין, סימנים של התענגות, עמ' 27.

את עצמו ואפילו מתקיים דרכם – הוא משתמש בהיבטים של הסדר הסמלי שהם 'האחר הגדול' כ'אחר קטן', בן-דמות אידיאלי שעמו הוא נתון ביחסי הזדהות, משיכה ותחרות המבטלים את קיומו כאינדיווידואל, ובו בזמן הוא חווה את האלמנטים הלאומיים השייכים לסדר הסמלי – בתוך גופו ממש, בסדר הממשי, כביטוי של עונג או טראומה או שניהם יחד. בטורים האלה: 'יבוא ויקנה בעורקים הדם אשר נשפף! / יהודה! שומרון! גליל! / הרי! עמק! / מדברי ימי! / עין חרוד, תל יוסף, ובית אלפא, שתי דגניות קודחות! / ירושלים – תפלין-של-ראש והעמק – של-יד!'³⁷ – הארץ מהווה מושא תשוקה לדובר שמפנה אליה מעין קריאות אהבה, ובו בזמן הדובר חווה את הארץ באופן פיזי ממש, כחלק מגופו. הם היהודים שנשפך באירופה – ואולי גם הדם שנשפך בארץ ישראל בשל העימות היהודי-ערבי כמו דמו של י"ח ברנר, הדמות הספרותית המשמעותית ביותר בדור שקדם לאצ"ג – נהיה לדם הזורם בעורקי הדובר, וחלקי הארץ נהיים לתפלין בעבורו. סימני הקריאה המרובים ממחיש את עצמת החוויה שהיא אולי מעבר לניסוח לשוני.

הסמלי שולל אפוא את הממשי ומעלים אותו.³⁸ עם זאת, בשיריו של אצ"ג הסמליות מתקיימת בתוך חוויה פיזית ממשית ובלי לשלול אותה – הסמלי הוא ממשי, והממשי הוא סמלי. החוויות ה'ממשיות' הפרטיות ביותר שייכות למישור הכללי, והסיפור היהודי-לאומי מתממש ומתרחש בגופו הפיזי של הדובר. כבר בפולין, אומר הדובר, 'בשירי הרף החל לספך בנקבי העור את ניגון האסון הנפלא', ואותו דם פרטי בגוף הדובר כאילו מותמר במעשה כיבוש הארץ: 'יבוא ויקנה בעורקים הדם אשר נשפף!'. במעשה זה, 'הדם אשר נשפך' משנה את צורתו לאנרגיית כיבוש הארץ, והעבר מגויס בצורה אינסטרומנטלית למען 'יצירת מיתוס ההווה. ה'זוהר' של הדובר גורם גם ל'לחם הקלוקל' 'להזדהר' כשהוא בידו, ומאפשר להשיב לחיים את מה שכבר מת: 'גם פשר ארצתי יראך פחי על צלחת'. הדובר משתמש בדימוי קניבלי המשיב ל'ארוחה' את האיכויות של יצור חי שחיו נלקחו, כפי שהלאומיות העברית 'קמה לתחייה'. כשהדובר 'ניזון' מן העבר היהודי שקם לתחייה הוא חווה מטענים לאומיים בגופו במובן פיזי, כמו הדם שנשפך הזורם בעורקיו.

המחויבות של היחיד לאומה הנבנית וליישובה לא הייתה תופעה יוצאת דופן בשנות העשרים. הייחודיות של שירת אצ"ג מתחדדת לאור השוואתה עם שירתו של משורר בולט אחר בדורו, ודומה לו בהיבט זה: אברהם שלונסקי. בשיריו של שלונסקי, ובייחוד בחטיבת השירים 'גלבוע' בספרו בגלגל משנת 1927, המעשה החלוצי ויישוב הארץ מוצגים כאידיאל בעל אופי ארוטי, ובצד זה מודגשות גבריותו וגופניותו של הדובר. בשיר 'עמל' נראית מגמה זו בצורה המפורשת ביותר: 'הה, זעה! זעה מלוחה! / הטלילי נא את בשירי, כשדה שחרית סמר. הללזיה!', ובהמשך השיר: 'עוטפה ארצי אור פטלית. / פתים נצבו

37 גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 85.

38 ג'ודית באטלר טוענת שהסמל שולל את קיומו הפיזי של האובייקט, כפי שה'פאלוס' מסמל ומעלים את איבר המין הממשי. ראו: Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, New York and London 1993, p. 84.

כְּטוֹטְפוֹת. / וְכִרְצוּעוֹת תְּפִלִּין גּוֹלְשִׁים כְּבִישִׁים, סָלְלוּ כְּפִים.³⁹ דווקא במקום הדמיון מתגלה השוני: כפי שציין אברהם נוברשטרן, בעוד שלונסקי משתמש בדימויים המשאירים את המדמה והמדומה כאיברים נפרדים בתוך הביטוי השירי: 'בְּשָׂרִי, כְּשֶׁדָּה שְׁחֵרִית סָמָר, או עוֹטְפָה אֶרְצִי אוֹר כְּטִלִּית', אצ"ג מוותר על כ"ף הדימוי, ובתוך כך הדובר בשיריו עובר האלהה.⁴⁰ אצ"ג מבכר את השימוש במטפורות על פני הדימויים ומייצר באמצעותן אחדות של ממש בין גוף הדובר לחלקי הארץ ולמטענים המסורתיים.

הדמות שמעמיד השיר של אצ"ג היא דמות מורמת מעם ובלתי מושגת, מעין אדם עליון בעל פרסונה נרקיססטית⁴¹ המזוהה עם המשורר עצמו – דמות שבאופן טבעי מעוררת גם הערצה וגם אנטגוניזם.⁴² הדובר בשיר, המוצג כבעל יכולות פלאיות ועל־טבעיות, נוקט רטוריקה של הצטנעות מדומה דרך שאילת שאלות המרמזות על כוחו דווקא: 'אֵיךְ אֶשָּׂא הַזֶּהר הַזֶּה', או כשהוא שם בפי אמו את השאלה המעידה על גדולתו מלידה: 'אֶפְשָׁר שְׁיִגְדֵּל הַיּוֹנֵק הַזֶּה וְיִהְיֶה מְאֹר לְכִנְסֵת יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָם, שְׁיִהְיֶה לָּהּ הָרוּעָה'. הנרקיסזם שייך לסדר הדמיוני, והדובר בשיר מזדהה עם דימויי מראה אוטופיים כגון 'רועה' או 'גוף ירושלמי', שמעניקים לו, במונחיו של לאקאן, 'תחושת אדנות'. הדימויים המתפקדים בשיר כדימויי מראה נושאים מטען לאומי-כללי, ובאופן זה אלמנטים השייכים לסדר הסמלי נעשים חלק מהמערך הדמיוני ומשמשים כלי לעיצוב העצמי.

ברגע שהדובר בשירים רואה אלמנטים השייכים לסדר הסמלי בתור 'דימוי מראה' לעצמי, כמו גם בתור חוויה מענגת או טראומטית בסדר הממשי, כבר אין חוק חיצוני שקודם לו ושיכול להגביל אותו. דמות הדובר היא דמות 'גדולה מדי' שאינה ניתנת לריסון ולסירוס, כי היא עצמה זהה לחוק שאמור לסרס אותה. במקום שהסמלי יתפקד כמבנה הקודם לאדם וממשטר את תשוקותיו, 'הסמלי' בשירים זהה לאדם כדימוי 'דמיוני' ונחווה כמקור לעונג 'ממשי'. בכך ישנה קריסה של הסדרים זה לתוך זה, וחוסר ההפרדה ביניהם גורם לכך שלא ניתן לחלץ מתוך השירים דמות סובייקט יציבה היכולה לעורר בקרב חברי האומה המתעצבת תחושת הזדהות.

הקריסה של הסדרים נעשית באמצעות האקסטזה ועולם הדת, ששניהם נקשרים למונח 'הזדהות' שבולט בכותרת השיר ומופיע בשירים נוספים בקובץ. במחקר הקיים, מוטיב ה'הזדהות' או ה'זוהר' בשירי אצ"ג הובן כתחושה אקסטטית-משיחית;⁴³ ככוח לחולל שינוי

39 אברהם שלונסקי, בגלגל, דבר, תל אביב תרפ"ז, עמ' צז-צח.

40 נוברשטרן, 'האור והאפר', עמ' 184. ההדגשה שלי.

41 דוד וינפלד טוען שלמרות המחויבות הפוליטית שיריו של אצ"ג מדגישים את ה'אני' בצורה 'נרקיסטית', של מי שבטוח בחשיבות דבריו וביכולתו לתת ביטוי למציאות המתהווה. ראו: וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', עמ' 68.

42 כפי שכתב דוד כנעני: 'רק כפסע הוא בין יהירות ותחושה נלעגת של "אני ואפסי עוד" לבין תחושת-מנהיגות'. ראו: דוד כנעני, לנוגה עץ רקב; [לכחינת שירתו של א.צ. גרינברג], ספרית פועלים, מרחביה 1950, עמ' 7.

43 מירון מפרש את ה'הזדהות' כ'מצב של אקסטזה, התפשטות הגשמיות והתעוררות החומר לחיים. יש דמיון בין התופעות כאן למראות האקסטטים, התעלות והארה שאנשים מנסים להשיג באמצעות חשיש,

המהווה את מקורות היצירה;⁴⁴ כמונח מייתי שמאייך את הדובר כבעל יכולות פלאיות⁴⁵ או נבואיות.⁴⁶ בשיר, ה'הזדהרות' מופיעה כחוויה אקסטטית, שבה ה'אני' יוצא מתוך עצמו ומסוגל להיות בו בזמן בהווה בארץ ישראל ובעבר בפולין. האקסטזה מושתתת על הפרדה בין גוף לנפש שבמהלכה התודעה עוזבת את הגוף ועוברת לספרות קיומיות אחרות,⁴⁷ אך בשיר אין מדובר בתופעה תודעתית בלבד אלא בחוויה גופנית: 'הַזְדַּהְרוּת גְּדוֹלָה בַּגּוֹף', 'סִימְנֵי-קְרִיָּאָה צְעוּקִים בְּבִשְׂרֵי פְחָזִיזִים', 'מִצְלָעוֹתֵי מְתָרוֹנָן הָאוֹר לְמָשִׁיחַ', ועוד. האקסטזה מאפשרת לדובר 'לצאת מתוך עצמו', לשהות במישורי קיום שונים ולחוש אותם ממשיית. בתוך כך, הדובר בשיר ממַצֵּב את עצמו כבלתי מושג לקוראיו.

המונח 'הזדהרות' נקשר גם למתח שבין הנשיות לגבריות בהפנות את הקוראים לספר הזוהר. יהודה ליבס במאמרו 'זוהר וארוס' טוען כי 'השם "זוהר" קשור לתחום המיני, האקסטטי והיצירתי'.⁴⁸ 'השאיפה להתאחדות ארוטית היא עיקרו של הספר [ספר הזוהר], שאיפה שמרווה את תבל כולה, כי תכלית המציאות היא הרמוניה וזיווג בין הזכר הקוסמי לבין הנקבה'.⁴⁹ אצ"ג מייצר בתוך שיריו את המלאות הזכרית-נקבית הדרושה ליצירה. שלא כטענותיה של תמר וולף-מונזון – שהשיר 'מייצג את ראשיתו של תהליך האינדיווידואציה, ואת מקומה של האנימה הנשית תופסים יסודות גבריים',⁵⁰ ולמרות טענותיה של אורית מיטל – שרואה ב'זיהויו של הגוף עם שטחי הארץ' קשר ל'אנדרוגניות של הגוף' והזדהות עם הממד הנשי⁵¹ – אני טוענת שהשיר מתיק אלמנטים נקביים מתוך הסובייקט הנשי

המשורר הגיע אליהם בלי חומרים כאלה'. בתוך: אורי צבי גרינברג, בעבי השיר: מבחר שירים (בחר והוסיף דברי הסבר: דן מירון), מוסד ביאליק, ירושלים, 2007, עמ' 131; מירון, אקדמות לאצ"ג, עמ' 81.

44 וולף-מונזון, לְנִגְהָ נִקְדַּת הַפֶּלֶא, עמ' 234-236.

45 ראובן שהם רואה בכך חלק מהביוגרפיה הארכיטיפית של הגיבור הגואל. ראו: ראובן שהם, סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אורי צבי גרינברג, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, שדה בוקר 1997, עמ' 133. לעומתו וולף-מונזון רואה קשר סמנטי בין מושגים של זריחה וזוהר ובין תהליכי התגלות נפשית-דתית. ראו: וולף-מונזון, שם, עמ' 219.

46 יום טוב להמן רואה בשירי אצ"ג המשך לנבואה: 'גם משבטלה נבואה וחזון-אלוהים נסתם מבני אדם, לא בטלה "התגלות", אף אם ניתנה רק ליחידים: חשיפה תהומית-פתאומית של ההויה כולה; זריקת אור חדש, אורה של השעה הזאת, על העבר ועל העתיד כאחד; הצצה אחרת למסתרי-העולם על חיי הדורות והזמנים, המתקפלים כולם ברגע אחד זה'. ראו: יום טוב להמן, 'שירת הכאב והכמיהה', בתוך: יהודה פרידלנדר (עורך), אורי צבי גרינברג: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, עם עובד, תל אביב 1974, עמ' 41.

47 על פי הגדרת אבן-שושן, זוהי 'התלהבות יתרה עד כדי שכחת עצמו. מיוונית: ekstasis יציאה מהמקום'. ראו: אברהם אבן-שושן, מילון אבן-שושן: מחודש ומעודכן לשנות האלפיים, המילון החדש, ישראל 2003, עמ' 116.

48 יהודה ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (1994), עמ' 80.

49 שם, עמ' 99.

50 וולף-מונזון, לְנִגְהָ נִקְדַּת הַפֶּלֶא, עמ' 233.

51 אורית מיטל, 'הרך, הענוג והתקיף: גופניות, זהות ומגדר בשירת אורי צבי גרינברג', בתוך: חנן חבר (עורך), ממתכת השכל חצוב: קובץ מחקרים ביצירת אורי צבי גרינברג, מוסד ביאליק, ירושלים 2008, עמ' 129.

בסלקטיביות ובשטחיות, כדי לעצב סובייקט גברי אוטונומי. כיוון שלא תיתכן סובייקטיביות נשית שוות ערך לדובר שעמה הוא יזדווג, הוא מייחס לעצמו את ההיבטים הנקביים הדרושים ליצירה. באופן זה הוא מצליח להגיע ליצירה גברית אוטונומית שאינה תלויה בגורם חיצוני.

חלקו השני של השיר רווי התלהבות אקסטטית, ו'סימני קריאה' שהוזכרו כמטפורה לתחושות הדובר בבית הראשון ('סימני-קריאה צעוקים פִּחְזִיזִים') מופיעים כסימני פיסוק בסוף עשרת הטורים המסיימים. ההתלהבות היתרה, העודפת, היא אנרגיית כיבוש הארץ, שנתפסת בעיני הדובר כפרויקט אין-סופי חסר גבולות. הטורים 'הָרִי! עֲמָקִי! מְדְבָרִי וַיְמִי!' הם ביטוי לכך שהדובר מרגיש גדול 'דיו' כדי להפנות לגורמי הטבע קריאות אהבה כשווה אל שווים – הדובר שהוא 'גדול מדי' במובן מטפורי-סמלי מתגלה כ'גדול מדי' גם במובן פיזי ממשי. מכאן גם יכולתו 'להניח' את חלקי הארץ כתפילין על גופו בעל הממדים המיתיים: 'רְוֹשְׁלִים – תְּפִלִּין-שֶׁל-רֹאשׁ וְהַעֲמֶק – שֶׁל-יָד!'.⁵²

ריבוי סימני הקריאה, הצעקות, והעדפת החוויה הסובייקטיבית על פני מימטיות אובייקטיבית – כל אלה מגמות האופייניות לאקספרסיוניזם הגרמני של תחילת המאה ה-20.⁵³ באקספרסיוניזם הגרמני היה צד פוליטי אקטיביסטי,⁵⁴ ונראה כי אצ"ג, שנחשף למגמות אלו ואף לקח בהן חלק כששהה בברלין,⁵⁵ אימץ וייבא אותן לספרות העברית, והן מורגשות בשיר. העיקר באקספרסיוניזם אינו העולם החיצוני עצמו כפי שהוא, אלא החוויה של האדם בתוכו. כפי שכותב קורט פינתוס ברשימה על היוצר האקספרסיוניסט פרנץ וורפל: 'העולם מתפרק מתחת מבט לבו ונזרק כשהוא מעוצב מחדש'.⁵⁶ אחד המשפטים המזוהים ביותר עם הזרם מופיע במניפסט של קזימיר אדשמיד: 'העולם נמצא – אין טעם לחזור עליו שנית'.⁵⁷ כלומר, הביטוי האקספרסיוניסטי של העולם אינו חזרה או חיקוי מימטי אלא 'עיצוב מחדש' באמצעות הקליטה האנושית. ככל שירה אקספרסיוניסטית, גם שירתו של אצ"ג מבטאת קודם כול את החוויה האישית והסובייקטיבית של הדובר,⁵⁸ ו'גודלה' הבלתי נתפס של השירה נועד קודם כול להמחיש את דמות הדובר, ש'גודלו' בלתי נתפס בעצמו.

52 היבטים אלו עלו לא פעם במניפסטים אקספרסיוניסטיים. ראו למשל: אדשמיד [1917], בתוך: בנימין הרשב (עורך), **מניפסטים של מודרניזם**, כרמל, ירושלים 2001, עמ' 97-102; רובינר [1917], בתוך: הנ"ל, שם, עמ' 111-113; ליכטנשטיין [1913], בתוך: הנ"ל, שם, עמ' 104-106.

53 זנדבנק מסמן שתי מגמות מרכזיות באקספרסיוניזם שהשתקפו בשני כתבי עת שראו אור בברלין: צד פוליטי אקטיביסטי הקשור בכתב העת *Die Aktion* ('הפעולה') שהחל לצאת בשנת 1911 בעריכתו של פֶּפֶּמֶרֶט, וצד רוחני פיוטי הקשור בכתב העת *Der Sturm* ('הסערה') שיצא בשנים 1910-1932 בעריכתו של ולדן. ראו: שמעון זנדבנק, **מגמות יסוד בשירה המודרנית**, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, תל אביב 1990, עמ' 42.

54 ליפסקר, **שיר אדום שיר כחול**, עמ' 54-55.

55 פינתוס, בתוך: ליפסקר, שם, עמ' 89.

56 אדשמיד [1917], עמ' 98.

57 וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', עמ' 70.

השיר נפתח בטורים: "הזדהרות גדולה בגוף: כמו היכל של זכויות. על פת הזיה גם שמש הזמן מקפלת. / ויכור המכנה עין שדי באמצע הנפש". כאן מתגלה דרך נוספת שבה הדובר ממצב את עצמו כבלתי מושג, הקשורה קשר הדוק לאקסטזה, והיא השימוש בסמלים מעולם הדת, בייחוד מאגפיה המיסטיים: 'היכל', 'עין שדי', לצד סמלים פרטיים, שנדמים כסמלים קיימים בעלי מטען דתי-מיסטי: 'ורד המכוה' ו'שמש הזמן'.⁵⁸ בעוד הביטוי 'היכל של זכויות' מדמה את תחושת ההזדהרות בגוף, לא ניתן להכריע חד-משמעית בשאלה מהם היחסים בין הגוף המזדהר ובין המשכו של המבע, 'על פת הזיה גם שמש הזמן מקפלת'. מיקומה של האמירה מאפשר לראות בה המשך לחלקו הראשון של הטור, וב'כיפת הזהב' – סמל לחלק מגופו של הדובר, אולי ראשו האדמוני או אפילו איבר מינו. בה בעת, הביטוי כיפת הזהב מעלה על הדעת את מסגד אל-אקצא – אלמנט תרבותי ששייך לסדר הסמלי – הקדוש לדת אחרת, לאסלאם. דת נוספת, הנצרות, עולה על הדעת מתוך הצירוף המופיע בהמשך השיר 'הדווים למלכות'. בטור המלא, 'למד ווין בקל הקבוצים ביהוד אלהי כל הדווים למלכות!', מצורפים יחד אלמנטים מסורתיים יהודיים – 'למד ווין' לצד 'בכל הקבוצים' – אידיאולוגיה חלוצית התיישבותית – עם אלמנט נוצרי – 'הדווים למלכות'. נוכחותם המפתיעה של האלמנטים הנוצריים בשירי אצ"ג עוררה פרשנויות שונות בקרב חוקריו: שנאה לנצרות,⁵⁹ רצון להחזיר את ישו מהנצרות לדת שלתוכה נולד – היהדות,⁶⁰ ויצירת אפקט של הזרה והפתעה.⁶¹ אני טוענת שההתייחסות לנצרות, כמו ההתייחסות לאסלאם ברמיזה ל'כיפת הזהב', היא התייחסות שטחית, משום שמפוקעים מתוכה אלמנטים מסוימים על מנת לייצר דובר אומניפוטנטי, שנמצא מעבר להפרדות דתיות. מרגע שהדובר מזדהה עם הנצרות או עם האסלאם, הרי שהם כבר אינם גדולים ממנו ואינם מאיימים עליו, והוא למעשה גדול כמוהם או גדול מהם, כמעין אל שנמצא מעבר להפרדות דתיות.

58 סמלים חידתיים אלו, ש'קוראים' לפרשנות, נידונו בביקורת. שה'לבן טוען ש'עין שדי' היא עין 'הרואה את החזון, שאינו ניגלה לסתם בשר-ודם' שנובעת מתוך "'ורד המכוה' [ה]בוער בנפשו של המשורר, מקור השירה הצורב את שומעיו. ראו: יוסף שה'לבן, **אורי צבי גרינברג**, אור-עם, תל אביב 1977, עמ' 44; לעומתו, יהודה פרידלנדר טוען שהביטוי 'ורד המכוה' הוא 'מעין וריאציה לסנה הבוער באש ואיננו אוכל. ורד-סנה-מכוה זה בוער בנפשו של המשורר הזוהר כהיכל, ומהיכל זה יוצאת השירה'. ראו: יהודה פרידלנדר, **אורי צבי גרינברג: עיונים בשירתו**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1973, עמ' 73; בעז ערפלי טוען שהביטוי מעיד על אחדות בין גוף לנפש ששניהם 'זוהרים' בשל 'התגלות אלוהית' המביאה לידי 'התעלות פנימית'. ראו: בעז ערפלי, 'הדם והבשר: צומת אידיאולוגי-פואטי בשירת אצ"ג גרינברג וא' שלונסקי בשנות העשרים', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (2000), עמ' 528.

59 הלל ברזל, 'אורי צבי גרינברג: שיר-אש-דת-כיסופים', בתוך: יהודה פרידלנדר (עורך), **אורי צבי גרינברג: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו**, עם עובד, תל אביב 1974, עמ' 180.

60 חבר, **מולדת המוות היפה**, עמ' 38; וגם: David G. Roskies, *Against the Apocalypse - Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, p. 270.

61 נוברשטרן, 'האור והאפר', עמ' 205.

המטענים הדתיים מילאו תפקיד מפתח בשירת העבודה של תקופת העלייה השלישית ולקחו חלק בעיצוב התחייה הלאומית. עוזי שביט במאמרו 'השיר הפרוע' מאפיין את שירת שנות העשרים ורואה בה את תחילתו של מהלך חדש בשירה העברית. בעוד רבים מהמאפיינים שמציין שביט אינם מתאימים למשוררים אחרים שפעלו בעשור⁶², הרי הם דוגמה משכנעת למגמה מסוימת של התקופה שמייצגיה הם אצ"ג, שלונסקי ולמדן. לטענת שביט, בכתיבהם נוכחת 'תפיסה רליגיוזית של המציאות החילונית הארץ-ישראלית', מתוך 'שימת דגש על "הנושאים הגדולים" [...] גאולת האדם, העולם, העם, הארץ'.⁶³ מגמות אלו בולטות בקובץ הגברות העולה ומאפשרות לראות באצ"ג חלק משירת העבודה המגויסת ללאומיות של דורו. שירי אצ"ג תרמו למאמץ ההתיישבותי בדרך נוספת, של העמדת נרטיב של רוח עשייה ופעולה. יוסף שה-לבן ראה בקובץ שיר הלל להתיישבות העובדת של העלייה השלישית.⁶⁴ אברהם ברוידס ציין את יכולתו של הדובר להיות קול לחברי האומה: 'מתוכו בוקעת שאגה טרופה העצורה בגופי אחיו הנענים כמו דינמיט בחיקו של הר',⁶⁵ וקורצוויל כתב: 'כאילו בקע ועלה איזה כוח-אדירים שהיה עצור עד כה, מתוך נשמת העם הקולקטיבית, שבחרה במשורר זה דווקא להיות שופר לצערה הבלום ולזעמה הקדוש'.⁶⁶ בביקורת של מנחם ריבולוב נתפסו אותם מאפיינים בדיוק – לאומיות יתרה ושאיפה להיות שופר לדורו – כטעם לפגם דווקא:

62 שביט מזכיר מאפיינים רבים שמתאימים למשוררים שהוא סימן כ'בולטים' – אצ"ג, שלונסקי ולמדן – אך מאפיינים אלו אינם מתאימים למשוררים אחרים כמו פוגל, לנסקי, רחל, ראב, אלישבע, טמקין. כך למשל: דגש ב'נושאים הגדולים' כמו גאולת האדם, העולם, העם, הארץ; נטייה לצורות גדולות ולמחזורי שירים; נטייה לשימוש בדמויות ארכיטיפיות ולעיצוב סמלים מיתיים; שימוש בנאולוגיזמים; הרצון המודע להפתיע, להרגיז, להביך; תפיסת המשורר כנביא; תפיסה רליגיוזית של המציאות החילונית הארץ-ישראלית; היעדרות כמעט מוחלטת של שירי אהבה; ייחוד מקום מועט לשירת נוף וטבע. ראו: עוזי שביט, 'השיר הפרוע: קווים לסיגנונה ולאקלימה הספרותי של השירה הארץ-ישראלית בשנות העשרים', בתוך: ראובן צור ועוזי שביט (עורכים), מחקרים בספרות עברית: ספר זיכרון לאורי שהם (תעודה: קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות על שם חיים רוזנברג, ה), אוניברסיטת תל אביב, מפעלים אוניברסיטאיים, תל אביב 1986, עמ' 165-181.

63 שביט, שם, עמ' 75, 79.

64 שה-לבן משתמש במונחים רומנטיים כשהוא מתאר את הקובץ: 'בחרוזים חופשיים ובלשון עזת-צבעים נתן אצ. גרינברג ביטוי שירי לעליה השלישית, לירושלים החדשה – זה עמק יזרעאל, זו ההתיישבות העובדת. תמימות, אמונה ופאתוס גדול פירנסו את שורותיו הרחבות ב"הגברות העולה". באהבת אין-קץ דבק הוא בנופי ארץ דלים וחשופים מעוטי-צבעים, ושר שיר-מזמור להיות העמלנית והמפרה, הצנועה והחדשה, הנובטת ועולה על רקע של שמחה ועזובה, פראות ושימון'. ראו: יוסף שה-לבן, 'באספקלריית השיר והספר', בתוך: יהודה ארז (עורך), ספר העליה השלישית, עם עובד, תל אביב 1964, עמ' 852; שה-לבן, אורי צבי גרינברג, עמ' 6.

65 אברהם ברוידס, 'שורות' (להופעת ספר השירים "הגברות העולה" מאת אצ. גרינברג), קונטרס, יג (כ"ז בתמוז תרפ"ו), עמ' 24-25.

66 שם, עמ' 5.

לא פעם תלא נפש הקורא משמוע לקול האיש העומד על פרשת דרכים ובמקום לשאול לנתיבות-עולם הוא דורש ומטיף – ומשתכר מדברי עצמו. אולם הגברות, בשירה כבחיים, עולה וגדלה בחשאי ומתוך בטחון ומתגלה במעשים – של ממש – ולא ברעש ברעמים ובדברים על הגברות העולה.⁶⁷

כמוהו טוען שלמה הרברג, ש'גרינברג עומד עדיין שכור מרוב השלל שמסביבו מ"אבני הקודש המשתפכות בראש כל חוצות" ואינו "חוצב מצור לבו" אלא מוסיף לחפון.⁶⁸ למעשה הרברג טוען ששירתו חסרה את הממד האיש, של 'חציבה מתוך הלב', שהייתה יכולה להעמיד סובייקט בר-הזדהות.

השימוש של אצ"ג במטענים הדתיים נראה כמשרת את הלאומיות בצורה מלאה – אך למעשה גם המטענים הדתיים לוקחים חלק בעיצוב דובר 'גדול מדי'. הדובר מעמיד בשיר סמלים דתיים ומיסטיים, אך הם מופיעים כחלק מגופו הפיזי או מהאופן שבו הוא מדמיון את עצמו. במהלך זה אובד האדם, הסובייקט עצמו, שמקבל את גבולותיו באמצעות הסדר הסמלי הממשמע, המפריד בינו לבין דימוי המראה שלו ומסרס את התענגותו הממשית, וכך מכונן אותו כאינדיווידואל.

מבקרי התקופה עמדו על כך שהדובר בשירים הוא מעין 'אל', כלומר בלתי אנושי. דב קמחי כתב בשנת תרצ"ח כי ברנר, שלא כאצ"ג, 'לא עשה עצמו אלוהות' וגם 'לנביא לא הכריז עצמו'.⁶⁹ כך גם כנעני כותב שהאלוהים של אצ"ג הוא 'אלוהים שנוצר בצלמו ודמותו של העורג אליו',⁷⁰ כלומר הפרסונה השירית קודמת אפילו לאל עצמו. דמות זו לא הייתה יכולה לשרת את הפרויקט הלאומי משום שלא התאימה לדמות סובייקט נורמטיבי 'לאומי ואוניברסלי' של בן הלאום,⁷¹ אלא הציעה דובר שהוא בעצמו 'אלוהות', 'אומה' או 'סמל'.

באחד המניפסטים הרבים שפרסם הצהיר אצ"ג: 'גופנו פרוץ מאד. הוא חומר-של-סימבולים נודד'⁷² – הצהרה אוקסימורונית, שמערערת על עצם ההפרדה בין 'חומר' ל'סמל', בין הממשי לסמלי, בין החוויה עצמה ובין ייצוגה השירי – ואף בין היחיד לרבים באמצעות המילה 'גופנו', בלשון רבים, משל לאומה כולה יש גוף אחד שהוא גופו של הדובר. כשהדובר בשירי הגברות העולה חווה את הסמלי בגופו כדבר ממשי, ומשתמש בו כ'אחר קטן' וכמקור לדימוי מרָאָה, נוצר סובייקט חסר גבולות שאינו מוגבל ב'חוק' משום שהוא עצמו זהה לו, וכבר אין גורם שיכול להפריד בינו לבין 'דימוי המראה' שלו, לסרס את התענגותו או לאיים עליה. על כן הדובר בשירי הגברות העולה אינו סובייקט

67 מנחם ריבולוב, 'ספרותנו לתקופת השנה', הדאָר, לח (3.9.1926), עמ' 719-720.

68 שלמה הרברג, 'שירת הנדהמים', הדים, ה, ב (תרפ"ז), עמ' 252.

69 קמחי, מסות קטנות, עמ' 178.

70 כנעני, לנוגה עץ רקב, עמ' 56.

71 חבר, הסיפור והלאום, עמ' 17.

72 גרינברג, כלפי תשעים ותשעה, עמ' ו.

אוניברסלי נורמטיבי ובר־הזדהות, שהיה דרוש לכינון הלאומיות, ואף אינו סובייקט במובן הפשוט. שירי הגברות העולה ענו לכאורה על כל דרישות התקופה מהספרות והציעו שירה אקטיבית ומחויבת לאומה – אך לא ענו על הדרישה הבסיסית של עיצוב סובייקט שיכול לעורר הזדהות אצל קוראיו, חברי האומה המתעצבת. שירים אלו היו מחויבים 'יותר מדי' למפעל הלאומי – מחויבים כל כך עד שה'אני' נעשה זהה ללאומי, 'גדול מדי' ובלתי מושג – ועל כן החמיצו את מטרם.

'האישה לעומת הגברות': פולין לעומת ארץ ישראל

הספרות העברית בתקופה ההיא דרשה מסופריה, בסמוי ובגלוי, להתאים את יצירתם לעולם הערכים הציוני, ואצ"ג עצמו התבטא בחריפות רבה בנושא זה. במאמר הפותח את ספר המניפסטים משנת 1928, **כלפי תשעים ותשעה**, כותב אצ"ג: 'המרכז הקרקעי העברי זוהי האידיאה המרכזית שצריכה להיות, ושאיננה לפי־שעה, בספרות העברית'.⁷³ אצ"ג הציג בספר סמאות ברורות: 'הספרות – לתכלית האדם-האומה. הספרות – לטובת האומה-המדינה'.⁷⁴ הצירוף אדם-אומה המובא במניפסטים הציוניים ממחיש את דמות הדובר בשירי הגברות העולה, שמגדיר וחווה את עצמו באופן לאומי.

תנועות לאומיות רבות, ובהן הציונות, השתמשו בדימויים מגדריים ומיניים והעלו על נס גבריות. הציונות והספרות העברית המגויסת אליה העמידו דמות של 'עברי חדש': גברי, חזק, בריא ושרירי – האנטיזה של היהודי האירופי הגלותי שנתפס כרכוכי, חולני, מנוון ונשי.⁷⁵ היחס לארץ ישראל בספרות התקופה תואר כמונחים ארוטיים שבהם הארץ מחליפה את האישה ומהווה מושא תשוקה שיש לכבוש, ושירי אצ"ג שימשו דוגמה למגמה זו.⁷⁶ הקשר שבין ה'גברות' ובין ארץ ישראל מנוסח בקובץ ניסוח ישיר ומפורש: 'ישות גברותי, העולה/ לירושלים-ידהבא שְלֵה', או: 'הגברות העולה באקלימה של ארץ הנביאים'. הזהות בין המישור האישי ללאומי עונה במדויק על דרישות התקופה לספרות המחויבת

73 שם, עמ' ג. בהמשך הוא מתייחס ל'פוליטיות' שלו: 'משורר פוליטי? חיי המונים? – כן! ארצי-ישראליות בתקופת הגשמיית לחזון – יסוד היסודות לשירה העברית החדשה. גאולת הקרקע והפראת הישימון בהתאם לתורת הנפש הישראלית. מהפכה לשמה: שיבת ציון'. שם, עמ' ט.

74 שם, עמ' יב.

75 דניאל בויארין, 'נשף המסכות הקולוניאלית: ציונות, מגדר, חיקוי', **תיאוריה וביקורת**, 11 (1997), עמ' 123-142; מיכאל גלזמן, **הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007, עמ' 11-33; דויד ביאל, **ארוס והיהודים** (תרגמה כרמית גיא), עם עובד, תל אביב 1994, עמ' 231-267; חמוטל צמיר, 'הקרבן החלוצי, הארץ הקדושה והופעתה של שירת הנשים בשנות העשרים', בתוך: חנן חבר (עורך), **רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון**, מוסד ביאליק, ירושלים 2007, עמ' 645-673.

76 שם, עמ' 664; גלזמן, **הגוף הציוני**, עמ' 27.

למפעל הלאומי, אלא ששתי האמירות נראות 'מפורשות מדי', מוגזמות, ועל כן מרמזות על התפרקותו של אותו הנרטיב שהן מכוננות.

למרות העיסוק הרב בגבריות, בשירים רבים נוכח במפתיע יחס חיובי לנשיות או ליהדות בזמנה בפולין. אברהם נוברשטרן טוען שאצ"ג מציב מוקדים שונים בקובץ, ולצד מחויבות מוחלטת לחלוציות יש עיסוק בחיים היהודיים באירופה.⁷⁷ אורית מיטל טענה כי בשירי אצ"ג נוכח נרטיב נוסף המתקיים בצורה מודחקת: נרטיב נשי, 'רך וענוג', שהדובר המשתוקק לאנדרוגניות אינו רוצה להפריד מגופו.⁷⁸ כנגד טענה זו, אבקש להראות כיצד אצ"ג משתמש במטענים הנשיים והגלותיים שימוש סלקטיבי ופטישיסטי, שבו אלמנטים מסוימים מותקים רק כדי לקיים דובר גברי ארץ-ישראלי אומניפוטנטי ואוטונומי.

השיר 'הארוס'⁷⁹ מעמיד נרטיב פרוידיאני-אדיפלי, שבו הקשר הליבידואלי כלפי האם נהיה לתשוקה הבוגרת של הגבר לאישה ומצטלב עם מעשה כיבוש הארץ – אך במפתיע יש בו גם היבטים של יחס חיובי ליהדות המבוזה באירופה.

השיר פותח בסיטואציה אישית ופרטית של הדובר בינקותו שוכב על שדיה של אמו, ומתאר תהליך פרוידיאני-אדיפלי: הליבידו מופנה בינקות כלפי האם,⁸⁰ ועם ההתבגרות המינית הוא עובר תמורה ומכוון לאובייקט נשי: 'מִרְיָה הָאֵם, בְּשִׁכְבִּנוּ עַל שְׂדֶה, רִיחַ הָאִשָּׁה סָפְגָנוּ'.⁸¹ גם בשיר זה, אף שמדובר בחוויה פרטית של אדם יחיד, הדובר בוחר בלשון רבים: 'מִנְקָבָה אֶפְלָה יִצְאָנוּ לְשֹׁמֵשׁ וְכָל מַאֲוִיָּנוּ לְנִקְבָה', 'רִיחַ הָאִשָּׁה סָפְגָנוּ'. המעבר ללשון רבים מגלה כיצד ה'אני' השירי חווה את עצמו כזהה לקולקטיב, מבטל את הפער שבין ה'אני' ל'אומה'⁸² ואף מערער על קיומו של סובייקט יציב.

כמו הדובר, גם ה'אישה' בשיר אינה סובייקט מובחן העומד לעצמו, אך מסיבות הפוכות – הדובר הגברי הוא סובייקט 'גדול מדי', ולעומתו האישה היא סובייקט 'קטן מדי', אובייקט ותו לא. תפקידה מוגדר: להוות מושא תשוקה בפרדיגמה המינית-לאומית של תנועת הכיבוש, היבט אופייני לתנועות לאומיות, ובעיניי בעייתי, משום שהוא משעתק יחסי כוח בלתי שוויוניים בין גברים לנשים. הדובר-דוברים נעים 'מֵאִשָּׁה אֶל אִשָּׁה' – בלי התכוונות

77 נוברשטרן, 'האור והאפר', עמ' 176-177.

78 מיטל, 'הרך, הענוג והתקיף', עמ' 129.

79 גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 93.

80 זיגמונד פרויד, מיניות ואהבה (תרגמו דוד זינגר ואדם טננבאום), עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 20.

81 ברוך זו, וולף-מונזון רואה בכך 'חיפוש חסר תקווה אחר "האבדן האחד, העמוק"', היינו חוויית המיניות הראשונה שחווה התינוק בשוכבו על שדה של אמו. היציאה מהנקבה מתפרשת לא רק כחוויית השחרור לחיים, אלא גם כדחייה מגן העדן של הרחם'. ראו: וולף-מונזון, לְנִיחָה נִקְבָה תִּפְלָא, עמ' 226.

82 לדבריו של ברוך קורצווייל: 'בעולם השירה שום משורר עברי אחר לא הגיע לדרגת הזדהות זו עם המיתוס הדתי והלאומי כמו גרינברג'. ראו: ברוך קורצווייל, בין חזון לבין האבסורדי, שוקן, תל אביב 1966, עמ' 24. דוד וינפלד, שבחן את האקספרסיוניזם בשירת אצ"ג, טוען שדמות הדובר החושפנית אינה מופיעה 'רק כיחיד אלא גם כגילום של האנושות והאומה'. ראו: וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', עמ' 72.

לעבר אישה ספציפית אינדיווידואלית. הפאלוגוצנטריות הגברית מתממשת בהצהרה על ההפרדה המוחלטת, הבינארית והדיכוטומית בין הגבר לאישה, המופיעה פעמיים בשיר: בתחילתו, 'הָאִשָּׁה לְעֶמֶת הַגְּבֹרֹת'; ובסופו, 'הַגְּבֹר לְעֶמֶת הָאִשָּׁה'. שתי האמירות מעוצבות באותיות נטויות, לסמן שיש כאן חשיבות מיוחדת. השיר מנסה, מייצר ומממש נרטיב אדיפלי, העוסק במיניות גברית באופן שאינו משאיר מקום לסובייקטיביות נשית, להכרה במיניותה או ברצונותיה.

ההצהרות המפורשת מעוררת חשד והטלת ספק במהימנות הדברים. כפי שכתבו דלז וגואטרי בנוגע ל'מכתב לאב' של פרנץ קפקא, המצג המפורש מדי, המוגזם, כבר נהיה לקומי ומרוקן ממשמעות, ובכך חותר תחת עצמו.⁸³ הנרטיב של הגבריות הכובשת – המהווה ניגוד מושלם ובינארי לנשיות הנכבשת וקושר בין האובייקט הליבידואלי של האם בילדות ובין המיניות הבוגרת המנותבת לאובייקט נשי – גורם, גם אם שלא במודע מצד המחבר, לאותה פעולה שתיארו דלז וגואטרי: 'להגדיל ולנפח את אדיפוס, לדוש בו יתר על המידה ולעשות בו שימוש פרוורטי או פרנואידי'.⁸⁴ ברוח טענתם של דלז וגואטרי, אצ"ג עושה שימוש מוגזם בתבנית הפסיכואנליטית ובחזרה על ביטויים המעידים על 'גבריות' היתרה ועל ההפרדה הדיכוטומית בין הגבר לאישה. במילים אחרות, הוא מיישם את הנרטיב הגברי-לאומי באופן 'טוב מדי' ועל כן פחות משכנע בעיני קוראיו.

ההפרדה הבינארית, הבלתי ניתנת לערעור, מוצגת כנקודת אחיזה קיומית בתוך עולם כאוטי וניסיון לייצר בו יציבות: 'מִתְשַׁבֵּרֶת הַקִּיּוֹם בְּאֶמְצָע הַזְּמַנִּים קו-שֶׁנִּי עוֹד נֶרְאֶה בְּשִׁלְמוֹת / וְכָא בְּמֶאֲרָעוֹת פְּסָפִין הַחֵד: הָאִשָּׁה לְעֶמֶת הַגְּבֹרֹת'. הצירוף תשבורת הקווים מסמן את ההתפרקות החברתית של העם היהודי באירופה ושל תקומת העם העברי בארץ ישראל. הביטוי מופיע במקומות נוספים בשירת אצ"ג, ובמחקר נטען שזוהי 'מטפורה רווחת אצל אצ"ג המסמנת מצב שבו נשברו הקווים הישרים, האמיתות הקבועות נתבדו, הנורמות התערערו'.⁸⁵ ברשימה פובליציסטית שכתרתה 'תשבורת הקווים', משנת 1926, אצ"ג טוען שהרעב הקשה בארץ הוא תרחיש מיסטי-אלוהי,⁸⁶ ומתוך 'תשבורת הקווים' ניתן למשוך 'חוט שני אחד [...] ללכת שבי אחרי אֲשׁוֹת גדולה אחת, שירושלים העברית שמה, אשר סיף בלבה'.⁸⁷ בשיר לא נראית התייחסות ישירה לירושלים ולארץ ישראל כמו ברשימה

83 ז'יל דלז ופליקס גואטרי, קפקא – לקראת ספרות מינורית (תרגמו רפאל זגורי-אורלי ויורם רון), רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 36-45.

84 שם, עמ' 38.

85 הערתם של עידו בסוק, דן מירון ושמעון רובינשטיין בכינוס כתביו הפובליציסטיים של אצ"ג: גרינברג, כל כתביו, טו, עמ' 94.

86 'ימי רעב מלכותיים. מלכות הנפש משתלטת בבית החומר המתהלך על אדמת ארץ-ישראל [...] יש רגעי-מגע עם שולי יריעות שבמיסטיקה, שלפני הזהירות הנבואה, בעקב הרעב הארצי-ישראלי. [...] עניותנו הארצי-ישראלית! בה שומה עלי, עליך, עליכם – להרגיש, שאלוהי-ישראל מוטל ברחמיו הכמורים ככבשה סולדת על השכם שלי – שלך – שלכם'. שם.

87 שם, עמ' 96.

הפובליציסטית, אך את חוט השני מחליף 'קו שני': 'האשה לעצמה הגברות'. בכך מתגלה, כמו בשירים אחרים, חילוף בין ירושלים הנכבשת בידי העם העברי ובין הנשיות שנכבשת בידי הגבריות.

בעוד שני הבתים הראשונים כמו שוטחים לפני הקורא עמדה עקרונית של תמונת עולם פרוידיאנית פאלוגוצנטרית, המהווה נקודת אחיזה במציאות הכאוטית, בבית השלישי מתחילה ה'עלילה' עצמה והפרדיגמות המגדריות מקבלות מובן לאומי מפורש. הסיטואציה השירית בנויה על ניגוד קטבי בין ההווה ובין העבר: הבחורות והעלמים היוצאים לשליחות בהווה, לעומת הינקות והצער והכלב העלוב בעבר. הניגוד מעוצב בטורים האלה: 'לעת ערב הפחרות באמצע העולם, יש סביב עוד משחק תינוקות/ ועלמים הגדלים בקומה ורנים: הם קרואים עוד לעלות לחמה', כלומר הבחורות 'באמצע העולם', כמו קו השני המתגלה בבירור מתוך תשבורת הקווים, מהווה נקודת אחיזה בעלת משמעות בעולם כאוטי. הבחורות מתממשת בעלמים חדורי תחושת שליחות מיסטית ופלאית – הם קרואים לעלות לחמה, כלומר לעלות לארץ ישראל, עלייה גברית, כשמו של הקובץ. 'משחק התינוקות' נתפס בטורים אלו כדבר-מה בלתי חשוב, המנוגד לשליחות של העלמים. הסיטואציה כמו מתארת ביקור בעבר, כשה'צער' מתגלגל לפולין כמו כלב 'הרץ במרחקים לעיר שבה נולד התינוק'⁸⁸, שנתונה כעת בחורבן: 'הכלב נזכר בגל האשפות או נזכר בעשב והומה'.

נוכח האמור לעיל, מפתיע לגלות בהמשכו של השיר נרטיב הפוך: קרבה של הדובר עצמו לינקות, והצגת הינקות והחיים בפולין באור חיובי. התינוק, המכונה 'התינוק הקורן', שרוי לצד אמו המכונה 'האם הקורנת' – ביטויים שמשמשים בשירים אחרים בקובץ לעיצוב של דמות הדובר עצמו בינקותו ושל דמות אמו. משחק התינוקות חסר החשיבות מגלה דמיון (similarity) מפתיעה לדובר-תינוק, ומיטשטשים הגבולות הדיכוטומיים בין הבגרות ה'ראויה' לינקות. הצירוף 'התינוק הקורן' מפנה היישר אל דמותו של ישו. נטע שטל, שחקרה את ייצוגיו של ישו בספרות העברית, טוענת ש'דמותו של ישו הציעה ממד אוניברסאלי של ייצוג ייסורים וסבל הכרוכים בעצם היותה מורדת במוסכמות החברתיות של זמנה'⁸⁹, וכי בשירי אצ"ג ישנה הזדהות עם ישו 'יהודי ואנושי'.⁹⁰ טענתה מתחזקת למקרא הטורים המאלפים בשירתו המאוחרת של אצ"ג: 'ישו היה יהודי, לו פאות וזקן!'/ 'מַעֲטָר בְּתַפְלִין וּבְטִלִית מְצִיָּאת כְּדִין!'.⁹¹

ההזדהות המשיחית עם ישו מעניקה למעשה הציוני כוח כשל מעשה משיחי, אך גם מעידה על פיצול מסוים בדמות הדובר ועל יחס חיובי לעבר הגלותי שצריך כביכול לשלול.

88 דמות הכלב כסמל לעליבות הופיעה כבר בשירי ביאליק, למשל בשיר 'בשדה': 'כָּכְלָב, יְדִידִי, כָּכְלָב מְמַעֲנִי, בֹּחַ נֶפֶשׁ וּמַעֲנָה, בְּרַחְתִּי הַיּוֹם אֶל-הַשָּׂדֶה מִפְּנֵי עֲצָבוֹן יְדִי בְּלִי כח'. ראו: חיים נחמן ביאליק, **כל כתבי ח. נ. ביאליק**, דביר, תל אביב 1971, עמ' ח.

89 נטע שטל, **צֵלֶם יְהוּדִי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה ה-20**, רסלינג, תל אביב 2008, עמ' 30.

90 זאת לעומת היחס השלילי כלפי 'זוס', שהוא 'אל קפוא וחסר רגשות'. שם, עמ' 44.

91 גרינברג, **כל כתביו**, ה, עמ' 172.

הדובר שהגיע לעירו הישנה מביט בעצמו כבתינוק שהיה, במהלך אקסטטי המאפשר לו לצאת מתוך עצמו ולחוות את עצמו באופן כפול: כתינוק-משיח בפולין החרבה על שדי אמו, וכ'בחור' בוגר שהארוס שלו מנותב לאישה ו'לעלות לחמה'. בשיר מתפקדות מערכות ניגודים שונות: בין העבר להווה, בין ארץ ישראל לפולין ובין הנשיות לגבריות – אך הדובר עצמו מערער על ההפרדה המוחלטת ושרוי בכל אחד מן הקטבים.

העליבות והעזובה בהווה עומדות בסתירה לעבר שבו מתוארת באותו מקום התרחשות מיסטית, של לידת התינוק: 'בְּמָקוֹם שֶׁעָמְדָה עֲרִיסַת הַתִּינוּק, בְּמָקוֹם שֶׁעָמְדָה הַמָּטָה, / אִי יִצְאָה מִפִּי הַיּוֹלֶדֶת הַצֶּעֱקָה לְבָקֶעַ אֶת עֶבִי הַתִּקְרָה; / אִי־הוּ הַתִּינוּק הַקּוֹרֵן וְאִי־הָאֵם הַקּוֹרֶנֶת?'. השיבה לרגע הלידה והקשר ההדוק בין התינוק לאם מחזירים את הקוראים לתחילתו של השיר – שבו הוזכרה 'נקבה אפלה' ונכתב 'מִרִּיחַ הָאֵם, בְּשִׁכְבּוֹ עַל שְׂדֶה, רִיחַ הָאִשָּׁה סָפְגָנוּ, ובכך נטרפים הקטבים השונים בשיר. הניגוד ה'לאומי' בין פולין לארץ ישראל קורס לתוך הניגוד האישי בין הינקות לבחורות, כשהלידה הפלאית של התינוק בפולין מקבילה ללידת הבחורות בארץ ישראל.

ועדיין, קשה יהיה לטעון שהשיר מעלה מסר אמביוולנטי. לטענתי הייצוג החיובי המשיחי של העבר בפולין אינו עומד לעצמו, אלא הוא ממלא תפקיד אינסטרומנטלי כדי להמחיש את גדולת הרגע של הלידה המחודשת בארץ ישראל ולמצב את הדובר כמי שנוולד בלידה פלאית. מרכז הכובד של השיר נמצא בלידה המחודשת בארץ ישראל, והעבר בפולין עומד לשירותו – כמצג של חורבן ועליבות, או של לידה מיתית שמעצימה את הלידה המחודשת 'על קרקע הבחורות'. ההתייחסות לעבר בתוך השיר וניסוחו מחדש במונחים מיתיים וחיוביים מרחיבים את 'התיאור הפשטני' של מיתוס הלידה הגברית בארץ ישראל, אך אינם מציגים את ההווה האירופית כשלעצמה אלא רק את צדדיה שיכולים לשרת באופן אינסטרומנטלי את הנרטיב הגברי-לאומי-ארצי-ישראלי שאצ"ג מבקש לכונן. דמותה של האם לוקחת חלק במערך הזה; במחקר טענו לקשר בין דמות האם בשירים ובין ירושלים או ארץ ישראל⁹², אך בשיר זה האם נוכחת בפולין דווקא. דמותה קושרת בין שני המקומות הפיזיים המייצגים שתי אידיאולוגיות שונות, באופן שמעמיד אידיאולוגיה אחת, החיים היהודיים באירופה, לשירות האידיאולוגיה האחרת, הציונית-התיישבותית.

לאחר הנסיגה לעבר, השיר חוזר שוב על אותן מילים שהובאו בתחילת השיר: 'לֵעֵת עָרְב הַבְּחָרוֹת בְּאֶמְצֵעַ הָעוֹלָם (וְסָבִיב עוֹד מְשֻׁחַק תִּינוּקוֹת)', והפעם חלקה השני של האמירה נמסר בסוגריים, כתזכורת אגבית למצב שכבר נוסח בתחילת השיר. החזרתיות העודפת, המיותרת לכאורה, מדגישה שוב ושוב את המיתוס של הלידה מחדש באופן שהופך אותו למיתוס 'מוגזם', 'מנופח יותר מדי'. הטור אינו מסתיים במשחק התינוקות אלא ממשיך ישירות לאימאז' חדש: 'רוֹבֵץ אֶרֶץ אֲזַ בְּדָמוֹ הַפֶּדָה לְעֵמֶת הָאֶבֶדֶן הָעֵמֶק'. ההמשך הישיר של הטור, שאינו נענה להיגיון תחבירי, בעוד המילים 'וְסָבִיב עוֹד מְשֻׁחַק תִּינוּקוֹת' נתונות

92 וולף-מונוזון טוענת שהסמל של דמות האם משתקף בסמלים נשיים נוספים: 'אמהות האומה, ירושלים, ארץ ישראל והשכינה'. ראו: וולף-מונוזון, *לְגִנָּה נִקְדַּת הַפֶּלֶא*, עמ' 219-220.

בסוגריים, יוצר קשר גרפי בין תחילתו של הטור הארוך ובין סופו, שמצביע על קשר של משמעות בין ה'בחרות' ובין ה'ארי'. הפסיחה אחרי המילה 'בדמו', שחוזרת פעמיים עד סופו של השיר, מכוונת לסיטואציה שאפשר לראותה בתחומי הממשי החומק מניסוח – מעין התבוססות בדם, שיש בה סבל בשל הכאב ההכרחי הכרוך בדימום אבל גם עונג ארוטי, שבא לידי ביטוי במילים 'וְנוֹקֶתֶת הָאֵשׁ, הָעֲצוּרָה בְּדָם', וכמו כן רצון להשהות את הרגע, שמתממש באמצעות ה'רביצה' של הארי בדמו. הקשר בין הדם והכאב ובין העונג הארוטי נוכח כבר במקרא: בספר יחזקאל, אחרי הפסוק 'וְאָעֲבַר עָלֶיךָ וְאָרָאךָ, מִתְבֹּסֶסֶת בְּדָמֶיךָ; וְאָמַר לְךָ בְּדָמֶיךָ חַיִּי, וְאָמַר לְךָ בְּדָמֶיךָ חַיִּי', בא פסוק בעל הקשר מיני דווקא: 'רִכְבָּהּ, כְּצִמְחַ הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךָ, וְתִרְפִּי וְתִגְדְּלִי, וְתִבְאִי בְּעֲדֵי עֲדֵיִים: שְׂדִים נִכְנּוּ וְשָׁעָרָה צִמְחָה, וְאַתָּה עָרִם וְעָרִיחָה, וּבִפְסוֹק הַבָּא חֲזוֹרֹת הַמִּלִּים הַפּוֹתְחוֹת 'וְאָעֲבַר עָלֶיךָ וְאָרָאךָ', אך הפעם ההתבוססות בדם מוחלפת במעשה אהבה: 'וְאָעֲבַר עָלֶיךָ וְאָרָאךָ, וְהִנֵּה עִמָּךְ עֵת הַדִּים, וְאָפְרָשׁ כְּנָפֵי עָלֶיךָ, וְאֶכְסֶה עָרוֹתֶךָ'.⁹³

על פי הקשר המשפט בשיר, 'האבדן העמוק' מכוון לחורבן הבית היהודי ולאבדן האם והתינוק, אך בה בעת הצירוף 'האבדן העמוק' מפנה את הקוראים לתחילתו של השיר, שבו הביטוי 'אֶבְדָן הָאֶחָד, הָעֵמֶק' כוון לפאלוס הגברי. במהלך זה העבר היהודי, שהינו מצפים שיהיה מנוגד לנרטיב הפאלי, מזין ומעצים אותו. במהלך דומה, האש ששורפת את הבית היהודי (כִּי שָׂרַף הַבַּיִת הַיְּהוּדִי) היא גם אש התשוקה, המהווה מוטיבציה להפעלתה של אנרגיה מינית כובשת: 'וְנוֹקֶתֶת הָאֵשׁ, הָעֲצוּרָה בְּדָם, אֶת הָעוֹר וּבִקְעֶתָ לְהָאִיר'. הדובר פונה אל העבר ומנסח אותו מחדש באופן מיתי, דרך התינוק הקורן והאם הקורנת, ובכך מגייס את העבר ליצירת הלידה המחודשת. הפואטיקה העודפת של אצ"ג פונה אל העבר באירופה ומגייסת אותו, וליתר דיוק – אלמנטים מסוימים מתוכו, כדי לייצר נרטיב מיתי של לידה לאומית בארץ ישראל. למרות טשטוש הגבולות והזהות בין המוקדים השונים של השיר, ועל אף ריבוי המשמעויות – באה בסופו אמירה ברורה של הפרדה מגדרית דיכוטומית: 'הַגִּבּוֹר לְעֵמֶת הָאֵשׁ'.

חוקריו הבולטים של אצ"ג נדרשו לריבוי המשמעויות בשיריו. מירון תיאר את הגברות העולה כ'יצירה מורכבת, דיאלקטית ורבת פנים';⁹⁴ מיטל טוענת שיצירתו של אצ"ג היא שירה של ריבוי משמעות שאין למצוא בה אמת אחת;⁹⁵ וינפלד טוען שזוהי שירה שמבליטה את הסתירות והופכת אותן ל'עקרון חיובי שהשיר שואף אליו'.⁹⁶ הפואטיקה העודפת של אצ"ג אכן אינה מאפשרת להעמיד פרשנות אחת, סופית וקוהרנטית, ועם זאת – 'מסר' חד-משמעי עולה מהשיר, של העדפת הגבריות והלאומיות. העדפה זו אמורה לשלול את מה שמנוגד לה – הנשיות ופולין, אבל אצ"ג אינו מתמסר לציפייה זו. הוא נזקק לשיבה

93 יחזקאל טז, ו-ח. אני מודה לרון לסרי על הפניה זו.

94 מירון, *אקדמות לאצ"ג*, עמ' 78.

95 אורית מיטל, 'מוכרחים היינו לשנוא את אשר אהבנו': משפחה ולאומיות בשירת אצ"ג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2008.

96 וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', עמ' 70.

לעבר ולנשיות כדי להעצים את ההווה הגברי להפוך אותו למיתי וכל־יכול. כבר בביטוי 'הַגִּבּוֹר לְעֶמֶת הָאִשָּׁה' נראה שהמילה 'לעומת' משמשת להוראת ניגוד אך גם להוראת יחסי תלות והדדיות, שכן הגבר נתפס כ'גבר' ביחס לאישה, ולהפך. לפי זה, לשם בחירה מוחלטת בארץ ישראל נזקק המשורר למטענים מסוימים מתוך העבר האירופי שישרתו ויחזקו את הבחירה הציונית. שימוש של אצ"ג בנשיות, וכמוה בעבר הגלותי, הוא לדעתי אמצעי לאובייקטיביות ולהשטחה. ההזדהות החלקית והסלקטיבית עם העבר הגלותי מקבילה להזדהות חלקית וסלקטיבית עם הנשיות, ושתייהן מהוות כלים שמטרתם הסופית היא ליצור זהות גברית ארץ־ישראלית, אומניפוטנטית ואוטונומית.

לידה גברית: ייתור הנשיות

הגבריות העודפת בשירי הגברות העולה מנסה לסמן ולקנות שליטה על אזורים שמטיבם אינם נגישים לה, ובעיניי אף אינם יכולים להיות נגישים לה, ובראש ובראשונה חווית הלידה הנשית. אצ"ג חוזר בקובץ לנושא הינקות והלידה ויוצר הקבלות בין הלידה הפיזית הממשית ל'לידה המחודשת' בארץ ישראל. עיסוקו הרב של אצ"ג בנושא הלידה הפיזית והינקות הפיזית מאפשר לו לייצר את הלידה הסמלית המחודשת, שהיא לידה גברית, דרך חזרה על לידה 'נורמטיבית' גופנית ומוחשית ובאמצעות 'שאלת' יכולות הלידה הפיזיות החסרות לו כדי 'ללדת את עצמו' מחדש כבעל 'גוף ירושלמי'. נושא הלידה עומד במרכז המחזור הראשון בקובץ, 'לחג ההתגלות', ואחד השירים הממחישים בבירור את אפקט החזרה הוא 'שיר בן לכבוד אמא'.⁹⁷

הבית הראשון בשיר מהלל את האם ומביא תיאור כמעט אוטופי של מסירותה המוחלטת לתינוקה. האם אינה מוצגת בשיר כסובייקט נפרד העומד לעצמו, אלא כישות שתכליתה לטפל בתינוק: מבחינה פיזית (היריון, לידה, הנקה, רחצה, כביסה, ערות בלילה) ורגשית ('נְשִׁיקָה בְּמִצָּח, בְּעֵין, בְּלֶחִי'). הקרבה ואף הזהות החלקית שבין האם לתינוק מופיעות בטור השלישי: 'שָׁכַר חָלָב אִם וְשָׁכַר רֶגֶל הָעֲרִיסָה, הֶלְכָּן, כְּשֶׁה'לובן' מכוון לעריסת התינוק וגם לחלב האם שהופיע בתחילת הטור.

לצד הדמיון בין האם לתינוק, הבית ממחיש את הפער המתקיים ביניהם בהווה, בעת שהדובר מעניק לה 'שכר' על מסירותה. שלושים כלי הזמר המופיעים בטור הפותח: 'נִגְנוּ-נָא, שְׁלוֹשִׁים כָּלִי זָמֵר, שִׁיר בֶּן לְכָבוֹד אִמָּא', השקולים כנגד שלושים שנותיו של הדובר מעידים על הריחוק מאמו, בבחינת זיכרון רחוק שיש להקדיש לו שיר ולהעניק לו שכר. מיתוס גיל השלושים חוזר פעמים רבות בקובץ, ומתקשר ל'גבורה' ול'גברות'. במשנה נאמר 'בן שלושים – לכוח', ועל פי המסורת זה הגיל המתאים לעבודה פיזית.⁹⁸ הלידה המחודשת

97 גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 79.

98 משנה, אבות ה, כא.

בקובץ היא לידה של גיל שלושים: לידה של גבריות פיזית וכוחנית,⁹⁹ שאינה זקוקה ל'אם מטפלת' כסובייקט. האנפורה 'שכר' מעלה על הדעת את מצוות כיבוד אב ואם, מהמצוות היחידות שנכתב במפורש שכרן – אריכות ימים. הבית הראשון של השיר מציע היפוך, כשהאם היא שזוכה לשכר על טיפול בבנה ולא להפך, ואולי 'מאריכה ימים' כשהדובר ממשיך לקיים תכונות אימהיות מסוימות בעצמו. המילה 'שכר', שמשמשת גם בתחום התעסוקה, ממחישה רובד נוסף – שהדובר כמו 'קונה' מאמו את יכולות הטיפול בתינוק משום שהוא זקוק להן בעת הלידה הגברית אך כבר אינו זקוק לה עצמה.

לאחר שהבן שילם את 'שכרה' של האם באמצעות כלי הזמר ו'חובו' נפרע, הוא יכול לתפוס את מקומה ולהיהפך בשיר לאמו-שלו, ובכך להשתחרר מהצורך באם חיצונית. בטור 'אֲנִי רוֹצֶה לְבָקֵעַ שִׁיר אֶמָּא מְבֻשָּׂרִי' ניכרת בבירור חוויית 'הגוף הסמלי' האופיינית לשירת אצ"ג: לידת ה'שיר' כחווייה שמטשטשת את הגבול שבין הסדר הסמלי ובין הסדר הממשי. בטור זה מתרחשת תופעה נוספת: חזרה על מעשה הלידה אגב הפקעתו מהאישה.¹⁰⁰ הדובר בשיר רוצה 'לבקוע' [...] מבשרי, באקט שמהווה חזרה חקיינית, פרודית, על לידה ממשית. הדובר יולד את 'שיר אימא' ומבקש להיות אמו-שלו: 'לְהַמְשִׁיךְ עָלַי לִילוּתֶיהָ עַל עֲרָשִׁי הַקֶּטָן'. וְלִהְיוֹת בְּנִחְרִי אֶת רֵיחַ הַתֵּינוּק מְבֻשָּׂרִי, כלומר לקיים את הקשר הפיזי והרגשי ההדוק שבין האם לתינוק כקשר בינו לבין עצמו: ספק ללדת מבשרו תינוק וספק לשוב להיות התינוק שהיה. בחזרה על מעשה הלידה הנשי מתוארת הלידה במונחים גבריים – כפי שכתבה וולף-מוגזון, 'השורש בק"ע מעניק מימד גברי למעשה הפקת השיר, בהיותו בעל קונוטציה גברית מובהקת של פריצה בכוח'.¹⁰¹ הדובר מבקש 'לֶאֱחֹז בְּשָׁנוֹתֵי הַשְּׁלוֹשִׁים, שֶׁהֵן מְעֻטָּרוֹת, וְלִהְיוֹת הַצֶּדֶה!', כלומר להסיט הצדה את ההווה ואת הגבריות. למילה 'מעוטרת' יש הקשר מיני גברי דרך עטרת הפין, והדובר רוצה 'להסיט' את מיניותו הגברית כדי שיוכל לכבוש את האימהות הנשית. למעשה, הדובר מפקיע חוויה נשית מובהקת, מוציא אותה מהקשרה ומנתק אותה מסובייקט נשי כלשהו, ובכך עושה אותה לגברית.

הדובר הוא התינוק, אך במהלך השיר נראה שהוא מזדהה יותר עם האם דווקא: בתארו את עצמו בינקותו הוא נזקק למטונימיות ('ערשו' ו'ריחו'), ואילו ההזדהות עם האם היא בלתי אמצעית בבקשו 'לְהַמְשִׁיךְ עָלַי לִילוּתֶיהָ עַל עֲרָשִׁי הַקֶּטָן'. וְלִהְיוֹת בְּנִחְרִי אֶת רֵיחַ הַתֵּינוּק מְבֻשָּׂרִי. פעולת ההרחה היא פעולה שהדובר מבקש לחוות בעצמו, פעולה המתייחסת לאם דווקא ולא לתינוק. ההזדהות עם האם היא הכרחית כדי להפקיע את יכולותיה הפיזיות למען הלידה הגברית-לאומית המנוסחת בשירים אחרים בקובץ. ה'הטיה'

99 כנעני מזהה את הכוחניות המאפיינת את שירי אצ"ג וקושר בינה לפשיון: 'בפאשיון, ובשירתו של אצ"ג, הכוח הוא ערך בפני עצמו'. ראו: כנעני, 'לנוגה עץ רקב, עמ' 101.

100 משמעותו המילולית של המונח 'פרודיה' היא 'לצד השיר' (ביוונית: para = לצד, ode = שיר), כלומר יצירה שנסמכת על יצירה אחרת. וראו: Linda Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth Century Art Forms*, Routledge, New York and London 1985, p. 16.

101 וולף-מוגזון, 'לנוגה עץ רקב, עמ' 222.

של הגבריות היא הטיה בלבד ולא ויתור, והדובר מבקש 'להיות אם' בלי לוותר על 'להיות גבר', ועל כן בסופו של השיר מודגשת גבריותו ונפרדותו מהאם: 'וְנִגְשׁ הַגֶּבֶר לְכַרְךָ אֶת עֶרְשׁוֹ וְאָמֹוּ/ בְּאֶמְצֵעַ הָעוֹלָם'. אם כן, כנגד קריאותיהן של מיטל ושל וולף-מונזון, שזיהו בשיר מהלך של היפרדות מהאם וחתירה לאינדיבידואליזם גברית,¹⁰² אני מבקשת לטעון שמדובר בחתירה לגבריות קיצונית שמבקשת להיות אוטונומית ומשחררת כליל מצורך או תלות באישה, ועל כן על הדובר להפקיע את יכולות הלידה הרצויות לו ולקחתן לעצמו. הדובר הגברי כמו יוצא מעצמו בתהליך בעל ממד אקסטטי כדי לחזור לרגע הלידה המכונן. בכך מתאפשרת חזרה פרודית ועודפת: הדובר הוא הגבר הניגש לאמו, ובה בעת הוא גם התינוק וגם מי שמפקיע מהאם חוויות פיזיות. 'שיר בן לכבוד אימא' כביכול מרומם את כבודה של דמות האם, כמעט כדי האלהה, אך ברגע שהיא נעשית מושא להערצה נשללת הסובייקטיביות שלה,¹⁰³ ודרך הפירוט הרב של מעשיה ה'אימהיים' הדובר מפקיע אותם לעצמו. הדובר מפריד בין האם כסובייקט ובין כוחות הלידה והטיפול, ובאופן פטישיסטי מתמקד רק באלמנטים הרצויים לו לכינונה של הגבריות האוטונומית.

מהלך דומה מתרחש בשיר 'אֶשְׁפִּיזִין'.¹⁰⁴ בשיר זה ישנה חזרה על רגע הלידה עצמו: בתחילת השיר הדובר מתאר את רגע הלידה שבו אמו שוכבת במיטתה ומלאכים מגיעים אליה, ובסופו הוא חוזר על אותה סצנה בדיוק, והפעם המלאכים מגיעים למיטתו שלו ברגע הלידה המחודשת של 'חג ההתגלות'.

אנלוגיה נוספת, ניגודית, מתקיימת בין מיטתה של אמו ל'ביתו של אבא', שהיא גם פער בין הסמינטי ובין הסימבולי.¹⁰⁵ בטור הראשון נכתב: 'לֹא סִפְּרָה לִי אִמָּא אֵם שְׁמָעָה בְּגִיחִי מִבְּטִנָּה, כִּי רָנוּ מְלָאכִים לְלִדְתִּי אוֹ כְּכוּ מָאד/ אֶצֶל מִטָּתָה'. לא ידוע אם המלאכים רנו או בכו, ולמעשה לא ידוע כלל אם האם שמעה מלאכים. בכל זאת, הזכרתם של המלאכים מוסיפה נופך של קדושה ללידה הפיזית הממשית. הפסיחה מסמנת חשיבות מיוחדת למילים 'אצל מיטתה', המהוות ניגוד ל'ביתו של אבא'. חוסר הידיעה והמיסטיקה המאפיינים את חוויות הלידה הממשית בשיר מוחלפים בידיעה הברורה של הלידה הסמלית, בבית האב: 'אֶבֶל הִגֵּד לִי פֶעַם, כִּי רִבְתָּה הַחֲדָנָה בְּבֵיתוֹ שֶׁל אָבִא/ עַל הַשְׁלָחָנוֹת וְעַל הַסְּפָסְלִים רָקְדוּ'. הלידה הסמלית מתממשת בהכנסת התינוק לתוך היהדות, בטקס ברית המילה: 'וְכִיּוֹם הַשְּׁמִינִי הִכְאִיבוּ לִי כֶּכָּה בְּשֵׁם הַיְיָדוֹת הַגְּדוֹלָה'.

הלידה האבהית ה'סמלית' מקבלת את תוקפה מתוך חוויה 'ממשית', כשטקס ברית המילה הוא בעל משמעות סימבולית אך מדובר בחוויה פיזית גופנית של כאב שאין לתארו במילים, ששווה בתחומי ה'ממשי'. כפי שכותבת חנה סוקר-שווגר בעקבות בויאריין, 'ברית המילה

102 מיטל, 'מוכרחים היינו לשנוא את אשר אהבנו', עמ' 104; וולף-מונזון, שם, עמ' 223.

103 טענה זו ניסחה צמיר בנוגע למקומן של המשוררות הנשים בתקופה. ראו: צמיר, 'הקרבת החלוצי', עמ' 645-673.

104 גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 80.

105 על השפה הסימבולית והסמינטיקית ראו: ז'וליה קריסטבה, *בראשית הייתה האהבה: פסיכואנליזה ואמונה* (תרגם עמוס סקברר), רסלינג, תל אביב 2009, עמ' 39.

בתקופת חז"ל [היה] טקס מרכזי שבו הגוף והלשון מסתבכים זה בזה ומותמרים זה בזה.¹⁰⁶ גם בשיריו של אצ"ג, הגוף והלשון, המשמעות הפיזית הממשית והמשמעות הסמלית, מסתבכים ומותמרים זה בזה.

הדובר מתאר את עצמו מתוך פרספקטיבה חיצונית: 'כֶּן גִּדְל הַיֶּלֶד, כֶּן גִּדְל הַסֶּנֶה שְׁלִמְכָאוֹב', בטור שיש בו זהות מטפורית בין 'ילד' פיזי וממשי ובין ה'סנה' – סמל יהודי להתגלות אלוהית. המילה 'מכאוב' קושרת את כאב ברית המילה ואיברו הגברי של הילד עם התגלות אלוהית שסימנה את בחירתו של משה, באופן שמחזק את המיתוס המשיחי של הדובר כנבחר. הסנה מעצים את חוויית הברית והופך אותה מכאב החיתוך וה'שרפה' לחוויה של התגלות אלוהית ונבחרות. המלאכים המגיעים לבקרו במיטת האם בזמן הלידה מכונים 'אושפיזין' כשם השיר עצמו. שני המונחים, סנה ואושפיזין, לקוחים מן המסורת היהודית וממחישים את הימצאותו של הדובר בתחומי הסימבולי של האב, גם ברגע הממשי והסמיוטי של הלידה. למעשה השיר מעמיד שלוש לידות: לידה 'של האם', שהיא בתחומי הממשי ועל כן מחוץ לאפשרות הידיעה והניסוח, ולא ידוע אם המלאכים רנו או בכו; לידה סמלית 'של האב' לתוך 'היהדות הגדולה'; ולידה 'של הדובר', שיולד את עצמו על מִטַּת הַגֶּבֶר כ'חג ההתגלות'. הדובר מסתייג מהלידה הסמלית של האב וכופר במשמעותה במילים 'אֵינִי יוֹדֵעַ: מֶה פֶּשֶׁר הַתְּדוּהָ שְׂרָבְתָּה בְּבִיתוֹ שֶׁל אָבִא', ומגלה קרבה ללידה האימהית, כש'מלאכי הילדות' מגיעים שוב לבקרו. הפעם הדובר 'יודע' שהם בוכים – ומאחד את הסמלי הניתן לניסוח לשוני עם הממשי החומק ממנה.

מיטל רואה בשיר ביטוי של אבל בשל הניתוק מהאם, ומכאן מעבר לאב וכניסה לסדר הסימבולי. השיר לדבריה 'מבטא הזדהות של הדובר המבוגר עם חוסר האונים והפאסיביות של התינוק, מול כוחות חברתיים גדולים ממנו בהרבה'.¹⁰⁷ לטענתי מתרחש מצב הפוך: הדובר מתגבר על חוסר האונים והפסיביות ביצאו נגד החוק הסימבולי האבהי הממשטר, ובכך 'יולד את עצמו' כסובייקט גברי הנמצא 'מעל' לחוק הסימבולי, שאין גורם המגביל אותו. בהווה הדובר ה'גדול מדי' כבר 'אינו יודע' את החוק הממשטר של 'היהדות הגדולה', החוק האבהי שאמור להיות קודם לו. הדובר מזדהה עם האם היולדת מתוך מטרה להפקיע ממנה את הלידה הממשית (באמצעות חזרה) וכך לייצר לידה 'של הבן', לידה גברית. בשיר זה, כמו באחרים, ניתן לזהות חוויה אקסטטית של יציאה מתוך העצמי כדי לקיים לידה עצמית. האקסטזה משמשת את הדובר לצאת מתוך עצמו, להזדהות עם אמו ולהפקיע ממנה את כוחות היולדת והאם אגב הקפדה על שימור 'גבריותו', שמתבטאת למשל במילים 'פָּעַת, בְּגִבְרוּתִי הָעוֹלָה', ובמילים 'עַל מִטַּת הַגֶּבֶר'. הדובר 'יולד את עצמו' באופן שאינו נובע מכוחה של האם עצמה ולא נשמע ללידה האבהית הסימבולית, ועל כן אין גורם קודם לו שיכול להגביל ולסרס אותו והוא חפשי ובעל כוח בלתי מוגבל ב'גברותו העולה'.

106 חנה סוקר-שוורץ, 'גולם אלוהים: הולדת הטרגדיה אצל גנסין מתוך מוזיקת הסוגיה התלמודית', בתוך: יגאל שוורץ, קלאודיה רונצווייג-קופפר וליך נתנאל (עורכים), *מחשבת הספר*, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן (בדפוס).

107 מיטל, 'מוכרחים היינו לשנוא את אשר אהבנו', עמ' 99.

'כלא הביטויים' ופריצתו

הגודש הבלתי ניתן להכלה הוא מאפיין פואטי ולשוני הנוכח בשירי הקובץ, כמו ביצירות רבות נוספות של אצ"ג. בנימין הרשב טען ש'היקפה, גיוונה, עוצמתה, ייחודה הנועז של שירתו הרשימו והרתיעו כאחד';¹⁰⁸ פרידלנדר ציין את 'הטורים הרחבים, מעל ומעבר למקובל בשירה, הריתמוס הגועש, הפתוס העז';¹⁰⁹ לנדר טען שאצ"ג 'עמעם את ראותנו באורות הסנוורים המתרוצצים כברקים, הלוך וחזור, בשורות הרחבות של שיריו'.¹¹⁰ הגודש השירי שהכה במבקרים מסרב להתמסר לפרשנות. שירי אצ"ג מותחים עד לקצה את ההגדרה של 'שירה' – הטורים הארוכים והאורך של כל שיר או פואמה אינם מאפשרים קריאה צמודה, אך האינטנסיביות של כל טור מזמינה קריאה צמודה שירית. אצ"ג מציב אפוא בפני פרשניו אתגר אבוד מראש,¹¹¹ ומעמיד קונסטרוקט שירי 'גדול מדי'. כזו גם השפה החידתית של הקובץ, שהיא מעוררת השראה, מרשימה ובה בעת מרתיעה. שבירת השפה התקנית וסיכול האפשרות להעמיד תרחיש נרטיבי חד־משמעי הן מגמות אופייניות לשירה אקספרסיוניסטית, שאחדותה מתקיימת מתוקף חוויה או רעיון.¹¹² השירים מעלים תהיות על עצם השפה והשימוש של השירה בה, יכולותיה ומגבלותיה של השפה: 'כלא הביטויים' בניסוחו של אצ"ג עצמו. השפה הסימבולית מזוהה בהגותו של לאקאן עם האב והפאלוס, הלוגוס וההיגיון.¹¹³ לאקאן שותף לעמדתו של פרויד שהסירוס מגביל את ההתענגות, אבל סבור שמקורו אינו באב אלא בשפה: תוצאה של פירוש צרכיו הראשוניים של האדם על ידי האחר, ועל כן אינם בהכרח מתאימים לתביעתו. לפיכך השפה היא כללית תמיד ואין היא מסוגלת להביע את התשוקה הפרטית. הסמלי הוא לשוני במהותו, אם כי גם הסדרים האחרים נוכחים בשפה. ואנייה כותב ש'לדעת לאקאן המילה היא בבחינת רציחתו של הדבר – שומה על הדבר להיעלם כדי שהמילה תתקיים. מרגע שניתן לדבר שם, הוא איננו'.¹¹⁴ ברגע שהדבר נהיה למושג מובנה וסטטי בשפה, הוא מאבד את קיומו הממשי־דינמי, והשפה זרה לאדם כי לא הוא קובע את חוקיה.¹¹⁵

לשון השירה הייחודית של אצ"ג, עמוסת המטפורות הסבוכות והסמלים המיסטיים, היא הישג לשוני בלתי מעורער, לתקופתו ובכלל. מיטל רואה בשפה של שירתו שפה פורצת

108 בנימין הרשב, "ריתמוס הרחבות": הלכה ומעשה בשירתו האקספרסיוניסטית של אורי צבי גרינברג, בתוך: הנ"ל, **אמנות השירה**, כרמל, ירושלים 2000, עמ' 83.

109 פרידלנדר, **אורי צבי גרינברג**, עמ' 72.

110 פנחס לנדר, 'שירת אורי צבי גרינברג', **גזית**, ז (1944), עמ' 29.

111 'אין עוד מפעל ספרותי בספרותנו החדשה שכל כך עשוי להכשיל את הביקורת ולהביא במבוכה את החוקר בעבודתו, כמו שירת גרינברג'. ראו: קורצווייל, **בין חזון לבין האבסורד**, עמ' 10-11.

112 ליכטנשטיין [1913], בתוך: אשר רייך (עורך), **סוף העולם: מבחר מן השירה האקספרסיוניסטית הגרמנית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2013, עמ' 65.

113 לאקאן טוען כי 'הפאלוס הוא מסמן המסמנים'. ראו: רו ברקין, **סימנים של התענגות**, עמ' 91.

114 ואנייה, **לאקאן**, עמ' 25.

115 רו ברקין, **סימנים של התענגות**, עמ' 34.

גבולות ומלאת סתירות,¹¹⁶ שמאפשרת באמצעות הפרדוקסים 'השהיה של המובן המשותף והשעייתו'.¹¹⁷ מירון מציע שהשפה מתפקדת כתחליף לחיק האם, כשהיא 'מאפשרת שלמות פנימית סוליפסיסטית': שפה שמקנה לדובר ביטוי ייחודי אך גם כולאת אותו בתחומיה.¹¹⁸ שתי הקריאות מחמיצות פן נוסף: באמצעות מתיחת גבולותיהם של הלשון והתחביר, הדובר בשירים קונה שליטה על הלשון עצמה, ודמותו המורכבת והמרובדת מזדהה עם הלשון, מתענגת בתוכה ועליה.

אצ"ג מנכיח בשיריו את ההכרה במגבלות ה'ביטויים', שהם תחליף לדבר הממשי – אבל גובר על מגבלות אלו בטשטשו את הגבולות שבין הסמלי לממשי, הסימבולי והסמיוטי, ומייצר את מה שכינתה סוקר-שווגר בנוגע ליצירתו של גנסין, 'התענגות טקסטואלית'.¹¹⁹ מרגע שהדובר בשירי הגברות העולה מתענג על השפה ועל הסדר הסימבולי, הוא מתענג בדיוק על מה שנועד להגביל, להסדיר ו'לסרס' את התענגותו. בכך מצליח הדובר לפרוץ את החוק הסימבולי ואת 'שם האב' הלאקאניאני ולא להיות מוגבל על ידו. נושא זה בא לידי ביטוי בשיר 'מעמקים',¹²⁰ העוסק במגבלות השפה השירית ובכוחה.¹²¹

השיר מצביע על פער בין התוכן ובין הלשון: בהתאמה לדבריו של לאקאן, הדובר מציב ניגוד בין הפנימי לחיצוני וטוען שהוא לכוד בתוך 'כלא הביטויים' ועל כן אינו יכול לתת ביטוי לחוויות פנימיות. עם זאת, צורתו המסובכת של השיר ולשונו האידיאליסטית הרב-משמעית פורצות את גבולותיו של אותו 'כלא' לשוני בדיוק, ומצליחות לייצר ביטוי לשוני שחורג מעבר לתחומו וחודר ל'מעמקים', חדירה שהיא גם ארוטית באופייה.

השיר מייצר ניגוד בינארי בין חוויית המעמקים ובין גילוי החיצוניים של הדובר. הדובר מפאר בצורה נרקסיסטית את דמותו, ומונה את הישגיו וכישוריו כמשורר נערץ וכובש נשים: 'יש קוראי שירה ב'ישראל, יש מעלים שמי כמו יהלום ודמם בן באור זכרונות'. ויש גם אשה להריון ולתענוג ליילה רבים; יש ידים מלאות לב ופה המגיד לי: עטרת. התבנית הרטורית של החזרה על התיבה 'יש' מובילה למה שאין דווקא: 'יש ללכת וללכת, אף אל היונק והערש לא אגיע עוד לעולם'. הצלחותיו המסחררות של הדובר במישור הארצי והסמלי אינן מאפשרות לו לסיים את המסע ההפוך בזמן אל העבר ולהגיע לאוטופיה הקדם-שפתית, של הממשי שאינו חסר דבר, המתקיים בינקות ובאחדות התינוק והאם: 'בשער ראשון בוכה אָמָא, כי בטוֹיִים אין לשְׁנִינו'. על כן הטורים עוברים מקטביות קיצונית אחת לאחרת: מפרסונה של על-אדם נערץ, רב-מעללים וכישרונות, לדובר קרוע ומפורק השרוי במצוקה.

116 מיטל, 'מוכרחים היינו לשנוא את אשר אהבנו', עמ' 9.

117 שם, עמ' 20.

118 מירון, אקדמות לאצ"ג, עמ' 83.

119 חנה סוקר-שווגר, 'גולם אלוהים'.

120 גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 81.

121 וולף-מונזון כותבת שההצהרה האישית בתחילתו של השיר מובילה את הקורא לקריאה ארספואטית, 'בירור מעמיק של מקורות החזון הפיוטי של המשורר'. ראו: וולף-מונזון, לְנִינָה נִקְדַּת הַפֶּלָא, עמ' 227.

בטור 'אֶךְ אֶנֶכִּי כֹה נִחְתָּכָתִי; אֶכֶר אֶכֶר מְלֵא פְחָדִים. לֹא פִלְלָתִי לְהִיּוֹת סְפּוֹג וְאֶסְפָּקְלָרִיָּה לְכָל פְּחָדִי!'; נראה שלמרות הצלחותיו במישור הארצי, הדובר לכוד בתוך פחדיו – סופג אותם אליו ומשמש להם מראה מבלי אפשרות לצאת מהם. זוהי הילכדות בתוך שלב המראה ובקונפליקט התמידי של ה'אני' עם השתקפויותיו. השהייה בתוך הפחדים מעלה על הדעת התענגות מזוכיסטית: המזוכיסט פורץ את החוק הסימבולי מתוך הממשי כשהוא מתענג על מה שאמור לגרום לו סבל. כפי שטוען דלז, המזוכים הוא יישום 'טוב מדי' של החוק החושף אותו כאבסורדי וחותר תחתיו.¹²² ההתענגות של הדובר אינה נובעת מההערכה החיצונית שהוא זוכה לה, אלא מההתבוססות האינטימית בתוך הפחדים הפנימיים דווקא. אותם פחדים קשורים להיותו סובייקט 'שנחתך' והוכנס לתוך הסדר הסמלי של 'היהדות הגדולה' דרך ברית המילה – ובכך הדבר שאמור להגביל את התענגותו ולמשטר אותה משמש אותו להתענגות פרטית על החיתוך ועל איבריו המפורדים.

כמו השירים הקודמים, השיר הזה מציב הבחנה ברורה בין העבר להווה, אך גם מטשטש את הגבולות ביניהם. בטורים: 'עַד שְׁנָתִי הָרִאשׁוֹנָה נֹהֵר סֶתוּ מְשֻׁלָּשִׁים שְׁעָרִים וּמִדְמִיעַ בָּשָׂר הַיּוֹנֵק בְּתִנְתּוֹ הַמְּבֻרָכָה. / בְּשֶׁעַר רִאשׁוֹן בּוֹכָה אִמָּא, כִּי כְּטוֹיִים אֵין לְשִׁנָּיו - - / תְּקוּפַת הָאוּטוֹפִיָּה מִתְרַחֶשֶׁת 'עַד שְׁנָתִי הָרִאשׁוֹנָה', אֵךְ גַּם אֵלֶיהָ כָּבֵר 'נֹהֵר סֶתוּ מְשֻׁלָּשִׁים שְׁעָרִים'. גִּיל הַשְּׁלוּשִׁים שֶׁהוּא סָמַל לַגְּבִרּוּת וּלְכּוֹחַנִּיּוֹת מִשְׁתַּלֵּב עִם הָאוּטוֹפִיָּה הַיְנִקוּתִית, וּבִעֲצֵם מִנְסַח מַחֲדָשׁ אֵת הַיְנִקוּת כַּחֲלָק מ'הַגְּבִרּוּת הָעוֹלָה'. הַמִּטְפּוֹרָה 'מִדְמִיעַ בָּשָׂר הַיּוֹנֵק' מִמְחִישָׁה כִּיצַד הָהוּוּה מְפּוֹרֵר אֵת הָאוּטוֹפִיָּה שֶׁל הַיְנִקוּת, כְּשֶׁהַדְמָעוֹת כְּמוֹ מִמְסוֹת אֵת הַבָּשָׂר שֶׁל הַיּוֹנֵק וּמַעֲרַעְרוֹת אֵת יְצִיבוֹתוֹ הַפִּיזִית. הַשִּׁיר יוֹצֵר קֶשֶׁר בֵּין הַדְמָעוֹת שֶׁמְבִיא אֹתוֹ 'סִתִּיו הַבְּגִירוֹת' וּבֵין דְּמָעוֹתֶיהָ שֶׁל הָאֵם הַבּוֹכָה, וְהַדּוֹבֵר שֶׁבּ וְחוֹזֵר עַל סִטּוּאָצִיָּה מִשְׁוִיכָת לֹאֵם וּמִפְקִיעַ אוֹתָהּ מִסּוֹבִיִּיקִיבּוּיּוֹת אִימָהִית.

שיר זה, כמו שירים נוספים, מבטא מצבים רגשיים פרטיים באמצעות דמויות אוניברסליות: איוב, נירון וסוקרטס.¹²³ בטורים 'מֵה שְׁקָרָה לוֹ לְאִיּוֹב מְאֻסָּנוֹת עַד צָרְעָתָה, עָלָה לִי מַעֲכִי חַיִּי, מִתְּסֻבֶּכֶת הַתְּעֻנּוּגִים, / בְּרִטְט אֶבָּא בְּדָמִי בְּנוֹ עַל שְׁלוּשִׁים פְּסָגוֹת הַהִתְלַהֲבוֹת', קוֹרֹתִיו שֶׁל אִיּוֹב מְאֻסָּנוֹת עַד צָרְעָתָה מִשְׁמֹשׁוֹת לְדוֹבֵר 'דִּימוֹי מֵרֵאשִׁית שֶׁבּוֹ הוּא מְזַדְדָה עִם דִּימוֹי גְּדוֹל מִמֶּנּוּ, שֶׁל אִיּוֹב, כְּדִי לַחוֹת אֵת עֲצָמוֹ. נֹכַחֲתוֹ שֶׁל הָאֵב נִרְאִית בַּתְּחִילָה כְּנוֹכַחֲתוֹ מִסֵּרֶסֶת, מִמִּיטָה אֶסוֹן, שֶׁאִינָה מֵאִפְשֶׁרֶת לְשׁוֹב לַהֲתַעֲנֹגוֹת עִם הָאֵם, כְּמוֹ הַשְׁפָּה עֲצָמָה הַמִּרְחִיקָה מִגֶּן הָעֵדֶן הַסְּמִיּוּטִי. עִם זֹאת, הַקֶּשֶׁר עִם הָאֵב מִתּוֹאֵר בַּשִּׁיר בְּמוֹנָחִים שֶׁאִינֵם נִקְיִים מֵהִיבִטִּים אֶרֶוֹטִיִּים וּמַעֲנִיגִים: 'רִטְט אֶבָּא בְּדָמִי בְּנוֹ עַל שְׁלוּשִׁים פְּסָגוֹת הַהִתְלַהֲבוֹת'.

122 ז'יל דלז, 'הצגת זאכר-מוזן: שני פרקים נבחרים', בתוך: יצחק בנימיני ועידן צבעוני (עורכים), עבד, התענגות, אדון: על סאדיזם ומזוכיזם בפסיכואנליזה ובביקורת התרבות, רסלינג, תל אביב 2002, עמ' 51.

123 וינפלד כותב על בחירותיו של אצ"ג בדמויות חיצוניות: 'גיבוריו של אצ"ג בתקופה זו, כמו של אקספרסיוניסטים רבים, הם המחפשים והסובלים הרחוקים (איוב, ישו, סוקרטס), לא בעלי האמת אלא המחפשים אותה'. ראו: וינפלד, 'שירת אורי צבי גרינברג בשנות העשרים על רקע האקספרסיוניזם', עמ' 69.

הייחוס המפתיע של ה'רטט' הנשי לדמות האב, באופן שמביא לידי 'התלהבות', מעלה שהאב הפאלי, הממלא בפרדיגמה האדיפלית את התפקיד המסרס, הוא מקור ארוטי ומענג בעצמו. בכך נוסף עוד רובד למקבילה האנלוגית של האב, השפה, כשהגורם המסרס מתגלה כמקור לעונג. 'תְּסַבֶּכֶת הַתְּעֻנּוּגִים', שנראית כמייצגת את הקשר של הדובר לאמו, יכולה להיקרא גם כמעין הנאה מזוכיסטית – מתוקף יישום 'טוב מדי' של החוק, כשהדבר שאמור להגביל את ההנאה ולגרום סבל, מעורר עונג דווקא.¹²⁴

בהמשך השיר הדובר מציג מבנים המגבילים אותו ואת חוסר אפשרותו 'להיגאל' מהם: 'וְלֹא בָּא אֵלַי גַּם הוּא: גּוֹאֵל-עֲנִי – הַשְׁגָּעוֹן, לְפָדוֹתִי מִן הָאִשָּׁה, מִן הַחֶק וּמִן הַפִּיּוֹט – / מִנִּי כָּלֵא הַבְּטוּיִים'. הפיוט כאן נוגע גם לשפה עצמה, שהדובר 'לכוד' בתוכה, וכך הוא מתעמת עם הקושי להפיק ביטוי אישי בשפה שהיא כללית. שלושת הגורמים שהשיר מצביע עליהם שייכים כולם לסדר הסמלי, למבנים התרבותיים הקודמים לאדם. למרות הצהרותיו הגלויות של הדובר שהוא לכוד בתוך מבנים אלו, שרק השיגעון יכול לגאול אותו מהם, הוא מצליח לפרוץ אותם בתוך השיר עצמו. הדובר מצליח להיחלץ מהמבנים הקודמים לו, המסרסים והממשטרים של האשה, החוק והפיוט, כשהוא מזדהה עם חלקים מתוך הנשיות ועם החוק עצמו, פורץ את הפיוט ואת השפה הקודמת לאדם באמצעות יצירת שפה משלו, לשון השיר המורכבת והאוקסימורונית, המלאה בסמלים פרטיים.

'האשה' שאמורה להגביל את התענגותו באמצעות 'משטור' היחסים מעוררת בו דווקא עונג מזוכיסטי, של 'נְזִיר-הַמִּדּוֹיִם: נוֹשֶׁה שְׁפָתָיו בְּלֹא רוֹאִים, מְלֵא נִמְקִים בְּתוֹךְ-תּוֹכִי'. בתארו את יחסיו עם נשים נזקק הדובר למינוח מיליטנטי, וכיבוש האשה מוצג כמעשה נערץ שאמור לעורר את קנאתם של אחרים: 'אֵךְ מְרִבִּים הָיוּ מְקַנְאֵי תַּחַת שְׁמֵשׁ וַיִּירָת, פִּי רְאוּנֵי דוֹרָה גָּא – כְּמוֹ הַגִּיס הַמְתְּרוּנִי / וַיֵּשׁ שְׁאָרְבוּ לְחַלּוֹנִי לְעֵת עָרֵב וְהִקְשִׁיבוּ שִׁיחַת אִשָּׁה הַנִּכְבְּשֵׁת'.¹²⁵ הלוחם הפעיל מכניע את ה'אשה הנכבשת', באופן שמראה בעיני כיצד האשה עצמה ממלאת תפקיד סביל של אובייקט סתמי, חסרת שם או אינדיווידואליות. שירי הקובץ אינם חותרים לאנדרוגניות, אלא להפקעה אינסטרומנטלית של אספקטים מסוימים מתוך הגוף הנשי.

אני מזהה בשיר מגמה של שנאת נשים והחפצתן, שנמשכת בטורים הבאים אשר בהם הדובר מסמן את יחסיו עם נשים ואת כיבושן כ'כזב', מונע משנאה ולא מאהבה. בטורים 'פִּי שְׁנֵאתִי אֶת הָאִשָּׁה בְּרַחֲמִים נְקֻשִׁים פִּמְתִּיכָת וְהַפְּנֵב הָיָה קְדוֹשׁ, פִּי רַחֲמָתִי אֶת הַגְּוִיָּה שֶׁהַפְּנֵב הַפִּיל תַּחְתִּי, הַמִּילָה 'גווייה' מכוונת לנשים עצמן, שאיבדו כל סובייקטיביות וחיות ושאינן אלא אובייקט 'מת' ושנוא לכיבושיו של הדובר. בטור הבא, 'צִוְעִי הָיָה כְּמוֹ מֵת שֶׁהִשְׁכִּיבְנִי עָלַי בְּשֹׁרִי', היצוע המת אולי מכוון לנשים שכבר תוארו כגווייה, ואולי גם לדובר עצמו, שמתכנה 'גווייה' בשיר אחר שבו מתוארת 'התגלותו' כדובר אלוהי 'גדול מדי'.¹²⁶ ההרס

124 דלו, 'הצגת זאכר-מזוך', עמ' 38-52.

125 ההדגשות שלי.

126 בשיר 'מהלך': 'זוהי גויה שִׁינְקָה אֵלֻהָ מֵאֲבָן שׁוֹאֶכֶת'. ראו: גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 77.

והמוות מתקשרים למגע המיני בטור הזה: 'ובחבוקי ה'יה אסון: עמק, אפל, כמו יער, והוא שרצה להנצח: כי זה שוא, וכמו המות!' / וידעתי כי אין מנוס וכי רבה תהום חיי. ה'אסון' הטמון בחיבוקיו של הדובר הוא אסון בשל היותו שקרי, שטחי ומחפץ נשים, ויתרה מזו – משום שהמגע מביא את הדובר לידי הפקעתם של אלמנטים מתוך הנשיות לעצמו. האסון הוא 'עמק, אפל, כמו יער', כמו התהום באמירה 'רבה תהום חיי'. הדובר הגברי שבשיר אינו מכיר בשום אופן בנשיות כסובייקט שווה לו, אך הוא נזקק לאותה נשיות כדי לקחת ממנה את הגורמים הדרושים לו כדי להיות אוטונומי ובלתי תלוי בדמויות נשיות. בכך הלשון עצמה וה'ביטויים' משמשים את הדובר כדי לגבור על הסדר הסמלי-חברתי.

בהמשך השיר הדובר מעלה תפילות שונות שמביעות את רצונו לפרוץ את הסדר הסמלי ושלא להיות נתון לשליטתו: שלא יצטרך להיות בעל, להיות אחד מהקבצנים העולמיים ולהשיב את החומר ואת בעלי החיים למצב ראשיתי. התפילה שלא יצטרך להיות בעל מתוארת כ'תפלה זו של נירון אמלל שפכר די לו בהוד שרפה'. הזכרת נירון הקיסר מעלה שוב לפני השטח את הרובד הנרקסיסטי, שכן נירון הקיסר הרומי נודע כבעל שגועון גדלות וכמי שבין השאר שינה את שמה של רומא לנירופוליס.¹²⁷ על פי המסורת הסיפורית, נירון שרף את רומא בשל כיעור בנייניה והתענג על הפליה.¹²⁸ בשיר, נירון מתואר כמי שכבר מאס במעשה הסדיסטי כפי שהדובר כבר מאס ב'בעילה' המינית. זו אפוא משאלה לצאת מתוך הסדר הסמלי, שמופיעה לדעתי בשירתו של אצ"ג כיחסים כוחניים בין גברים לנשים.

הרצון להיות 'קבצן' מהדהד תפיסות אקספרסיוניסטיות שהעמידו את 'האדם באמצע',¹²⁹ כלומר רצונו להיפטר מכל 'קישוטי' החיצוניים ולהיות לאדם פשוט. משאלה דומה היא להחזיר את החומר לקדמותו: 'לגאל הברזל והמתכת מפל הפלים שבעולם ולהשיבם למחצבתם!', ולהחזיר את בעלי החיים לחיי הטבע: 'לשתרר גמלים ממשאות וסוסים ותומים למרכבות, אולי הם יגידו אמר!'. הרצון 'לשוב' למעין עבר אוטופי הוא גם רצון 'לשוב' לשפה סמיוטית, כשבעלי החיים הדוממים הם התקווה לדיבור בעל משמעות. בכך ישנה העדפה של הסמיוטי, אך אין זה סמיוטי קדם-שפתי אלא בתר-שפתי, לאחר הפירוק של כלי העתיד ומאסיה בהם. בשיר חוזר המוטיב של גיל השלושים בכמה צירופים: 'הךך שלושים נקבות-הרים'; 'עד שגתי הראשונה נוהר סתו משלושים שערם ומדמיע בשר היונק'; 'שלושים פסגות ההתלהבות'. מתוך כך עולה שהתנועה לעבר ההיוליות, הסמיוטיות והינקות נעשית מתוך ההווה הגברית והכוחנית של גיל שלושים בהווה, וכסירוב להישמע ולהיכנע לחוק הסימבולי של הגברות.

הרצון להגיע לסמיוטיות הוא רצון להיפטר מביטויים שהם 'אשר אינם קדום-דום, אך פירות בשר מתים' – בעלי עצמה גדולה אך אולי ללא תכלית, כמו המבע המודרניסטי-

127 שם, עמ' 213.

128 גאיוס סויתוניוס טרנקוילוס, חיי שנים-עשר הקיסרים (תרגום אלכסנדר שור), מסדה, גבעתיים 2000, עמ' 205. היסטוריונים אחרים מתארים תמונה שונה, אך סיפור זה היה מוכר בתרבות אירופה ולא מן הנמנע שהיה מוכר לאצ"ג.

129 רובינר [1917], עמ' 111; ליפסקר, שיר אדום שיר כחול, עמ' 97.

סימבוליסטי שהעמיד שלונסקי, שממנו אצ"ג מתרחק. השיר מצהיר על העדפה של ביטויים חזקים וחודרים של 'דום-דום', שהם לדברי מירון כדורים 'בעלי עוצמה קורעת ומרסקת', שלא רק חודרים את הגוף אלא קורעים בו קרע.¹³⁰ ייחוס הביטוי הקשה והנוקב לבעלי חיים דווקא מסמן העדפה ברורה של הלשון הסמיוטית על פני הסימבולית, הידיעה שניתן לומר דבר-מה אמתי וחודר רק כשמצליחים לצאת ממגבלות השפה הכללית, 'כלא הביטויים'. השיר מצליח במידה רבה לעשות זאת – במסע השיבה אל הסמיוטי הזוכה לניסוחים פרטיים וחידתיים.

עוד תפילה בשיר נוגעת לכלל בני האדם, ומתארת מעין תמונה אוטופית של ביטול המחיצות בין בני האדם ושיבה לפשטות: 'ולואי ונבדלו הקירות ונסוגו אחרונות/ ונשארו כל מליוני המשקבים על הרצפות עם השוכבים והשוכבות, כמו שהם בלב הלילות'. זהו רגע של גילוי 'אמת' הקשור בעוני: 'ונגלה לאלהים פסות העני של הישות' – התיאור מזכיר את ההווי החלוצי של התקופה, של מקבץ אנשים השוכבים יחד בעוניים – אנשים שהחליטו להשאיר מאחור חיים אירופיים בורגניים ולחיות חיים פשוטים בארץ ישראל. עליהם אומר הדובר: 'כל אלו היו פעם כה פשוטים בעריסות וכה קורנים על שדי אמות!' – ומייחס את 'המיתוס הפרטי' שלו כ'יונק קורן' לכלל החלוצים, באופן שמקדש את המעשה החלוצי אך גם הופך אותו לחוויה פרטית של הדובר עצמו.

מתוך המצוקה והתפילה שאינה נענית מגיע הדובר לטורים האחרונים, הכתובים במודוס מפויס יותר של סיום: 'אכן עמקה זו השעה, בסוד פעמונים שנגמנו/ לעת עמד בה סוקרטס, כמו עגן עלי מים, / והוא קרא לאלהים/ בשלושים שנותיו על אדמות/ ממעמקים, / ממעמקים'. דווקא בשעת 'סוד', או אפילו בה, הדובר אינו נחשף בעצמו אלא נעזר בסוקרטס – שהוא מי שכביכול פונה אל האל במקום הדובר. הייחוס של גיל שלושים לסוקרטס, שמוכר מהדיאלוגים היווניים כאדם בא בימים, מגביר את הטשטוש בין סוקרטס ובין הדובר. גם ברגע האינטימי ביותר של הפנייה החשופה לאל הדובר מעלים את פניו האמתיות ו'נעזר' בדמות חיצונית, ובכך מפר את האינטימיות וכמו 'מגן' על דמותו שנתרת בלתי נגישה, בלתי מושגת וחסרת יכולת לעורר הזדהות.

השפה החידתית, המורכבת ומלאת הסמלים מצליחה לפרוץ את 'הכלא' של עצמה. התוצאה היא במידה רבה בלתי מובנת לקוראים, שכן היא נותרת כאיווי פרטי של הדובר, שלא נהפך לאיווי של האחר' במפגש עם השפה הסימבולית. במהלך זה הולכת לאיבוד, בהכרח, דמות סובייקט רציפה וקוהרנטית, שנעלמת בסבך ריבויי הסמלים, הדמויות והאמירות הנרקיסטיות המוגזמות. על פי לאקאן, הפונקצייה האבהית שמרחיקה את הסובייקט מהתענגותו היא גם מצילה אותו מפסיכוזה שמתקיימת כשאין הפרדה בין אני לעולם. השיר 'ממעמקים' מבטל את הפונקצייה הזאת בדיוק, והתוצאה אינה אלא 'פסיכוטית' ואינה מאפשרת פרשנות קוהרנטית. בשיר קורסים הגבולות בין האני לשפה, האחר הגדול – אך בהיעדר קו גבול אחרון, 'מסרס', לא יכול להתקיים סובייקט.

130 בתוך: גרינברג, בעבי השיר, עמ' 130.

בביקורת משנת 1928 טען ריבולוב שאצ"ג 'נהנה בכל גופו, ולא רק בנפשו, מהופעת תהפוכות, מדבר שלא-כשורה, מהרגשה מסורסה'.¹³¹ דברים אלו ממחישים כיצד נפרץ 'הכלא' הסימבולי, כשהגורם המסרס נהפך למענג באופן פיזי וממשי. ההתענגות על השפה גורמת לפריצת 'כלא הביטויים' שעליו מזהיר הדובר, וליצירת סובייקט חסר גבולות שאין דבר שיכול לסרס את התענגותו, גם לא הסדר הסמלי. היחס הארוטי של אצ"ג כלפי האדמה והשפה היה יכול לשרת בשלמות את הלאומיות – אך מרגע שקורסים הגבולות בין ה'אני' ל'לא אני', ומשנהיה היחיד לרבים ולאומה, אין גורם בר-הזדהות לקוראיו. שירי הגברות העולה אינם לאומיים אלא לאומניים, אינם מעמידים 'סובייקט' אלא יחיד שהוא רבים, אינם מכוננים 'גברות' אלא גברות עודפת העולה על גדותיה.

131 מנחם ריבולוב, ספר המסות, עוגן, ניו יורק תרפ"ח, עמ' קמו.

חברה

מחאה ומעמד בבאר שבע, 1948-1963

שני בר־און ממן

הקדמה

ב־20 ביולי 1959 בשעות אחר הצהריים פרצה קבוצת אנשים למרחב הציבורי המרכזי של באר שבע והפכה אותו על פניו: זוגיות נופצו, רכבים וחנויות הושחתו ובתי קפה הפכו לזירות שבהן החליפו מהלומות. אירוע זה, שכונה בעיתונות ובשיח הציבורי 'מהומות באר שבע', נעלם מן הזיכרון הקולקטיבי ובמידה רבה גם מהספרות האקדמית.¹ מאמר זה מבוסס על חקר האירועים והתגובה העיקרית להם, השתקה, ומציג את המבנה החברתי והתעסוקתי של באר שבע באותה תקופה, ומטרתו לתרום לחקר העיר והחברה בישראל. בעשורים האחרונים גדל העניין בנושאי השתיקה וההשתקה במחקר ההיסטוריה החברתית.² שתיקה והשתקה עומדות במוקד מחקר קבוצות השוליים, שקיבוען בשוליים הוא תוצר של דברים שאינם נכתבים ואינם נאמרים.³ היעדר התיעוד והכתיבה ההיסטוריוגרפית

1 סמי שלום שטרית מציין שהאירועים הוכחשו בזמן אמת והוצגו כפילייטים: סמי שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל 1948-2003**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 103. האירועים מוזכרים בקצרה גם אצל אסתר מאיר-גליצנשטיין, 'מנהיגות אחרת: דוד חכם והמאבק המזרחי על ראשות העיר באר שבע', בתוך: יהודה גרדוס והנ"ל (עורכים), **באר שבע: מטרופולין בהתהוות**, מרכז הנגב לפיתוח אזורי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2008, עמ' 44.

2 Christopher Lloyd, *Explanation in Social* להגדרות שונות של היסטוריה חברתית ראו: Alice Kessler-Harris, 'Two Labour Histories or One?', in: Lex Heerma van Voss and Marcel van der Linden (eds.), *Class and Other Identities: Gender, Religion and Ethnicity in Writing of European Labour History*, Berghahn Books, New York 2002, pp. 133-149. לדיון נוסף בהקשר הישראלי ראו: שני בר־און, 'מעם למעמד: היסטוריה חברתית של עובדים באופקים, 1955-1981', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006.

3 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890 to 1940*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1989/2000, pp. 65-115; Ann Laura Stoler, 'Colonial Archives and the Arts of Governance: On the Content in the Form', in: Carolyn Hamilton et al. (eds.), *Refiguring the Archive*, Springer, Dordrecht 2002, pp. 83-102. ראו גם: דבורה ברנשטיין, **נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008.

אינו מקרי. חקר השתיקה וההשתקה עשוי ללמד על מאפיינים חברתיים, פוליטיים וכלכליים ש'השתיקה יפה להם'⁴; ולחשוף היבטים חבויים בתהליכים חברתיים-היסטוריים.⁵ האירועים וההשתקתם הם עובדות היסטוריות שפירושן עשוי לשפוך אור אחר על הספרות הקיימת. חקר ההשתקה של אירועי 1959 בבאר שבע מגלה שהאחראי לה היה הממסד: מערכת אכיפת החוק ומוסדות הממשלה בעיר, לצד העירייה. מעבר לתגובה המקובלת של הממסד לאירועי מרי חברתי,⁶ הייתה תמיכה רחבה בהשתקת האירועים, שנבעה מהכרה באפליה ומטיפול במוקדי הבעיה (חיסול המעברה וניידות חברתית-כלכלית של רוב העולים). במאמר אני מתמקדת בתהליך הבנייתו של שוק העבודה בעיר, כלומר בהיבטים מבניים, בשל היעדר נתונים לשם ניתוח היבטים של זהות וארגון הקשורים במחאה זו.⁷ ההסבר לאירועים ולתגובה להם נעוץ בהיווצרותן של שלוש קבוצות עיקריות בקרב תושבי העיר. הקבוצות נחלקו על פי פילוח שוק העבודה על בסיס מוצא אתני, ותק ומיקום במרחב. באירועי 20 ביולי 1959 נחשף מאבק של קבוצת שוליים נגד הקבוצה הדומיננטית, אך מקור ההשתקה והנצחתה היה בשכבת הביניים, שכבה מתעבה של 'עולים מסודרים' שזכו לניידות וליציבות במגורים ובתעסוקה. השתקת האירועים בזמן אמת נעשתה בהסכמתה ובעידודה של קבוצת רוב מגוונת אתנית, שרובה היה מזרחי והשתייך למעמד הביניים הנמוך, שכבה שהספרות נטתה להזניח. אורי כהן ונסים ליאון טוענים שחלק גדול מהמזרחים שייך למעמד הביניים בישראל, ואילו רוב הספרות עוסקת בשוליים ובמעמד הנמוך.⁸ אינני מבקשת לבטל ספרות זו, שאני שותפה לה, אך אני סבורה שאין די ספרות החוקרת היבטים מעמדיים החוצים את האוכלוסייה המזרחית. במאמר שלישה חלקים. בחלק הראשון נדונות 'מהומות באר שבע' עצמן.⁹ מטרתו העיקרית של חלק זה להביא תיאור מלא ככל האפשר של האירועים ובכך לאפשר את

4 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, MA 1995, pp. 1-30; Laura Lee Downs, 'Women's Strikes and the Politics of Popular Egalitarianism in France, 1916-1918', in: Lenard R. Berlanstein (ed.), *Rethinking Labor History: Essays on Discourse and Class Analysis*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1993, pp. 114-148

5 Trouillot, *Silencing the Past*, pp. 4-6

6 עדה יורמן, 'התגובה החברתית לאירועי ואדי סאליב', *הקונגרס העולמי למדעי היהדות*, 12, ה' (1997), עמ' 111-120.

7 לגישות בחקר מחאה עירונית ראו: שלמה חסון, *מחאת הדור השני: תנועות עירוניות-חברתיות בירושלים*, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1987, עמ' 5-22. השוו: Ira Katznelson, *Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class in the United States*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

8 אורי כהן ונסים ליאון, 'לשאלת המעמד הבינוני-המזרחי בישראל', *אלפיים*, 32 (תשס"ח), עמ' 83-101.

9 אני מתייחסת לאירועים בבאר שבע כהתקוממות אירועים-מרי או 'מהומות באר שבע' לסירוגין. זאת כדי לא לאמץ את השפה הרשמית ומנגד לא לצבוע אותם בצבע הרואי שיהיה תמונת ראי לנרטיב הרשמי.

זיכרון קיומם.¹⁰ כמו כן מתוארות בו התגובות העיקריות לאירועים: השתקתם והרחקת מחולליהם וסימונם. תיאור האירועים מאפשר ללמוד על הדמיון והשוני שבין 'מהומות באר שבע' לאירועי ואדי סאליב שקדמו להן, ובעיקר מהזחתם מן השוליים (בחיפה) למרכז העיר (בבאר שבע) ומתכונם. מתיאור האירועים והתגובות המידיות עולה כי אף על פי שרוב תושבי העיר התנגדו לאלימות, הם פרקו במרחב הציבורי זעם שהצטבר, אשר הגורמים העיקריים לו היו כלכליים: תעסוקה ודיוור. למרות מאפייניו הכלכליים של הזעם, כסותו הייתה אתנית.¹¹ המאבק היה בין הקבוצה השולית בעיר לקבוצה הדומיננטית, אך בדיעבד נדמה שהקבוצה הבולטת יותר הייתה הרוב הדומם.

חלק הארי של המאמר מתאר את התגבשותו של מבנה חברתי-כלכלי-מרחבי-אתני בבאר שבע מקום המדינה ועד אירועי 1959. מבנה זה עולה בקנה אחד עם הגדרותיו של ריצ'רד אדוארדס לפלחי שוק העבודה. אדוארדס טען כי אופני השליטה בתהליך העבודה מחלקים את שוק העבודה לשלושה: הראשוני-עצמאי מאופיין ביציבות, בשכר גבוה ובהכשרה כללית המאפשרת קידום; הראשוני-משני, שבו יש ייצוג לעובדים ויציבות תעסוקתית, אך התנאים ואפשרויות הקידום בו פחותים בשל הכשרה ספציפית; והשניוני המתאפיין בהיעדר ייצוג, בחוסר יציבות ובתנאי עבודה ירודים.¹² בהתאם לחלוקה זו נוצרו בבאר שבע שלוש קבוצות עיקריות. להבהרת התפתחותן של קבוצות אלה מתוארת התפתחותה של העיר לאחר 1948 בהתמקדות בקבוצת אליטה שהתבססה בה. קבוצה זו הייתה חלק ממעמד ביניים שהתפתח בחסות המדינה, שלא היה מעמד במובנו הכלכלי.¹³ בעיר התפתחה אריסטוקרטיה פועלית שאורחות חייה היו מזוהות עם

- 10 Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1968, pp. 12-13; Ewa Morawska, *Insecure Prosperity-Small-Town Jews in Industrial America, 1890-1940*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1996
- 11 לדיון בקשר שבין מעמד לאתניות ראו למשל: Edna Bonacich, 'A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market', *American Sociological Review*, 38, 5 (1972), pp. 547-559; ובהקשר המקומי: לב גרינברג, 'עובדים חלשים, עובדים חזקים: זרמים בכלכלה הפוליטית הישראלית 1967-1994', *תיאוריה וביקורת*, 9 (1996), עמ' 61-80.
- 12 Richard C. Edwards, *Contested Terrain: The Transformation of Workplace in the Twentieth Century*, Basic Books, New York 1979, p. 179
- 13 Henry Rosenfeld and Shulamit Carmi, 'The Privatization of Public Means, the State-made Middle Class, and the Realization of Family Value in Israel', in: Jean George Peristiany (ed.), *Kinship and Modernization in Mediterranean Society*, Center for Mediterranean Studies, Rome 1976, pp. 131-159; דני גוטוויין, "'החלוציות הבורגנית': תרבות פופולרית והאתוס של "מעמד הביניים המימסדי" – שירי נעמי שמר 1956-1967', *ישראל*, 20 (2012), עמ' 21-80; על הוויכוח בתוך מפא"י ראו: Avi Bareli and Uri Cohen, 'The Middle Class Versus the Ruling Party During the 1950s in Israel: The "Engine-Coach Car" Dilemma', *Middle Eastern Studies*, 44, 3 (2008), pp. 489-510.

המרכז הכלכלי-חברתי-פוליטי בישראל, שגולם בבית הקפה 'כסית'¹⁴, ואשר היה מטרת המרי החברתי.

התבססתי על עיתונות התקופה ועל מקורות מארכיונים: ארכיון המדינה, ארכיון העבודה על שם פנחס לבון וארכיון טוביהו, וכן על שיחה שערכתי עם בנו של מי שנחשב למנהיג האירועים (אשר הלך לעולמו לפני המחקר). לצד אלה שימשו אותי גם דוחות שנכתבו סמוך לאירועים. רנה זמיר כתבה אחד מהם, המתייחס לשנים 1958-1959, ומכיל התייחסות גם להתקוממות עצמה וגם להקשרה. הדוח פורסם ב-1964.¹⁵ אלכסנדר ברלר ואחרים כתבו את השני, שהוא דוח מפורט מאוד ורוב החומר הכלול בו נאסף סמוך לשנת 1963. מקורות אלה מנכיחים את המתח שאפיין את העיר בזמן עיצובה החברתי-כלכלי ואת תגובת הנגד של מעמד הביניים הנמוך על שתיקתו והשתקתו בספרות.¹⁶

הזעם והדממה: מהומות באר שבע¹⁷

בשנת 1959 פרצו אירועי ואדי סאליב בחיפה, והשפעתם ניכרה בכמה מקומות בארץ.¹⁸ אחד המקומות העיקריים שעליהם השפיעו הייתה באר שבע, שם פרצו 'מהומות באר שבע'. מהומות אלה לא נצרבו בתודעה המקומית או בספרות האקדמית; הן הודחקו, ושכבות רחבות בציבור – מזרחים ואחרים – התנערו מהאלימות שזוהתה עמן. להלן אביא את השתלשלות האירועים ואת התגובות להם.

האירועים החלו בבאר שבע כעשרה ימים לאחר תחילתם בוואדי סאליב. בעיתון דבר דווח שהם החלו בעימות בין מפגינים לבעלי קפה 'כסית' בעיר,¹⁹ ולאחר מכן התפשטו לכמה

14 לשימוש בסמלים ולהיבטים לשוניים בהיסטוריה החברתית של העבודה ראו למשל: Donald Reid, 'Reflections on Labor History and Language', in: Berlanstein (ed.), *Rethinking Labor History*, pp. 39-54; Jacques Rancière, *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (trans. by John Drury), Temple University Press, Philadelphia 1989.

15 רנה זמיר, **באר שבע 1958/59: תהליכים חברתיים בעיר פיתוח**, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשכ"ד.

16 אלכסנדר ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה הכלכלי והחברתי (סקר גורמי היסוד ותחזית התפתחותה)**, מידוע, מכון למחקר כלכלי וסוציולוגי, תל אביב 1963.

17 ברצוני להודות לרן צורף שהסב את תשומת לבי לאירועים, וכן אסף וניתח חלק מהחומרים המופיעים בקטע זה.

18 שלום שטרית, **המאבק המזרחי**, עמ' 99-112; הנרייט דהן-כלב, 'מערכות התארגנות עצמית: ואדי סאליב ו"הפנתרים השחורים": השלכות על המערכת בישראל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1991; יפעת וייס, **ואדי סאליב: הנוכח והנפקד**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2007.

19 משולם עד, 'התפרעויות בבאר שבע', **דבר**, 21.7.1959.

מוקדים בעיר העתיקה. נשברו חלונות ראוה ונגרם נזק למכונות. כך תוארו האירועים בפי מפכ"ל המשטרה, יוסף נחמיאס, בישיבת הממשלה למחרת:

כ־40 או 50 איש לכל היותר, התאספו אתמול בצורה שעוררה חשש מראש בעיר העתיקה, סמוך לשעה 07:00 או 07:30 בערב התחילה תגרה בבית הקפה 'כסית' ומשם פרצו קבוצות קטנות והתחילו להתפרע בצורת שבירת חלונות ולהתערב בקהל מתוך קריאת סיסמאות בעלות אופי חברתי, סוציאלי ופוליטי: רק מסדרים את השחורים. המשטרה כמובן נכנסה מיד לפעולה. הקושי במקרים אלה הוא להבדיל בין המתפרעים והלא מתפרעים. הלא מתפרעים היו הרוב. במשך שעה בערך שמו יד על מרבית המתפרעים. במשך כל הלילה אספנו את אלה שידענו, לפי ידיעות מאלה שנעצרו, שהייתה להם יד בעניין. עצרנו 34 איש, ביניהם 20 שאפשר לקשור אותם במעשי פשע חמורים, הסתה, חבלה ועוד. 20 אלה ידועים כחומר פלילי, בעלי עבר פלילי בכל הצורות – התפרצויות, נרקומניות, עבר פלילי בדרך כלל. עוד יש לציין שהקהל ברחובות עמד מן הצד, ההתפרעויות לא זכו בשמץ תמיכה.²⁰

כמה מאפיינים עולים מתיאור זה. ראשית, מוקד האירועים היה בעיר העתיקה, מרכז הבילוי והמסחר של העיר. הם לא החלו בשכונות או באחד ממוסדות השלטון, שם היו דרך קבע אירועים של קטטות ומחאה,²¹ ובכך היו שונים ממה שהתרחש במקומות אחרים בארץ באותה עת.²² נוסף על כך התכונן העיד שהמעשה לא היה תגובה מקומית לאירוע כלשהו אלא פרי של יחסים ארוכי טווח. חשיבות גדולה יש למיקום. בחירת המארגנים בקפה 'כסית' הייתה סמלית – מרכז הווייתה של האליטה המקומית. הם תקפו גם חנויות ומכונות שנתפסו כשייכים לאותה אליטה.

מהציטוט מתבהרת גם האסטרטגיה המשטרית: הבחנה בין הקהל למחוללי האירועים וסימונם של האחרונים כעבריינים. כך התחילה כתבה שסיקרה את הדיון בהארכת המעצר של פרוספר בן גיגי, שהוגדר כמנהיג ונשפט לתשעה חודשי מאסר: 'הוא לא התרגש. לא היתה זו לו הפעם הראשונה שהוא רואה את כתלי בית המשפט [...] הוא דיבר על ה"ווזוסים", שחיים מ־700 לירות בחודש', הוא דיבר על ה"מדינה הזאת, שהפכה אותנו לרועי זונות".²³ בתיאור העיתונאי כבר מבצבץ הנרטיב שזוהה עמו: הוא עברייני ומאשים

20 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 21.7.1959, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), נ/התשי"ט, עמ' 2-3.

21 ראו למשל קטטה שהחלה בשל סחבת ביורוקרטית בקרן הביטוח של הפועלים החקלאיים: פסק דין של משפט החברים של מועצת פועלי באר שבע, 3.3.1955, מכון לבון לחקר תנועת העבודה (להלן: אעמ"ל), IV-250-11-156.

22 באותה ישיבת ממשלה שנערכה למחרת האירועים הבחין המפכ"ל נחמיאס בין האירועים בבאר שבע לאירועים במגדל העמק, שם 'היתה התפרצות, שהייתי אומר שהיא בנוהג ההתפרעויות בסוכנות, שיש כאלו שבוע שבוע'. פרוטוקול ישיבת ממשלה, 21.7.1959, א"מ, נ/התשי"ט, עמ' 3.

23 צבי אלגת, 'פרוספר בן גיגי – ה"מנהיג" שדיבר', מעריב, 22.7.1959.

את ה'וואווסים' בהפיכתו לכזה. תיעוד דומה מופיע בריאיון עם מי שהיה מפקד המרחב באותה עת, לימים המפקד ל'חיים תבורי':

היה אחד בן גיגי שבינתיים נפטר לפני כמה חודשים, עברייני ידוע שהוא עמד בראש העסק הזה. אני חייב לומר שכושר המנהיגות שהוא גילה היה בלתי רגיל. איש, שכפי הנראה, מנהיג מטבעו. אנשים הלכו אחריו ללא עוררין. [...] אחד הדברים שאני לא מסוגל לשכוח זה נאומו של אותו בן גיגי. בן גיגי קם ונשא נאום בפאטוס רב, ביכולת ביטוי בלתי רגילה, בעברית די יפה, עם מבטא צרפתי. אחד הדברים שדברו אליי, הוא עמד כך, עם אצבע מאשימה, אני זוכר שהוא עשה את זה, ממש סרט, כאילו שביום על ידי במאי מוכשר, הוא אמר: אנחנו רועי זונות, אנחנו גנבים, אנחנו פורצים ואנחנו [...] אבל מי שעשה אותנו לכאלה, זה אתם. האצבע המאשימה הזו עומדת מול עיני עד היום הזה.²⁴

תחילה מובא התיוג שלו כעברייני. אחר כך מסתבר שהוא נצרב במוחו של מפכ"ל המשטרה כמי שמפנה אצבע מאשימה נגד הממסד, כמי שקיומו כעברייני (על כך אינו מתווכח) נכפה עליו בידי אותו ממסד ששיוכו האתני ברור. לבסוף תבורי מציין (והמראיית לא המשיכה לשאול, ייתכן שהיה נזכר באנקדוטות נוספות) כי בן גיגי דובר שתי שפות ('די יפה') ובעל כריזמה בולטת ומנהיגות טבעית. תיאור זה מעיד על דמויותיהם המורכבות של המתקוממים ב-1959.²⁵

פרוספר (דוד) בן גיגי נולד באלג'יר ועלה לארץ ב-1948 בגפו, בהיותו כבן 17, כדי להתנדב לחלימה. הוא גויס ל'קומנדו הצרפתי', יחידה דוברת צרפתית בפיקודו של טדי דיפר. ה'קומנדו הצרפתי' השתתף בכיבושה של באר שבע, ובן גיגי וחבריו ליחידה נאבקו להכרה בתרומתם שנים רבות.²⁶ מאבקו להכרה בתפקידם של יוצאי צפון אפריקה במלחמת 1948 נמשך אחר כך בתחומים אחרים. המגורים שתפס בבנייני העיר העתיקה עם כיבושה נלקחו ממנו והוא עבר למעברה, שם גר שנים ארוכות – גם ב-1959 – עם המשפחה שהקים. לאחר מכן נדדה המשפחה למגורי קבע בשכונה ד' מזרח.²⁷ לאחר שחרורו מהכלא, שבו ישב בגלל חלקו במהומות, המשיך להיאבק בשלטונות העיר על זכותו לקבל לידי חנות שהובטחה לו. פעמים רבות פגש את עריצות הביורוקרטיה

24 אביבה לימון, ריאיון עם חיים תבורי, 1988-1989, ארכיון טוביהו (להלן: א"ט), 0979.01. תיאור כמעט זהה של נאום בן גיגי מופיע בכתבה של צבי אלגת, 'משטרת באר שבע פעלה בתקיפות', **מעריב**, 21.7.1959.

25 לצערי יש לי פרטים רק על בן גיגי.

26 נסים טאיטו, 'כיצד שוחררה באר שבע ע"י "הקומנדו הצרפתי"', הירדן, 22.10.1987; **הקרב על באר שבע**, במאי ועורך: אריק רוטשטיין, משרד החינוך ועיריית באר שבע, 1994. החומרים ניתנו לי באדיבותה של משפחת בן גיגי.

27 שיחה עם בנו, יוסי בן גיגי, 6.4.2016, בבאר שבע.

שאותה זיהה עם אשכנזים, ואת הניסיון למחוק את פועלם של יוצאי צפון אפריקה.²⁸ אצלו, כמו אצל אחרים, היו האירועים שיא של יאוש ותסכול. מסיפורו – מנהיג, לוחם, ותיק בעיר – אנו למדים שהתיוג שלו לכל הפחות לא היה מדויק ובא לשרת את הניסיון להשתיק את האירועים ולהרחיק את מחולליהם. מהתבטאויותיו המעטות המתועדות (על ידי מתווך) אפשר ללמוד על ה'תעתיק הנסתר' שייצג פרוספר בן גיגי – של אלה שלא ניתן להם מקום פיזי וסמלי בעיר המתהווה.²⁹ הוא ראה בהשתקת ההתקוממות ובהרחקת מחולליה המשיך למחיקה הסימבולית של תרומתם של דוברי הצרפתית למלחמת 1948. לאנשים כמוהו לא נמצא מקום בזיכרון של באר שבע.

בן גיגי וחבריו נשפטו והורחקו. בלילה שבין האירועים לשיבת הממשלה ביצעה המשטרה מהלך יוצא דופן, שאותו תיאר חיים תבורי: 'בלילה, מתוך ידיעה של הכרת המשתתפים [...] הבאנו אותם בסופו של דבר למשפט. היות וזו היתה כמות גדולה מאוד, לא יכולנו להביא אותם לבית המשפט, ואז ביקשנו ממי שהיה [...] שופט, את אליהו נאווי, שיבוא וישפוט אותם בתחנת המשטרה'.³⁰ לאחר הארכת המעצר הקולקטיבית בידי מי שעתידי להיות ראש עיריית באר שבע, אליהו נאווי, נשפטו 13 מהם בידי השופט יעקב בזק. חלקם קיבל עונשי מאסר למשך חודשים מספר.³¹ מעשים אלה של הממסד לוו בסגירתה של באר שבע בידי כוחות משטרה במחסומים ובכך ש'לרשות נפת נגב הועמד גם מטוס משטרה, שיעסוק בסוירים וידווח על המתרחש ברחבי הנגב'.³² ריחוקה של העיר ממרכז הארץ ובידודה הגאוגרפי הקלו על דיכוי ההתקוממות.

הרחקתם של מחוללי האירועים לוותה בתיאור המהומות כפרוגרם של ממש.³³ כך כתב השופט יעקב בזק בגזר הדין של 13 הנאשמים: 'המהומות בבאר שבע קיבלו ממדים מחיריים, שדוגמתם לא נראתה בארץ, אלא בימי פרעות ומלחמה. תוך רגעים ספורים, הפכו אנשים פרוצים אלו [הנאשמים] עיר שלמה למקום פרעות, הרס וחורבן. נופצו חלונות ראוות ונשדד תכנון, הוצתו מכוניות, נחבל רכוש ונזרעה אווירת איום ובהלה'.³⁴

- 28 טאיטו, 'כיצד שוחררה באר שבע ע"י "הקומנדו הצרפתי"', הירדן, 22.10.1987.
- 29 על המושג 'תעתיק נסתר' – תפיסת עולמם של המוכפפים, הנסותרת בדרך כלל מהשיח הציבורי ובאה לידי ביטוי בהתנגדות, ראו: James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, CT 1990. על הבנייתם של שוליים חברתיים ראו למשל: דבורה ברנשטיין, *נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008, עמ' 11-17.
- 30 אביבה לימון, ריאיון עם חיים תבורי, 1988-1989, א"ט, 0979.01.
- 31 '13 מתפרעי באר שבע למאסר', דבר, 23.8.1959.
- 32 אלגת, 'משטרת באר שבע פעלה בתקיפות', מעריב, 21.7.1959.
- 33 שלום שטרית, *המאבק המזרחי*, עמ' 99. לחשיבות המינוחים ראו אצל: Edward Palmer Thompson, 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century', *Past and Present*, 50 (1971), pp. 76-136.
- 34 '13 מתפרעי באר שבע למאסר', דבר, 23.8.1959.

התיאור 'פרעות' ו'מהומות באר שבע' אפשר להנהגת העיר והמדינה להשתיק את האירוע ולסמן גבול לגיטימי במחאה ציבורית.³⁵

תיאורם של מחוללי ההתקוממות של 1959 כעבריינים שאינם מייצגים איש היה סילוף. בדוח משנת 1963 נכתב כך: 'מאורעות ואדי סאליב וההתפרצויות שבאו בעקבותיהם בבאר שבע, היוו מעין נקודת מפנה במצבה של העדה [יוצאי צפון אפריקה]. המתפרעים עצמם תפסו כנראה מקום שולי בעדה, אולם זכו לאהדה פסיבית מצד רבים בתוכה שראו במעשיהם ביטוי קיצוני, אמנם, לרגשות הקיפוח שלהם'.³⁶ מחיקתן של מהומות באר שבע על ידי סימון מחולליהן כ'אנשים פרועים' הייתה אסטרטגיה יעילה אך רחוקה מהאמת.³⁷ בהמשך הדוח נכתב גם שהיו שגילו הבנה, אף שלא תמכו במהומות בפועל: 'אמנם אנחנו סולדים ממעשי אלימות, אך נראה שזו הדרך היחידה לעורר את דעת הקהל והמוסדות בארץ'.³⁸ כלומר, האירועים בבאר שבע היו ביטוי אלים להלך רוח נסתר שעד אז לא פרץ לתודעה הציבורית.

בעוד מעשה ההתקוממות עצמו טופל ביד קשה, קיבלו רבים את טענותיהם של בן גיגי וחבריו על ההדרה הכלכלית והמרחבית בדיור. כך למשל הוצג הניגוד בין האלימות לגורמיה בעיתון **מעריב**: 'נציגי הגופים האזרחיים של יוצאי צפון אפריקה בבאר שבע גינו את ההתפרעויות. למעשה גינתה אותם כל באר שבע. אך בזה לא די, מועטים האנשים המוכנים ללכת בעיניים פקוחות לקראת הבעיה הכאובה הזו, הבולטת שבעתיים בבאר שבע, בה מתגוררים כ-10 אלפים מיוצאי צפון אפריקה'.³⁹ ציטוט זה מהעיתונות מלמד כי לצד הגינוי מצד הקהילה הייתה הבנה כי יש בעיה. האפליה של יוצאי צפון אפריקה קיבלה הכרה. הכרה זו נגעה בעיקר לתעסוקה ולדיור. על ההכרה באפליה בתעסוקה מלמד ציטוט מדבריו של מזכיר מועצת פועלי באר שבע שהיה עד לאירועים, גדעון בן ישראל: 'לא הביאו בחשבון את המומנט החברתי, וזה יצר בעיית אפליה. הם גם יודעים שלמעלה מ-50 אחוז מעובדי עבודות הדחק בבאר שבע הם יוצאי צפון אפריקה, ורק מעטים מהם, יחידי סגולה מבין העובדים הקבועים, התקדמו בעבודה ועלו בדרגה. הם גם יודעים שבבית חרושת "חרסה", למשל, המעסיק כ-60 אחוז מיוצאי צפון אפריקה, אין אף אחד מהם בסגל

35 השופט בוק הטעים בפסק דינו כי גזר עונשים חמורים (חודש עד תשעה חודשים) על המעורבים, 'אשר ישמשו התראה למי שמחשבה דומה תעלה על לבו' (שם). ראו תהליך דומה של הבניית גבולות לפעולות הלגיטימיות בשביתות כנגד שביתות רעב: דרור אסנת, 'מחייטים וסנדלרים בנינו פה נמל: פועליות, לאומיות ואתניות בקרב פועלי נמל אשדוד, 1961-1967', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2004.

36 ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 386. ראו נוסח כמעט זהה אצל: זמיר, **באר שבע 1958/59**, עמ' 42.

37 לניתוח הדיווח בעיתונות ככזה המייצר קשר בין אלימות ובין מזרחיות בנמל אשדוד ראו: אסנת, 'מחייטים וסנדלרים'.

38 ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 386.

39 אלגת, 'פרוספר בן גיגי - ה"מנהיג" שדיבר'.

המנהלי'.⁴⁰ כלומר הבידול המעמדי והאתני נבע לא רק מאילוצים כמו הכשרה מקצועית. כך גם בתחום הדיור: 'מבין השוכנים בשיכונני ארעי בבאר שבע 90% הינם יוצאי צפון אפריקה ולדברי המשלחת מצביע הדבר על קיפוח. תנאי הדיור הם ללא נשוא [...] המשלחת קובעת שתנאי המגורים גורמים ליצירת בעיות חברתיות רציניות ולריבוי מקרי הגירושין. הריכוז החד עדתי של יוצאי צפון אפריקה בשיכונני הארעי מהווה מקור לתסיסה בעלת צביון עדתי'.⁴¹ גם בדיון בבית המשפט עלתה סוגיית הדיור כגורם המרכזי לאירועים, כפי שעולה מדבריו של פרוספר בן גיגי: 'הפעם הלכתי להפגנה, כי יש הפליה בבאר שבע. אנשים עם ילדים רבים יושבים במעברות עדיין וזה רק אנשים משלנו'.⁴² גם שמיר, עורך דינו של דוד דהן, ביקש להתחשב במרשו, 'המתגורר זה 9 שנים במעברה, בעוד שהעולים אשר באו לאחרונה ארצה, סודרו בשיכונים. דבר זה גרם להתמרמרות. הוא [עורך הדין] ביקש להתחשב במצב השיכון של שולחו ושל בני עדתו, יוצאי צפון אפריקה. הוא ציין, כי גם ההרשעות הקודמות של דהן הן תוצאה מהזנחה ציבורית והטעים, כי דהן הורשע על גניבת תרנגולת וגניבת ביצים ולחם, שנגנבו, כדי לשבור את רעב בני משפחתו'.⁴³ העדויות מלמדות על אופייה של המעברה שנותרה בבאר שבע, ואשר הייתה המקור העיקרי למענות על אפליה מכוונת של יוצאי צפון אפריקה.⁴⁴

לצד מחיקת האירועים עצמם ושיגור מחולליהם אל מאחורי סורג ובריה, פנו קברניטי העיר לטפל בגורמיהם.⁴⁵ אחד מהצעדים המשמעותיים בהקשר זה הייתה פגישה של ברוך חקלאי, מנהל הסניף של משרד העבודה בבאר שבע והנגב, עם 'משלחת אשר לדבריה מייצגת את הצבור יוצאי צפון אפריקה המאורגן בבאר שבע'.⁴⁶ בפגישה נכח גם מנהל מרחב הנגב בשירות התעסוקה, ש' גלעדי. בפרוטוקול לא מוזכרים האירועים שבועיים קודם לכן, בניסיון להפריד בין ההתקוממות לגורמיה ולמחוק את זכרה. עם זאת מפורטות בו הבעיות שגרמו לפרוץ המהומות, ונדונות בו סוגיות שהיו בתחומי אחריותם של משרדי הממשלה, בעיקר דיור ותעסוקה, ונדרש להן פתרון. על פי עדות אחת הוקמה ועדה של ראשי העיר ולידה ועדה של יוצאי צפון אפריקה, אך 'אותה ועדה לא פעלה רבות, ולמעשה חדלה להתקיים משנרגעו הרוחות'.⁴⁷ לא מצאתי עדות נוספת לקיומה של ועדה מעין זו.

40 שם.

41 ברוך חקלאי לאלוף יוסף אביר, מנכ"ל משרד העבודה בירושלים, 4.8.1959, א"מ, ג-15/6143, עמ' 1.

42 13' מתפרעי באר שבע למאסר'.

43 שם.

44 דוד טוביהו, ראש העירייה, היה מודע למצב המעברה כבר ב-1957, כאשר ציין שאליה 'מתרכזים אלמנטים נחשלים'. ראו מכתב המפרט את פעולות העירייה במעברה: טוביהו לאגף השיכון ואחרים, 6.1.1957, א"ט, 1305.17.052.

45 ראו פעולות דומות שנעשו בחיפה בעקבות אירועי ואדי סאליב: וייס, ואדי סאליב.

46 ברוך חקלאי לאלוף יוסף אביר, מנכ"ל משרד העבודה בירושלים, 4.8.1959, א"מ, ג-15/6143, עמ' 1.

47 זמיר, באר שבע 1958/59, עמ' 42.

שלא כבאירועי ואדי סאליב, בבאר שבע לוו ניסיונות הממסד להרחיק את המחוללים ולהשתיק את האירועים – ניסיונות שאפיינו את תגובת הממסד להתקוממות עירונית – בהסכמת הרוב המכריע של תושבי העיר.⁴⁸ מנהיגי האירועים נכלאו ומנהיגי העיר – יוצאי צפון אפריקה ואחרים – פנו לטפל בגורמים לתסיסה. לרבים מתושבי העיר, כולל יוצאי צפון אפריקה, היה מה לאבד כתוצאה מהתגברותה של המחאה, ובפרוטוקולים של מועצת העיר והנהלתה האירועים אינם נזכרים כלל.⁴⁹ הכרה לצד שתיקה – זו הייתה ההסכמה בין המנהיגות העירונית והממסד המרכזי לרוב תושבי באר שבע. אני מציעה לראות באירועים עדות לקיטוב חברתי, ובהסכמה שבשתיקה של רוב אוכלוסיית העיר את השפעתה של שכבה מתעבה של עולים מוביליים. עולים אלה – מזרחים ואשכנזים כאחד – זכו בשנות החמישים בניידות לשוק הראשוני-משני או למגזר העסקי הזעיר והבינוני, ולכן העדיפו שקט חברתי ותמכו בהשתקה שהוכתבה מלמעלה. יתכן כי את שתיקת הספרות ההיסטוריוגרפית והסוציולוגית בנוגע לאירועים בבאר שבע, אפשר להסביר במסגרת החוסר הגדול במחקר על התפתחותו של מעמד ביניים נמוך, שאפיין חלקים נרחבים בקרב העולים לאחר 1948, אשר רובם (אך בהחלט לא כולם) היו מזרחים.

אם כן, מהומות באר שבע היו שיאה של המתרחבות החברתית בעיר. הן הוציאו למרחב הציבורי באופן אלים את האפליה של יוצאי צפון אפריקה, ולא אפשרו להמשיך להתעלם ממצוקתם. המרי הופנה נגד יושבי 'כסית' ובכך חדרו השוליים החברתיים והמרחביים של העיר למרחב הציבורי המרכזי. דרישתם הכילה תעתיק נסתר: להיכלל באותו מרחב מעמדי וחברתי, והדגישה את הפערים שאפיינו את באר שבע. מנגד, התגובה לאירועים – הטיפול בגורמים להם והשתקתם – מלמדת על קבוצת הרוב בעיר, שזכתה לניידות חברתית ויציבות בתעסוקה ובמגורים.

המבנה החברתי: גיוון וקיטוב

התפתחותה של אריסטוקרטיה פועלית והתגוונותה

ב־1948 כבש צה"ל את באר שבע מידי הצבא המצרי. השלטון החדש מיהר להשתלט על הבתים בעיר, ואלה הפכו כמעט מיד למוסדות ציבור ובתי מגורים. בית חולים 'הדסה' הופעל בעיר באחד המבנים האלה ובית הסתדרות הוקם בבניין גדול אחר. קברניטי העיר המתחדשת התיישבו בעיר ה'עתיקה', מושג תמוה לעיר בת פחות ממאה שנה, שכן העיר הוקמה בידי השלטון העות'מאני רק בסוף המאה ה־19.⁵⁰

48 מנהיגי יוצאי עיראק ופרס (כיום אירן) בעיר הביעו בפומבי את התנגדותם לאירועים; מאיר-גליצנשטיין, 'מנהיגות אחרת', עמ' 44.

49 נסקרו כל הפרטיכלים של המחצית השנייה של 1959, א"ט, פרטיכל מועצת העיר והנהלת העיר.

50 אילן גל פאר, 'מבוא', בתוך: גדעון ביגר ואלן שילר (עורכים), **באר שבע ואתריה**, אריאל, ירושלים.

סביב באר שבע היו שני סוגי אוכלוסייה כפרית: האוכלוסייה הבדואית שלא סולקה מן האזור וכונסה תחת משטר צבאי באזור הסייג (בין דימונה וערד במזרח לבאר שבע ורהט במערב), וכמה קיבוצים שהוקמו בשנות הארבעים.⁵¹ בנגב לא היו יישובים עירוניים, ובאר שבע הייתה למרכז שלטוני.⁵² המשך לפונקציות התפקודיות של העיר לפני 1948. ב־1947 התגוררו בה כ־7,000 איש.⁵³ היא בלטה בייחודה על רקע התפרוסת העירונית שבה מישור החוף הוביל את ההתפתחות העירונית בשל תנאים גאוגרפיים וכלכליים עדיפים.⁵⁴ לאחר כיבושה ב־21 באוקטובר 1948 השתנתה אוכלוסייתה, אך לא תפקידה המרחבי. באר שבע שימשה בסיס להמשך הלחימה בדרום, ובתום המלחמה התיישבו בה חלק מהחיילים המשוחררים שאליהם נוספו מנהלים של רשויות ציבוריות. שנתיים, בין 1948 ל־1950, הייתה העיר תחת שלטון צבאי, אז התיישבו בה כ־1,800 איש.

המתיישבים בעיר היו בדרך כלל אנשי היישוב היהודי בתקופת המנדט. הם דיברו עברית, היו אמונים על התרבות ששלטה בארץ ורבים מהם השתייכו לתנועת העבודה. מאפייניה של קבוצה זו מתבהרים מהתחקות אחר דמויות בולטות בתוכה. ראש וראשון בה היה דוד טוביהו. הוא עלה לארץ מגליציה ב־1920, ועסק בבניין ובסלילת כבישים בגליל. ב־1948 התיישב בבאר שבע בשליחות 'סולל בונה' ומונה בידי דוד בן־גוריון לחבר בוועדה הממונה בעיר. ב־1950 מונה לחבר במועצה הזמנית של העיר ושנה לאחר מכן נבחר לראש המועצה, תפקיד שבו שימש עד 1959.⁵⁵ המושל הצבאי של העיר, מיכאל הנגבי, נולד בפולין ובא לפלשתינה־א"י בשנת 1934. הוא היה ממקימי נגבה ונציג הסוכנות בנגב, ושירת ב'הגנה' ובפלמ"ח. ב־1948 מונה למושל הצבאי של באר שבע עם כיבושה, ולאחר מכן שימש גם כמושל של אשקלון (מג'דל). ב־1949 התיישב בבאר שבע בבית מידות עות'מאני אשר משמש היום כמסעדה. הנגבי הניח את היסודות האזרחיים לבאר שבע בעת היותו המושל הצבאי, דאג לחיבורה לרשת החשמל (1949) והקים את בית החולים 'הדסה'

1991, עמ' 10-19. ראו גם: הילה טל קריספין ואילן גל פאר, **באר שבע: העיר העתיקה 1900-1948**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים 1986, בעיקר עמ' 34-35.

51 לפרטים על הקמת הקיבוצים ויחסיהם עם החברה הבדואית ראו: זאב זיוון, 'יחסי היישוב היהודי והבדווים בנגב: חזית המגע והשפעתה על עיצוב ספר ההתיישבות בשנות הארבעים והחמישים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1990, עמ' 53-59.

52 המרכז השלטוני הקרוב ביותר היה באשקלון, לאחר ניתוקה של העיר מצירי מסחר חשובים עם עזה וחברון – ערים שכנות מרכזיות בתקופות קודמות.

53 למספר תושבי העיר בשנים 1922 ו־1931, כולל התפלגות לפי דת, ראו בתוך: זאב וילנאי, **באר שבע: עיר אבות ובנים**, אריאל, ירושלים 1982, עמ' 42. ליחסים בין השלטון לבדואים למן התקופה העות'מאנית ועד תום הממשל הצבאי הישראלי ב־1966, בכלל זה תפקידה של באר שבע, ראו: עמנואל מרקס, **החברה הבדווית בנגב**, רשפים, תל אביב 1974, עמ' 34-39. ראו גם: עארף אל־עארף, **תולדות באר שבע ושבתיה** (תרגום מ' קפליוק), דפוס שושני, תל אביב תרצ"ז.

54 אלישע אפרת, **ערים ועיור בישראל**, אחיאסף, תל אביב 1988, עמ' 21-22, 163-173.

55 הילה טל ויהושע בר־און (עורכים), **דוד טוביהו: חלוץ תמיד**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ארכיון טוביהו, באר שבע 1982, עמ' 5.

בעיר.⁵⁶ טוביהו והנגבי משמשים דוגמה למעמד הבינוני-גבוה אשר החל להיווצר בעיר שהוקמה מחדש.⁵⁷

מי שהתיישבו בבאר שבע בתקופת השלטון הצבאי הגיעו אליה בדרך כלל באמצעות קשרים אישיים ומקצועיים, ונמנו עם אותם חוגים חברתיים. הסוכנות היהודית טרם הפנתה לעיר עולים בצורה מאורגנת, לכן הגיעו אליה מי ששמעו על היישוב המתהווה. חלק עשו זאת מטעמי פרנסה: אל הנגב הופנו משאבי פיתוח ניכרים בתחום התשתיות (כבישים, חשמל) והיו דרושים אנשים שינהלו את הפעולות מקרוב. יתר על כן, השליטה במרחב, ובעיקר באוכלוסייה הבדואית שנותרה בו, דרשה אף היא אנשי שלטון. לאחרים קסמה העובדה שמדובר בתנאים נוחים יחסית ובאווירה חלוצית. קיומם של בתים, גם אם מצבם לא היה משובח, אפשר חיי משפחה. הייתה זו קבוצת אליטה שפעלה בשירות ההתיישבות העובדת והיישוב היהודי גם טרם הקמת המדינה. בתי הקפה זוהו עם אנשיה, בראשם 'כסית' ומאוחר יותר 'גלידה באר שבע'. חברי קבוצה זו התרועעו גם מחוץ לעבודה ויצרו קהילה עם שפה ומנהגים שזוהו עם המרכז התרבותי, הפוליטי והכלכלי של ישראל.⁵⁸ היו אלה אנשים בעלי משאבים פוליטיים וסטטוס בהיררכיה השלטונית, אך הם היו עובדים שכירים, לא בעלי הון.

עם קבוצה זו נמנו גם בעלי תפקידים בעיר ובאזור שלא גרו בעיר, והצטרפו אליה חדשים כל העת. גדעון בן ישראל הגיע לבאר שבע לאחר לימודיו בלונדון, והיה מזכיר מועצת פועלי באר שבע תחילה כממונה ולאחר מכן כנבחר משנת 1954 עד 1959.⁵⁹ הוא נותר בעיר עד 1969, אז עבר לירושלים בעקבות התפתחות הקריירה של אשתו, פרופ' רות בן ישראל. ממקרהו אפשר ללמוד כי השתייכות חברתית אינה מבטיחה חברות. בן ישראל וטוביהו היו לאויבים מרים.⁶⁰

במחצית השנייה של שנות החמישים הצטרפו אל המעמד הבינוני הגבוה הזה פרופסיונלים ומנהלים. גם הם היו עובדים שכירים בכירים, רובם בתעשייה ובשירותים בבעלות ציבורית, ואפשר לראותם כשייכים לפלח הראשוני העצמאי של שוק העבודה. להבנת תהליך התקבצותם לבאר שבע, עלינו להבין כיצד הייתה העיר למרכז כלכלי.

56 משה ניר (עורך), **מי ומה בבאר שבע ובנגב**, כל-בי, באר שבע 1987, עמ' 87.

57 Rosenfeld and Carmi, *The Privatization*

58 זמיר, **באר שבע 1958/59**, עמ' 7, 47-49. אפשר לראות בקבוצה זו חלק מן ה'חלוציות הבורגנית'. ראו: גוטוויין, 'החלוציות הבורגנית'.

59 אביבה לימון, ריאיון עם גדעון בן ישראל, מאי-יוני 1989, א"ט, 0847.06.

60 מאיר-גליצנשטיין, 'מנהיגות אחרת', עמ' 37-58. היריבות הייתה על רקע אישי ופוליטי גם יחד, השניים ייצגו גישות שונות בתוך מפא"י. ראו להלן באחרית הדבר.

באר שבע נהיית לבירת הנגב

החברה 'מפעלי ים המלח' הוקמה כחברה ממשלתית בשנת 1952, לאחר שהזיכיון לניצול אוצרות ים המלח הולאם. מהלך זה חתם ארבע שנות דיונים, ועדות והשתדלויות רבות. השאלה העיקרית הייתה אם הזיכיון יישאר בידי 'חברת האשלג' המנדטורית (Palestine Potash Ltd.) או יעבור לידיה של מדינת ישראל. בסופו של התהליך מכרה 'חברת האשלג' את הזיכיון למדינת ישראל תמורת מניות בחברה הציבורית.⁶¹

לאחר הקמת החברה החדשה חזר המפעל לפעול בחלק הדרומי של חברת האשלג, שבו היה חלק קטן מהמפעל הקודם ומחנה פועלים. החברה פעלה מירושלים בניהולו של משרד הפיתוח, אף על פי שכביש הגישה לים המלח השתנה לאחר מלחמת 1948. בשנת 1954 מונה רא"ל (מיל') מרדכי מקלף למנכ"ל החברה ואחת מהחלטותיו הניהוליות הראשונות הייתה להעביר את משרדי החברה ומעבדותיה לבאר שבע. הוא פירט את תכניותיו ב-1955: 'אנו רוכשים בבאר שבע 16 דירות בנות שני חדרים וחצי. [...] במשך השנה נרכוש עוד 10 דירות בנות 3 חדרים. בכוונתנו לשכן בבאר שבע את משפחות העובדים הבכירים של המפעל וכן את עובדי המשרד הראשי. [...] יתכן ועד מחצית אוגוסט נעביר את המשרד לבאר שבע. יש בדרך כלל נכונות לעבור לבאר שבע בין עובדי המשרד הראשי. [...] ד"ר בלוח הודיע על נכונותו לעבור'.⁶² מקלף לא שאף לכיבוש השממה ולהפרחת הנגב, אלא חיפש בסיס סביר למפעל שיאפשר מצד אחד תנאי מחיה טובים להנהלה ולמומחים ומצד שני פיקוח וניהול אפקטיביים. כך הסביר זאת למשרד הפיתוח בתשובה לשאלתה שהגיש חבר מועצת העיר ירושלים:

א. המרחק הפיזי בין המפעל לבין המשרד הראשי מהווה גורם מעכב לפיקוח וניהול יעיל של ענייני החברה. על איש המשרד הראשי הנוסע למפעל לבזבז יום תמים בנסיעה בלבד שכן נסיעה בכיוון אחד גוזלת ארבע שעות. יתר על כן, אין ירושלים שוכנת כלל ועיקר על הדרך המובילה למפעל או ממנו. ההוצאות הכספיות של הנסיעות האלה גדולות מאד. עובדות אלה כשלעצמן מצביעות בעליל על חוסר הצדקה להחזקת המשרד הראשי בירושלים. משרדי החברה נקבעו בשעתו בירושלים עקב היותה

61 להרחבה על המעבר מ'חברת האשלג' ל'מפעלי ים המלח', ראו: יאיר גלעד, חיים חדשים לים המלח: סיפורה של חברת האשלג הארץ-ישראלית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1998; דוד לוי-פאור, 'יצירת הסקטור הממשלתי בישראל; חקר אירוע: חברת האשלג הא"י', רבעון לכלכלה, 41, 2 (1994), עמ' 263-289. לקריאה נוספת על 'חברת האשלג' ראו: הילה טל, מהפכה בסדום: השפעתה של חברת האשלג הארץ-ישראלית על פיתוח אזור ים המלח וארץ ישראל 1930-1948, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2010, Shani Bar-On, 'Spatially; Dead Sea Works Ltd. and the Building Up of the Southeast of Israel, 1948-1964', *Labor History* (2018), pp. 1-17.

62 פרטיכל ישיבת מועצת המנהלים, 1.6.1955, א"מ, ג-3454/20.

מרוחקת כדי 45 ק"מ מן המפעל בצפון ים המלח. לצערנו הרב, עם הכיבוש הירדני, עובדה זו בוטלה והמפעל הועתק לדרום ים המלח.⁶³

בקיץ 1955 עבר המשרד הראשי של 'מפעלי ים המלח' לבאר שבע.⁶⁴ בהמשך הוחלט בהדרגה על העברת מגוריהם של שאר העובדים מהמחנה בסדום לבאר שבע ולאחר מכן גם לדימונה (שהוקמה ב-1956) ולערד (שהוקמה ב-1962). הייתה בכך הכרה בחוסר היכולת לאפשר איכות חיים סבירה במחנה בסדום או בסביבתו. המחנה בסדום פעל מימי 'חברת האשלג', והוקם מחדש עם הקמתם של 'מפעלי ים המלח'. תנאי החיים במחנה היו קשים מנשוא: 'כשמומחים אלה באים לסדום [הם] אינם מוצאים מקום מגורים, כי על 220 מקומות דיור ישנם 500 איש. [...] הופכים את חדר האוכל לגיהנום שלא יאומן כי יסופר (אכילה בעמידה מחוסר מקום, 100 צלחות על 500 אוכלים וכו')'.⁶⁵ תנאי המגורים האלה נוספו על תנאי עבודה אובייקטיביים קשים מאוד: חום של עד 50 מעלות בקיץ ועבודה מסוכנת. לאחר כמה שנים הבינה הנהלת החברה שהדבר פוגע ביכולתה לבסס כוח עבודה יציב ואיכותי. כך דיווח מקלף בישיבה עם שר הפיתוח: 'מפעל תעשייתי נזקק בדרך כלל לארבעה נתונים הכרחיים: חומר גלם, אנרגיה, כוח אדם ודרכי תחבורה. בסדום מצוי חומר הגלם ומקצת מהאנרגיה הדרושה, אך נעדר כוח אדם ברמה מתקבלת על הדעת'.⁶⁶ נערכו תכניות להעברת העובדים עם משפחותיהם לבאר שבע ולעיירות החדשות שהוקמו, בין השאר, לצורך זה. כפי שעולה מלוח 1, בשנת 1968, כעשור לאחר סגירת המחנה בסדום,⁶⁷ התגוררו יותר ממחצית העובדים, בעלי התנאים הטובים יותר (קבועים עם משכורת חודשית), בבאר שבע.

לוח 1: עובדים לפי מקום מגורים, 1968⁶⁸

מקום	מספר העובדים	אחוז העובדים היומיים	אחוז העובדים הזמניים
באר שבע	280	14	2.5
דימונה	197	30	6.5
ערד	112	60	34
סך הכול	589	28.5	10

63 תשובה לתזכיר יו"ר ועדת עיריית ירושלים, 16.6.1955, א"מ, ג-3454/20.

64 'משרדי מפעלי ים המלח - לבאר שבע', דבר, 9.8.1955.

65 'דין וחשבון כללי מס. 3', 31.12.1953, אעמ"ל, 47-2-1149-IV-104.

66 פרטיכל של ישיבה עם שר הפיתוח, מרדכי בנטוב, 21.5.1856, א"מ, גל - 13365/1, עמ' 2.

67 משולם עד, 'עם פירוק מחנה עובדי האשלג', דבר, 17.1.1957.

68 מעובד מתוך דוח של מזכיר מועצת העובדים, ז'אק אמיר, 20.10.1968, אעמ"ל, IV-217-2-677A.

הנתונים אשר לעובדים יומיים וזמניים מובאים כאחוז ממספר העובדים הכולל בכל מקום.

בעקבות העברת מגורי העובדים לבאר שבע וסביבתה, הועבר גם הייצוג של 'מפעלי ים המלח' למועצת פועלי באר שבע, לאחר שבמשך כמעט עשור נוהל מתל אביב בידי רפרנט בוועד הפועל ונציג ההסתדרות שישב בסדום.⁶⁹ למעשה עוד קודם לכן התנהלו דיונים על חיי היום-יום במפעל עם נציגי מועצת פועלי באר שבע ולא עם הוועד הפועל, אך המעבר הסמלי חתם את התבססותה של חברת 'מפעלי ים המלח' בבאר שבע.

מעבר החברה העניק לבאר שבע בסיס כלכלי איתן, ויצר שכבה של פרופסיונלים בתחומי הניהול, ההנדסה והמחקר, אשר תרמו לביסוסה של העיר. אליהם הצטרפו בהדרגה פרופסיונלים הקשורים במוסדות אחרים שהוקמו בעיר ובסביבתה, ובראשם בית החולים 'סורוקה' (1959), הקריה למחקר גרעיני (קמ"ג), ומאוחר יותר אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.⁷⁰ באר שבע נעשתה מרכז עסקי וציבורי חשוב, ולמעשה הייתה לעיר מחוז במרחב שהתפתח במהירות. בה ובסביבתה התגורר מעמד בינוני-גבוה. בעיר נבנו שיכונים ברמה גבוהה יותר משיכון עממי שנבנה כדיור לעולים, כמו שכונת 'וילות רסקו' שהוקמה בתחילת שנות השישים. אחרים מבני המעמד הבינוני-גבוה השתכנו בעיר העתיקה.⁷¹

הגירה והתפתחות כלכלית

בשנת 1950 עברה העיר שינוי דרמטי עם אזורחה. הסוכנות היהודית החלה להפנות עולים לעיר שהייתה לאחד מריכוזי המעברות הגדולים בארץ. העלייה ההמונית הגיעה לבאר שבע וכבר בסוף 1950 מנתה העיר מעל 8,000 תושבים, מהם כ-6,300 עולים שבאו באותה שנה. לכל אלה לא היה מקום בעיר העתיקה, על בתי המידות שבה, והוקמו השכונות הראשונות – א, ב, ג וד, רובן בסטנדרט של שיכון לעולים. בה בעת גרו במעברות בדרום-מערב העיר, ששלוש מהן נקראו 'חצרים', אלפי עולים. בעשור הראשון הייתה מצוקת הדיור אחד מגורמי המתח העיקריים בעיר.⁷² הגידול הדמוגרפי היה יוצא דופן בקצב ובהיקף, כפי שאפשר להתרשם מלוח 2.

69 על הנימוקים להעברה ולחלופות שהוצעו ראו פריטל ישיבת ועדת המפה של הוועד הפועל בעניין בקשת מועצת פועלי באר שבע להעביר את 'מפעלי ים המלח' לייצוגה, 22.3.1957, אעמ"ל, IV-208-1-9391.

70 הילה טל, לתולדות שירותי הרפואה בנגב, תש"ח-תש"ל (1948-1970), אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 1993; יהודה גרדוס ויצחק נבו (ינאי) (עורכים), מדע ורוח בנגב: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ותולדותיה בראי המחקר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשע"ד.

71 ברלר ואחרים, באר שבע: הדרכים לקידומה, עמ' 335, 337.

72 לסוגיית הדיור בבאר שבע באותה תקופה ראו: זמיר, באר שבע 1958/59, עמ' 12-18. באר שבע היא עיר מתוכננת לעילא, ראו: הדס שדר, 'תכנים אידיאיים בתכנון באר שבע', בתוך: גרדוס ומאיר-גליצנשטיין (עורכים), מטרופולין בהתהוות, עמ' 179-196.

לוח 2: האוכלוסייה וגידולה, 1949-1963⁷³

שנה	מספר תושבים בסוף השנה	תוספת אוכלוסייה במהלך השנה
1949	1,800	-
1950	8,300	6,500
1951	13,500	5,200
1952	14,500	1,000
1953	14,300	-200
1954	16,300	2,000
1955	20,500	4,200
1956	25,550	5,050
1957	32,000	6,450
1958	36,000	4,000
1959	39,500	3,500
1960	42,500	3,000
1961	46,400	3,900
1962	51,600	5,200
1963	58,300	6,700
1964	62,000	3,700
1965	65,200	3,200

מעבר לקצב הגידול יוצא הדופן של באר שבע, הלכו והתחדדו בעשור הראשון מאפייניה האתניים, כפי שאפשר לראות בלוח 3. העיר קלטה עלייה על כל גוניה, אך בלטה בה כמה קבוצות עיקריות. לקראת סופה של העלייה הגדולה בלטה בגודלה קבוצת יוצאי צפון אפריקה. יש להבחין בין שתי עליות שונות במאפייניהן החומריים והחברתיים. בשנתיים הראשונות להקמתה של באר שבע כמועצה מקומית זרמו אליה מהגרים מהעלייה ההמונית (1949-1952).⁷⁴ באר שבע הייתה היישוב העירוני היחיד בנגב שקלט עולים מעלייה זו, ובהם יוצאי אירופה ועיראק. בין העולים שיושבו בעיר בלטו בראשית שנות החמישים שלוש קבוצות אתניות (עדות) עיקריות: יוצאי רומניה, הונגריה ועיראק. אלה היו קבוצות

73 הנתונים על השנים 1949-1961, לקוחים מתוך: ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 41; ועל השנים 1962-1965, מתוך: וילנאי, **באר שבע: עיר אבות ובנים**, עמ' 42.

74 מתוך: ברלר ואחרים, שם, עמ' 28. הנתונים מאוחרים יחסית, ולכן חלק מהעדויות כוללות עולים משתי התקופות המתוארות כאן, למשל יוצאי רומניה, צפון אפריקה ופולין. הפער בין מספר התושבים בלוח זה ללוח 2 נובע מכך שהנתונים כאן הם של הסוכנות היהודית ואמינים פחות לעניין גודל האוכלוסייה.

גדולות, ולא פחות מכך מאורגנות. בהשוואה להם, יוצאי פולין היו קבוצה גדולה יותר מזו של יוצאי הונגריה, אך הם היו מאורגנים פחות.⁷⁵

לוח 3: ארצות המוצא של תושבי באר שבע (1.1.1962)⁷⁶

ארץ מוצא	מספר נפשות	אחוז מתושבי העיר
צפון אפריקה (תוניס ומרוקו)	11,200	26.0
עיראק	7,500	17.7
רומניה	4,500	10.5
"ותיקים"	4,500	10.5
פרס (אירן)	2,700	6.27
מצרים	2,400	5.8
פולין	2,500	5.8
הונגריה	2,400	5.6
דרום אמריקה ומערב אירופה	2,100	4.9
הודו	1,400	3.25
אלג'יר	1,000	2.3
תימן	600	1.4
תורכיה	200	0.46
סך הכול	43,000	100.0

ב-1954 החלו להגיע עולים מהעלייה שכינית במקום אחר 'עליית המאסף' (1954-1964), שהתאפיינה בשינוי דרכי הקליטה של הסוכנות והמדינה, ובהפעלת תכנית ה'קליטה הישירה', אשר הפנתה עולים באופן כוחני היישר מארץ המקור ליעד האכלוס.⁷⁷ בגל עלייה

75 על עלייה זו ראו: דבורה הכהן, **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948-1953**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1994; ירון צור, 'העלייה מארצות האסלאם', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1998; אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים**, עם עובד, תל אביב 2008; Deborah Bernstein, 'Immigrant Transit Camps: The Formation of Dependent Relations in Israeli Society', *Ethnic and Racial Studies*, 4, 1 (1981), pp. 26-43.

76 זמיר, **באר שבע 1958/59**, עמ' 38-47.

77 על 'עליית המאסף' ראו: שני בר־און, **אורגים קהילה: עובדים באופקים, 1955-1981**, מאגנס, ירושלים 2013, עמ' 159-160. לתכנית ה'קליטה הישירה' ראו: אבי פיקאר, **עולים במשורה: מדיניות ישראל כלפי עלייתם של יהודי צפון אפריקה, 1951-1956**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2013; דבורה הכהן, 'התכנית ל"קליטה ישירה" של העלייה ההמונית בשנות החמישים ותוצאותיה', **עיונים בתקומת ישראל**, 1 (תשנ"א), עמ' 359-378; ישי ארנון, 'מדיניות העלייה והקליטה בשנים 1954-1956: יישומה ותוצאותיה', בתוך: דבורה הכהן (עורכת), **קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1998, עמ' 317-341.

זה בלטו יוצאי צפון אפריקה, תוניסיה ומרוקו בעיקר, וכן יוצאי אירן, רומניה, מצרים והודו. עולים אלה אכלסו למעשה את רוב העיירות החדשות בדרום (אופקים [1955], דימונה [1956], שדרות [1954], נתיבות [1956], ירוחם [1953] ומצפה רמון).⁷⁸ קבוצת יוצאי צפון אפריקה הייתה לגדולה ביותר בבאר שבע עד 1964. עם זאת, בשל העובדה שרובם באו ב'קליטה ישירה' הם היו קבוצה מאורגנת פחות, והיו הבדלים משמעותיים בין עולי מדינות שונות מבחינה תרבותית ומעמדית.⁷⁹

בבאר שבע התעצבו שלוש קבוצות עיקריות של תושבים. הראשונה, קבוצת הוותיקים, החזיקה במשרות ציבוריות או אחרות והתבססה בעיר עוד טרם אזורחה. הקבוצה השנייה (שהכילה לפחות ארבע קבוצות משנה) באה בעלייה ההמונית ונשלחה לבאר שבע. הקבוצה השלישית הייתה הגדולה ביותר ובאה עם ה'קליטה הישירה', בעיקר מצפון אפריקה. בתוך עשור נוספו לתושבי העיר כ-40,000 איש. במובנים רבים הייתה העיר יוצאת דופן במרחב בכך שאוכלוסייתה הייתה מגוונת יחסית ומנתה ותיקים ועולים, אשכנזים ומזרחים. היחסים בתוכה הושפעו דרמטית ממבנה מגוון זה, ובכך היא דמתה לערים מרכזיות וותיקות יותר בצפון ובמרכז. עם זאת, 94.5 אחוז מתושביה הגיעו לעיר לאחר 1948, הרבה יותר מאשר לערים בינוניות וגדולות אחרות בארץ (בחיפה – 61.7 אחוז; בנתניה – 79.8 אחוז), והיה בה רוב של יוצאי אסיה ואפריקה.⁸⁰ רקע דמוגרפי זה הביא למפגש בין קבוצות שונות מאוד זו מזו. המפגש היה טעון, על רקע מצוקת הדיור והתעסוקה שלא הדביקו את קצב ההגירה אל העיר.

התפתחותה הכלכלית של העיר

ב-1948 היו בבאר שבע מעט מאוד מקורות פרנסה יציבים. לא הייתה תעשייה, לא היו עסקים קטנים, אף לא מפעלים באזור. לכן, עם בואם של העולים משנת 1950 נוצר חוסר איזון בין מספרם למקורות הפרנסה, כפי שעולה מלוח 4. מצוקת התעסוקה אפיינה את הנגב העירוני כולו בהמשך, אך בראשית שנות החמישים הייתה באר שבע העיר היחידה בנגב, ותושביה נאלצו למצוא את פרנסתם בשוק העבודה המתהווה.⁸¹

- 78 אפרת, **עיירות הפיתוח בישראל**, עמ' 30.
- 79 לגיון ביהדות מרוקו ראו למשל: ירון צור, **קהילה קרועה: יהודי מרוקו, הלאומיות והעלייה, 1943-1954**, עם עובד, תל אביב 2001.
- 80 מעובד מטבלה מס' 4 בספר של ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 29. ב-1961 הפער בין באר שבע לערים האחרות באחוז ילידי הארץ לא היה כה גדול (31.6 אחוז בבאר שבע לעומת 37.2 אחוז בכלל הארץ, שם) הודות לילודה בעיר בשנות החמישים.
- 81 חוסר איזון זה אפיין את גלי ההגירה לארץ ישראל גם בראשית תקופת המנדט, ראו: דוד דה פריס, **אידיאליזם וביורוקרטיה: שורשיה של חיפה האדומה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999.

לוח 4: מספר המועסקים בבאר שבע: 1953-1962⁸²

שנה	המועסקים בעיר	האחוז ממספר התושבים (לא כוח העבודה)
1953	3,700	25.8
1957	8,040	25.1
1960	12,750	30
1961	14,000	30.1
1962	15,500	29.8

ראש המועצה הראשון, דוד טוביהו, השקיע את מרב מרצו בהקמת מפעלים חדשים. הודות להיכרותו האישית עם בכירי המשק והמדינה, ובעיקר עם מוסדותיה המשקיים של ההסתדרות, ובראשם 'סולל בונה', שם עבד,⁸³ הצליח להקים בבאר שבע כבר במחצית הראשונה של שנות החמישים כמה מפעלים תעשייתיים ושירותים נלווים. בראש מפעלים אלה, בעיקר מבחינת היקף התעסוקה, עמדו 'מכתשים', שהוקם בשנת 1953, ו'חרסה'. לצדם הוקמו מפעלים קטנים יותר, כמו 'חסין אש'. כל המפעלים היו שייכים לזרוע העסקית של ההסתדרות, שבשנות החמישים הפכה ל'כור'.⁸⁴ משקלה של התעשייה ההסתדרותית בעיר הביא לאיחוד כמעט מוחלט של העסקי והציבורי. המועצה המקומית וההסתדרות כאיגוד מקצועי נשלטו בידי מפא"י, והעסקים נשלטו בידי הגופים העסקיים של אותם מוסדות. מבחינה עסקית נשענו מפעלים אלה על מחצבי הנגב, והיה בכך היגיון כלכלי (הם קיימים עד ימינו). בכך הייתה באר שבע ייחודית בנגב העירוני, שתועש הודות לעידוד המדינה ותמיכתה.⁸⁵

למפעלים אלה יש להוסיף עבודות פיתוח בהיקף נרחב. באר שבע חזרה לתפוס את מקומה ההיסטורי כצומת מרכזי בנגב. בהיעדר יישובים עירוניים נוספים באזור עד אמצע שנות החמישים, סיפקה העיר את רוב הפועלים לפרויקטים עצומים, כמו סלילת כביש סדום שנעשתה בתנאים קשים מאוד במחנות ארעי, בניין העיר בקצב מואץ, ייעור ופיתוח באזורים שבהם היו רק יישובים כפריים, ועוד. עבודות אלה ניתנו כעבודה יזומה על כל מגרעותיה (שכר נמוך, חוסר יציבות, עבודה חלקית, והיעדר התמקצעות).⁸⁶

82 מעובד מתוך: ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 174. ראו שם למקורות.

83 נחום בן אליא, 'השפעת המנהיגות המקומית על פיתוחה של באר שבע', בתוך: יהודה גרדוס ואליהו שטרן, **ספר באר שבע**, כתר, ירושלים 1979, עמ' 213-220.

84 לפירוט המפעלים בבעלות ההסתדרותית ראו: חנינא פורת, **ארגון עובדים בונה עיר במדבר: ההסתדרות ותרומתה לפיתוח באר-שבע בעשורים הראשונים למדינה**, הסתדרות העובדים הכללית החדשה מרחב הנגב, באר שבע 2013, עמ' 75-100. לתפקידה של חברת העובדים בפיתוחה הכלכלי של באר שבע ראו: יצחק גרינברג, 'חברת העובדים וקליטת העלייה הגדולה בשנות החמישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 2 (1992), עמ' 105.

85 בר-און, **אורגים קהילה**, עמ' 38-58.

86 שם, עמ' 20-31.

בבאר שבע התרכזו שירותים למרחב. העיר שירתה את האוכלוסייה הערבית לצד מושבים וקיבוצים, ומאוחר יותר גם ערים חדשות שהוקמו. בית החולים הצנוע שהיה בה עד 1959, ובית חולים 'סורוקה' שהוקם בשנה זו, שימשו את תושבי המרחב הגדול של הנגב. באר שבע הלכה ונבנתה כבירת הנגב, דבר שהועצם עם ביסוסם של כמה מפעלי ענק (למשל 'מפעלי ים המלח') במרחב. תעשייה זו הייתה ברובה ממשלתית.

לוח 5: מועסקים לפי ענפים, 1962⁸⁷

ענף	מספר מועסקים	אחוז מכלל המועסקים
חקלאות	350	2.3
תעשייה	2,700	17.4
תעשייה מחוץ לעיר	1,000	6.5
בנייה ועבודות ציבוריות	3,900	25.2
חשמל מים וגז	150	1.0
תחבורה והובלה	850	5.5
מסחר ובנקאות	1,900	12.2
שירותים ציבוריים, עסקיים ואישיים	4,650	29.9
סך הכול	15,500	100

מלוח 5 ניכר שחלק גדול מהמועסקים התרכזו בשירותים, במסחר ובבנקאות, אשר שימשו את הנגב כולו. כמו כן בולטת כמות המועסקים בבנייה ועבודות ציבוריות, שרובם השתכרו שכר נמוך, לעתים שכר דחק מעבודה יזומה. התעשייה הבטיחה ניידות לעובדי הצווארון הכחול מפני שנשמכה ברובה על הכשרה מקצועית ספציפית אשר לא דרשה רקע מקצועי מוקדם. לאחר ההכשרה המקצועית קיבלו הפועלים משרה יציבה בשכר הוגן והגנה של איגוד מקצועי. בכך ביססו את עצמם בשוק העבודה הראשוני-משני.⁸⁸

למרות ההתפתחות הכלכלית היו בעיר אבטלה ופרנסה בדוחק. משנת 1953 לא סבלה באר שבע מאבטלה בהיקף נרחב,⁸⁹ אך כל שנות החמישים ובמחצית הראשונה של שנות השישים המשיכה כמות העולים לעלות על קצב הגידול של היצע העבודה. כך נוצר קיטוב חברתי שהתבסס על ותק בארץ, כפי שעולה מלוח 6, ועל אתניות.

87 מעובד מתוך: ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 71.

88 Randy Hodson and Robert L. Kaufman, 'Economic Dualism: A Critical Review', *American Sociological Review*, 47, 6 (1982), pp. 727-739; Edwards, *Contested Terrain*, pp. 163-183; שני בר-און, 'הבנייה ודינמיקה בתהליך העבודה, מפעל "אופ-אר"', 1961-1979, בתוך: דפנה הירש (עורכת), **מפגשים: היסטוריה ואנתרופולוגיה של המרחב הישראלי-פלסטיני**, מכון ון ליר, ירושלים (בדפוס).

89 על מצב האבטלה ב-1953 טרם הקמת רוב המפעלים: ממזכיר מועצת פועלי באר שבע למשרד העבודה, 22.4.1953, א"ט, 1305.12.013. מסמכים נוספים באותו תיק.

לוח 6: חלוקת המשפחות בבאר שבע לפי ותק בארץ וקבוצת הכנסה באחוזים, 1963⁹⁰

קבוצת הכנסה חודשית	ילידי הארץ	עלו לפני 1948	עלו בשנים 1951-1948	עלו בשנים 1960-1952	עלו לאחר 1960
עד 350 ל"י	-	5.6	35.7	23.7	57.0
351-650 ל"י	58.9	38.8	43.2	49.3	29.0
651 ומעלה	41.1	55.6	28.4	21.4	-
לא ידוע	-	-	6.7	3.6	14.0
סך הכול	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

העולים הוותיקים היו בייצוג יתר בשתי קבוצות ההכנסה הגבוהות. הדבר בולט במיוחד אשר לעולים שבאו לפני 1948 וילידי הארץ, ובאופן הפוך אשר לעולים לאחר 1960. הפער בין קבוצת העולים הגדולה מצפון אפריקה ליצאי אירופה ואמריקה, היה דומה: 'אסיה ואפריקה' – 25% מהמשפחות היו בעלות הכנסה עד 250 ל"י לחודש, ואילו רק 8% מהמשפחות היו בעלות הכנסה של יותר מ־650 ל"י לחודש. לעומת זאת בין יצאי אירופה ואמריקה רק 6.5% היו בעלות הכנסה [נמוכה] – ואילו 33% משפחות היו בעלות הכנסות גבוהות של יותר מ־650 ל"י.⁹¹ השוירה בין אתניות וותק למעמד מתבטאת היטב בסיפורו של מפעל 'חרסה', שם חלק מהפער היה תוצר של סטראוטיפים ואפליה, בעיקר נגד יוצאי מרוקו.

אפליה בעבודה

מפעל 'חרסה' שוכן בפאתיה המזרחיים של באר שבע. מחוץ לשער המפעל מונח זה שנים רבות פסל של מלך יושב על אסלה (ממוצרי הדגל של החברה). הפסל יוצר, כך סיפרו לי, עבור תהלוכת עדלאידע שנערכה בעיר, ועם סיומה הוצב בכניסה למפעל. כיום המפעל והפסל יושבים בפתחו של אחד ממרכזי הקניות הגדולים בעיר. בדוח על המפעל לשנים 1954-1956 נכתב: 'חברת "מפעלי קרמיקה ישראליים, חרסה" באר שבע, נוסדה ב־1951 באזור התעשייה בבאר שבע על שטח של 90 דונם. שטח המבנים מגיע ללמעלה מ־11,000 מטר רבוע וכבישי בית החרושת משתרעים על 6,000 מטר רבוע. שני שיקולים עיקריים הכריעו בהקמת המפעל בבירת הנגב: קרבתו למכרות חמרי הגלם והצורך בפיתוח הנגב והספקת תעסוקה לתושביו'.⁹² למעשה הופעל התנור הראשון רק בסוף שנת 1953, והמפעל גדל בקצב מואץ מאמצע שנות החמישים. המפעל ייצר אריחי חרסינה, גופים סניטריים

90 ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 262. לפרטים על הסקר שנערך במארס-יולי 1963, ראו שם, עמ' 258.

91 שם, עמ' 262.

92 המוסד לביקורת המוסדות המשקיים, 'דין וחשבון על הביקורת בחרסה באר שבע לשנים 1954-1956', אעמ"ל, IV-228-2-166, עמ' 2.

גדולים כגון אסלות ומוצרים קטנים יותר כסבונות. בשנות השישים נפתחה בו גם מחלקה אמנותית. המפעל נשען על חרסית שנכרתה בקרבת העיר והיה אחד הגדולים במפעלים בעיר שנים רבות.

המפעל השתייך ל'סולל בונה' ולאחר מכן ל'כור', שתיהן חברות של הסתדרות העובדים.⁹³ 'חרסה' הוקם בחיפה בראשית שנות הארבעים כחלק מהתיעוש המואץ בשנות מלחמת העולם השנייה.⁹⁴ עבדו בו כחמישים עובדים. המפעל הדרומי החליף את זה שבחיפה באופן הדרגתי, ולמרות מחאת העובדים נסגר המפעל בחיפה ב-1957.⁹⁵ למפעל היו כמה מתחרים בארץ, אך הוא היה הגדול מכולם.⁹⁶ יש לראות את העברתו של המפעל לבאר שבע על רקע התפתחותה המהירה של העיר באותן שנים והקרבה למחצבים. שלא כתעשייה שהוקמה מאוחר יותר רק משיקולי בניין המדינה, כמו שקרה ברוב העיירות החדשות,⁹⁷ היה ל'חרסה' רציונל כלכלי באזור.

המפעל גדל במהירות. ב-1951 החלו בבנייתו, וב-1954 – כשנה לאחר תחילת הייצור – כבר עבדו בו 150 עובדים, והוא היה מהמעסיקים הגדולים בעיר.⁹⁸ בשנת 1959 הועסקו בו 268 עובדים, 228 מהם פועלים, ובשנת 1962 הגיע מנינם ל-349, מהם 287 פועלים.⁹⁹ כמות התעסוקה ופוטנציאל הניידות והיציבות במפעל עשתה אותו לאטרקציה גדולה למבקשי עבודה בלשכת התעסוקה בעיר, רובם עולים. בדוח ביקורת על המפעל נכתב כך:

ארץ המוצא – הבאנו פרטים אלה, כדי לציין שהמפעל משמש גורם נכבד למיזוג עדות ועליות. בפרק ייצור כבר הזכרנו את שיפור הרמה המקצועית של הפועלים. נוסף לזה, כי התרשמנו מאוד מהליכוד וההרמוניה השוררים ביניהם אעפ"י שהם יוצאי ארצות שונות ורק מעטים מביניהם עבדו בקרמיקה, קודם עלייתם ארצה. להלן רשימת הפועלים לפי ארץ המוצא ליום 1.1.56: עירק – 52; רומניה – 28; טוניס – 13 [בהמשך נמנות עוד עשר מדינות עם פחות מעשרה עובדים מכל אחת].¹⁰⁰

93 על חברת העובדים באותה תקופה ועל הפיצול בין 'סולל בונה' ל'כור' ב-1958 ראו: גרינברג, 'חברת העובדים'.

94 על התיעוש המואץ בתקופת מלחמת העולם השנייה ראו: Nachum T. Gross and Jacob Metzger, *Palestine in World War II: Some Economic Aspects* (Vol. 207), Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel, Jerusalem 1987.

95 הפרטים על 'חרסה' חיפה מתוך: אעמ"ל, IV-250-27-4-369. מספר העובדים בחיפה היה 49 בשנת 1951. רובם החלו לעבוד בו בראשית שנות הארבעים.

96 המוסד לביקורת המוסדות המשקיים, 'דין וחשבון על הביקורת ב'חרסה' באר שבע לשנים 1954-1956, שם, IV-228-2-166, עמ' 2.

97 בר'און, *אורגים קהילה*, עמ' 38-58.

98 מכתב זאב גוטמן, המחלקה לארגון במועצת פועלי באר שבע, למחלקת הארגון של הוועד הפועל, 23.11.1954, אעמ"ל, IV-250-11-106.

99 דוח ביקורת על 'חרסה' לשנים 1959-1962, שם, IV-228-2-169.

100 המוסד לביקורת המוסדות המשקיים, 'דין וחשבון על הביקורת בחרסה באר שבע לשנים 1954-1956', שם, IV-228-2-166, עמ' 34.

העובדה שדוח הביקורת ציין את מוצאם של העובדים אומרת דרשני וניכר שהיה ייצוג בולט בקרב העובדים לעליות הראשונות והחזקות בבאר שבע באותה תקופה – מעיראק ומרומניה. עם זאת, מאמצע שנות החמישים גברה ההגירה ממרוקו בפרט ומצפון אפריקה בכלל, אך המפעל העסיק אך מעטים מהם (שישה ממרוקו, על פי הדוח). לכן, למרות מאמציו של המפעל להפגין 'מיזוג גלויות', כפי שמודגש בדוח הביקורת, רבים חשו מופלים. בשיאה של המתוחות דיווח אהרן איפרגן, יוצא מרוקו ששירת במועצת הפועלים ושימש תקופה ארוכה מזכיר האיגוד של הפועלים החקלאיים השכירים:¹⁰¹

לאט לאט התחילו לקלוט גם יוצאי מרוקו שהתקבלו בדרכים המקובלות בלשכת העבודה. עד כדי כך היה מאבק על קיום ומקום עבודה שיום אחד לשכת עבודה קבלה הזמנה של עשרה פועלים מ'חרסה' ואז שלחו מלשכת עבודה 5 מיוצאי עיראק ו-5 מיוצאי מרוקו. לאחר כמה ימים חרסה פטרה את חמשת יוצאי מרוקו והשאירה את חמשת יוצאי עיראק. אז נודע ליוצאי מרוקו העולים החדשים שיש איזה בחור ממרוקו בהסתדרות שמדבר ערבית ומדבר צרפתית ואפשר לפנות אליו ולהגיד לו מה קרה פה. באו וסיפרו לי את הסיפור הזה. ביקשתי לאמת את הסיפור אם אכן לשכת עבודה קלטה את עשרת הפועלים. ביום שישי הודיעו לחמשת הפועלים יוצאי מרוקו לא לבוא ביום ראשון לעבודה, כי הם 'לא מתאימים לעבודה'. לאחר שאימתתי את הדברים מכל הצדדים בלא כל ספק, הודעתי לקבוצה של יוצאי מרוקו בחרסה, על דעתי ואחריותי האישית, שביום ראשון בבוקר אני אבוא אתם לשער, ולא אתן לא להיכנס ולא לצאת עד שיוציאו את העיראקים או יכניסו את המרוקאים בחזרה לעבודה. לאחר מאבק של מספר שעות, בשעה 10:00 בבוקר הזמין אותי ראש העיר טוביהו ז"ל, למשרדו ושאל 'למה אני עושה את התרגילים האלה'. סיפרתי לו את הסיפור והוא אמר לי: 'אתה בטוח?' עניתי: 'כן, בבקשה תתעניין'. הוא התעניין ומצא שאכן הדברים נכונים. אז, ביחד עם התערבותו של טוביהו והנהלת חרסה, החזירו את חמשת המרוקאים לעבודה.¹⁰²

מהסיפור מתברר עד כמה הייתה הפוליטיקה בעיר מזוהה עם אתניות. 'חרסה' היה אתר בית לביקורים של ראש העירייה דוד טוביהו עם אורחיו.¹⁰³ העברתו של המפעל לבאר שבע נרשמה לזכותו של טוביהו, במסגרת מאמציו לתיעושה. מנהל המפעל מ-1954, אברהם בלבן, היה מקורב אליו. אנשי מפ"ם טענו שאנשי מפא"י הועדפו בין כתליו.¹⁰⁴ לא בכדי נקרא טוביהו לטפל בבעיה. 'חרסה' היה במידה רבה חלון הראווה שלו ליחסי האחוה השוררים בעיר, והוא הואשם בהעדפת מקורבים בעלי זהות אתנית ומפלגתית ברורה. 'חרסה' היה מבחינתו הסמל ליחס השווה שהעניק לכל תושבי העיר.

101 הפרטים מתוך שאלון לעובדי מוסדות ההסתדרות, 23.5.1955, שם, IV-250-11-165.

102 ריאיון שערכו ד"ר יהושע בראון ואורלי בן-שושן עם אברהם איפרגן, בתאריך 9.9.1984 (גרסה ב), א"ט, 0842.09. אין בידי פרטים נוספים על השביתה.

103 למשל דוד טוביהו וורה ויצמן ביקרו בו כחלק מסיור בעיר. 'אירועים ומוסדות', דבר, 22.2.1954.

104 'סניפי מפ"ם בנגב לביצור המפלגה', על המשמר, 30.8.1954.

המקרה של השביתה בנוגע להעסקת יוצאי מרוקו ב'חרסה' מלמד על הרגישות האתנית בבאר שבע ועל האפליה של יוצאי צפון אפריקה. הוא מלמד גם על המאבק לפרנסה בכבוד, ובעיקר ליציבות בתעסוקה שאותה סימל 'חרסה'. לא עוד עבודות דחק בייעור ובסלילת כבישים, אלא רצון לעבודה עם אופק תעסוקתי ותנאי עבודה סבירים. פוטנציאל הניידות אל שוק העבודה הראשוני-משני הביא הבטחה שכל תושבי העיר רצו בה חלק, ורבים אף מצאו.

בשנות החמישים של המאה ה-20 הייתה בבאר שבע מצד אחד שכבה דקה של פרופסיונלים ומנהלים בכירים, ומצד שני עולים רבים שחיו במחנות ארעי ועבדו במקרה הטוב בעבודות לא יציבות. לא רק בהיבט התעסוקתי ניכרו קצוות אלה גם בפערי דיור משמעותיים. יוצאי אירופה ואמריקה מנו כמחצית מתושבי העיר העתיקה, בעוד יושבי מעברת חצרים היו כולם יוצאי צפון אפריקה ואסיה.¹⁰⁵ הקיטוב החברתי-כלכלי בלט גם בהשוואה לכלל המדינה, כפי שעולה מלוח 7.

לוח 7: התפלגות משפחות בבאר שבע ובארץ לפי קבוצת הכנסה באחוזים, 1959-1960¹⁰⁶

קבוצת הכנסה	בבאר שבע	שכירים בארץ
הכנסות נמוכות	20.5	12.6
הכנסות בינוניות	57.3	70.5
הכנסות גבוהות	16.8	12.8
לא ידוע	5.4	4.1
סך הכול	100.0	100.0

שתי קבוצות הקצה – בעלי ההכנסות הגבוהות והנמוכות – ייצגו ייצוג יתר. שכבת הביניים מנתה פחות משישים אחוז מאוכלוסיית העיר לעומת יותר משבעים אחוז בממוצע הארצי. לכן חשו כותבי הדוח צורך לציין כי 'כמובן שלקיטוב זה יש גם תוצאות חברתיות שליליות המתבטאות במתיחות סוציאלית'.¹⁰⁷ מתיחות זו פרצה באירועי 20 ביולי 1959. אם מסקנה זו נכונה, הרי נשאלת השאלה כיצד שקטה העיר לאחר שוך האירועים.

105 ברלר ואחרים, **באר שבע: הדרכים לקידומה**, עמ' 337. בעמ' 335 מוזכרות שתי שכונות סמוכות: הקמת וילות רסקו (נווה עופר) בשנים 1961-1962, שכונה שרוב תושביה נמנו עם שכבת העילית, ולצדה שכונת דרום, שכונתה 'מעברה' אף שהיו בה בתי קבע ורוב תושביה היו יוצאי צפון אפריקה.

106 הכנסה נמוכה – עד 200 ל"י, בינונית – עד 400 ל"י, וגבוהה מעל 400 ל"י, ראו שם, עמ' 261.

החוקרים השוו בין שנים שונות וערכו התאמות למחירים לשנת 1959-1960 (ראו הסבר בעמ' 260).

107 שם, עמ' 261.

אחרית דבר: פוליטיקה מקומית, 1959-1963

בשנת 1963 נבחר לראשות העירייה השופט אליהו נאווי ושימש בתפקידו זה במשך 23 שנה. עם בחירתו בא אל סיומו חוסר היציבות הפוליטית, שנמשך לפחות משנת 1959. שיאו היה מינוי ועדה קרואה לעיר למשך חצי שנה בשנת 1963. ההסבר המובא בהמשך תולה חוסר יציבות זו בפוליטיקה המקומית על האתניות הבולטת בה, ובהקשריה הארציים.¹⁰⁸ שלטונו של דוד טוביהו בעיריית באר שבע החל להיסדק במחצית השנייה של שנות החמישים. באמצע 1955 קיבלה מפא"י בבחירות לכנסת רק 31 אחוז מהקולות בבאר שבע.¹⁰⁹ לטענתה של אסתר מאיר-גליצנשטיין נבעה הירידה בכוחה של מפא"י מהצבעת מחאה של חלק מחוגי המפלגה בעיר נגד מינויו של דוד חכם, מנהיגם של יוצאי עיראק, למספר 2, מועמד לסגן ראש העיר, ברשימת המפלגה לבחירות למועצת העיר.¹¹⁰ בתקופה זו גבר גם המתח בין טוביהו לגדעון בן ישראל, מזכיר מועצת פועלי באר שבע מטעם מפא"י.¹¹¹ למרות פעילותו הברוכה לתיעוש העיר ולקליטת אוכלוסייתה המתרחבת, הייתה ביקורת רבה על שיטות ההנהגה של טוביהו והוא איבד מכוחו לטובת מתחרים מבית – ממפלגתו שלו.

לצד מפלגת השלטון פעלה בבאר שבע מפלגת פועלים נוספת, שהייתה לה אחיזה הן בקרב עולים והן בקרב ותיקים – מפ"ם, שבראשה עמד זאב זריזי. זאב זריזי עלה מפולין בשנת 1938 והיה ממקימי קיבוץ גלאון. ב-1949 התיישב בבאר שבע ומשנת 1950 היה חבר בוועדה הממונה של העיר, ולאחר מכן שימש כסגן ראש העירייה וממלא מקומו.¹¹² במחצית הראשונה של שנות החמישים היו למפ"ם שלושה נציגים במועצת העיר, אך ב-1959 היא זכתה בארבעה נציגים, אחד פחות ממפא"י, ואילו בבחירות לכנסת הגדילה מפא"י דווקא את כוחה בבאר שבע.¹¹³ בשנת 1961, במהלך שהפתיע את רוב המעורבים, כבש זריזי את

108 יש המבקרים את טוביהו ומפא"י ויש המאדירים אותם, אך כולם ממוקדים בפוליטיקה ובאתניות. ראו: דבורה ברנשטיין, 'מה שרואים משם לא רואים מכאן: היבטים ותובנות בהיסטוריוגרפיה הישראלית', סוציולוגיה ישראלית, ב' 1 (1999), עמ' 23-50.

109 אסתר מאיר-גליצנשטיין, 'מעמד ועדתיות במאבקם הציבורי של עולי עיראק בבאר שבע בראשית שנות החמישים', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2001, עמ' 150.

110 שם. ראו שם גם פרטים על דוד חכם וצמיחתו כמנהיג מקומי.

111 מאיר-גליצנשטיין, 'מנהיגות אחרת', עמ' 37-58.

112 לפרטים נוספים על קורותיו, ראו: אורי דרומי, 'אחרי מות', הארץ, 7.10.2011. זאב זריזי המשיך לכהן במועצת העיר עד שנת 1978. בשיחה עם בנו של בן גיגי הוא ציין כי זריזי עמד בקשר עם אביו.

113 להרכב המועצה והעומדים בראשות מוסדות העיר ראו: אליהו מסיקה, 'קליטת עליה במפלגות (מפא"י ומפ"ם) ובהסתדרות בבאר-שבע בשנים: 1949-1963', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1998. כוחה של מפ"ם בעירייה בלט גם בהשוואה ארצית כיישוב עירוני עם אחוזי התמיכה הגבוהים ביותר במפלגה. ראו: חיים יערי, 'מה בין הכנסת לעירייה', דבר, 9.12.1959. אפשר לראות גם שבבחירות לכנסת זכתה מפא"י ב-43 אחוז מהקולות ומפ"ם בעשרה אחוזים בלבד.

ראשות העירייה מידי טוביהו. שנתיים הוא עמד בראשה, עד למינוי ועדה קרואה בפברואר 1963. הוא קיים קואליציה שברירת עם המפלגות האחרות זולת מפא"י, אך עם התארגנותה המחודשת של האחרונה התפרקה הקואליציה והוקמה הוועדה הממונה.¹¹⁴ בהמשך שימש כסגנו של אליהו נאווי.

מעבר לכאוס הפוליטי במפא"י בבאר שבע, הייתה אי-היציבות הפוליטית תוצר של תסיסה חברתית.¹¹⁵ זריזי וטוביהו נמנו עם דור המייסדים שהתיישב בבאר שבע לאחר פעילות במקומות אחרים. הם היו לא רק ותיקים יחסית בארץ, אלא גם אנשי אליטה שקשריה למרכז החברתי והפוליטי היו הדוקים. כמו כן הם היו יוצאי אירופה. מולם ניצבו רוב שנות החמישים מנהיגים מזוהים אתנית, ובראשם דוד חכם. הם אימצו פוליטיקאים שנחשבו נציגי עדות שונות בעיר, ובכך חרפו את הפוליטיקה האתנית. עובדה זו לא השפיעה על התמיכה במפלגות לכנסת, שם שמרה מפא"י על כוחה בקרב מצביעי באר שבע, ואף הגדילה אותו בבחירות לכנסת הרביעית ב-1959.

בחירתו של אליהו נאווי בקיץ 1963 שמה קץ לתהפוכות בשלטון העירוני. הייתה זו תוצאה של מעורבות מרכז מפא"י בנעשה בעיר בעקבות שלטונו של זריזי. נאווי היה מקובל על המפלגה, אך לא היה פוליטיקאי אלא שופט יוצא עיראק, איש ספר ומשפט. הוא סימל הן אפשרות של ייצוג לאוכלוסייה המקומית והן מקצועיות והיעדר שיקולים זרים. שליטתו ארוכת השנים הביאה יציבות לעיר, והוכיחה כי רוב תושבי העיר בחרו באופציה של ניידות ושקט תעשייתי.

סיכום

אירועי יולי 1959 בבאר שבע הביאו למרחב הציבורי זעם שהצטבר במשך עשור בעיקר בין שני קצותיה החברתיים-כלכליים. מצד אחד הייתה אליטה שהשתייכה ברובה לתנועת העבודה, חלק משכבה מתעבה של בורגנות פועלית המצדיקה את מעמדה המיוחס בתפקידה בבניין מדינה וכלכלה. מצד שני היו עולים אשר בתהליך הקליטה חוו הדרה לשוליים ותסכול הן בפרנסה ותעסוקה והן במגורים. קיומו של רוב (כ-60 אחוז) אשר קיבל, כך נדמה, את האתוס הממלכתי ומצא את פרנסתו ומגוריו במסגרתו, לא מיתן את המפגש בין הקצוות. בדומה לאירועי ואדי סאליב בחיפה, ההתקוממות בבאר שבע נבעה דווקא מהקרבה הפיזית בין עולמות מעמדיים ותרבותיים שונים בתכלית.¹¹⁶ אך שלא כבאירועי ואדי סאליב, הניסיון להשתקה שאפיין את תגובת הממסד, זכה לתמיכה נרחבת.

114 אליהו מסיקה, 'קליטת עליה במפלגות', עמ' 200.

115 כהן, **באר שבע: העיר הרביעית**, עמ' 149-150.

116 שלום שטרית, **המאבק המזרחי**, עמ' 100.

מה שירתה ההשתקה? המהומות אמנם דווחו בעיתונות,¹¹⁷ אך כבר שבועיים לאחר התרחשותן לא הוזכרו בפרוטוקול שעסק בנושאים שהועלו בהן.¹¹⁸ השתקה זו שירתה, כך נדמה, את רוב הציבור בבאר שבע, שזכה בניידות לשוק העבודה הראשוני ובדיוור קבע. ציבור זה נעדר במידה רבה מספרות המחקר. ההיסטוריה החברתית חושפת את חשיבותו של מעמד כלכלי-חברתי-מרחבי זה להבנת החברה בת הזמן.

לאחר 1948 שמרה באר שבע על תפקידה המרחבי כמרכז שלטון ומסחר, כפי שהייתה בתקופת המנדט הבריטי והשלטון העות'מאני. עם זאת, מעיר שלטון קטנה יחסית הפכה בתוך שני עשורים לעיר הרביעית בגודלה בישראל. לצד גידול דמוגרפי מואץ גדל גם תפקידה הכלכלי במרחב והוקמו בה מפעלי ענק, שממשיכים להיות רווחיים עד ימינו. הדוגמה של 'מפעלי ים המלח' שהוצגה כאן בקצרה וחשיבותה של שליטת ההנהלה בתהליך העבודה של מפעל מרוחק, מלמדת על ביסוס מעמדה הכלכלי השלטוני של באר שבע, שלא כרוב הנגב העירוני, שם לא הכתיב רציונל של הצבר הון הקמת מפעלים.¹¹⁹

התפתחותה הכלכלית המהירה של באר שבע בעשור הראשון למדינה הביאה פרנסה ויציבות תעסוקתית לחלק הולך וגדל באוכלוסיית העיר. עם זאת, בשל קצב אכלוסה לאחר אזורחה ב-1950, נותרה בה בעשור וחצי הראשונים קבוצה גדולה של עובדי דחק ומובטלים. אלה לא הגיעו למעמד שולי זה רק בשל שיקולי הכשרה מקצועית או יעילות. הדרתם לוותה לא פעם באפליה על רקע של מוצא אתני. המופלים ביותר היו יוצאי צפון אפריקה. דחיקתם לשוליים ניכרה גם במרחב, כאשר רוב רובם של יושבי המעברה לאחר 1956 היו יוצאי צפון אפריקה. כך הפילוח של שוק העבודה והחלוקה המרחבית נצבעו בצבעים אתניים והמאבק היה בשם 'השחורים' ונגד ה'הומוסים'.¹²⁰ בין השאר אפשר לייחס הבניה זו לכך שאין מדובר בקונפליקט מעמדי בין בעלי הון כלכלי למי שחסרים אותו. ההון המדובר התבסס על ההיררכיות החברתיות שנוצרו במדינה באותה תקופה.

שלא כדימוי הרווח של באר שבע,¹²¹ ראשיתה בשכבה של מעמד ביניים גבוה, השייך לשוק העבודה הראשוני-עצמאי ובעל תפקיד בבניין האומה והמדינה. בעיר לא היה כמעט מעמד של בעלי הון ורוב ההון בה היה ציבורי, אך רבים היו אמונים על הון ציבורי זה

117 שלא כטענתו של שלום שטרית (עמ' 103) כאילו דווח עליהן באיחור של חודש בעיתונות היומית.

118 ברוך חקלאי לאלוף יוסף אבידר, מנכ"ל משרד העבודה בירושלים, 4.8.1959, א"מ, ג-15/6143, עמ' 1.

119 בראון, אורגים קהילה.

120 ראו למשל: אסנת, 'מחייטים וסנדלרים'; שלמה סבירסקי, 'לא נחשלים אלא מנוחשלים', מחברות למחקר וביקורת, חיפה 1981; הנ"ל ודבורה ברנשטיין, 'מי עבד, עבד מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ברירות, תל אביב 1993, עמ' 120-147.

121 על התפיסה הרווחת של העיר כעיר פיתוח ראו לדוגמה: זמיר, באר שבע 1958/59; אלישע אפרת, עיירות הפיתוח בישראל: עבר או עתיד?, אחיאסף, תל אביב 1987. לסיבות לתפיסה זו ראו: איתן כהן, באר שבע: העיר הרביעית, כרמל, ירושלים 2006.

מבחינה ניהולית ופרופסיונלית: מנהלי מפעלים, ראשי זרועות השלטון המקומי והממשלתי, בעלי תפקידים בכוחות הביטחון, חוקרים, רופאים ומהנדסים. הם לא היו מקשה אחת, ועם זאת רובם היו שייכים למרכז החברתי-כלכלי-פוליטי של ישראל. הם עלו לפני 1948, בעיקר מארצות אירופה, והיו בעלי ניסיון תעסוקתי ולעיתים השכלה גבוהה, שליטה בשפה העברית וקשרים עם השלטון המרכזי. חלק ניכר מהם היו אנשי תנועת העבודה.¹²² בתוך עשור וחצי הייתה שכבה זו, שהייתה הרוב בתקופת השלטון הצבאי, למיעוט קטן בעיר (כעשרה אחוזים). בסוף שנות החמישים של המאה ה-20 התגוונה אוכלוסייה זו עם הקמתם של מוסדות מחקר ורפואה, ומאמצע שנות השישים עברה ליישובים קהילתיים שהוקמו בסמוך לעיר.

בתחתית ההיררכיה צמחה שכבה שולית מהבחינות המעמדית, המרחבית והאתנית – רובה מנתה יוצאי צפון אפריקה,¹²³ שבאו בגל השלישי של ההגירה לבאר שבע וייצוגם בהנהגה היה שולי בהשוואה לקבוצות מזרחיות אחרות (בעיקר יוצאי עיראק).¹²⁴ ההתמקדות במזרחים לא הבטיחה את ייצוגם במחקר של השוני הדרמטי בין אלה שהגיעו בעלייה ההמונית לאלה שהגיעו ב'עליית המאסף', ושל ההבדלים ברמת ההתארגנות של הקהילות בארץ. מבחינה כמותית הייתה העלייה האחרונה גדולה בהרבה מקודמתה, בנגב כולו ובבאר שבע בפרט. חלק מעלייה זו הודר בדיוור, בתעסוקה ובעיקר במסלולי הניידות בכלכלת העיר, ולכן אפשר לשייכו לשוק העבודה השניוני (או לצבא המילואים התעשייתי). לצד שתי קבוצות אלה התרחבה בבאר שבע, ובמדינה כולה, קבוצה של עולים שרובם באו לאחר 1948, חלקם סבלו תחילה מהדרה ואפליה, אך בהמשך מצאו מגורים ותעסוקה במסגרת הכלכלה המתרחבת. אנשיה זכו לניידות או לפחות לחיים 'מוסדרים' של יציבות, של הגנת האיגוד המקצועי ולקורת גג של קבע. הם חששו מאובדן אחיזתם בהישגים אלה, וכך, אף על פי שחלקם הזדהו עם מחאת המשתתפים באירועי ואדי סאליב בחיפה ובבאר שבע, הם העדיפו לטפל במצוקות בלי לאיים על המשטר הקיים, ולהמשיך בתמיכתם הפוליטית בו. קבוצה זו, שבבאר שבע אפשר לאפיינה כשייכת לשוק הראשוני-משני, זכתה אך למעט התייחסות בספרות שהתמקדה בקבוצות השוליים.

122 באר שבע זכתה לכינוי 'עיר ההסתדרות', מאיר-גליצנשטיין, *מעמד ועדתיות*, עמ' 44. על רקע זה אפשר להבין את כותרת הספר על ההסתדרות בבאר שבע: פורת, *ארגון עובדים בונה עיר במדבר*.

123 כאן לא עסקתי ברקע לאפליה, ובראשה התנשאות תרבותית ואוריינטליזם, הנדונים בספרות תחת מסגרות תאורטיות שונות. ראו למשל: אמנון רוז-קרקוצקין, 'אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות', *ג'מאעה*, ג' (1999), עמ' 34-61; עזיזה כוזם, 'תרבות מערבית, תיג' אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי שוויון האתני בישראל', *סוציולוגיה ישראלית*, א' 2 (1999), עמ' 385-428; אסנת, 'מחייטים וסנדלרים'; אלה שוחט, 'לדובב את השתיקות: ייצוג האישה והמזרח בקולנוע הישראלי', בתוך: רם (עורך), *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים*, עמ' 245-252; רוזין, *חובת האהבה הקשה*; ירון צור, 'אימת הקרנבל: "המרוקנים" והתמורה בבעיה העדתית בישראל הצעירה', *אלפיים*, 19 (2000), עמ' 126-164.

124 לייחוד של יוצאי עיראק והנהגתם בבאר שבע ראו: מאיר-גליצנשטיין, *מעמד ועדתיות*; הנ"ל, 'מנהיגות אחרת'.

שאלות רבות נותרו להמשך המחקר: כיצד שקטה באר שבע? האם הניידות בעיר כללה את כל שכבות האוכלוסייה? האם הקיטוב המעמדי הצטמצם? איך הוצדק הפער בשיח המקומי? עובדה היא שמאבקם של הפנתרים השחורים לא סחף חלקים גדולים באוכלוסייה, ובאר שבע לא נודעה כחשובה בהקשר זה.¹²⁵

125 אך היו שהשתתפו בהפגנות ומהעיר יצא 'פנתר שחור' עם אג'נדה ייחודית – ויקטור אלוש.

בין עכו ללבנון: הכפרים הערביים בחוף הגליל המערבי בימי המנדט

מוסטפא עבאסי

הקדמה

מישור החוף של הגליל המערבי הוא יחידת נוף גאוגרפית הומוגנית נפרדת ושונה משאר חלקי הגליל. הגדרת האזור שאומצה במאמר זה מתבססת בעיקר על הנתונים הגאוגרפיים – רצועה שאורכה כ־20 ק"מ ורוחבה כ־10 ק"מ שמשתרעת מהגבול עם לבנון בצפון ועד מבואות העיר עכו בדרום, ומחוף הים במערב ועד המדרונות המערביים של הרי הגליל המרכזיים במזרח – אבל גם על הגורמים החברתיים והכלכליים ועל החלוקה המנהלית הפנימית של מחוז עכו מימי השלטון העות'מאני, שתואמת במידה רבה את גבולות האזור הגאוגרפיים.¹ חוף הגליל המערבי נחשב אחד האזורים הפוריים ביותר בארץ. הטופוגרפיה המישורית הנוחה, כמות המשקעים, זרימתם של נחלים בחורף ובאביב והימצאות מעיינות שופעים כגון מעיינות כברי, הפכו אותו לאזור חקלאי חשוב ולאחד האזורים המאוכלסים ביותר בצפון. הדרך היבשתית – ציר התחבורה העיקרי שחיבר בין פלסטינה־ארץ ישראל ללבנון – ומאוחר יותר מסילת הברזל שקישרה בין חיפה לביירות הקנו לאזור יתרון כלכלי נוסף.

בדומה לרוב האזורים לאורך מישור החוף, גם חוף הגליל המערבי ואזורי מפרץ חיפה ועכו ידעו תמורות מרחיקות לכת בימי המנדט הבריטי. כך אופיינו אזורים אלה בגידול דמוגרפי, בעלייה ברמת החיים, בהתפתחות של ענפי התעסוקה, בהתרחבות של השטחים המעובדים ושל סוגי הגידולים החקלאיים, ובהתפתחות בתחומים כגון תחבורה, תיירות וחינוך.² מאמר

1 על חלוקת הגליל ליחידות גאוגרפיות ראו: נורית קליאוט, 'ההגדרה החבלית של הגליל: סקירה וביקורת', בתוך: אבשלום שמואלי, ארנון סופר והנ"ל (עורכים), **ארצות הגליל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1983, עמ' 23-39; דוד גרוסמן, **הכפר הערבי ובנותיו: תהליכים ביישוב הערבי בארץ־ישראל בתקופה העות'מאנית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1994, עמ' 55-58; ארנון סופר, 'מישור החוף הצפוני מהו?', בתוך: הנ"ל ומשה ידעיה (עורכים), **מישור החוף הצפוני: מחקרים גיאוגרפיים**, החוג האזורי לידיעת הארץ של המועצות סולם צור וגעתון, חיפה 1975, עמ' 7-13; عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا 1864-1914، دار المعارف، القاهرة 1969، עמ' 66-79 (עבר אל־עזיז עודד، הממשל העות'מאני בפרובינציה של סוריה 1864-1914، קהיר 1969، עמ' 66-79).

2 על התמורות בסוף התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט ראו: Jacob Norris, *Land of Progress: Palestine in the Age of Colonial Development, 1905-1948*, Oxford University Press,

זה דן בתמורות ובשינויים אלה בכלל ובשינויים שחלו ב־13 הכפרים הערביים שהיו באזור בימי המנדט הבריטי בפרט. כפרים אלה, על תושביהם, היו רוב האוכלוסייה בחבל ארץ זה, שכן ההתיישבות היהודית בו החלה בשלב מאוחר יחסית, עם הקמתה של נהריה בשנת 1934.³ אף שהכפרים הערביים באזור היו כפרים מבוססים ויציבים מבחינה כלכלית, הם לא הצליחו לשרוד את מלחמת העצמאות ב־1948, ועם שוך הקרבות נותרו באזור רק שני כפרים קטנים – מזרעה ושיח' דנון. מה הייתה הסיבה לכך? האם מדובר בכישלון של המנהיגות המקומית ובחוסר יכולת להתארגן ולתמרן בשעת משבר קיומי גדול או שמא בלי קשר לאופייה של המנהיגות, דמו ההתרחשויות בגליל המערבי לנעשה בחלקים אחרים בארץ ולגורלם הדומה של מאות כפרים ערביים אחרים בה?

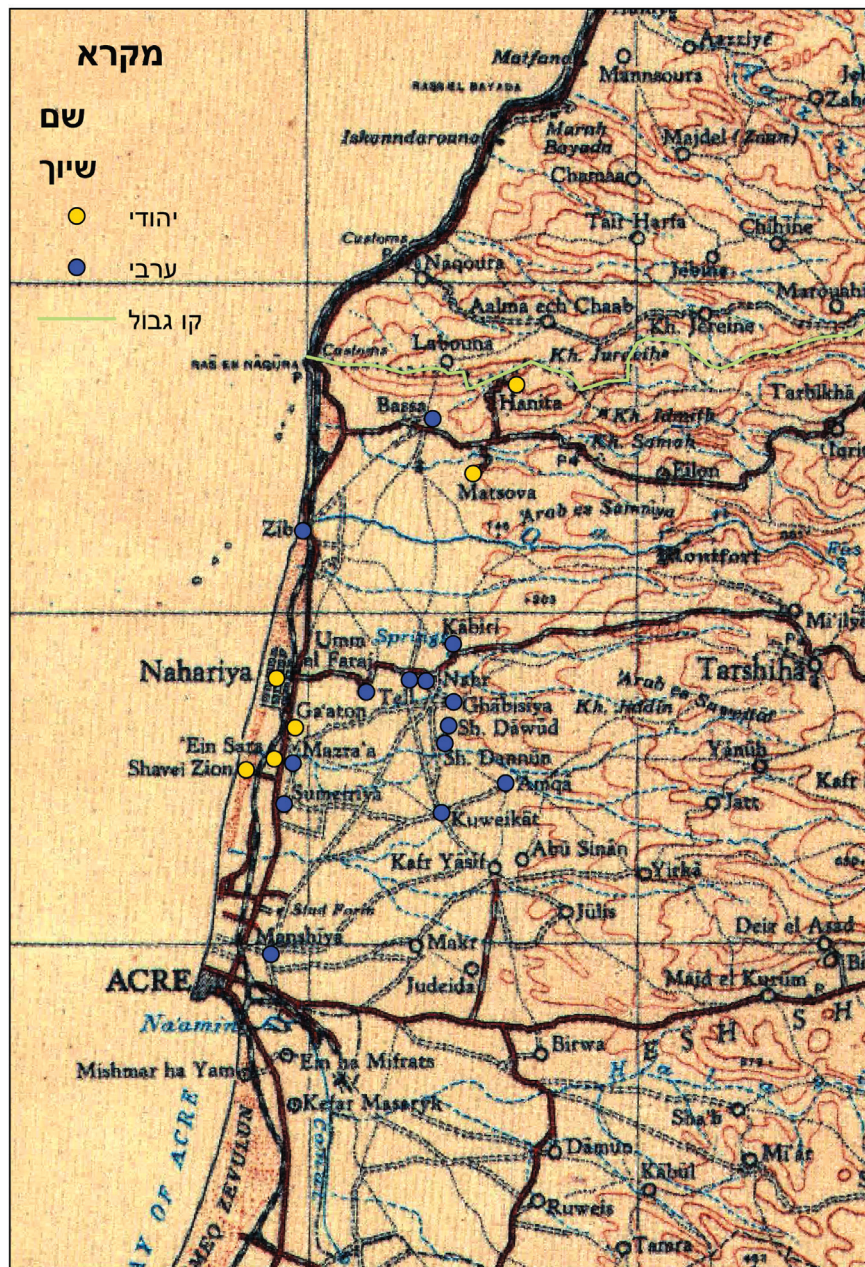
מטרתו של מאמר זה לשחזר ולתאר את הנוף האנושי, החברתי והכלכלי של 13 הכפרים הערביים באזור, שכן נוף זה השתנה לבלי הכר לאחר הקמתה של מדינת ישראל: רק מבנים ושרידים מעטים מאותם כפרים נותרו, ומעט מאוד ידוע על אוכלוסייתם ועל המבנה החברתי שלהם.⁴ המאמר דן בשלוש שאלות עיקריות:

- מה היה המבנה החברתי-דמוגרפי של אוכלוסיית הכפרים הערביים בחוף הגליל המערבי; מי היו הכפרים החשובים, אילו משפחות הנהיגו את האזור ומה היו מקורות כוחם?
- מה היו מקורות הכלכלה העיקריים של האוכלוסייה הערבית באזור ובמה התאפיין דפוס הבעלות על הקרקעות?
- מה היו היחסים עם היהודים, בייחוד לקראת סוף המנדט ולקראת הכרזת החלוקה ופרוץ מלחמת העצמאות, ומה הייתה תגובתן של המשפחות הגדולות?

Oxford, UK 2013, pp. 99-132; Amos Nadan, *The Palestinian Peasant Economy under the Mandate: A Story of Colonial Bungling*, Center of Middle Eastern Studies, Harvard University, Cambridge, MA 2006, pp. 59-108; Aida Asim Essaiad, *Zionism and Land Tenure in Mandate Palestine*, Routledge, London and New York 2014, pp. 13-14; Alexander Schölch, *Palestine in Transformation, 1856-1882: Studies in Social, Economic and Political Development*, Institute for Palestine Studies, Washington 1993, pp. 77-170; Gad G. Gilbar, 'The Growing Economic Involvement of Palestine with the West, 1865-1914', in: David Kushner (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation*, Brill, Leiden 1986, pp. 188-240.

3 ראו: קלאוס קרפל, **כפר הייקים**, המוזיאון הפתוח, תפן 2005, עמ' 24. עד הקמתם של היישובים עברון, שבי ציון, חניתה, מצובה ואילון ב־1938 – שרוב תושביהם היגרו מגרמניה לאחר עליית הנאצים לשלטון – הייתה נהריה יישוב יהודי בודד בגליל המערבי.

4 בספרות המחקר שעסקה בגליל המערבי אין התייחסות לכפרים הערביים שהיו באזור לפני הקמת מדינת ישראל. דוגמה למחקר מוקדם ראו למשל: משה ידעיה ואלי גיל (עורכים), **מערבו של הגליל: קובץ החוג האזורי לידיעת הארץ**, המועצות האזוריות סולם צור וגעתון, חיפה 1961; גם בספרם המאוחר יחסית, משנת 1975, של ארנון סופר ומשה ידעיה, אין כל התייחסות לכפרים הערביים באזור בימי המנדט, ראו: ידעיה וגיל (עורכים), **מישור החוף הצפוני**.



המחקר מתבסס על מגוון מקורות ראשוניים בעיקר מארכיונים ומעיתונות התקופה. אחד ממקורות אלה הוא הארכיון לתולדות ההגנה בתל אביב, שב'תיקי הכפרים הערביים' שבו מצוי חומר חשוב. מדובר בחומר מודיעיני מגוון שאסף שירות הידיעות של ההגנה (ש"י) בשנים 1940-1945 למטרות ולצרכים ביטחוניים, מעין מאגר מידע של הארגון הנוגע לכל פעילות עתידית ביישובים הערביים.⁵ עוד נעשה שימוש במסמכים המנדטוריים המצויים בארכיון המדינה בירושלים, שהיו מקור מידע חשוב בנוגע למוסדות הציבור בכפרים כגון שלטון מקומי, מוסדות חינוך ואגודות. המפות הבריטיות שבמרכז המפות במכללת תל חי סייעו ליצור תמונה מעמיקה של תפרוסת היישובים, השטח הבנוי, התחבורה, הכלכלה, המתקנים והבסיסים הבריטיים וכן סוגי הגידולים החקלאיים. גם מסמכי הארכיון הלאומי הבריטי, שבו מידע חשוב על השלטון המקומי ועל הרכבן של המועצות המקומיות באותה עת, היו לי לעזר. נעשה גם שימוש בעיתונות הערבית הפלסטינית כגון *الكرمل* ('אל-כרמל') *فلسطين* ('פלסטין'), בראיונות עם פליטים שהיו תושבי הכפרים האלה, ובספרי הזיכרונות והמורשת שנכתבו על אחדים מהכפרים, בעיקר על בסה ועל שיח' דנון. זיכרונותיו של הגנרל הבריטי אנגוס ג'ון מקניל (McNeill), שהתגורר במתחם הבהאי בכפר מזרעה, היו מקור נוסף חשוב. כמו שנראה, הודות למאמציו ולקשריו הטובים עם סביבתו הערבית והיהודית שרד כפר זה את המלחמה.

תמורות במבנה המנהלי ובמצב הכלכלי-חברתי של האזור במאות ה־18 וה־19

מאמצע המאה ה־18, בייחוד לאחר שבשנת 1746 העביר מושל הגליל שיח' דאהר אל־עומר את מרכז השלטון של הסנג'ק (המחוז) מצפת לעכו, השתפר במידה רבה המצב הביטחוני בעכו ובסביבתה. דאהר ביצר את עכו והקיף אותה בחומה, וכן בנה ביצורים, מגדלים ומצודות ברחבי הגליל כמו למשל בטבריה, בחיפה ובשפרעם. לצד השלטת הסדר והביטחון פעל דאהר לשיפור הניקוז, לייבוש הביצות ולפיתוח החקלאות – בסיס כוחו הכלכלי והצבאי.⁶ מצבו הביטחוני־כלכלי של הגליל השתפר עוד יותר בימי יורשו, אחמד פאשא ג'זאר, שבשנים 1775-1804 היה מושל הפרובינציה של צידון, שסנג'ק עכו היה חלק ממנה. בדומה לקודמו, היה גם ג'זאר נחוש להשליט סדר וביטחון, לחזק את מעמדו כשליט מוביל באזור ולהאדיר את מעמדה של עכו בירת הפרובינציה. בתקופתו חרגה השפעתה של עכו אל מעבר לגליל ולעמקים סביב לה, והיא חלשה על כל שטחי הפרובינציה שבכללם אזורי החוף של צור וצידון וכן חלקים גדולים מדרום לבנון ומהר לבנון. עכו נעשתה אפוא עיר מרכזית מאוד למרות הנזק הגדול שנגרם לה במסע נפוליאון

5 על תוכנם של 'תיקי הכפרים' וחשיבותם, ראו: שמרי סלומון, **ההגנה: מחברות מחקר**, 1 (פרויקט תיקי הכפרים חלק א) (תש"ע), עמ' 83-127.

6 גרוסמן, **הכפר הערבי**, עמ' 60-61; Thomas Philipp, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*, Columbia University Press, New York 2002, pp. 9-21.

והמצור שהוטל עליה ועל סביבתה בשנת 1799, מצור שנמשך כחודשיים והסתיים בניסגות הצרפתים בחזרה למצרים.

גם בתקופת יורשיו של ג'זאר כמושלי הפרובינציה של צידון – סולימאן פאשא (1804-1819) ועבדאללה פאשא (1819-1832) – התפתח האזור והתייצב, בין היתר בזכות מפעלי הבנייה והפיתוח שהם הובילו. כך למשל השקיע סולימאן רבות בחידוש אמת המים ממעיינות כברי לעכו,⁷ ובכך תרם רבות לפיתוח החקלאות בכפרים משני צדיה; ועבדאללה פאשא בנה ארמון יפה מצפון לעכו, באזור מנשיה, שלימים נודע בשם הבהג'ה (הגן היפה) ונעשה חלק מהגנים הבהאים ולמקום קבורתו של מייסד הדת הבהאית בהא'אללה.⁸ מאוחר יותר נבנו סמוך לכפר מזרעה שני מבנים דומים שנקראו בפי התושבים 'ארמונות' (קאסר): ארמון מחמד ביי, והארמון של משפחות סורסוק ותוויני מביירות.

בצדק ציין דוד גרוסמן כי בנייתן של אמות מים רבות, לצד אמת המים הראשית, תרמה לפיתוח היישובים הערביים הסמוכים כגון מזרעה. השם מזרעה, שמשמעותו חווה חקלאית, מלמד על תחילתו של הכפר ועל נסיבות הקמתו. עוד ציין גרוסמן כי רכישת הקרקעות בידי בעלי הון ועשירים ערבים – כמו למשל משפחות סורסוק ותוויני – וההשקעה בהן תרמה לפיתוח האזור ועודדה פלאחים ופועלים חקלאים אחרים להשתקע בו.⁹ התפתחות דומה לזו לאורך אמת המים הייתה גם באזור הסמוך למעיינות כברי. המים הרבים סייעו לבעלי הקרקע לפתח חקלאות שלחין לצד חקלאות בעל עונתית, ומלבד עצי הזית נטעו, בעיקר לקראת סוף המאה ה-19, עצי פרי רבים כגון תפוז, לימון, תאנה, רימון, משמש, תות ואגס. בוסתנים דומים התפתחו גם בשוליו המזרחיים של האזור, סמוך לכפרים ע'אבסיה, אל-נהר, שיח' דאווד, שיח' דנון ואום אל-פרג.¹⁰

את מגמת ההתפתחות הפרו לא אחת אירועים גדולים, בייחוד הפלישה הצרפתית שצוינה לעיל ושנות הכיבוש המצרי בשנים 1832-1840, שהיו קשות לא פחות. למרות ניסיונות הרפורמה נתקל השלטון המצרי בהתנגדות, ובשנת 1834 פרץ מרד שהתפשט גם לגליל וגרר תגובה מצרית קשה. לאחר הנסיגה המצרית, בייחוד מאמצע המאה ה-19, התחדשה מגמת הצמיחה בעיקר הודות לרפורמות שעשתה האימפריה העות'מאנית. הרפורמות הגבירו את מעורבותו של השלטון המרכזי ואת אחיזתו בשטחי האימפריה יותר מאי-פעם, והכניסו את חבל הארץ לעידן המודרני בקצב שלא היה בעבר. גם עם הקמתה של פרובינציית ביירות

7 ארבעה מעיינות הסמוכים ליישוב כברי הזינו את אמת המים לעכו: עין השיירה (עין אל-פאשא), עין צוף (עין אל-עסל), עין גיח (עין אל-פואר) ועין שפע (עין אל-מפשוה).

8 יהושע לוריא, **עכו עיר החומות: יהודים בין ערבים, ערבים בין יהודים**, ירון גולן, תל אביב 2000, עמ' 28-60.

9 גרוסמן, **הכפר הערבי**, עמ' 61. משפחת סורסוק מביירות הייתה המשפחה העשירה שבסוף התקופה העות'מאנית ובראשית תקופת המנדט החזיקה בשטחי קרקע גדולים מאוד בצפון, בייחוד בעמק יזרעאל. לקראת תחילת המנדט מכרה המשפחה חלקים משטחים אלה למוסדות הציוניים. עיתון 'אל-כרמל' החיפאי דיווח בהרחבה על המשפחה ועל מכירת הקרקעות שלה בצפון. ראו: **الكرمل**, בתאריכים: 16.11.1920, 16.4.1921, 4.1.1922, 22.3.1922, 3.1.1925, 4.6.1930, 2.3.1932.

10 גרוסמן, **הכפר הערבי**, עמ' 62.

בשנת 1887 וסיפוח רוב השטחים שהיו בפרובינציית צידון – בכללם אזור הגליל – אליה, נמשכה תנופת הפיתוח, והודות להתפתחותו של אזור מפרץ חיפה ועכו התפתחו והתבססו יישובים נוספים ואף הוקמו כפרים חדשים כגון כפר מנשיה ('הכפר החדש') מצפון-מזרח לעכו.¹¹ עם תחילתו של השלטון הבריטי הואץ קצב התמורות לא רק באזור שבו מתמקד המחקר – חוף הגליל המערבי – אלא בכל חלקי הארץ. בשל קרבתו של חוף הגליל המערבי למפרץ חיפה, הורגשה תנופת התמורות עוד יותר, שכן בתקופת המנדט הבריטי נהפכה חיפה לעיר התעשייתית המרכזית, נוסף על היותה עיר נמל ורכבות.

13 הכפרים בחוף הגליל המערבי

בחוף הגליל המערבי היו ערב מלחמת העצמאות 13 כפרים ערביים – גדולים, בינוניים וקטנים.¹² הנתונים על כפרים אלה, על תושביהם ועל אדמותיהם מתבססים על מפקד האוכלוסין הבריטי הראשון מאוקטובר 1922; על המפקד השני מנובמבר 1931; ועל סקר הכפרים הבריטי מ־1 באפריל 1945.¹³ סקר חשוב זה בוצע על ידי מחלקת הקרקעות בשביל ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ ישראל, שהוקמה בדצמבר 1945 והחלה לפעול בינואר 1946 כחלק מהמאמצים הבין-לאומיים למציאת פתרון לסכסוך בפלסטינה-ארץ ישראל. הסקר כולל מידע מפורט על כל המחוזות, הנפות והיישובים ועל הקרקעות, ובכלל זה מידע על החלוקה בין בעלות ערבית ובעלות יהודית, קרקעות שמכרו פיאודלים ערבים מהארץ ומחוזה לה לגורמים יהודיים (כולל תאריכי הרכישה), קרקעות ציבוריות ואחרות, דירוג הקרקעות מאדמות בעל לאדמות שלחין בהשקיה ובהיקף המס. עוד מתייחס הסקר לנכסים, למספר בתי האב, לדמוגרפיה, לחלוקה לעדות וכן מפרט את הגידולים החקלאיים (עצי פרי, דגנים וכו').

מהסקר עולה כי שטח האדמות בנפת עכו כולה היה 799,663 דונם, מתוכם 76,915 בבעלות ציבורית, 697,751 בבעלות ערבית ו־24,997 דונם בבעלות יהודית. בכל הנפה מנתה האוכלוסייה 68,330 נפשות, מתוכם 65,380 ערבים ו־2,950 יהודים. לוח 1 מציג את הרכב האוכלוסייה ב־13 הכפרים הערביים במערב הנפה – עניינו של מחקר זה.¹⁴

11 בפלסטינה-ארץ ישראל היו כמה יישובים שנודעו בשם 'הכפר החדש' כמו למשל הכפר מנשיה זבדה בגליל התחתון.

12 הכפרים הגדולים מנו יותר מאלף נפשות, הבינוניים – 500-1,000, והקטנים פחות מ־500.

13 למפקדי האוכלוסין ראו: J.B. Barron (ed.), *Palestine of Census: Report and General* (להלן: מפקד 1922); *Abstracts of the of 1922*, Government of Palestine 1923, pp. 39-41; Milis, *Census of Palestine, 1931, Population of Villages Towns and Administration* (להלן: מפקד 1931). לסקר הכפרים הבריטי ראו: *Areas*, Jerusalem 1932, pp. 99-104; *Statistics, Palestine (1917-1948)*, Department of Statistics, Jerusalem, 1 April, 1945, pp. 4-5 (להלן: סקר הכפרים 1945).

14 הטבלאות המבוססות על סקר הכפרים ממזגות לעתים בין שני כפרים או יותר, כמו במקרה של

לוח 1: האוכלוסייה ב־13 הכפרים הערביים בחוף הגליל המערבי¹⁵

שם הכפר	מפקד 1922			מפקד 1931			סקר הכפרים 1945		
	מוסלמים	נוצרים	סך הכול	מוסלמים	נוצרים	סך הכול	מוסלמים	נוצרים	סך הכול
אום אל־פֶּרַג'	322	---	322	415	---	415	800	---	800
אל־נֶהֶר	422	---	422	522	---	522	610	---	610
בסה	465	919	1,384	868	1,080	1,948	1,360	1,590	2,950
זיב	804	---	804	1,059	---	1,059	1,910	---	1,910
כאברי	553	---	553	728	---	728	1,530	---	1,530
כוויכאת	604	---	604	789	---	789	1,050	---	1,050
מזרעה	218	---	218	307	13	320	410	20	430
מנשיה	371	---	371	460	---	460	810	---	810
סומארייה	307	---	307	392	---	392	760	---	760
ע'אבסיה	427	---	427	470	---	470	690	---	690
עמקא	724	---	724	895	---	895	1,240	---	1,240
שיח' דאווד	193	---	193	155	---	155	550	---	550
שיח' דנון	106	---	106	222	---	222	---	---	---
סך הכול	5,516	919	6,435	7,282	1,093	8,375	11,720	1,610	13,330

מהשוואת הנתונים משני המפקדים (בשנים 1922 ו־1931) ומסקר הכפרים ב־1945 עולה בבירור כי מספר התושבים גדל במידה ניכרת: מ־6,435 נפש בשנת 1922 ל־8,375 נפש בשנת 1931 ול־13,330 בשנת 1945, כלומר גידול של 76.8% ו־62.8% בהתאמה. נתונים אלה דומים לצמיחה הדמוגרפית באזורים אחרים לאורך החוף שהגידול הדמוגרפי בהם היה מהיר.¹⁶ עוד עולה מהנתונים כי לקראת סוף תקופת המנדט הבריטי היו רוב הכפרים בינוניים וגדולים; נראה שתנאי המקום אפשרו לאוכלוסייה לצמוח ולהתבסס. מנתוני שנת 1945 אנו למדים כי הכפר הגדול ביותר היה הכפר בסה שאוכלוסייתו מנתה כ־3,000 תושבים (ראו לוח 1) ושטחו הבנוי עמד על 132 דונם. במונחים של אותם ימים מדובר בעיירה לכל דבר.

תרשיחא וכאברי; המקרה של ע'אבסיה, שיח' דנון ושיח' דאווד; והמקרה של כפר מזרעה, שהנתונים עליו כוללים גם את היישובים היהודיים שבי ציון, עין שרה וגעתון. כדי לקבל נתונים על כל יישוב בנפרד הסתמכתי על מקורות נוספים.

15 הנתונים בטבלה מתבססים על נתונים מתוך מפקד 1922, מפקד 1931, סקר הכפרים (לעיל הע' 13) וכן על מחקרו של סמי הדאוי: *Sami Hadawi, Village Statistics 1945: Classification of Land and Area Ownership in Palestine*, Palestine Liberation Organization Research Center, Beirut 1970, Population and Total Land Areas Acre Sub-District, Table I, pp. 40-41.

16 על הצמיחה הדמוגרפית באזור יפו ראו: איתמר רדאי, *בין שתי ערים: הערבים הפלסטינים בירושלים וביפו, 1947-1948*, מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2015, עמ' 169-176.

אחריו בולטים הכפרים זיב, שבו התגוררו 1,910 נפשות והשטח הבנוי בו היה 62 דונם; וכאברי, שאוכלוסייתו מנתה 1,530 נפשות ושטחו יחד עם תרשיחא (כך במקור) היה 252 דונם. הכפר הקטן ביותר היה מזרעה ובו 410 תושבים ושטח בנוי של 14 דונם.¹⁷

מרבית האוכלוסייה באזור הייתה מוסלמית. רק בכפר אחד, בסה, היה ריכוז נוצרי גדול, ובנוסף היה מיעוט נוצרי בכפר מזרעה. הריכוז המוסלמי הגדול בחלק זה של הגליל שונה במידה מסוימת מהמבנה הדמוגרפי של הגליל המערבי המרכזי, שכן שם נוכחותן של העדות הנוצרית והדרוזית בולטת. ממחקרה של ורד בר־און שמנתח את הנתונים של סקר הכפרים משנת 1945 עולה כי האוכלוסייה המוסלמית במחוז גליל־עכו הייתה 14.85% מכלל האוכלוסייה המוסלמית בפלסטינה־ארץ ישראל, בהשוואה למחוז חיפה השכן, שאוכלוסייתו המוסלמית הייתה 8.06% בלבד מכלל המוסלמים בארץ.¹⁸

באזור חיו גם שלושה שבטי בדווים: ערב סמניה, ערב חמיראת וערב טוקיה.¹⁹ מדוח הש"י משנת 1940 עולה כי שבט ערב סמניה היה הגדול מהשלושה ונדד בשטח שהשתרע ממערב לבסה ועד לכפר אקרת במזרח. בדוח לא ננקב מספרם של בני השבט, אבל מצוין שמספר בתי האב עמד על 20.60. במחקר הדמוגרפי מקובל להניח כי באותם ימים מנתה משפחה ערבית ממוצעת באזור זה שבע נפשות,²⁰ ומכאן עולה שבשבט היו כ־420 נפש. שוכרי עראף מציין כי בני השבט נחלקו לכמה פלגים – העטאעטה, סראחנה, קריעאת וח'אלד – וכולם התקיימו מחקלאות ומגידול בעלי חיים.²¹ גם קובי פלד מתייחס בהרחבה לבני השבט. בספרו *חלומה של נורה* מתוארים יחסיהם עם הכפר פסוטה ועם קיבוץ אילון, ובין היתר מצוין כי אחדים מבניו הכבידו על השכנים, אם כי לא אחת התוועדו זה לה בשגרת החיים ובימי חגים ומועדים.²²

- 17 על גודלו של השטח הבנוי בכפרים ראו: Hadawi, *Village Statistics 1945*, Population and Total Land Areas Acre Sub-District, Table III, pp. 130-133.
- 18 ורד בר־און, 'שימוש בתכנית מחשב ככלי עזר בניתוח גיאוגרפי היסטורי בהדגמה על "סקר הכפרים" (1945)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2005, עמ' 14.
- 19 El-Bassa Map, Sheet 16/27 Number 16917, 1:20,000, Printed by the Survey of Palestine 1940, אוסף המפות של חדר המפות במכללת תל חי, מפה מס' 16719 (להלן: מפת בסה).
- 20 **שבטי הבדווים**, ארכיון ההגנה (להלן: את"ה), 31.12.1940, 244/105, עמ' 1; ארנון, 'התנחלות הבדווים בגליל', בתוך: שמואלי, סופר וקליאוט (עורכים), **ארצות הגליל**, עמ' 551.
- 21 על הנושא הדמוגרפי ראו: און וינקלר, **מאחורי המספרים: דמוגרפיה פוליטית בישראל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2015, עמ' 79-86; David Grossman, *Rural Arab Demography and Early Jewish Settlement in Palestine*, Transaction Publisher, New York and London 2011, pp. 103-128; Justin McCarthy, *The Population of Palestine: Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, Columbia University Press, New York 1990.
- 22 شکري عراف، **بدو مرج ابن عامر والجليلين بين الماضي والحاضر**, مركز الدراسات القروية، معلية 2001, ص 251-255 (שוכרי עראף, **הבדווים של עמק יזרעאל והגליל בין העבר להווה**, המרכז למחקרים כפריים, תרשיחא 2001, עמ' 251-255).
- 23 קובי פלד, *חלומה של נורה: דיוקן היסטורי של שבט בדווי*, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2011, עמ' 76-81.

השבט השני, חמיראת, שכן ממזרח לכפר בסה ומנה כעשר משפחות.²⁴ נוסף על עדרי הבקר והצאן החזיקו תושביו בשטחי קרקע קטנים, ובשנות המנדט עברו כמעט כל בניו למגורי קבע ובנו בתי אבן. מנהיגם היה חסן עלי אבו עישה.²⁵ השבט השלישי, טוקיה, שכן גם הוא בסביבת בסה, ובשנת 1940 הוערך מספרם בעשרים משפחות. בני השבט החזיקו בכ-200 דונם וכן היו להם מאות ראשי בקר ועיזים.²⁶ בשל קרבתם לבסה נודעו לעתים בני שני השבטים הללו בשם ערב אל-בסה, כמו שמציין מדזיני.²⁷ גם מוסטפא דבאע', מחברה של האנציקלופדיה הפלסטינית *بلادنا فلسطين* ('ארצנו פלסטין') מזכיר את השבטים הבדווים בנפת עכו, ומתייחס לשני השבטים ערב סמניה וערב טוקיה. לדבריו, בשנת 1922 מנתה אוכלוסייתם 167 נפשות ביחד.²⁸ חיבור הנתונים על שלושת השבטים מראה שלקראת סוף המנדט נע מספרם בין 600 ל-650 נפש. נוסף על שלושת השבטים הללו חי באזור גם שבט ערב אל-עראמשה, ששכן על רכס ההרים המערבי המפריד בין ארץ ישראל ללבנון. שבט זה אמנם אינו כלול במחקר, אבל נוכחותו באזור הסמוך הורגשה בעיקר בכל הנוגע להברחות כמו שיתואר בהמשך המאמר. שבט זה, אף שחי על גדר הגבול, שרד את המלחמה, וכיום בניו חיים בכפר ערב אל-עראמשה.²⁹ באזור זה הייתה השפעתם החברתית, הכלכלית והפוליטית של השבטים הבדווים שולית, בניגוד לנוכחותם הבולטת בעמק החולה, בגליל המזרחי ובאזור בין צפת לטבריה.

בחוף הגליל המערבי לא היו משפחות כפריות בולטות במיוחד בדומה למשפחות הכפריות המוכרות מאזורי ירושלים והשומרון.³⁰ נראה שהקרבה בין האזור לעכו – מרכז השלטון בימי העות'מאנים – מנעה כמעט כליל את צמיחתן של משפחות כפריות חזקות. משפחת זיידאן, בהנהגתו של שיח' דאהר אל-עומר מהמאה ה-18, הייתה המקרה האחרון של משפחה כפרית גלילית שהגיעה לעמדת שליטה בקנה מידה אזורי וארצי. קרוב לוודאי שהשלטון הקשוח והריכוזי מאוד של ג'זאר וביצוע הרפורמות לקראת סוף השלטון העות'מאני החלישו עוד יותר את המשפחות הכפריות בגליל בכלל ובגליל המערבי בפרט.³¹

24 בסה, את"ה, 244/105, עמ' 1-2; מפת בסה.

25 שבטי הבדווים, שם, 31.12.1940, 244/105; עראף, *بدو مرج* (עראף, הבדווים), עמ' 90-91.

26 שבטי הבדווים, שם; עראף, *بدو مرج* (עראף, הבדווים), עמ' 248-250; Walid Khalidi (ed.), *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Institute for Palestine Studies, Washington DC 1992, p. 5.

27 ארנון מדזיני, 'התנחלות הבדווים בגליל', בתוך: שמואלי, סופר וקליאוט (עורכים), *ארצות הגליל*, עמ' 549-564.

28 مصطفى الدباغ, *بلادنا فلسطين* (מוסטפא מוראד אל-דבאע', *ארצנו פלסטין*), כרך 7, חלק 2 [חמו"ל], בירות [1959] 1965, עמ' 338.

29 עראף, *بدو مرج* (עראף, הבדווים), עמ' 251-255.

30 הכוונה למשפחות טוקאן, ג'ראר, נימר, אבו-גוש ועוד.

31 עוד על עכו במאות ה-18-19 ראו: נתן שור, *תולדות עכו*, דביר, תל אביב 1990; Philipp, Acre; عادل مناع, *اعيان فلسطين في أواخر العهد العثماني*, مؤسسة الدراسات الفلسطينية, بيروت 1997 (עאדל מנאע, *נכבדי פלסטין לקראת שלהי השלטון העות'מאני*, בירות 1997).

המקורות שבידינו על המשפחות הערביות הגדולות (או החמולות כמו שנהוג לכוונתן) באזור מעטים ומתייחסים בעיקר לכפרים הגדולים. כך למשל בבסה, שרוב תושביו היו נוצרים,³² מילאו משפחות קתוליות ספורות תפקיד חברתי מוביל. כזאת הייתה למשל משפחת ח'ורי, שלה היה ענף גדול גם בחיפה. בימי המנדט עמד בראשה סלים ח'ורי, שכהן כראש המועצה המקומית בשנים 1927-1934,³³ ובני המשפחה סאפוואת ופייר ח'ורי עסקו במסחר וניהלו בית קפה גדול בכפר. עוד בלטו בכפר חמולת צבאע', שבראשה עמד ג'בור צבאע', מוכתר העדה; משפחת בולוס, מהחשובות במשפחות הנוצריות, שבנה חנא בולוס כיהן כראש המועצה המקומית בשנת 1935;³⁴ כמו גם משפחת אסעד, ובראשה תופיק ג'ובראן אסעד, אדם אמיד שבבעלותו היו מטעים, טחנת קמח ובית בד גדול, שכהן כראש מועצת בסה מינואר 1944 עד מאי 1948.³⁵ נוסף על הנוצרים הקתולים, שהיו הרוב, היו בבסה גם נוצרים אורתודוקסים, ובראשם ודיע עזאם, המוכתר של העדה.³⁶ מקרב המשפחות המוסלמיות בלטה משפחת חיידר, ובראשה חיידר חיידר, מוכתר העדה המוסלמית בכפר. עוד בלטו משפחת ג'מל, המשפחה המוסלמית הגדולה ביותר ובניה ח'ליל ופאזי ג'מל; משפחת כנעאן, משפחה עשירה ביותר בעלת רכוש רב ואדמות, שבראשה עמד תופיק כנעאן; משפחת שאוויש, בהנהגת אחמד שאוויש, שהיה חבר במועצה המקומית; ומשפחת סולימאן בהנהגת מחמד סולימאן, גם הוא חבר המועצה המקומית.³⁷

בכפר כאברי בלטה במיוחד משפחת סרחאן, המשפחה הגדולה ביותר, שבתקופת דיונונו עמדו בראשה פארס אפנדי סרחאן, האיש העשיר בכפר, ואחיו אחמד אפנדי סרחאן, יושב ראש הוועד המקומי (אל-לג'נה אל-מחליה) – ועד שניהל כפרים שלא היו בהם מועצות מקומיות.³⁸ המשפחה השנייה הייתה משפחת אל-צפדי, ובראשה דיאב עלי אל-צפדי, שכהן כמוכתר הכפר שנים רבות.³⁹ את הכפר השלישי החשוב באזור, כפר זיב, הנהיגו שתי משפחות, כשלכל אחת מהן מוכתר משלה: את משפחת אל-סעדי הנהיג מחמוד

Rochelle Davis, *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*, Stanford University Press, Stanford, CA 2011, pp. 256, 281 32

Palestine Blue Book, British National Archives, Colonial Office (hence: PRO, CO), 1930, 821/5, p. 87; באותה עת כיהנו במועצה זכי שמאס, חנא בולוס, בישארה ח'ורי, סלים אליאס וואקים, וודיע עזאם, יוסף אבו עלי, ח'דר אחמד, חאג' עומר קאסם, דרוויש עבדאללה, תופיק ג'ובראן ואסעד עבדאללה. 33

Palestine Blue Book, PRO, 1935, CO 821/10, p. 100; באותה עת כיהנו במועצה סלים אליאס וואקים, ח'ליל יוסף, ג'בור מנסור, יוסף מורתדא ומוסטפא דרוויש. 34

Palestine Blue Book, PRO, 1945, CO, 821/20, p. 329; באותה עת כיהנו במועצה זכי שמאס, מיכאל ג'בור, עזאם איסקנדר, אחמד שאוויש ואחמד סולימאן. 35

ריאיון עם אליאס סלים ואקים, תושב בסה לשעבר, 31.5.2017. 36

בסה, דו"ח שירות הידיעות, 14.1.1945, את"ה, 244/105, עמ' 2-3; *Palestine Blue Book*, PRO, 1945, CO, 821/20, p. 329. 37

פלד, חלומה של נורה, עמ' 192. 38

אל-כאברי, את"ה, 9.4.1943, 244/105, עמ' 1-2. 39

עיסא עטאיה אל-סעדי; ואת משפחת אל-פלאחין הנהיג המוכתר דרוויש עווד. עם ייסודה של המועצה המקומית בכפר נבחר לראשות המועצה מחמד עטאיה אל-סעדי, קרוב משפחה של מחמוד האמור, דבר שמעיד על מעמדה החזק של המשפחה. אחמד סלים עוודה, פליט מזיב שמתגורר בלבנון, ציין בספרו *قرية الزيب كما عرفتھا* ('כפר זיב כמו שהכרתי אותו'), כי תושבי הכפר נהגו לקרוא לבני משפחת סעדי בכינוי האפנדים או דאר אל-אפנדי. כינוי זה ניתן בעיקר לעירונים עשירים ומשכילים. בני המשפחה היו קשורים לדבריו בקשרי קרבה עם ראשי משפחת סעדי בעכו בהנהגתו של עבד אל-פתאח אל-סעדי, שכינה כראש העיר והיה מנכבדיה הבולטים.⁴⁰ אף משפחה משלושת הכפרים הגדולים לא בלטה באופן שהכתיר אותה כמנהיגת האוכלוסייה הערבית באזור, והתחרות ביניהן בכלל ומינוי שני מוכתרים ולפעמים שלושה בכפר אחד בידי השלטונות בפרט, לא תרמו לאיחוד השורות.

בכל האמור בחינוך האזורי היה בסה המרכז החינוכי החשוב. בכפר היו שלושה בתי ספר: שני בתי הספר של העדות הנוצריות לצד בית הספר הממשלתי. בית הספר הקתולי, שכלל חטיבת ביניים ותיכון לבנים (הקולג'), היה הגדול והחשוב מכולם. הוא היה כפוף לבישוף הקתולי בחיפה, וכלל פנימייה שבה התגוררו עשרות תלמידים מכפרי האזור. לפי דוח שירות הידיעות למדו בקולג' תלמידים מכל רחבי הארץ, אפילו מלבנון ומעבר הירדן.⁴¹ המנהל סלים עטאללה דיאב, מכפר עין אבל בלבנון, היה דמות חינוכית מוכרת בצפון. בשלהי שלטון המנדט פעל דיאב למען הפיכת בית הספר למכללה ערבית, אבל מאמציו לא צלחו.⁴² בתוך בית הספר הקתולי היה אגף נפרד לבנות, שלמדו בו מעל שישים בנות, ואחת המורות מהכפר ניהלה אותו. בית ספר הנוצרי השני היה בבעלות המיסיון הפרוטסטנטי הגרמני, ולמרות המאמצים לבססו, נשאר בית הספר קטן שכן רוב הקתולים העדיפו לשלוח את בניהם לבית הספר של עדתם.⁴³ בית הספר השלישי היה בית הספר הממשלתי, ובו למדו בעיקר בני העדה המוסלמית.⁴⁴

בשאר כפרי האזור היו בתי ספר יסודיים: בשנת 1943 לימדו בכאברי עד כיתה ד;⁴⁵ בעמקא היה בית ספר מימי השלטון העות'מאני, וגם בו לימדו בשנת 1943 עד כיתה ד;⁴⁶ בכפר זיב גם היה בית ספר מימי השלטון העות'מאני, ובשנת 1943 לימדו בו עד כיתה ו. אחמד סלים עוודה, שלמד בבית הספר, ציין כי למדו שם רק בנים, וסך הכול היו בו ארבעה

40 أحمد سليم عوودة، *قرية الزيب كما عرفتھا*، دار نلسن، بیروت 2010، ص 38 (אחמד סלים עוודה, *כפר זיב כפי שהכרתי אותו*, ביירות 2010, עמ' 38).

41 בסה, דו"ח שירות הידיעות, את"ה, 14.1.1945, 244/105, עמ' 4. ראו גם בעיתון *فلسطين* ('פלסטין'), 10.5.1940 ו-11.4.1940.

42 ראו כתבה בעיתון *فلسطين* ('פלסטין'), 8.4.1941.

43 ריאיון עם אליאס סלים ואקים, כפר מעיליא, 31.6.2017.

44 בסה, דו"ח שירות הידיעות, את"ה, 14.1.1945, 244/105, עמ' 4.

45 *الدباغ، بلادنا فلسطين* (דבאע', *ארצנו פלסטין*), עמ' 350.

46 שם, עמ' 358; עוד ראו: אל-כאברי, את"ה, 9.4.1943, 244/105, עמ' 2.

מורים והמנהל סוכחי זוע'בי;⁴⁷ באל-נהר הקימו התושבים בית ספר פרטי שבשנת 1943 הייתה בו כיתה אחת בלבד.⁴⁸ בכפרים אום אל-פרג, מזרעה, שיח' דנון, שיח' דאווד ומנשיה לא היה בית ספר, והילדים למדו בכפרים הסמוכים, לעתים, כמו ילדי מנשיה, אף בעכו.⁴⁹ באמצע שנות הארבעים היו אפוא במישור החוף של הגליל המערבי 13 כפרים שעברו תמורות משמעותיות הן בתחום הדמוגרפי והן בתחום החברתי. הדמוגרפיה צמחה והתבססה הודות לשיפור השירותים הרפואיים והעלייה ברמת החיים, והחינוך השתפר הודות למאמצי הכנסייה הקתולית ומערכות החינוך הממשלתיות – של השלטון העות'מאני ולאחר מכן הבריטי. באזור אמנם היו משפחות מנהיגות ועשירות, אבל תחום השפעתן היה בעיקר בכפריהן. כאן לא היו משפחות שליטות כמו אבו-גוש, עבד אל-האדי וטוקאן באזורי ירושלים ושכם, ואפילו לא בדומה למשפחת פאהום וטברי בנצרת ובטבריה בגליל התחתון.

מקורות הפרנסה והמצב הכלכלי

מהמחקר עולה שככלל היו היישובים הערביים בחוף הגליל המערבי במצב כלכלי טוב. הקרקע הפורייה, האקלים הנוח ושפע המים אפשרו פיתוח של חקלאות מצליחה, שהייתה הבסיס לכלכלת האזור. גם הקרבה לערים עכו וחיפה והסמיכות למסילת הברזל – שמאז אוגוסט 1942 חיברה את חיפה, עכו, צור, צידון וביירות – השפיעו לטובה. כך למשל ציין פאול קוטרל (Cotterell), שכתב על תולדות הרכבות בארץ בימי המנדט, כי בימי מלחמת העולם השנייה הקים הצבא הבריטי מחסנים גדולים לאחסון ציוד שקשור לרכבות בתחומי הכפר זיב.⁵⁰ מחסנים אלה סיפקו מקורות תעסוקה ופרנסה.

מעיון בדוחות של שירות הידיעות עולה שבשטחים נרחבים מאדמות הכפרים הערביים באזור ננטעו עצי פרי, הדריס, בננות, זיתים ובוסתנים למיניהם (לוח 2). עובדה זו חשובה במיוחד ומעידה על משק חקלאי מפותח, שדורש מערכות השקיה ושיטות עיבוד מורכבות יותר מפלחה.

47 عودة، قرية الزيب (עודה, כפר זיב), עמ' 23-24; الدباغ، بلادنا فلسطين (דבאע', ארצנו פלסטיין), עמ' 346.

48 אל-נהר, את"ה, 7.4.1943, 244/105, עמ' 2.

49 אל-מנשיה, שם, 1.4.1943, 244/105, עמ' 2.

50 על ההיסטוריה של הרכבות בארץ ראו: Paul Cotterell, *The Railways of Palestine and Israel*, Tourret Publishing, Oxon 1983, p. 67.

לוח 2: שטחי המטעים באחדים מכפרי האזור
לקראת סוף תקופת המנדט, כולל עצי זית, עצי פרי, בננות והדרים⁵¹

הכפר	שטח המטעים בדונם	מתוך זה הדרים ובננות
אום אל-פרג'	787	745
אל-נהר	4,313	2,066
בסה	8,813	614
זיב	6,961	2,972
כאברי	6,021	743
כוויכאת	1,746	----
מזרעה	1,954	528
מנשיה	874	253
סומארייה	1186	632
ע'אבסיה	1671	---
עמקא	1,648	---
סך הכול	35,974	8,553

מהנתונים בטבלה עולה שב־11 מתוך 13 הכפרים היו ענפי ההדרים והבננות בתנופה של ממש. סך הכול היו בנפת עכו 8,862 דונם הדרים ובננות, מהם 8,553 בבעלות ערבית והשאר בבעלות יהודית.⁵² גם בכפרים שיח' דנון ושיח' דאווד, שבנוגע להם אין נתונים, ציינו הדוחות של שירות הידיעות במפורש שענף המטעים היה ענף מרכזי שתרם לכלכלה. כיוון שמדובר בחקלאות רב־שנתית שרוב תוצרתה יועד לשיווק בערים ובחלקה אף נועדה ליצוא, מהנתונים עולה שכפרים אלה היו מבוססים מבחינה חקלאית.

גם ענפי הפלחה וגידול הירקות היו ענפים מבוססים. מהנתונים של ורד בר־און המנתחים את סקר הכפרים, עולה כי השימוש העיקרי בקרקע של האוכלוסייה הערבית באזור היה לגידול דגנים – 794,820 דונם, שהם 28.37% משטחו של מחוז גליל-עכו.⁵³ שטחי הדגנים אלה היה גדול פי 20 מזה של המטעים. בכפר בסה למשל הייתה החקלאות מגוונת למדי וכללה גידול של בעלי חיים, צאן, עיזים, בקר, חזירים ואפילו גמלים. אף על פי שמשק חי היה קיים בכל הכפרים הערביים ולא רק בבסה, גידול חזירים אפיין את הכפרים

51 המקורות: דוחות שירות הידיעות על הכפרים הנ"ל בשנים 1943-1945, את"ה, סקר הכפרים 1945, Hadawi, *Village Statistics 1945*, Population and Total Land Areas; 244/105, 244/105 Acre Sub-District, Table II, pp. 80-83; Khalidi (ed.), *All That Remains*, pp. 4, 6-8, 13-14, 19-20, 23, 27, 30, 34-36.

52 ראו: Davis, *Palestinian Village Histories*, p. 287; דיוויס מסתמכת בעיקר על ראיונות ועל מקורות שפרסמו הפליטים מכפרים אלה בלבנון: Hadawi, *Village Statistics 1945*, Population and total Land Areas Acre Sub-District, Table II, pp. 80-83.

53 בר־און, 'שימוש בתכנית מחשב', עמ' 108.

שמנו אוכלוסייה נוצרית גדולה. בשנת 1945 עיבדו חקלאי הכפר 10,437 דונם דגנים, נוסף על מטעי הזיתים, הפרדסים, המשמש ושדות הירקות (בעיקר קישואים).⁵⁴ את הירקות השקו ממאגר ומפעל השקיה קטן שבנו החקלאים – 'מאגר משירפה' שמו – מה שסייע להגדיל את השטח המעובד ומעיד על יזמות. את ההדרים והירקות השקו במי מעיינות וגם במי בורות שחפרו והפעילו באמצעות משאבות,⁵⁵ שכן שלטונות המנדט לא הטילו כל מגבלה על חפירת בורות ושאיבת מי תהום באזורים הכפריים.⁵⁶ גם הטבק היה אחד מענפי החקלאות העיקריים בכפר בסה. בעיתון פלסטיין, שהתייחס לנושא גידול הטבק בכפרי הגליל, צוין כי בשנת 1938 מכרו איכרי בסה את יכוליהם לחברת הסיגריות של נצרת. חברה זו התייחסה אליהם באופן מעודד ושילמה מחירים טובים בעבור התוצרת. מהכתבה אנו למדים כי קודם לכן שיווקו מגדלי הטבק את תוצרתם בחיפה לחברת 'אל-אתחאד' (الاتحاد), ולדבריהם קיבלו מחירים זולים.⁵⁷

בכפר זיב, ששכן לחוף הים, היה הדיג ענף כלכלי חשוב, ולצד ענף הדגנים והמטעים סיפק פרנסה לתושבים המקומיים. חלק גדול מהדגה יועד לשיווק בערים ובכפרים הסמוכים, ובממוצע מכר הכפר 17 טונות לשנה, אם כי היו שנים שהכמות עמדה על 33 טונות.⁵⁸ לקראת סוף תקופת שלטון המנדט התפתח בכפר זיב גם ענף הנופש והתיירות: מספר בתי הנופש בכפר גדל, ורבים מתושבי הצפון פקדו את החוף היפה של הכפר. העיתון פלסטיין הרחיק לכת כשתיאר את התפתחות התיירות בכפר: 'אין ספק שכפר זיב הוא כפר יפה, לדעתי הוא הכפר היפה ביותר בפלסטיין, וכולנו תקווה שתושביו יהפכו אותו לכפר הנופש החשוב של פלסטיין [...] הים הפתוח, בתי הקפה והחוף המרהיב ביופיו יכולים להתחרות עם חופי אלכסנדריה במצרים'.⁵⁹ אחמד עודה, שנזכר למעלה, מביא בספרו על כפר זיב מידע מקיף על מבנה הכפר ועל בתי הקפה, החנויות, האטליזים, המאפייה, החוף ועוד. כבנו של סוחר מרחיב עודה את הדיבור על המסחר ועל הפעילות הכלכלית בכפר, וממנו אפשר ללמוד כי היו בו כמה חנויות, רמת הצריכה הייתה בעלייה מתמדת, ואת בתי הקפה פקדו גם מבקרים ועוברי אורח שנעו בין צפון הארץ ללבנון, שכן לרבים שימש הכפר תחנה למנוחה ולהצטיידות. לדבריו, את בתי הקפה אפיין התה המתוק במיוחד והמבחר הגדול של סוגי הטבק המקומי והטורקי, נוסף על הסיגריות.⁶⁰

54 Hadawi, *Village Statistics 1945*, p. 80; عمر الجابري, ذكريات ابصة (עומר אל-ג'אברי, זכרות אל-בסה), אגודת זכרות, תל אביב 2012, עמ' 9.

55 يوسف حداد، المجتمع والتراث في فلسطين: قرية البصة، دار الأسوار، عكا 1987, ص 33 (יוסף חדאד, החברה והפולקלור בפלסטיין: הכפר אל-בסה, עכו 1987, עמ' 33).

56 Nadan, *The Palestinian Peasant*, pp. 59-60.

57 فلسطين ('פלסטיין'), 16.3.1938.

58 לפרטים נוספים על ענפי החקלאות ראו את דוחות הש"י על הכפרים שיח' דנון ושיח' דאוד, מזרעה, אל-נהר, סאמריה אל-מנשיה, כברי, בצה, אום אל-פרג', ע'אבסיה. את"ה, 1943-1945, 244/105 ו-244/105א; الدباغ، بلادنا فلسطين (דבאע', ארצנו פלסטיין), עמ' 345.

59 فلسطين ('פלסטיין'), 19.5.1941.

60 عودة، قرية الزيب (עודה, כפר זיב), עמ' 16-17.

בין עכו ללבנון

נוסף על החקלאות לענפיה, עסקו רבים מבני הכפרים במסחר, בשירותים, בפקידות או בתור מחסנאים ברכבת, במשטרה, במכס ובמחנות הצבא הבריטי ששכנו מצפון לעכו. מעטים היו בעלי מלאכה כגון מכונאים, סתתי אבן, חוצבי אבן, פחחים, סנדלרים ונפחים, כמו שעולה מלוח 3.

לוח 3: ענפי התעסוקה באחדים מהכפרים לקראת סוף תקופת המנדט⁶¹

הכפר	מספר החנוונים	מספר הפועלים והפקידים	שוטרים וחייילים בצבא הבריטי	מספר בעלי המלאכה
אום אל־פרג'	3	1	2	--
בסה	20	10	60	24
כאברי	4	4	3	2
כוויכאת	3	--	5	7
מזרעה	2	--	--	8
מנשיה	2	5	16	--
נהר	2	--	5	--
סומארייה	3	1	--	5
ע'אבסיה	3	--	--	5
שיח' דאווד	2	--	--	--
שיח' דגון	2	1	2	1
סך הכול	47	22	93	52

אף שמדובר בנתונים חלקיים – חסרים בלוח נתונים על הכפרים עמקא וזיב, מהכפרים הגדולים באזור – הם מרמזים על מצב התעסוקה בכפרים באותן שנים. מהנתונים עולה שמקצת מהתושבים עסקו במסחר, בייחוד חנוונים וסוחרים קמעוניים, ברוב הכפרים היו שתיים עד ארבע חנויות בבעלותם של סוחרים קטנים, ורק בכפר בסה היו עשרים חנויות ומספר דומה של סוחרים וכן שוק סיטונאי למכירת התוצרת החקלאית (חסבה).⁶² כאמור היה בסה הכפר הערבי הגדול בגליל המערבי.

עוד ענף כלכלי חשוב היה הברחות מלבנון, ורבים מבני האזור, בייחוד בכפרים הסמוכים לגבול, התפרנסו בדרך זו. על ההברחות עולה הן מדוח שירות הידיעות, שמציין שבעיקר הוברחו צמיגים, אבטיחים, תפוחי אדמה ונשק;⁶³ והן מדבריו של חדאד, מחבר הספר על בסה, שלפיו התפתח הענף במיוחד בימי מלחמת העולם השנייה. לדבריו באותה עת נחלש הפיקוח של השלטונות, והיקף השוחד שקיבלו עובדי תחנת המכס בכפר גדל. רוב ההברחות נעשו דרך היבשה באמצעות שיירות גמלים.⁶⁴ אליאס ואקים, תושב הכפר לשעבר

61 המקור: את"ה, דוחות שירות הידיעות על הכפרים הנ"ל, 1943-1945, 244/105, 244/105, א.244.

62 حداد, البصة (חדאד, אל־בסה), עמ' 43.

63 בסה, את"ה, 1.11.1942, א/3/8 כללי.

64 حداد, البصة (חדאד, אל־בסה), עמ' 44.

וכיום תושב מעיליא, ציין בפני כי בבסה היו כארבעים גמלים ששימשו בעיקר להברחת סחורות מלבנון ואליה.⁶⁵ משה ליפקין, שעבד בכמה תפקידים במנהל הבריטי ובין השאר היה פקיד מכס במעבר ראש הנקרה, ציין שהברחת סחורות והתחמקות מתשלום מכס היו דבר שבשגרה. אחדים מהשוטרים והפקידים לא ניהלו רישומים כנדרש, ונראה שהיו שותפים לנושא ההברחה תמורת שוחד.⁶⁶ מהמקורות גם עולה כי עשרות צעירים שירתו בשורות הצבא והמשטרה הבריטיים, מקצתם בבסיסים הסמוכים לעכו כמו מחנה סידני סמית' ומחנה העבודה (Labor Camp) הסמוך לו מדרום. מעניין שמספר בעלי המלאכה לא היה גדול, וגם מספר הפקידים היה נמוך יחסית. גם אם נוסיף לרשימת הפקידים את המורים שהועסקו מטעם התושבים ומטעם מוסדות המיסיון ואת אנשי הדת שהועסקו מטעם המועצה המוסלמית העליונה, ענף זה נותר קטן.

בדומה לשאר חלקי הגליל, גם מהכפרים הללו היגרו צעירים רבים לערים, בייחוד לחיפה, והתפרנסו מעבודות בנמל וברכבת. בכל הנוגע למספר המהגרים אין בידינו נתונים, אבל אפשר להניח שמדובר בעשרות אם לא במאות. נעמה בן זאב ציינה כי מהגרים אלה תרמו רבות לכלכלת בני משפחותיהם בכפרים ונהגו לשלוח להם מוצרים שרכשו בעיר, בין היתר מה שנחשב אז מוצרי מותרות כמו ריהוט, לבוש ומוצרי מזון.⁶⁷

עדות להתחזקות של מעמד הפועלים באזור אנו מוצאים בקרב פועלי בסה. בשנת 1933 נוסד בכפר סניף מקומי של 'אגודת הפועלים הערבים הפלסטינים'. האגודה פעלה למען שמירת זכויות הפועלים ודאגה לשיפור מצבם של הפועלים המקומיים.⁶⁸ עוד התפתחו בבסה תעשיית סבון, וענף הובלה והסעות באמצעות אוטובוסים, מוניות ועוד. תנופת הפיתוח בכפר הביאה לייסודו של סניף דואר מקומי. תאריך ייסוד הסניף אינו מצוי בידינו, אבל מההתכתבות בין ראש המועצה תופיק ג'ובראן והמזכיר הכללי של ממשלת המנדט, אנו למדים שסוכנות הדואר בכפר נוסדה לקראת סוף שלטון המנדט. הסוכן עבד שש שעות ביום ושכרו היה נמוך למדי, מה שהביא להתערבותו של ראש המועצה ולדרישה להעלאת שכרו החודשי.⁶⁹

65 ריאיון עם אליאס סלים ואקים, כפר מעיליא, 31.5.2017.

66 ללא שם מחבר, ותיקי המכס בנמל יפו מספרים, המוזיאון לקיסים, מינהל הכנסות המדינה, ירושלים 1967, עמ' 35-36.

67 Na'ama Ben Ze'ev, 'Sites of Assimilation into Urban Life: Rural Migrants' Clubs in Haifa under the Mandate, 1939-1948', *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 42 (2014), pp. 114-133.

68 אגודת הפועלים הערבים הפלסטינים (جمعية العمال العربية الفلسطينية) הייתה האגודה הארצית והארגון המוביל של הפועלים הפלסטינים בפלסטינה-ארץ ישראל. היא נוסדה בחיפה בפברואר 1925, ומקרב מנהיגיה בלטו עבד אל-חמיד חימור, סאמי טאהא, עורך הדין חנא עספור ואחרים. להרחבה ראו: بولس فرح، الحركة العمالية العربية الفلسطينية جدلية بعثها وسقوطها، دار المشرق، شفاعمر 1987 (בולוס פרח, תנועת הפועלים הערבית הפלסטינית: נסיבות הקמתה ונפילתה, שפרעם 1987), עמ' 17-19; נאדר עבוד, 'אגודת הפועלים הערבית הפלסטינית 1925-1947', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1988, עמ' 27-36.

69 תופיק ג'ובראן, ראש המועצה המקומית בבסה, למזכיר הכללי של ממשלת פלסטינה, ארכיון המדינה, 25.1.1947, מ/41/360.

ככלל עולה אפוא מהנתונים שרוב תושבי האזור התפרנסו מחקלאות. שטחים נרחבים עובדו באינטנסיביות ובהשקייה וגודלו בהם הדרים, עצי פרי אחרים וירקות, אף שרוב האדמות עדיין שימשו לגידולי בעל ופלחה. ענפי התעסוקה הנוספים הקשורים למתן שירותים – פקידות, מסחר ועבודה שכירה – היו מקור פרנסה שהלך וגדל עם הזמן במקביל לצמיחתו ולהתבססותו של המעמד הבינוני והתפתחות תנועת ההגירה אל הערים עכו וח'יפה וחיזוק הקשר עמן. עם זה 13 הכפרים היו קשורים בייחוד לעכו, מרכז הנפה המנהלי, המסחרי והדתי, ולתושבים היה קשר ישיר עמה יותר מאשר עם כל עיר אחרת.

הקרקע ודפוסי הבעלות עליה

ענף החקלאות ועיבוד האדמות היה כאמור מקור הפרנסה העיקרי של תושבי האזור, שרובם עסקו בחקלאות. הנתונים מלמדים ששטחי הקרקע שהיו בבעלות הכפרים לא היו אחידים. כך למשל היה שטחו של הכפר בסה, הגדול ביותר, קרוב ל-30,000 דונם, ואילו שטחו של הכפר אום אל-פרג, הקטן ביותר, היה פחות מאלף דונם. שטחם של הכפרים הושפע מגורמים אחדים, בין היתר מעברם. באופן טבעי לכפרים ותיקים ומבוססים היו שטחי קרקע גדולים, וכך גם לכפרים שאוכלוסייתם גדולה. גם היחסים בין התושבים ובעלי האדמות הגדולים (הפיאודלים)⁷⁰ שהחזיקו בחלק מאדמות האזור, השפיעו על גודל השטחים שנותרו בידי כל פלאח, שכן בימי שלטון המנדט מכרו אחדים מהפיאודלים אדמות לגופים ציוניים.

לוח 4: הכפרים הערביים בחוף הגליל המערבי
ושטחי הקרקע שהיו בבעלותם בתקופת המנדט⁷¹

השטח (דונמים)	הכפר	השטח (דונמים)	הכפר
825	אום אל-פרג	5,261	אל-נהר
4,733	כוויכאת	7,407	מזרעה
		14,886	מנשיה
10,000	כאברי	8,542	סומארייה
29,535	בסה	11,786	ע'אבסיה
6,068	עמקא	2,500	שיח' דאווד
12,607	זיב	2,000	שיח' דנון
116,150			סך הכול

70 במאמר זה 'פיאודל' משמעו בעל אחוזה, אם כי שתי המערכות הפיאודליות – זו שהייתה נהוגה באירופה וזו שרווחה במזרח – היו שונות במידה רבה.

71 הנתונים לקוחים מתוך: الدباغ، بلادنا فلسطين (דבאע', ארצנו פלסטין), עמ' 337, 345, 349, 351-352, Khalidi (ed.), *All that Remains*, pp. 4, 6-8, 13-14, 19-20, 23, 366, 361-360, 357, 355-354, 27, 30, 34-36.

מהטבלה עולה בבירור כי לבסה, למנשיה, לזיב, לכאברי ולע'אבסיה היו שטחי קרקע גדולים יחסית – 10,000 דונם ומעלה בכל יישוב – בהשוואה לשאר הכפרים, שבבעלות כל אחד מהם היו כמה אלפי דונמים ואפילו רק כמה מאות. גם דפוסים הבעלות על הקרקע לא היו אחידים. בדומה לשאר אזורי הארץ גם בחוף הגליל המערבי היו כמה סוגי בעלויות על הקרקע: אדמות פרטיות, אדמות בבעלות הפיאודלים, אדמת בבעלות ההקדש ואדמות המירי (אדמות המדינה).⁷²

רוב האדמות היו אדמות פרטיות. בתחילת תקופת המנדט החזיקה משפחת פלאחים ערבית ממוצעת כ־100-120 דונם, כשהמשפחה כללה את הבעל ואשתו, את בניהם הנשואים עם נשותיהם וילדיהם וכן את בניהם ובנותיהם הלא־נשואים.⁷³ אדמות המשפחה היו מפורזות בכמה אזורים (בלוקים) בהתאם למידת הפוריות של האדמה ולמבנה הטופוגרפי של השטח, כך שלכל פלאח היו כמה חלקות בדרגת פוריות שונה. מדוח שירות הידיעות אפשר ללמוד כי בכפר בסה היה השטח הממוצע למשפחה 200 דונם, כמעט כפול מהממוצע. באותו דוח צוין כי משפחות אחדות החזיקו בפחות מזה וכמה משפחות היו מחוסרות קרקע. עוד נאמר כי בכפר לא היו פיאודלים או 'אפנדים'. בכפר סומארייה, לעומת זה, שברוב אדמותיו היו נטועים פרדסים שהושקו מתעלות ומבארות, היה השטח הממוצע קטן בהרבה ועמד על כ־40 דונמים למשפחה.⁷⁴ משמע ככל שהייתה האדמה פורייה יותר ועובדה באינטנסיביות רבה יותר, כך קטן חלקה של המשפחה, אף שנראה ששטח זה פרנס אותה בכבוד. עם הזמן הלך השטח שבבעלות כל משפחה והצטמצם בשל פיצול הקרקע כתוצאה מהריבוי הטבעי ומחוקי הירושה באוכלוסייה הערבית.⁷⁵

סוג הבעלות השני היה בעלות של פיאודלים שנודעו גם בכינוי האפנדים, מדובר בבעלי קרקעות גדולים, ברובם עירוניים, שניצלו את חוק הקרקעות העות'מאני משנת 1858 ובדרכים שונות הצליחו לרכוש ולרשום אדמות על שמם. קבוצת האפנדים כללה בין השאר אנשי צבא ומושלים עות'מאנים לשעבר, סוחרים ופקידים עירוניים והכינוי 'אפנדי' שניתן להם החליף בהדרגה את המונח 'פיאודל' או 'זעים', בייחוד לקראת סוף המאה ה־19. במקרים אלה הרגישו הפלאחים מנוצלים, שהרי הם עיבדו את האדמה תמורת מחצית מהיבול, ואילו האפנדי קיבל את המחצית השנייה ללא השקעת מאמץ. הפלאח נפגע עוד יותר כשאפנדים אחדים מכרו את אדמותיהם לגופים ציוניים והדבר הביא לפינויים, לעתים תמורת פיצוי מזערי. רוב האדמות בבעלותם של אפנדים מקומיים או לבנונים וסורים התרכזו באזורי העמקים. כך למשל בעמק יזרעאל בלטה משפחת סורסוק מביירות, שהייתה

72 אדמות מירי הם אדמות שהיו בבעלות האמיר – השליט, במקרה זה הסולטאן העות'מאני – ומעמדן החוקי דומה למעמדן של אדמות המדינה בימינו. על נושא הקרקעות בפלסטינה־ארץ ישראל ראו: הרצאות הוועדה המלכותית לפלסטינה (א"י), הוצאת ממשלת המנדט, ירושלים 1937, עמ' 156-199.

73 על המבנה המשפחתי וחוקי הירושה ראו: הנרי רוזנפלד, הם היו פלאחים: עיניים בהתפתחות החברתית של הכפר הערבי בישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1964, עמ' 74-75.

74 סאמריה, דוח שירות הידיעות, את"ה, אפריל 1943, 244/105, עמ' 1.

75 בשנת 1939 כבר עמד השטח הממוצע למשפחה על כ־60-70 דונם, ראו: אברמוביץ גלפט, המשק הערבי בארץ ישראל ובמזרח התיכון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1944, עמ' 30.

לוח 5: שטחי הקרקע בבעלותם של הפיאודלים, האפנדים וגרמנים⁷⁶

הכפר	השטח בבעלות הפיאודל (בדונמים)	שם הפיאודל או האפנדי
אום אל-פרג'	200 דונם	חאג' אחמד חדקה ושוכרי אל-בראדעי מעכו
	150 דונם	משפחת סעדה מעכו
אל-נהר	1,316	משפחת עפפי מעכו
כאברי	2,000	שיח' עבד אל-האדי אל-ישרוטי מעכו ראש המסדר הסופי השאד'לי בעיר
מזרעה	4,938	יורשי סעיד פאשא מלבנון
מנשיה	14,886 דונם	משפחת שמעה מחיפה משפחת קוותלי מסוריה ⁷⁷
סומארייה	300 דונם בבעלות כמה משפחות גרמניות, שטח לא ידוע לשאר הפיאודלים	הגרמנים משפחות כורדי, עאקל וביידון מעכו משפחת קבאני מביירות

המשפחה הפיאודלית הגדולה ביותר בצפון הארץ. בעמק החולה בלטה משפחת סלאם, גם היא מביירות. גם לאורך מישור החוף היו שטחי קרקע נרחבים בבעלות פיאודלים עירוניים מקומיים כגון משפחת מאדי בחוף הכרמל ומשפחות עבד אל-האדי וג'יסי באזור השרון; או בבעלותם של פיאודלים סורים ולבנונים כגון משפחות קבאני, תוויני ותיאן באזור יפו. במישור החוף של הגליל המערבי בשישה מתוך 13 הכפרים שיש לגביהם נתונים היו לפיאודלים – ובכלל זה הגרמנים הטמפלרים, אנשי המושבות הגרמניות – אדמות בהיקפים לפי הפירוט המובא בלוח 5.

מאחר שהנתונים על היקף השטחים בבעלות הפיאודלים או האפנדים בכפרי מנשיה וסומארייה אינם מדויקים – במנשיה צוין שמדובר ברוב האדמות, ואילו בסומארייה קיים שטח לא מוגדר בבעלותם של גרמנים⁷⁸ – קשה לנקוב במספר מדויק של השטח שהיה בבעלות כל משפחה. אפשר לומר שמדובר בכ-35,974 דונמים מתוך 116,150 דונם – 30.9% מכלל השטח – שטח גדול למדי.

דפוסי בעלות פיאודליים אלה נוצרו בעיקר בשל חוק הקרקעות העות'מאני משנת 1858 – החוק שתיעד, הסדיר ורשם את הבעלות על הקרקע. בין היתר אפשר החוק לבעלי המזמון וההשפעה לרכוש או להשתלט בדרכים שונות על אדמות הכפריים. כעולה מלוח 5

76 המקור: דוחות שירות הידיעות של ההגנה, את"ה, 1940-1945, 244/105 ו-244/105א.

77 שוקרי עראף, מישור החוף של הגליל המערבי במאה ה-19, המועצה האזורית סולם צור וגעתון 1975, עמ' 37.

78 ממקורות שירות הידיעות לא ברור לאילו גרמנים הכוונה – האם לגרמנים הטמפלרים שהקימו מושבות במרכז הארץ ובצפונה או שמא מדובר ביהודים עולי גרמניה שבלטו בנוכחותם באזור נהריה, ובפי הערבים נקראו גם הם גרמנים. מעדותו של אבו ג'מיל, תושב כפר סומארייה לשעבר, מ-30.5.2017 עולה כי על אדמות הכפר התגוררו כמה משפחות גרמניות שרכשו קרקע במקום והתקיימו מגידול פרחים וחזירים, אבל גם הוא לא ציין את זהותם.

היו אחדים מהפיאודלים מקומיים מעכו ואחרים לבנונים וסורים, שכן בשנים 1887-1918 היה האזור כאמור חלק מהפרובינציה של ביירות. נוכחותם של סוחרים ועשירים לבנונים בלטה גם בחיפה וביפו.

הקשר בין הפיאודלים לאדמותיהם וצורת ניהול הקרקעות לא היו אחידים. כך למשל, כמו שעולה מתוך הדוחות של שירות הידיעות, בסומארייה התגוררו כמה בעלי קרקע בבתים מפוארים שבנו במקום, בייחוד אלה שהיו להם פרדסים גדולים. יתר האפנדים, שהיו להם אדמות פלחה בלבד, החכירו אותם לכפריים תמורת שליש או מחצית מהיבול.⁷⁹ בכפר מנשיה היה מצב דומה – הפיאודלים החכירו את האדמות למקומיים תמורת אחוזים זהים.⁸⁰ היישובים היהודיים שהוקמו בגליל המערבי בימי המנדט נבנו בדרך כלל סמוך לכפרים הללו או סביבם, על אדמות שנרכשו מהפיאודלים. הסיבות למכירה היו מגוונות, בין היתר קביעתו הסופית בשנת 1923 של גבול הצפון בין שלטון המנדט הבריטי ובין אזורי המנדט הצרפתי, שחצץ בינם ובין אדמותיהם ויצר הסדרי מעבר חדשים; התערערות מצב הביטחון ועלייה במחירי הקרקע.

נהריה הייתה היישוב היהודי הראשון באזור. היא נבנתה על שטח של 2,000 דונם סמוך לנהר המפשוף (הגעתון של ימינו), שאותו רכשו ב־15 במאי 1934 ארבעה יהודים שעלו מגרמניה ממשפחת תוויני הביירותית בסכום של 34,000 לא"י.⁸¹ 323 דונם מתוך האדמות האלה היו בעבר בבעלותה של משפחת סורסוק ונודעו בשם 'גן האינשראח'. על האדמות היה ארמון שנודע בשם 'דאר סורסוק' – כיום בית ליברמן. עוד רכשו מייסדי נהריה אדמות מאלמנתו של סעיד פאשא, פקיד עות'מאני לשעבר, שבבעלותו היו גם אדמות במזרעה (ראו לוח 5). רכישה זו אפשרה למייסדי נהריה ליצור רצף קרקעי, ומיד לאחריה פונו האריסים והבעלים החדשים החלו לעבד את האדמות.⁸²

גם אחדים מיישובי 'חומה ומגדל' הוקמו על אדמות שנקנו מפיאודלים. קיבוץ חניתה למשל נבנה בשנת 1938 על אדמות שנקנו מאסעד דאוד זוערוב, בן למשפחה נוצרית מכפר עלמא אל־שעב מדרום לבנון. המתווך מטעמו היה ערבי מחיפה בשם ג'מיל אביד, ובינואר 1938 נחתם הסכם המכירה.⁸³ גם קיבוץ מצובה, שנוסד בשנת 1940, הוקם על אדמות שמכר פיאודל לבנוני – ניקולא אל־בנא.⁸⁴ בנא היה בעל קרקעות גדול באזור, וכמו שעולה ממפת בסה, העמק שנמצא מדרום מזרח לכפר נקרא 'מרג' בנא' כלומר העמק של משפחת בנא.⁸⁵

79 סאמריה, את"ה, דוח שירות הידיעות, אפריל 1943, 244/105, עמ' 1; גלפט, המשק הערבי בארץ ישראל, עמ' 33.

80 אל־מנשיה, את"ה, דוח שירות הידיעות, 1.4.1943, 244/105, עמ' 1.

81 Hadawi, *Village Statistics 1945*, p. 28

82 קרפל, כפר הייקים, עמ' 24-31.

83 יצחק הינברגר, חניתה – יישוב חומה ומגדל: 40 שנה לעלייתה על הקרקע, המועצה האזורית סולם צור, חיפה 1978, עמ' 33-45.

84 حداد، البصة (חדאד, אל־בסה), עמ' 27.

85 מפת אל־בסה.

בין עכו ללבנון

גם להקדש (הווקף) המוסלמי היו שטחי קרקע גדולים באזור. מהרשימה החלקית שיש בידנו אנו למדים שהשטח הגדול היה בכפר מנשיה, ואחריו השטחים בכפרים מזרעה ואום אל-פרג' (לוח 6).

לוח 6: אדמות בבעלות הווקף המוסלמי באחדים מהכפרים⁸⁶

הכפר	שטחי הווקף (דונמים)
אום אל-פרג'	200
גאבסיה	50
מזרעה	400
מנשיה	1,070
סומארייה	15
סך הכול	1,735

נוסף על ההקדש המוסלמי היו באזור אדמות בבעלות ההקדש הנוצרי, כמו למשל בכפר בסה, שם היו בבעלותו של הווקף הנוצרי גם מטעי זיתים וכרמים. את האדמות ניהל סלים חורי, שהחכיר אותם לנוצרים העניים במחירים סמליים כדי לסייע להם בפרנסתם.⁸⁷ לסיכום, לכפרים הגדולים – בסה, מנשיה, זיב, ע'אבסיה וכאברי – היו מטבע הדברים אדמות רבות יותר. דפוסי הבעלות על הקרקע לא היו אחידים: כ-70% ממנה היו בבעלות פרטית, והשאר בבעלות פיאודלים עירוניים מעכו וכן פיאודלים לבנונים או סורים. הפיאודלים הלא-מקומיים היו הראשונים שמכרו אדמות לתנועה הציונית כמו במקרים של נהריה, חניתה ומצובה, מהלכים שהביאו לידי תחילתו של השינוי הדמוגרפי באזור.

חוף הגליל המערבי לקראת סוף המנדט: היחסים עם היישובים היהודים – בין שיתוף פעולה להסלמה

בעשור האחרון של תקופת המנדט בכלל ובשנות מלחמת העולם השנייה בפרט ידע האזור צמיחה כלכלית חסרת תקדים, שבאה לידי ביטוי במישורים אחדים. ראשית – התרחבות התשתיות, ובייחוד בנייתה של מסילת הברזל מחיפה ללבנון והקמתם של מתקני צבא נוסף על הבסיסים הצבאיים סידני סמית' וסאן ג'ין שכבר היו באזור. כך מדרום-מערב לכפר בסה הוקם מנחת, ומנחת שני הוקם מצפון למנשיה. עוד נבנו בקרבת הכפר בסה תחנת משטרה גדולה ותחנת מכס.⁸⁸

86 המקור: את"ה, דוח שירות הידיעות, 1940-1941, 244/105, 244/105, עמ' 1.

87 בסה, את"ה, דוח שירות הידיעות, 14.1.1945, 244/105, עמ' 2.

88 Palestine Internal Security map, Printed by the Survey of Palestine, October 1944,

1:250.000, מרכז המפות מכללת תל חי, מפה מספר 147065.

נוסף על כוח האדם שהועסק בבניית התשתיות והביצורים, הועסקו תושבי האזור גם כחיילים וכלוחמים ביחידות הצבא הבריטי. אין בידנו נתונים מדויקים על מספר המתנדבים לצבא, אבל ידוע שיותר מ-10,000 ערבים פלסטינים התנדבו לצבא הבריטי במהלך המלחמה.⁸⁹ הם עשו זאת ממניעים שונים, בין השאר המניע הכלכלי, שכן השירות בצבא שיפר את מעמדם ואת מעמד יישוביהם. ההשפעה הייתה גם עקיפה: הודות לנוכחות הצבאית הבריטית בימי המלחמה גדל הביקוש למזון ולתוצרת חקלאית, המחירים עלו, והחקלאים הגדילו את האזורים המעובדים, בייחוד את שטחי הירקות.⁹⁰

הקשר המסחרי שהתהדק עם לבנון בעשור האחרון של שלטון המנדט תרם גם הוא להתפתחות האזור, שכן הוא היה השער הצפוני שחיבר בין ארץ ישראל לשכנתה מצפון. הקשר היבשתי התנהל באמצעות תחבורה מודרנית וגם באמצעות שיירות גמלים, ומשנת 1942 נוספה הרכבת. הרכבת יצאה מדי יום מחיפה לביירות, ובדרכה עברה בעכו, בנהריה, בויב ומשם דרך המנהרות של ראש הנקרה לכיוון צור, צידון וביירות. נוסף על נוסעים העבירה הרכבת גם סחורות בשני הכיוונים. קשרי המסחר התנהלו גם באמצעות הנתיב הימי – בין נמל עכו ונמלי דרום לבנון, כשענף הדיג היה כאמור ענף חשוב בכלכלתו של הכפר זיב. כך או כך הכפרים באזור שימשו להצטיידות ולמנוחה.

לצד אלה התפתחו יוזמות כלכליות והוקמו בתי חרושת. נוסף על בית החרושת לייצור גפרורים 'נור', שייסדו האחים ויצמן מליטא,⁹¹ הוקמה ליד נהריה חוות חזירים בשם חוות זיגס (Siegers), ובעכו בנה ארתור ספיני מפעל למשקאות קלים – שניהם בבעלות חברת האספקה ספיניס (Spinneys), שהיו לה שלוחות ברחבי המזרח התיכון.⁹² גם ההתיישבות היהודית החדשה באזור תרמה להתפתחותו. הקמת היישובים היהודים הגדילה את הביקוש לחומרי גלם ויצרה לא מעט הזדמנויות עבודה לפועלים הערבים. מתברר כי על אף המתיחות שליוותה את הקמתם של אחדים מיישובי חומה ומגדל, כגון חניתה, שם היו בימי המרד הגדול עימותים אחדים בחודשים אפריל ויוני 1938,⁹³ במשך השנים נרקמו יחסי שכנות ויחסי עבודה תקינים ולעתים טובים בין הכפריים הערבים לשכניהם. עדויות

89 על מספרי המתנדבים הערבים פלסטינים לצבא הבריטי ראו: Ashley Jackson, *The British Empire and the Second World War*, Hambledon Continuum, London 2006, pp. 141-142; Daphna Sharfman, *Palestine in the Second World War: Strategic Plans and Political Dilemmas*, Sussex Academic Press, Eastbourne, UK 2014, p. 54.

90 על המצב בארץ ישראל בימי מלחמת העולם השנייה ובעשור האחרון למנדט ראו: יואב גלבר, 'התגבשות היישוב היהודי בארץ-ישראל, 1936-1947', בתוך: משה ליסק, אניטה שפירא וגבריאל כהן (עורכים), *תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העלייה הראשונה*, ב: תקופת המנדט הבריטי, האקדמיה הלאומית למדעים ומוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 303-463.

91 לוריא, עכו עיר החומות, עמ' 275.

92 ראו ביומנו של מק-ניל (McNeill). היומנים מתחילים ב-17.5.1948 ומסתיימים ב-11.5.1949: The Middle East Centre, St Antony's College, Oxford Ref., GB 165-0197, 3 January 1948 וגם לוריא, שם, עמ' 294-295.

93 דינברגר, חניתה, עמ' 100.

ליחסים אלה נמצאות במקורות אחדים, בין היתר בדוח של שירות הידיעות משנת 1945, שהתייחס ליחסים עם בסה:

כידוע חלק מאדמות חניתא נקנו מתושבי הכפר, כמו כן, נחכרו השנה ע"י קבוצת חניתא 8 דונם שלחין מערבי ששמו סעיד כנען. צעיר נוצרי בשם ח'ליל אטרש עושה כבשני סיד באדמות חניתא ומצובה ותמורת זאת הוא מספק לנקודות הנ"ל סיד בהנחה מוסכמת. גם הבנאים והחוצבים מבסה עובדים לפעמים בישובים העבריים הסמוכים, יש גם קצת יחסי מסחר בין מצובה ובסה. שני ערבים אחים ששמן מוסא וח'ליל אל-סלים, מוכרים בהמות בשר ליונה קולצקי הקצב של נהריה. הגס כהן מנהריה שותף בגידול חזירים עם כמה מערביי הכפר. כ"כ מבקרים תושבי בסה אצל רופאי נהריה ובבתי המרקחת, ד"ר נתן ויזל מנהריה נוסע במכוניתו לביקור חולים בבסה.⁹⁴

דוח נוסף התייחס לקשרים בין הכפר סומארייה לנהריה: 'תושבי הכפר באים בקשרים עם מושבת נהריה'.⁹⁵ עדות נוספת נמסרה בדוח על הכפר מנשיה, שם נכתב: 'אין מכירת קרקעות ליהודים מצד תושבי הכפר, כי אין להם קרקע, יש קשרים עם היהודים בחוות הסוסים (הדבוא), במסחר בקנה מידה רחב מאד. חלק גדול מתושבי הכפר נשים, אנשים וטף עובדים אצל היהודים כשומרים ופועלים'.⁹⁶ עדות דומה אנו מוצאים על טיב היחסים בין נהריה למזרעה ולע'אבסיה. בנוגע לע'אבסיה מצוין בדוח כי אחד ממנהיגי הכפר הבולטים, רבאח אל-עווד, היה ספסר קרקעות והרבה למכור קרקעות ליהודים, וכי קשרי העבודה של תושבי ע'אבסיה עם היישובים היהודים טובים ונסובים בעיקר סביב עבודה ומסחר.⁹⁷ מעדויות אלה ואחרות עולה כי שיתוף הפעולה בין שני הצדדים גבר על המחלוקות. נראה שעיקר שיתוף הפעולה היה סביב המסחר והעסקה של ערבים במשקים של יהודים. עוד אנו למדים שבהדרגה הפכה נהריה למרכז שירותים לתושבים הערבים, וכי בעלי מקצועות מנהריה, בייחוד מומחים כגון מהנדסים ורופאים, הרבו להגיע לכפרים הערביים כדי לתת שירות.

עם סיום מלחמת העולם השנייה השתנתה האווירה החיובית. מבחינה כלכלית חלה האטה, היקף הביקוש לסחורות ירד, וגם המתיחות בין היישוב היהודי לשלטון הבריטי בשנים 1945-1946 העיבה על היחסים עם הערבים. אולם המפנה הגדול באזור החל לאחר החלטת החלוקה של האו"ם ב-29 בנובמבר 1947. בהדרגה הכניסה החלטה זו את האזור למצב של מתיחות והסלמה ואחר כך להתנגשויות וללחימה. כך באפריל 1948 מצאו את

94 בסה, את"ה, 14.1.1945, 244/105, עמ' 4.

95 סאמריה, שם, 8.4.1943, 244/105, עמ' 2.

96 אל-מנשיה, שם, 1.4.1943, 244/105, עמ' 2.

97 אל-מזרעה, שם, ללא תאריך, 244/105, עמ' 2; אל-גבסיה, שם, דוח שירות הידיעות, 9.4.1943,

244/105, עמ' 2.

עצמן שתי האוכלוסיות באזור במאבק שהחל לאורך צירי התנועה והלך וגבר מדי יום. אווירת מצור וניתוק הורגשה ביישובים יהודיים וערביים, והקשרים שנרקמו בהדרגה נפגעו.⁹⁸ גם כניסתם בינואר 1948 של כוחות גדוד הירמון השני של צבא ההצלה ושהייתם בסביבת הכפרים,⁹⁹ נוסף על התגברות המאבק על הדרכים, השפיעו על האזור, שתושביו היו במעין מצור בתוך מצור. הערבים הטילו מצור על היישובים היהודים, כולל נהריה, שקיבלה אספקה ועזרה דרך הים,¹⁰⁰ והיהודים הטילו מצור על עכו ועל כפרי האזור באמצעות שליטה בקריות ובכביש עכו-חיפה.¹⁰¹ במסגרת המאבק, ב־17 במארס 1948, תקפו כוחות ההגנה שיירת אספקה ערבית ליד קריית מוצקין. במתקפה נהרגו 15 ערבים, ביניהם המפקד הראשון של כוח המגן הערבי בחיפה – הירדני סגן מוחמד חמד חונייטי – ועוזריו. מתקפה זו הייתה נקודת מפנה.¹⁰² גם ההתקפה הערבית הקשה על שיירת יחיעם ימים ספורים אחר כך, ב־27 במארס, שבה נהרגו 47 מאנשי השיירה ואחדים נפצעו, הוסיפה מתח ליחסים. בביצוע ההתקפה הואשמו – לצד כוחות צבא ההצלה – גם אחדים מתושבי ע'אבסיה, סומארייה וכאברי, והתגובה הישראלית נגדם הייתה קשה והחישא את היזמה להשתלטות על מערב הגליל. במבצע 'בן עמי' שערכה חטיבת כרמלי ב־13-14 במאי בפיקודו של משה כרמל, כבשו כוחות ההגנה את תל נפוליאון ואת הכפרים מצפון לעכו, והשתלטו על ציר התנועה החיוני שקישר בין עכו לדרום לבנון.¹⁰³ בעקבות המבצע נוצר רצף טריטוריאלי בין היישובים היהודיים בגוש נהריה ויישובי הצפון עד גבול הלבנון. במהלך המבצע ולאחריו רוב התושבים הערבים פונו מבתיהם או נטשו אותם ועברו לשטח לבנון.

בסוף הלחימה והקרבות הייתה ידם של היהודים על העליונה: באזור שרוב תושביו היו ערבים ושנועד להיות חלק מהמדינה הערבית הפלסטינית, נותרו שני כפרים קטנים – שיח' דנון ומזרעה – וכרבע מאוכלוסייתה הערבית של עכו.¹⁰⁴ מזרעה שרדה הודות למאמציו של הגנרל הבריטי אגנוס ג'ון מק־נל, שתיווך בין תושביה ובין הצד היהודי ונתן להם מחסה במתחם הבהאי ביישוב, שבו התגורר יחד עם אשתו הבהאית ליליאן, עד יעבור זעם.¹⁰⁵

98 על תחילת ההסלמה באזור בחודשים הראשונים של 1948 ראו: דוד קורן, **הגליל המערבי במלחמת העצמאות**, משרד הביטחון, תל אביב 1988, עמ' 50-69; *District Commissioner's Office, Fortnightly Report, PRO, 2.12.1947, CO 37/3853*.

99 כוחות צבא ההצלה הוקמו ביזמתה של הליגה הערבית על מנת לסייע לפלסטינים. הם נכנסו לתחומי פלסטינה־ארץ ישראל כבר מינואר 1948, שכן הכוחות הסדירים של מדינות ערב לא יכלו להיכנס לתחום זה כל עוד המנדט הבריטי לא הסתיים.

100 שור, **תולדות עכו**, עמ' 322.

101 קורן, **הגליל המערבי**, עמ' 125.

102 שם, עמ' 70.

103 משה כרמל, **מערכות הצפון**, מערכות והקיבוץ המאוחד, תל אביב 1949, עמ' 152.

104 על הקרב בעכו בתש"ח ראו: Mustafa Abbasi, 'The Fall of Acre in the 1948 Palestine War', *Journal of Palestine Studies*, 39, 4 (2010), pp. 6-27.

105 על נסיבות הישארותו של כפר מזרעה ועל תפקידם של גנרל מק־נל ורעייתו ראו: Mustafa Abbasi and Henry Near, 'The General and the Village: The 1948 War and its Aftermath Seen

הכפר שיח' דנון שרד בעיקר הודות ליחסיו הטובים של שיח' רבאח אל-עווד שהוזכר לעיל, עם הצד היהודי כבר משנות השלושים. שיח' אל-עווד אמנם ביקש לחזור לכפרו ע'אבסיה וניהל מאבק משפטי עיקש ללא הצלחה, אבל בסופו של דבר החליטו השלטונות לרכז את תושבי ע'אבסיה יחד עם הפליטים הנותרים מכפרי האזור בשיח' דנון. כך שרד הכפר את המלחמה והיה למעין כפר מקלט לפליטים משמונה כפרים באזור.¹⁰⁶ בכפרים אלה נוצר אפוא מבנה חברתי מגוון. בכל שכונה ובכל רחוב אפשר למצוא אנשים שמקורם בכפר אחר, והם דוברים ניבים שונים, בדומה לרוב תושבי הגליל. גם הרגשת השייכות והזהדות למקום מגוריהם במשך כמעט שבעים שנה השתנתה.

סיכום ומסקנות

במאמר נסקרה ההיסטוריה החברתית והכלכלית של אוכלוסיות הכפרים הערביים הפלסטיניים במישור חוף הגליל המערבי בימי המנדט, מתוך התייחסות לשלוש שאלות עיקריות: המבנה החברתי-דמוגרפי של אוכלוסיית הכפרים, ובכלל זה המשפחות החשובות; הכלכלה והתמורות הכלכליות ובכלל זה הקרקע ודפוסי הבעלות עליה; והמצב באזור לקראת סוף המנדט וטיב היחסים בין תושבי הכפרים ובין שכניהם היהודים. בתחום החברתי זרה המאמר אור חדש על הכפרים הערביים, שעד כה היה המידע עליהם דל ביותר, שכן על אף סמיכותם לערים חיפה ועכו ומקומם לאורך הציר היבשתי שחיבר בין ארץ ישראל ללבנון, הם לא זכו להתייחסות במחקר. כך כפרים גדולים וחשובים כמו בסה, זיב וכאברי נותרו בגדר יישובים בלתי מוכרים לרוב המתעניינים בתולדות הארץ והגליל. נוסף על הנתונים הדמוגרפיים התייחס המחקר להנהגה החברתית של הכפרים למשפחות המובילות, לראשי הציבור וליחסים ביניהם – תרומה חיונית לנוכח מיעוט המידע בתחום זה. כך למשל באנציקלופדיה **ארצנו פלסטיין** שכתב מוסטפא דבאע' איש יפו ונזכרה למעלה, תיאר הכותב לפרטי פרטים את השרידים הארכיאולוגיים בכל כפר וכפר והתעלם לחלוטין מהעת החדשה ומהאוכלוסייה. במידה רבה תיאר דבאע' את הבית בלי להתייחס לבעלים.¹⁰⁷ המאמר הראה כי בכפרים אלה אמנם היו משפחות גדולות, אבל השפעתן הייתה בעיקר בעלת אופי מקומי. הדבר נכון במיוחד בנוגע למשפחות ח'ורי בבסה, סרחאן בכאברי וסעדי

106-54, pp. 24-54, *Israel Affairs*, 13, 1 (2007), from the Sidelines'; ריאיון עם מוסטפא מבאריכי, תושב אל-נהר לשעבר, 10.5.2017. אף שבאותה תקופה היה מבאריכי רק בן עשר, הוא פגש את מק-ניל ואת אשתו לעתים קרובות בשל קשריו ההדוקים של מק-ניל עם אביו, שהיה אחראי על אמת המים שעברה בכפר.

106 הלל כהן, **צבא הצללים: משת"פים פלסטיניים בשירות הציונות**, הוצאה עברית, ירושלים 2004, עמ' 249-250; הנ"ל, **ערבים טובים**, הוצאה עברית, ירושלים 2006, עמ' 45-47; שוקרי עראף (עורך), **שיח' דנון**, מועצה אזורית מטה אשר והמרכז למחקרים כפריים, מעיליא 2016, עמ' 62-67.

107 الدباغ، **بلادنا فلسطين** (דבאע', **ארצנו פלסטיין**).

בזיב. על אף היחסים הטובים בדרך כלל בין הכפרים ומנהיגיהם, החשיפה לדפוסי החיים המודרניים ורמת החינוך הטובה שהייתה ברוב הכפרים, לא הצליחו המשפחות ליצור מסגרת לשיתוף פעולה אזורי, ולא היה גורם שיוביל אותן בעתות משבר. ייתכן שזאת אחת הסיבות שכאשר נדרשו להתמודד עם האתגר הגדול בעקבות החלטת החלוקה מנובמבר 1947, הם כשלו, קרסו ונעלמו מהנוף. תופעה זו אפיינה את רוב אזורי החוף בארץ – אזור שהתרוקן כמעט לחלוטין מתושביו הערבים, בניגוד לאזורי ההר. מתברר שהזהות המקומית עדיין הייתה חזקה מהסולידריות שהביעו רבים מתושבי הארץ הערבים עם הזהות הערבית הפלסטינית, ואם המשברים והמלחמות הם שעת מבחן למידת הלכידות של זהויות ורגש לאומי, במקרה זה לא הייתה הלכידות חזקה דיה, ובהזות המקומית אין די כדי להתמודד עם אתגרים גדולים.

בתחום הכלכלי עולה מהמחקר שאזור זה היה מפותח ויציב מבחינה כלכלית. הענף הכלכלי העיקרי היה החקלאות, רוב האדמות היו מעובדות באינטנסיביות, ורוב הגידולים – בעיקר הדורים, בננות, עצי פרי וירקות – יועדו לייצוא לערים הגדולות ואפילו ללבנון. כשליש מהאזור הושקע הן באמצעות תעלות – בעיקר מימי אמת המים הגדולה שהובילה מים מכאברי לעכו – והן באמצעות מי הבורות שחפרו התושבים. הכפרים הערביים היו בתהליך של צמיחה ושינוי, והתחברותם לכלכלה האזורית והארצית הייתה בעיצומה. מגמה זו באה לידי ביטוי בהתרחבות השטח הבנוי ובבניית בתים יפים ומפוארים כמו בכפר בסה. בתי הליוואן המפוארים – הבנויים לרוב שתי קומות, בעלי מרפסת עם קשתות ונישאים על גבי עמודים עגולים ולהם גגות רעפים, אחדים מהם עדיין עומדים על תלם – הם ההוכחה לעושרם של בני המשפחות המנהיגות באזור.

מהמחקר עולה שכמעט שליש מהאדמות היו בבעלות פיאודלים מקומיים ולבנונים. זה שיעור גבוה יחסית, והוא איננו שונה מהמצב שהיה בעמקים אחרים בצפון: שליטתה של משפחת סלאם בעמק החולה, של משפחת מארדיני בעמק קדש נפתלי ושל משפחת סורסוק בשטחים גדולים מאדמות עמק יזרעאל. דפוס בעלות זה אופיין בניצול של האריסים (בייחוד בכפרים מזרעה ומנשיה), והוא השפיע על מכירת אדמות לגורמים ציוניים. המכירה סייעה לתנועה הציונית להקים יישובים באזור, שהיה מהאזורים האחרונים שאליהם הגיעה ההתיישבות היהודית.

לבסוף ראינו כי מערכת היחסים בין הערבים תושבי האזור ובין שכניהם המתיישבים היהודים היו תקינים, ובמשך השנים אף נרקמו ביניהם יחסי מסחר מגוונים. בעלי מקצועות ערבים הועסקו בבניית היישובים היהודיים, אחרים הועסקו בחקלאות, ויהודים לא מעטים, בייחוד בנהריה, התפרנסו מהמסחר ומהשירותים שנתנו לשכניהם הערבים. כעשור וחצי התנהלה מערכת יחסים זו עם נהריה בלבד, וכעשור נוסף גם עם שאר היישובים. אף שאין מדובר בתקופה ארוכה, מתברר שהאזור היה שקט עד החלטת החלוקה של האו"ם משנת 1947, אז החלה ההסלמה שהגיעה לידי עימות כולל, ששינה את הנוף האנושי מיסודו: כל הכפרים חדלו מלהתקיים, פרט לשני הכפרים הקטנים – מזרעה ושיח' דנון – ששרדו את המלחמה.

מוזיקה

'גלות ברחוב הראשי': רגישויות ותחושות פוסט־מודרניות במוזיקת הפוסט־פאנק של 'הקליק' ונושאי המגבעת' 1991-1980

ארי קטורה

הקדמה

במאמר זה אדון בקשר שבין תרבות, תחושות והיבטים פוסט־מודרניים, ובין מוזיקת הפוסט־פאנק הישראלית של להקות הקליק ונושאי המגבעת שפעלו בין השנים 1980-1991. שתי הלהקות זכו להכרה וליוקרה אמנותית בשדה הרוק הישראלי. הצלחתן המסחרית לא הייתה מרשימה במיוחד, אך יצירותיהן ראויות להתייחסות אקדמית. במאמר אני קושר את הניתוח התרבותי-מוזיקלי לשני כתבים קנוניים בתרבות ובהגות הפוסט־מודרנית. הראשון, המסה של הפילוסוף והתיאורטיקן האמריקני פרדריק ג'יימסון, 'פוסטמודרניזם: או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר', שפורסמה כמאמר ב־1984 בכתב העת *New Left Review* ואחר כך כספר ב־1991.² השני הוא ספרו של חוקר התרבות האמריקני לורנס גרוסברג, *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Post Modern Culture*, הודן בפוליטיקה אמריקנית ובתרבות פופולרית החל בעידן הבתר־מלחמתי ועד תחילת שנות התשעים של המאה ה־20.³ ספרו של גרוסברג מוכר פחות מהמסה הפילוסופית של ג'יימסון, אך הוא משמש אבן דרך בלימודי תרבות ומוזיקה פופולרית. אפשר לקטלג את המוזיקה של הקליק ונושאי המגבעת כמונחים שונים ששימשו בתעשיית המוזיקה בשנות השמונים: 'אינדי רוק', 'מוזיקה אלטרנטיבית', ובמקרה של

* תודה לד"ר נדב אפל על שקרא את טיוטת המאמר והעיר והאיר הערות חשובות.

1 *Exile on Main Street* הוא אלבום כפול של להקת הרוק The Rolling Stones שראה אור ב־1972.

2 Frederic Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Dunham, NC 1991. תורגם לעברית, ראו: פרדריק ג'יימסון, 'פוסטמודרניזם: או ההיגיון התרבותי של קפיטליזם המאוחר' (תרגום עדי גינצבורג-הירש), רסלינג, תל אביב 2008.

3 Lawrence Grossberg, *We Gotta Get Out of this Place: Popular Conservatism and Post Modern Culture*, Routledge, New York 1992.

הקליק גם 'ניו-וייב'. אני מעדיף את המונח פוסט-פאנק, שמאפיין סגנון רחב יריעה שטומן בחובו זרמי משנה מוזיקליים והיה שמה של תנועה מוזיקלית שהשפיעה באופנים שונים על היצירה של שתי הלהקות.

במובנים רבים ביטאה מוזיקת הפאנק והפוסט-פאנק מגמות שאפיינו את המודרניזם. סגנונות אלה של מוזיקה פופולרית המשיכו מסורות ליריות שביטאו ביקורת, התנגדות, שירה ופואטיקה גבוהה, ולעתים מסורות של אקלקטיות מוזיקלית או של מינימליזם מוזיקלי, שהיה פופולרי בקרב מלחינים קלאסיים מודרניים. האלבומים הבולטים והחשובים ביקשו אוטונומיה יצירתית גם בעזרת המוטו 'עשה זאת בעצמך', והציגו אנטי-אליטיסטיות אליטיסטית ולעתים עולם פילוסופי קוהרנטי.⁴

עם זאת, תיאורטיקנים של תרבות ושל מוזיקה פופולרית, ובהם ג'יימסון וגרוסברג, הבחינו בקשר שבין תחושות פוסט-מודרניות למוזיקת פאנק ופוסט-פאנק. ג'יימסון הבדיל בין הפאנק והפוסט-פאנק ובין סגנונות קודמים של מוזיקת רוק. טענתו הייתה כי הפאנק והפוסט-פאנק, 'מתובלים' בהיבטים פוסט-מודרניים, אך הוא לא דן במוזיקה עצמה. גרוסברג ניסה להשלים פער זה ומצא במוזיקת הרוק ובעלייתה של תרבות הנוער בעידן הפוסט-מלחמתי ממדים פוסט-מודרניים כוללניים יותר.

התיאוריה הפוסט-מודרנית עמדה על סופם של המטה-נרטיבים דוגמת האידיאולוגיות הגדולות (כגון הקומוניזם והסוציאליזם), והגדירה את חיי היום-יום הנאו-קפיטליסטיים כחיים המזכירים היפר-מציאות. היא ראתה ב'משבר הנאורות', ב'משבר השפה' וב'משבר ההיררכיה' את מאפייני המציאות בעשורים האחרונים.⁵ הפאנק והפוסט-פאנק עסקו אף הם באנרכיה, בדיסטופיה ובאבדן הדרך בעולם הקפיטליסטי, והציגו את תאוות הבצע כמאפיין בולט של העולם המערבי. המוזיקה של הפאנק והפוסט-פאנק תקפה את ההיררכיה הקנונית המוזיקלית של הרוק והציגה את התפרקות הסובייקט.

במאמר אתרכו שבין תחושות פוסט-מודרניות למוזיקת הפוסט-פאנק הישראלית של הקליק ונושאי המגבעת. בכוונתי להבהיר את הקשר בין אחד ממקורות ההשפעה הפילוסופיים של התקופה, הפוסט-מודרניזם והתיאוריה הפוסט-מודרנית, ליצירה הישראלית של להקות הקליק ונושאי המגבעת. בשני מקרים אלה אפשר להבחין בתפיסות שונות

4 Lester Bangs, 'The Clash', in: Greil Marcus (ed.), *Psychotic Reactions and Carburetor Dung: The Work of a Legendary Critic: Rock 'N' Roll as Literature and Literature as Rock 'N' Roll*, Anchor, New York 1986, pp. 224-259. להבדיל מהניהיליזם של להקת הסקס פיסטולס, חברי להקת הקלאש, למשל, היו הומניסטים וסברו שאפשר להקרין רוח חיובית על חיי היום-יום בעזרת רב-תרבותיות.

5 ז'אן-פרנסואה ליוטר, **המצב הפוסטמודרני** (תרגמו גבריאל אש ואריאלה אזולאי), הקיבוץ המאוחד, תל אביב [1979] 1999; ז'אן בודריאר, **סימולקרות וסימולציה** (תרגמה אריאלה אזולאי), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007; דוד גורביץ', **פוסטמודרניזם: תרבות וספרות בסוף המאה ה-20**, זמורה ביתן, תל אביב 1997; Idem, 'Another Boring Day', in Grossberg, *We Gotta Get Out of this Place*; Idem, 'in Paradise: Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life', *Popular Music*, 4 (1984), pp. 225-258.

הקשורות לערעור הקונסנזוס הישראלי, בספקנות חדשה באשר לעבר ולעתיד הישראליים, לתפיסת השפה העברית ולזניחת הפנתאיזם, הטבע והנוף הישראלי שהיו משמעותיים בהווייתה של המוזיקה הישראלית.⁶ המוזיקה של הקליק ונושאי המגבעת הייתה קשורה לתחושת חוסר שייכות לישראליות באשר היא, ובטאה בתחושות הלקוחות מעולם המונחים של התיאוריה הפוסט־מודרנית. לעתים באופן בלתי מודע, כבמקרה של הקליק, ולעתים באופן מודע להיבטים בתיאוריה הפוסט־מודרנית, כבמקרה של נושאי המגבעת. אעשה לעתים שימוש בניתוח מוזיקלי משני, קרי אתייחס בעיקר להיבטים טונליים ומודליים בשפת הרוק כדי להראות את ההקשרים שבין הפאנק והפוסט־פאנק הישראלי לרוק ישראלי שקדם להם. עם זאת, הדגש יושם על הניתוח התרבותי ולא על הניתוח המוזיקלי. אולם לפני שאדון ביצירה המוזיקלית, אנסה להבהיר את ההיגיון של הפוסט־מודרניזם.

פוסט־מודרניזם: קווים לדמותו

הפרשנויות למונח 'פוסט־מודרניזם' הן מגוונות ושונות, לעתים עמומות, ויש הסבורים שאין לו הגדרה ממצה. גם השיח בין מי שרואים בו מאפיין של תקופה היסטורית ובין מי שרואים בו תרבות דומיננטית אחת מני רבות ותנועה אמנותית תרבותית, לא זכה להסכמה. הפוסט־מודרניזם נקשר במהלך השנים עם הוגים כגון מישל פוקו, ז'אן בודריאר, ז'אק דרידה ולוס איריגארי, גם אם לא כולם הגדירו את עצמם באופן נהיר ונחרץ כפוסט־מודרניים. הפילוסוף הצרפתי ז'אן־פרנסואה ליוטר הציע את הדיון המקיף הראשוני במונח בספרו **המצב הפוסט־מודרני**, שעסק בקריסת הנרטיבים הגדולים (דוגמת המרקסיזם) ובהמרסתם בנרטיבים קטנים יותר. ליוטר המיר בספרו הגדרות של מונחים מודרניים, כגון המונח 'נשגב' של עמנואל קאנט, בהגדרות חדשות בעזרת שיח אסתטי אוונגרדי חדיש. הפוסט־מודרניזם המשיך, לדעתו, ממדים שונים של המודרניזם אך בדרך שונה, בדרך האדרה וקבלה של הקיטוע, פרגמנטציה והיעדר תחושת האחידות.⁷ הפילוסוף האיטלקי ג'יאני וטימו החליף את הביקורת הקאנטיאנית המודרנית בביקורת רלטיביסטית שזונחת את האובייקטיביות, וביסס את הגותו על מרטין היידגר ופרידריך ניטשה, שהגותם היא היסוד לתפיסה הפוסט־מודרנית.⁸

6 על הקשר בין המצאתה של המוזיקה הישראלית ובניית האומה הישראלי, ראו: מוטי רגב ואדווין סרוסי, **מוסיקה פופולרית ותרבות בישראל**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2013; מוטי רגב, 'בואו של הרוק: משמעות, התמודדות ומבנה בשדה המוזיקה הפופולארית בישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1990. עוז אלמוג זיהה את הפנתאיזם (הסגידה לטבע או האמונה שהאל והטבע אחד הם) כאחד ממאפייני הסטריאוטיפ של הצבר. שירי ארץ ישראל עסקו בנוף הישראלי, ובמובנים רבים הפכו אותו ל'מקודש'.

7 ליוטר, **המצב הפוסט־מודרני**.

8 Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture (Parallax: Re-visions of Culture and Society)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1988

החוקר הבריטי אנתוני גידנס קשר את הפוסט־מודרניזם לתנועה אמנותית, וליתר דיוק לסגנונות בתחומי האמנות הפלסטית, הספרות, הציור וכדומה, שמקורם בפרשנויות חדשות להגותם של ניטשה ושל היידגר ולהתרחקות מהקווים הביקורתיים שהנחו את הנאורות. עם זאת, הוא סבר כי אנו חיים עדיין בעולם מודרני (שהוא כינה high modernity), ויש אפשרות שהגלובוס יעוצב לבסוף בתרבות פוסט־מודרנית.⁹

הוגים אחרים, כדיוויד הרווי, פירשו את הפוסט־מודרניזם כתופעה וכהגות של פוליטיקה כלכלית שמשמעותה התפרקות מהליכי הייצור הפורדיסטיים לטובת גמישות בייצור, אקלקטיות וכוחות עבודה זמינים שמעצימים את ההיגיון הקפיטליסטי.¹⁰

היסטורית, ההגות הפוסט־מודרנית הייתה בעיקרה תוצר של הכתיבה הפילוסופית הצרפתית, אך גם בעלת שורשים גרמניים, בהשפעתם של ניטשה, היידגר ואחרים. התיאוריות הצרפתיות הפוסט־מודרניות, הסביר ריצ'רד וולין, היסטוריון האינטליגנציה הצרפתית לאחר מלחמת העולם השנייה, התעצבו לאחר כישלון מהומות מאי 1968 בצרפת והשפיעו על האקדמיה ועל התרבות הפופולרית בעולם המערבי.¹¹ כישלון מהומות 1968, טען ההיסטוריון טוני ג'אדט, עורר ספקנות בקרב אנשי האינטליגנציה הצרפתית ביכולתו של האדם להגיע לכדי הרמוניה חברתית כחלק מאידיאולוגיה הגלומה במטה־נרטיבים. כתבים חשובים של אנשי האינטליגנציה הצרפתית קראו לשחרור הפרט לא מכבלי החברה, אלא מאשליותיו בנוגע לחברה ולעולם. שכן השליטה של הכוחות הדומיננטיים בחברה, לפי תפיסתם, לא עסקה במשאבי טבע ואנוש כי אם בידע: שליטה בידע על תופעות טבע, על המרחב הציבורי, על העצמי, ועל פירוש המושג 'שליטה' כייצור ידע חתרני ודיכוי.¹²

9 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Redwood City, CA 1991

10 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Wiley-Blackwell, London 1991

11 על רקע כישלון מהומות מאי 1968 נשמעו קולות חשובים באינטליגנציה הצרפתית, שראו במאואיזם כלי להגשמת הפנטזיה האנטי־בורגנית והאנטי־סובייטית, ולביטול רגשות האשם האנטי־קולוניאליסטיות שלה. הם הציגו תפיסת עולם אנטי־מהפכנית, אנטי־הומניסטית ומאוכזבת החל במשיכה לדקונסטרוקציה של אנשי העיתון *Tel Quel*, דרך מושג האידיאולוגיה הדכאנית הנסתרת מן העין נוסח לואי אלותרוסר, וכלה במושגים מהותיים בהגותו של מישל פוקו כ־biopower ו־biopolitics שנבעו מקשר ישיר עם האסירים של הקבוצות המאואיסטיות כדי לארגן 'מידע על בתי הסוהר'. הרעיונות של פיקוח, שליטה וכוח, המשיכו להתעצב באופן קריטי בהגותו בדיוק בתקופה זו בשלל ספרים והרצאות. על אירועי שנות השישים ראו: Richard Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012

12 טוני ג'אדט, *אירופה אחרי המלחמה: תולדות אירופה מאז 1945* (תרגם גרשון גירון), מאגנס, ירושלים 2010, עמ' 569-573. ראו גם: לואי אלותרוסר, *על האידאולוגיה* (תרגמה אריאלה אזולאי), רסלינג, תל אביב [1969] 2007; מישל פוקו, *הארכיאולוגיה של הידע* (תרגם אבנר להב), רסלינג, תל אביב [1969] 2008.

מושג הוודאות (או האמת) איבד ממשמעותו כיוון שנתפס כמושג פילוסופי שניחן בתכלית פוליטית. זה היה המקור למשבר האמונה ולפקפוק בכל מטה־נרטיב שנפוץ בעולם המערבי. ההגות והתיאוריה הפוסט־מודרנית עסקה ב'היפר־מציאות' ובסימולקרה נוסח ז'אן בודריאר; בסקפטיות בסוגיית נרטיבי־העל כז'אן־פרנסואה ליוטר ועוד. רבים מהכתבים הפילוסופיים הקונטיננטליים עסקו בתחושה אנטי־הומניסטית שהתעצבה כהבעה תרבותית המגלמת שילוב של כאוס, ציניות, אירוניה ועגמומיות.

פרדריק ג'יימסון מיקד את חיבורו בקץ עידן האידיאולוגיות הגדולות (לדבריו, החל ברעיון קץ המעמדות, דרך משבר הדרך הלניסטית וכלה בבעיות שפקדו את מדינת הרווחה) עם הופעתן של תנועות אמנותיות בסוף שנות השבעים ותחילת שנות השמונים. היה זה רגע שבו העולם חווה 'דחף מודרניסטי' עילי הבא עמם לידי מיצוי כל כוחותיו.¹³ הוא זיהה את החלופה למודרניות בעלייתו של הפופוליזם האסתטי ('הפוסטמודרניזם' נשבה דווקא בקסמו [...]) של הקיטש', ובהופעתו של השלב השלישי של הקפיטליזם המאוחר, של ייצור ממוכן של מנגנונים אלקטרוניים וגרעיניים, כפי שתיאר הכלכלן ארנסט מנדל.¹⁴

ג'יימסון תיאר את הפוסט־מודרניזם לא כסגנון, אלא כ'דומיננטה תרבותית', כמאפיין דומיננטי אחד שמאפיינים רבים כפופים לו. הוא טען כי במובנים רבים היו מאפיינים שונים של הפוסט־מודרניזם טבועים כבר במודרניזם, אך התגובה החברתית לפוסט־מודרניזם הייתה שונה. החברות הוויקטוריאנית והפוסט־ויקטוריאנית ראו במודרניזם איום וכיעור ואילו הפוסט־מודרניזם לא רק שלא זעזע איש, אלא אף התקבל בשוויון נפש (ובמובן זה גם הביקורת האקדמית איבדה את עוקצה). הוא תיאר את הפוסט־מודרניזם גם כמאפיין בתהליך של 'דה־קונסטרוקציה של ההבעה', האמין שהאמנות הפוסט־מודרנית מאופיינת ב'דעיכת האפקט' בהשוואה ליצירות הקנוניות של המודרניזם, ותיאר דגמים מודרניסטיים שדעכו בתחילת שנות השמונים. את מקומם תפסו פעילויות מגוונות, סוגי שיח ומשחק טקסטואליים.¹⁵ הדימויים של נירוטיות, בדידות וניכור, שהיו חלק בלתי נפרד מהמודרניזם, הוחלפו ברעיון חדש: התפוררות הסובייקט, שמשמעו להשתחרר מן החרדה ומן הרגש, 'שהרי אין בנמצא עוד שום עצמי המסוגל להרגיש'.¹⁶ דעיכת האפקט, לפי ג'יימסון, הסבה את שפת התרבות לנשלטת בידי קטגוריות של מרחב ולא של זמן.

13 ג'יימסון, פוסטמודרניזם, עמ' 18.

14 Ernest Mandel, *The Place of Marxism in History* (Revolutionary Studies Series), Humanity Books, New York, 1994.

15 ג'יימסון תיאר את הדגם הדיאלקטי של המהות מול מראית העין (כולל דחיקת המושג 'תודעה כוונת'); את הדגם הפרוידיאני של הסמוי מול הגלוי (והתרחקות ממושג ההדחקה); את הדגם האקזיסטנציאליסטי של אותנטיות מול חוסר אותנטיות ואת פירוק ההגדרה הסמיוטית בין 'מסמן' ל'מסומן', שבמקומם באו סוגי שיח ומשחק טקסטואלי.

16 ג'יימסון, פוסטמודרניזם, עמ' 42.

ג'יימסון תיאר את תוצאת היעלמותו של הסובייקט ואי־זמינותו של הסגנון האישי כ'פסטיש'. הוא מתאר את הפסטיש כחיקוי של סגנון מיוחד, כמסכה לשונית של פרקטיקה ניטרלית נטולת דחף סאטירי. אם העבר חסום והעתיד מעורפל בעבור הפוסט־מודרניסט, נותר לו רק לחקות סגנונות מתים ללא תוכן. תהליך זה מאופיין ב'היסטוריציות', לפי ג'יימסון, 'המוחק את העבר'.¹⁷ תהליך זה מתאפיין ב'קניבליזציה' של סגנונות העבר וב'הצגות ראוות'. זהו המשך רעיוני לניהיליזם מאת תנועת הסיטואציוניזם (בעברית: מַצְבָּנוּת) הבין־לאומית האנרכיסטית הצרפתית.

הפסטיש בא לידי ביטוי כהעתקים ללא מקור, קרי 'סימולקרום'. 'העבר', הסביר ג'יימסון, '[...] מוצא עצמו הולך ומושם בתוך סוגריים ואחר כך נמחק לגמרי מבלי להותיר לנו אלא טקסטים בלבד'.¹⁸ טשטוש העבר מביא לשימוש חדש ב'נוסטלגיה פוסטמודרנית' שבאה לידי ביטוי ב'אינטר־טקסטואליות' כגורם שמכונן את העבר. העבר מתגלה כמעין עומק פסבדו־היסטורי שדוחק את ההיסטוריה הממשית. הסובייקט נידון ללמוד על ההיסטוריה באמצעות דימויי פופ והסימולקרה שלנו על אותה היסטוריה איננה מושגת.

ג'יימסון נעזר חלקית (ולא קלינית) במושגיו של לאקאן והשתמש במושג 'סקיזופרניה' כדי לתאר את מה שהוא מכנה 'התפרקות שרשרת המסמנים'. החוויה התרבותית היא בעיניו ניתוק שרשרת משמעות לכדי סקיזופרניה תרבותית בדמות מסמנים נבדלים שאין ביניהם קשר. למשל, אחד ממאפייניה של תופעה זו היה משחקי לשון של אי־רציפות. לבסוף הוא הכריז על 'הנשגב ההיסטורי', שבא לידי ביטוי במציאות המזכירה 'מטריקס', תפיסה של רשת של כוח ושליטה שמוחנו מתקשה לתפסה.

לורנס גרוסברג דן בתרבות פוסט־מודרנית ובמוזיקה פופולרית. בדומה לג'יימסון גם הוא זיהה את הפוסט־מודרניזם בתרבות הפופולרית של שנות השמונים, בד בבד עם מגמות נוספות שפעלו בתרבות בו־בזמן, וכדי להמחיש זאת עסק ברגישויות או בתחושות פוסט־מודרניות (postmodern sensibilities) שהשפיעו על התרבות הפופולרית. לדבריו, המגמות התרבותיות הפוסט־מודרניות, ניכרות בהיתוך חדש של ציניות ואירוניה שקראו תיגר על מושג האותנטיות המודרנית. הטלת הספק בערכי המודרניזם ובהילת הקדמה יצרה תחושה של הווה פוסט־מודרני שנטען בתחושת 'קץ ההיסטוריה', קרי תפיסות על עבר שאינו משמש עוד מקור לערכים (גם מפני שההיסטוריוגרפיה מהולה בפוליטיזציה), ואי־לכך העתיד מעורפל.¹⁹ התרבות הפוסט־מודרנית, הסביר גרוסברג, בדומה לג'יימסון, כמו העמידה בספק את היכולת של הסובייקט 'להרגיש' משהו באופן אותנטי.

גרוסברג האמין כי התחושות הפוסט־מודרניות העצימו את חוסר הביטחון של העולם המערבי, אף שהן ביטאו רק מגמה אחת ממגמות רבות אחרות בשנות השמונים. הוא הציג את התרבות הפוסט־מודרנית ככזו שהופכת את החיים לסוריאליסטיים ואת

17 שם, עמ' 47.

18 שם, עמ' 48.

19 Grossberg, *We Gotta Get Out of this Place*; Idem, 'Another Boring Day in Paradise' ראו גם ג'יימסון, פוסטמודרניזם.

הסוריאליזם ככזה שהמיר את עצמו מהאמנות לחיים עצמם. כל זאת בזמן שהאבסורד, האימה וההתפצלות, שהיו חלק מהתחושה הפוסט־מודרנית, השפיעו על חיי היום־יום. גרוסברג טען שבזמנם של רייגן ותאצ'ר, כלומר בשנות השמונים של המאה ה־20, הראו הסקרים שאנשים חיו בחשש שהעתיד מדכא, שאין דרך מוסרית נהירה, ושכל דבר, אפילו מין (בהשפעת האיידס), הוא מסוכן.²⁰ הוא עסק ברגישות פוסט־מודרנית חדשה בשנות השמונים: 'אי־אותנטיות אותנטית'.²¹ הניהיליזם האירוני, שהיה לדעתו תוצר של התרבות הפוסט־מודרנית, יצר הקשר תרבותי חדש שהיה לאו דווקא אותנטי ואמין, אלא הציג את חוסר היכולת של העולם ותרבותו לתקשר באופן אותנטי. אם הסובייקט הפוסט־מודרני התקשה 'להרגיש', הסביר גרוסברג, הוא לא יכול היה גם לשפוט ולהגדיר את מציאות עולמנו באורח רציונלי, שהרי היא אינה הגיונית וכנראה מוזרה מכל פנטזיה.

גרוסברג הציג ארבע וריאציות של 'אי־אותנטיות אותנטית': האירונית, הסנטימנטלית, ההיפר־מציאותית והגרוטסקית.

1. האי־אותנטיות האירונית חגגה את היעדר המרכז התרבותי והרגשי, ולמעשה הציגה את הביזור כמרכז החדש. לא תוכן הדימוי היה חשוב, אלא היכולת לנוע בין דימויים שהם עצמם חסרי משמעות (כפי שנהגה לעשות מדונה, למשל).
2. האי־אותנטיות הסנטימנטלית הציגה את הצורך לחוש ולהרגיש 'משהו' כאקט חשוב יותר מתוכן הרגשות עצמם (כגון מופע של ברוס ספרינגסטין או הדמות הפיקטיבית של רמבו).
3. האי־אותנטיות ההיפר־מציאותית שילבה דימויים של דיסטופיה נצחית, אפוקליפסה ועגמומיות ללא דרכי בריחה ממציאות זו.
4. האי־אותנטיות הגרוטסקית נקשרה לדרך שבה ללא הסבר חוסר משמעות קיומי חובר לאימה שאנו חשים במקומות הכי טבעיים לנו, כמו הבית, והציגה את הניהיליזם כתרופה היחידה.

הקולות המתנגדים לדיון הפוסט־מודרני נשמעו מאז צמיחתה של תיאוריה זו וההכרה של האקדמיה בתרבות הפוסט־מודרנית. כאן סוגיה זו חשובה פחות. בין שהתיאוריה הפוסט־מודרנית הייתה מהותית ורצינית או חמקנית ושרלטנית כפי שטענו מבקריה, השיח על אודותיה השפיע על התרבות.²² במבט ציני אפשר להתייחס לתיאוריה הפוסט־מודרנית כאפנה זמנית ופופולרית בשיח התקשורתי ובאקדמיה, שפרחה מסוף שנות השבעים ועד תחילת שנות האלפיים (ובמידה מסוימת גם בימינו), והשפיעה על הפרשנות של תרבות המונים בכלל ושל מוזיקה בפרט.

20 Grossberg, *We Gotta Get Out of this Place*, pp. 224-239.

21 שם, עמ' 231.

22 לביקורת של נועם חומסקי על התיאוריה הפוסט־מודרנית, ראו: <http://bactra.org/chomsky-on-postmodernism.html> (אוחזר ב־20.3.2018). כמו כן ראו: Alan Sokal and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York 2014.

פאנק, פוסט־פאנק ומוזיקה ישראלית

הפאנק הוא זרם מוזיקלי־תרבותי שפרץ באמריקה ובבריטניה במחצית השנייה של שנות השבעים של המאה ה־20.²³ הוא הופיע בסוף עידן הקונסנוזס הליברלי של אחרי מלחמת העולם השנייה, בתקופה של משבר אנרגיה ונפט, של תהליך פוסט־תיעוש כואב, של סטגפלציה²⁴ ואבטלה גוברת,²⁵ ושל משבר אמון בתרבות השלטת.²⁶ אף על פי שהפאנק היה מגוון ובבריטניה ניכר כזרם המאופיין בתרבות משנה בולטת, היה לו מאפיין משותף בכל המקומות: רצון להשיל ממוזיקת הרוק של תקופתו את התחכום והאליטיזם שייחוסו לה. הפאנק שאף להשיב את המוזיקה לפשטות, לתחושת ה'רחוב', לאותנטיות, להתנגדות לרוק התאגידי בנוסח 'עשה זאת בעצמך' (מוזיקלית ושיווקית) שאפיין את שנות השבעים. למעשה, הפאנק רצה 'להציל' את הרוק מלהפוך לבידור בורגני קליל.

אולם הפאנק תקף לא רק את הממסד, אלא גם את הקנון ואת ההיררכיה של הרוק. הפאנקיסטים האשימו אמני רוק שקוטלגו כחשובים ומצליחים בהתמסחרות, בהסתאבות, בהתברגנות וביומרנות. מתקפת הפאנק על הרוק יצרה תהליך של דה־מיסטיפיקציה של סגנון הרוק, ואפשר לראות בפאנק נקודת שבר בין התקופה הקלאסית של הרוק (1955-1980) לתקופה הפוסט־מודרנית ולהתפתחויות שאפיינו את המוזיקה הפופולרית משנות השמונים ואילך.²⁷

23 באמריקה השתמשו עיתונאים במונח 'פאנק' כבר בתחילת שנות השבעים. בבריטניה תנועת הפאנק הייתה בשיאה בין השנים 1976-1978. הפוסט־פאנק קוטלג כסוג חדשה לאחר פרסום אלבום הבכורה של הסקס פיסטולס בשלהי 1977: *Never Mind the Bollocks Here's the Sex Pistols*.
24 סטגפלציה, משילוב המילים סטגנציה ואינפלציה, הוא מצב בו שיעור האינפלציה גבוה בזמן שהצמיחה הכלכלית מאטה ושיעור האבטלה נותר גבוה.

25 הקונסנוזס הליברלי בארצות הברית ובבריטניה אחרי מלחמת העולם השנייה התאפיין בשפע כלכלי וברגע מכונן של פוליטיקה סוציאל־דמוקרטית, אפילו בקדנציות של מפלגות ימין. השפע והקונסנוזס הבטיחו שהמדינה תשרת את אזרחיה (או לפחות הבטיחה לשרתם) טוב יותר משהם שירתו אותה. המדינה ניווטה את גלגלי המסחר, את הפוליטיקה ואת החברה, והמחלוקות בין ימין לשמאל נדחקו לטובת הסכמה על עקרונות כלכליים וחברתיים שהרחיקו את הסכנה הקומוניסטית. ראו: ג'אדט, *אירופה אחרי המלחמה*, עמ' 569.

26 ההיסטוריון ברוס שולמן עמד על משבר האמון הפנימי בארצות הברית שלאחר פרשת ווטרגייט ועל סלידת צעירים מהממסד. ההיסטוריון אנדרו מאר טען כי משבר האמון השתקף בבריטניה בסדרה של משברים פוליטיים בממשלות שמרניות (בראשותו של אדוארד הית') ובהמשך בממשלות לייבור (בראשותם של הרולד וילסון וג'יימס קלהן), ששיאם היה 'חורף אי־ההסכמה' רווי השביתות של שנת 1978-1979. ראו: Bruce J. Schulman, *The Seventies: The Great Shift in American Culture, Society and Politics*, Da Capo Press, New York 2001; Andrew Marr, *A History of Modern Britain*, Pan, London 2007, p. 330.

27 בשנת 1955 'התגלה' הרוק בסרט *Blackboard Jungle* (תורגם לעברית כזרע הפורענות). בשנות החמישים המוזיקה נקראה 'רוקנרול' ורק כעשור לאחר מכן היא נקראה 'רוק'. גרייל מרקוס וסיימון ריינוולדס עמדו על השבר שהביא עמו הפאנק. מרקוס עמד על הדה־מיסטיפיקציה שעשה הפאנק לרוק כתרבות המונים, ואילו ריינוולדס הדגיש את עליית האג'נדה האנטי־רוקית בקרב אמני הפוסט־פאנק וסגנונות מוזיקה שבאו בעקבותיו, שחולל תהליך של דה־מיסטיפיקציה ברוק עצמו. ראו:

הפוסט־פאנק (Post Punk) היה זרם מוזיקלי שצמח מתוך הפאנק כבר ב־1978, אך בידל עצמו מתנועת האב בשאיפות מוזיקליות וליריות מורכבות יותר מקו הבס־תופים־גיטרות חשמליות המסורתי שאפיין להקות כגון הסקס פיסטולס והקלאש. הפוסט־פאנק שאף לאמץ את הילת ה'עשה זאת בעצמך' (D.I.Y) הפאנקיסטית, ותחושות אוונגרדיות, ולזנוח את מה שהגדיר כ'קלישאות' הרוק. כל זאת לטובת השפעות אלקטרוניות מזרם הקראוטרוק (Krautrock) הגרמני ומקצבים אפרו־אמריקנים ממוזיקת Funk ודיסקו, והשפעות ג'מייקניות כדאב ורגאיי, לצד דרכי הפקה מוזיקלית חדשנית ותיאוריה ביקורתית אינטלקטואלית.²⁸ הפוסט־פאנק פתח את הדלת המוזיקלית לקולות חדשים (חלקם מגדריים) שהעמיסו על עצמם סוגיות חתרניות ומחאתיות חדשות.

בישראל הייתה השפעת הפאנק על המוזיקה המקומית צנועה יותר מאשר בעולם האנגלו־אמריקני. הנתונים על מכירות תקליטים ועל מספר אמני הפאנק בחברות תקליטים גדולות מלמדים שהפאנק לא נקלט בקרב הקהל הישראלי, ותעשיית המוזיקה הישראלית לא פנתה לכיוון זה, למעט ניסיונות ספורים.²⁹ סביר להניח ששורשיה הלאומיים של המוזיקה הישראלית, על הגנים הרוסיים, הסלאביים והיידיים שלה, לא היו קרקע נוחה לפאנק.

עם זאת, רשימת האמנים הישראלים שהושפעו מפאנק, מפוסט־פאנק ומניו־ווייב אינה מבוטלת. חלקם נותרו אנקדוטות בסצנה התל־אביבית, כגון הלהקות כרומוזום, ז'אן קונפליקט, סיאם, להקה רטורית ועוד. אחרות הצליחו בפעילותן מחוץ לישראל ובשפה האנגלית, כגון להקת מינימל קומפקט. והיו שעשו זאת דרך היתוך לישראליות נגישה יותר, כגון אלבום הבכורה של להקת משינה (1985), עם השילוב של סגנון הסקא הג'מייקני ורוק (שילוב שהיה תוצר של עידן הפאנק והפוסט־פאנק). דוגמה אחרת היא אלבום הבכורה של

Simon Reynolds, *Rip it Up and Start Again: Postpunk, 1978-1984*, Penguin Books, New York 2006; Greil Marcus, 'Anarchy in the U.K.', in: Anthony De Curtis and James Henke (eds.), *The Rolling Stone's Illustrated History of Rock and Roll*, Random House, New York, 1992, pp. 606-612.

Reynolds, *ibid.*; Idem, *Totally Wired: Postpunk Interviews and Overviews*, Soft Skull Press, New York 2010, Kindle Edition. דאב (Dubb) הוא ז'אנר משנה שהתפתח מרגאיי ומאופייין ברמיקסים ובגרסאות מוארכות לשירים קיימים, ללא השירה המרכזית, תוך שימוש במכשירי הדהוד (דילי וריברב) אופייניים והדגשה של חטיבת הקצב והבס בפרט.

לפי נתוני חברת אן־אם־סי יונייטד שנמסרו לי לצורך כתיבת מאמר זה, הנתונים על היצירות והאלבומים הנידונים כאן הם כדלקמן: פלונטר (1979) של רמי פורטיס נמכר עד היום בכ־13,000 עותקים, אולם רוב המכירות הן משנים מאוחרות יותר (לאחר הצלחתו המסחרית של פורטיס בסוף שנות השמונים) בפורמט של תקליטור וקלטות. האלבום **אמא אני לא רוצה להיגמל** של הקליק (1981) נמכר עד היום בכ־4,000 עותקים, ועולם צפוף (1983) של הקליק נמכר בכ־5,000 עותקים (כמות נכבדה מהמכירות היא בפורמט של תקליטורים, כלומר משנים מאוחרות יותר). האלבום **מי רצח את אנג'לה פאלסקו** (1991) של נושאי המגבעת נמכר ביותר מ־10,000 עותקים. רוב האמנים מסצנת 'דאון תל אביב', היא סצנת המוזיקה האלטרנטיבית (פאנק, פוסט־פאנק וניו־ווייב של סוף שנות השבעים ותחילת שנות השמונים, לא הוחתמו בחברת תקליטים ישראלית ממוסדת ולא הוציאו לאור תקליטים בתקופה ההיא.

אהוד בנאי ולהקתו הפליטים (1987), שהורכבה מ'פליטי' להקות פוסט־פאנק ישראליות.³⁰ גם את אלבום הבכורה של קורין אלאל, הנושא את שמה (1984), אפשר לסווג כאלבום בעל השפעות פוסט־פאנק (פמיניסטי) ישראלי.

כפי שטענתי בפתיחה, הדימויים בשיריהן של שתי הלהקות שבהן אני מתמקד, הקליק ונושאי המגבעת, הם מגוונים והדרגתיים וקשורים לערעור הקונסנוס הישראלי.³¹ המוזיקה שלהם הביעה באופנים מגוונים חוסר שייכות ממשי לישראליות באשר היא.

הדיון האקדמי הראשון בפאנק היה במסגרת לימודי התרבות הבריטיים. דיק הבידג', חוקר במרכז ללימודי תרבות בברמינגהם, כלל את הפאנק בדיון על מסורות בתרבויות משנה בריטיות של מעמד הפועלים. הבידג', במסורת הביקורת הנאו־מרקסיסטית של המרכז, שילב בעיקר גישה קולטורליסטית עם תיאוריות סטרוקטורליסטיות ופוסט־סטרוקטורליסטיות כדי להסביר את הפאנק כתרבות משנה המאפשרת לחבריה התנגדות לתרבות ההגמונית בריטואלים ובסגנון מעולם נעורים אלטרנטיבי (המתקיים בעולם ההגמוני) כמקור לאישוש זהות אלטרנטיבית של צעירים בני מעמד הפועלים, שלבסוף מוטמעת בזרם המרכזי באמצעות התרבות השלטת.³²

מנגד ביקש חוקר המוזיקה סיימון פריט, בדרכו הסוציולוגית הייחודית החפה מהשפעות אקדמיות נוסח הפוסט־סטרוקטורליזם, לראות בפאנק תוצר בזהמיני של בני המעמד הבינוני ושל סטודנטים לאמנות במחצית השנייה של שנות השבעים.³³ בשנות השמונים ביקשו הפרסומים האקדמיים שעסקו בפאנק כרגע היסטורי בתרבות הפופ, להחליף את הדיון האקדמי בפאנק כתרבות משנה.³⁴

בהשוואה לעיסוק האקדמי המקיף בפאנק בעולם האנגלו־אמריקני, בארץ לא הרבתה האקדמיה לעסוק בפאנק ובפוסט־פאנק הישראלי. מוטי רגב עסק בסוציולוגיה של הקנוניזציה של הרוק הישראלי ובשדה המוזיקה הפופולרית כשדה של מאבק על הגדרת

30 בלהקת הפליטים פעלו הגיטריסט והמפיק יוסי אלפנט מלהקת רטורית, והמתופף ז'אן־ז'אק גולדברג מלהקת הקליק.

31 רגב וסרוסי, מוזיקה פופולרית ותרבות בישראל; רגב, 'כואו של הרוק'.

32 דיק הבידג', תת־תרבות: פאנק, משמעותו של סגנון (תרגמה רונה כהן), רסלינג, תל אביב 2008. הספר תורגם מן המקור: Dick Hebdige, *Subculture and the Meaning of Style*, Routledge, London and New York 1979. אני מעדיף את המושג 'תרבות משנה' על פני התרגום 'תת־תרבות', עקב קונוטציות שליליות במושג 'תת־תרבות'.

33 Simon Frith and Howard Horne, *Art into Pop*, Methuen, London 1987

34 Marcus, 'Anarchy in the U.K.'; Ibid., *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989; Stuart Home, *Cranked Up Really High: Genre Theory and Punk Rock*, Codex Books, London 1999; David Huxley, 'Ever Get the Feeling You've Been Cheated?: Anarchy and Control in the Great Rock and Roll Swindle', in: Roger Sabin (ed.), *Punk Rock: So What*, Routledge, London 2002, pp. 81-99; Jude Davies, 'The Future of "No Future": Punk Rock and Postmodern Theory', *The Journal of Popular Culture*, 29, 4 (1996), pp. 3-12

הישראליות. בכל הקשור לפאנק ולפוסט־פאנק הוא נגע, בין היתר, באותנטיות חסרת הפשרה של 'פורטיסחרוף' ובאי־אותנטיות הישראלית של כמה מלהקות הפוסט־פאנק הישראליות. בשיתוף הפעולה שלו עם אדווין סרוסי הם המשיכו במגמה זו וציינו לשבח את פעילותם של פורטיס וסחרוף.³⁵ עודד היילברונר מיקם את הדיון בפאנק בשדה רחב יותר של תרבויות משנה ישראליות ומחאת צעירים.³⁶ גדי טאוב הזכיר מעט את נושאי המגבעת ואת פורטיס בספרו על תרבות ישראלית צעירה ופוסט־מודרניזם.³⁷ נסים קלדרון מיקם את הפואטיקה של 'פורטיסחרוף' בדיון על מוזיקה ישראלית וליריקה.³⁸ בספר חדש על פאנק ופוסט־פאנק בעולם ובישראל יש כמה מאמרים על יצירה ישראלית, ובכללם מאמריהם של אדם יודפת ודייוויד גרייבס על 'פורטיסחרוף' ופורטיס בהתאמה.³⁹

בישראל לא חדרו הפאנק והפוסט־פאנק לזרם המרכזי. הפאנק היה שולי יחסית ושימש כצורת בילוי ופנאי למיעוט זעיר, בעיקר בגוש דן (וספיחים זעירים אף יותר בירושלים וחיפה).⁴⁰ עודד היילברונר ניסה לאפיין את הפאנק הישראלי כתרבות משנה בהשפעת התיאוריה של חוקרי ברמינגהם, אך גם הנחה זו על הפאנק והפוסט־פאנק (הוא מכנה זאת 'גותיקה') כתרבות משנה ישראלית היא גבולית, וודאי אינה מזכירה את היקפה ואת עצמתה של התופעה בעולם האנגלו־אמריקני. למרות זאת היילברונר מזכיר כי הופעת תרבות המשנה של הפאנק הייתה קשורה לתהליכי ליברליזציה בחברה הישראלית, לגידול במספרן של התארגנויות חלופיות לתרבות הממסדית, להשפעת תרבות הצריכה המערבית, לתהליכי הגלובליזציה הבולטים ולמגמת הקיטוב החברתי. 'תרבות הפאנק [...] של צעירים באזור גוש דן שהתרכזה סביב מועדונים כפינגווין, ליקוויד וקולנוע דן בתל אביב', הוא כתב, 'היא דוגמה בולטת להתארגנות ססגונית ויוצאת דופן של צעירים א־פוליטיים המביעים מחאתם נגד תרבות ההורים באמצעות אפנה ודפוסית התנהגות מערביים'.⁴¹

המחקר הישראלי עסק בהרחבה בדרכים שבהן הדירו תנועות הגמוניות של צעירים ישראלים תנועות לא הגמוניות וביחסן השלילי של הראשונות לאורבניות.⁴² נמצא כי לצד

- 35 רגב, 'בואו של הרוק'; רגב וסרוסי, מוסיקה פופולרית ותרבות בישראל, עמ' 226-232.
- 36 עודד היילברונר, 'צרימה: תרבויות משנה, מוזיקה ומחאת צעירים ישראלים: מתרבות החברה הסלונית של שנות החמישים ועד תרבות הפנונים של שנות תשעים', בתוך: מיכאל וולפה, גדעון כ"ץ וטוביה פרילינג (עורכים), מוזיקה בישראל (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא, 2014), עמ' 50-81.
- 37 גדי טאוב, המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997.
- 38 נסים קלדרון, יום שני: על שירה ורוק בישראל אחרי יונה וולך, דביר, אור יהודה 2009.
- 39 אדם יודפת, 'מי מסתתר מאחורי המסכה', בתוך: ארי קטורזה (עורך), דוהה והופך לאפור, רסלינג (בהכנה); דייוויד גרייבס, 'יאללה כסאח', שם.
- 40 הייתה פעילות של להקות פאנק משנות השבעים ועד ימינו, אלא שהן התקשו לזכות בהצלחה מסחרית, בהכרה תקשורתית ואפילו בהכרה ביקורתית משמעותית.
- 41 היילברונר, 'צרימה: תרבויות משנה, מוזיקה ומחאת צעירים ישראלים', עמ' 52-53.
- 42 שם. ראו גם: רינה פלד, 'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשי האירופאיים, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 115-116; אמיר בן פורת, היכן הם הבורגנים ההם? תולדות הבורגנות הישראלית, מאגנס, ירושלים 1999, עמ' 95; עוז אלמוג, הצבר: דיוקן, עם עובד, תל אביב 1997.

הרטוריקה הלאומית והשאיפה לריכוזיות כלכלית ואידיאליזם חברתי פעיל, התפתחה משנות החמישים מגמה קפיטליסטית, והיא התעצמה לאחר מלחמת ששת הימים. מאז קום המדינה פעלו בשולי התרבות תרבויות משנה לא־הגמוניות, כגון תרבות הסלונים בשנות החמישים, להקות הקצב בשנות השישים ועוד.⁴³ היילברנר טען כי לאחר מהפך 1977, על רקע היחלשות התרבות ההגמונית של מפלגת העבודה, עליית הרב־תרבותיות והפלורליזם הישראלי וניגוח הקונסנזוס הישראלי, היו הפאנק, הפוסט־פאנק והניו־וייב רק תרבות אחת משלל תרבויות של צעירים שהתפתחו עם היחלשות ההגמוניה: תרבות דתית־לאומית בהתנחלויות, תרבות מזרחית בעירות הפיתוח ובשכונות מצוקה, תרבות של צעירים ערבים־ישראלים ועוד.

אבי פיטשון, אוצר אמנות ומבקר מוזיקה, פרסם את התיעוד האוטוביוגרפי האישי המקיף ביותר עד כה על הווי החיים בתרבות המשנה של הפאנק והפוסט־פאנק בישראל.⁴⁴ פיטשון, שהתיימר כי האוטוביוגרפיה שלו היא 'תרבות נגד בריחה מהישראליות', קשר את הרוחות הפוליטיות שאפיינו את התקופה (מגמות פוסט־ציוניות, מלחמת לבנון ואירועים פוליטיים נוספים) עם השפעות מגוונות של תרבות פופולרית של התקופה (החל בסרטי לימוד אנגלית של הטלוויזיה הלימודית ועד מדע בדיוני) בעולם ההתנגדות הפוליטי שלו. הוא כתב:

הפאנק התיאטרלי, האבסורדי, הרועש־בוהה־מפגר־מעוות, שלאורו הססגוני התבדלתי מהסביבה כשנכנס צה"ל ללבנון, התגבש מקץ שלוש שנים, עם הנסיגה, לפאנק בשחור־לבן קודר וזועם, שמחזיק באידיאולוגיה פנאטית, טוטאלית, מיליטנטית, קשוחה והרמטית שלרגלי דגלה השחור והמתנופף הצבתי את עצמי באופן מוחלט וחד משמעי נגד ישראל והישראליות על כל פניה (להוציא השפה והנוף); כמדינה, כחברה, כתרבות, כהווי, כצורה [...] הייתי נחוש להביא את ההר אל מוחמד ולממש את האוטופיה של הפאנק במקום בו אני תקוע.⁴⁵

אלא שדומה כי רוב אוהדי הפאנק הישראלים לא חשו כך. האוטוביוגרפיה של פיטשון מציגה גרסה רדיקלית של התנגדות, ומשיכה לאידאולוגיות של תנועות שמאל מרקסיסטיות ישראליות, ויתור על השירות הצבאי ועוד. אני טוען, בהסתמך על הגותו של לורנס גרוסברג על הפוליטיקה של הרוק, שהרוב המכריע של אוהדי הפאנק הישראלים חוו אותו באופן רגשי ולא כאג'נדה פוליטית. חובבי הפאנק הישראלים חגגו את שעות הפנאי שלהם כבריחה רגעית ורגשית מה'כלא' של חיי היום־יום הישראליים, כדרך להבדלה, להגדרה

43 אמיר בן פורת, כיצד נעשתה ישראל קפיטליסטית, פרדס, חיפה תשע"א, עמ' 64; תום שגב, 1967: והארץ שינתה את פניה, כתר, ירושלים 2005, עמ' 33-50; משה זנבר, 'כלכלת ישראל בעשור השלישי', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), העשור השלישי: תשכ"ח-תשל"ח, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2008, עמ' 55-68.

44 אבי פיטשון, ג'וני הרקוב ומלכת הצמרמורת: תרבות נגד בריחה מהישראליות, רסלינג, תל אביב 2014.

45 שם, עמ' 13-15.

עצמית ולהפגנת ייחוד בחיפוש אחר גילויי אותנטיות בגיל ההתבגרות. זו הייתה מהות ה'פוליטיקה' שלהם. רובם היו מתבגרים שנטשו את תרבות הפאנק בבגרותם וסביר להניח שחווית הפאנק והתבגרותם לא התגלמה בזהות פוליטית איתנה (שמאלנית או אחרת). אוהדי הפאנק המתבגרים תפסו את הישראליות כבדלנית וכפרובינציאלית ואילו רצונם היה 'להתחבר לעולם'. חווית ההתבגרות שלהם הייתה מעין 'ברית רגשית' תרבותית שתוכה באמצעות מוזיקת פאנק ופוסט־פאנק מחו"ל, וקומץ אלבומים ישראליים שקראו תיגר על המוזיקה הישראלית ולעיתים על הישראליות. אחד מהאלבומים האלה היה **פלונטר** של רמי פורטיס.⁴⁶

פלונטר (1979) הוקלט כאלבום רוק ישראלי ושווק כתקליט פאנק. כמו אמני רוק ישראליים שקדמו לו, פורטיס לא עסק בנושאים חברתיים ופוליטיים שהטרידו את השיח הישראלי במחצית השנייה של שנות השבעים, כגון אפליה עדתית, מהפך 1977 ואפילו לא מלחמת יום הכיפורים, שפורטיס טען כי השפיעה עליו.⁴⁷ עם זאת היה באלבום הבכורה שלו טון אסקפיסטי, אירוני, קודר ומופרע כאחד, שחש מוגבל בישראליות. התרבות הישראלית לא הייתה נוחה לאנרכיזם נוסח הפאנק גם לאחר הופעתה של מגמה ביקורתית יותר בשנות השישים והשבעים. השירה (דוד אבידן, דליה רביקוביץ', נתן זך, יונה וולך), הספרות (א"ב יהושע, עמוס עוז ואחרים), המחזות והסאטירות (יהושע סובול וחנוך לוינ), הקולנוע והאמנות הפלסטית מתחו ביקורת על הקיבעון של הממסד, על האתוס הצבאי ועל המחשבה ההגמונית כ'מחאה משפחתית' של בני הארץ נגד מה שלא קשור לתרבותם.⁴⁸ גם המרקם והאופי של המוזיקה הישראלית לא היו ידידותיים לאנרכיזם האסתטי של הפאנק. המוזיקה הישראלית על שורשיה הלאומיים, הגנים הרוסיים-סלאביים-ידיים, והמוטיבים הפסבדו־מזרחיים שיצקו בה מלחיני שנות העשרים נחום נרדי וידידיה אדמון,

46 Grossberg, *We Gotta Get Out of this Place*; Idem, 'Another Boring Day in Paradise' גרוסברג הציג את המושג 'ברית רגשית' (Affective Alliance). בהגותו הוא תיאר את התרבות הפופולרית כבנויה על מערכות של הבניית זהות והעצמה שבאמצעותן הצעירים מאששים את זהותם. הוא הצניע את תפיסותיו החשובות של פייר בורדייה על הקשר שבין זהות חברתית לתרבות פופולרית. לטענתו הגותו של בורדייה רלוונטית להגדרת זהות באמצעות אסתטיקה, ואילו התחושות ותחושות הזהות הנטענות דרך התרבות הפופולרית פועלות באופן מגוון ורחב יותר. אי־לכך התפיסה שאני מציג שונה מזו של רגב וסרוסי (הנשענים על בורדייה). לפי תפיסתם שלושה סגנונות עיקריים – שירי ארץ ישראל העממיים, הרוק הישראלי והמוזיקה הים־תיכונית – מתחרים ביניהם על הגדרת הישראליות. אני טוען שהזהויות של הסובייקטים משתנות עם השנים, עם הגיל, עם המעמד ותחת השפעות פוליטיות ואחרות, ולכן הם מגיבים לתרבות ולמוזיקה באופן משתנה ולא יציב. ראו: רגב וסרוסי, **מוסיקה פופולרית ותרבות בישראל**, עמ' 26. לביקורתו של גרוסברג על בורדייה, ראו: Grossberg, *ibid.*, pp. 73-74. על הביקורת של חוקרי מוזיקה פופולרית כסימון פריט וגרוסברג על בורדייה, ראו: ארי קטורזה, 'רוק וזהות מסביב לשעון', **פנים**, 40 (2007), עמ' 29-37.

47 תכנית הטלוויזיה של יואב קוטנר, **פלונטר: האלבומים**, ערוץ 8, שודרה לראשונה ב־11.2.2012.

48 ניצה בן דב, 'ספרות ישראלית', בתוך: צמרת ויבלונקה (עורכים), **העשור השלישי**, עמ' 171-203; נסים גל, 'אמנות ישראלית: איפה כאן האמנות ואיפה הצייר המאסטר', שם, עמ' 231-270.

לא היו קרקע נוחה לקבלתה של מוזיקת הרוק המינית והחתרנית ובעלת המאפיינים המוזיקליים האפרו-אמריקנים, קל וחומר לא לזו של הפאנק.⁴⁹

השינוי המוזיקלי המהותי התרחש במוזיקה הישראלית הפופולרית בסוף שנות השישים, כשיצאו לאור אלבומים של להקת החלונות הגבוהים (1967), והאלבומים פוֹזי של אריק איינשטיין (1969) ושבִּלול של איינשטיין ושלום חנוך (1970). באלבומים אלה, בעיקר בשני האחרונים, ניכרות השפעות רוק ברורות: חטיבת קצב, גיטרות חשמליות ואורגני המונד. מבחינה הרמונית הם השתמשו גם בסולמות פנטטוניים ובלוזיים, בתווי 'בלו נוט' ובמרקמים הרמוניים שהושאלו מן הרוק, בהשאלות בין-סולמיות ובזליגות מודליות, כמו גם בתמלילים המושפעים מתחום הרוק ומסוריאליזם אבסטרקטי בחלק מהשירים.⁵⁰

כאשר רמי פורטיס החל לפעול במחצית השנייה של שנות השבעים, יצאו כבר לאור כמה תקליטי רוק ישראלי משפיעים, ובהם סיפורי פוֹזי של כוורת (1973) וסוף עונת התפוזים של להקת תמוז (1976). פורטיס, שהחל את דרכו כחשמלאי ועובד במה של להקת תמוז, המשיך מגמות של האלבום שבלול של איינשטיין וחנוך, וכמובן של להקת תמוז, והוסיף ממד עשיר של אירוניה, לעתים עד כדי פרודיה. למעשה הפאנק הישראלי המשיך מאפיינים שניכרו ברוק הישראלי של סוף שנות השישים, לא נסוג מהם.

פלונטר חף מהשפעות סגנון הרוק המתקדם שאפיינו רצועות אחדות באלבום של להקת תמוז (למשל, 'מה שיותר עמוק יותר כחול') או פיוז'ן של רוק-ג'אז ('ככה את רצית אותי'), אולם מבחינה הרמונית שפתו זהה לזו של אלבום הבכורה של תמוז. להבדיל מהמרקם ההרמוני המאפיין מוזיקה ישראלית הנשענת על סולמות ומודוסים בעלי זיקה מינורית, חלק מכריע מהשירים בפלונטר (כמו באלבום סוף עונת התפוזים של להקת תמוז) מבוסס על סולמות ומודוסים בעלי זיקה מז'ורית ובלוז, ושפתו ההרמונית מזכירה רוק אנגלו-אמריקני. האלבום ניהן בסקוונצות⁵¹ של סולמות פנטטוניים⁵² (למשל בשיר 'דבש'), בהשאלות

49 חוקרי המוזיקה הישראלית כגון רגב, סרוסי ואפרת ברט, נטו להראות את הולדתה של המוזיקה הישראלית כ'המצאה' מודרנית בהתבססם על תפיסותיהם של בנדיקט אנדרסון, אריק הובסבאום וטרנס ריינג'ר וכן ארנסט גלנר. ראו: בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה (תרגום דן דאור), האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1999; Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, B. Blackwell, Oxford 1983. ראו גם אפרת ברט, 'מפגשם של מלחיני הזמר העברי המוקדם עם המזרח', בתוך: וולפה, כ"ץ ופריילינג (עורכים), *מוזיקה בישראל*, עמ' 326-343.

50 ארי קטורזה, 'השפעת הפסיכדליה על הרוק הישראלי', שם, עמ' 82-110.

51 סקוונצה היא מהלך מוזיקלי, בו מקבץ תווים או צלילים חוזר על עצמו ברצף.

52 סולם פנטטוני: סולם בעל חמישה צלילים, הפופולרי במוזיקה עממית, במוזיקה מזרח-אסייתית קלאסית ובבלוז האמריקני. במוזיקה אמריקנית, הסולם הפנטטוני המינורי המנוגן על רקע הרמוניה מז'ורית או אקורד-שבע (ספטאקורד דומיננטי) הינו הבסיס לבלוז ולרוק. הסולם הפנטטוני המינורי כולל את המדרגות הבאות מהסולם הדיאטוני המינורי: I-III-IV-V-VII. סולם פנטטוני מז'ורי כולל את המדרגות הבאות מהסולם הדיאטוני המז'ורי: I-II-III-V-VI.

הרמוניות בין־סולמיות (בשירים 'המוות אינו מחוסר עבודה', 'רד מעל מסך הטלוויזיה שלי', 'דבש'), ובריפים⁵³ בלוזיים נוסח הרולינג סטונס ('רד מעל מסך הטלוויזיה שלי').⁵⁴ למרות מיתוגו כאלבום פאנק, סגנון שחרט על דגלו את רעיון 'עשה זאת בעצמך' החובבני, האלבום פלונטר הופק מוזיקלית בידי מפיק מקצועי, הגיטריסט חיים רומנו (יוצא להקת הצ'רצ'ילים ונגן הפקות). ואכן, יחידת הקצב באלבום הדוקה וקפדנית והצליל מלוטש. האלבום יצא בחברת תקליטים ממוסדת, סִי־בִי־אס.⁵⁵ בעוד פורטיס הוצג לפני התקשורת הישראלית כפאנקיסט,⁵⁶ מבחינה מוזיקלית קשור האלבום לרוק של הזרם המרכזי של שנות השבעים נוסח הרולינג סטונס, ונכללו בו אלמנטים מוכרים ממוזיקה פסיכדלית.⁵⁷ עם יציאתו לאור של האלבום היו המכירות דלות והרדיו התעלם ממנו. אך עם השנים נהיה האלבום למוצר 'קאלט', ולאחר הצלחתו המסחרית של פורטיס בסוף שנות השמונים

53 'ריף' (Riff) הוא המקבילה במוזיקה פופולרית ל'אוסטינטו' במוזיקה קלאסית. דהיינו משפט פשוט וקצר שחוזר על עצמו בקצב חזק או סינקופטי. לרוב הוא מנוגן באוניסונו, ופעמים רבות הוא מדגיש אלמנטים בלוזיים ומודליים. בשנות השישים להקות בריטיות כגון הקינקס, The Who, הרולינג סטונס, הביטלס, קרים וכן ג'ימי הנדריקס האמריקני כתבו שירים שהריף בלט בהם כאלמנט המרכזי, אפילו לפני הלחן והמילים.

54 המלחינים והמבצעים עצמם לא היו מודעים למונחים 'טונליות', 'מודליות', 'הרמוניה' וכולי. ההלחנה שלהם התבססה על אינטואיציה מוזיקלית ועל מבנים ושפה מוזיקליים שהכירו מהמוזיקה האנגל־אמריקנית.

55 מלקולם מקלארן, אידיאולוג פאנק ומי שניהל את הקריירה השערורייתית של להקת הסקס פיסטולס, הציג את המוטו 'עשה זאת בעצמך' ואת הרעיון של אי־ידיעת הנגינה כמפתח לפאנק, אולם פרדוקסליות ולמרות הטפותיו, אלבום הבכורה של הסקס פיסטולס הופק לעילא בידי המפיק החשוב כריס תומס, והסינגלים והאלבום יצאו בחברות תקליטים מבוססות: A&M Records, EMI. האלבום יצא לאור בלייבל Virgin.

56 לצפייה בכתבת הערוץ הראשון על פורטיס כאמן פאנק: <https://www.youtube.com/watch?v=K22BbQbWGX4> (אוחזר ביולי 2011). פלונטר לא הציג את חומות הצליל בסגנון ההפקה של כריס תומס למוזיקה של הסקס פיסטולס; עם זאת הוא לא נשמע מחוספס ובסיסי ו'חובבני' במתכוון כאלבומי פאנק רבים, למשל אלבום הבכורה של להקת הקלאש.

57 Dominic Pedler, *The Songwriting Secrets of the Beatles*, Omnibus Press, London 2001 (Kindle Edition). התחושה הקרנבליסטית בולטת בפלונטר. הרצועה הפותחת, 'דבש', כוללת ג'יבריש 'איטלקי' מלווה במלומלי נגנים בנוסח הגשש החיוור ושירה פאנקיסטית צוחנית. 'הדור הזה' מתכתב מילולית עם סינגלים של הסקס פיסטולס כגון Pretty Vacant (1977). גם הרצועה 'המוות אינו מחוסר עבודה' ניהנה באווירה פארודית פסיכדלית עם משפטי גיטרה בהשפעת הביטלס (הנשענים על המודוס המיקסולידי בטעם ראגה הודית). ההרמוניה ב'המוות אינו מחוסר עבודה' מתבססת על השאלות הרמוניות בין־סולמיות שבולטות בשירי רוק משנות השישים. התמליל שנכתב יחד עם סמי בירנבך, שותפו העתידי של פורטיס בלהקת מינימל קומפקט (בירנבך היה שותף לשבעה מתוך עשרת השירים באלבום), התכתב עם תרבות הסמים של שנות השבעים ועסק ב'סם המוות', הרואין. ראו גם את תכנית הטלוויזיה של יואב קוטנר, האלבומים: פלונטר, ערוץ 8. הטקסט של 'המוות אינו מחוסר עבודה' נכתב בהשפעת סיפורה הטרגי של דמות ישראלית נשית המוכרת בשם 'חיפושית' והעביר אימה ופרנויה פופולרית לשנות השבעים, משולבת בטון אירוני עד כדי פרודי על המוות עצמו.

עלו מכירותיו בהדרגה. לאחר זמן מה החליט פורטיס לעזוב את ישראל לאמסטרדם (ובהמשך לבלגיה) עם להקת מינימל קומפקט ולהתחיל בדרך חדשה. אולם למרות כישלונו המסחרי (הזמני), בישר האלבום את הופעתה של סצנת 'דאון טאון תל אביב' הקשורה למועדונים פינגווין וליקוויד (ולמועדונים אחרים). סצנה זו התבססה על תרבות הפאנק, הפוסט-פאנק והניו-ווייב, עם שלל להקות שכתבו ושרו באנגלית לקהל קטן יחסית והביעו בוז וסלידה מהקול המסורתי של המוזיקה הישראלית, מתרבותה וממה שייצגה.

הקליק לא רוצים להיגמל

כאשר יצא לאור אלבום הבכורה של להקת הסקס פיסטולס, *Never Mind the Bollocks, Here's the Sex Pistols*, בשלהי 1977, תקפו אמנים מסצנת הפאנק הבריטית את מעמדו של הרוק כמדיום המוני בעל ייחוד.⁵⁸ להקות ואמנים הביעו סלידה מן הרפרטואר הקלאסי של הרוק ומשפתו האסתטית. הם גילו הערצה לצליל הגרמני, הקראוטרק, שנשמע כמו שילוב בין פסיכדליה, מינימליזם נוסח להמונט יאנג והמודרניזם של קרל היינץ שטוקהאוזן, והשפיע על דרכי השימוש במכונות תופים, בסינטיסייזרים ובמוזיקה אלקטרונית.⁵⁹ העיתונות הבריטית והאמריקנית התייחסה אל המוזיקה החדשה כפוסט-פאנק וניו-ווייב.

להקת הקליק הירושלמית החלה לפעול בשנת 1980 כהצגת תיאטרון של פוסט-פאנק מודע לעצמו, ושלתה היטב ברזי התדמית. אמא, אני לא רוצה להיגמל, הם קראו להצגה שהתמקמה ב'תיאטרון המדרגות' בתל אביב. גם הפאנקיסטים סביב רמי פורטיס אהבו למתוח ביקורת על האנכרוניזם, לכאורה, של רפרטואר המוזיקה הישראלית, אולם דומה שחברי להקת הקליק היו בוטים יותר. בעודם עוינים את הפרובינציאליות, כביכול, של התרבות הישראלית, הם הצהירו שאינם שייכים להוויה מקומית. 'כל המוזיקה אצלנו באה משם (מחו"ל)', הסביר הגיטריסט אלי אברמוב בריאיון עיתונאי. סולן הלהקה, דני דותן, הבהיר: 'עבר, לדעתי, הזמן שאתה צריך לשיר על הכינרת, כדי שיהיו בטוחים שאתה ישראלי [...] כמו בכל תחום אמנותי אחר, הגיע הזמן שבמוזיקה נחשוב ונראה באופקים רחבים יותר'.⁶⁰ שם הלהקה, אגב, נלקח מצליל נקישת ההדק של אקדח, שרימו על קשר

58 אמנים אלה תקפו גם את האסתטיקה של הרוק והציעו חלופות. ג'וני ליידון, שפרש מהסקס פיסטולס, עיצב את להקתו החדשה, Public Image Ltd, כתשליל של להקתו הישנה: הכלאה של קראוטרק גרמני ודאב ג'מייקני, עם צליל בס דומיננטי. הייתה זו שבירה של הקו הרוקנרולי של להקתו המקורית. אמנים אחרים המשיכו במיצוב קו שתקף את מסורת הרוק הקלאסי. 'אני שונא את זה', אמר ג'וני ליידון על שיר הרוקנרול הקלאסי 'Johnny B. Goode' בסרט 'The Great Rock 'n' Roll Swindle' (1980, בעברית: תרמית הרוקנרול הגדולה).

59 Paul Morley, 'The Heart and the Soul of Cabaret Voltaire', *New Musical Express*, 29.9.1979

60 יואב קוטנר, 'הקליק', מעריב, 20.11.1980, עמ' 30.

לרעיון ה'זעזוע' בהשפעת הפאנק והפוסט־פאנק.⁶¹ כבעל טעם אמנותי אליטיסטי וכאחד מבעלי גלריית 'שינק־אין', שתרמה להיותו של רחוב שיינקין פופולרי, סביר להניח שדעות הושפע מקולות של מחאה אמנותית ברחבי העולם נגד התרבות השלטת.

להבדיל מאלבום פלונטר, שהזכיר יותר פרודיה של מחאה או רוח 'שטותניקית' שניכרה, למשל, עוד באלבום שבלול של איינשטיין וחנוך (1970), הייתה באלבום הבכורה של הקליק תחושה של אמירה מגובשת יותר. הניוון והניכור העירוני המודרני הומרו בידי הקליק ל'התפרקות הסובייקט', כפי שהסביר ג'יימסון את ההיגיון הפוסט־מודרני. דקונסטרוקציה זו של רגש וחרדה נלכדה בתחושה אנטי־הומניסטית ועגמומית להפליא, שהייתה קשורה לרוח התקופה. ההיסטוריון הבריטי טוני ג'אדט טען (סביר להניח שבהגזמה) כי 'מבחינת חיי הרוח היו שנות השבעים העשור המדכא ביותר של המאה ה־20'.⁶² ג'אדט סבר שהסיבות לפסימיות היו הקשיים הכלכליים היחסיים והאלימות הפוליטית המפתיעה באירופה, וגם ההתפכחות מן האידיאליזם של שנות השישים וההתנערות הסופית של האינטליגנציה המערבית מהגרסה הסובייטית של המרקסיזם. ג'אדט תיאר את גדולי הרוח של התקופה כ'נביאים חלולים' של 'זמנים רדודים'. החוקר האמריקני דניאל בל, ציין ג'אדט, הזכיר כי השימוש התכוף במושג 'פוסט' הזכיר שאירופה שבה לסוג של ימי ביניים אינטלקטואליים. התרבות האירופית התמלאה בשיח רווי בפוסט: פוסט־קולוניאלי, פוסט־סטרוקטורליסטי ובאופן חמקמק במיוחד, גם פוסט־מודרני.

הפעילות של הקליק הושפעה מהדימוי המודרני של האמן הבלתי מתפשר, אך התכנים של המוזיקה שלהם הכילו גם תחושות פוסט־מודרניות, כגון הטלת ספק בעולם המודרני עם קורטוב של ציניות ואירוניה יחדיו. במובנים פילוסופיים אלה דומה שהקליק היו מתואמים ביצירתם (במודע או לא) עם הרוחות האנטי־הומניסטיות ועם התחושות הפוסט־מודרניות שלורנס גרוסברג תיאר כ'אי־אותנטיות של היפר־מציאות'.⁶³ באלבום הבכורה אמא, אני לא רוצה להיגמל (1981), העידו שמות השירים על המוטיב: 'ילד מבחנה', 'אינקובטור'. שיר הנושא 'אמא אני לא רוצה להיגמל' והשיר 'גולם' הציגו עולם דכאני, ציני ואנטי־הומניסטי, והיו מעין התגלמות הבחנותיו של ג'יימסון החל ב'דעיכת האפקט' וכלה ב'נשגב ההיסטרי'.

'גו גו גולם', פותח דני דותן את הרצועה הראשונה בעודו שובר ומרסק את המילה עצמה, כשהוא פונה לסובייקט בגוף שני, וממשיך בלהט ש'נוצרת בטעות' וכך תחיה וכך תמות'. הוא פונה אל הדמות בשיר (שהיא כולנו, המאזינים) וממחיש שנוצרנו כטעות של הבחנה בין כמות לאיכות, ונותרנו קטנים וחסרי מטרה. הוא עומד על האופי חסר הנשמה

61 הקשר בין רעיון ה'זעזוע' לאמנות, שהיה מוכר מתנועות אמנות מודרנית נוסח דאדא והסיטואציניזם הבין־לאומי, עבר לפאנק והיה לאחד מסמלי הז'אנר הזה. ראו, Sam Cooper, *The Situationist* *International in Britain: Modernism, Surrealism, and the Avant-Garde* (Routledge Studies in Twentieth-Century Literature), Routledge, London 2016; Marcus, *Lipstick Traces*.

62 ג'אדט, *אירופה אחרי המלחמה*, עמ' 569.

63 Grossberg, *We Gotta Get Out of this Place*, p. 231.

של חיי הסובייקט, לו 'תקעו מפתח מאחור בגב וסובכו לימין ולשמאל' ו'רק המפתח ממשיך לגדול'. באופן זה, לכאורה, המשטר הדכאני היום-יומי מתחזק את חיי היום-יום. חוקר המוזיקה הפופולרית, נדב אפל, קשר על בסיס הגותם של ז'יל דלז וחוקרים נוספים, תופעה זו של ג'יבריש וחזרה על מילים במוזיקת פופ-רוק לתהליך הבניית הזהות שהוא חלק מהתבגרות בריאה (becoming a minor), לאו דווקא לצורה של התנגדות, אלא לפוליטיקה שונה של מוזיקת פופ-רוק.⁶⁴ אולם בהמשך לקו המחשבה של ג'יימסון אפשר לזהות את 'דעיכת האפקט' בשלל דימויים על אודות אנשים חסרי יכולת להרגיש חרדה או להרגיש משהו בכלל. נדמה שהסובייקט באלבום הבכורה של הקליק אינו מסוגל לחוש באמת, ומגולם בדימויי גלמים, ילדי מבחנה, סובייקטים בוגרים המתפקדים לכל היותר כתינוקות אינקובטור.

עולמו של הסובייקט כפי שמשתקף ביצירה של הקליק נמצא במרחב, לא בזמן. למעשה הוא נמצא, לכאורה, ב'קץ ההיסטוריה': פוסע בעולם ללא עבר, עם עתיד חסום, נטול ציפיות למסגרת חברתית. להבדיל מאלבומים ישראליים בולטים של התקופה, כגון חתונה לבנה (1981) של שלום חנוך, וחצות (1981) של שלמה ארצי, המרחב של להקת הקליק נטול אזכורים לסביבה קונקרטית, לטבע, לעבר היסטורי ולמולדת. הפנתאיזם שבלט בשירה ובפזמונים הישראליים פינה את מקומו לעולם אורבני אפל שבו הסובייקט לכוד בלי יכולת להבין את מקומו.⁶⁵ בעולם של הקליק אין 'טבע', אין מונחים מטפיזיים ואף לא יחסים מדומיינים על חברות קדם-מודרניות. נותר אותו 'נשגב היסטרי'. זה האחרון בא לידי ביטוי בכתיבתו של ג'יימסון על המרחב בעולם הפוסט-מודרני:

הנה אני מגיע סוף סוף לטענה העיקרית שאטען כאן, שמוטציה אחרונה זו בחלל – חלל העל הפוסטמודרני – הצליחה לבסוף לחרוג מעבר ליכולתו של הגוף האנושי האינדיבידואלי למקם את עצמו, לארגן תפיסתית את סביבתו המידית ולמפות קוגניטיבית את מיקומו בעולם חיצוני בר-מיפוי. כעת ביכולתי להעלות את הרעיון שנקודת נתק מדאיגה זו בין הגוף לבין סביבתו הבנוי [...] עשויה עתה לשמש כסמל וכאנלוגיה לדילמה חריפה עוד יותר: האי יכולת של רובנו, לפחות לעת עתה, למפות את רשת התקשורת המבוזרת הגדולה, הרב לאומית והעולמית, שבה אנו מוצאים את עצמינו לכודים כסובייקטים אינדיבידואלים.⁶⁶

דוד גורביץ' הציג שלושה 'משברים' העומדים בלב התיאוריה והתרבות הפוסט-מודרנית: משבר הנאורות, משבר השפה ומשבר ההייררכיות.⁶⁷ דומה שבמוזיקה של הקליק מעוגנים

Nadav Appel, 'Ooh' La La: The Child-Like Use of Language in Pop-Rock Music', 64 *Popular Music*, 33, 1 (2014), pp. 91-108

65 רגב וסרוסי, מוזיקה פופולרית ותרבות בישראל; אלמוג, הצבר: דיוקן.

66 ג'יימסון, פוסטמודרניזם, עמ' 87.

67 גורביץ', פוסטמודרניזם, עמ' 24.

לפחות שניים מה'משברים' האלה. כאשר למשבר הנאורות, השירים שלהם נוטים לחשוך בתפיסת העולם רוויית התקווה של האדם ושחרורו, ומתכתבים עם המגמה האנטי־הומניסטית של התקופה. בסוגיית משבר השפה, ג'יימסון עצמו התייחס אליה בקפידה תוך שימוש חלקי (לא קליני) במושגיו של לאקאן, כשהציג את המושג 'סכיוזפרניה' כדי לתאר את מה שהוא מכנה 'התפרקות שרשרת המסמנים'. החוויה התרבותית היא בעיניו ניתוק של שרשרת משמעות לסכיוזפרניה תרבותית בדמות מצבור של מסמנים נבדלים שאין ביניהם קשר. תהליך זה בא לידי ביטוי בעולם המוזיקה הפופולרית במשחקי לשון של אי־רציפות. יש להבדיל תופעה זו מסוריאליזם קלאסי מאמצע המאה ה־20 ומסוריאליזם בתחום מוזיקת הרוק, נוסח כתיבתם של בוב דילן ושל הביטלס, העורגים לתחושת נשגבות, ילודה מחדש והרחבת תודעה. משחקי הלשון של הקליק, לעומת זאת, מזכירים יותר דקונסטרוקציה של משמעות והתפרקות של מערכת המסמנים.

הרצועה 'אינקובטור' היא דוגמה מובהקת לכך. רמי פורטיס הקדים את הקליק בשיר בשם זהה באלבום פלונטר, ששילב אירוניה וציניות באמצעות חוסר משמעות והקבלה של המציאות לחיים באינקובטור: 'בתוך אינקובטור שקוף ומדופנן/ שכבתי אני מתוכנן', שר פורטיס. הקליק לקחו את השימוש באינקובטור צעד אחד נוסף. לא מדובר אפילו במשחקי לשון, אלא בביטול השפה. הקליק הסתפקו במילה אחת בהברות שבורות ורפטטיביות ('אינקו־אינקו־אינקו־אינקו־אינקו־אינקו־אינקו־אינקו־אינקו־בטור־בטור־בטור־בטור'), שממשיכות לכוון אל התפרקותה של מערכת המסמנים.

אלבום הבכורה של הקליק הציג תחושות מוזיקליות שהיו פופולריות בעידן הפוסט־פאנק. הסופר הבריטי סיימון ריינולדס טען כי אמני הפוסט־פאנק הבדילו עצמם מהפאנק במשיכתם למוזיקה שחורה, ואפילו לדיסקו. סטיבן מוריס, המתופף של להקת ג'וי דיוויז'ן ממנצ'סטר, נזכר ש'זו הייתה התחלת' ההתעניינות במפיק הדיסקו ג'ורג' מורודר (Moroder).⁶⁸ הוא מעיד על הדחף של אמני הפוסט־פאנק לשלב פאנק, דיסקו וטכנולוגיה: 'אחד הדברים בזמנו ששכנעו אותי שמכונות הן העתיד היה כשראינו את סטיבי וונדר בתכנית "The Old Grey Whistle Test"'. זה היה בתחילת שנות השמונים והייתה לו מכונת תופים Linn Drum הראשונה. לעזאזל, זה היה מבריק ואני אמרתי: "אני רוצה סאונד כזה".⁶⁹ הפתיחה של הרצועה 'גולם' באלבומם של הקליק מזכירה במבנה ההרמוני של הפתיחה להיט דיסקו, 'Good Times' (1979) של להקת Chic.⁷⁰ השפעות המוזיקה השחורה השתלבו במילות השיר על כך שאנו הסובייקטים הננו גלמים חסרי עמוד שדרה ואיננו יכולים לעמוד אל מול אימת הקדמה. אקלקטיות מוזיקלית אפיינה את התפתחות הרוק מראשיתו (אם נחשוב על הביטלס המאמצים סגנונות מגוונים, ממוזיקה קונצרטנטית ועד

Reynolds, *Totally Wired* 68

שם. 69

70 כמו בשיר של Chic, הפתיחה של 'גולם' נעה מהטוניקה המינורית (Em) לדרגה רביעית מז'ורית (A), המרמזת למודוס הדורי, גם אם חלקים אחרים בשיר מושאלים מהמודוס האאולי.

מודוסים דמויי ראגות הודיות), אולם אצל הקליק דומה שהאקלקטיות, על רקע היעלמותו של הסובייקט האינדיווידואלי והתרחקותו של הסגנון האישי, מזכירה 'פסטיש'. במקרה של השיר 'גולם' של הקליק, הפרודיה שאפיינה את פלונטר של פורטיס פינתה את עצמה לפסטיש שהוא תוצר של קניבליזם של סגנונות העבר. השיר מזכיר שילוב סגנונות Funk ופאנק שכמו מוצבים באילוף זה לצד זה ביודעין ומתוך כוונה.

הפסטיש מקבל ממד נוסף ברצועה 'אמא. אני לא רוצה להיגמל', קטע המושפע מרגאי (גם אם ניחן בחמקמקות טונלית ובפזמון בעל קדנצה מודלית), עם מקטעים לא 'טבעיים' בין החלקים המדגישים תחושות של התפרקות ערכית ורגשית, ומרוחקים מהרמוניית רגאיי.⁷¹ 'אמא אני לא רוצה לדבר / אם אלמד, יכריחו אותי לשקר', מסביר דותן את העדפתו שלא להיכנס, לכאורה, למסלול החיים בעולמנו הדיסטופי.

'ילד מבחנה' ניחן בגיטרה שמדגישה קווים רפטיבות הממחישות דיכוי ופרנויה. התמליל עוסק בהשתלטותם של יצרים אפלים ובחוסר תקווה ('נולדת להרע / אין לך ברירה', שר דותן). 'אינקובטור', שנשען על המודוס המיקסוליד, נשמע זר לשפה המוכרת במוזיקה הישראלית ופורץ דרך במינימליזם הטקסטואלי הכולל מילה אחת בלבד.

אלבום הבכורה של הקליק זכה לביקורת חיובית, אך על פי נתוני חברת התקליטים עד היום נמכרו ממנו כ-4,000 עותקים בלבד. אלבומם הבא של הקליק, **עולם צפוף** (1983), נכתב על רקע מלחמת לבנון והעמיק את הביקורת על המיליטריזם הישראלי. האלבום עסק, בין היתר, בדקונסטרוקציה של אתוס הגבורה של נפילת לוחמים, כגון 'לא צריך שתדליק לי נר', שבו הודיע דותן כי הוא אינו צריך שיכתבו עליו הספדים, ו'את הזר שקניתם תנו לאחר'. האלבום כלל גם עיסוק בתחושות אנטי-לאומיות ובתחושת שייכות טעונה למולדת ולקולקטיב ('נמאס לי'). שירים אחרים עסקו בזהות מינית ובאופק לחיים הומוסקסואליים קודרים ('היי ילדון'), נכללו בו גם שירי אהבה שנשמעו מיואשים ('אני לבד - אני אבוד'), ביטויים למיניות חסרת חדווה ומשמעות ('ילדה מפונקת') ואף 'כל האמת', שיר שעסק בדקונסטרוקציה של הפסיכולוגיה של הצד האפל.⁷² אולם דומה שיש בו ממד נוסף. ג'יימסון ייחד חלק ניכר מחיבורו 'ל'חיסול המרחק הביקורתי', אחת התוצאות הבלתי נמנעות של הפוסט-מודרניזם. ללא אמת מודרנית אחת וללא 'מובלעות קדם-קפיטליסטיות' (לדבריו, הטבע והלא-מודע), הביקורת מאבדת את אחיזתה. ללא המפות המסורתיות של הביקורת שאפיינה את המודרניזם, הקיומי, קרי מיקומו של הסובייקט וחווית חיי היום-יום, כמו מנוגד לידע המופשט ומתקשה לקבל ייצוג תרבותי. 'כל האמת' של הקליק ('משהו מתרוצץ ולא מוצא מקום / משהו מתפוצץ רוצה להיות אדון') עוסק

71 ברצף האקורדים Bm-F#-Am (משמאל לימין) יש תחושה של משיכת חבל בין הטוניקה לאקורד המסיים כל משפט שאינו דיאטוני לסולם. הפזמון עובר לקדנצה מיקסולידית (אפשר לראותה גם כקדנצה פלגלית כפולה) ב-E, הנשמעת מקוטעת יותר מהבית.

72 'כל האמת', שנשען על השפעות של בס של סגנון דאב ג'מייקני ומוזיקה שחורה, הולחן במודוס האאולי, כמו 'לא צריך שתדליק לי נר'. דומה ששני השירים הללו נשמעו ישראליים יותר לקהל הרחב מאשר אלבום הבכורה.

ב'אינטריגו חי באיגו מת', שהוא אולי עוד ביטוי לקריסתם של הסובייקט ושל המרחק הביקורתי; ובמקרה זה הקושי של העצמי לקבל ייצוג. על פי נתוני חברת התקליטים עד היום נמכרו כ־5,000 עותקים של האלבום **עולם צפוף**. פעילות הלהקה דעכה משחבריה חשו כי לא רבים מאזינים למסריהם הטעונים.

הבא בתור הוא כלום: נושאי המגבעת והדקונסטרוקציה של הרוק הישראלי

במחצית השנייה של שנות השמונים השתקף הפוסט־מודרניזם במוזיקה הפופולרית הישראלית במיוחד ביצירתם של להקת נושאי המגבעת. חבריה, אהד פישוף, ישי אדר, תמיר אלברט ואלון כהן, הופיעו בזירה המוזיקלית הירושלמית. הם למדו בבית הספר לאמנויות בירושלים והיו אינטלקטואלים צעירים ואינטליגנטיים באופן חריג. כשפעלו כלהקת נעורים, פישוף ואדר כתבו על מוזיקה פופולרית במדור MIX במקומון **כל העיר**. אני מציין מידע ביוגרפי זה מאחר שנושאי המגבעת תקפו את ההיררכיה המוזיקלית בקהל הישראלי מתחילת דרכם.

חברי הלהקה הפגינו קרירות, לעתים סלידה, כלפי אמנים רבים בקנון הרוק הבין־לאומי של שנות השישים והשבעים (פינק פלויד, למשל). הם בזו לזרם המרכזי של הרוק בשנות השמונים ולאהבתו של הקהל הישראלי לסגנון הרוק המתקדם, שהיה אחד ממטרות הביקורת הנוקבת של אמני הפאנק. מנגד הם האדירו להקות ואמני פאנק (למשל, הסקס פיסטולס) ופוסט־פאנק (ג'וי דיוויז'ון וניק קייב). באופן מפתיע יותר הם עזרו לתווך מוזיקה מז'אנר הסינטי־פופ של התקופה (למשל, הפט שופ בויז) לקהל הישראלי, או ליתר דיוק להציגו כאיכותי וכהכרחי.

אחת התוצאות של ההיגיון הפוסט־מודרני הייתה עליית מעמדו של הפופ. מסוף שנות השישים נתפס הפופ כז'אנר של מוזיקה פופולרית עכשווית, כסטראוטיפ של בידור קליל ונחות להמונים. בתיאוריה הפוסט־מודרנית ההילה הקשורה לאוטנטיות אנטי־מסחרית מוטלת בספק, ולפיכך דחפים כלכליים ומסחריים שטבועים בפופ נתפסים כאוטנטיים לא פחות ומקובלים לחלוטין. בהצהרתה של הזמרת מדונה כי 'אנו חיים בעולם חומרני ואני נערה חומרנית' בשיר 'Material Girl' (1984), מתגלמת ההכרה הפוסט־מודרנית שהעולם רדוף תאוות בצע ויש להתייחס אליו בציניות ובאירוניה. המשחק ההיררכי בין הרוק לפופ מילא תפקיד לא מבוטל ביצירה של נושאי המגבעת.

נושאי המגבעת הושפעו בעיקר מלהקות גיטרות אלטרנטיביות מזרם הפוסט־פאנק, אף על פי שבתחילה הבס נוגן בקלידים. הידע והיכולות המוזיקליות שלהם היו מוגבלים, עקב גילם הצעיר. אולם האינטואיציות הליריות של פישוף, כמו גם הבנתו את רזי השיח של התרבות הפופולרית של תקופתו, מיקמו את להקתו בפער שבין זעזוע בנוסח הדאדא והסיטואציוניסטים ובין ביטוי מודע של תחושות פוסט־מודרניות. במובנים רבים הם המשיכו ביצירתם נושאים ותחושות שלהקת הקליק עסקה בהם. דומה שהם הרגישו לא שייכים לעולם הישראלי,

וסלידתם מהסדר הקיים הייתה בוטה (אדר היה היחיד מבין הלהקה שהתגייס לצה"ל).⁷³ הם בדקו את גבולות השיח על פוליטיקה וציונות, כמו גם את גבולות ההיררכיה במוזיקה. דומה שלפחות פישוף היה עדכני בשיח על פוסט־מודרניזם.

קלטת הבכורה שלהם (1988, האוזן השלישית) הציגה שירים פוליטיים ומחאתיים (כגון 'ביקור בהר', שעסק במוות בלבנון), אך העולם היצירתי התרכז בחוסר משמעות קיומית ובשייכות לעולם הישראלי. עשור לפנייהם תהה שלום חנוך על הקשר שבין האדם לקולקטיב באלבומו **אדם בתוך עצמו** (1977) המודרניסטי. נושאי המגבעת עשו זאת בשפה רוויה בתחושות פוסט־מודרניות. אחת הרצועות המוכרות בקלטת הייתה 'live in בית שמש'. באמצעות משפט רפטיבי (ריף) של בס קלידים, דימה פישוף את החיים חסרי המשמעות של כולנו כאן בישראל, לכאורה, בעזרת אלגוריה על חוסר משמעות קיומי בעיירת הפיתוח בית שמש. השיר מתחיל במבוכ רגשי ללא מוצא ('בכל סיבוב השמיים נעשים אדומים / בין בוץ לביצה ללילות העירומים'). לאחר מכן הדובר ממשיך ומספר שמתגלגלת שמועה ש'המוסיקה אילמת, כוכב הרוק מת' ומה שנותר הם החיים (או ספק הופעה) ב-'live in בית שמש'. השיר משלב סוריאליזם מבועת, אימה שהדובר לא מסוגל להשתלט עליה ('קיצוני בצעדי מתקדמים גלגלי / משתלטים על רקע נוסף – זה לא ביד'). אהבה ואלימות משתלבים יחד כשהדובר ניגש לשערים הנעולים ו'מחפש במי לפגוע'.

השיר הוא דוגמה ל'אי־אותנטיות הגרוטסקית' שהציג לורנס גרוסברג, הנשענת על תיאור מציאות ואימה שמגיחים מן הבית או מהמקום המוכר ביותר. לא רק שהבלתי רגיל הפך לרגיל, אלא שאבסורד ואימה הגדירו את היום־יום. במושגיו של ג'יימסון השיר מזכיר ניתוק של שרשרת משמעות, סכיון פרנייה תרבותית המתגלמת בשלל מסמנים נבדלים שאין ביניהם קשר, במשפטים לא תמיד רציפים.

השיר מרמז כי התבגרות על רקע האליטיזם הירושלמי זהה לחיים בעיירת פיתוח. למעשה המשמעות הקיומית בעולם הישראלי זהה לחוסר המשמעות כביכול בחיים בעיירה נטולת תקווה. חוסר המשמעות הקיומי לכאורה תוקף אותם בכל מקום ובכל מצב מאחר שאין מרכז רגשי שאליו אפשר לשאוף. אפילו מיניות ואהבה מתאדים אל צד אפל וחסר מטרה ('הנערה שאני רוצה לאהוב היא גם זו שאני רוצה להרוג?', שר פישוף).

הקליפ שצולם לשיר זה כלל דימויים שנועדו לזעזע תוך כדי דקונסטרוקציה של סמלי תרבות ישראליים. הוא כולל צילום קרוב של יד אדם המגלגלת נייר טואלט בשירותים שעליו נחשפות מילות השיר (רעיון הקליפ הושאל מלהקת הפאנק הבריטית הקלאש), שיניים צהובות כמו על סף ריקבון, והתפרצות רעש גיטרת דיסטורשן לאחר הפזמון עם רקדני הורה וריקודי עם ישראליים בתחושה אנכרוניסטית רוויית לעג.

העשייה המוזיקלית של נושאי המגבעת התגבשה לצד כתיבה עיתונאית. מערעור ההיררכיה של טעם הקהל הישראלי במוזיקה לועזית הם עברו למתקפה על סמלים ישראליים. הם תקפו את יקיר הממסד המוזיקלי, שלום חנוך, על היותו 'נפוח', והציגו אמן

73 ליה פן, 'הכוכב הזה נגמר בעוד שניה', **הארץ**, גלריה, 1.7.2011.

מצליח אך מוערך פחות מבחינה ביקורתית, שלמה ארצי, כאמין יותר (לפי עיתון הארץ, ארצי כנראה עזר ללהקה בהשגת חוזה בחברת הד ארצי).⁷⁴ בשלהי ימיה של הלהקה יצאו חבריה למסע הופעות עם צביקה פיק בהפגנות אנטי־קנוניות, כאילו שמו לעצמם מטרה להעמיד בצורה חד־משמעית את נטייתם להאדיר אמני פופ שעד אז אולי זכו להצלחה מסחרית, אך היו מוקצים בעיני הביקורת.

ב־1989, לאחר שינויי הרכב ואימוץ צליל שניסה לחקות את להקת האינדי האמריקנית המצליחה הפיקסיז, הם הוציאו מקסי־סינגל (תקליטון ובו כמה שירים) עם השיר 'אני טקסט פוליטי'. הדובר מספר ש'כנראה' הוא 'גר בחלק הטוב, שונא את החלק הרע'. משם הוא ממשיך לתאר שהחיים לא קלים ואפילו קשים בכפר, וממחיש תחושה זו בתיאוריו על מטלות היום־יום: להתעורר בבוקר, להוציא את הבקר, לחזור בערב ולגלות שקר, מסביר פישוף. פעולות יום־יומיות ושגרתיות אלה מתנקזות לסיסמה: 'אני טקסט פוליטי? יהה!'. גרוסברג סבר שה'אי־אותנטיות האירונית' חגגה את היעדר המרכז התרבותי והרגשי, והציגה את הביזור כמרכז החדש. מאחר שבהיגיון הפוסט־מודרני אידיאולוגיה פוליטית עלולה להיחשב בקלות כצבועה, כמושחתת או לפחות כמונעת מאינטרס, הצד הטריטוריאלי של החיים נהיה לאג'נדה פוליטית חשובה לא פחות. במילים אחרות, השאיפה הפוסט־מודרנית להטיל ספק באג'נדות פוליטיות הפכה כל מציאות לפוליטית. היום־יומי אצל נושאי המגבעת הפך לבלתי רגיל והבלתי רגיל ליום־יומי. ברם ההבחנה הסוריאליסטית של 'פרה שמנה למרחקים ארוכים', שקשורה בסופו של דבר לדגל דיכאוני ולשם של הדובר בשיר, הייתה אקט פוליטי בעצמה, ודומה שהשיר שיקף סממנים נוספים של 'אי־אותנטיות סנטימנטלית' העוסקת בצורך לחוש 'משהו' כאקט חשוב יותר מתוכן הרגשות עצמם. אחרי הכול, פישוף טען בשיר שהוא 'פוליטי', אך במודע מציג עולם של ריק, ללא תוכן, כתשובה היחידה האפשרית לקיום. בשנת 1991 יצא אלבומם הראשון והיחיד בחברת תקליטים ממוסדת (הד ארצי), **מי רצה את אגנתה פאלסקוג'**, בהפקה מוזיקלית של שלומי ברכה מלהקת משינה. אף שהפקתו הייתה רווית בעיות ואף שחשו חוסר סיפוק מן התוצאה, האלבום חשף אותם לקהל הרחב.⁷⁵ עד אז עסקו המקומונים בלהקת נושאי המגבעת באופן חסר פרופורציה למעמדה, אולם כעת הופיעו חבריה בשערים של כתבי העת לנוער וזכו לכתבות ולראיונות עומק בכל העיתונים הגדולים. שם האלבום העיד על עיסוקם המתמשך ברזי ה'פופ' ואולי על מעין התקפה על עליונותו של הרוק בשיח התקשורתי. אגנתה (אניטה) פאלסקוג', אחת משתי הסולניות של להקת אבבא המצליחה, הייתה המוקד לעיסוק הלהקה בכוחו של הפופ. בשנות השבעים הייתה אבבא להקה מצליחה מאוד שסבלה מדימוי של להקת פופ שטחית, קפיטליסטית ורווחית, זאת בניגוד להילה של אמני הרוק כמחויבים לאמנות אותנטית חסרת פשרות. אולם הצלחה, קפיטליזם, ממון ולהיטי פופ נתפסים בתיאוריה הפוסט־מודרנית באופן חיובי יותר, כחלק לגיטימי של האמנות וכהיבט שאין צורך להתנצל עליו.

74 שם.

75 שם.

שירי האלבום של נושאי המגבעת המשיכו לתאר את תחושת חוסר השייכות המקומי. 'מתנה לחג' (הקו-קלוקס-קלאן ו'מלכת אסתר' הם בעבור הלהקה אותו הדבר) ו'נגד כיוון הזיפים' ('עכשיו שוחים בלחש נגד כיוון הזיפים') היו שירים עתירי משחקי לשון או מקטעי מילים נטולי נרטיב. הם ביטאו חוסר משמעות קיומית ישראלית דרך תחושות המוכרות מההיגיון הפוסט-מודרני.

הלהיט 'הבא בתור הוא סוס' מתוך האלבום, כמו סיכם את מה שניסיתי להציג עד כה. במושגים של ג'יימסון זהו תיאור מופתי ל'דעיכת האפקט' ול'התפוררות הסובייקט', שעה שפישוף אינו מסוגל להרגיש דבר, אפילו לא חרדה. הוא פותח בשאלה כמו רטורית: 'מה הטעם בכבישים ללא מוצא?', ומסביר כי הוא 'אוהב אנשים שאיתם אתה אף פעם לא מגיע ל...]', ולאחר מכן מוסיף שהיה רוצה 'לפגוש שחקנית קולנוע מעניינת', ושהוא לא 'אוהב את כל האנשים', והוא לא מצליח לעסוק אפילו בעצמו או שהעצמי שלו אינו מקבל ייצוג ('אני ואני ואני ואני', הוא שר).

בעולם המתגלה ב'הבא בתור הוא סוס' חסר מושג הזמן (פישוף מספר באותו משפט ש'עכשיו התחיל הזמן' ו'עכשיו נגמר הזמן'). המרחב עצמו מסוכן ובלתי אפשרי, כי 'כולנו עומדים במקום הלא נכון', ולבסוף אינו מותיר כל תקווה הגיונית כי 'הבא בתור הוא סוס'. במושגיו של גרוסברג השיר הוא מעין אוטוסטרדה רב-ממדית של תחושות, של אי-אותנטיות, הנעות בין גרוטסקיות ('אנשים שמנים יושבים לי על הראש' / מסתבר שאני לא לבד בבניין') לסנטימנטליות, מאחר שהוא רוצה לחוש משהו, לא משנה מה, אבל אינו מסוגל. במובן הג'יימסוני, השיר מציג לא רק את 'התפרקות שרשרת המסמנים' אלא את ה'נשגב ההיסטרי', בעודו מציג את החיים כמבוך של כוח ושליטה שאנו מתקשים להבין. דומה שפישוף, כנראה האמן הצעיר דאז המודע ביותר למשמעויות התרבותיות הקשורות לרוח התקופה, האמין כבר שאין ביכולת השפה להעביר כל מסר. בריאיון ליואב קוטנר עם צאת האלבום, מחה פישוף נגד הצורך להבין תמלילים והסביר כי החידתיות חשובה יותר. מעניין שבהתאם לרעיון סביב משבר השפה, היצירה של נושאי המגבעת תועדה בשפה העברית (ולא באנגלית), מה שאולי העמיק את הייאוש שלהם מהחווייה הקיומית הישראלית.

התחושה הייתה שהלהקה עוסקת בדקונסטרוקציה של ערכים ציוניים, של השפה העברית, של מאפייני הפזמונאות ושל תרבות הרוק האמנותי והאותנטי. גיטריסט הלהקה תמיר אלברט הודה – בגישה המזכירה ניסוח פוסט-מודרני נוסח 'אי-אותנטיות אותנטית' – שמה שבעצם מעניין אותו זה להיות כוכב פופ 'שטחי'.⁷⁶ חודשים מספר לאחר צאת האלבום הודיעה הלהקה על פירוקה בעיצומו של 'מסע הופעות' שזכה לכותרת: 'הבא בתור הוא כלום', שכמו ניסה להותיר אחריו אדמה חרוכה.

76 יואב קוטנר, 'דברים לא מובנים, יותר יפים', ידיעות אחרונות, 7 ימים, 28.6.1991, עמ' 64.

סיכום ומסקנות

במאמר עמדתי על הקשר בין תחושות והיבטים פוסט־מודרניים ובין מוזיקת הפוסט־פאנק של הקליק ונושאי המגבעת. אפשר להתייחס לסוגיות פוסט־מודרניות נוספות במוזיקה הפופולרית הישראלית של התקופה, כגון המוזיקה האתנית־האמנותית המושפעת ממוזיקת עולם של יהודה פוליקר (האלבום **אפר ואבק**, 1988) והאלבום **אהוד בנאי והפליטים** (1987), וברי סחרוף בתקופות מאוחרות יותר משנות התשעים (האלבום **סימנים של חולשה**, 1994). כפי שציין אדווין סרוסי, הדיון הפוסט־מודרני רלוונטי גם בפופ היס־תיכוני (מוזיקת הקסטות) ובדיונים על תרבות נמוכה וגבוהה, ועל זהות.⁷⁷ בחנתי הקשרים אלה בעזרת התובנות של פרדריק ג'יימסון ולורנס גרוסברג, שהשפיעו על הבנתנו את השיח הפוסט־מודרני. המבט באמצעות ההגות הפוסט־מודרנית היה רלוונטי מפני שהלהקות הושפעו משיח ספציפי זה ברמות שונות.

המשך הקריירה של כל אחד מהאמנים שנידונו כאן היה שונה. הקליק, למעט שירים בודדים, מעט נשכחו, בעוד שנושאי המגבעת נהיו לסיפור מיתולוגי בשדה המוזיקה הישראלית. למרות שוליותם המסחרית היחסית, היצירות של הקליק ושל נושאי המגבעת נותרו מרגעי הרוק הישראלי המעניינים של שנות השמונים ותחילת שנות התשעים. דומה שחברי הקליק הביעו תחושות פוסט־מודרניות באופן אינטואיטיבי, כחלק מרוח התקופה, ואילו נושאי המגבעת עשו זאת במודע בהשפעת השיח הפוסט־מודרני. בדיון בלהקת הקליק בחרתי להתמקד בניתוח נוסח תובנותיו של ג'יימסון, ובדיון בלהקת נושאי המגבעת עזרה יותר התיאוריה של גרוסברג להבנת ההיגיון הפוסט־מודרני.

בשני מקרי בוחן אלה השתלבו ההיבטים והתחושות הפוסט־מודרניות בהדים של תחושות פוסט־ציוניות. באלבומים יש ביטוי לספקנות הן באשר לעבר ולהיסטוריה הן באשר לעתיד הישראלי; לתפיסת השפה העברית, לזניחת הפנתאזום ולחלופות קדם־מודרניות (הטבע והלא־מודע, כפי שסבר ג'יימסון). ברגעיהן הקיצוניים המוזיקה של הקליק וזו של נושאי המגבעת הציגו חוסר שייכות לישראליות באשר היא דרך ההיגיון והתחושה הפוסט־מודרנית שהתגלמה בשפה אמנותית ישראלית חדשה.

77 אדווין סרוסי, 'חנה'לה התבלבלה', בתוך: עדי אופיר (עורך), **חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 1999, עמ' 269–277.

יחסי חוץ

ניצחון הצהרתי: החלטת האו"ם על בינאום ירושלים מ-9 בדצמבר 1949

אלעד בן-דרור, אסף זידלר

מבוא

בין השנים 1947-1950 ניסה האו"ם לקדם תכניות לבינאום ירושלים. רעיון זה שולב בתכנית החלוקה של אונסקו"פ, שהמליצה בקיץ 1947 לחלק את ארץ ישראל לשלוש יחידות מדיניות: מדינה יהודית, מדינה ערבית ואזור בין-לאומי בחסות האו"ם בירושלים וסביבותיה. כל אזור ירושלים, לרבות הכפרים והעיירות הסמוכים לעיר, וכן העיר בית לחם, הוגדר כ'גוף נפרד' (Corpus Separatum), שינוהל על ידי מועצת הנאמנות של האו"ם ויהיה ניטרלי ומפורז. בראש אזור ירושלים יעמוד מושל מטעם האו"ם, שבידו יינתנו סמכויות ביצועיות רבות, ובכללן הפעלת כוח שיטור. תושבי ירושלים יקבלו אזרחות של אזור ירושלים. בתחום שטח זה התגוררו 200,000 תושבים: 100,000 יהודים ו-100,000 ערבים. ב-29 בנובמבר 1947 אימץ האו"ם את תכנית אונסקו"פ בשניים קלים וקיבל את החלטה 181 (החלטת החלוקה).¹ ההחלטה הטילה על מועצת הנאמנות לגבש בתוך חמישה חודשים חוקה לירושלים, וניסוחה הושלם באפריל 1948.²

ההנהגה הציונית קיבלה את החלטת החלוקה, אולם הערבים דחו אותה מכל וכל, ובדצמבר 1947 פתחו בהתנגדות אלימה, שהתפתחה – עם סיום המנדט הבריטי על ארץ ישראל ב-14 במאי 1948 – למלחמה כוללת בין ישראל למדינות ערב. ללחימה בזירת ירושלים, שהייתה למוקד המלחמה כולה, הצטרפו גם הלגיון הערבי של ירדן וצבא מצרים, ובתום המערכה חולקה ירושלים לשניים: העיר העתיקה ומזרח ירושלים נותרו בשליטת ירדן, ואילו 'ירושלים היהודית', כלומר העיר החדשה שמחוץ לחומות, נותרה בשליטת ישראל.³ האו"ם זנח, אמנם,

* המאמר נכתב בסיוע מענק מחקר מטעם הקרן הלאומית למדע (ISF) ו-Israel Institute.

1 החלטת העצרת הכללית של האו"ם 181, 29.11.1947, Dag Hammarskjöld Library, New York.
(A/RES/181 (II) (hereafter: DHL))

2 מסמך או"ם, שכותרתו: 'Statute for the City of Jerusalem: Draft Prepared by the T/118/Rev.2, DHL, 21.4.1948, Trusteeship Council'.

3 ראו למשל: David Tal, *War in Palestine 1948: Strategy and Diplomacy*, Routledge.

את תכנית החלוקה כבר בשלביה הראשונים של המלחמה, אך רעיון בינאום ירושלים נותר על כנו. בתקופה הנדונה היו רוב מדינות האו"ם בעלות צביון נוצרי במינונים שונים, ולכנסייה הקתולית הייתה השפעה ניכרת על חלק ניכר מהן. בינאום ירושלים נתפס כאפשרות מועדפת עבור הוותיקן בנוגע לשאלת ירושלים, וככזה שיבצר את מעמדה של הכנסייה הקתולית בארץ ישראל⁴, ומבחינות אלו בינאום העיר היה עבור מדינות רבות מרכיב מרכזי בתכנית החלוקה, ורעיון שבכל תרחיש עתידי נכון יהיה לשמרו. גם תוצאות המערכה הקשה שהתחוללה בירושלים חיזקו את קו המחשבה שביקש להחריג את העיר מהעיונות בין ישראל לערבים וממילא לחזק בה את הגורמים הנוצריים. זאת, הן בשל העובדה שחלק מתושביה הערבים של ירושלים, לרבות נוצרים רבים, נהיו לפליטים, וישראל לא אפשרה את חזרתם, והן כיוון שבמהלך הלחימה חוללו, ולעתים אף ניוזקו, כמה מקומות קדושים לנצרות בירושלים (וגם מחוצה לה)⁵, ובראשם כנסיית הדורמציין, הנחשבת לאחד המקומות הקדושים לנצרות הקתולית. תוצאות אלו עוררו חששות כבדים בעולם הנוצרי, ובייחוד בקרב ראשי הכנסייה הקתולית, לעתידה של הנצרות בעיר הקדוש⁶. על אף שהמאמצים לקדם את רעיון בינאום ירושלים זכו לכתף קרה מצד ישראל וירדן, ששלטו בפועל בעיר, ב־11 בדצמבר 1948 אישר האו"ם מחדש את רעיון בינאום ירושלים בהחלטה 194, וכעבור שנה, ב־9 בדצמבר 1949, קיבל את החלטה 303, שקראה ליישם את בינאום העיר בנוסח שהוצע בהחלטת החלוקה. להחלטה זו קדמו חודשים ארוכים של דיונים בנושא ירושלים, ומהלכים, שנרקמו לקידום רעיון הבינאום במסגרת קואליציה מוזרה, שנשענה בעיקר על שיתוף פעולה בין גורמים נוצריים שונים ודיפלומטים ממדינות ערב. פירותיה של המערכה המדינית הזאת שכנעו מדינות רבות לתמוך בהחלטה 303, הגם שחלקן העריכו שבינאום העיר לעולם לא ייצא לפועל. ממשלת ישראל צפתה שהחלטה 303 לא תזכה לרוב בעצרת האו"ם והוכתה בהלם לאחר שההחלטה התקבלה. התגובה הישראלית להחלטה הייתה מהירה ופומבית, והבהירה כי ישראל דוחה את ההחלטה מכל וכל. צעד זה היה קריאת התיגר הפומבית הראשונה של ישראל על האו"ם והכניס אותה למאבק מדיני קשה, שנמשך שנים ארוכות. גם ירדן התנגדה נחרצות להחלטת הבינאום, ובסיכומו של דבר החלטת האו"ם 303 נותרה על הנדף בלבד, ושיקפה נאמנה את התנהלות הארגון בשאלת מעמד ירושלים גם בשנים הבאות.

London 2004; Benny Morris, *1948: A History of the First Arab-Israeli War*, Yale University Press, New Haven 2008; Itamar Radai, *Palestinians in Jerusalem and Jaffa, 1948: A Tale of Two Cities*, Routledge, New York 2016

4 אורי ביאלר, **צלב במגן דוד: העולם הנוצרי במדיניות החוץ של ישראל 1948-1967**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ו, עמ' 11-13.

5 למחקר מקיף על נכסי הכנסייה הקתולית בארץ ישראל, ראו: Seth J. Frantzman and Ruth Kark, 'The Catholic Church in Palestine/Israel: Real Estate in Terra Sancta', *Middle Eastern Studies*, 50, 3 (2014), pp. 370-396.

6 ביאלר, **צלב במגן דוד**, עמ' 15-18.

תכניות האו"ם לבינאום ירושלים נבחנו מנקודות מבט שונות,⁷ אך לא נערך מחקר שסקר וניתח את המערכה המדינית המסובכת והמורכבת שהכשירה את קבלת החלטת הבינאום מדצמבר 1949. מערכה זו נוהלה ברובה מאחורי הקלעים ופרטה על גימים דתיים ועל אינטרסים פוליטיים של גורמים שונים ומגוונים, שהצליחו לגרום לבסוף לאימוצה של החלטה 303. מטרתנו במאמר זה היא לבחון את הגורמים שהביאו את רוב מדינות האו"ם לאשר החלטה זו, ואת המניעים שהביאו מדינות רבות להצביע בעד תכנית בינאום, שכבר אז אפשר היה להעריך שלא תמומש. לצד מסמכי האו"ם, ארכיון מדינת ישראל והארכיונים הלאומיים של בריטניה וארצות הברית, המאמר מתבסס על מקורות משלושה ארכיונים שטרם נעשה בהם שימוש בהקשר של החלטת בינאום ירושלים מדצמבר 1949: אוסף המסמכים של הדיפלומט הלבנוני שארל מאלכ, שהוביל את מחנה תומכי הבינאום באו"ם. האוסף מצוי בספריית הקונגרס האמריקני,⁸ המסמכים של ארגון הוועידה הלאומית לרווחה קתולית, שרתם את העולם הנוצרי הקתולי למאבק המדיני באו"ם, מצויים בארכיון האוניברסיטה הקתולית של אמריקה⁹; ואוסף המסמכים של הקרדינל פרנסיס ספלמן,

7 לנקודת המבט הישראלית, ראו למשל: אורי ביאלר, 'הדרך לבירה – הפיכת ירושלים למקום מושבה הרשמי של ממשלת ישראל בשנת 1949', קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה, 35 (ניסן תשמ"ה, אפריל 1985), עמ' 163-191; אמנון רמון, נצרות ונוצרים במדינת היהודים: המדיניות הישראלית כלפי הכנסיות והקהילות הנוצריות 1948-2010, מכון ירושלים לחקר ישראל ומרכז ירושלים ליחסי יהודים ונוצרים, ירושלים 2012; זכי שלום, 'מאבקה של מדינת ישראל לסיכול החלטות עצרת האו"ם על בינאום ירושלים בשנות החמישים', עיונים בתקומת ישראל, 3 (1993), עמ' 75-97; הנ"ל, 'מאבקו של בן-גוריון לביצור מעמדה של ירושלים כבירת ישראל', בתוך: גיר מן (עורך) ואיתמר רדאי (עורך אורח), ירושלים: עיונים במערכה על העיר במלחמת העצמאות, כרמל, ירושלים תשע"ג, עמ' 101-139; Michael Brecher, 'Jerusalem: Israel's Political Decisions, 1947-1977', *Middle East Journal*, 32, 1 (1978), pp. 13-34; Motti Golani, 'Jerusalem's Hope Lies Only in Partition: Israeli Policy on the Jerusalem Question, 1948-67', *International Journal of Middle East Studies*, 31, 4 (1999), pp. 577-604; Yossi Feintuch, *U.S. Policy on Jerusalem*, Greenwood, New York 1987; Menahem Kaufman, *America's Jerusalem Policy, 1947-1948*, the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1985; Shlomo Slonim, *Jerusalem in America's Foreign Policy, 1947-1997*, Kluwer Law International, The Hague 1998. לנקודת המבט הצרפתית, ראו: צילה הרשקו, בין פאריס לירושלים: צרפת, הציונות והקמת מדינת ישראל 1945-1949, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב 2000. לנקודת המבט של הוותיקן, ראו: Silvio Ferrari, 'The Holy See and the Postwar Palestine Issue: The Internationalization of Jerusalem and the Protection of the Holy Places', *International Affairs*, 60, 2 (1984), pp. 261-283; Idem, 'The Vatican, Israel and the Jerusalem Question, 1943-1984', *Middle East Journal*, 39, 2 (1985), pp. 316-331; Anthony O'Mahony, 'The Vatican, Palestinian Christians, Israel, and Jerusalem: Religion, Politics, Diplomacy, and Holy Places, 1945-1950', *Studies in Church History*, 36 (2000), pp. 358-372.

8 Library of Congress (hereafter: LC), Washington DC, Manuscript Division, Charles Habib Malik Papers

9 Archives of the Catholic University of America (hereafter: ACUA); Washington DC, National Catholic Welfare Conference (hereafter: NCWC)

שפעל נמרצות בשם האפיפיור להשגת הרוב הדרוש לקבלת ההחלטה ערב ההצבעה באו"ם, מצוי בארכיון הארכידיוקסיה של ניו יורק.¹⁰ נוסף על כך, נדלה מידע חשוב גם מספרי זיכרונותיהם של דיפלומטים ערבים, שלקחו חלק פעיל בדיונים בנושא ירושלים. טענת המאמר היא כי למרות ההנחה שרווחה בקרב רוב המדינות החברות בעצרת האו"ם בשלהי 1949, אשר לפיה ההצעה לבינאום מלא של העיר ירושלים במתכונת שעליה הוחלט בהחלטת החלוקה לא תוכל לצאת לפועל, ולמרות העובדה כי ועדת הפיוס המליצה לעצרת האו"ם על חלופה מעשית יותר, שקראה להסתפק בפיקוח בינלאומי רופף המתמקד במקומות הקדושים, בחרו רוב המדינות החברות בעצרת להצביע בעד החלטה 303, שקראה לבינאום מלא של העיר. מציאות זו התגבשה לאחר שבעצרת נוצר באופן בלתי צפוי רוב, שביקש לקדם בכל מקרה את רעיון הבינאום המלא והעדיף ניצחון הצהרתי – אשר מרב הסיכויים היו שיישאר על הגייר בלבד – על פני ניסיון לקדם פתרון קונסטרוקטיבי, שיפתור, לכל הפחות, את בעיית המקומות הקדושים בעיר החצויה.

הצעת ועדת הפיוס: נסיגה מרעיון הבינאום המלא

ב־11 בדצמבר 1948, עוד בטרם הסתיימה המלחמה בין ישראל למדינות ערב, קיבלה העצרת הכללית של האו"ם את החלטה 194. החלטה זו נועדה להתוות דרך לפתרון הסכסוך הישראלי-ערבי באמצעות הקמת ועדת הפיוס לארץ ישראל, שהורכבה מנציגי שלוש מדינות החברות באו"ם – ארצות הברית, צרפת וטורקיה. בהתאם לסעיף 8 של החלטה 194, שעסק במעמד ירושלים, נדרשה ועדת הפיוס להציג בפני המושב הרביעי של העצרת הכללית, שעתיד היה להיפתח בספטמבר 1949, 'הצעות מפורטות למשטר בין-לאומי קבוע לאזור ירושלים', שתספקנה 'אוטונומיה מקומית מקסימלית', לתושביה היהודים והערבים של העיר.¹¹ לצורך ביצוע משימה זו הקימה ועדת הפיוס תת-ועדה מיוחדת – ועדת ירושלים – שפעלה בין פברואר לספטמבר 1949, סמוך למועד פתיחת המושב הרביעי של עצרת האו"ם. בשבעת החודשים הללו קיימה תת-הוועדה 57 ישיבות, וחבריה נפגשו עם נציגים רשמיים של ישראל, ירדן, מצרים, סוריה ולבנון, כמו גם עם בעלי תפקידים שונים המעורים במורכבות החיים בירושלים המחולקת, כגון אנשי דת בכירים יהודים, נוצרים ומוסלמים, ראשי השלטון המקומי באזור ירושלים ודיפלומטים זרים ששירתו בעיר.¹² ב־12 בספטמבר 1949 הגישה ועדת הפיוס את הצעתה למשטר בין-לאומי קבוע לאזור ירושלים לעצרת הכללית. היה זה ניסיון להמיר את הרעיון של בינאום מלא בפיקוח בין-

10 The Archives of the Archdiocese of New York, Yonkers, NY

11 החלטת העצרת הכללית של האו"ם 194, 11.12.1948, DHL, A/RES/194 (III).

12 לתקצירי הישיבות של ועדת ירושלים ולמסמכים שונים אחרים הנוגעים לעבודתה, ראו: United Nations Information System on the Question of Palestine, UNISPAL, Documents Collection, <https://unispal.un.org>

לאומי רופף, המתמקד במקומות הקדושים. על פי ההצעה, אזור ירושלים יחולק לשתי רשויות אוטונומיות – יהודית וערבית. רשויות אלו תוכלנה להקים מוסדות הדרושים רק ל'ניהול העירוני', וכך תישלל האפשרות שישראל וירדן תהפוכנה את העיר לבירתן. נוסף על כך, שתי הרשויות לא תוכלנה 'לנקוט צעדים בענייני הגירה, שעלולים לשנות את המשוואה הדמוגרפית הנוכחית של אזור ירושלים'. העצרת הכללית של האו"ם תמנה מושל לעיר, שיהיה אחראי להגנה על המקומות הקדושים והגישה החופשית אליהם ועל 'הפירוז הקבוע והניטרליות של האזור'. בעיר תוקם מועצה כללית, שתורכב מ-14 חברים נבחרים משתי הרשויות, ואשר תהיה אחראית, בין היתר, לתפעול השירותים הציבוריים העיקריים. כמו כן, יוקם בית דין בין-לאומי, שיכריע במקרים שיועברו אליו על ידי מושל האו"ם, למשל מחלוקות בנוגע למקומות הקדושים, והחלטותיו תחייבנה את הצדדים.¹³

הצעת ועדת הפיוס ביקשה לאזן בין שני עקרונות שהופיעו בהחלטת האו"ם 194, אשר לא עלו, בהכרח, בקנה אחד זה עם זה – הצבת ירושלים תחת שלטון בין-לאומי, ומתן אוטונומיה מירבית לתושביה. אולם התמרון המדיני של ועדת הפיוס נחל כישלון, שכן הצעתה זכתה לביקורת בין-לאומית חריפה מיד עם פרסומה. בראש המתנגדים להצעה התייצבו ישראל וירדן, שפסלו אותה על הסף בשל שילוב של שיקולים פוליטיים, צבאיים ודתיים. שתי המדינות חילקו ביניהן את העיר והיו נחושות לשמר באופן כללי את המצב הקיים. טענתן הייתה כי בינאום כל העיר מיותר וכי יש להמשיך לקיים את המצב שנוצר בשטח לאחר המלחמה. ישראל הביעה אמנם נכונות להחיל את פיקוח האו"ם על העיר העתיקה (שהייתה בידי ירדן), אולם הצעת ועדת הפיוס, שגרסה כי ירושלים לא תהיה בירתה, כלל לא הייתה מקובלת עליה. ירדן, מצדה, התנגדה גם לרעיון לבנאם את העיר העתיקה. מנגד, התומכים בבינאום מלא של ירושלים טענו שהצעת ועדת הפיוס רחוקה מרחק רב מתכנית הבינאום המקורית, ואינה משקפת עוד את רצון הקהילה הבין-לאומית. קבוצת מדינות נוספת שהתנגדה להצעת ועדת הפיוס העלתה על נס את הצורך בפתרון מעשי. בריטניה, למשל, סברה שהצעת ועדת הפיוס אינה בת-ביצוע ושיש לתקנה, כדי שתהיה מקובלת על ישראל ועל ירדן. בחדרי-חדרים נמתחה ביקורת על מעשיות ההצעה, אפילו מצד כמה בעלי תפקידים בוועדת ירושלים, שהייתה אמונה על הכנתה, ומזכ"ל האו"ם טריגוזה לי פעל במרץ נגד קידומה.¹⁴

13 מסמך או"ם, שכותרתו: 'Proposals for a Permanent International Regime for the Jerusalem Area', DHL, 12.9.1949, A/973.

14 Elad Ben-Dror and Asaf Ziedler, 'Israel, Jordan, and their Efforts to Frustrate the United Nations Resolutions to Internationalize Jerusalem', *Diplomacy and Statecraft*, 26, 4 (2015), pp. 648-650; אבא אבן, שגריר ישראל באו"ם, אל משה שרת, 15.9.1949, בתוך: ימימה רוזנטל (עורכת), *תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל, כרך רביעי, מאי-דצמבר 1949*, גנוז המדינה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 470. לעמדתה המפורטת של ישראל בנוגע להצעת ועדת הפיוס, ראו מסמך שכותרתו: 'Memorandum on the Future of Jerusalem: An Analysis of the Palestine Conciliation Commission's Draft Instrument', 15.11.1949, ארכיון המדינה (להלן א"מ), חצ/2443/5.

תומכי הבינאום, שעתידים היו, בסופו של דבר, להוביל את העצרת לתמיכה בהחלטה שתאמה את עמדתם, היו בשלב זה מפולגים לשלוש קבוצות שלא שיתפו ביניהן פעולה. מדינות הגוש הסובייטי, בראשות ברית המועצות, נקטו עמדה מסורתית של תמיכה בבינאום ירושלים, בעיקר בשל שיקולי המלחמה הקרה. ברית המועצות גרסה שחלוקת ירושלים בין ישראל לירדן תוביל לחיזוק האחידה האמריקנית במזרח התיכון, היות שעבדאללה פעל, לשיטתה, כסוכן של בריטניה, בעלת בריתה הקרובה של ארצות הברית. מנגד, בינאום ירושלים, שיכלול את פירווה, יביא לסילוק הצבא הירדני מהעיר ועשוי להחליש את כוחה של ארצות הברית באזור.¹⁵ מדינות גוש אמריקה הלטינית, שיש בהן רוב קתולי מובהק, נקטו עמדות שונות בנוגע לירושלים. חלקן, כמו אל-סלבדור, תמכו בהתלהבות בבינאום, וחלקן, כמו אורוגוואי, התנגדו לבינאום והזהירו עם עמדת ישראל, אך רובן היו נתונות להשפעת האפיפיור ונטו להצביע כמחצית הוותיקן בנושאים כדוגמת ירושלים.¹⁶ מדינות הגוש הערבי, שהביעו התנגדות עזה לרעיון הבינאום מרגע ששולב בתכנית החלוקה, שינו בהדרגה את עמדתן. בשלושת החודשים הראשונים של שנת 1949 קיבלה ישראל סדרת החלטות, שנועדו להכשיר את הקרקע להפיכת מערב ירושלים לבריתה. החלטות אלו, ובראשן היזמה להעביר חמישה משרדי ממשלה לירושלים, עוררו חששות כבדים בעולם הערבי. משום כך, בקיץ 1949, הביעו לבנון, מצרים וסוריה נכונות לוותר על הריבונות הערבית בירושלים לטובת החלת משטר בין-לאומי עליה, שימנע מישראל לממש את כוונותיה.¹⁷ התמיכה הערבית בבינאום ירושלים נבעה גם מהרצון לגרור את ישראל לעימות עם האו"ם על רקע התנגדותה לרעיון, לרכוש את אהדתן של מדינות נוצריות רבות בסוגיות ערביות אחרות ולאפשר – אם הבינאום אכן ייצא לפועל – את חזרת הפליטים הערבים לירושלים.¹⁸

המאבק בעצרת הכללית על אופי הבינאום והיקפו

עם פתיחת המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ב-20 בספטמבר 1949, הייתה הצעת ועדת הפיוס היחידה שעלתה על שולחן הדיונים באו"ם. עוד בשעת הוויכוח הכללי, שבמהלכו סרטטו נציגי המדינות השונות את הקווים העיקריים של גישת משלחתם לנושאים שעל סדר יומה של העצרת, התברר ששאלת ירושלים אינה נמצאת במרכז תשומת הלב הבין-לאומית. מתוך 35 משלחות שהשתתפו בוויכוח הכללי, רק שבע – ארצות הברית, צרפת, הולנד, הרפובליקה הדומיניקנית, אל-סלבדור, לבנון וישראל – התייחסו לשאלת

15 ג' רפאל אל משה שרת, 13.12.1949, א"מ, חצ/64.

16 Edward B. Glick, 'The Vatican, Latin America, and Jerusalem', *International Organization*, 11, 2 (1957), pp. 213-219

17 ועדת הפיוס, ישיבה מס' 33 של ועדת ירושלים, 20.6.1949, DHL, A/AC.25/Com.Jer/SR.33.

18 מחמד פאצ'ל אל-ג'מאלי, ד'כריאת ועבר: כארת'ת פלסטין ואת'רהא פי אליואקע אל-ערבי (זיכרונות ולקחים: אסון פלסטין והשפעתו על המציאות הערבית), דאר אל-כתאב אל-ג'דיד, בירות 1965, עמ' 94-92.

ירושלים. מעבר לכך, נציגי ארצות הברית, צרפת, הולנד והרפובליקה הדומיניקנית נקטו בנאומיהם גישה מתונה וקראו לגיבוש פתרון מעשי ובר-ביצוע, המבוסס על הסכמת ישראל וירדן, וכולל פיקוח בין-לאומי על המקומות הקדושים בעיר.¹⁹

נטייתן של חלק מהמשלחות לוותר על תכנית הבינאום המקורית ולהסתפק בקיום פיקוח יעיל על המקומות הקדושים, הייתה לצנינים בעיני לבנון, המדינה הערבית שנקטה את הגישה האוהדת ביותר כלפי בינאום ירושלים, ובעיני נציגה באו"ם, שארל מאלק, נוצרי אדוק, בן העדה היוונית-אורתודוקסית ומסור ביותר לקידום הבינאום המלא. עוד במאי 1949, בשעת הדיון בוועדה המדינית המיוחדת על בקשת ישראל להתקבל כחברה באו"ם, הגיש מאלק הצעת החלטה שקראה להתנות את קבלת ישראל לארגון בהסכמתה לעקרון בינאום ירושלים. ההצעה נדחתה אמנם אך בפער קטן יחסית: 19 מדינות תמכו בה, לעומת 25 מדינות שהתנגדו לה, ו-12 נמנעו מהצבעה.²⁰ בדבריו של מאלק, לאחר קבלת ישראל כחברה באו"ם, בלט השיקול הדתי. 'מה שעומד על הכף הוא לא ירושלים, לא הערבים, לא היהודים', הצהיר, 'אלא איכות המדינאות המערבית הנוצרית'.²¹ שיקול זה בלט ביתר שאת בנאומו של מאלק בעצרת ב-26 בספטמבר 1949. הוא הזהיר שהמושב הנוכחי עלול להיות ההזדמנות האחרונה לכוון משטר בין-לאומי אמתי בירושלים, והסביר שהעולם המוסלמי מציע, לראשונה בהיסטוריה, לחלוק את השמירה על המקומות הקדושים עם הדתות הגדולות האחרות; אם העולם המערבי הנוצרי יתעלם מכך, תהיה זו 'פשיטת רגל טרגית למדינאות הנוצרית'.²²

הטפותיו של מאלק נפלו על אוזניים ערלות. בקרב רוב המשלחות, אפילו בקרב אלו שהייתה להן אהדה לשאיפות הכנסייה הקתולית, רווחה הדעה שבשל הנסיבות הנוכחיות כבר אבדה התקווה להשיג בינאום מלא של ירושלים. בגוש הלטיני נטו רוב המדינות לתמוך בהצעה שתבטיח את ההגנה על המקומות הקדושים; נציג אקוודור, למשל, אמר שממשלתו מעדיפה פתרון מעשי, שכן לא ניתן יהיה לכפות על תושבי ירושלים פתרון שאותו הם מסרבים לקבל. לתומכי הבינאום נודע גם שהולנד שוקלת להגיש הצעת החלטה שתותיר את ירושלים מחולקת בפועל, ושישראל עומדת להגיש הצעת החלטה משלה, שתזכה, לטענתה, להסכמת הוותיקן.²³

19 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבת מליאה מס' 222, 21.9.1949, A/PV.222; ישיבת מליאה מס' 225, 29.9.1949, A/PV.225; ישיבת מליאה מס' 228, 26.9.1949, A/PV.228; ישיבת מליאה מס' 229, 26.9.1949, A/PV.229. כולם ב-DHL.

20 המושב השלישי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבה מס' 51 של הוועדה המיוחדת, 9.5.1949, DHL, A/AC.24/SR.51. לנאומו של מאלק בפני הוועדה המיוחדת ב-5.5.1949, שבו הציג את הצעת ההחלטה הלבנונית, ראו: Charles Habib, Manuscript Division, LC, Malik Papers, Box 93, Folder 2.

21 מסמך שכותרתו: 'Memorandum on the Palestine Question', ללא תאריך, ACUA, NCWC, Office of the General Secretary (hereafter OGS), Box 44, Folder 23.

22 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבת מליאה מס' 228, 26.9.1949, DHL, A/PV.228.

23 קתרין שייפר אל הווארד קרול, 19.10.1949, הנ"ל, 20.10.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 44.

מאלכ היה משוכנע שהצעת ועדת הפיוס תוביל תוך זמן קצר ל'ריבונות נפרדת דה-פקטו' של ישראל וירדן בירושלים וחשש שאבד הכלח על רעיון הבינאום המלא. לכן, הוא יזם תכנית פעולה שתאפשר לדחוק הצדה את הצעת ועדת הפיוס ולהחזיר את תכנית הבינאום המקורית לסדר היום של העצרת הכללית. בבסיס תכניתו של מאלכ עמדה ההנחה שיש לגרום לראשי הכנסיות הנוצריות, ובראשן הכנסייה הקתולית, להביע תמיכה ברורה בבינאום מלא של ירושלים. תמיכת הוותיקן תסייע לגיוס הקולות הדרושים לקבלת הצעת החלטה ברוח זו בעצרת, בייחוד בקרב מדינות אמריקה הלטינית. נוסף על כך, הלחץ שיפעיל הציבור הקתולי במדינות שאין בהן רוב קתולי עשוי לגרום למדינות נוספות לשנות את עמדתן ולתמוך בבינאום. לבסוף, שאף מאלכ לגבש בהקדם האפשרי הצעת החלטה, הקוראת לבינאום אמתי של ירושלים, כדי שהצעה זו תוגש ראשונה לוועדה המדינית המיוחדת אשר תוכננה להתכנס בשלהי נובמבר, וכך יתאפשר לדון בה לפני כל הצעת החלטה אחרת.²⁴

האסטרטגיה של מאלכ חייבה הכנה מדוקדקת. באמצע אוקטובר 1949 הוא שיגר מברק לראשי כנסיות נוצריות שונות, שבו ביקש את התייחסותם לשאלות הבאות: ראשית, 'האם אתה מסכים עקרונית לרעיון הבינאום?' שנית, 'האם אתה מסכים להצעות ועדת הפיוס לארץ ישראל?' שלישית, 'אילו שינויים היית רוצה לראות בהצעות אלו?' ורביעית, 'האם יש לך רעיונות נוספים בנושא זה?'. אמנם מיעוט מבין הנמענים, ובכללם ראשי הוותיקן, לא השיבו לשאלותיו של מאלכ, והיו אף שהתנערו מרעיון הבינאום (למשל, ראש הכנסייה האנגליקנית, הארכיבישוף מקנטרברי, שהציע ליצור מובלעת בין לאומית, שתשתרע על חלק משטח ירושלים, לרבות העיר העתיקה, ולהעביר את רוב העיר החדשה לריבונות ישראל), אך רוב ראשי הכנסיות הצהירו על תמיכתם בבינאום מלא של ירושלים.²⁵ מאלכ העריך שהמפתח להצלחה של תומכי הבינאום באו"ם טמון במידת שיתוף הפעולה שלהם עם הוותיקן. 'הכוחות הנוצריים בכלל, והכנסייה הקתולית בפרט', כתב להנהגה הלבנונית, 'הם בעלי ברית אפשריים במאבק נגד הציונות', ולכן 'יהיה זה קוצר ראות שלא להיות בברית עם כוחות אלה'. מאלכ הבהיר ש'לאפיפיור יש עניין מיוחד בגורל פלסטין, ובפרט בכל מה שקשור לירושלים', והמליץ להתאמץ לעבוד יחד עם הכנסייה הקתולית.²⁶

עד מהרה החל מאלכ לשתף פעולה עם הוועידה הלאומית לרווחה קתולית (National Catholic Welfare Conference, להלן NCWC), ארגון ששימש כמרכז העצבים של

Folder 23; הנ"ל, 3.11.1949; הנ"ל, 4.11.1949, Folder 24, OGS, ACUA, NCWC, Box 44, Folder 23

מסמך שכותרתו: 'Confidential Memorandum – Jerusalem', 15.11.1949, ACUA, NCWC, Box 44, Folder 23

OGS, Box 164, Folder 39; אבא אבן אל משה שרת, 28.12.1949, א"מ, 7466/1/א

24 שיפר אל קרול, 20.10.1949-19.10.1949, OGS, ACUA, NCWC, Box 44, Folder 23

25 לחילופי מכתבים בין מאלכ ובין ראשי הכנסיות הנוצריות השונות, ראו: LC, Manuscript

Division, Charles Habib Malik Papers, Box 93, Folder 5

26 שארל חביב מאלכ, אסראא'יל, אמריכא ואל'ערב: תנבא'את מן נצף קרן ('ישראל, אמריקה והערבים:

נבואות מלפני חצי מאה'), דאר אל-נהאר ללנשר, בירות 2003, עמ' 112-113.

הכנסייה הקתולית בארצות הברית. בשלושת העשורים שחלפו מאז הקמתו ב-1919 שמר ארגון זה, ה-NCWC, על יחסים קרובים עם הממשלים האמריקניים, שנועד לעצב את מדיניות ארצות הברית בענייני פנים וחוץ בהתאם לקווים המקובלים על הכנסייה הקתולית. הארגון עמד בקשר רציף הן עם הוותיקן, באמצעות המשלחת האפוסטולית בווינגטון, והן עם בכירי הכנסייה הקתולית בארצות הברית, ובראשם הארכיבישוף של ניו יורק, הקרדינל פרנסיס ספלמן (Spellman). בספטמבר 1946 ייסד ה-NCWC את 'המשרד לענייני האו"ם', שפעל ממטהו של ספלמן בניו יורק ועקב מקרוב אחר הנעשה באו"ם, תוך מתן תשומת לב מיוחדת למזרח התיכון. בראש המשרד עמדה קתולית פעלתנית בשם קתרין שייפר (Schaefer), שדיווחה ישירות למזכיר הכללי של הארגון הווארד קרול (Carroll).²⁷ שיתוף הפעולה בין מאלכ ל-NCWC היה הכרחי לקידום רעיון הבינאום משתי סיבות: ראשית, עמדת האפיפיור פיוס ה-12 בנוגע למעמדה העתידי של ירושלים חייבה הבהרות, ול-NCWC, כארגון קתולי המקיים קשרים הדוקים עם הוותיקן, הייתה היכולת להשפיע בכיוון זה; ושנית, בכירי הכנסייה הקתולית בארצות הברית, במיוחד ספלמן, היו בעלי עצמה פוליטית ניכרת, והדבר היה נחוץ למאבק של תומכי הבינאום הן בזירה הפנים-אמריקנית והן בזירה הבין-לאומית.

מאלכ נפגש עם שייפר ב-18 באוקטובר 1949 והותיר עליה רושם חיובי מאוד. 'אני משוכנעת בכנותו מנקודת מבט נוצרית', היא כתבה למזכ"ל ה-NCWC. 'עם זאת, חשוב שנציגים של אזורים אחרים ייקחו את ההובלה בעניין זה', שכן מאלכ מזוהה עם הגוש הערבי. שייפר הציעה לקרול לנקוט שלושה צעדים מידיים: לבקש מהוותיקן לצאת בהצהרה ברורה על עמדתו בנוגע לירושלים; לפנות לנשיא ארצות הברית הארי טרומן בבקשה לתמוך בבינאום מלא של העיר; ולעודד את הקהילות הקתוליות במדינות אחרות להפעיל לחץ על ממשלותיהן, בייחוד באמריקה הלטינית.²⁸

לא בכדי נדרש הוותיקן להבהיר את עמדתו כלפי בינאום ירושלים. מאז פרוץ הלחימה בין היהודים לערבים, בדצמבר 1947, מיעט האפיפיור להתבטא בפומבי בנושא זה ודבריו היו מעורפלים. באיגרת למאמינים הקתולים, שפרסם ב-24 באוקטובר 1948, קרא פיוס ה-12 להעניק לירושלים 'אופי בין-לאומי', שיבטיח את ההגנה על המקומות הקדושים. באיגרת נוספת, שפרסם ב-15 באפריל 1949, השתמש האפיפיור במונח 'מעמד בין-

27 Joseph S. Rossi, *Uncharted Territory: The American Catholic Church at the United Nations, 1946-1972*, The Catholic University of American Press, Washington, DC 2006; Joseph S. Rossi, 'Catherine Schaefer and the Strategy for a Catholic Presence at the United Nations 1946-1947', *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, 108, 3-4 (1997-1998), pp. 53-72; Adriano E. Ciani, *The Vatican, American Catholics and the Struggle for Palestine, 1917-1958: A Study of Cold War Roman Catholic Transnationalism*, Electronic Thesis and Dissertation Repository (2011), Paper 348

28 שייפר אל קרול, 19.10.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 23.

לאומי, אך לא פירט את עקרונות הבינאום שצריכים היו, לשיטתו, להיות מוחלים על ירושלים.²⁹ הוותיקן נמנע מלנקוט עמדה חד-משמעית מוצהרת, בשל רצונו להשאיר את הדלת פתוחה לאפשרות של משא ומתן עם ישראל, שעמה קיים מגעים חשאיים מספטמבר 1948. השיחות בין הצדדים בדבר מעמד ירושלים עלו על שרטון באוגוסט 1949, ומאז נקט הוותיקן מדיניות כפולה: הוא תמך בבינאום כפתרון היחיד לשאלת ירושלים, אך בד בבד אותת לישראל שאינו מצפה מהאו"ם להשיג דבר במושב הנוכחי ושבסימו יהיה אפשר להמשיך במשא ומתן.³⁰

בעקבות פניות שיוזם ה-NCWC, שלח הוותיקן לקרול בתחילת נובמבר 1949 מסמך כתוב, שבו הביע את תמיכתו בבינאום 'אמתי' של ירושלים, הכולל 'ריבונות בין-לאומית יעילה ובלעדית'. רצון הוותיקן בבינאום מלא נבע ממגוון סיבות: להרחיק את סכנת המלחמה מירושלים; להבטיח את ביטחון העיר ואת אופייה הקדוש; להבטיח את ההגנה על המקומות הקדושים ואת הגישה החופשית אליהם; ולהבטיח את זכויותיהם של הקתולים החיים בירושלים ואת חופש הפעולה של מוסדות הצדקה והחינוך הקתוליים הפועלים בה. הוותיקן אף ביקש מה-NCWC להפיץ את המסמך בקרב נציגי המשלחות באו"ם.³¹ תמיכת הוותיקן בבינאום ירושלים נבעה גם משיקול תיאולוגי: הכנסייה הקתולית שללה את זכותו של העם היהודי לשוב למולדתו ולהקים בה מדינה ריבונית, שכן הנצרות נוסדה, לתפיסתה, כתחליף לעם ישראל, ולכן היא היא 'ישראל האמתית' (Verus Israel). לפיכך דבקה הכנסייה הקתולית בתביעה הנוצרית לבעלות על ארץ ישראל בכללותה, לרבות עיר הקודש ירושלים.³²

על בסיס ההבהרות שסיפק הוותיקן, פורסמה באמצע נובמבר 1949 הצהרה מטעם ראשי הכנסייה הקתולית בארצות הברית, שהסירה כל ספק בדבר דבקותו של האפיפיור בבינאום מלא של ירושלים, כפי שאושר על ידי העצרת הכללית של האו"ם, ב-29 בנובמבר 1947, וקראה לממשל האמריקני ולנציגי המשלחות באו"ם לפעול למען מטרה זו בעצרת הנוכחית.³³

29 איגרת האפיפיור למאמינים הקתולים שכותרתה: 'In Multiplicibus Curis', 24.10.1949; איגרת האפיפיור למאמינים הקתולים, שכותרתה: 'Redemptoris Nostri Cruciatu', 15.4.1949.

30 Ferrari, 'The Holy See', pp. 270-279.

31 ג' צ'יקוניאני (שגריר הוותיקן בושינגטון) אל הווארד קרול, 3.11.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 24. ראו גם: הנ"ל, 17.5.1949; ד' טארדיני (מזכיר המדינה של הוותיקן) אל קתרין שייפר, 16.9.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 23.

32 ביאלר, **צלב במגן דוד**, עמ' 9-10.

33 מסמך מטעם לשכת המידע של ה-NCWC, שכותרתו: 'The following statement on the question of the internationalization of Jerusalem and the Holy Places was released by the Cardinals, Archbishops and Bishops of the American Hierarchy at their annual meeting in Washington, November 17th', 19.11.1949, The National Archives of the United Kingdom (Hereafter NA), Foreign Office (Hereafter FO), 371/75356.

ההצעה האוסטרלית: חזרה לרעיון הבינאום המלא

תומכי הבינאום ניצבו עתה בפני האתגר המרכזי – גיבוש הצעת החלטה חלופית והשגת רוב של שני שלישים בעצרת הכללית, הדרוש לקבלת ההצעה. הסיוע הגיע ממקור בלתי צפוי: ב־19 בנובמבר 1949 הגישה אוסטרליה הצעת החלטה, שאישרה מחדש את כוונת האו"ם להקים משטר בין־לאומי בירושלים, בהתאם להחלטתו מ־29 בנובמבר 1947; ביקשה מוועדת הפיוס להתאים את הצעתה לטיוטת החוקה שניסחה מועצת הנאמנות באפריל 1948; והורתה לוועדת הפיוס לדווח, 'עם תכנית מפורטת', למושב החמישי של העצרת הכללית.³⁴ היזמה האוסטרלית נבעה לא מאמונה עמוקה בישימותו של רעיון הבינאום, אלא משיקול פוליטי פנימי. בסתיו 1949 הייתה אוסטרליה נתונה בעיצומה של מערכת בחירות צמודה. לאורך תקופה זו הפעילו הקהילות הקתוליות במדינה לחץ כבד על הממשלה המכהנת לקדם את בינאום ירושלים באו"ם.³⁵ שר החוץ האוסטרלי הרברט אוואט (Evatt), שביקש לגייס את תמיכת הציבור הקתולי בארצו, הורה למשלחתו באו"ם להגיש הצעת החלטה הקוראת לבינאום מלא של ירושלים. הוא קיווה שההכרעה בנושא זה תידחה לשנה הבאה ושההחלטה, שתתקבל בסופו של דבר, תהיה גמישה מספיק כדי להשביע את רצונה של ישראל.³⁶ ההגשה של הצעת ההחלטה האוסטרלית הייתה נקודת מפנה בהשתלשלות האירועים שהובילה לקבלת החלטת הבינאום. אם קודם לכן היו תומכי הבינאום באו"ם מפוצלים ולא מתואמים, הרי שההצעה האוסטרלית שימשה כציר מרכזי, שסביבו יכלו תומכי הבינאום להתלכד לחזית אחת. מעבר לכך, העובדה שמדינה פרוטסטנטית, ידיונית לישראל, הציעה בינאום מלא של ירושלים, הקשתה על אותן מדינות קתוליות שלא תמכו בכך להמשיך להתנגד לרעיון הבינאום או להישאר אדישות כלפיו.

עם פתיחת דיוני הוועדה המדינית המיוחדת, ב־24 בנובמבר 1949, הונחו על שולחנה שתי הצעות לפתרון שאלת ירושלים: הצעת ועדת הפיוס, שקראה לבינאום טריטוריאלי מוגבל, וההצעה האוסטרלית, שקראה לבינאום טריטוריאלי מלא. לשתי ההצעות הצטרפה ב־25 בנובמבר הצעתה של ישראל, לפיה ייחתם הסכם בינה ובין מזכ"ל האו"ם, שיעניק לישראל את האחריות להגנה על המקומות הקדושים בירושלים, הנמצאים בשטח שבשליטתה, ואת הפיקוח עליהם; המזכ"ל יוכל, אם ירצה, למנות נציג שיישלח לישראל,

34 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, מסמך הוועדה המדינית המיוחדת, שכותרתו: 'Australia: Draft Resolution', 19.11.1949, DHL, A/AC.31/L.37.

35 בחודשים שקדמו לפתיחת העצרת הכללית של האו"ם קיבלה ממשלת אוסטרליה פניות רבות מקהילות קתוליות במדינה, שהפצירו בה לפעול למען בינאום ירושלים. ראו: The National Archives of Australia, M1459, 35.

36 Chanan Reich, 'Religious Values and Political Expediency – Australia and the Question of Jerusalem: 1947-1950', *Jewish Political Studies Review*, 6, 3-4 (1994), pp. 148-150; Daniel Mandel, *H. V. Evatt and the Establishment of Israel: The Undercover Zionist*, Frank Cass, London 2004, pp. 260-262.

אך תפקידיו יהיו מוגבלים לעניינים הנוגעים ליישום ההסכם.³⁷ ירדן, שלא הייתה אז חברה באו"ם, הוזמנה להשתתף בדיוני הוועדה, ונציגה, שר ההגנה פוזי אלמלקי, התנגד לכל שינוי במצב הקיים בירושלים.³⁸

בראש התומכות בהצעת ועדת הפיוס עמדו שלוש המדינות החברות בה – ארצות הברית, צרפת וטורקיה, אלא שתמיכה זו הייתה מאופקת. ארצות הברית, למשל, תמכה בכינון משטר בין-לאומי בירושלים, שיספק את ההגנה הדרושה על המקומות הקדושים, ועם זאת, ביקשה לקדם הצעה בת-ביצוע, שתתחשב בהשקפות ישראל וירדן. ארצות הברית ראתה, אמנם, בהצעת ועדת הפיוס בסיס סביר לפתרון שאלת ירושלים, אך הביעה נכונות להכניס בה תיקונים או לדון בהצעות חדשות, שתהיינה מקובלות הן על האו"ם והן על ישראל וירדן.³⁹ צרפת, מצדה, ראתה בהצעת ועדת הפיוס הצעת פשרה מאוזנת, אך לא גילתה התלהבות רבה כלפיה. תמיכת צרפת בהצעת הוועדה נבעה בעיקר מאמונתה שהאו"ם לא יוכל ליישם, הלכה למעשה, את רעיון הבינאום המלא. נציג צרפת בוועדה המדינית המיוחדת, ז'אן שוול (Chauvel), הדגים זאת באומרו שהעלות השנתית של הקמת מינהל עירוני שלם בירושלים, לרבות כוח משטרה בין-לאומי המונה בין 2,000 ל-3,000 איש, תסתכם בסכום שבין 20 ל-30 מיליון דולר, שיילקח מתקציב האו"ם.⁴⁰ במילים אחרות, בהיעדר חלופה טובה יותר, נתפסה הצעת ועדת הפיוס בעיני המדינות שתמכו בה כרע במיעוט.

לעומת זאת, האפשרות של חזרה לתכנית הבינאום המקורית, שעמדה בבסיס ההצעה האוסטרלית, קנתה לה אהדה בקרב משלחות רבות בוועדה. על רקע זה התפתחו דין ודברים בין מתנגדי הבינאום המלא לתומכיו. ב-26 בנובמבר, לאחר שאחד מנציגי המשלחת הצרפתית הטיל ספק בנכונותו של האו"ם לכפות את הקמתו של משטר בין-לאומי בירושלים על אף רצונן של ישראל וירדן, ולשאת בהשלכות הכלכליות הכרוכות בכך, הזהיר נציג לבנון מאלכ שכל עיכוב בפתרון שאלת ירושלים עלול להביא למצב

37 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, מסמך הוועדה המיוחדת, שכותרתו: 'Israel: Draft Resolution', DHL, 25.11.1949, A/AC.31/L.42.

38 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבה מס' 46 של הוועדה המיוחדת, DHL, 26.11.1949, A/AC.31/SR.46.

39 מזכיר המדינה דין אצ'סון אל הנשיא הארי טרומן, 21.11.1949, *Foreign Relations of the United States* (Hereafter FRUS), 1949, Vol. VI: *The Near East, South Asia, and Africa*, pp. 1498-1499; נאומו של ג' רוס נציג ארצות הברית בוועדה המיוחדת, 24.11.1949, National Archives and Records Administration (Hereafter NARA), Record Group (Hereafter RG), 46, Entry 3039E, Box 46; Peter L. Hahn, 'Alignment by Coincidence: Israel, the United States, and the Partition of Jerusalem, 1949-1953', *The International History Review*, 21, 3 (1999), pp. 672-673.

40 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבה מס' 43 של הוועדה המיוחדת, DHL, 24.11.1949, A/AC.31/SR.43; שגריר בריטניה באו"ם אלכסנדר קדוגן אל משרד החוץ הבריטי, NA, FO, 371/75355, 6.12.1949.

שבו בינאום העיר לא יהיה עוד אפשרי.⁴¹ בנאום חוצב להבות, שנשא ב־28 בנובמבר, ביקש מאלכ לשלול את טענותיהם של מתנגדי הבינאום. באשר לשיקול הכלכלי, הרי שהעלות הדרושה, לדבריו, לקיום המשטר הבין-לאומי בירושלים לא תעלה על עשרה מיליון דולר לשנה, ואומות העולם יכולות לגייס את הסכום הזה; ובאשר לשיקול הפוליטי, הרי שאם מעצמות המערב ירצו בכנות להוציא לפועל את הבינאום, הדבר בהחלט אפשרי. בהמשך מנה מאלכ את הסכנות הטמונות בהמשך המצב הקיים: ירושלים תישאר מחולקת לשניים; ישראל עלולה לפתע להכריז על ירושלים כבירתה או לנסות לבלוע את החלק הערבי של העיר; וישראל וירדן עלולות להגיע להסכם שימנע מהא"ם להשתתף בקביעת עתידה של ירושלים. לאחר מכן, תקף מאלכ את עמדת צרפת בנוגע לבינאום ירושלים ורמז שממשלתה זנחה את זכויותיה ההיסטוריות בעיר. לבסוף, הוא התריע שהישארותה של ירושלים מחולקת תוביל להרס סופי של העיר או להכללתה במדינת ישראל. 'מי שרוצה שהסטטוס קוו יישאר', סיכם מאלכ, 'מקדם, במודע או שלא במודע, את הכללתה של ירושלים בישראל'.⁴²

בניסיון להוריד את ההצעה האוסטרלית מסדר היום ולהחליפה בהצעה מתונה יותר, יזמה ארצות הברית את הקמתה של ועדת משנה, שתפקידה היה לבחון את ההצעות השונות שהוגשו לוועדה ולהמליץ על אחת מהן. ועדת המשנה הורכבה מנציגים של 17 מדינות, לרבות מדינות שהתלבטו באשר לפתרון הרצוי לשאלת ירושלים. כבר בישיבתה הראשונה הציעה הולנד, מהמתנגדות לבינאום מלא, שוועדת המשנה תחליט קודם על העקרונות המנחים לפתרון. מטרתה של הולנד הייתה לגרום לסחבת בדיונים, במגמה לסכל את קידומה של ההצעה האוסטרלית. ברם, הניסיון ההולנדי לא צלח, וההצעה האוסטרלית חזרה למוקד הדיונים. אוסטרליה ביקשה להגיע לנוסח מוסכם עם ברית המועצות והסכימה לשנות את הנוסח המקורי של ההצעה: במקום לבקש מוועדת הפיוס להגיש תכנית מפורטת למושב החמישי של העצרת הכללית, הטיל הנוסח החדש של ההצעה על מועצת הנאמנות של האו"ם להשלים את הכנת חוקת ירושלים מ־1948, לאשר אותה ולהמשיך מיד ביישומה. ההצעה האוסטרלית המתוקנת התקבלה בוועדת המשנה ברוב של תשע מדינות תומכות, לעומת שש מתנגדות ושתי נמנעות.⁴³ שוב גברו שיקולים זרים על הצורך בפתרון מעשי: ברית המועצות ביקשה למנוע מוועדת הפיוס, שבה נהנתה ארצות הברית מהשפעה רבה, להמשיך את הטיפול בשאלת ירושלים והעדיפה להחזיר את האחריות לפתרון השאלה למועצת הנאמנות חסרת השיניים.

41 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבה מס' 46 של הוועדה המיוחדת, A/AC.31/SR.46, DHL, 26.11.1949.

42 שם, ישיבה מס' 48 של הוועדה המיוחדת, A/AC.31/SR.48, DHL, 28.11.1949.

43 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, מסמך הוועדה המיוחדת, שכותרתו: 'Report of Sub-Committee 1 of the Ad Hoc Political Committee', DHL, 2.12.1949, A/AC.31/11; אבא אבן אל משה שרת, 28.12.1949, א"מ, 7466/1.

עם חידוש דיוני הוועדה המדינית המיוחדת, ב־5 בדצמבר 1949, נעשה מאמץ אחרון להציב חלופה לבינאום מלא של ירושלים. הולנד ושוודיה הגישו הצעת החלטת משותפת, שקראה לבינאום תפקודי. על פי ההצעה, ירושלים תועבר לתחום השיפוט של ישראל וירדן, שתתחייבנה בפני האו"ם להגן על המקומות הקדושים ועל הגישה החופשית אליהם, לכבד את חופש הדת ולשמור על זכויות הכנסיות בעיר. נוסף על כך, ירושלים כולה תפורז בהדרגה. מושל מטעם האו"ם יפקח על מילוי ההתחייבויות של ישראל וירדן, שלא תוכלנה להקים את בירתן בירושלים. ההצעה ההולנדית-שוודית, שהייתה גרסה מרוככת של הצעת ועדת הפיוס, התרחקה עוד יותר מתכנית הבינאום המקורית. 'מוטב לאמץ אפילו פתרון לא מושלם, שהוא מעשי', נימק הנציג ההולנדי, 'מאשר להישאר עם פתרון אידיאלי, שלא ניתן לבצעו הלכה למעשה'.⁴⁴

אולם, גם הצעה זו זכתה לתמיכה מהוססת בקרב מתנגדי הבינאום המלא, בעיקר בשל התנגדות ישראל וירדן. 'ממשלת ירדן מאמינה', הבהיר שר ההגנה מלקי לוועדה, 'ש'שום סוג של בינאום ירושלים [...] לא ישרת שום מטרה'. גם המשלחת הישראלית הייתה מוכנה להילחם נגד ההצעה ההולנדית-שוודית, ושר החוץ משה שרת אף הכין 'נאום שלם נגדה'.⁴⁵ לא זו בלבד, אלא שאף ראש הממשלה דוד בן-גוריון הצהיר בכנסת שירושלים היהודית היא 'חלק אורגני ובלתי נפרד' מישראל ושהניסיון 'לקרוע' אותה ממנה עלול להרחיק את השלום בעיר. 'ישראלים ימסרו נפשם על ירושלים', הזהיר בן-גוריון, 'לא פחות מאנגלים על לונדון, רוסים על מוסקבה ואמריקאים על וושינגטון'.⁴⁶ הצהרתו התקיפה של ראש ממשלת ישראל נפלה כפרי בשל לידי נציגי סוריה ועיראק, שהשתמשו בה בנאומיהם כדי להאיר באור מגוחך את ההצעה ההולנדית-שוודית, שדגלה בפשרה המקובלת על הצדדים הנוגעים בדבר.⁴⁷ בד בבד, החל לחץ הוותיקן לתת את אותותיו, ועל רקע זה הודיעו מדינות נוספות, בגלוי או בחשאי, על כוונתן לתמוך בהצעה האוסטרלית, וזאת, אף שברור היה שהסיכויים ליישמה קלושים. דוגמה אחת לכך היא ברזיל; ראשי משרד החוץ במדינה הסבירו שלכנסייה הקתולית תפקיד חיוני בהבטחת אחדותה של ברזיל, וכל פגיעה בה עלולה להביא לידי 'אנדרלמוסיה' במדינה. לכן, כל ממשלה הנמצאת בשלטון חייבת לחזק את הכנסייה, ומכאן תלותה הרבה של ברזיל בוותיקן. כמו כן, ברזיל ביקשה לאחרונה מהוותיקן למנות קרדינל

44 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, מסמך הוועדה המדינית המיוחדת, שכותרתו: 'Netherlands and Sweden: Draft Resolution', 5.12.1949, DHL, A/AC.31/L.53; שם, ישיבה מס' 57 של הוועדה המדינית המיוחדת, 5.12.1949, DHL, A/AC.31/SR.57.

45 שם, ישיבה מס' 58 של הוועדה המדינית המיוחדת, 6.12.1949, DHL, A/AC.31/SR.58; ישיבת ממשלת ישראל, 27.12.1949, א"מ.

46 **דברי הכנסת**, ישיבה מס' 93 של הכנסת הראשונה, הודעת ראש הממשלה בדבר ירושלים והמקומות הקדושים, כרך 3, 5.12.1949, עמ' 221-222.

47 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבה מס' 58 של הוועדה המדינית המיוחדת, DHL, A/AC.31/SR.58, וישיבה מס' 59 של הוועדה המדינית המיוחדת, DHL, A/AC.31/SR.59 – שתי הישיבות נערכו ב־6.12.1949.

ברזילאי שלישי, ומשום כך, היא זקוקה דווקא עתה לחסדיו. לפיכך, על אף שברזיל סברה שרעיון בינאום ירושלים אינו ניתן להגשמה, לא הייתה לה ברירה אלא לתמוך בו.⁴⁸ הדוגמה הבולטת השנייה היא זו של נציג מדינה דרום־אמריקנית 'שהיא קתולית ברובה ולא מעזה להמרות את פי האפיפיור'; נציג זה פנה כמעט לכל המשלחות מדרום אמריקה ואמר להן שעל אף שבכוונתו להצביע בעד ההצעה האוסטרלית, בשל ההוראות שקיבל מארצו, 'הוא מיעץ לכולם להצביע נגדה', שכן, בינאום ירושלים אינו מעשי.⁴⁹ הדוגמה השלישית לכך היא צרפת. החברה בוועדת הפיוס, שיצאה חוצצת נגד ההצעה האוסטרלית בדיוני הוועדה, שינתה לבסוף את טעמה והצהירה על תמיכתה בה. 'במקרה שצרפת תואשם בהכשלת הבינאום', נימקו במשרד החוץ הצרפתי את ההחלטה, 'התגובה של דעת הקהל הקתולית לא תהיה נוחה לממשלת צרפת'.⁵⁰

התערבותו המכרעת של האפיפיור ואימוצה של החלטה 303 בעצרת הכללית

ערב ההצבעה בוועדה המדינית המיוחדת, רווחה באו"ם ההערכה כי ההצעה האוסטרלית עשויה לזכות ברוב קולות, אך לא ברוב של שני שלישים, הדרוש לקבלתה. החישוב שעשו משלחות שונות הגיע לתוצאה דומה: 23 מדינות תומכות, לעומת 20 מדינות מתנגדות, וחלק ממדינות אמריקה הלטינית מהססות לתמוך בה. הסיכויים לקבלת ההצעה נראו קלושים, והערבים, שהיו במידה רבה השושבינים הראשיים של ההצעה, 'התהלכו חפויי ראש', כפי שתיאר זאת משה שרת.⁵¹ מאלכ נזעק לפעולה: הוא שלח מברק לאפיפיור, שבו ביקש את התערבותו המידית של הוותיקן. בתגובה, שלח פיוס ה־12 למאלכ מברק, שבו אישר מחדש את תמיכתו בבינאום מלא של ירושלים והסמיך אותו להעביר את תוכנו לכל המשלחות.⁵² ואכן, מאלכ הפיץ את מברק האפיפיור בין משלחות שונות, כשלצדו פעל הקרדינל ספלמן, ששימש כשופרו של פיוס והפציר בנציגים לתמוך בהצעה האוסטרלית.⁵³

48 יעקב צור, ציר ישראל באורוגוואי ובארגנטינה אל מנכ"ל משרד החוץ ולטר איתן, 30.11.1949, בתוך: רוזנטל (עורכת), תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל, עמ' 668-671.

49 דוח מודיעין של אגף החקר במשרד החוץ, שכותרתו: 'Edwin Wright on Change of U.S. Position Concerning Jerusalem', 6.12.1949, א"מ, חצ/2443/5.

50 ש' קדר, צירות ישראל בפרץ אל המחלקה למערב אירופה במשרד החוץ, 13.12.1949, א"מ, חצ/2443/5.

51 ישיבת ממשלת ישראל, 27.12.1949, א"מ.

52 דוח מודיעין של אגף החקר במשרד החוץ, שכותרתו: 'The Vote of the Ad Hoc Committee on Jerusalem', 8.12.1949, א"מ, חצ/2443/5; משה שרת, דבר דבור: דברים שבעליפה בזירות פנים וחוץ, העמותה למורשת משה שרת, תל אביב 2016, עמ' 966-967.

53 למגעים שהתקיימו בין ספלמן ובין אישים שונים, לרבות ראשי הממשל האמריקני ודיפלומטים זרים, בנוגע לבינאום ירושלים, ראו: The Archives of the Archdiocese of New York, the Most Reverend James Griffiths Papers, Foreign Affairs Files, Box 4, Folder 11.

פנייתו האישית של האפיפיור חוללה מפנה בהצבעה של מדינות רבות באמריקה הלטינית. חלק מהמדינות שהתנגדו להצעה, דוגמת פנמה והרפובליקה הדומיניקנית, החליטו להימנע, וחלקן האחר, דוגמת קוסטה ריקה והונדורס, עברו מהתנגדות לתמיכה; מדינות שהתלבטו ולא ששו לתמוך בהצעה, דוגמת פרו, בוליביה וקובה, הצטרפו עתה לתומכות. לחץ הוותיקן השפיע גם על מדינות אירופיות, דוגמת לוקסמבורג, שעברה מהתנגדות לתמיכה, ובלגיה, שהתלבטה כיצד לנהוג ולבסוף הצביעה בעד ההצעה. אפילו הולנד, שיזמה יחד עם שוודיה את ההצעה החלופית לבינאום המלא, החליטה להימנע, לאחר שנציג הוותיקן בהאג הביע מחאה חריפה בפני ממשלתה.⁵⁴

ב־7 בדצמבר אישרה הוועדה המדינית המיוחדת את ההצעה האוסטרלית ברוב הדרוש: 35 מדינות תמכו בה, לעומת 13 שהתנגדו ו־11 שנמנעו. גם לאחר שההצעה האוסטרלית המאושרת עברה לדיון בעצרת הכללית של האו"ם, תומכי הבינאום לא שקטו על שמריהם, אלא פעלו כדי לשמר את הרוב הקיים ואף להגדילו. לצורך כך, ביקש מאלכ לגייס את תמיכת מקסיקו, שהובילה את המדינות המתנגדות לבינאום באמריקה הלטינית ונמנעה מהצבעה בוועדה המדינית המיוחדת. מאלכ ביקש ממגיל עבד (Abed), מולטי־מיליונר מקסיקני ממוצא לבנוני ואנטי־ציוני מובהק, להתערב אצל ממשלת מקסיקו, כדי שתורה לנציגה לתמוך בבינאום בהצבעה המכרעת בעצרת הכללית, וכך אכן קרה.⁵⁵

ב־9 בדצמבר 1949 הובאה ההצעה האוסטרלית לאישור העצרת. הישיבה התנהלה באווירה מתוחה ובמהלכה נשמעו חילופי דברים קשים בין תומכי הבינאום למתנגדיו. בנאום חדור להט דתי שנשא מאלכ, הוא פרט על מיתריו הרגישים של העולם הנוצרי. מאלכ הדגיש שהישראותה של ירושלים מחולקת תוביל ל'ישראל־ציה מוחלטת' של העיר בעתיד הנראה לעין. בהיעדר בינאום, המוסדות הנוצריים בירושלים, לרבות כנסיות, מנזרים ובתי ספר, לא יוכלו לתפקד כראוי, והדבר יביא ל'חיסול החיים והאינטרסים הנוצריים' בעיר. מאלכ קרא למערב הנוצרי לא לוותר על ההזדמנות הגדולה שנקרתה בפניו, בעוד האסלאם מסכים – לראשונה זה יותר מאלף שנים – לחלוק את השליטה בירושלים.⁵⁶ בתום הדיון, אישרה העצרת הכללית את ההצעה האוסטרלית, שהייתה להחלטת האו"ם 303, ברוב גדול יותר מזה שהושג בוועדה המדינית המיוחדת: 38 מדינות תמכו בהחלטה, לעומת 14 שהתנגדו לה ושבע שנמנעו. 'הרגשתי ריח דם', אמר שרת לעמיתיו בממשלה, עם חזרתו לישראל, ותיאר את שאירע באותה ישיבה כ'סילוק חשבון על [...] צליבת ישו'.⁵⁷

54 אלכסנדר קדוגן אל משרד החוץ הבריטי, 10.12.1949, NA, FO, 371/75356.

55 שארל מאלכ אל מיגל עבד, 17.12.1949, LC, Manuscript Division, Charles Habib Malik, Papers, Box 93, Folder 5.

56 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבת מליאה מס' 275, 9.12.1949, DHL, A/PV.275.

57 ישיבת ממשלת ישראל, 27.12.1949, א"מ.

תוצאותיה העקרות של החלטה 303

החלטה 303 התקבלה על ידי תומכי הבינאום בהתלהבות רבה, ואת מרב השבחים קטף מאלכ, שכונה במסדרונות האו"ם לאחר מכן 'אביר הבינאום'.⁵⁸ פועלו של מאלכ זכה להערכה רבה מצד הכנסייה הקתולית. נציגת ה-NCWC באו"ם שיפר ציינה את נחישותו המתמדת ואת יכולותיו הרטוריות יוצאות הדופן כגורמים העיקריים לקבלת החלטת הבינאום.⁵⁹ 'תמיכתך האדירה והיעילה באינטרסים הנוצריים בנושא זה', כתב מזכ"ל ה-NCWC קרול למאלכ, 'עוררה הערצה נרחבת ומהווה מקור לסיפוק עמוק'.⁶⁰ אולם, ספק רב אם שליחי הוותיקן האמינו שירושלים אכן תבונאם. ספלמן ראה, אמנם, בהחלטה הישג גדול, אך זאת מסיבה הקשורה למדיניותה העתידית של ישראל. הוא טען שההחלטה תכניס את ישראל לעמדת התגוננות ותגרום לה להיות נוחה יותר במשא ומתן על מעמד ירושלים.⁶¹ גם שרת, שנפגש עם ספלמן לאחר אישור ההחלטה, התרשם שהקרדינל 'מבין היטב שזה לא ייצא לפועל' אך סבור שהוותיקן נמצא בעמדת מיקוח חזקה יותר מבעבר.⁶²

מדינות ערב ראו בהחלטת בינאום ירושלים ניצחון מורלי, על אף שידעו שיישומה ייתקל בקשיים עצומים. שיתוף הפעולה המוצלח עם מדינות אמריקה הלטינית, בתיווך הכנסייה הקתולית, היווה עבור מדינות ערב תקדים חיובי להמשך המאבק המדיני נגד ישראל בזירה הבין-לאומית. מאלכ הודה שהערבים הזניחו בעבר את מדינות אמריקה הלטינית ולא השכילו לנצל את השפעת הוותיקן על העולם הקתולי לטובתם, אך עתה הם יודעים כיצד לטפל בשאלת ארץ ישראל בעתיד. 'לו ידענו לפני שנתיים את מה שאנו יודעים היום', אמר מאלכ, 'ישראל מעולם לא הייתה קמה'. נציגי המשלחות הערביות באו"ם הביעו תקווה שישראל תפר את ההחלטה, כדי שאפשר יהיה להעלות את הסוגיה בפני מועצת הביטחון, שם ינסו הערבים, יחד עם בעלי בריתם החדשים, להוביל לסנקציות נגד ישראל. הדיפלומט המצרי, עבד אלמנעם מצטפא, הבהיר שהערבים ינקטו כל אמצעי שיפעל לרעת 'בני דודנו היקרים, היהודים'; 'נהפוך את חייהם לגיהנום', הוסיף ראש המשלחת המצרית, מחמוד פוזי. יתרה מזאת, היו שטענו שעל הערבים לכפות את ההחלטה על ישראל, אפילו תוך שימוש בכוח צבאי.⁶³

58 חסין פח'רי אל-ח'אלדי, ומצ'א עהד אל-מג'אמלאת: מד'כראת אל-דכתור חסין פח'רי אל-ח'אלדי, בירות 1949 (חלף זמן הנימוסים: זיכרונות הד"ר חסין פח'רי אל-ח'אלדי), כרך 3, דאר אל-שרוק ללנשר ואל-תוזיע, עמאן 2014, עמ' 211.

59 מסמך שכותרתו: 'Memorandum', ACUA, NCWC, OGS, Box 164, Folder 39, 13.12.1949.

60 הווארד קרול אל שארל מאלכ, 28.12.1949, LC, Manuscript Division, Charles Habib Malik, Papers, Box 93, Folder 5.

61 תזכיר שיחה בין ת' פאור (מהמשלחת האמריקנית לאו"ם בניו יורק) ובין ו' ריילי (ראש מטה משקיפי האו"ם בארץ ישראל), 12.12.1949, Box 11, Entry 1030D, RG 84, NARA.

62 שרת, דבר דבור, עמ' 969.

63 דוח מודיעין של אגף החקר במשרד החוץ, שכותרתו: 'The Vote of the Ad Hoc Committee', 8.12.1949, on Jerusalem, דוח מודיעין של אגף החקר במשרד החוץ, שכותרתו: 'Reactions'.

לתמיכת ארצות הברית. גארו הציע לצמצם משמעותית את שטח האזור שבשליטת האו"ם, כך שתיווצר מובלעת בין-לאומית קטנה יחסית, הכוללת את העיר העתיקה (למעט מתחם מסגד אל-אקצא) וחלק קטן מהשטח שבשליטת ישראל. הצעת גארו הייתה, למעשה, גרסה רזה של רעיון הבינאום התפקודי, שאפשרה לישראל וירדן לספח את כל השטח שמחוץ למובלעת הבין-לאומית, אך היא לא התגבשה, מסיבות שונות, לכדי פתרון מוסכם. באפריל 1950 השלימה מועצת הנאמנות את הכנת חוקת ירושלים, אלא שעבודתה הייתה לחינם: נוכח סירובן של ישראל ושל ירדן לקבל את החוקה, העבירה מועצת הנאמנות ביוני 1950 את הטיפול בשאלת ירושלים למושב החמישי של העצרת הכללית, שלא קיבלה החלטה נוספת בעניין זה.⁶⁸

סיכום

קבלת החלטה 303 מ'9 בדצמבר 1949 הייתה 'ניצחון פירוס'. ההחלטה אימצה את התכנית מרחיקת הלכת של בינאום ירושלים כדפוס הפעולה המועדף על האו"ם בשאלת ירושלים, אולם תוצאתה בפועל הרחיקה את התמורות שהיו מצופות מהבינאום וקיבעה את הגבול הזמני שנוצר בירושלים ב'1949 לשנים רבות (למעשה עד מלחמת ששת הימים). ההחלטה, שחתרה לעקור את ריבונות ישראל וירדן מכל חלקי העיר, הלחיצה מאוד את שתי המדינות הללו וגרמה להן להתבצר בעמדתן הסרבנית. ישראל, שהייתה נכונה קודם לכן להציב בירושלים נציג או"ם וסברה כי את העיר העתיקה ושאר המקומות הקדושים יש להעמיד תחת חסות האו"ם, תפסה את החלטה 303 כאיום של ממש והתנגדה לה בכל הכוח, וכך נהגה גם ירדן. המהלך סילק מהבמה את הגמישות המסוימת שהפגינו ישראל וירדן בתקופה שקדמה לעצרת והקשה על קבלת החלטות עתידיות מעשיות בנוסח תכנית גארו. בינאום של אזור העיר העתיקה ושל המקומות הקדושים שסביבה (השטח המכונה כיום 'האגן הקדוש') היה יכול להיות תרומה חשובה של האו"ם להסדר בירושלים, אבל החלטה 303 רק הרחיקה פתרון כזה ותרומתה הכוללת לקידום שאלת ירושלים הייתה, בחשבון כולל, שלילית ביותר.

אף שמדינות רבות העריכו כי התכנית תישאר על הנייר בלבד, הן העדיפו לא להתייצב נגד המגמה שכבשה את העצרת וביקשה להכתיר מחדש את הבינאום כפתרון שראוי לדבוק בו ולהציגו כחזון האולטימטיבי לירושלים, גם אם חזון זה כלל לא ימומש. מי שקידם את הרעיון הזה מתחילת העצרת היו מדינות ערב, ודוברן – נציגה המוכשר של לבנון שארל מאלכ. מטרתן הייתה להביך את ישראל ולהציגה כסרבנית בזירה הבין-לאומית במקרה שהיא תתנגד להחלטה, או למנוע ממנה את האפשרות שירושלים תהיה בירתה, במידה

Gadi Heimann, 'Divide and Rule: Israel's Tactics Regarding the Jerusalem Question and America's Response, 1949-1950', *Cold War History*, 17, 1 (2017), pp. 28-37

שהיא תקבל עליה את יישום ההחלטה. הוותיקן והעומד בראשו תמכו בבינאום משלל סיבות, ולא יכלו לעמוד מהצד. הוראתו של האפיפיור לתמוך בהחלטה הטתה את הכף וגיבשה את הרוב שנחוץ היה לקבלת ההחלטה. האפיפיור העדיף לנקוט גישה של 'ייקוב הדין את ההר' ולהיצמד לעיקרון שנתפס בעיניו כאידיאלי – של בינאום ירושלים וסביבותיה, אלא שבתקופה שנסקרה במאמר הוא כבר היה תלוש לגמרי מהמציאות שהתהוותה בשטח. במערכה המדינית המורכבת, שהתפתחה בעצרת, היו גם שחקנים שמילאו תפקיד חשוב בשל אינטרסים צרים. המובהקת שבהן הייתה אוסטרליה, כמו גם מדינות אחרות שסברו כי ההחלטה המוצעת אינה נכונה ובכל זאת תמכו בה. עצרת האו"ם בסתיו 1949, שנראתה בתחילתה כמסגרת שבה אפשר לקדם פתרון לסוגיה הרגישה ביותר בשאלת ארץ ישראל, הייתה בסופה לבמה שבה העדיפו רוב מדינות האו"ם לדבוק בהצהרות מדיניות אוטופיות ולא בגישה מעשית שתחתור לפשרה מתאימה לנסיבות.

חינוך

ייצוג הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד, 1948-1967

אורנה ועדיה

מבוא

במאמר זה אבחן את אופן ייצוגו העמום והדו־משמעי של הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד בעשורים הראשונים לקום המדינה. אופן ייצוג זה מבטא את רציפות האופן בו דמיון הציבור הישראלי-יהודי את המרחב, מאז ראשית ההתיישבות הציונית.

דמיון מרחבי (Spatial imagination) הוא פעולה מנטלית קוגניטיבית שבאמצעותה האדם מייצר תפיסה מרחבית. תפיסה זו נשענת הן על התנסויות ממשיות ומוחשיות במרחב והן על ידע מרחבי, המתווך באמצעות התרבות והחברה. במונח 'דמיון מרחבי' מושם דגש על היות התודעה המרחבית פרי של מערכות חברתיות. המונח מצביע על הפער האונטולוגי הקיים בין המרחב הפיזיקלי – 'המרחב כשלעצמו', שאינו נגיש לנו, ובין המרחב החברתי, הנגיש לנו דרך מערכות חברתיות תרבותיות כמו שפה, מדע ודת. מערכות אלו מקנות למרחב משמעות, ובאמצעותן ודרכן אנו תופסים את המציאות בכלל ואת המרחב בפרט. חוסר נגישותו של המרחב כשלעצמו מחייב את קיומו של יחס מדומיין, המאפשר לנו לפתח תודעה מרחבית דרך מערכות התרבות. מערכת החינוך, בהיותה אמונה על שעתוק ערכים ואמונות באמצעות הידע הנלמד ועל חיזוק הקשר בין התלמיד לארץ, מגלמת את אחת ממערכות תרבות אלו.

הבחירה לבחון את המפות שהובאו בספרי הלימוד נסמכת על הטענה כי הידע שנבחר להתפרסם בתכנית הלימודים ובספרי הלימוד הוא תוצאה של משא ומתן בין קבוצות שונות בחברה (Apple & Christian-Smith 1991) ועל היותה של המפה ייצוג חזותי שמשקף את אופני הדמיון המרחבי של יוצריה. בחינת הידע הנלמד המובאת בספרי לימוד בכלל ובמפות בפרט מאפשרת לשרטט תהליכים תרבותיים ופוליטיים שמצויים בבסיס הבחירות

* מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטור שכתבתי בנושא: 'מפות בספרי הלימוד והדמיון המרחבי: מערכת החינוך היישובית והישראלית 1903-1967'. את העבודה כתבתי באוניברסיטת תל אביב, בהנחייתם המסורה, המעמיקה והמחכימה של פרופ' אבנר בן-עמוס מאוניברסיטת תל אביב ופרופ' יורם בריגל מאוניברסיטת חיפה.

בידע מסוים ולא אחר. מכאן שספרי הלימוד משמשים מקור מחקר עשיר לצורך התחקות אחר אופני הדמיון המרחבי שקידמה מערכת החינוך בישראל. את המפות אבחן במאמר זה בתור עדות היסטורית-חברתית של אופני הדמיון המרחבי שביקשו יוצריהן להפיץ בזמן יצירתן ולא בתור עדות מרחבית שמאפשרת לשחזר את ההווה המרחבית של זמן היווצרותן. גישה זו דוחה את תפיסת המפה כתוצר אובייקטיבי של עבודה מדעית ורואה בה פרשנות סובייקטיבית של המציאות, הטומנת בחובה, באורח סמוי או גלוי, משמעויות פוליטיות.¹ בבחינת המפות אבקש לבחון אותן לא רק בתור ייצוג מרחבי, אלא גם כאופן פעולה שמבנה את אופני הדמיון המרחבי. דניס ווד (Wood 1992) וג'ון בריין הרלי (Harley 1989) בחנו את אופן הפעולה של המפה והמירו את השאלה 'מהו מרחב' בשאלה 'כיצד פרקטיקות חברתיות יוצרות מרחבים מובחנים ומשתמשות בהן?' לשאלה זו אדרש ביתר פירוט אגב התמקדות באופן השימוש של מערכת החינוך בישראל בייצוגים קרטוגרפיים, בתהליכי חברות מרחבית: הבניית זיקה לטריטוריה הלאומית בקרב תלמידי מערכת החינוך והבניית תפיסתם המרחבית.² בחינה זו תעיד כי בשנים אלו יוצג הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד 'כמושג' של שניות, כדבר לא סופי, כסוגיה שנויה במחלוקת' (קמפ 2000: 15). לצד חשיפת המכניזם הקרטוגרפי של ייצוג הגבול כאתר של שניות אבקש לשרטט את גבולות המרחב המדומיין שלפיו פעל מנגנון זה, אגב עמידה על אופן ייצוגו במערכות השיח השונות: השיח הדיסציפלינרי-גאוגרפי, השיח המדיני והשיח הביטחוני-ישראלי. המאמר מתבסס על בחינה של 843 מפות ארץ ישראל שהובאו בשנים אלו בספרי הלימוד במולדת ובגאוגרפיה.³

הלאמת הגבול – הגבול המדיני כגבול הזהות

עם הקמתה של מדינת ישראל שורטטו גבולותיה המדיניים, ואלה הגדירו ותחמו את שטחה הריבוני. כינונה של המדינה הצעירה הצריך יצירת תהליכי חברות לאומיים-מרחביים כדי

- 1 על המפה כייצוג פוליטי ראו למשל: Crampton 2001: 235-252; Crampton & Krygier 2005: 381-391; Perkins 2004: 331-334; Kitchin & Dodge 2007: 11-33; Harley 1989: 1-20.
- 2 הקטגוריה 'ייצוגים קרטוגרפיים' כוללת מפות מדעיות – מפות שעונות על אמות מידה קרטוגרפיות שהיו נהוגות בזמן יצירת המפות ומובאות הן בספרי הלימוד הן כ'מפת יד לתלמיד', המלווה את הלימוד בספר הלימוד; מפות גרפיות: מפות שאינן כפופות לכללי הייצוג הקרטוגרפיים, ואופני הייצוג בהן חופשיים יותר. בקטגוריה זו יש מגוון רחב של ייצוגי מרחב, החל בתרשימים מרחביים וכלה במפות מצוירות ואיורים וצוירים שמובאת בהם מפה. אמת המידה המאחדת קבוצת מפות זו היא היותן ייצוגים חזותיים של המרחב הנדון. במחקר אעסוק בשונות הרטורית ביניהן ואדרש לשונות זו כחלק מהשענות המרחביות שטקסטים אלו טומנים בחובם.
- 3 קורפוס מפות אלו מורכב ממפות שאותרו ב־96 ספרי לימוד גאוגרפיה ומולדת שיצאו לאור בשנים 1967-1948 (ספרים חדשים או מהדורות מחודשות של ספרים שיצאו לפני פרק הזמן שהמחקר עוסק בו) ונלמדו במערכת החינוך הממלכתית בישראל. הספרים אותרו בארכיון לחינוך יהודי באוניברסיטת תל אביב, בספרייה הלאומית ובארכיון לתכניות לימודים במכללת בית ברל.

ליצור הזדהות רגשית עם הטריטוריה המדינית וזהות אחידה בקרב האוכלוסייה היהודית, שהיו בה תושבים ותיקים ועולים חדשים. תהליכי חברות לאומיים-מרחביים אלו מוקדו בגבול המדיני. אדריאנה קמפ (2000: 19) מצביעה על המערכה הכפולה שניטשה סביב קווי הגבול במדינה שצעדה את צעדיה הראשונים. האחת כלפי חוץ, בהכרתן של המדינות השכנות לישראל את גבולותיה – או לפחות בהשלמתן עמם; והאחרת כלפי פנים, ומטרתה להלאים את הגבול באמצעות טיפוחה של זיקה ערכית כלפי קווי המתאר המדיניים. קמפ מצביעה על היבט נוסף של תהליך חברות בין העם לטריטוריה המושגת על כפילות ייצוג הגבול המדיני. תהליך זה כולל יצירת מובחנות חיצונית בין מדינת ישראל למרחב הגאוגרפי⁴ ובה בעת יוצר אחדות פנימית. כפילות זו עוסקת ביצירת אוכלוסייה מתוחדמת ומובחנת טריטוריאלית, ולא ביצירת זיקה בין האומה לשטחה, כקודמתה. 'מפת הלוגו' של מדינת ישראל שפורסמה באותה תקופה תפקדה כאחד הדימויים החזותיים שבבסיס עיצובם עמדו עקרונות תהליכי החברות שקמפ דנה בהם (ראו מפה 1). דימוי זה תמצת



מפה 1: הרשקו וליבנה, 1965

את הטריטוריה המדינית לכדי קו מתאר מוכלל שהציג דימוי קליט של גבולות המדינה ואפשר טיפוח של זיקה ערכית כלפי קווי המתאר המדיניים (קמפ שם: 19-20). בנדיקט אנדרסון (1999: 211) הגדיר מפת לוגו כייצוג חזותי של קו מתאר הטריטוריה המיוצגת, שיוצר סמל לאומי-ריבוני⁵. לדימוי הקליט של מפת הלוגו תפקיד חשוב במיזם לאומי שמבקש ליצור חברות והזדהות עם האומה, בייחוד כאשר אוכלוסייה זו כוללת עולים חדשים. תמר ברגר (2008) מצביעה על הקשר שבין טריטוריה למיפוי, ובתוך כך היא מפנה את תשומת הלב להיותה של המפה מיניאטורה של הטריטוריה המיוצגת. ככזו, לדברי ברגר, המפה מאפשרת לצופה בה לקלוט את הטריטוריה בכללותה, לתפסה ב'נתינת עין אחת' ולנכסה (שם: 51). הודות לתכונותיה אלו של מפת הלוגו – קו מתאר מוכלל וקנה מידה קטן שמאפשר לייצג את כלליותו של המרחב – היא הייתה לסמל גרפי נפוץ של מדינת ישראל. במערכת החינוך שולבה מפת הלוגו על כריכות

4 המונח 'מרחב גאוגרפי' לקוח משדה הגאוגרפיה ופולטיקה ועוסק בהיבטים המדיניים מנקודת מבט גאוגרפית.

5 לדיון במפת קופת קרן קיימת לישראל כמפת לוגו משוללת גבולות ראו: בריגל 2007: 65-87; שגל ולינברגר 2012: 89-104; Leuenberger Schnell 2010: 803-841.

ייצוג הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד



תמונה 1: מפת לוגו של מדינת ישראל על גבי כריכות ספרי לימוד בתחומי דעת שונים, שנות החמישים והשישים

ספרי לימוד בתחומי הדעת השונים ובכרזות שונות (ראו לעיל תמונה 1). קו המתאר המודגש והברור, המייצג במפות אלו את קו הגבול המדיני, משמש מאפיין חזותי מרכזי במפה, שיצר ממפת הלוגו דימוי שכל כולו גבול מדיני. אופן עיצובה החזותי של מפת הלוגו, הנשען על הפשטת המרחב ממידע קרטוגרפי וצמצומו עד כדי גבול וטריטוריה, הקנה לדימוי זה ממד חזותי קליט שאפשר לעשותו סמל. ממד סמלי זה של הגבול המדיני יצר דימוי שבאמצעותו היה אפשר לנסח טענה קרטוגרפית של בעלות ריבונית במרחב ולייצר תהליכי חברות לאומיים-מרחביים. כל אלו הציבו את מפת הלוגו כפרקטיקה של חברות מרחבית. ייצוג הגבול המדיני כקו מתאר סגור יצר דימוי של התבחנות המדינה כיחידה שלמה ועצמאית ואפשר לדמיין את האומה כיחידה מובחנת בגבולותיה המדיניים. דמיון זה נתמך על ידי רכיב חזותי אחר. ההפשטה הקרטוגרפית של המידע הגאוגרפי-מדיני עד כדי קו גבול וסימון שטחה של מדינת ישראל בצבע אחיד מייצגים את המרחב המדיני – הטריטוריה – כמרחב הומוגני מאוחד המעלים מתחים ופערים. בחזות מאוחדת זו אפשר לראות דימוי

חזותי שפועל כלפי פנים לא רק לשם יצירת חיבור בין העם לטריטוריה אלא גם לצורך קידום התגבשותה של האוכלוסייה הרב־גונית לאומה בעלת זהות אחידה. בספר הלימוד של אפרים ארני ואלישע אפרת (1966) אפשר למצוא נגיעה לתפקידו של הגבול המדיני ביצירת זהות והתבחנות אל מול הקהילה שמעבר לו: 'התפתחויות שחלו משני עברי גבול זה, הספיקו לצקת בגבולות מלאכותיים אלה משום תוכן עובדתי וממשי, כשנתגבשו משני עבריהם יחידות מדיניות כלכליות תרבותיות ודמוגרפיות הנבדלות זו מזו בחריפות יתרה' (שם: 7-8).

הגבול המדיני כאתר של שניות

מפות הלוגו של מדינת ישראל – בעלות דימוי גבול מדיני חד וברור – ביטאו אופן ייצוג אחד מבין מגוון ייצוגי גבול מדיני שלעיתים הציגו שניות, ולעיתים אף סתרו זה את זה. בשל חשיבותם של תהליכי הקברות המדיניים־מרחביים היה אפשר לצפות כי עם כינונם של גבולות מדינת ישראל וסימון גבולותיה תיפתר שאלת תיחום הגבולות הנלמדת במקצוע הגאוגרפיה, ובחסות מערכת חינוך ריכוזית יוצגו גבולותיה המדיניים של מדינת ישראל – באופן אחיד, אולם יורם בר־גל (1994: 13) מציין שבפועל הוסיפו ספרי הלימוד להציג מפה שאינה ברורה וחד־משמעית.

בחינת אופני ייצוג הגבולות המדיניים במפות התקופה משמשת חיזוק לדבריו של בר־גל ומצביעה על מגוון אופני ייצוג ועל היעדר מיסוד וסטנדרטיזציה של אופני ייצוג הגבול. קמפ (2000) טוענת כי בשנות החמישים הפעילה המדינה מכלול פרקטיקות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות להנכחת הגבול בתודעת הציבור כמושא של שניות וכסוגיה שנויה במחלוקת שטרם הוכרעה. כחיזוק לטענתה של קמפ אבקש לטעון כי היעדר סטנדרטיזציה של אופני ייצוג הגבולות במפות הוא אחד מאותן פרקטיקות שקמפ מתייחסת אליהן, ואינו בבחינת ביטוי של תופעה משנית שנובעת בשלב טרום־התמסדותם של אופני הייצוג של המדינה הצעירה. בחינת מסמני הגבול במפות מצביעה על ייצוג באמצעות קשת של מסמנים קווים.⁶ מלבד זה, בחינת היחסים ההיררכיים היוצרים הבלטה והדגשה בין מסמני הגבול הקווים למסמנים קווים אחרים במפה, כדרכים ונחלים, אינה קבועה ומשתנה ממפה למפה. סקירה של מפות שמצורף בהן מקרא מצביעה על קיומן של 11 הגדרות שונות למסמני הגבול המדיני. ההגדרה השכיחה ביותר לגבול המדיני היא 'גבולות שביתת הנשק', שהיא 40 אחוזים בערך מכלל ההגדרות השונות שהובאו בקורפוס המפות שנבחנו. לעומת זאת הקטגוריות המייצגות את ריבונותה של מדינת ישראל הן עשרה אחוזים בלבד

6 מסמן הוא סמל מוחשי שמייצג מסומן כלשהו. מסמן קרטוגרפי הוא סימון גרפי שמייצג במפה ישות גאוגרפית, כגון הר, נהר ועיר. את הסימנים הגרפיים נהוג לחלק למסמנים קווים, שמייצגים נחלים, דרכים, מסילות ברזל ועוד; למסמנים נקודתיים, שמייצגים נקודות יישוב ומעיינות ועוד; ולמסמני שטח, שמייצגים חלוקות שונות של המרחב.

מכלל ייצוגי הגבולות, ו-2.5 אחוזים בלבד מייצגים את ריבונותה של מדינת ישראל במרחב בהגדרה 'גבול מדינת ישראל'. גם בחינת כותרותיהן של מפות מדינת ישראל מצביעה על היעדר סטנדרטיזציה בהגדרת היחידה המרחבית, אולם להבדיל ממסמני הגבול במפות, הכותרת 'גבולות מדינת ישראל', המייצגת את ריבונותה של מדינת ישראל, היא 25 אחוזים מכלל הכותרות של מפות אלו, ואילו מפות שכותרתן עוסקת בגבול שביתת הנשק הן חמישה אחוזים מכלל הכותרות. את ביטויי הקרטוגרפיים של ייצוג הגבול המדיני כייצוג עמום, שעליו הצביע בר-גל, אבקש למקם ולבחון בשלוש מערכות שיח שזוהו בספרי הלימוד: בשיח הדיסציפלינרי-גאוגרפי, בשיח הפוליטי-מדיני ובשיח הביטחוני-ישראלי.

השיח הדיסציפלינרי-גאוגרפי: בין מדינת ישראל לארץ ישראל

בעשורים הראשונים שלאחר קום המדינה, בהמשך לתקופת היישוב, נכתבו ספרי הלימוד בגאוגרפיה ובמולדת בגישה חבלית (Regional approach).⁷ בגישה זו הודגשו גבולות טבעיים שנשענו על עצמים גאופיזיים כעל גבולות טבעיים (בר-גל 1994: 12). על פיה, היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל משני עברי הירדן היא יחידה גאוגרפית בעלת גבולות טבעיים.⁸ בר-גל סובר כי עד שנות השישים הייתה ארץ ישראל משני עברי הירדן בעיני כל מחברי ספרי הלימוד יחידה גאוגרפית בעלת גבולות טבעיים, וכמעט בכל המפות היו ארבע רצועות אורך פיזיו-גרפיות. תפיסה מרחבית זו רווחה בספרי הלימוד גם בתקופת היישוב. עם קביעתם של גבולותיה המדיניים של מדינת ישראל נוצר מתח בין גבול הארץ לגבול המדיני – מתח הנובע מהפער בין גבולותיה הטבעיים של היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל ובין שטחה של מדינת ישראל. בר-גל קושר מתח זה להיעלמותו של הדיון בשאלת הגבולות מספרי הלימוד שחיברו בוגרי המחלקה לגאוגרפיה באוניברסיטה העברית בירושלים, האמונים על הגישה הרגיונלית.⁹ מלבד זה, בר-גל מאיר את אופן התמודדותם של ארני ואפרת (1966) בספר הלימוד שחיברו עם המתח שנוצר מהיעדר חפיפה בין הגבולות הטבעיים של הארץ לגבולותיה המדיניים, באמצעות פיצול הדיון בסוגיית הגבולות על פי נושאי הפרקים השונים; פרקי הגאוגרפיה הפיזית עוסקים בגבולותיה הטבעיים של ארץ ישראל, ואילו פרקי הגאוגרפיה האנושית עוסקים בגבולותיה המדיניים של מדינת ישראל.

7 רציפות זו אפשר לייחס גם להמשכיות באוכלוסיית מחבריהם של ספרי הלימוד, שכן מרבית מחברי ספרי הלימוד בגישה החבלית מתקופת היישוב המשיכו להוציא לאור ספרי לימוד בגישה חבלית גם לאחר קום המדינה. עם מחברים אלו נמנים חנוך אנוך, משה בנארי, דוד בנבנישתי, אברהם ברוור, משה לוי, יהויקים פאפוריש ודוד שיפמן.

8 המונח 'גבול טבעי' דורש דיון נפרד, שכן בספרי הלימוד מיוחסות לו כמה משמעויות: גבול גאופיזי, גבול בעל תקפות של חוק טבע, גבול צודק, גבול מרחב מחיה ביולוגי ועוד. השימוש בביטוי 'גבול טבעי' בדיון בשיח הדיסציפלינרי-גאוגרפי נגזר מאופן ייצוגו בספרי הלימוד שנכתבו בגישה חבלית ומהמשמעות שיוחסה לו כגבול גאופיזי.

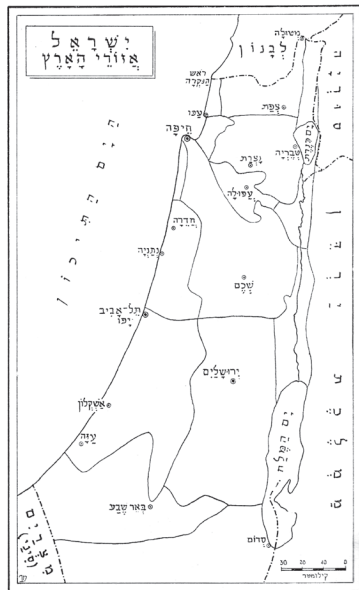
9 עם מחברים אלו נמנים אפרים ארני, אלישע אפרת, מנשה הראל ודב ניר.



תמונה 2: מתוך הספר **גלה את הארץ**, 1962

בחינת ייצוגי הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד בתקופה הנדונה מציגה חוסר עקביות ועמימות באופני ייצוג הגבול המדיני. דוגמה מובהקת לכך אפשר לזהות בספרו של מיכאל גרעין (1962): על כריכת ספר הלימוד **גלה את הארץ** מובאת מפה של ארץ ישראל בגבולות המנדט הבריטי, ואילו בדף הראשון של הספר מוצג הגבול המדיני של מדינת ישראל. אולם קו נהר הירדן הבולט מקו הגבול המדיני והצורה

שהוא תוחם מהדהדים את המפה שעל כריכת הספר (ראו משמאל תמונה 2). בספרי הלימוד שנכתבו בגישה החבלית אפשר לזהות כמה מערכות יחסים בין ייצוגי הגבול המדיני לייצוגי הגבול החבלי המוצג כגבול טבעי. פרקטיקות קרטוגרפיות אלו הניבו, כדברי בר-גל: 'מפה שגבולותיה המדיניים אינם ברורים וחד משמעיים' (1994: 108). מבין המפות אשר הובאו בספרי הלימוד שנכתבו בגישה החבלית ויצרו מתח בין הגבול המדיני לגבול החבלי אפשר לציין, כפי שיוצג להלן, את מפות 'אזורי הארץ', מפות נושאיות ומפות חבליות.



מפה 2: 'ישראל אזורי הארץ', פס רודזיאלי, 1960

מפות אזורי הארץ – מפות אלו הן מפות שמטעמי היגיון גאוגרפי-חבלי עוסקות בחלוקה של היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל לתתי-יחידות של חבלי ארץ על מפה אחת. ייצוג מפותל זה יוצר מתח בין היחידה המדינית ליחידה הגאוגרפית, שכן שתי מערכות ייצוג מסומנות באותו מרחב: מערכת ייצוג חבלית, שמייצגת את מערכת הגבולות הגאוגרפיים; ומערכת ייצוג מדינית, שמציגה את הגבולות המדיניים. כפילות זו מצריכה התמודדות עם המתח הקיים בין היחידות המרחביות ארץ ישראל ומדינת ישראל. מפת 'ישראל אזורי הארץ' (ראו מפה 2), המעניקה קדימות ליחידה הגאוגרפית ארץ ישראל, מייצרת דימוי מרחבי שחורג מגבולותיה המדיניים של מדינת ישראל ומערער עליהם. חלוקת המרחב מתחקה אחר חלוקת היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל לחבלי הארץ, אולם היא כוללת גם את

החלוקה המדינית המיוצגת באמצעות ייצוג חלקי של המסמנים התוחמים את גבולותיה המדיניים של מדינת ישראל. גבול שביתת הנשק משנת 1949¹⁰ מוצג חלקית, והיעדר ייצוג מלא ומקיף של הגבול המדיני יוצר ייצוג של ישות מדינית, ובכללה רצועת עזה, יהודה ושומרון. מלבד זה, היעדר סימון הגבול המדיני במזרח, בקטע שבין הכינרת לים המלח, ורצף החלוקות החבליות לצד החלוקות המדיניות, יוצרים רציפות טריטוריאלית שחורגת אל עבר צדו המזרחי של הירדן. ייצוג מפוצל זה משמש מצד אחד תיחום שחורג מהגבולות המדיניים ומצד אחר דימוי שמטשטש את מעמדו הריבוני של הגבול המדיני כמאפיין לתיחום המרחב. יתרה מזאת, היעדרו של ייצוג מקיף של הגבול המדיני וטשטוש באמצעות חלוקת המרחב ליחידות משנה יוצרים דימוי כלאיים בעל תיחום חסר, והדבר מקשה על שיוך המפה לאחת ממערכות השיח: לשיח המדיני או לשיח הגאוגרפי-חבלי. על פי ההיגיון החבלי, המבוסס על חלוקה של המרחב לחבלי ארץ, תיחום זה אינו מציג את מלוא רצועת האורך המזרחית הגובלת במדבר הסורי-ערבי, ועל פי ההיגיון המדיני, המבוסס על חלוקת המרחב על פי הרכיב המדיני, הנגב – שהוא חלק ממדינת ישראל – נעדר מתחומי המפה. כל אופני ייצוג אלו חוברים זה לזה ומייצרים מפה שתואי הגבול המדיני, בהיותו גבול ריבוני מקיף, נעדר מן המפה, ואילו ייצוגי המידע הגאוגרפי-חבלי מייצרים אי-בהירות בנוגע למרחב המיוצג ולמערכת השיח שמרחב זה נדון בה.

מפות נושאיות – המתח בין ייצוג המידע הקרטוגרפי על פי ההיגיון החבלי ובין ייצוגו על פי ההיגיון המדיני בא לידי ביטוי גם במפות הנושאיות. המפות הנושאיות הציגו את המרחב באמצעות שכבת מידע גאוגרפי אחת, כגון מחצבים, צמחייה וקרקע, והן הובאו לרוב בספרי הלימוד שנכתבו ברוח דיסציפלינרית-גאוגרפית. מיקודן של מפות אלו בשכבת מידע אחת כביכול מייתר את המידע המדיני ויוצר מפה שאין בה התייחסות לממד זה. אולם בפועל זימנו מפות אלו אתגר ליוצרי המפות – האם לייצג במפה אחת שתי מערכות ייצוג: מערכת גאוגרפית ומערכת מדינית? ואם כן, כיצד? האם לנהוג על פי ההיגיון הגאוגרפי ולפרוס את שכבת המידע על כל המרחב המיוצג במפה, או שמא לנהוג על פי ההיגיון המדיני ולפרוס את שכבת המידע על שטחה של מדינת ישראל בלבד? המפות שלהלן (ראו מפות 3-6) מציגות ארבעה דגמים של יחסים בין שתי מערכות הייצוג. ריבוי זה מעיד על היעדר סטנדרטיזציה אשר יוצר דגם אחיד שמעניק עדיפות לאחת ממערכות השיח: לשיח הגאוגרפי שמתבטא בשכבת המידע הפרוסה על פני כל המרחב או לחלופין לשיח המדיני, המגביל את שכבת המידע הגאוגרפית למרחב המדיני. למרות

10 גבול שביתת הנשק הוא קו הפסקת האש אשר נקבע בהסכמי שביתת הנשק שהתקיימו ברודוס, בין ישראל לשכנותיה, באביב ובקיץ 1949. השטח שתחת הקיף 78 אחוזים משטח פלשתינה-ארץ ישראל של תקופת המנדט, והוא ידוע גם בכינויו 'הקו הירוק'. למרות היותו קו שביתת נשק, בפועל הוא גילם גבול בין לאומי סגור לתנועה ולמגע בין התושבים שמשני עבריו. בין 1948 ל-1967 התמסד גבול שביתת הנשק, נהיה גבול מדיני דה-פקטו, ומרבית המדינות החברות באו"ם וגם המדינות שהוא גבל בהן הכירו בו.



מפות 3-6, מימין לשמאל: מפת קרקע ומים, רזאלי, 1956; מפה פטרוגרפית, פאפוריש, 1962;
מפת קרקע הארץ, הראל וניר, 1962; מפת אזורי צמחיה, רזאלי, 1956

היעדר סטנדרטיזציה באופני הייצוג, בחינה כמותית של התפלגות אופני ייצוג אלה מעידה כי ב־71 אחוזים מכלל המפות הנושאות אשר אותרו בספרי הלימוד שנבחנו הגבול המדיני מסומן.¹¹ נתון זה מלמד על זליגה בין מערכות השיח המדיני והגאוגרפי במערכת החינוך, שכן גם כאשר העיסוק בגבולות הוא חלק מן השיח הגאוגרפי, נכח השיח הפוליטי-מדיני בעיצוב המפות. בבחינת היחידה המרחבית שעליה שכבת המידע מוצגת אפשר להצביע על תהליך היסטורי: בתחילת תקופה זו – בשנים 1949-1955 – הועדפה היחידה הגאוגרפית על פני היחידה המדינית, ואילו לקראת סופה של תקופה זו – בשנים 1965-1967 – הועדפה היחידה המדינית. אפשר לייחס שינוי זה לתהליך קבלתם והפנמתם של הגבולות המדיניים כגבולות מדינת ישראל.

עם זאת, חשוב להדגיש כי ניתוח כמותי זה בחן תקופה של 17 שנה ומעיד על שינויים שחלו בקרב מחברי ספרי הלימוד, ואולם בפועל, בשל משך השימוש בספרי הלימוד בבתי הספר נחשפו התלמידים לכל ארבעת אופני הייצוג בתקופה זו. ייצוגי מרחב אלו, שמבנים ייצוגי גבולות שונים, יצרו מבחר דגמים לתיחום המרחב; אלה קיימו יחס שונה עם הגבולות המדיניים, ובכך ערערו על בלעדיותם של הגבולות המדיניים כמסמני שטחה של מדינת

11 נתון זה מתייחס למאגר של 199 מפות נושאות מספרי הלימוד שנבחנו לצורך מחקר זה ופורסמו בשנים 1948-1967.

ייצוג הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד

ישראל והציגו לצד דגם זה את היחידה הגאוגרפית של ארץ ישראל. מפות חבליות – קבוצת מפות אחרת שנכללה בספרי הלימוד שנכתבו בגישה החבלית היא מפות חבליות (ראו מפה 7). במפות אלו הוצגו חבלי ארץ שונים, ואפשר לזהות בהן ביטויים קרטוגרפיים אחרים למתח בין ייצוג גאו-חבלי לייצוג מדיני. באמצעות פרגמנטציה של המרחב המדיני ליחידת משנה ערערו גם מפות אלו על מעמד גבולה המדיני של מדינת ישראל. מפות אלו פיצלו ושיבשו את הדימוי האחדותי והרציף של מפת



מפה 7: מפות חבלי ארץ ומפת הלוגו

הלוגו על ממדיה הסמליים כדימוי מאחד ומעורר הזדהות עם המרחב ועם הישות המדינית. מלבד הפיצול במרחב המדיני לחבלי ארץ, כגון השפלה והגליל, הוצגו במפות החבליות גם השומרון ועבר הירדן המזרחי, שנכללו ביחידה הגאוגרפית ארץ ישראל. בספרו של דוד שיפמן (1950) יוחד פרק לעבר הירדן המזרחי. בשני דפיו הראשונים מובאת מפה שכותרתה 'עבר הירדן', והיא מציגה את המרחב מהים התיכון עד עיראק (ראו מפה 8). לאורך שטחה של מדינת ישראל מובא המסמן הלשוני 'ארץ ישראל המערבית'¹² ואילו

12 השימוש במונח 'ארץ ישראל המערבית' הוא אופן ייצוג שמגלם גם את הייצוג הנעדר 'ארץ ישראל המזרחית', שכן מקיומה של ארץ ישראל המערבית אפשר לגזור את קיומה של ארץ ישראל המזרחית. בפרקטיקת ייצוג זו שימשו גם כותרות מפות וכותרות פרקי הלימוד.



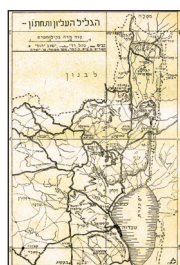
מפה 8: 'עבר הירדן', שיפמן, 1950

השטח שממזרח לו מסומן כעבר הירדן. מייצוג גבולותיה של מדינת ישראל נעדר קטע הגבול שבין הכינרת לים המלח. היעדרו של מקטע זה, צפיפות המידע הקרטוגרפי בשטח מדינת ישראל ובעבר הירדן לעומת דלילותו בשטח עיראק וערב הסעודית וכן הבלטת קו הגבול המזרחי של ירדן – כל אלה גורמים הטיה קרטוגרפית שיוצרת דימוי של מדינת ישראל הכולל את שטחה המדיני של ירדן.

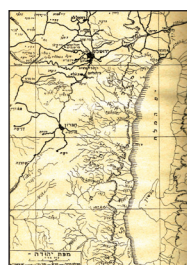
הפרק שמפה זו מובאת בו פותח במשפט 'החלק המזרחי של ארץ ישראל, ממזרח לירדן עד המדבר הגדול, נקרא בשם עבר הירדן מזרחה' (שם: 165).

אף שהמשפט עוסק ביחידה הגאוגרפית ארץ ישראל, ולפיכך אינו מציג טענה גאומדינית, חיבורם של המפה ושל המשפט זה לזה משמש עוד נדבך בעיצובו של דמיון מרחבי מדיני, שסוגיית גבולותיו אינה ברורה. חוסר בהירות זה בנוגע למעמדו של עבר הירדן המזרחי עולה גם בהנחיות למורה במדריך שכתב שלמה פרבר (1951): 'כמחצית שנת לימודי ה' הקדישו בביה"ס לחלקים מא"י המערבית והמזרחית' (שם: 14). את ההיגד של פרבר אפשר לייחס לשיח הגאוגרפי, המשפט המופיע מספר משפטים לאחר מכן מעיד על קיומו של שיח אחר: 'אני מציע להקדיש שתי שנות לימוד ד-ה ללימוד המולדת – ארץ ישראל משני עברי הירדן' (שם: 16). אי-בהירות בהיגדים אלו נובעת מהגדרת היחידה המרחבית ארץ ישראל כיחידה גאוגרפית, בהקשר לגישה החבלית ומהגדרתה כ'מולדת' השייכת לשיח הפוליטי-מדיני. שתי הגדרות אלו המשתייכות לשתי מערכות שיח שונות יוצרות עמימות בנוגע לשיח שהיחידה המרחבית נדונה בו, ומתוך כך גם כלפי המשמעויות המיוחסות לה.

אופן ייצוג קרטוגרפי נוסף שמופיע במפות החבליות ויוצר עמימות ושניות בנוגע לגבולה המדיני של מדינת ישראל נוצר בשל הבדלים באופן ייצוג הגבול המדיני במפות החבליות המובאות באותו ספר לימוד. בספריהם של משה לוין (1950) ודוד שיפמן (1954) אפשר לזהות חוסר עקביות באופן ייצוג הגבול המדיני במפות חבלי ארץ. בשני הספרים



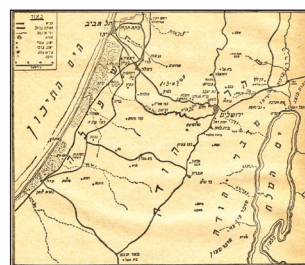
מפה 9: מפת ארץ יהודה, שיפמן, 1952



מפה 10: מפת הנגב, שיפמן, 1952



מפה 11: מפת יהודה, שיפמן, 1950



מפה 12: מפת הגליל, לוין, 1950

הגבול המדיני בצפון ובדרום מיוצג ייצוג מובחן וברור, ואילו הגבול המדיני במזרח נעדר מהמפה (ראו מפות 9-12). היעדר סימון הגבול המזרחי מבטא את המתח הקיים בין היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל ליחידה המדינית מדינת ישראל, ומותיר את החזית המזרחית כאתר של עמימות בנוגע למקומו של הגבול המדיני ובנוגע לשיח שהיחידה החבלית המובאת במפה נדונה בו.

השיח הפוליטי-מדיני: המתח בין מדינת ישראל ובין המרחב המדומיין בארץ ישראל

המונח 'ארץ ישראל' הוגדר בשיח הגאוגרפי כחבלי כיחידה גאוגרפית שניתנת לתיחום באמצעות גבולות גאופיזיים. בשיח הפוליטי היחידה ארץ ישראל מתוחמת על ידי הדמיון המרחבי של בני התקופה. באמצע המאה ה-19, שאז ביקשה הציונות לדמיין את עצמה מחדש כישות לאומית בעלת זיקה למרחב, לא הייתה ארץ ישראל ישות טריטוריאלית, פוליטית, שמסומנת במפה, והמרחב המדומיין כארץ ישראל היה חלק מהאימפריה העות'מאנית. סכמת המרחב שדומיין כארץ ישראל ויוצג במפות ארץ ישראל בספרי הלימוד עד שנת 1945 תאמה את המרחב שדמיין התנועה הציונית ותחמה את המרחב העוקב אחר גבולות נחלות השבטים. נסיבות עיצובה של סכמה מרחבית זו בידי התנועה הציונית קשורות לתולדות הקרטוגרפיה היהודית והנוצרית של ארץ ישראל; זו חדרה למיפוי היהודי דרך העתקה וחקיקוי של המפות שיצרו הנוצרים לארץ ישראל, שברובן שימשו גבולות נחלות השבטים לתיחום המרחב (רובין 2014).¹³ תיחום המרחב המדומיין כארץ ישראל בגבולות נחלות השבטים הציע דימוי חזותי מרחבי של עם שיושב חופשי בארצו כמצע לדמיון מחדש של התיישבות במולדת הישנה-חדשה. גבולות נחלות השבטים גילמו אסמכתה לתביעות טריטוריאליות שתקפותן מתבססת על בעלות שושלתית ועל עתיקות יומין. התבססות על זכות קדומים זו אפשרה לדמיין את ההתנחלות מימי יהושע כהמשך רציף לשיבת ציון החדשה, ובכך לגשר על יותר מאלפיים שנות גלות. מרחב מדומיין זה תואם את המרחב של היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל, כפי שהוגדרה בגישה הגאוגרפית. כך, אף שהשיח הגאוגרפי חבלי אינו עוסק בהיבטים מדיניים-מרחביים, הידע והדימויים המרחביים שנוצרו בו שימשו מקור שמזין ומחזק את הדמיון המרחבי של ארץ ישראל. דמיון מרחבי זה כלל צירוף של שתי סכמות המרחב המדומיין: האחת היא סכמת המרחב המדומיין בגבולות נחלות השבטים שעוצבה בראשית התיישבות הציונית בארץ, והאחרת – שהחלו לייצגה במפות משנות הארבעים של המאה ה-20 – תוחמת את תחום גבולות המנדט וכוללת את הנגב, שלא נכלל בסכמה הקודמת של המרחב בספרי הלימוד¹⁴ (ראו תרשים 1).

13 על תולדות המיפוי היהודי מהמאה ה-11 עד המאה ה-20 ראו רובין 2014.

14 המפה הראשונה של הנגב כחבל ארץ מובחן הובאה בתוך בנבנישתי 1945. סיפוחו של הנגב למרחב המדומיין של ארץ ישראל וייצוגו במפות ספרי הלימוד משנה זו ואילך כרוכים במגמה הביטחונית המדינית, שנברה לאחר 1940 וראתה בפעולת ההתיישבות פעולת כיבוש המרחב. פעולה זו כוללת גם את הקמת שלושת המצפים בנגב – גבולות, רביבים ובית אשל, שהוקמו בשנת 1943 – ואת הקמתן של 11 נקודות היישוב בנגב באוקטובר 1946.



תרשים 1: סכמת המרחב
המדומיין כארץ ישראל בעשורים
הראשונים לקיום מדינת ישראל

בבחינת ייצוגי השיח הפוליטי-מדיני במפות ספרי הלימוד
אעמוד על אופן הצבתו של דמיון מרחבי זה מול הגבולות
המדיניים ועל ההנחות הטריטוריאליזציות שנוסחו באמצעות ייצוג
זה.

אחד הנושאים המרכזיים שעליהם נסב ויכוח בשיח
הפוליטי-מדיני בין תפיסות עולם שונות בציונות היה סוגיית
הגבולות. לדברי בריגל (1994), 'המונח הגאוגרפי "ארץ
ישראל" וגבולותיו השונים, שהיה מקובל על הציונות מאז
הכרזת בלפור (1916), התעמת עם המונח הפוליטי "מדינת
ישראל" לאחר הקמתה'. לדעתו, 'עימות זה הוא עימות
אידיאולוגי על הלגיטימציות השונות של הטריטוריות: "מדינת
ישראל" שקיבלה לגיטימציה פוליטית בין-לאומית, לעומת
"ארץ ישראל" המקבלת לגיטימציה אלוהית' (שם: 108).
קמפ (2000: 13) ממקמת את המתח שהתהווה עם קביעת
גבולותיה המדיניים של ישראל בחוסר הלימה בין המרחב
הפוליטי של המדינה למרחב התרבותי של האומה. מתח זה
הבנה לדבריה את הגבול בתודעה הקולקטיבית כסיפור של

שניות ודו-משמעות. טענות אלו אינן עולות בקנה אחד עם טענותיהם של דן הורוביץ ומשה
ליסק (1990: 272-273), הרואים בעשור הראשון לקיומה של מדינת ישראל תקופה שהיו
בה חפיפה ניכרת בין גבולות טריטוריאליים לגבולות הזהות הלאומית והשלמה עם המצב
הגאופוליטי שנוצר. לשיטתם, השלמה זו מעידה על העדפתו של הציבור הישראלי אחדות
לאומית בישראל על פני הרחבת הגבולות הטריטוריאליים.

ברצוני להביע הסתייגות מטענתם של הורוביץ וליסק ולהצביע על הפערים ועל
המתחים שנלוו להקמת מדינת ישראל ונבעו מהפער שבין הגבול המדיני לגבול המרחב
המדומיין כארץ ישראל.

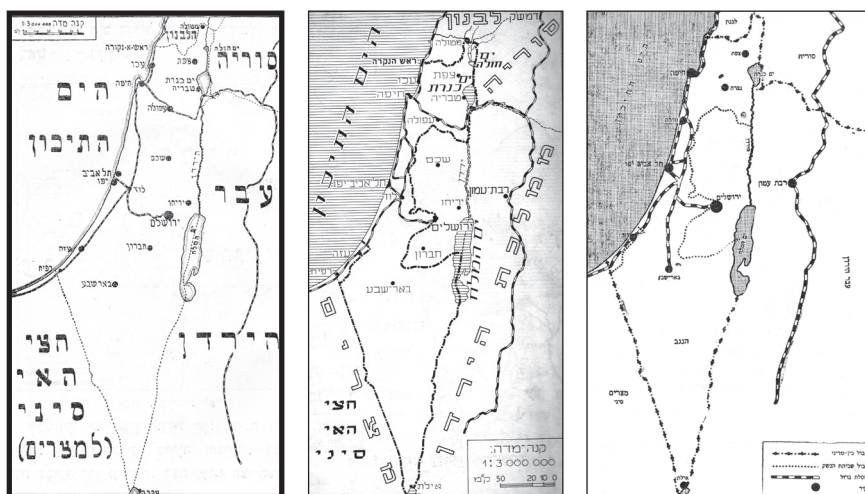
השיח המדיני בספרי הלימוד משמש במידה רבה המשך לשיח המדיני שקדם להקמת
מדינת ישראל ועסק בפער ובמתח שבין המרחב המדומיין כארץ ישראל לגבולות המנדט
ולגבולות העתידיים של הבית הלאומי. ממד הרציפות בין התקופות נשמר בזכות השימוש
באותה תקופה באותם ייצוגים חזותיים ובאסטרטגיות הרטוריות מתקופת היישוב. ממד
השינוי בין התקופות מתגלם בשינוי בפרשנותם של אותם ייצוגים קרטוגרפיים שחל
בעקבות השינויים הגאופוליטיים שנוצרו עם הקמת מדינת ישראל. שינויים אלו טענו

15 נתון זה מתייחס אל 60 המפות שפורסמו ב־61 ספרי הלימוד שיצאו לאור בתקופת היישוב בשנים
1935-1948 ואותרו. בבחינת ייצוגי הגבול המדיני בתקופת המנדט שנת 1935 היא נקודת מפנה
שאפשר לזהות בה את סימון גבולות המנדט כדפוס של ייצוג המרחב. שנת 1948 חותמת תקופה זו
בשל הקמתה של מדינת ישראל וקביעת גבולה הריבוני, שהחליף את גבולות המנדט כמערכת גבול
שתוחמת את המרחב המדיני.

במשמעות חדשה את הטענות שיוצגו במפות. בתקופת היישוב, בשנים 1935-1948, ייצגו 70 אחוזים מהמפות מרחב רציף אשר הגבול שיוצג בו לא חסם את אפשרויות התנועה במרחב.¹⁵ בשנים 1949-1967, למרות השינוי הגאופוליטי שמנע תנועה משני עברי הגבול המדיני, 50.25 אחוזים מכלל המפות ייצגו מרחב רציף, אם כי בשנים אלו אפשר לזהות מגמת שינוי בייצוג זה בין שנות החמישים, שאז היה אופן ייצוג זה 63 אחוזים מכלל ייצוגי הגבול, ובין שנות השישים, שאז היה אופן ייצוג זה 41 אחוזים.

שלוש מפות שהובאו בספרי הלימוד בשנים 1940-1967 (ראו מפות 13-15) משמשות דוגמאות שמשמרות המשכיות עם תקופת היישוב באופני ייצוג הגבול כגבול פתוח. השוואה בין מפת אנוך (1940) למפות אנוך (1959) ושקד (1960) מצביעה על המשכיות אופן ייצוג המרחב כמרחב רציף שמסמני התחבורה בו מודגשים יותר ממסמני הגבול הקווים. השינוי המדיני שחל באזור מתבטא בסימון גבולותיה המדיניים של מדינת ישראל במפות אנוך (1959) ושקד (1960), אולם למרות סימונם של מסמני הגבול, הדגשתם של מסמני התחבורה לעומת מסמני הגבול יוצרת חזות של מרחב רציף שמערער על גבולותיה המדיניים של מדינת ישראל כגבולות סגורים ומשמש בסיס לשעתוק המרחב המדומיין כארץ ישראל.

רציפות דומה בין טענות שנטענו בתקופת היישוב ובין טענות שנטענו לאחר קום



מפות 13-15, מימין לשמאל: מפת מדינת ישראל, שקד, 1960; מפת גבולות ארץ ישראל ממערב לירדן, אנוך, 1959; מפת גבולות ארץ ישראל, אנוך, 1940

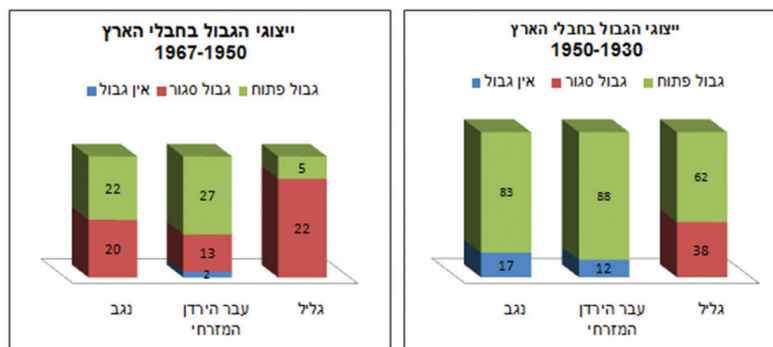
16 בראשית שנות החמישים אפשר למצוא התייחסויות של מחברי הספרים אל הגבול המדיני כאל גבול שאינו קבוע, כפי שציין חנוך אנוך (1951): 'קשה לתאר - ובייחוד לתלמידים מתחילים - ארץ, שגבולותיה אינם קבועים עדיין' (פתח דבר).

המדינה אפשר למצוא בספריו של אברהם ברוור (1950, 1954), באמצעותם הוא מבקש לערוך דה-לגיטימציה לגבולות המדיניים ולהציגם כארעיים.¹⁶ טענה ברוור תקופת היישוב אפשר למצוא בספרו משנת 1950:

ספרי זה מופיע בשנה השנייה לחידוש מדינתנו. עדיין אין גבולות המדינה קבועים ואולם תחומיה של ארץ ישראל ההיסטורית רשומים ועומדים מדור לדור – קרובים הם לגבול [...] הטבעי של ימים ומדבריות. מן הנמנע שספר גאוגרפיה יצמצם עצמו בגבולות מדיניים בלבד, שנכונים הם לשינויים (ברוור 1950: ג).

הדה-לגיטימציה של הגבול המדיני והצגתו כגבול ארעי מבוססות על העמדתו מול קביעותם של הגבולות ההיסטוריים והטבעיים. לעומת זאת, כאשר ברוור מנסח טענה זו ברוח השיח שלאחר קום המדינה הוא משמר את אסטרטגיית ההשוואה בין מערכות גבול, אך מסיט את המושא שבאמצעותו הוא יוצר את הדה-לגיטימציה של הגבול המדיני. בפעולה זו הדיון מוסט מהגבולות ההיסטוריים והטבעיים אל גבול שביתת הנשק, המוצג כגבול המדיני הקפוא בארעיותו: 'אין זה גבול בר-קיום, אלא קו-חזית שהוקפא עם הפסקת האש על ידי פקודה מחוץ' (ברוור 1954: א). יצחק שניל וקריסטין ליינברגר (2012: 92) רואים בהדגשת קווי שביתת הנשק במפות אסטרטגיה שמחזקת את זמניותו של הגבול המדיני ומציגה מצב של חוסר מחויבות לגבול קבוע.

בחינת אופן הייצוג של גבולות מדינת ישראל במקטעי גבול שונים – בצפון, במזרח ובדרום – מאפשרת לזהות חיזוק לחוסר המחויבות לגבול שביתת הנשק, המעמיק את הדמיון המרחבי של ארץ ישראל באופן שחורג מהגבולות המדיניים. השוואה בין תקופת היישוב לתקופה שמאמר זה עוסק בה מעידה כי חלקם היחסי של ייצוגי גבול סגורים עלה



תרשים 2: התפלגות באחוזים של ייצוגי הגבול המדיני בין חבלי הארץ בשנים 1950-1930, 1967-1950

- 17 נתון זה כולל את ייצוגי הגבול הפתוח והייצוגים החסרים ייצוג גבול.
- 18 תקופה זו חורגת מהתקופה שהמאמר עוסק בה והיא מוזכרת כדי להצביע על ממד הרצף באופן ייצוג המרחב בין תקופת המנדט לתקופה הנדונה במאמר. בבחינת ייצוגי הגבול המדיני בתקופת המנדט במפות חבלי הארץ השונות שנת 1935 היא נקודת מפנה; אפשר לזהות בה את הסימון –

בשנים 1950-1967, אולם קיימת שונות באופן ייצוג זה בין מקטעי הגבול השונים. במקטע הגבול המזרחי עם ירדן, 60.4 אחוזים מכלל ייצוגי הגבול של מקטע זה הם ייצוגי גבול פתוח, והם הייצוג השכיח ביותר¹⁷ (ראו תרשים 2).¹⁸ ייצוגים אלו מחדדים את הזירה שדחיית הגבול המדיני ממוקדת בה – אל מול עבר הירדן המזרחי, והם נתמכים על ידי אופן הייצוג הנעדר של הגבול המזרחי במפות חבלי הארץ, שעליו הצבעתי בדיון בשיח הגאוגרפי. ממצאים אלו – ייצוגי המרחב הרציף בכלל והגבול המזרחי במקטע שבין הכינרת לים המלח – הם בבחינת אחת הפרקטיקות הקרטוגרפיות לדחיית גבול שביתת הנשק. דחייה זו מצביעה על עבר הירדן המזרחי כזירה שכל הפרקטיקות אשר אוזכרו עד כה מתייחסות אליה. בחבל ארץ זה חלו כמה תהפוכות בריבונות: בשלב הראשון, עם קביעת גבולות המנדט הוא נגרע מגבולות ארץ ישראל, והגבול המזרחי הוסג עד נהר הירדן; בשלב השני, עם קביעת גבול שביתת הנשק הוסג הגבול המזרחי ממערב לנהר הירדן. לצד דחייתו של גבול שביתת הנשק כגבולה המדיני של מדינת ישראל, דחייה הנובעת מהפער בין שטחה של מדינת ישראל למרחב המדומיין כארץ ישראל, מתקיימת מגמה שונה בתכלית. כאשר מעמתים את גבול שביתת הנשק עם גבולות החלוקה של האומות המאוחדות, גבול שביתת הנשק מוצג באור חיובי. בדיון זה, שמעמיד את גבול שביתת הנשק מול גבולות החלטת האומות המאוחדות, גבול שביתת הנשק מוצג כגבול שאפשר את הרחבת הגבולות המדיניים:

כתוצאה מהמלחמה עם צבאות ערב השתנו הגבולות האלה בארבע נקודות חשובות: כל הגליל, שלפי תכנית החלוקה היה צריך להישאר בחלקו הגדול במדינה הערבית המוצעת, נשאר במדינת ישראל. כביש נחל עירון, המחבר את חדרה ועפולה בדרך קצרה, נמסר לידינו. בידינו אזור רחב בשפלה, במקום המסדרון הצר בדרך לנגב שנועד לנו קודם. המורדות הדרומיים והמערביים של הרי יהודה ובאר שבע, בירת הנגב ומרכז דרכים חשוב – הם במדינת ישראל (אהרונס 1953, 1967: 22-24).

השיח הביטחוני – גבול במצור, גבול מבוצר וגבול כיבוש

גם ביטויי של השיח הביטחוני בספרי הלימוד תרמו להבניית הגבול המדיני כאתר של שניות, הן באמצעות ייצוגו הדו־משמעי – כגבול במצור וכגבול מבוצר – הן באמצעות מפות קרב שהציגו גבולות כיבושים כגבולות דינמיים שמערערים על קביעותו של הגבול המדיני. גבול במצור – בתקופה זו מובאת בספרי הלימוד קבוצת מפות שכותרתן 'קדמת אסיה' (ראו מפה 16). אף שהגדרה זו עוסקת ביחידה גאוגרפית, ולא ביחידה מדינית, מפות אלו – המייצגות חלוקה מדינית במרחב – הן מפות מדיניות. בדיון זה אבקש להאיר את

או את היעדר הסימון – של גבולות המנדט בחבלי הארץ הנדונים, כדפוס של אופן ייצוג המרחב. כאמור, שנת 1948 חותמת תקופה זו.

19 'מסגור' הוא מושג שהגדיר ארווין גופמן (Goffman 1974), ובמדעי החברה הוא משמש לתיאור השפעתה של מסגרת התייחסות של המידע המיוצג על פרשנות המידע.



מפה 16: מפה צבועה בידי תלמיד מתוך החוברת 'קדמת אסיה', בנבישתי ולוריא, 1957

אופן פעולתה של חלוקה מדינית זו בשיח הביטחוני. השטח הממוסגר במפה וקנה המידה של המפה משמשים ייצוג 'אובייקטיבי' ונאמן של היחסים המרחביים בשטח המיוצג, ואילו הבחירה של יוצרי המפה באופן מסגור המרחב (framing)¹⁹ הייתה בחירה סובייקטיבית. למסגור השטח המיוצג במפה ולמיקומה של מדינת ישראל בשטח זה חשיבות רבה, הן בשל היבטים חזותיים (יחסי גודל המרחבים הנגזרים ממנה) הן בשל היבטים תוכניים (הקשרים הגאופוליטיים בין המדינות המיוצגות במרחב הגאופוליטי ובין המדינות הנעדרות ממנו). בקבוצת מפות זו, הבחירה למסגר את השטח המיוצג במפה באופן שחורג מאוד משטחן של המדינות הגובלות ישירות במדינת ישראל מדגישה את יחסי הגודל בין ממדיה הזעירים של מדינת ישראל ובין ממדיהן של המדינות הגובלות בה וממדי המרחב שהיא מיוצגת בו. במפות שיש הבחנה דיכוטומית בין סימון שטח מדינת ישראל לסימון שטח שאר המדינות, המיוצגות באמצעות מסמן משותף שיוצר ביניהן האחדה, יחסי גודל אלה מועצמים. אל המשמעויות הנגזרות מיחסי גודל אלה חוברת זהותו הגאופוליטית של המרחב הסובב את מדינת ישראל. מפה שמדינת ישראל מיוצגת בה כאחת ממדינות הים התיכון מזמנת משמעויות גאופוליטיות שונות מאלה שמפה אשר מציגה את מדינת ישראל במרחב הערבי מזמנת. במציאות הגאופוליטית הנדונה במאמר זה, ובקשר לשיח הביטחוני של התקופה, אופן ייצוג זה מבנה ייצוג מרחבי של מדינה במצב של איום. מלבד זה, הייצוג הדיכוטומי של שטח מדינת ישראל מול העולם מדגיש את בידודה המדיני של המדינה. כל אלו חוברים זה לזה ומייצגים דימוי של מדינה במצור. דימוי זה משמש הן ייצוג של מדינה

במצור הן אופן פעולה שמבנה מנטליות של מצור. דניאל בר-טל ודקלה ענתבי (Bar-Tal & Antebi 1992) מזהים בקרב הציבור הישראלי בשנים אלו תסמונת מנטליות של מצור. על פי הגדרתם, תסמונת זו היא תפיסה של קבוצה חברתית אשר מאמינה כי העולם עוין אותה וכי נשקפת סכנה לקיומה. במצב כזה הקבוצה מאמינה כי אין לה מקור סיוע מצד אומות העולם וכי עליה לסמוך על עצמה בלבד. מקורה של תסמונת זו מצוי לדעת בר-טל וענתבי, וכן לדעת בר-טל, מגל והלפרין, הן בהיסטוריה של עם ישראל – הרצופה רדיפות, גירושים ופוגרומים ושעוררה ביהודים איום מתמשך ותמידי לקיומם – והן באתוס היהודי-ישראלי, שחזק לנוכח האירועים שהתרחשו לאחר קום המדינה, בייחוד בשלושים שנותיה הראשונות (בר-טל, מגל והלפרין 2010: 135; Bar-Tal & Antebi 1992: 251). בין המנגנונים המשעתיקים את מנטליות המצור הם מציינים את מערכת החינוך ואת ספרי הלימוד. ענתבי ובר-טל מצביעים במאמרם על מחקרם של אדר ואדלר (1965), שניתחו את תכניות הלימוד במערכת החינוך בישראל בעשורים הראשונים לקיומה ומצאו כי יחסי מדינת ישראל עם מדינות אחרות היה אחד הנושאים המרכזיים שעסקו בו תכניות הלימוד. חיזוק למנטליות זו ולהרגשה שהעולם כולו נגדנו אפשר למצוא בהתייחסות של ברוור (1950, 1954) לגבולות החלוקה של עזרת האומות המאוחדות: 'חלוקה זו נתבטלה, כי האומות המאוחדות לא באו ליטול את ירושלים ולא עכבו את ממלכות ערב מלעלות עלינו להשמידנו' (שם: 4).

מחקר ספרי הלימוד בתולדות עם ישראל ובהיסטוריה כללית בשנים 1984-1990 (פירר 1984: 81) מצביע על כך שגם בשנים 1948-1967 אופיין ייצוג היחסים בין ישראל לעמים אחרים בספרי הלימוד באמצעות הדגשת שנאת העולם כלפי העם היהודי ומדינת ישראל. לפיכך אפשר לראות בקבוצת מפות זו טקסט חזותי בעל תפקיד כפול: ייצוגה של הרגשת המצור והבניה של מנטליות המצור בציבור הישראלי בתקופה הנדונה.



מפות 17-19, מימין לשמאל: מפת גבולות ישראל, רזיאלי, 1957; מפת המרחקים, פלד, 1960; מפת גבולות מדינת ישראל, שלמון, 1960

קבוצת מפות אחרת שמייצגת ומבנה את מנטליות המצור היא קבוצת מפות שמפנות את מבט הצופה אל מחוץ לגבולות המדיניים, פנימה אל עבר הטריטוריה ואל עבר העורף האזרחי (ראו מפות 17-19). למרות תיחום המרחב השונה במפות אלו, גם בקבוצה זו אפשר למצוא דימוי שמייצג ומבנה את מנטליות המצור. שתי קבוצות אלה – זו הפונה החוצה ומייצגת את מדינת ישראל במרחב, וזו הפונה פנימה ומייצגת את ממדי הטריטוריה של מדינת ישראל – מקיימות ביניהן זיקה. מפות אלו משמשות זו עבור זו שכבה שקופה שהצופה בהן מטיל על המפה בעת הצפייה. כאשר הצופה מזהה במפות קדמת אסיה את ממדיה הקטנים של מדינת ישראל, לעומת אלה של מדינות האזור, הוא מטיל על ממדים אלו של מדינת ישראל במרחב את דימוי העורף האזרחי וממדיו, ולחלופין כאשר הוא צופה בממדי העורף, ממדיה הקטנים של מדינת ישראל בהשוואה למדינות האזור מוטלים על דימוי זה. באופן זה, האיום וסכנת הקיום של מדינת ישראל במרחב שהיא ממוסגרת בו מואצל באמצעות מבט הצופה, ממפות קדמת אסיה, אל מפות מדינת ישראל והעורף האזרחי ולהפך. האצלה זו מעניקה לנתונים שמיוצגים במפות משמעות ביטחונית, וזו מתורגמת על ידי מבטו של הצופה לטווחי ירי ולפגיעות של העורף האזרחי. וכן להפך ובאופן מקביל, ממדיו הצרים של העורף החשוף לפגיעה מועצמים כאשר מבט הצופה



מפה 20: מפת גבולות ישראל לפי הסכמי שביתת הנשק, פלר, 1960

מטיל אותם כשכבה שקופה על המרחב הצר של מדינת ישראל וגבולותיה. הרטוריקה המדעית של הטענות הקרטוגרפיות הבאות לידי ביטוי בשתי קבוצות מפות אלו מעניקה תוקף אובייקטיבי לתחושת המצור, ובכך מחזקת את הרגשת האיום הקיומי הנלווה אליה.

גבול מבוצר – לצד המפות שנראה בהן כי ארץ ישראל שרויה במצור, הובאה בספרי הלימוד קבוצת מפות שביקשה לייצג את הגבול המדיני של ישראל כגבול תחום ומבוצר (ראו מפה 20). אין בקיום מקביל זה סתירה פנימית, אלא ביטוי לשני פניו של השיח הביטחוני באותה תקופה. כך למשל קמפ (2000) מתארת את האופן שנחרת זיכרון תקופה זו בציבור הישראלי. לדבריה, יש הזוכרים תקופה זו כ'תקופת מצור ומחנק', שמהם השתחררה ישראל רק בזכות הכיבושים הטריטוריאליים של 1967, ויש הרואים בה את 'שנותיה היפות של מדינת ישראל הקטנה והמתוחמת' (שם: 14). קבוצת המפות המציגות את מדינת ישראל כשרויה במצור משמשות אחד

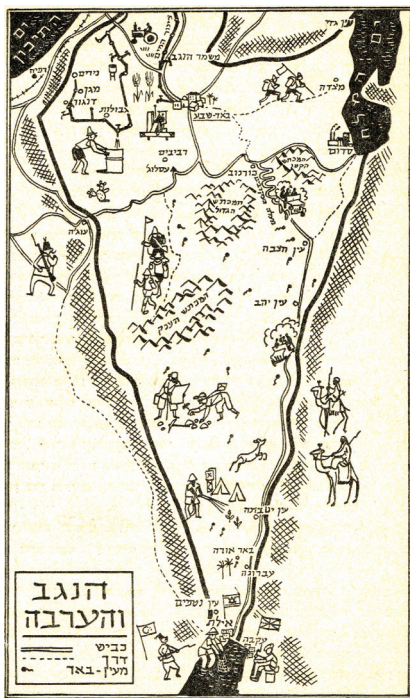
20 שלומית גבע (1992) מצביעה על שדה הארכאולוגיה המקראית בתקופה זו כעוד שדה שהדיון בגבול המבוצר שימש בו תמה מרכזית. לצורך ביסוס טענתה היא נסמכת על ספרו של יגאל ידין (1963) תורת המלחמה בארצות המקרא, שעסק ב-5,000 שנות התפתחות הביצורים וכלי הנשק במזרח הקדמון. ספר זה שיקף את עיסוק המחקר הארכאולוגי בשנים אלו בחומות ובשערים. גבע מציינת

ממנגנוני עיצוב זיכרון התקופה כתקופת מצור ומחנק, ואילו המפות המציגות את מדינת ישראל כמדינה מתוחמת משתייכות לשתי מערכות שיח; האחד הוא שיח החברות שבין האומה למולדת, שעסקתי בו בתחילת המאמר, ומערכת השיח האחרת היא מערכת השיח הביטחוני.²⁰

בדיון בשיח הביטחוני אתמקד בהיבטים הביטחוניים של קו המתאר המייצג את הגבול המדיני – קו שתוחם את מדינת ישראל ומנתק אותה מן המרחב שהיא מצויה בו, ובו בזמן מגלם חומה בצורה שמגנה עליה. ברור (1954) שאל את המונח המטפורי שטבע וינסטון צ'רצ'יל ב-1946 'מסך ברזל' בתארו את גבולה המדיני של מדינת ישראל; וכך הוא כתב: 'בגלל המלחמה שהכריזו עלינו שכננו, נמתח מסך ברזל בגופה של ארץ ישראל, ואין מעבר ממדינה למדינה' (שם: ה).²¹ השימוש בדימוי מסך הברזל מגלם כפל משמעות: הן את סגירות הטריטוריה המדינית וניתוקה מהמרחב שהיא מצויה בו, והן את היות הגבול

חומה מבוצרת. להבדיל מהמפות שיצרו דימוי של מצור, במפה זו מסגור השטח המיוצג במפה יוצר יחס שונה בין שטח מדינת ישראל למרחב הממוסגר. תיחום זה ממקם את הגבולות המדיניים של מדינת ישראל במרכז המפה ומותיר מרווח ממערב וממזרח, וזה מבטל את הרגשת הדחק שאפיינה את מפות המצור.

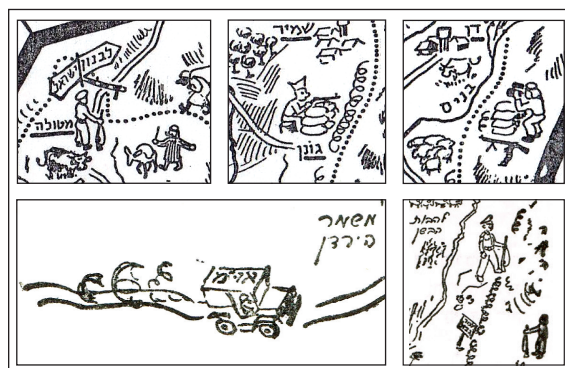
עוביו של מסמן הגבול המורכב משני קווים צמודים יוצר קו בולט ומודגש שאפשר לקרוא אותו הן כקו תוחם הן כקו מבוצר. פרשנות חזותית זו מתבססת על מפות נוספות מספרי הלימוד שעסקו בהיבטים ביטחוניים של הגבול המדיני. דוגמה לכך היא מפת הנגב (ראו מפה 21). גם מפה זו מדגישה את מסמן הגבול המדיני ומייצגת אותו כקו מתאר כפול שסוגר את שטחה של מדינת ישראל. סימונם של שומרי גבול לאורך גבולות המדינות הגובלות בה ממסגר את ייצוג הגבול במסגרת השיח הביטחוני. היעדר שומרי גבול לאורך



מפה 21: מפת הנגב והערבה, חון, 1952

כי מקום המדינה ובמשך יותר מעשרים שנה התקבלה הדגשה זו בטבעיות בחברה הישראלית שחייתה במסגרת אשר אותה כינה נח אייזנשטדט 'מבצר אורחי פתוח' (גבע 1992: 98).

לצד פרשנויות אלו, טענה זו מרמזת על אי-הנחת של ברור מתיחומו של הגבול המדיני, שכן הוא אינו רואה בו גבול שתוחם את מדינת ישראל כי אם יחידה גאוגרפית, 'ארץ ישראל' שאת גופה חוצה הגבול המדיני. ייחוס גופניות לארץ ישראל מקנה לפעולת הגבול הקשרים אלימים של ביתור.



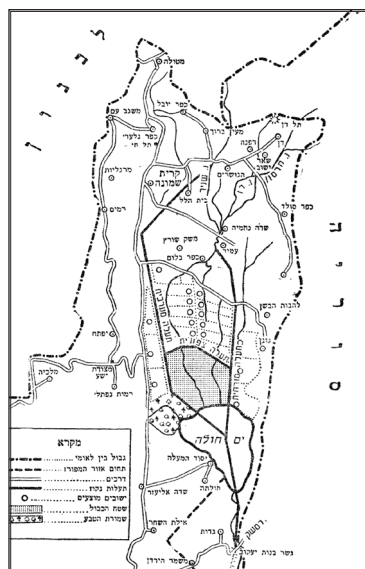
מפה 22: פרטים ממפות עמק החולה, גרעין, 1958

גבולה של מדינת ישראל וייצוג פעילות אזרחית מגוונת בתוך גבולות מדינת ישראל מייצגים הרגשת ביטחון. דימוי זה מקבל משנה תוקף בשל הייצוג הקוטבי מעבר לגבולותיה המדיניים של מדינת ישראל – היעדר פעילות אזרחית והנכחת כוחות צבאיים לאורכם.

המפות המצוירות ששולבו בספרי הלימוד מציגות מפתח חזותי של אופני ביצור הגבולות. במפות עמק החולה קו הגבול משורטט באמצעות כמה מערכות שחוסמות את המרחב: מחסום גאופיזי – ערוץ הירמוך, גדרות תיל, חיילים שמוצבים לאורך הגבול, ג'יפ כוחות האומות המאוחדות שמייצג מעורבות בין לאומית בשמירה ובפקיח על אזור הגבול המדיני, ושלט חוסם שמורה 'עצור, גבול לפניך'. למול ייצוגי גבול אלו בולט איור שלט דרכים אשר מורה על לבנון מצדו האחד של הגבול ועל ישראל מצדה האחר. שלט זה מגלם ייצוג שחותר תחת ייצוג של הגבול המדיני כגבול סגור (ראו מפה 22).

מפות שהראו אזורי התיישבות הציגו את החריגה של הגבול המבוצר מקו הגבול גם אל היישובים בעורף האזרחי. מפות אלו תרמו למפתח מסמני הגבול המבוצר: את מגדלי המים בתפקיד מגדלי תצפית ושמירה, את גדרות התיל שחוסמות את הכניסה ליישוב, את שקי החול המגנים מפני ירי ואת השומרים שבגדיהם מלמדים שגם אזרחים מילאו תפקיד זה ולא רק חיילים.

בהתייחס לגבול הגאופיזי כאל גבול מבוצר תיאר נעמן רזיאל (1956) את קו החוף '[ה] גבול הקשה ביותר לפגיעה שרק אויב בעל צי חזק יכול להתגבר עליו', והוסיף: 'לשום כלי שיט, ולו גם הידירותי ביותר, אין כניסה אליו בלי קבלת רשות' (שם: 9). בתיאור הגבול המדיני בקשר לעצמים גאופיזיים אפשר למצוא המשכיות לתיאורו בתקופת המנדט. אפשר גם להצביע על השינוי, שכן בתקופת היישוב שימשו העצמים הגאופיזיים נקודות סימון במרחב, ואילו עם קום המדינה הם גילמו נקודות שליטה ומחסום, אשר מונעים מעבר ומבצרים את הגבול המדיני. בספרי הלימוד אפשר למצוא היגדים שבוחנים את מקטעי הגבול לפי מידת 'טבעיותם'. המונח 'טבע' בהיגדים אלו נגזר מיכולתם של העצמים הגאופיזיים לשמש מחסום. לפיכך גבול שאין בו 'מחסומים טבעיים' (פאפוריש 1958:



מפה 23: מפת ייבוש החולה, שקד, 1960

19-21) או 'אחיזה בצורות הקרקע' (ברוור 1954: 19) מוגדר גבול מלאכותי. הגבולות המדיניים טבעיים מתוארים 'יובלי המים המגנים מפני חדירה לארצנו' (שם: ג). גובהם של ההרים בגבול הצפון מוצג כנקודות אסטרטגיות של שליטה - 'כשומרי גבול אדירים', והמדבר מוצג כ'מכשול קשה למעבר' (רזיאלי 1956: 9).

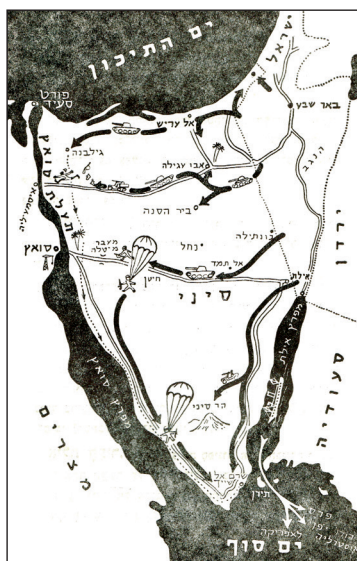
עיצוב הגבול המדיני כגבול סגור ומבוצר יצר קיטוע מרחבי והניב, לצד ייצוגי המרחב הרציף, ייצוג קוטבי של מרחב מקוטע (ראו מפה 23). מלבד הגישה הביטחונית אל הגבול המדיני כגבול סגור ומבוצר מובאים בספרי הלימוד אזכורים השוואתיים בין תקופת המנדט לתקופה זו. פאפוריש (1958: 19) נותן את הדעת לשינוי בנגישות של איכרי מטולה לשטחים חקלאיים מעבר לגבול המדיני, נגישות שהתאפשרה בתקופת המנדט, וכיום אינה אפשרית עוד, ורזיאלי

(1956) מאזכר את מפעל החשמל הגדול של רוטנברג, 'העומד בשימונו בשטח ירדן' (שם: 14-16). הגבול המדיני כגבול סגור מעלה גם את סוגיית החלוקה והנגישות למשאבי המים (בנבנישתי 1954: 15; רזיאלי 1956: 12). ברוור (1954) מתייחס אל הדרכים שאפשרו תנועה במרחב לפני קביעת הגבול, ועם קביעתו נקטעו: 'הכביש שבמרזבה [לרגלי השומרון] רובו בידי ישראל ומקצתו בידי הערבים, אולם לפי שעה שני הצדדים אינם יכולים להנות ממנו' (שם: ד). כן הוא ציין שינויים שעם קביעת הגבול הצריכו שינוי בתשתיות - הסטה של קווי טלפון, קו מים ודרכים עקב הגבול החדש.

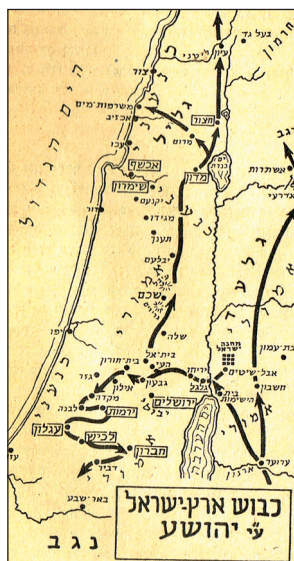
בד בבד עם ייצוג הגבול המדיני כגבול מבוצר התקיים ייצוג אחר, שחתר תחת ייצוג זה. אחת הנקודות הפורמות את החזות הבצורה של הגבול המדיני כקו מתאר היא דווקא אותו קו עצמו. ההיגדים בטקסט המילולי המתארים את אורכו ואת פיתוליו של הגבול המדיני פוערים בקעים, ואלה מסמנים תכונות אלו כנקודות התורפה של גבול זה. אורכו ופיתוליו המרובים של הגבול נדונים בשיח מדיני-ביטחוני זה כמלאכותיים, אגב הדגשת הקשיים הלוגיסטיים שתכונות אלו מזמנות: 'אין קושי להגנה כגבול שאינו לפי טבע הארץ וארון מאוד ביחס לשטח ולאוכלוסייה' (ברוור 1954: א). תיאורי תוואי הגבול המדיני מפורטים וארוכים, והם עוקבים לאורך כל פיתולי הקו, אגב עיסוק באורכו הכולל ובאורכם של מקטעי השונים. בתרגילים שונים בספרי לימוד בגאוגרפיה, ואף בחשבון, התבקשו התלמידים לתרגל פעולות חיבור באמצעות חיבור מקטעי הגבול המדיני ולחשב באחוזים את משקלו של הגבול המדיני, בכל אחד מהגבולות המשותפים עם מדינות ערב. תרגילים אלו שימשו אופן פעולה נוסף להדגשת הקושי בשמירת הגבול המדיני כגבול סגור. קמפ (2000) סוברת כי השניות בייצוג הגבול המדיני בשנים אלו היא תולדה של מסגרות

החברות המרחביות, שדיברו בעת ובעונה אחת באמצעות שתי שפות גבול שונות, ולעתים אף מנוגדות. השפה האחת היא שפה טריטוריאלית נייחת שהציגה את הגבול כחומת פלדה של 1,000 קילומטרים, שמצד אחד מפרידה בין המדינות, ומצד אחר מלכדת את בני האומה פניהם. השפה השנייה היא שפה מרחבית, שמציגה את הגבול כספר (frontier) – אזור 'לימבו' חדיר, אשר קורא תיגר על ההגדרה הקרטוגרפית והגאומטרית של גבולות, וכך מטשטש הבדלים בין פנים לחוץ בין כאן לשם (שם: 20).

הפער בין הדימוי הקווי החד והסוגר של הגבול כחומה מבוצרת ובין המציאות באזור הספר מתבטא בהערות ששולבו בתיאור הגבול המדיני בספרי הלימוד והעידו על הפרצות שבחומה זו. ברוור (1954) ציין את אזור אום אל-פחם וסימן אותו בתור 'קו־תורפה מבחינה משטרתית', פרוץ, שמאפשר מעבר אל תחומה של מדינת ישראל. סימון זה מעלה את התהייה בנוגע למהות האיום הנשקף למדינת ישראל מפריצת גבול זו. תיאור זה משויך לשתי מערכות שיח: בשיח המדיני ניסיונם של הפליטים הפלסטינים לחצות את הגבול לתוך שטחה של מדינת ישראל ולשוב אל בתיהם ואל אדמתם נחשב ניסיון לערער על ריבונותה של מדינת ישראל ועל תקפות גבולותיה המדיניים, ובשיח הביטחוני מושם הדגש בחציית גבול זו על האיום הביטחוני על רכושם וביטחונם של תושבי הספר, כמו שאפשר להסיק מהתיאור 'כוחות סדירים שיחדרו עם נשק כבד מעין גנים (ג'נין) צפויים לאש מקצה הגלבוץ הצפוני מערב' (שם: ג-ד). גם פאפוריש (1961) מתייחס לסכנה הכפולה שבפריצתו של הגבול המדיני ומתאר את קו הגבול 'פרוץ לכל אויב ומסתנן' (שם: 21-23). מפות כיבושים ומורשת קרב – קבוצת מפות חדשה המובאת בספרי הלימוד



מפה 25: אזור ההר, הנגב וחצי האי סיני, גרעין, 1958א



מפה 24: מפת כיבוש ארץ ישראל ע"י יהושע, פלר, 1967

לאחר קום המדינה היא קבוצה ובה מפות כיבושים היסטוריים מתקופת יהושע ובית חשמונאי ומפות מורשת קרב המתארות מערכות ממלחמת 1948 (ראו מפות 24-25). מפות אלו הן מפה דינמיות שמציגות, באמצעות קוים, תנועה במרחב. מונמוניה (Monmonier 1996: 107-108) טוען כי סימון גרפי של חץ הוא אחד המסמנים המשכנעים והיעילים ביותר, שכן להבדיל מהקו המודגש, המסמן גבול היקפי וקבוע, החץ הוא סימן פורץ גבול. הקוים המסמנים את תנועת הכיבוש מקנים למפת הארץ דינמיות ומחזקים בה את היסוד האקטיבי. ייצוג אקטיבי זה, שמייצג יזמה, אגרסיביות ובעלות על הקרקע, הוצב בשנים ההן מול הפסיביות הגלותית שאליה התנכר הציבור הישראלי וממנה ביקש להיבדל. זאת ועוד, מפות דינמיות אלו מייצגות את ממד הזמן באמצעות החץ, המסמן תנועה במרחב; תנועה זו מבקשת לחולל שינוי בתיחום הגבולות בפועל. ייצוג זה מחזק את הדמיון המרחבי של הגבול כתיחום ארעי ובר-חלוף. עם קום המדינה, מול הפער שבין הגבולות המדיניים למרחב המדומיין כארץ ישראל, שימר דימוי זה את פוטנציאל ההתרחבות הטריטוריאלית. למה מזור (תשס"ד: לד-לח) מצביעה על הקשר שנוצר בציבור הישראלי בעשורים הראשונים שלאחר קום המדינה – בין מלחמת 1948 לספר יהושע – בהיותם שני אירועים היסטוריים לאומיים שמקיימים ביניהם זיקה ישירה. זיקה זו שימשה מקור לגיטימציה טריטוריאלית שמקורה בפעולת הכיבוש, להבדיל ממפות נחלות השבטים, ששימשו ביסוס לגיטימציה טריטוריאלית אשר נשענת על בעלות טריטוריאלית קודמת. מלבד זה, מפות הכיבושים גילמו דימוי חזותי למגמות האקטיביסטיות-מיליטנטיות, ובכך שימשו עוד חוליה בחדירת המיליטריזם למערכת החינוך כחלק מתהליך הבניית דמות דור הצבר הלוחם.²² מפות היסטוריות אלו חברו זו לזו לקבוצת מפות מורשת קרב שהציגו את הקרבות האחרונים ממלחמת הקוממיות ופורסמו בספרי הלימוד בתחילת שנות החמישים. מלבד החינוך המיליטריסטי, גילמה קבוצת מפות זו תפקיד חשוב בהצדקתם של מהלכים צבאיים כפעולת עיצוב גבולות מצד אחד, ומצד אחר ערערה על תוואי הגבול המדיני כגבול סטטי וקבוע.

סיכום

בדיון זה ביקשתי לבחון את ייצוגו של הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד מתוך הנחה כי הידע המרחבי שנבחר להופיע בתכנית הלימודים ובספרי הלימוד יאפשר להתחקות אחר אופן דמיון המרחב בקרב בני התקופה. בחינה זו הצביעה על ייצוג עמום ודו-משמעי של הגבול המדיני. בנוסף, בחינת אופני הייצוג הקרטוגרפיים שהובאו במפות ספרי הלימוד

22 ממצאיה של רות פירר בנוגע לספרי לימוד בהיסטוריה ותולדות עם ישראל מחזקים הבחנה זו. פירר מזהה בשנים אלו מגמה חדשה, והיא נטייתם של מחברי ספרי הלימוד להדגיש את הפעילות הצבאית של עם ישראל ולשבץ ביטויים מיליטריסטיים בכתיבתם (פירר 1984: 32).

בשלוש מערכות השיח שנדונו במאמר מאפשרת לשרטט את המכניזם של המנגנון המדיני שהבנה את הגבול המדיני בשנים ההן כאתר של שניות. המפה בספרי הלימוד, כטקסט חזותי שמייצג את הערכים ואת האמונות שביקשו מחברי ספרי הלימוד להנחיל לדור הבא, משקפת הן את קבלת גבולה המדיני של מדינת ישראל והן את חוסר הנחת מגבול זה. בהיות המפה גם אופן פעולה שמבנה עמדות מרחביות, ניתן לראות במפות ספרי הלימוד פרקטיקות קרטוגרפיות ששימרו רציפות עם עמדות מרחביות בקרב הציבור הישראלי יהודי בתקופת היישוב שבאו לידי ביטוי בדחיית גבול המנדט שגרע חלקים מן המרחב שדומיין כארץ ישראל. בנוסף ברצוני לטעון כי בדיעבד, ניתן לראות בעמדות מרחביות אלו בקרב הציבור היהודי הישראלי, מצע לתפיסתם של השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים כחלק מהמרחב המדומיין של ישראל. קשר סיבתי זה, שבין אופן ייצוג הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד כביטוי לעמדות מרחביות בשנים שקדמו למלחמת ששת הימים, לבין אימוצם של השטחים הכבושים כחלק מהמרחב המדומיין, הינו קשר אפשרי ולא הכרחי. אף שבמסגרת מאמר זה אי־אפשר, אני מבקשת להצביע על דרך עיצוב הגבול כמושא של שניות, כאחד הגורמים האפשריים לתפיסת השטחים הכבושים כחלק מהמרחב המדומיין של ישראל.

במסגרת השיח הדיסציפלינרי־גאוגרפי בספרי הלימוד, נידונו המתחים והפערים בין הגבול המדיני ובין היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל, ובשיח המדיני נדונו המתחים והפערים בין הגבול המדיני למרחב שדומיין כארץ ישראל ונתחם בגבולות נחלות השבטים. ההיבטים המרחביים של מתחים ופערים אלו ממקדים את הגבול המזרחי כחזית שמולה מופעלות פרקטיקות קרטוגרפיות אלו, המטשטשות את הגבול המדיני וחורגות מעבר לו, מזרחה, ובכך מגלמים רציפות בתיחום המרחב המדומיין מאז ראשית ההתיישבות הציונית בארץ דרך התקופה הנדונה ועד לאחר מלחמת ששת הימים.

גם לשיח הביטחוני תרומה לתפיסה מרחבית זו. ייצוג הגבול המדיני כגבול במצור היה אחת הפרקטיקות להבניית מנטליות המצור והרגשת הדחק שהתרחבות טריטוריאליית יכולה להיות אחת מפתרונותיו. הרחבת הגבולות המדיניים בעקבות מלחמת ששת הימים והרגשת הרווחה שהעניקו לתחושת הדחק, מהווים גורם אפשרי נוסף לתפיסת השטחים הכבושים כחלק מהמרחב המדומיין של ישראל.

מפות הכיבושים שהובאו בספרי הלימוד לאחר מלחמת 1948 חברו מצד אחד אל דימוי הגבול המבוצר בהרגשת המוגנות שביקשו להקנות, ומצד אחר הציגו את הגבול המדיני כגבול דינמי שנתון לשינוי ולהתרחבות, ואת הפעולה הצבאית – כגורם לגיטימי בעיצוב גבולות מדיניים. בכך הם העניקו לגיטימציה להרחבת גבולות המדינה באמצעות פעולת כיבוש.

רשימת המקורות

מקורות ראשוניים

- אהרוני, יוחנן, 1953. **זאת ארצי**, צה"ל – המטה הכללי, אגף כוח אדם, ענף השכלה.
- _____, 1967. **זאת ארצי**, מערכות תל אביב.
- אנוך, חנוך, 1940. **כתיבת ארץ ישראל**, מסדה, תל אביב.
- _____, 1951. **כתיבת הארץ**, אמנות, תל אביב.
- _____, 1959. **כתיבת הארץ**, אמנות, תל אביב.
- אריאלי, שלמה זלמן, משה בליך ונתן פרסקי, תשכ"ז. **מקראות ישראל**, מסדה, תל אביב.
- ארני, אפרים, 1957. **מולדתנו: דפים לידיעת הארץ – חלק א**, ראובן מס, ירושלים.
- ארני, אפרים ואלישע אפרת, 1966. **הגיאוגרפיה של ארצנו**, אחיאסף, תל אביב.
- בנבנישתי, דוד, 1945. **ארצנו: סדרת חוברות על ארץ ישראל לאזוריה ללימוד ולמקרא**, חוברת א: הנגב, קריית ספר, ירושלים.
- _____, 1954. **ישראל: ידיעת ארץ ישראל לאזוריה**, ספר ראשון, קריית ספר, ירושלים.
- בנבנישתי, דוד ובן ציון לוריא, 1957. **ארץ ישראל: מפות לעבודה**, קריית ספר, ירושלים.
- ברוור, אברהם יעקב, 1950. **הארץ**, מוסד ביאליק ודביר, תל אביב.
- _____, 1954. **הארץ**, מוסד ביאליק ודביר, תל אביב.
- גרעין, מיכאל, 1958א. **ההר**, יסוד, תל אביב.
- _____, 1958ב. **עמק הירדן**, יסוד, תל אביב.
- _____, 1962. **גלה את הארץ**, יסוד, תל אביב.
- הראל, מנשה ודב ניר, 1962. **גיאוגרפיה של ארץ ישראל**, עם עובד, תל אביב.
- הרשקו, משה ורבקה ליבנה, 1965. **נופים בארצנו**, מכון הנרייטה סאלד, ירושלים.
- חזן, ברטה, 1952. **האדם מדביר שממה**, ספרית פועלים, השכלה וחינוך הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר מרחביה.
- לוין, משה, 1950. **ארצי חלק שני**, יזרעאל, תל אביב.
- פאפוריש, יהויקים, 1958. **ידיעת הארץ: גיאוגרפיה פיסית של ארץ ישראל**, צ'צ'יק יהושע, תל אביב.
- _____, 1961. **ארץ ישראל**, צ'צ'יק יהושע, תל אביב.
- _____, 1962. **גיאוגרפיה פיסית של ארץ ישראל**, צ'צ'יק יהושע, תל אביב.
- פלר, יצחק, 1960. **זאת מולדתנו**, מסדה, תל אביב.
- פרבר, שלמה, 1951. **להוראת המולדת בכיתות הבינוניות**, אורים, תל אביב.
- פרס, נתן ונעמן רזיאל, 1960. **מפות אילמות: לספר לימוד המולדת ארצנו**, יבנה, תל אביב.
- _____, 1961. **ארצנו מדן ועד אילת**, יבנה, תל אביב.
- רזיאל, נעמן, 1956. **ארצי ישראל**, קרני, תל אביב.
- _____, 1957. **ארצי ישראל**, קרני, תל אביב.
- שיפמן, דוד, 1950. **מולדתי ארץ ישראל**, חלק שני, יבנה, תל אביב.

_____, 1952. מולדתי ארץ-ישראל, חלק ראשון, יבנה, תל אביב.
 שיפמן, דוד וצבי אריאלי, תשי"ג. נתיבות במקרא: חוברת עבודה וחזרה - יהושע, יבנה, תל אביב.
 שלמון, אברהם, 1960. זאת הארץ, שחף, תל אביב.
 שקד, ש', 1960. זאת מולדתי, ניב, תל אביב.
 _____, 1962. זאת מולדתי, ניב, תל אביב.

מקורות משניים

אדר, לאה וחיים אדלר, 1965. החינוך לערכים בבתי ספר לילדים עולים, בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית בירושלים ושל משרד החינוך והתרבות, ירושלים.
 אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות (תרגום דן דאור), האוניברסיטה הפתוחה, רעננה.
 בר-גל, יורם, 1994. 'גבולות כנושא גיאוגרפי חינוכי: המקרה של ישראל', אופקים בגיאוגרפיה, עמ' 40-41, 99-112.
 _____, 2007. 'המפה כמודל: עיון במפות הקרן הקיימת לישראל', פרוטוקולים: היסטוריה ותיאוריה, 6, עמ' 65-87.
 בר-טל, דניאל, תמיר מגל וערן הלפרין, 2010. 'הפרדוקס של תפיסת הביטחון בישראל: הסבר פסיכולוגי חברתי', פוליטיקה, 20, עמ' 123-148.
 ברגר, תמר, 2008. 'איך עושים דברים עם מפה', בתוך: הנ"ל, ברווח בין עולם לצעצוע: על המודל בתרבות הישראלית, רסלינג, תל אביב, עמ' 47-62.
 גבע, שולמית, 1992. 'פה בארץ חמדת אבות: הארכיאולוגיה המקראית הישראלית בראשית דרכה', זמנים, 42, עמ' 92-102.
 הורוביץ, דן ומשה ליסק, 1990. מצוקות באוטופיה: ישראל - חברה בעומס יתר, עם עובד, תל אביב.
 מזור, לאה, תשס"ד. 'עלייתו ושקיעתו של ספר יהושע בחינוך הממלכתי לאור תמורות אידאולוגיות בחברה הישראלית', בתוך: מרלה ל' פרנקל ואהרן דיטשר (עורכים), עיונים בחינוך היהודי, ט, עמ' כא-מו.
 פייגה, מיכאל, 1999. 'יש"ע זה כאן, שטחים זה שם: פרקטיקות מדעיות וכינון המרחב בישראל', תיאוריה וביקורת, 14, עמ' 111-131.
 פירר, רות, 1984. סוכנים של החינוך הציוני, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
 קמפ, אדריאנה, 2000. 'הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל', תיאוריה וביקורת, 16, עמ' 13-43.
 רובין, ריכב (בוני), 2014. צורת הארץ: ארץ ישראל במפה העברית מרש"י ועד ראשית המאה העשרים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
 שגל, יצחק וקריסטין ליינברגר, 2012. 'המפה ככלי בהבניית התודעה הלאומית בישראל', בתוך: יצחק שגל ואפרים לביא (עורכים), שיח מפות בסכסוך הישראלי-פלסטיני, מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, עמ' 89-104.

- Apple, Michael W. and Linda K. Christian-Smith, 1991. *The Politic of the Textbook*, Routledge, London & New York.
- Bar-Tal, Daniel and Dikla Antebi, 1992. 'Siege Mentality in Israel', *International Journal Relation*, 16 (3), pp. 252-276.
- Crampton, Jeremy W., 2001. 'Maps as Social Constructions: Power, Communication and Visualization', *Progressing Human Geography*, 25 (2), pp. 235-252.
- Crampton, Jeremy W. and John Krygier, 2005. 'An Introduction to Critical Cartography', <https://www.acme-journal.org/index.php/acme/article/view/723/585> (22.10.2017 ב' אוחזר).
- Goffman, Erving, 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harper and Row, New York.
- Harley, John Brian, 1989. 'Deconstructing the Map', *Cartographica*, 26 (2), pp. 1-20.
- Kitchin, Rob and Martin Dodge, 2007. 'Rethinking Maps', *Progressing Human Geography*, 31 (3), pp. 331-344.
- Leuenberger, Christine and Izhak Schnell, 2010. 'The Politics of Maps: Constructing National Territories in Israel', *Social Studies of Science*, 40 (6), pp. 803-841.
- Monmonier, Mark, 1996. *How to Lie With Maps*, Chicago University Press, Chicago.
- Perkins, Chris, 2004. 'Cartography – Culture of Mapping: Power in Practice', *Progressing Human Geography*, 28 (3), pp. 381-391.
- Wood, Denis, 1992. *The Power of Maps*, Routledge, London.

ספר הישר' בעיבודו של אהרן לובושיצקי: חיבור עברי קדום ש'עלה' לארץ ישראל

ורד טוהר

הקדמה

ספר הישר, ובשמו המלא: ספר הישר והוא ילקוט סיפורי התורה ואגדותיה מעובד לבני הנעורים ולעם,¹ הוא ספר שעיבד הסופר והמחנך אהרן לובושיצקי (1874-1942). הספר ראה אור לראשונה בוורשה בתרפ"ג (1923), ולאחר קום המדינה הודפס פעמים רבות גם בארץ. נושאו של הספר הוא סיפור תולדות עם ישראל מבריאת העולם ועד פטירת משה. זהו עיבוד של ספר הישר, חיבור עברי רב־חשיבות בתולדות הסיפור העברי, שראה אור בוונציה בשנת ה'שפ"ה (1625).

במאמר זה ייסקרו דרכי העיבוד וההתאמה של החיבור הקדום לקוראי עברית צעירים במאה ה־20, ותודגש חשיבותם של עיבודים כגון זה בתיווך ובהנכחה מחדש של מסורות סיפוריות קדומות באמצעות הספרות לילדים ולבני נוער. בתוך כך יוצג ספר הישר לבני הנעורים של לובושיצקי כדוגמה לספר שזכה להצלחה מסחרית הן במזרח אירופה בין המלחמות הן שנים לאחר מכן, במדינת ישראל.

אהרן לובושיצקי: חייו ויצירתו

אהרן לובושיצקי,² שכינויו הספרותי העברי הוא א' בן־דב, נולד ב־1874 בעיר רוז'ינוי שבפלך גרודנה. הוא תרם תרומה רבת־חשיבות לספרות הילדים העברית שנכתבה בגולה,

1 במאמר זה יכונה הספר בעיבודו של לובושיצקי ספר הישר לבני הנעורים, להבדילו מספר הישר המקורי, הוונציאני.

2 בעברית נכתב שמו לעתים לובושיצקי (בתעתיק הרוסי) ולעתים ליבושיצקי (בתעתיק הפולני). למעשה צריך היה להיות מתועתק כך: לִיבוֹשִׁיֶצְקִי. בקטלוג הספרים המאוחד של הספריות האקדמיות בישראל (ULD) מקוטלגים ספריו לפי התעתיק הפולני, ואולם על המהדורה הראשונה של ספר הישר לבני הנעורים חתם על פי התעתיק הרוסי, וכך גם תיעתק אותו קרסל בלקסיקון

ואחדות מיצירותיו מצאו מסילות ללבם של קוראים צעירים בארץ ישראל, גם שנים רבות לאחר שנספה בגטו ורשה בשנת 1942.³

לובשיצקי עשה לו שם בוורשה כמחברם של ספרי לימוד פרבליים,⁴ כמשורר,⁵ כעורך כתב עת,⁶ כמסאי⁷ וכמעבד של יצירות מופת מספרות העולם.⁸ אמנם לובשיצקי פרסם גם חיבור אוטוביוגרפי המיועד ככל הנראה למבוגרים,⁹ וכן תרגם מחזה למבוגרים,¹⁰ אך את עיקר כוחו, מרצו וכשרונו השקיע בכתיבה מקורית לילדים ולבני נוער. דומה שפרסומו בזיכרון התרבותי היום נזקף לזכותם של כמה שירי ילדים לאומיים שחיבר, שאף הולחנו ונעשו מוכרים מאוד: ‘הוי, ערש מולדת’, ו‘שכב, הירדם, בן לי יקיר’.¹¹ כן חשוב לציין שבמשך כל שנותיו כתב בשפה העברית, וכל פרסומו בה.

שלו. ראו: גצל קרסל, **לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים**, ב, ספרית פועלים, מרחביה 1967-1965, עמ’ 174-175. והשוו: אוריאל אופק, ‘למען אחיו הקטנים: עשרים שנה למות אהרן לובשיצקי’, **מאזנים**, י”ז, א (תשכ”ג), עמ’ 61, הע’ 1. תודתי נתונה לפרופ’ עמינדב דיקמן על עצותיו המתודולוגיות.

3 אוריאל אופק, **עולם צעיר: אנציקלופדיה לספרות ילדים**, מסדה, רמת גן 1970, עמ’ 380-381. לפי קרסל הוא נספה ביולי 1942 באקציה הגדולה בוורשה. ראו: קרסל, **לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים**, ב, עמ’ 174-175. לפי ספר הזיכרון לקהילת רוז’יני הוא נספה בגטו לודז’. ראו: מאיר סוקולובסקי (עורך), **ספר זיכרון לקהילת רוז’יני והסביבה**, ארגון יוצאי רוז’יני בישראל, תל אביב 1957, עמ’ 91.

4 שירי משחק מחורזים בהשראת שיטותיו של המחנך הגרמני פרידריך פרבל, ממנו שאלו המחנכים העבריים הראשונים כדוגמת יצחק אלטרמן. ראו: אהרן לובשיצקי, **ילדות: שירי משחק ושירי התאמה**, חנוך, ורשה תרס”ה.

5 הנ”ל, **שיר וזמר לבני הנעורים**, תושיה, ורשה תרס”ג.

6 כתב העת העברי **כוכב לבני הנוער** היה פעיל בין השנים תרפ”ג-תרפ”ח. כתב העת לילדים **בן כוכב** היה פעיל בין השנים תרפ”ד-תרפ”ה. לאחרונה עלו לאתר הספרייה הלאומית סריקות של מספר גיליונות של **בן כוכב**. ראו: <http://jpress.org.il/Olive/APA/Yeladim/?action=tab&tab=brow>; se&pub=YBC#panel=browse (אוחזר ב־14.10.2017). על העיתונות העברית לילדים ונוער במזרח אירופה ראו: עדינה בר־אל, **בין העצים הירקרקים: עיתוני ילדים ביידיש ובעברית בפולין 1918-1939**, מכון דב סדן, ירושלים 2006.

7 אהרן לובשיצקי, **תורת הכתב וערכה בהתפתחות הילד: מחקר פדגוגי-פסיכולוגי**, המועצה הפדגוגית בגימנסיה הראשונה לנערים, לודז’ תרצ”א.

8 הנ”ל, **הנודד הקטן מאת א’ דה־אמיציס**, תושיה, פיטרקוב תרנ”ט.

9 הנ”ל, **ממירות החיים**, תושיה, פיטרקוב תר”ס.

10 סימון ארנו, **מלחמה ואהבה** (תרגם אהרן לובשיצקי), תושיה, ורשה תרנ”ט.

11 לעניין פעילותו החינוכית ראו: זאב גריס, ‘עברי, דבר וקרא עברית: חלוצי הספר העברי לילדים בין מלחמות העולם’, **עתימול**, 246 (תשע”ד), עמ’ 16-19. ראו גם: גרשון ברגסון, **שלושה דורות בספרות הילדים העברית**, יסוד, תל אביב 1966, עמ’ 128; סלינה משיח, **ילדות ולאומיות**, צ’ריקובר, תל אביב 2000, עמ’ 119. את שיריו, כולל הלחנים, ניתן למצוא באתר ‘זמרשת: פרויקט חירום להצלת הזמר העברי המוקדם’: <http://www.zemereshet.co.il/artist.asp?id=26> (אוחזר ב־14.10.2017) וכן באתר המיזם ‘פרויקט בן־יהודה’ נמצאת בתהליך העלאת מהדורה אלקטרונית של כל כתביו: <http://benyehuda.org/luboshitzki> (אוחזר ב־14.10.2017).

אביו של לובושיצקי, דב־אליעזר, היה מראשוני תנועת חובבי ציון, והעניק לבנו חינוך עברי ולאומי. לובושיצקי עצמו למד בבתי ספר כלליים ועבריים, ולאחר שהוסמך להוראה לימד בבתי ספר עבריים בלודז' ובערים אחרות, ואף ניהל כמה מהם. לפיכך, עיסוקו החינוכי עלה בקנה אחד עם פעילותו הספרותית ככותב, כמתרגם וכעורך, וכן עם פעילותו כמוציא לאור וכמחברם של עיתוני ילדים ושל ספרים ללימוד עברית.¹²

היה זה אוריאל אופק, בכיר ההיסטוריוגרפים המודרניים של ספרות הילדים העברית, שהעלה על נס את חשיבותו של לובושיצקי בשדה הכתיבה הציונית־לאומית לילדים. לטענתו של אופק, בעוד שמשוררי התחייה, וביאליק בראשם, כתבו שירה לאומית למבוגרים, כתב לובושיצקי ברוח דומה – לילדים. עובדה זו הציבה את יצירתו כסוגנית ראשונה, חשובה מאין כמוה, בספרות הילדים העברית שנכתבה בדורו.¹³

אופק מפליג בשבחים על ראשוניותה של יצירת לובושיצקי, אשר מחד גיסא לא קדם לה דגם של אב ספרותי שמהשפעתו יכול היה ליהנות, ומאידך גיסא נעשה הוא עצמו מורה דרך לזלמן שניאור וליעקב רימון, שבאו בעקבותיו. ואולם יצירתו של לובושיצקי ספגה בזמנה ביקורת נוקבת ויחס עוין מצד מבקרים כגון דוד פרישמן ו"ל פרץ, כפי הנראה על רקע עמדתו הפוליטית, שממנה הסתייגו.¹⁴

במאמר זה אתמקד בעיבודו של לובושיצקי לחיבור העברי החשוב **ספר הישר**. עיבוד זה ראה אור כאמור ב־1923 בהוצאת ברקאי בוורשה, הוצאה שהייתה שייכת לתאגיד ההוצאות היהודיות 'צנטרל', במהדורה מאוירת ברישומים בשחור־לבן מאת מאיר לא ידוע. הספר מהווה התאמה של חיבור שלם, שאורכו המקורי כ־20 פרקים, לקהל יעד חדש ושונה, במסגרת המערכת הספרותית לילדים. כידוע, הרפובליקה הספרותית לילדים,¹⁵ שהייתה עולם פורח ותוסס בוורשה בין שתי מלחמות העולם, לא שרדה,¹⁶ ולאחר המלחמה הובא הספר ככתבו וכלשונו לדפוס במדינת ישראל, ובמשך שנים רבות היה חלק ממדף ספרות הילדים והנוער הישראלי.

כדי להבין את מהותו של מפעל העיבוד שהוציא לובושיצקי מתחת ידו בוורשה שבין המלחמות, ואת הפליאה בדבר תחייתו של העיבוד בקרב קוראים ילידי הארץ לאחר קום המדינה, אציג בפרק הבא את המקור העברי הקדום, את תכניו ואת אופן קבלתו בציבור.

12 אופק, **עולם צעיר**, עמ' 380.

13 הנ"ל, 'למען אחיו הקטנים', עמ' 61-63.

14 שם, עמ' 63. מבקריו טענו כי הוא משמש משורר החצר של הוצאת תושיה, וכי הוא מגן על מדיניותה המתונה של ההסתדרות הציונית.

15 'רפובליקה ספרותית' היא מונח שטבע חוקר הספרות הצרפתית אלבר תיבאוד (Thibaudet) ואומץ לשיח התאורטי העברי על ידי שמעון הלקין. המונח מתאר את קיומו של מעגל יוצרים, אינטלקטואלים, מו"לים, מבקרים וקוראים אשר מאפשרים את התקיימותה של פעילות ספרותית קבועה וסדירה. ראו דיון נרחב במונח אצל: דן מירון, **בודדים במועדם: לדיקונה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים**, עם עובד, תל אביב 1987, עמ' 9-22.

16 זהר שביט, 'השורשים הלכו והתמעטו: על נפילת המרכזים של הספרות העברית באירופה וצמיחתו של המרכז בארץ ישראל', **הספרות**, 32 (1983), עמ' 45-50.

‘ספר הישר’ הקדום

החיבור הקדם־מודרני **ספר הישר** ראה אור בוונציה שבאיטליה בשנת ה’שפ”ה (1625) בבית הדפוס של יואני (ג’ובאני) קאליוני, ומאז זכה לעשרות הדפסות חוזרות, לתרגומים ללשונות היהודים,¹⁷ למהדורות מודרניות¹⁸ ואף למהדורה מדעית.¹⁹ לא תהיה זו הפרזה לומר שמדובר באחד מהחיבורים הפופולריים ביותר בפרוזה העברית הקדם־מודרנית אשר הצליחו לחדור גם אל תוך המאה ה־20.

באשר לתוכנו, **ספר הישר** הוא ספר היסטוריוגרפי המתאר את תולדות עם ישראל על פי סדר כרונולוגי, מבריאית העולם ועד כיבוש הארץ ופטירת יהושע. החיבור מתייחד לא רק בנאמנותו לנוסח העלילה המקראית, אלא גם בכך שמשולבות בו מסורות סיפוריות נוספות, המתארות דמויות ואירועים שאין להם זכר בספרים מבראשית עד יהושע. הפיתוח הנרטיבי של עלילת העל ושל עלילות המשנה, היוצרות סטיות חינוכיות אל שולי הסיפור הלאומי הגדול, עושה את הטקסט לאפוס רחב־יריעה בסדר גודל של רומן במושגים מודרניים – למעט העובדה שהדמות המרכזית לכאורה ברומן הזה מגולמת על ידי עם ישראל, או לחלופין, על ידי אלוהי ישראל. לפי שמסורות סיפור ימי־ביניים רבות הובלעו לתוך הרצף העלילתי, גרס יוסף דן שהחיבור מסכם, פשוטו כמשמעו, את היצירה הימי־בינימית בתחום סיפורו מחדש של הסיפור המקראי. התוצר הוא סיפור פסידו־אפיגרפי רהוט בעל סגנון אחיד ושטף סיפורי יוצא דופן באיכותו.²⁰

חוקרי הסיפור העברי בני זמננו רואים ב**ספר הישר** את אחד החיבורים החשובים בזמנו. עמנואל בן־גריון מגדיר אותו חיבור המאחד את הסגנון המקראי עם הסגנון המדרשי,²¹ בעוד יוסף דן מתאר אותו כגולת הכותרת של הפרוזה הסיפורית בימי הביניים בסוגת הסיפור המקראי המסופר מחדש.²² דן אף המשיך בפיתוח הדיון ב**ספר** במהדורה המדעית שהתקין לו כמה שנים מאוחר יותר.²³ עלי יסיף מסביר את ההרחבה הנרטיבית של **ספר הישר** כשריד למסורות עממיות של סיפור בעל פה שרווחו בזמן חיבורו,²⁴ ואילו דן בן־עמוס

17 ראו: חוה טורניאנסקי, ‘התרגומים הראשונים לספר הישר ביידיש’, **תרביץ**, נ”ד, ד (תשמ”ה), עמ’ 567-620. כן יש לציין שבקטלוג של הספרייה הלאומית בירושלים ובקטלוג ‘מפעל הביבליוגרפיה העברית: ביבליוגרפיה של הספר העברי ר”ל-תש”ך’ מתועדים תרגומים של **ספר הישר** ליידיש, שראו אור בבתי הדפוס במזרח אירופה עד מחצית המאה ה־20.

18 אליעזר גולדשמידט, **ספר הישר**, בני ברק תשמ”ד (על פי מהדורת ברלין תרפ”ג).

19 יוסף דן, **ספר הישר**, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ”ו.

20 שם, עמ’ 17.

21 עמנואל בן־גריון, **ממקור ישראל**, דביר, תל אביב תשכ”ו, וראו שם ההקדמה למהדורת תל אביב תרצ”ח.

22 יוסף דן, **הסיפור העברי בימי הביניים**, כתר, ירושלים 1974, עמ’ 137.

23 הנ”ל, **ספר הישר**.

24 עלי יסיף, **סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ”ד, עמ’ 64.

מזכיר את **ספר הישר** כדוגמה לחיבור שנהנה מהיתרונות שהעניק עידן הדפוס ליצירות מקור. על אף שזמן חיבורו אינו ודאי, השתלב החיבור היטב עם מגמת סיפורו מחדש של הסיפור המקראי בפרוזה ובעיבוד חופשי במאה ה־16.²⁵

באשר למועד חיבורו של **ספר הישר** – מרבית החוקרים רואים בו תוצר מובהק של רפובליקת הספר העברי המודפס, ספר השואף לקונצנזוס, ולפיכך מיועד למכנה המשותף הרחב ביותר, ומטרת פרסומו להניב רווחים כלכליים ליוצרו. מכאן שהספר גדוש במסורות סיפוריות שהן הד לתקופתו, ראשית המאה ה־16, והוא עדות לתפיסת הפרוזה הסיפורית באותה עת. בגישה זו צידד יוסף דן.²⁶ מנגד, יש הרואים ב**ספר הישר** חיבור עתיק, שאמנם ראה אור רק בראשית המאה ה־17, אך שורשיו מוקדמים מאוד, ומכאן חשיבותו היתרה, בהיותו משמר מסורות סיפוריות עבריות עתיקות יומין. יום־טוב ליפמן צונץ סבר שהחיבור התהווה הרבה קודם למועד דפוסו הראשון,²⁷ אולם יש לציין שעמדה זו מקובלת פחות.

על שער המהדורה הראשונה של **ספר הישר** הוונציאני נכתב מטעמו של המחבר, המדפיס, המביא לדפוס או העורך כך: 'ספר הישר והוא ספר כולל כמה סיפורים ומדרשי רז"ל על חמשה חומשי תורה וקצת ספרי יהושע ושופטים בלשון צח וערב מושך לבות בני האדם להכיר נפלאות ה' וחסדיו'. הצהרה זו מגדירה את גבולות הקורפוס של הספר – מספר בראשית ועד ספר שופטים, וכן את העובדה שהדברים מתובלים במדרשים הנוגעים לסיפור המקראי, והיא אף מגדירה את לשון הספר: עברית, 'לשון צח'. כמו כן מוגדרת מטרת החיבור: החיבור מכיל סיפורים שובי לב שמטרתם להעצים את אמונת הקורא בקדוש ברוך הוא.

התאמתו של **ספר הישר** הוונציאני לקהל קוראים צעיר הוא מפעל שאפתני ויצירתי. אמנם מצויים על מדף ספרות הילדים העברי ילקוטים ומאספים שונים, חלקם צברו פופולריות רבה, כגון **סיפורי ישורון** ליצחק בן אליהו מרגליות (ברלין תרל"ז) ושיחות מני קדם לזאב יעבץ (ורשה תרמ"ז), ועם זאת, כמעט אין תקדים לחיבור שלם שהועבר באמצעות עיבוד מן המערכת הספרותית למבוגרים למערכת הספרותית לילדים, ודאי לא לחיבור קדום בעל אופי תורני.²⁸ בדרכי העיבוד של לובשיצקי אדון בפרק הבא.

'ספר הישר לבני הנעורים' כעיבוד מודרני

דומה שעיבודו הספרותי של לובשיצקי צץ יש מאין, על כל פנים הוא יוצא דופן על רקע מכלול יצירתו. אמנם לובשיצקי עיבד לפני כן אגדות עם לילדים, וכן עיבד לילדים את

25 דן בן־עמוס, **הספרות העממית היהודית**, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 70.

26 **ספר הישר**, עמ' 11.

27 יום טוב ליפמן צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ז, עמ' 74, וההפניה שם להע' 70 בעמ' 334.

28 דומה לזה הוא למשל חיבורו של ישראל בנימין לבנר, **עין יעקב לבני הנעורים**, תושיה, ורשה תרס"ט.

'ספר הישר' בעיבודו של אהרן לובשיצקי

ספר ההיסטוריה של שמעון דובנוב, **קורות העברים**,²⁹ אולם לא עסק בטקסטים יהודיים בעלי צביון תורני. לפיכך, המבוא לספר מסייע בידינו להבין את מניעיו בבחירת הספר ואת דרכי העיבוד שנקט לצורך התאמתו לקהל היעד.

במבוא לעיבודו הוא כותב כך: 'עיקר עבודתי בעיבוד "ספר הישר" ובהכשרתו למקרא לבני נעורינו היה: לרחצו למשעי ולהסיר מעליו את חתוליו הבלים מרוב שיבתו המופלגת ולהציגו בלבוש חדש לפני נערי בני ישראל'. כלומר, הוא מודע לקדמותו של החיבור, אך סבור שניתן להתאימו לקורא הצעיר בן־זמנו על ידי הסרת חומרים או זיקוקם לכדי מהות חדשה שתכיל בתוכה את הישן. ועוד הוא כותב:

והנה מהסקירה הספרותית־אסתטית, הייתי פטור לגמרי להקדים ל'ספר הישר' הקדמה כל שהיא ולהוכיח את נחיצות ספר־עם כזה לילדי העברים. תועלת 'ספר הישר' היא מן הוודאיות שאינן צריכות ראיה: כי מאות שנה ודורות שלמים היה רק הוא לספר־עם במלא מובן המילה, לספר חינוכי היותר חביב לקטנים ולגדולים. ואיני מסופק אף רגע, כי בצורתו החדשה שהלבשתי הפעם יתפוש את מקומו הראוי לו בספרות הילדים שלנו. ואם החלטתי להעסיק את שימת־לב הקוראים הקטנים והגדולים בהקדמתי זו, עשיתי זאת בכוונה מיוחדת: בכדי לבדוק את 'ספר הישר' לאור הביקורת החופשית.

הנה, אם כן, נימוקו של לובשיצקי לבחירה בספר הישר כראוי לעיבוד: מתוך היותו ספר־עם החביב על דורות של קוראים, ומתוך נימתו החינוכית, מן הראוי שיתפוס מקום גם על מדפי ספרות הילדים. בצינו שבחן את החיבור לאור 'הביקורת החופשית' הוא משחרר עצמו מרגשות של יראה כלפי המקורות, ומצהיר כי השיקול היחיד שעמד לנגד עיניו הוא צרכיו הפדגוגיים של הילד הקורא. לאחר מכן מתוארת עבודת העריכה ושיקוליה:

מלבד התיקונים והשכלולים הכלליים שהכנסתי בעבודי זה, עלי להעיר על שלושה שינויים מיוחדים והוספות שהוכרחתי להוסיף בהרצאת הסיפורים: (א) בספור על 'אברהם והכנסת האורחים' האופינית שלו הוספתי את אגדת המדרש על אברהם והנכרי. (ב) בספור על בלק ובלעם, שיצא לקוי ביותר בפנים הספר,³⁰ (ג) בספור על רגעי משה האחרונים השתמשתי באגדת חז"ל והוספתי בו תמונה שלמה, ובה גמרתי את הספר המלכב הזה. את הקטעים הקלושים מחיי יהושע וראשית ימי השופטים השמטתי לגמרי, כי אינם מוסיפים כלום לשבחו של הספר. לעומת זאת לא השמטתי את הסיפור על יוסף וזולिका מפני הטרגיות האמתית שביסורי אהבה אלו, ובטוח אני כי לא אפגם בזה אף במשהו את רגש הצניעות של נערי ישראל, היודעים את

29 שמעון דובנוב, **קורות העברים: לבתי ספר ולמתלמידים: עם ציורים, תמונות ומפות** (עברית: א. ליבושיצקי), ורשה תרס"ה-תרע"ה.

30 המשפט כאן חסר, ואפשר שנפלה בו שגיאת הגהה.

עצם הספור והוא מתוך החומש בהרצאתו הפרוזאית. ובמובן זה יהא אפוא **ספר הישר** לפירוש היותר פיוטי והיותר נכון לסיפורי התורה.

בפסקה זו, המסיימת את המבוא הארוך והמפורט, מציג לובושיצקי באופן אינטואיטיבי טקסונומיה של אופני עיבוד ושל דרגות עיבוד שנקט בעיבוד זה. להלן פירוט הטקסונומיה במילותיו הוא:

דרגה ראשונה: 'תיקונים ושכלולים כלליים' – לגבי אלה אינו מפרט, וכפי הנראה כוונתו ללשון ולסגנון, ולכך נתייחס בהמשך, בקריאת כמה מהסיפורים.

דרגה שנייה: 'שינויים מיוחדים' – תוספות מן המדרש הנוגעות לסיפור המקראי הנדון. אמנם התוספות הללו אינן מופיעות ב**ספר הישר המקורי**, אך הן מהוות חלק מהמאגר הנרטיבי התרבותי הקשור לסיפור המדובר, ולכן אינן זרות לו.

דרגה שלישית: 'השמטות' – אלה אכן משנות את היקפו של הטקסט המקורי, אך לא את צביונו. ההשמטות נעשו באותם חלקי סיפור ש'אינם מוסיפים כלום לשבחו של הספר', לדעתו.

דרגה רביעית: 'הוספות' – הכוונה להוספת אפיזודות שלא קיימות בסיפור המקראי ואף לא ב**ספר הישר המקורי**. ומכאן שנעשה שינוי משמעותי במתווה העלילה, מה שעשוי להשפיע על משמעות הסיפור. לכן זו דרגת העיבוד הגבוהה ביותר ומרחיקת הלכת ביותר. מטרת השינויים הללו היא לספק פירוש 'יותר פיוטי' ו'יותר נכון' לסיפורי התורה הפרוזאיים שאותם מכירים הילדים ממילא, ולכן לא נמנע לובושיצקי אף מלעבד את סיפור האהבה בין יוסף וזולייכה (אשת פוטיפר). כאן טמון עיקרון עריכה חשוב ביותר של לובושיצקי, שממנו ניתן להקיש על עיקרון כללי יותר על אודות עיבודים של ספרות מבוגרים לילדים: במכוון לובושיצקי אינו מצנזר טקסט שניתן היה לטעון לגביו שהוא עלול לפגוע לכאורה ב'צניעותם' של קוראיו, מפני שהוא סבור שאין בסיפור כזה משום הפרעה לאיכותו של הספר או להיבט החינוכי שבו. כלומר, מגנוני העיבוד שלו מונעים מטעמים פואטיים ומתוך רצונו להביא סיפורים מושכי לב ונפש.

בנושא זה מעניין להשוות בין המבוא של לובושיצקי למבואות לילקוטיהם של גדולי המאספים של הסיפור העברי.

במבוא הרחב ל**ספר האגדה** מפרטים חיים ביאליק ויהושע רבניצקי 'את עיקרי הכללים שאחזו בהם בבחירת החומר וסידורו'.³¹ אמנם שמונת עקרונות העריכה שלהם שונים מאלה של לובושיצקי, ולו רק מעצם העובדה שהאחרון עיבד חיבור אחד, ואילו ביאליק ורבניצקי נטלו על עצמם מלאכת הרכבה של חיבורים רבים, אולם משפט אחד שלהם נוגע ישירות לנושא הצנזורה, ולכן נביא אותו כלשונו. בסעיף ד' של ההקדמה הם כותבים כך: 'ומטעם זה עצמו, שהספר נועד לכל העם, התירו המסדרים לעצמם "לכנות" לפעמים

31 חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, **ספר האגדה**, דביר, תל אביב תשמ"ז. וראו גם: צפי זכה-אלרן, **זכרונות חדשים: אסופות האגדה ועיצובו של קנון עברי מודרני**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017.

“מפני הכבוד” או להשמיט ביטוי שפוגע יותר מדי ברגש הצניעות של הקורא בן זמננו. כלומר, **ספר האגדה** הוא ספר שבעריכתו נכנסו שיקולי צניעות, והושמטו ממנו אגדות שעלולות, לדעתם של העורכים, לפגוע ברגשותיהם של הקוראים. עובדה זו טעונה עדיין בדיקה מעמיקה יותר, אך נציין שלא ניתן למצוא בספר האגדה תיאורי אלימות קשה או תיאורים מיניים בוטים.

לשם ההשוואה, אף עמנואל בן-גריון, בדברי ההקדמה שלו למהדורה הארץ-ישראלית של האסופה **צפונות ואגדות** שכתב אביו, הסופר מיכה יוסף ברדיצ’בסקי (בן-גריון), מספק הבחנה בין שני סוגי פרסום של סיפורי אגדה:

הוא הכין ופרסם את החומר שנאסף על ידיו בשני דרכים: דרך העיבוד והסיפור מחדש, הוא דרכו בספר אשר לפנינו, צפונות ואגדות, ובדרך הכינוס, טקסטים שנתנם במטבע שלהם ובלשונם – הוא ספר המעשיות שהוצא לאור בשם ממקור ישראלי. [...] יוחזר ויודגש: ספר המעשיות ממקור ישראלי הוא ספר של מקורות, אשר מי”ב אסף וכינס אך לא שינה לשונם וסגנונם ומסרם כמות שהם. ואילו צפונות ואגדות – הספר המוגש בזה – הוא ספר של חידוש, יצירת הסופר המיוסדת על מקורות.³²

עמנואל בן-גריון מכנה, אם כן, את פעולת ‘הסיפור מחדש’ פעולה מחדשת, ההופכת את התוצר לתוצר אמנותי של הסופר, אף שהוא מבוסס על מקורות תרבותיים ידועים. ואכן, במבוא שחיבר ברדיצ’בסקי למהדורה הראשונה של **צפונות ואגדות** הוא מתאר את פעולת הכתיבה מחדש בפאתוס רומנטי הרחוק שנות דור מהמבוא המאורגן של לובשיצקי ואף של ביאליק ורבניצקי. ברדיצ’בסקי מתאר את עבודתו כך:

יחד עם קושי בירור החומר הרב המפוזר והמפורד, הנה גם מלאכת הסופר והמאסף באלה, כי יעשה מעשהו יום יום, ותלוי הוא באפקי היום, בת שינויים רבים היא. הלא רוח הוא באדם, ואין תפקיד קבוע לו. פעם ישועבד למקור, אשר ממנו ישאב, ויספר את הדבר המסור כהיותו וכצורתו, ופעם המסורה היא בידו רק כחומר ביד היוצר, ויטה אותה לפי חפצו ולפי הרגשתו הוא. אם אין שיטה אחת לנו לעבודה אחת ואין מגמה אחת ברורה מראש, מי זה יעצור בעדנו לעשות היום כך ולמחר אחרת, ועל פי דרך אחרת...³³

בפסקה זו מעיד ברדיצ’בסקי על מלאכת היצירה שלו עצמו, שהיא יצירתית ומרובת פנים, ולכן גם אינו יכול להצהיר על מוסכמות עבודתו, אלא לתאר את תהפוכותיה. אמנם אין דומה המקרה של **ספר האגדה** לזה של **צפונות ואגדות**. הראשון מתיימר להיות נאמן למקורותיו, בעוד השני מעבדם בחופשיות יתרה. לאחרונה הוכיחה זבה-אלרן כי בשינויים שערכו ביאליק ורבניצקי בטקסטים שהביאו בספר **האגדה** הם ביקשו לטשטש את

32 מיכה יוסף ברדיצ’בסקי, **צפונות ואגדות**, עם עובד, תל אביב תשכ”ד, עמ’ יג, וראו שם המבוא למהדורה מאת עמנואל בן-גריון.

33 ברדיצ’בסקי, **צפונות ואגדות**, עמ’ יא.

הקשריהם הרבניים של הסיפורים ולטעת אותם בהקשר יהודי-אוניברסלי, כלומר להציג את תרומתם של חז"ל לתרבות העברית באספקלריה מודרנית.³⁴

בהקשר זה חשוב להציג מול עבודתו של לובושיצקי אסופת סיפורים נוספת, היא האסופה הפופולרית לילדים **כל אנדות ישראל** מאת ישראל בנימין לבנר, שראתה אור בהוצאת תושיה הוורשאית בין השנים 1898-1905. לבנר תרם תרומה רבה למאגר הספרותי העברי המודרני בפנותו במוצהר לקהל קוראים צעיר ובכנסו סיפורים ממגוון עשיר במיוחד של מקורות.³⁵ קיימת סבירות גבוהה שלובושיצקי הכיר את עבודתו של לבנר, כיוון ששני החיבורים הובאו לדפוס בוורשה בהפרש של כעשר שנים. אלא שבדיקה פרטנית של הגרסאות מלמדת שלא ניתן להצביע על השפעה לשונית או סגנונית של לבנר על לובושיצקי. עיבודו של האחרון לסיפורי המקרא קצר בהרבה, ושפתו קלה ובהירה יותר. הייחודיות בחיבורו של לובושיצקי, להבדיל משאר האסופות שהזכרתי כאן, אינה בהכרח בתכנים, אלא בתפיסת הז'אנר. **ספר הישר לבני הנעורים** הוא בבחינת הנגשה של חיבור שלם ומלא שמקורותיו במסורת אבותיהם של הקוראים הצעירים. בנוטלו חיבור תורני קדום ובהתאמתו לרוח ספרות הילדים העברית המודרנית יצר לובושיצקי גשר בין המסורת הספרותית של ימי הביניים להווה של ראשית המאה ה-20. בעוד שאנתולוגיות כגון **כל אנדות ישראל** או **ספר האגדה** נוטות לייצר נש'לם חדש המאפיל על חלקיו – נש'לם שהוא מקבץ של רסיסי מסורות ממקורות שונים – האסטרטגיה של לובושיצקי שונה. אפילו השמירה על הכותר **ספר הישר** מסמלת הכרה בחשיבות הזכרת הסיפור ההיסטורי הקבוצתי כפי שהועבר מימים ימימה ושמירתו. לובושיצקי אינו אספן ולקטן, אלא מוציא לאור (פשוטו כמשמעו) של חיבור קדום מנבכי השכחה התרבותית.

בפרק הבא אדגים את דרכי העיבוד של לובושיצקי באופן פרטני באמצעות שלושה מקרי מבחן.

מלאכת העיבוד: מקרי מבחן

סגנונו של לובושיצקי והבחירות שבחר בהביאו את **ספר הישר** הוונציאני לדפוס מחודש מעלים, כמובן, את סוגיית מעברם של טקסטים ממעגל הספרות התורנית למעגל הספרות החילונית, וממעגל הספרות למבוגרים למעגל הספרות לילדים ולנוער. אמנם מטרת המאמר הנוכחי היא להתמקד במקרה מבחן של יצירה אחת מאת יוצר מסוים, ובכל זאת נוכל לציין כמה סממנים פואטיים אשר דומה שיתאימו לתיאור התופעה התרבותית כמכלול. בהיבט החזותי והטכני יכללו עיבודים מסוג זה, המיועדים לילדים, גופנים גדולים, ניקוד, איורים, חלוקה לפרקים קצרים וכותרות משנה ברורות ומבהירות. כל אלה חלים, כמובן,

34 זבה־אלרן, **זיכרונות חדשים**, עמ' 196.

35 שם, עמ' 131-162.

גם על **ספר הישר לבני הנעורים**. בהקשר זה נציין שמאייר הספר אינו ידוע. כמעט כל פרק זכה לאיור אילוסטראטיבי של תוכנו בסגנון רישום בשחור-לבן, חלק מהאיורים מזכירים את סגנון תחריט הארט-נובו של אפרים משה ליליין. פרקים אחדים מעוטרים בוויניטות דקורטיביות, וכל אלה מיועדים לעשות את הספר אטרקטיבי ומהנה.

בהיבט הטקסטואלי יכולו עיבודים מן הסוג הזה קיצור ניכר של הטקסט בהשוואה למקור, השמטה של קטעי תיאור ארוכים, של קטעי מוסר או דרשה, של פסוקים ושל שיבוצים אחרים, וכן הפשטה של חלקי עלילה הדורשים ידע קודם, כגון דמויות או אירועים אוטוריים. הסממן הבולט ביותר הוא אורך הטקסט. **ספר הישר לבני הנעורים** כולל ל’ פרקי סיפור, בעוד **ספר הישר** המקורי הוא בעל כ”א פרקים. אך טבעי הוא שספר לילדים יתאפיין בפרקים קצרים יותר, לפיכך פיצל לובושיצקי את הפרקים לחטיבות קצרות יותר, ולמעשה צמצם את נפח הטקסט הכולל לכדי מחצית. מנגד, יכלול העיבוד משפטי הבהרה לפי הצורך, יתמקד בדמויות מרכזיות מוכרות, יאמץ קו עלילה בהיר ופשוט ויתמקד באירועים קליטיים בעלי מסר כלל-עולמי: רעות, אומץ, נאמנות וכדומה. את אלה אדגים להלן באמצעות שלושה קטעי סיפור.

תחילה יודגם האמור לעיל מתוך הפרק שעוסק באברהם היושב בבאר שבע. ראשית לכול חשוב לציין שבפרק זה השמיט לובושיצקי לחלוטין את הפירוט הגנאלוגי הארוך של בניו של תרח, פירוט המצוי ב**ספר הישר** הוונציאני,³⁶ והותיר את דברי האגדה כדלהלן:

ויטע אברהם אשל גדול בבאר-שבע, וישם לו שם ארבעה שערים לארבע רוחות העולם, ויטע בו כרם, למען כאשר יבוא הלך אל אברהם ובא לו משער אשר יהיה נגד דרכו, וישב שמה ואכל ושתה ושבע והלך לו, כי בית אברהם פתוח תמיד לכל בני האדם לעוברים ולשבים אשר יבואו יום יום לאכול ולשתות בבית אברהם תמיד. ויהי כל איש רעב אשר יבוא בית אברהם, ונתן לו אברהם לחם ואכל ושתה ושבע. וכל הבא אל ביתו ערום, יכסנו בבגדים כרצונו, ונתן לו כסף וזהב והודיעו את ה’ אשר בראו בארץ. ככה יעשה אברהם כל הימים.

מובן שאגדה זו אינה מצויה בספר בראשית, שם נכתב רק: **וַיֵּטַע אֲשֶׁל בְּבָאָר שְׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּנֵי יְהוָה אֶל עֻלָּם** (בראשית כא לג).

ואולם לובושיצקי מוסיף על דברי האגדה המקוריים של **ספר הישר** את הסיפור הבא:

‘ויהי היום ויבא הלך זקן אל בית אברהם ללון שם הלילה. ויאכילהו אברהם וישקהו וישרת לפניו. ויהי אחרי אכלם ואחרי שתותם ויאמר אברהם אל ההלך: נברך נא לאל עליון, קונה שמים וארץ, שאכלנו משלו. ויען ההלך: לא אברך לאלוהיך, כי אם לאלוהי אשר אני עובד לו מעודי ועד היום הזה. ויקצוף אברהם על הזקן ויגרשהו מביתו. בלילה נראה ה’ אל אברהם ויאמר לו: לא טוב הדבר אשר עשית להלך הזקן, מבלי תת לו מקום לינה. הן אנכי סבלתי את עבודת גילוליו כל ימי חייו ואתה לא יכולת לשאתו

לילה אחד? ועתה קום ורדוף אחריה והשיבה אל ביתך, כי חסד ושלום חפצתי ולא בסופה וקנאה דרכי. ויקץ אברהם ויך אותו על לבו על גרשו את הזקן העני מביתו, וימהר וירכב על חמורו וירדוף אחרי העני וישיגהו. ויפול לרגליו ויאמר לו: סלח נא לי, אחי, כי הכלמתיך. שובה אתי לביתי, כי כה דיבר אלי ה' במראי הלילה. ויען הזקן: ברוך יהיה אלהי אברהם. ויקם וישב אל ביתו, וישב שם ימים אחדים. ויעזב את אליליו וידבק מאז באל אמת'.

אגדה זו חותמת את פרק יא בספר הישר לבני הנעורים, פרק אשר נפתח בגירוש הגר וישמעאל, עובר דרך מעשה אברהם ואבימלך, ומסתיים בישיבתו של אברהם בבאר שבע. הסיפור על אברהם וההלך הזקן מסופר גם בימינו בעל פה, ולראיה, הוא מתועד בארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י) שבאוניברסיטת חיפה תחת הכותרת: 'אברהם אבינו ועובד האלילים' (אסע"י 12996) כסיפור שסיפר ירחמיאל וולפסון מבלרוסיה לכהן מלכה. בגרסה זו מדובר על כך שאברהם מסכים לארח רק את מי שמברך את ה' לפני הארוחה. כשהאורח הזקן מסרב לעשות זאת ואברהם מגרשו, נזף בו ה': 'אתה סרבת להאכילו ארוחה אחת ואילו אני מאכילו כבר שמונים שנה'.³⁷ כמו כן, במפתח הטיפוסים הסיפוריים של אאנטי אארנה מסווג סיפור זה בקבוצת הסיפורים הדתיים.³⁸ ואולם להבדיל מהצהרתו של לובושיצקי, אין אגדה זוה לזו בספרות חז"ל, אלא שתי אגדות הסמוכות מבחינה רעיונית לרישא של הסיפור בלבד. בתלמוד הבבלי:

וַיִּקְרָא שֵׁם בְּנֵהוּ יְהוֹה אֵל עוֹלָם (בראשית כא לג) אמר ריש לקיש אל תיקרי ויקרא אלא ויקריא מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקדוש ברוך הוא בפה כל עובר ושם כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו אמר להם וכי משלי אכלתם משל אלהי עולם אכלתם הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם (סוטה י עא-עב).

במדרש רבה, על פי תרגומם הספרותי של ביאליק ורביצקי בספר האגדה סימן יח:

אברהם היה מקבל את העוברים ואת השבים. משהיו אוכלים ושותים – אמר להם: ברכו. אמרו לו: מה נברך? אמר להם: אמרו: ברוך אל עולם שאכלנו משלו. אם מקבל עלינו וברך – היה אוכל ושותה והולך לו, ואם לא – היה אומר לו: תן מה שעליך. ואמר לו: כמה יש לך עלי? אמר לו אברהם: כד יין – בכך וכך, ליטרא בשר – בכך וכך. ככר לחם – בכך וכך. מי נותן לך יין במדבר? מי נותן לך בשר במדבר? מי נותן לך לחם במדבר? מי שראה צרה זו – היה מברך ואומר: ברוך אל עולם שאכלנו משלו. וזהו שנאמר: לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט (בראשית יח יט) – בתחילה צדקה ובסוף משפט.

37 לא מן הנמנע שהמספר הכיר את הסיפור מקריאה בספרו של לובושיצקי עצמו. השערה זו אינה ניתנת לאישוש, לצערי.

38 AT 750-849, Religious tales in: Aanti Aarne, *The Types of the Folktale* (trans. by S. Thompson), Soumalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1961

ובספרי דברים, המיוחס לרבי עקיבא:

דבר אחר ואהבת את ה' אלהיך אהבה על הבריות כאברהם אביך כענין שנאמר את הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב ה) והלא אם מתכנסים כל באי העולם לבראות יתוש אחד ולהכניס בו נשמה אינם יכולים. אלא מלמד שהיה אברהם אבינו מגיירם ומכניסם תחת כנפי השכינה (ספרי דברים ואתחנן לב).

כלומר, כבר בספרות חז"ל יש מסורת סיפורית על אברהם המגייר את אורחיו, אך אין בכתובים סיפור על אודות אברהם המגרש אורח ובעקבות זאת הקדוש ברוך הוא מטיף לו מוסר. דבריו של אברהם אל ההלך: 'ויאמר אברהם אל ההלך: נברך נא לאל עליון, קונה שמים וארץ, שאכלנו משלך' מהדהדים את מסכת פסחים: 'ולמה נקרא שמו הלל הגדול א"ר יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה' (פסחים קיח עא). תשובת ה' לאברהם – 'לא טוב הדבר אשר עשית להלך הזקן, מבלי תת לו מקום לינה. הן אנכי סבלתי את עבודת גילוליו כל ימי חייו ואתה לא יכולת לשאתו לילה אחד?' – מזכירה את תשובתו של ה' ליונה: 'ויאמר יהוה אתה חספת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שכן לילה היה וכן לילה אבד ואני לא אחוס על יונה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתמים עשרה רבין אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה' (יונה ד י). עם זאת, חשוב להדגיש שוב כי בספרות חז"ל לא מצוי הסיפור 'אברהם וההלך הזקן'. סיפור זה, החותם אצל לובשיצקי את פרק תולדות אברהם, משלב בין שתי תמות: אמונית ולאומית. מצד אחד, סיפור הממוקם בארץ ישראל, בבאר שבע, ומנגד, סיפור המאשש את גדולתו של הקדוש ברוך הוא. על שתיהן שורה, כמובן, התמה ההומניסטית, המאפשרת לכל אדם לחיות באמונתו. ואולם זו אינה זוכה לאישוש עקבי לאורך עלילת הספר, בשונה מן התמה הלאומית.

האם הסתמך לובשיצקי על מסורת סיפור בעל פה בשבצו אגדה זו על אברהם אבינו? או שמא עמד לנגד עיניו מקור כתוב אחר לסיפור? גרסה כתובה אחת של האגדה הזו, קודמת לזו של לובשיצקי, נכתבה על ידי הפדגוג והסופר האוסטרי ממוצא הונגרי שמעון סנטו (1819-1882), והיא מצויה בפירוש העברי יידי, **בוצר עוללות**, לבראשית יב (וינה, תר"ן [1846]). לימים השתמש גם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי בגרסתו של סנטו (הוא מציין במפורש שזה המקור שלו) והביאו לדפוס לא פחות משלוש פעמים: האחת בחיבורו הגרמני *DER BORN JUDAS* (ובתרגומו לעברית: **באר יהודה**), ופעם נוספת בחיבורו הספרותי העברי **צפונות ואגדות**.³⁹ לבסוף הובא הסיפור גם באסופה **ממקור ישראל**, שערך והתקין לדפוס בנו של ברדיצ'בסקי, עמנואל בן-גריון, על פי עבודת איסוף וכינוס של אביו.⁴⁰ מאחר שפירוש זה של סנטו לתורה התחבר רק במחצית

39 **צפונות ואגדות**, עם עובד, תל אביב תשכ"ד, עמ' נ"ב: 'הזר'. ומעניין לציין שברשימת מקורות הסיפורים בנספח לספר כותב ברדיצ'בסקי כך: 'על-פי גליון נמצא בקאירה, בירת מצרים, וניתרגם לעברית בחומשים עם בוצר עוללות, פרשת לך'.

40 סיפור כ"ז: 'אורך אפיים' במהדורת דביר, תל אביב תשכ"ו.

המאה ה-19, הרי שלפנינו עדות למסורת סיפורית חדשה יחסית שנקלטה ברפרטואר הסיפור העברי שבכתובים. גרסה נוספת של האגדה מצויה באסופה **כל אגדות ישראל**, שערך ועיבד לבנר. אמנם גרסתו של לבנר ארוכה ומפותלת הרבה יותר, ולשונה מקראית אך ארכאית יותר, אלא שלבד מהדמיון העלילתי – לא נראה שלבושיצקי שאב ממנה.⁴¹ מכאן ניתן ללמוד שלעתים קלילות מסורת סיפורית אינה תלויה אך ורק במספר הגרסאות והעיבודים שהיא צוברת. גלגולה של האגדה על 'אברהם אבינו וההלך הזקן' מלמד שדי לו לסיפור שנתמזל מזלו להיות צרור בתוך מאסף שברבות הימים יזכה להתקבלות נלהבת ויהיה לקלאסיקה – כדי להטמיעו בתוך המסורת הסיפורית כאילו היה שם תמיד. **ספר הישר לבני הנעורים** נהגה ונוצר, כמובן, הרבה לפני שחוקרי הסיפור העברי בימינו החלו בדיון האקדמי באשר לחשיבותו של **ספר הישר** הקדום ובתרומתו להתפתחות הפרוזה הבלטריסטית העברית בימי הביניים – על כן ניתן לקבוע שהעיבוד הקדים את זמנו. דוגמה נוספת לשינויים שערך לובושיצקי נביא על סמך השוואה של סיפור נישואי רבקה ויצחק (בראשית כד י-20) בין שלושה מקורות: **ספר בראשית**, **ספר הישר** הוונציאני והנוסח של לובושיצקי. הטבלה שלהלן מציגה את חלוקת הטקסט על פי אפיוזדות נרטיביות:

בראשית כד י-20	ספר הישר (ונציה)	ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)
וַיָּקָח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַּמְלִים מִגְּמָלִי אֲדֹנָיו וַיִּלְךְ וְכָל טוֹב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ	ויקם אליעזר ויקח עשרה גמלים מגמלי אדוניו ועשרה אנשים מעבדי אדוניו עמו.	
וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל אָרֶם נַהֲרָיִם אֶל עֵיר נַחֲוֹר.	ויקומו וילכו חרנה עיר נחור ותרח, לקחת אישה ליצחק בן אברהם משם. ויהי בלכתם וישלח אברהם בית שם ועבר ויביאו משם את יצחק בנו. ויבוא יצחק בית אביו בארה שבע, ואליעזר ואנשיו באו חרנה וישבו מחוץ לעיר לפני המימה,	ואליעזר עבד אברהם ואנשיו באו חרנה.
וַיִּכְרֶה הַגַּמְלִים מִחוּץ לְעֵיר אֶל בְּאֵר הַמַּיִם לְעֵת עֶרֶב לְעֵת צֹאת הַשָּׁאֵבֶת.	ויברך את הגמלים על המים וישבו שם.	
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם הִקְרָה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנָי אֲבֹרָהֶם.	ויתפלל אליעזר עבד אברהם ויאמר: ה' אלהי אדוני אברהם, הקרה נא לפני היום טוב ועשה חסד עם אדוני אשר תכין היום אשה לבן אדוני ממשפחתו. וישמע ה' בקול אליעזר בעבור אברהם עבדו.	

41 השוו: יצחק בנימין לבנר, 'מוסר שדי', בתוך: **כל אגדות ישראל**, א, תושיה, ורשה 1912, סימן סב.

ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)	ספר הישר (ונציה)	בראשית כד י-סז
		הָיָה אֲנָכִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וּבְנוֹת אֲנָשֵׁי הָעִיר יֵצְאוּ לְשֹׂאֵב מַיִם. הָיָה הַנֶּעֶךְ אֲשֶׁר אָמַר אֵלַיָּה הֵטִי נָא כַדָּךְ וְאַשְׁתָּה וְאֶמְרָה שְׁתֵּה וְגַם גִּמְלִיךְ אֲשָׁקָה אֵתָּה הַכַּחֲתָ לְעִבְדְּךָ לִיצְחָק וְכֵּה אֲדַע כִּי עֲשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדָנִי.
ויקר מקרהו לסור ביתה בתואל בן מלכה אשת נחור.	ויקר מקרהו בית בתואל בן מלכה אשת נחור אחי אברהם,	וַיְהִי הוּא טָרָם כָּלָה לְדָבָר וְהָיָה רַבָּקָה יֵצְאָה אֲשֶׁר יִלְדָּה לְבַתְּוָאֵל בֶּן מִלְכָּה אֲשֶׁת נַחֲוֹר אֲחִי אֲבִרָהָם
		וְכַדָּה עַל שְׂכָמָהּ. וְהַנֶּעֶךְ טֹבַת מִרְאָה מְאֹד בְּתוּלָהּ וְאִישׁ לֹא יָדָעָה וַתֵּרֶד הָעֵינָה וַתִּמְלֹא כַדָּהּ וַתַּעַל. וַיִּרְץ הָעֶבֶד לְקִרְאָתָהּ וַיֹּאמֶר הַגְּמִיאִנִי נָא מַעַט מִיָּם מִכַּדָּךְ. וַתֹּאמֶר שְׁתֵּה אֲדָנִי וַתִּמְמָה וַתֵּרֶד כַּדָּהּ עַל יָדָהּ וַתִּשְׁקָהּ. וַתִּכַּל לְהִשְׁקוֹתָהּ וַתֹּאמֶר גַּם לְגִמְלִיךְ אֲשָׁאֵב עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתּוֹת. וַתִּמְמָה וַתַּעַר כַּדָּהּ אֶל הַשִּׁקָּתָה וַתִּרְץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לְשֹׂאֵב וַתִּשְׁאֵב וַתִּכַּל גִּמְלִיו. וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאָה לָּהּ מִחֲרִישׁ לְדַעַת הַהֲצִלִּית יְהוָה דְּרַכּוֹ אִם לֹא. וַיְהִי כִּאֲשֶׁר כָּלוּ הַגִּמְלִים לְשִׁתּוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נָזֶם זָהָב בְּקָנַע מִשְׁקָלוֹ וּשְׁנֵי צְמִידִים עַל יָדָיָה עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם. וַיֹּאמֶר בֵּת מִי אַתָּה הַגִּידִי נָא לִי הֵיךְ בֵּית אֲבִיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלוּ. וַתֹּאמֶר אֵלָיו בֵּת בְּתוּאֵל אֲנָכִי בֶּן מִלְכָּה אֲשֶׁר יִלְדָּה לְנַחֲוֹר. וַתֹּאמֶר אֵלָיו גַּם תָּבוֹן גַּם מִסְּפּוֹא רַב עֲמָנוּ גַּם מְקוֹם לָלוּ. וַיִּקַּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה. וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדָנִי אֲבִרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֶסְדּוֹ וְאַמְתּוֹ מִעַם אֲדָנִי אֲנָכִי בְּדֶרֶךְ נַחֲנִי יְהוָה בֵּית אֲחִי אֲדָנִי. וַתִּרְץ הַנֶּעֶךְ וַתִּגַּד לְבֵית אִמָּהּ כָּדָבָרִים הָאֵלֶּה.

בראשית כד י-סז	ספר הישר (ונציה)	ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)
וּלְרִבְקָה אֶחָד וְשְׁמוֹ לְבָן וַיִּרְץ לְבָן אֶל הָאִישׁ הַחוּצָה אֶל הָעֵין. וַיְהִי כִּרְאֹת אֶת הַנָּזֶם וְאֶת הַצְּמִידִים עַל יָדֵי אַחֲתָו וּכְשָׁמְעוּ אֶת דְּבַר רִבְקָה אַחֲתָו לֵאמֹר כֹּה דָּבַר אֱלֹי הָאִישׁ וַיָּבֹא אֶל הָאִישׁ וַהֲנֶה עֹמֵד עַל הַגְּמָלִים עַל הָעֵין. יֹאמֶר בּוֹא בְּרוּךְ יְהוָה לָמָּה תַעֲמֹד בַּחוּץ וְאֲנֹכִי פְּנִינִי הַבֵּית וּמְקוֹם לְגַמְלִים.		
וַיָּבֹא הָאִישׁ הַבֵּיתָה	ויבוא אליעזר אל ביתם.	
וַיִּפְתַּח הַגְּמָלִים וַיִּתֵּן תֶּבֶן וּמִסְפּוֹא לְגַמְלִים וּמִים לְרֹחֵץ רַגְלָיו וְרַגְלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ. וַיִּישֶׁם (וַיּוֹשֶׁם) לְפָנָיו לְאָכַל וַיֹּאמֶר לֹא אֲכַל עַד אִם דְּבַרְתִּי דְּבָרִי וַיֹּאמֶר דְּבַר. יֹאמֶר עַכְדָּ אֲבָרְהָם אֲנֹכִי. וַיְהִי בֶרֶךְ אֶת אֲדֹנֵי מֶאֶד וַיִּגְדֵּל וַיִּתֵּן לוֹ צֹאן וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב וְעַבְדָּם וּשְׁפָחוֹת וּגְמָלִים וְחֹמְרִים. תֵּלֵד שָׂרָה אִשְׁתִּי אֲדֹנִי בֶן לֹאֲדֹנִי אַחֲרֵי וְקָנְתָה וַיִּתֵּן לוֹ אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ. וַיִּשְׁבַּעַנִּי אֲדֹנִי לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּאַרְצוֹ. אִם לֹא אֶל בֵּית אָבִי תֵּלֵךְ וְאֶל מִשְׁפַּחְתִּי וְלִקְחָתָי אִשָּׁה לְבָנִי. אָמַר אֶל אֲדֹנִי אֵלֵי לֹא תֵּלֵךְ הָאִשָּׁה אַחֲרַי. יֹאמֶר אֵלֵי יְהוָה אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנָיו יִשְׁלַח מַלְאָכּוֹ אִתּוֹ וְהִצְלִיחַ דְּרָכָה וְלִקְחָתָי אִשָּׁה לְבָנִי מִמִּשְׁפַּחְתִּי וּמִבֵּית אָבִי. אֲזַ תִּנָּקֶה מֵאֲלֹתַי כִּי תִבּוֹא אֶל מִשְׁפַּחְתִּי וְאִם לֹא יִתְּנוּ לָךְ וְהָיִיתָ נָקִי מֵאֲלֹתַי. אָבֹא הַיּוֹם אֶל הָעֵין וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבָרְהָם אִם יֵשֶׁד נָא מִצְּלִיחַ דְּרָכֵי אֲשֶׁר אֲנֹכִי הֵלַךְ עָלֶיהָ. הִנֵּה אֲנֹכִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וְהִנֵּה הָעֵלְמָה הִיצֵאתָ לְשֹׂאֵב וְאִמְרָתִי אֵלֶיהָ הִשְׁקִינִי נָא מֵעַט מִיָּם מִפְּדֹד.	ויספר להם אליעזר את כל אודותיו וכי הוא עבד אברהם,	ויספר להם אליעזר את דברי אברהם אדוניו,

בראשית כד י-סז	ספר הישר (ונציה)	ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)
וְאָמַרְהָ אֵלַי גַּם אַתָּה שְׂתֵּה, וְגַם לְגַמְלִיךָ אֲשָׁאֵב הוּא הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הָכִיתִי יְהוָה לְבֶן אֲדֹנִי. אֲנִי טָרַם אֲכַלָּה לְדַבֵּר אֶל לְבִי וְהָיָה רַבָּקָה יֵצֵאת וְכִדָּה עַל שְׂכָמָהּ וְתִרְדּוּ הָעֵינָהּ וְתִשָּׁאֵב וְאָמַר אֵלַיָּה הַשְׂקִינִי נָא. תִּמְהַר וְתִוָּרֵד כִּדָּה מֵעֵלְיָה וְתִאֲמַר שְׂתֵּה וְגַם גַּמְלִיךָ אֲשָׁקָה וְאֲשָׁת וְגַם הַגַּמְלִים הַשְׂקֵתָהּ. וְאֲשָׁאֵל אֹתָהּ וְאָמַר בֵּת מִי אַתְּ וְתִאֲמַר בֵּת בְּתוּאֵל בֶּן נַחֲוֹר אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ מִלְכָּה וְאֲשֶׁם הַנָּזִם עַל אַפָּהּ וְהִצְמִידִים עַל יָדֶיהָ. אֶקַּד וְאֲשַׁתְּחוּהָ לִיהוָה וְאֶבְרַךְ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבֹרָהֶם אֲשֶׁר הִנְחֵנִי בְּדֶרֶךְ אֱמֶת לְקַחַת אֶת בֵּת אַחִי אֲדֹנִי לְבָנוֹ. וְעַתָּה אִם יִשְׁכַּם עֲשִׂים חֶסֶד וְאֶמֶת אֶת אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם לֹא הַגִּידוּ לִי וְאֶפְנֶה עַל יָמִין אוֹ עַל שְׂמָאל.	וַיַּעַן לְבֶן בְּתוּאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי־הָיָה יֵצֵא הַדָּבָר לֹא נֹכַח דְּבַר אֱלִיךָ רַע אוֹ טוֹב. הִנֵּה רַבָּקָה לְפָנֶיךָ קַח וְלֵךְ וְתֵהִי אִשָּׁה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה.	וַיִּשְׂמַחוּ עָלָיו מְאֹד מְאֹד, וַיִּבְרְכוּ כֹלֶם אֶת ה', וַיֹּאמְרוּ לֵתֵת אֶת רַבָּקָה בְּתָם לְאִשָּׁה לִיצְחָק.
	וְהִנֵּה עֵרָה טוֹבָה מְרָאָה מְאֹד, בְּתוּלָה וְאִישׁ לֹא יָדָעָהּ, בֵּת עֲשָׂרָה שָׁנָה הָיְתָה רַבָּקָה בִּימֵיָם הָאֵלֶּם.	
וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמַע עֶבֶד אֲבֹרָהֶם אֶת דְּבָרֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה לִיהוָה. יוֹצֵא הָעֶבֶד כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְכִנְדִּים וַיִּתֵּן לְרַבָּקָה וּמִגְדָּנָה נָתַן לְאַחֶיהָ וּלְאִמָּהּ.		
וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ הוּא וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עִמּוֹ וַיִּלְכְּנוּ		

בראשית כד י-סז	ספר הישר (ונציה)	ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)
וַיִּקְוּמוּ בְּבֹקֶר וַיֹּאמְרוּ שְׁלַחְנִי לְאֹדְנִי. וַיֹּאמְרוּ אָחִיָּה וְאִמָּהּ תֵּשֵׁב הַנֶּעֱרָר אֶתְנוּ יָמִים אוֹ עֶשְׂרִי אַחֵר תֵּלֶךְ. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם אֵל תִּצְחָקוּ אִתִּי וַיְהִי הַצִּלִּיחַ דְּרָכֵי שְׁלַחְוִנִי, וְאֵלֶיךָ לְאֹדְנִי. וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לְנֶעֱרָר וְנִשְׁאַלְהָ אֶת פִּיהָ. וַיִּקְרְאוּ לְרִבְקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ הִתְלַכִּי עִם הָאִישׁ הַזֶּה וְתֹאמְרִי אֵלָּהּ.		
וַיִּשְׁלְחוּ אֶת רִבְקָה אֶחָתָם וְאֶת מִנְקֵתָהּ וְאֶת עֶבֶד אֲבִרְהָם וְאֶת אֲנָשָׁיו.	וַיִּקְוּמוּ וַיִּשְׁלְחוּ אֶת רִבְקָה וְאֶת דְּבוּרָה בַּת עֹזָר מִיִּנְקֵתָהּ, וַיִּתְּנוּ לָהּ כֶּסֶף זָהָב וְעִבְדִּים וּשְׁפָחוֹת	וַיִּשְׁלְחוּ בְנֵי בְתוּלָה אֶת רִבְקָה וְאֶת דְּבוּרָה בַּת עֹזָר מִיִּנְקֵתָהּ וַיִּתְּנוּ לָהּ כֶּסֶף זָהָב וְעִבְדִּים וּשְׁפָחוֹת
וַיְבָרְכוּ אֶת רִבְקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אֶחָתָנוּ אַתְּ הִי לְאֵלֶפֶי רִבְקָה וַיִּירֶשׁ יִרְעָה אֶת שְׂעִיר שִׁנְאָיו.	וַיְבָרְכוּ אוֹתָהּ.	וַיְבָרְכוּ אוֹתָהּ לֵאמֹר: 'אֲחוֹתָנוּ, אַתְּ הִי לְאֵלֶפֶי רִבְבָה!'
	וַיִּשְׁלְחוּ אֶת אֲלִיעֶזֶר עֶבֶד אֲבִרְהָם וְאֶת אֲנָשָׁיו, וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלֶךְ, וַיֵּשֶׁב אֶרֶצָה כְּנַעַן אֶל אֲדוֹנָיו.	וַיִּקַּם אֲלִיעֶזֶר וַיֵּשֶׁב עִם רִבְקָה אֶרֶצָה כְּנַעַן,
וַתֵּקֶם רִבְקָה וְנִצְרָתֶיהָ וַתִּרְכֹּבָנָה עַל הַגְּמֵלִים וַתִּלְכָּנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלֶךְ.		
וַיִּצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לְחֵי רְאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב. וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוֹחַ בִּשְׂדֵה לְפָנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה גְּמֵלִים בָּאִים. וַתִּשָּׂא רִבְקָה אֶת עֵינֶיהָ וַתֵּרָא אֶת יִצְחָק וַתִּפֹּל מֵעַל הַגְּמֵל. תֹּאמְרִי אֵל הָעֶבֶד מִי הָאִישׁ הַזֶּה הַלֵּזָה הַהִלֵּךְ בִּשְׂדֵה לְקִרְאָתָנוּ וַיֹּאמְרִי הָעֶבֶד הוּא אֲדֹנִי וַתִּקַּח הַצִּעִיר וַתִּתְּכֶס. וַיִּסְפֹּר הָעֶבֶד לְיִצְחָק אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר עָשָׂה.		
וַיְבָאָה יִצְחָק וְהָאֵלֶּה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאֱהָבָהּ.	וַיִּקַּח יִצְחָק אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאֱהָבָהּ וַיְבִיאָהּ אֵלָּהּ.	וַתְּהִי לְאִשָּׁה לְיִצְחָק.
וַיִּנָּחֶם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ.	וַיִּצְחָק בֶּן אַרְבַּעִים שָׁנָה בִּקְחָתָהּ אֶת רִבְקָה בַּת בְּתוּלָה דּוּדוֹ לְאִשָּׁה.	

בדרך כלל מקובל על חוקרי הסיפור המקראי לדבר על צמצומו של הטקסט כתכונה הפואטית המרכזית שלו. והנה, דווקא סיפור רבקה-אליעזר-יצחק מעיד על פיתוח נרטיבי של הסיפור המקראי בהשוואה לצמצומו של הטקסט הוונציאני ושל הנוסח לילדים. במקרה דנן יש לברר היטב מהי הפונקציה שממלאות ההשמטות הרבות אשר אמנם זיקקו את העלילה לכדי מינימום – אם כי רובן נעשו כבר בטקסט של **ספר הישר** – אך לא באופן שרירותי, אלא באופן מחושב.

כך למשל, בין הטקסט המקראי ל**ספר הישר** הוונציאני ניכרת השמטתו של הפן הפוליטי של הטקסט, משמע, כל מערך היחסים שבין משפחת אברהם למשפחת נחור, בכלל זה רדיפת הבצע של לבן והפירוט הנרחב של המוהר שניתן עבור רבקה. כמו כן משמיט **ספר הישר** את קולה של רבקה. דמותה של רבקה דומיננטית מאוד בפרשה זו, ויש שיאמרו שכבר בהתנהגותה כנערה ניכרת בה האסרטיביות שבה תנהל את חיי הנישואין ואת חיי האימהות שלה. לפי המסופר בבראשית, רבקה פעילה מאוד באירוחו של אליעזר, שבעקבותיו שואלת אותה המשפחה אם תסכים להינשא לבן אדונו. בהגיעה למקום מושבו של יצחק היא נופלת מהגמל. במשמעותה של פעולה זו כבר דנו פרשנים רבים, אלא שלכל אלה אין זכר בנוסח **ספר הישר** הוונציאני, שבו מוצגת רבקה כדמות שתוקה וחיוורת.

לובושיצקי, לעומת זאת, דווקא משמיט כמה פרטים מהותיים הנתונים בסיומו של הסיפור המקראי. היות שקהל היעד שלו צעיר, הוא משמיט את ציון גילו של יצחק, את עובדת היותה של רבקה בתולה, וכן הוא משמיט את המידע בדבר אבלו של יצחק על אמו, וכי בנישואיו מצא נחמה. נראה שלובושיצקי סבר כי ציון הפרטים הללו בסיפור ילדים מעיב עליו או מעורר קושי, ועל כן נמנע מהם. לעומת זאת, הוא מוסיף לגרסתו את הפסוק: 'אֶחָתָנָה, אֵת הַיְי לְאֵלִי רַבָּה', פסוק שלא נזכר ב**ספר הישר** הוונציאני. בכך הוא חוזר לשורשי הסיפור שבתורה ומעניק הד לכוחה של רבקה.

אם במקרה של אברהם אבינו נוכחנו שלובושיצקי נוקט טקטיקה של הוספת אגדה המעניקה מורכבות לדמותו של אברהם, הרי שסיפורה של רבקה יכול לשמש גם הוא דוגמה להוספת טקסט ביחס ל**ספר הישר** הוונציאני כדי להעצים את הדמות.

אף במקרה של הסיפור הזה, כמו בסיפור על אברהם וההלך הזקן, לא ניכר דמיון טקסטואלי בין נוסחו של לובושיצקי לזה של לבנר. גרסת **כל אגדות ישראל** לסיפור זה ארוכה במיוחד, והיא מכילה קטעי אגדה שאינם מובאים בנוסח התורה.⁴²

דוגמה שלישית ואחרונה למגמת העיבוד של לובושיצקי נוגעת לדרך שבה בחר לסיים את ספרו, ובה מצוי למעשה הרמז הבולט ביותר להצדקת קיומו של העיבוד המחודש לספר הקדום. שלא כמו במהלך העלילה של **ספר הישר** הוונציאני, המתאר אף את מלחמות הכיבוש של ארץ ישראל בהרחיבו את ספר יהושע, ולמעשה מסתיים במותו של יהושע בן נון, החליט לובושיצקי לסיים את העלילה דווקא במותו של משה על הר נבו, טרם הכניסה לארץ. לא זו בלבד, אלא שהוא צירף אגדה שלא קיימת במקור, היא האגדה הידועה בשם

'פטירת משה'. בכך אדגים שוב כי עיקר הוספותיו באות לידי ביטוי באגדות שהוסיף על דעת עצמו לטקסט המקורי, ובלשונו שלו: 'הוספות'. כלומר, סיפורי אגדה מושכי לב הם הדרך בה"א הידיעה לחבב ספר על ילדים.

אף אגדה זו עומדת בסימן ההקשר הלאומי, ואף שאינה קיימת, כאמור, בספר הישר הוונציאני, הרי היא משתלבת היטב עם שאר הסיפורים על אודות שלושת האבות ועל מעשי השופטים – כולם אחוזים היטב במרחב הארץ-ישראלי. דומה שבכך יש כדי לבסס את כל נימתו של העיבוד, המופנה כולו אל ארץ ישראל, כמו שיריו ומכלול יצירתו של לובושיצקי בוורשה. זהו, ככל הנראה, המפתח להתקבלותו המאוחרת יותר של הספר גם במדינת ישראל, לכך אשוב בהמשך.

להלן נוסח האגדה בלשונו של לובושיצקי, ממנו ניתן להתרשם, שוב, מהעברית המקראית הצחה והבהירה שבפיו:

ויהי בבוא היום האחרון לחיי משה, ויאמר ה' למלאך גבריאל: לך והבא לי את נשמת משה. ויען גבריאל ויאמר: אדון האדונים ומלך המלכים, אינני יכול לראות במות משה איש האלוהים. ויאמר ה' למלאך מיכאל: לך אתה והביאה לי את נשמת משה. ויען מיכאל ויאמר: אינני יכול לראות במות משה איש האלוהים. ויאמר ה' לסמאל השטן: לך אתה והביאה לי את נשמת משה. וילך סמאל ויבוא אל הר נבו וירא והנה משה יושב ועוסק בתורה, ויירא השטן לגשת אליו. ויהי כאשר פסק משה ממשנתו, ויגש אליו השטן ויאמר לו: משה! משה! לקחת את נפשך באתי, כאשר ציווני האלוהים. ויענהו משה: יגער ה' בך, השטן! לך לך מזה, כי בידך לא אתן את נשמתי! ויירא השטן מפני משה ויברח וישב השמימה ויאמר אל ה': ממאן בן עמרם למסור בידי את נשמתו. וירד ה' משמי השמים בענן כבודו אל הר נבו, ויאמר אל משה: משה בני, הגיע הרגע האחרון לימי חיך! היה נכון להשיב לי את נשמתך, אשר נפחתי בגווייתך לשכון בה רק מאה ועשרים שנה. ויהי בבוא הרגע האחרון לחיי משה ויאמר ה' אל נשמתו: בתי, צאי מגוויית משה בני ושובי אלי. ותען הנשמה: אדוני אלוהים, היש לך גוף יותר טהור בעדי מגוויית משה איש האלוהים? ויאמר לה ה': אני אשימך בגנזי ואפאר בך את כסא כבודי. וברגע הזה נשק ה' את משה – ותצא נשמתו בנשיקה.

לאגדה על מיתתו של משה עשרות גרסאות במסורת הסיפור היהודי, ואלה כבר תוארו בהרחבה על ידי רלה קושלבסקי.⁴³ אצל לובושיצקי נותרה אגדה קצרה ומתומצתת בהשוואה לנוסח הרחב והמפותח הקיים במדרשי חז"ל (למשל, נוסח **דברים רבה** פרשה

43 רלה קושלבסקי, 'מדרשי פטירת משה רבנו: תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת הגניזה', בתוך: **אנציקלופדיה של הסיפור היהודי**, א, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2004, עמ' 135-167; Rella; Kuschlevsky, *Moses and the Angel of Death* (Trans. by Ruth Bar-Ilan), Peter Lang, New York 1995.

'ספר הישר' בעיבודו של אהרן לובושיצקי

יא), וכן גם באשר לקיים בסיפורים מימי הביניים אשר העניקו ביטוי אפי מרשים לעלילה זו (למשל, החיבור הידוע בשם 'פטירת משה', שעשרות עותקיו ודפוסיו הופצו בשלהי ימי הביניים וראשית העת החדשה, והם מעידים על הפופולריות של הסיפור).⁴⁴ אגדה זו מתחברת במדויק לפתיחתו של **ספר הישר לבני הנעורים**, שאותה ניסח לובושיצקי כך:

'וייצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חי מְדַבֵּר'.

בכך יוצרים שני מאמרי חז"ל הללו מסגרת מעגלית המתארת את מחזור חיי האומה – מהיווצרותה ועד לגלגולה החדש בארץ כנען – אך משלבת את התיאור הלאומי עם מחזור חיי האדם מלידה עד מוות. לידתו ומיתתו של משה (באותו יום, ז' באדר על פי המסורת, ובגיל 120 שנה בדיוק), עושים את הביוגרפיה הפרטית של משה למטפורה של הביוגרפיה של עם ישראל, ומקנים לכל החיבור ריתמוס מעגלי וסיומת הרמונית. אמנם לובושיצקי תחם את עצמו לגבולותיהם של סיפורי התורה ולא המשיך אל הנביאים, ואפשר שבכך הוא רומז לעצמו ולקהל קוראיו הנטועים בגולה, שלא זכו לעלות לארץ ישראל.

שלוש הדוגמאות שהוצגו כאן הן בבחינת מעט המעיד על המרובה, ובעיקר הן מדגימות את סגנונו העצמאי של לובושיצקי ואת האופן שבו העניק לעיבודו נופך מודרני: התאמה לקהל היעד הצעיר מבחינת אורך הטקסט ולשונו, התאמת הטקסט המקורי לאידאולוגיה ציונית ועברית בת־זמנו ולקוראים החיים בגולה, וכן התאמת חזונו של הספר לאסתטיקה המקובלת בזמנו. אין ספק שהעיבוד נעשה על ידי פדגוג ומחנך הקשוב לצורכי קהל קוראים צעיר הרוכש מיומנויות שפתיות בלשון שאינה שפת אמו.

ספר לילדים ולנוער כמתווך תרבות

איננו יודעים כיצד התגלגל לידינו של אהרן לובושיצקי, המחנך הוורשאי הצנוע, עותק של **ספר הישר** הוונציאני; על כל פנים, במבוא לספרו הוא אינו מספר על כך. אף כי **ספר הישר** הוונציאני הוסיף להיות מודפס בבתי הדפוס של פולין לכל אורך המאה ה־19⁴⁵ וראשית המאה ה־20⁴⁶, הוא זוהה עם היהדות הרבנית ולא עם הזרם הלאומי החילוני. הראיה לכך

44 למשל: כתב יד אוקספורד-בודליאנה 11 המתוארך למאה ה־13, כתב יד ניו יורק בית המדרש לרבנים 4460 בן המאה ה־14, כתב יד פריס-הספריה הלאומית 710 בן המאות ה־14-15 ועוד עשרות העתקות בעברית ובלשונות היהודים לפי קטלוג כתבי היד של הספרייה הלאומית בירושלים.

45 כך, למשל, מהדורת תקס"א (1801) נדפסה בלבוש בדפוס יהודית רזאניש על פי מהדורות הדפוס של ונציה, ובעקבותיה עוד כ־30 מהדורות דפוס לאורך כל המאה ה־19.

46 ראו למשל: מהדורת תר"ע (1910) בדפוס נחמה הערשנהארן, שלמה שמעון שטרייזבערגער ומנחם מענדיל שניידמעסער בלובלין ומהדורות נוספות עד 1930.

היא שנוסח הספר העתיק, המיועד עד היום למבוגרים, המשיך ועדיין ממשיך להיות מודפס בישראל על ידי מוציאים לאור המזוהים עם ספרות תורנית.⁴⁷

כיוון שכך, העובדה החשובה שיש להדגיש היא שלובשיצקי מכונן בעיבודו את תחייתו של החיבור החשוב, ולמעשה מכניס אותו מחדש לתוך התודעה התרבותית העברית ומנכס אותו כחלק מהספרות העברית החדשה ומ'ארון הספרים היהודי', ברוח מפעל הכינוס של אוצרות הרוח היהודיים.⁴⁸ לובשיצקי היטיב לזהות את הפוטנציאל הטמון בספר הישר להתחבב על קהל קוראי העברית הצעירים, ומסתבר שחושיו לא הטעו אותו. לאחר המהדורה הוורשאית ובעקבות שואת יהודי אירופה שבה נספה לובשיצקי, ראה אור בישראל העיבוד לילדים בהוצאת יזרעאל, שהיא הגלגול הישראלי של הוצאת שרברק,⁴⁹ בשלוש מהדורות נוספות לפחות: 1951, 1954, 1964. שלוש המהדורות פורסמו ללא שינויי סגנון, והדבר מעיד על שפתו הרעננה של לובשיצקי ועל העיצוב המודרני של האיורים בספרו, כמו גם על נטייתו לשלב סיפורים נאים בתוך הכרונולוגיה הלאומית.

גלגולו של ספר הישר לבני הנעורים הוא דוגמה ליצירה שנדדה מבתי הדפוס של פולין אל בתי הדפוס של מדינת ישראל, וגם כאן, בישראל, זכתה להצלחה – תופעה שאינה שכיחה כלל וכלל.⁵⁰ התקבלות יצירתו של לובשיצקי הן בקרב ילדי התפוצות הן בקרב ילדי ישראל מוכיחה למעשה את הפופולריות של עיבודו. לצערנו, היה זה מעין נר זיכרון פואטי לזכרו של לובשיצקי, עתיר הזכויות בפעולתו למען הדור העברי הצעיר בפולין, אך ספק אם הילדים הצברים שנהנו מספרו במדינת ישראל ידעו מה עלה בגורלו של הסופר. ספר הישר מדפוס ונציה הוא היום שריד לעולם הסיפור היהודי הקדם-מודרני ומקור עניין לאספני ספרים עבריים עתיקים, לאנשי אקדמיה ולא־ינטלקטואלים ספורים. לעומת זאת, ספר הישר לבני הנעורים צבר קוראים רבים ונעשה חומר קריאה פופולרי ביותר בשנות החמישים והשישים של המאה ה-20.

בדיעבד מסתבר שלובשיצקי העניק לספר הישר הקדום עדנה בתוך מערכת ספרותית צעירה, גדולה, מתפתחת ובעלת חשיבות אדירה בכינון הסובייקט האישי והלאומי. מבחינות רבות ניתן לומר שספר הישר הקדום התגלה מחדש על ידי לובשיצקי, והקיץ לאחר תרדמה של כ-400 שנה, כשמחנך עברי בוורשה חיפש מקורות השראה לקוראיו-תלמידיו, ומצא אותם, כצפוי, במסורת העברית המוקדמת. לא זו בלבד, אלא שהדגשת הפן הלאומי של העלילה – התרכזותה בדמויות האבות, הדגשת הפן הגאוגרפי של הסיפורים,

47 ראו למשל: מהדורת אלתר-ברגמן בתל אביב בשנת תשט"ו (1955), שהמשיכה להיות מודפסת לפחות עד שנות השמונים של המאה ה-20.

48 ראו: ישראל ברטל, קוזק וברדווי: 'עם' ו'ארץ' בלאומיות היהודית, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 98-108.

49 מוטי נייגר, מוציאים לאור כמתווכי תרבות: היסטוריה תרבותית של מאה שנות מו"לות עברית בישראל 1910-2010, מן, ירושלים 2017, עמ' 90.

50 דוגמה בולטת נוספת לספר לילדים ונוער פופולרי שנדפס בפולין ולאחר המלחמה מצא את דרכו למו"ל ישראלי והוא מודפס ונמכר עד היום היא כל אגדות ישראל מאת ישראל בנימין לבנר שהוזכר לעיל.

הדגשת מקומה של ארץ ישראל כמשאת נפש – כל אלה סייעו בכך שהיצירה נתפסה רלוונטית לילדים ולבני נוער גם בשנות החמישים.

יתרה מזו, דווקא בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, בשעה שתוצאותיה של שואת היהודים כבר ידועות וברורות, יוצר החיבור גשר היסטורי בין התרבות הישראלית 'החדשה' ובין התרבות היהודית בגולה על ידי הבלטת הרצף הכרונולוגי ההיסטורי של העם היהודי. כרוניקה כמו-היסטורית, כפי שהיא מוצגת באמצעות ספר הישר לבני הנעורים, מבליטה את מקומו ואת מעמדו של העם היהודי כעם עתיק בעל היסטוריה מפוארת, ומקנה לקוראים הצעירים במהלך קריאת הסיפורים העתיקים תחושה של הוד קדומים. הערך הקבוצתי-הלאומי שהטקסט טומן בחובו תורם ליצירת תחושת הגיבוש הלאומי החיונית לילדים ולנערים שהוריהם התקבצו במדינת ישראל כעולים מכל קצות תבל, ובאמצעות ספר לקריאה בשעות הפנאי ובמנותק מהקשרים כמו-דתיים הוא מעניק להם מכנה משותף. עיבוד מן הסוג הזה משנה את תפיסת ההיסטוריה היהודית של הקוראים הצעירים בכך שהוא מבליט סיפורים שיש בהם טוב וחסד, כוח וריבונות. כן הוא מבליט את הרציפות ההיסטורית של העם היהודי ואת עתיקותו של העם, עובדה שהיא מקור לגאווה ולנחמה. מבחינה זו פועל לובשיצקי כנציג מובהק של ספרות דור התחייה, דור המבקש לכונן באמצעות יצירתו את תחיית הלשון העברית והרגש הלאומי.⁵¹

נמצאנו למדים שפעמים מהווה המערכת הספרותית לילדים כלי חשוב להחדרה מחודשת של מקור המצוי בשולי התודעה אל המרכז, ולכן תהליך עיבודו של סיפור לילדים הוא בבחינת תהליך של רה-קנוניזציה. עצם פעולת העיבוד מאששת מחדש את מעמדו של טקסט המקור, כמו האפקט שיוצרים הפרודיה או התרגום. המעבד נוטע בזיכרון התרבותי לא רק את יצירתו שלו, אלא גם את ה'תחתית הכפולה' שלה. כך נהיה ספר ילדים למתווך תרבות – לא עוד גרסה שולית בלבד, אלא חוליה משמעותית ביותר בשימורו של הסיפור העברי הקדום ובהפצתו מחדש.

51 ויש טוענים, כאפיגון של משוררי דור התחייה. ראו למשל: אהרן בר-שמואל, 'בשבילי הפנתיאון', על המשמר, 9.6.1950, עמ' 5.

תגובות

מי הזיז את הצלילים שלי? תשובה לתגובתו של יוסי גולדנברג על מאמרי 'הטרופוניות'

אסף שלג

קראתי בעיון רב את תגובתו של יוסף גולדנברג על מאמרי 'הטרופוניות' (צורת הריבוי של הטרופוניה, עוד על כך בהמשך; שלג 2017), ואני מלא הערכה לקוראים מסוגו שיועדים להטיל אור על מה שעלול להיקרא כשטחים מתים. אלה נמצאים כמובן באחריות ואנסה להסבירם כאן. שאר הדברים נוגעים לנקודת המוצא של גולדנברג, שלה מגבלות מתודולוגיות משלה, לרבות הניסיון הפסיכולוגיסטי משהו לשייך לי הפנמות של טיעונים שאפילו אני אינני מודע להם. את אלה חושף גולדנברג באמצעות שימוש בפועל שהופיע גם אצלי וגם אצל בוסקוביץ' ('הטלאה'), ולכאורה מתחקה על המקור לטיעוני במאמר. לא יכולתי שלא להיזכר בשתי סצנות מהסרט **הערת שוליים** (2011). ראשית, בהתחקות הפילולוגית של פרופסור אליעזר שקולניק אחר נימוקי השופטים לפרס ישראל (להבדיל, אני יודע) שניסח למעשה בנו, ומשם לסצנה שבה שקולניק הבן מצטט את אביו כדי לסכם את רשמיו על עבודתה של הסטודנטית היושבת במשרדו. גולדנברג אינו נמנה עם תלמידי, הוא עמיתי למקצוע, ובכל זאת מה שנאמר באותה סצנה מסכם את רשמיו ממאמרו המוקפד: 'יש בעבודה שלך הרבה דברים נכונים והרבה דברים חדשים', אומר פרופסור שקולניק הבן, 'הצרה היא שהדברים החדשים אינם נכונים והדברים הנכונים אינם חדשים'. ויש עוד עניינים, אבל צריך להתחיל מצורת הריבוי בכותר המאמר – הטרופוניות.

גולדנברג ואני מסכימים על הגדרת המושג 'הטרופוניה' (פרישה בו־זמנית של רכיבים אופקיים דומים), אלא שגולדנברג מתעלם מהאפשרות של ריבוי אותו מערך רב קולי לכדי מערכים סמוכים שעליהם ביקשתי להסתכל יחד. הדבר קשור בטבורו גם לטענתו בדבר 'דפוס חוזר ונשנה' במאמרי שאותו אפיין כ'שיפוט מוסרי' [ש]נבלל בשיפוט אסתטי [...]. בלי לתת את הדעת למורכבותו של שילוב זה ובלי לפרט את מהות הטענה' (גולדנברג 2017: 338). יש משקל לא מבוטל לסיפא של טענה זו, והיא נוגעת לעובדה שדיון בתפיסות אסתטיות וסמיוטיות מוזיקליות אינו לחם חוקם של קוראי **עיונים בתקומת ישראל**, ולכן כל דיון מוזיקולוגי מחויב להניח מעקפים על מנת להגדיל את המכנה השיחי המשותף של חקר תרבות בכלל ולימודי ישראל בפרט. אבל הטענות בדבר 'בלילה', וזו שקוראת 'הטרופוניה' ביחיד למרות כותר המאמר, כרוכות זו בזו. אלה קשורות במנגנון המתודולוגי המכונן של

מרבית הספרות המחקרית על מוזיקה אמנותית בישראל שקשוב (עדיין) להלימה שבין ציטוט מוזיקלי לזהות. הלימה זו מקורה בפרויקציה של יבואים אתנוגרפיים ששימשו להבניית של זהות לאומית ברצף שבין הגמוניה פוליטית תרבותית וקהילייה מפרשת. כל דיון על מלחין בספרות המחקרית מנסה לאשש קשר זה בהסברים שונים באמצעות מה שנדמה (בטעות) כמושא יציב: קיבוץ גלויות, למשל, או שלילת הגלות (ואין זה מקרה שהמושא הראשון הוא ברבים והשני ביחיד, שכן ההומוגניזציה של הגלות הייתה מכוננת ברטוריקה של התרבות העברית). לא כאן המקום לפרט את פריירתה של שלילת הגולה, שבמקום אחר כבר טענתי שהייתה קרום רטורי בתרבות העברית (Shelleg 2014, 2017); וראו גם חינסקי (2015). מיקודנו כאן הוא בצורך הבלתי נלאה ברוב רובה של הספרות המחקרית על מוזיקה אמנותית ישראלית לקשור את היבוא האתנוגרפי או כל ציטוט של אחרות, על שלל מושאי האקזוטיים, כאשרור של לאומיות טריטוריאלית. כמה דוגמאות מכוננות כוללות את: ציטוט השיר היידי 'אלטע קשיא' בפרק הרביעי של הסוויטה **שרשרת הזהב** (1937) של אלכסנדר אוריה בוסקוביץ' (במקור נקראה הסוויטה *Chansons populaires juifs*); ציטוט השיר 'מולדת' ('מולדתי ארץ כנען, מגמתי שדות חורן') ב**וויריאציות על נעימה עברית** (1939) לשלישיית פסנתר מאת פאול בן-חיים; שזירתן של הורות בעשרות יצירות סולניות, קאמריות ותזמורתיות (לרבות עיבודים של אותה יצירה לכל אחד מהז'אנרים האלה) של מרק לברי; ציטוט 'לכה דוד' בנוסח הספרדי (וכפי שנרשם בידי אברהם צבי אידלסון בכרך הרביעי של **אוצר נגינות ישראל**) ב**קנטטה לשבת** (1940) מאת מרדכי סתר; או ציטוט קינה פורטוגזית לטקסט מאיכה ג, 55-57, בסימפוניה הראשונה (1952) של יוסף טל. דוגמאות אלה ועוד עשרות רבות מופיעים בהקשר ביבלוצנטרי (Attias 2014) ולאומי-טריטוריאל, אבל לא פחות מכך במערך טלאולוגי, שכן איך אחרת נסביר את הדיון על מוזיקה אמנותית כמוזיקה אמנותית ישראלית ביצירות שנכתבו ביישוב או באירופה?

הציפייה להלימה בין ציטוט לזהות נוגעת גם בצורך התרבותי, ובהדרגה גם המוזיקולוגי, לכרוך יחד מסמן, מסומן ונמשל. צריך לומר זאת: תחת אצטלה של מתח אידאולוגי גבוה הועמסו משמעויות מופלגות על ציטוטים שקיימו את הרטוריקה הבינרית של ילידיות מול גלותיות, של עבריות מול יהדות, של גלות מול גאולה (פוליטית ותאולוגית-פוליטית), ושל שיקום הריבונות דרך השריד היחיד שלה – השפה העברית. וכשאין עברית בפועל (לפעמים אף לא בכותר היצירה), הרי שצריך לייצר אקוויוולנטים עבריים בדמותם של ציטוטים מוזיקליים וציטוטים טקסטואליים מקראיים (ובתנאי שלא יפרו את הסיפור הלאומי) או מכלול סימנים הנתפס על ידי יוצרים ומאזינים כמסמנים של מוזיקה עממית ובהתאם לכך כמושא לקמאיות. החל בשנות השלושים מיסד מכלול זה לאומיות טריטוריאלית, שגדלה למפעל התנחלותי קולוניאלי, בשמן של הבטחות תנ"כיות שהתרבות העברית המוקדמת הצליחה לרסן לזמן מה תוך כדי הלאמה של תכנים תיאולוגיים (שנהב 2010). הנחת היסוד של מלחינים ומוזיקולוגים (כך לפחות על פי הפרקטיקה) נסובה סביב אותה הלימה שבין ציטוט לזהות והיא זו שהביאה להומוגניזציה של המרחבים האתנוגרפיים. דגימות בלבד מאותם מרחבים זלגו למוזיקה אמנותית תוך שהן מייצבות באופן זמני מושאים שבררים כמו ים-תיכוניות או שלילת הגולה, כאילו היו אלה אקסיומות שהן הסבר לעצמן.

במובן מסוים כבר היינו בסיפור דומה למדי. מייקל סטיינברג כתב, בדיונו על הטראומה הפוסט-זוגרית בראשית המאה ה-20 באירופה, על המעבר ממוזיקה של האומה למודוס המאוחר יותר של מוזיקה מתוך האומה, ובמילים אחרות, על המעבר ממוזיקה כשיח של זהות למוזיקה כשיח של סובייקטיביות. התמחושות של שיח זה זימנה תצורות חדשות שביזרו את המרכז הגרמני והנכחו בו אחרויות נשיות או אחרויות לא-גרמניות, דוגמת טירת כחול הזקן (1911) של בלה ברטוק או מקרה מאקרופוליס (1923-1925) מאת לאוש יאנאצ'ק (Steinberg 2004: 193-219). אולם המעגנים שנבנו סביב ההלימה שבין ציטוט לזהות בספרות על המוזיקה האמנותית הישראלית, לצד הדרתן של תנועות דיאלקטיות, הותירו את השיח במוזיקה של האומה ובניסיון לעגן זהויות במערכי מסמן, מסומן ונמשל. עם זאת, בפועל כבר באינטרגנום שסביב לקום המדינה נשמעו קולות שחרגו תמטית, אידיומטית וסמיוטית מההלימה שבין ציטוט לזהות. אלה היו רק תזכורת לכך שיציבותה של הצלע השנייה במשוואה זו (זהות) רחוקה מלהיות מושא ניית. כך, למשל, כאשר יוסף טל ציטט את לחנו של יהודה שרת לשירה של רחל, 'רחל', בסונטה לפסנתר משנת 1949, הוא עשה כן מכיוון שהיה חלק מהמנגנון שביקש לשתול מסמנים שיישאו קרמזים תכניתיים-אידאולוגיים רחבים, גם אם התנגד לכך והשתמש באותו מנגנון על מנת לערערו. אין צורך כמעט לדבר על הטקסט של רחל ועל הקשריו הלאומיים-המקראיים-הטריטוריאליים ('הן דמה בדימי זורם / הן קולה בירן - / רחל הרועה צאן לבן, / רחל - אם האם [...] ועל פן את דרכי אחז / בכתחה פזאת, / כי שמונים ברגלי זכרונות / מני אז, מני אז!'). וזו ככל הנראה הסיבה לכך שטל הסתפק בציטוט המנגינה לבדה, שנשאה את הטקסט גם בהיעדרו. אבל התערבותו הסמיוטית המוזיקלית של טל נותרה לא פתורה. היא הכילה הן מאפיינים של היבוא האתנוגרפי, הן מבנה והרמוניה מסורתיים (כאלה שהיו יכולים להרמן את השיר ב'אנרים פופולריים) והן סמיוטיקה פוסט-טונלית שמטבעה מחלישה מערכי ייצוג ומופעים אקזוטיים, בדיוק מכיוון שזו מערערת את הגדרתן של החרגות הנסמכות לרוב על מסד טונלי. ובהיעדר תחביר טונלי וההחרגות שעל בסיסן מובנית אחרות, המשולש מסמן-מסומן-נמשל מושם לכל הפחות במירכאות. ודי בכך.

אבל דוגמה זו, אותן מירכאות שמאיימות על יציבות ההלימה שבין ציטוט לזהות, אינה באה להחליף את אלה שיצירתם אשררה שוב ושוב את המשולש של מסמן מסומן ונמשל ושהזינו, ומזינים, את רוב הספרות בתחום, זו שכיום מסרבת להיפרד מההלימה שבין ציטוט לזהות. למעשה, גישתו של טל מעידה כי למרות התנגדותו למה שהבין כחקיינות של מסורות מוזיקליות יהודיות ב'אקוסטיקה מסולפת', ושוביניזם במתכונות לאומיות (טל 1951: 268), גם הוא היה חלק מהשיח הזה. התנגדותו, אם כן, הוכלה במידה רבה בתוך הפרמטרים של עבריות, מפני שבסוג התנגדות זה הונכחו גם ההבניות התרבותיות הלאומיות. במקום אחר אפיינתי זאת כבו-זמניות של סמיכות והתנגדות לשיח הציוני (שלג 2016). זו, למעשה, דרך אחרת לחדד את הדברים שהותירו בגולדנברג רושם כאילו מודל היסטוריוגרפי אחד מוחלף על-ידי השני (זה שהצעתי במאמרי). ולא זו בלבד, שכן שמודלים אלה נתונים בתנועה דיאלקטית מתמדת (ולראיה, למשל, השתקתם של מושאים עבריים בנרטיבים קומפוזיטוריים מאוחרים יותר של טל). אבל ככל שאני מעריך את הערותיו של

גולדנברג, המרחק מהצורך החשוב להבהיר נקודה זו לספקולציות הפילולוגיות שהדגים הוא רב. לכך אדרש מיד. לפני כן אני מבקש לשוב לכותרת המאמר המנוסחת לא במקרה בלשון רבים: 'הטרופוניות'. אם כמה תופעות הנפרסות ב־זמנית הן בבחינת הטרופוניה, קרי תופעות ב־זמניות של וריאנטים סמוכים זה לזה (אופן הציטוט המוחפץ של יבואים אתנוגרפיים במסגרות תחביריות המזקקות אותן לפונקציה לאומית, למשל), הרי שתופעות אחרות שחורגות מקווי המתאר התרבותיים האלה יכולות להיות מקבץ קולי בתוך אותו מערך הטרופוני או כחלק ממערך אחר סמוך לקודם, אבל בכל זאת אחר (ההשמה במירכאות של מערכי הייצוג בסונטה לפסנתר של טל יכולה להופיע בשני המערכים ולמעשה לקשר ביניהם). וייתכנו עוד מקבצים סמוכים יותר וסמוכים פחות. יחד מתהוות תופעות אלה לכדי הטרופוניות. מכאן שאינני 'תוקף את ההרמון הטונאלי של מנגינות שמקורן בקהילות יהודיות חוץ-מערביות ואת השיח הציוני [...] אהד אותן', כדברי גולדנברג. נהפוך הוא, אני מבקש להוסיף להם גישות קומפוזיטוריות ותפיסות אסתטיות רבות ככל האפשר כדי שמקבץ הטרופוניות ביחסים של דומות ופרפרור להבניות לאומיות יחליש את המרכז שתופס את פוליטיקת הזהויות של הפרויקט הציוני כדבר יציב. רק כך נוכל להוסיף אלטרנטיבות (גם כן ברבים) שפיתוחן כבר לא יאפשר להפנים באופן בלתי ביקורתי את מושגיהם של המלחינים או את ההתניות הרטריות והטריטוריאליזם של התרבות העברית (לרבות שלילת הגלות או האוניברסליזציה שלה).

מכאן שאין מדובר בסיפור של מנצחים מול מפסידים, אלא במנעד של התמודדויות אינטלקטואליות הנתונות ללחצים פוליטיים, אידיאולוגיים ותיאורטיים-אידיאולוגיים, לצד תפיסות אסתטיות ובחירות סמיוטיות. משום כך, מקבץ הציטוטים שהוצגו כאן בחטף (בוסקוביץ', בן-חיים, לברי, סתר, טל) מהווים אוסף של מצבי צבירה תרבותיים שהמכנה המשותף החיור ביותר שלהם הוא הציטוט עצמו. מכנה משותף שכזה גובל למעשה בדה-קונטקסטואליזציה, שכן זו אך נקודת הפתיחה לדיון במושג הציטוט, במשמעויותיו, בהקשריו ההיסטוריים וההיסטוריים-התרבותיים, וחשוב מכך (במיוחד כי מוזיקה נעדרת כל תוכן סמנטי), במערכות הסימנים שדרכן מוקרן ציטוט זה. לכן צודק גולדנברג שמאמרי משתמש במושג 'הטרופוניה' גם במובן של ריבוי תופעות ב־זמניות אף כשאינן דומות זו לזו. אלא שהוא אינו רואה אותן במרחב שבו מצויים כמה מקבצים הטרופוניים לצד קשב בלתי פוסק למושגים לאומיים וכולם נתונים בתנועה דיאלקטית, כי הטרופוניות נוגעות גם למצבי צבירה תרבותיים, שמהם מתעלם גולדנברג. כאן אני שב לטענתו כי הפנמתי את טיעוניו של בוסקוביץ' בלא יודעין, וזאת על סמך השימוש של בוסקוביץ' ושלי בפועל 'להטליא'. בוסקוביץ' עושה שימוש בפועל זה בשנת 1953 כאשר הוא דן בבעיית הגשר שבין מסורות מוזיקליות יהודיות המותנות 'בכללי ההארמוניה המסורתית המאז'ורית-מינורית [...] או בפסוק מודרני אטונאלי או פוליטונאלי' (בוסקוביץ' 1953: 292), אגב טיעונים מהותניים המעידים על תפיסות גאוליות, במיוחד בגלל הנחתו כי הרושם העצום המתעורר במלחין היהודי בישראל 'לשמע הנגינה המזרחית, נוגע גם באטוויזם שבתת-ההכרה הקולקטיבית' שלו (שם: 289-290). על מהותנות זו הערתי במאמרי (שלג 2017). השימוש שלי באותו פועל, לעומת זאת, מובא בהקשר הטלאתם של מסמנים אקזוטיים

על מסד טונלי מערבי שרק הכפיל את אחרותם של יבואים מן הסוג הזה ועל כן שימר את ההיררכיה הסוציו-אתנית של ה'מייפלואר' הישראלי (Khazzoom 2008). אבל אין פלא שגולדנברג (כמו רבים לפניו) עצר בשנת 1953.

כתיבתו של בוסקוביץ', הן המוזיקולוגית הן הקומפוזיטורית, לא עצרה באותה שנה. די במעבר מהיר על אוסף בוסקוביץ' שבספרייה הלאומית (NLI MUS 37) כדי ללמוד על שטף דיאלקטי בתהליך שראשיתו עיבוד שירים עממיים יהודיים מזרח אירופיים בשרשרת הזהב (1937), המשכו בהתנסויות עם מתכונות ליניאריות שהחלו להתגבש כתחליף להרמוניה מערבית בסוויטה השמיית (1945), למרות השימוש במסמנים אקזוטיים אירוצנטריים, ומאוחר יותר בצריכת המקור האקזוטי באמצעות קריאות חלקיות של טכניקות הלחנה סריאליות שזלגו לישראל בשנות החמישים והשישים. אבל אותו מסלול מודרניסטי שהתממש בכלי כתיבה ליניאריים לא התנתק מנרטיבים קומפוזיטוריים שאשררו את הלאומיות הטריטוריאלית בהלחנה של טקסטים מבראשית לו, ביצירה הבלתי גמורה שמות (1964), למשל, או בהדהוד הטלאולוגיה שבבסיס סיפור הלאום ותשתיתו התיאולוגית בעדיים (1964), יצירה המבוססת על פרפרוזות מרוחקות על שירת הים נוסח תימן דרך דימויים מרקמיים של האוונגרד האירופי משנות החמישים. אי-ההלימה כאן עם תפיסתו השמרנית את סיפור הלאום במתכונתו הטלאולוגית והתיאולוגית-פוליטית היא מכרעת. טיעונו של בוסקוביץ' משנת 1953 אכן נגועים במהותנות מהולה בטריטוריאליזם, אולם אל לנו להקפיא את דבריו, אלא לקרוא אותם כחלק מתהליך שנמתח על פני כ-25 שנה ובו אותה אי-ההלימה הייתה מקור פורה למסה קריטית של טקסטים מוזיקליים ומוזיקולוגיים (ועל כך הוא נבדל ממלחינים רבים אחרים) שהיו מודעים לצורך להפר את מנגנוני הייצוג במוזיקה. הטורפוניות במקרה זה מתקיימות גם בגבולות המלחין הבודד, עוד בטרם הוספנו מנעדי כתיבה בו זמניים של מלחינים אחרים מאותו בית גידול שהתהליכים הדיאלקטיים בכתיבתם בכל הקשור להפרת מנגנוני ייצוג, למשל, היא בבחינת הטורפוניה לתהליכים דומים (ובו זמניים) אצל בוסקוביץ'. באופן לא מפתיע לא התייחס גולדנברג לתהליכים אלה ככל שהם נוגעים לתפיסות לאומיות, תיאולוגיות, פוליטיות וסמיות מוזיקליות, כמו גם לעובדה שתפוקתו הקומפוזיטורית של בוסקוביץ' נמשכה כעשור לאחר כתיבת אותו מאמר באורלוגין משנת 1953 (ולא כאן המקום לדון בספרו של בוסקוביץ' שקרם עוד וגידים באמצע שנות החמישים אבל נותר כתב יד לא גמור; ראו שלג 2017).

אבל אם גולדנברג סבור שכל אלה נוגעים לפוליטיזציה של התחום (אני, אגב, מעולם לא למדתי ששיח פוליטי עומד בנפרד מהמוזיקה הנכתבת ברקעו, בצלו או לאורו), אזי יש לבדוק מהי האלטרנטיבה, לשיטתו. במאמר שפרסם בשלהי 2016, כתב גולדנברג באותה קפידה המאפיינת אותו (ואין הדברים נאמרים בלשון סג' נהור) על שתי רביעיות כלי קשת מאת עדן פרטוש וצבי אבני (1960, 1962 בהתאמה). גולדנברג הציג בדיקה אמפירית של מידת השוני והגיוון של התפרוסות המלודיות ברביעייה של אבני, ושל אופן היישום של כתיבה בשנים עשר טונים ברביעייה של פרטוש. באופן לא מפתיע הוא גילה הימנעות מסימטריה, תפרוסות שאינן אחידות ומגוון נוסחים ('רובם חד-פעמיים'; גולדנברג 2016: 67) אצל אבני, וסטיות ממתכונת דודקפונית חמורה אצל פרטוש. אבל לצד התיאורים הרבים, שלא אחת

מי הזיז את הצלילים שלי?

גובלים בסטטיסטיקה וכוללים את מדידתן של סטיות מלודיות פרגמנטריות באמצעות תקינות סימטרית שאינה מתממשת אצל אבני, למשל, נסמך גולדנברג על הבניות שבירות כמו הסגנון הים-תיכוני או הישראלי (גולדנברג 2016). אמנם התחקותו אחר האופן שבו פרטוש חש אי-נוחות עם השורה הדוקפונית היא גילוי חשוב, אולם גילויים מהסוג הזה לא ממריאים לפרשנות הקושרת את עומק היכרותו של פרטוש עם התרבות העברית, עם שפתה (שבה לא שלט), עם תפיסותיו האסתטיות, עם תפיסתו את היבואים האתנוגרפיים שאת חלקם רשם באופן ישיר מפיהם של אינפורמנטים כמו ברכה צפירה, ואת חלקם למד באופן עקיף ממקורות משניים. גם התהליך הדיאלקטי שהביא את פרטוש לכתוב את אותה רביעייה הודר לחלוטין מן הדיון (וכמוהו גם המשכו של תהליך זה).

כפי שעולה מתגובתו של גולדנברג, פרמטרים מן הסוג הזה הם בבחינת מים עכורים לעומת הטהרנות האנליטית שמחייבת עוד ועוד דגימות סטטיסטיות שיאששו את מידת תוקפו של גילוי זה או אחר. כך עולה מניתוח הרביעייה של אבני: אחרי מדידות דקדקניות נקבע שנושא היצירה 'אינו נראה כשלב בהתרחקות מהסגנון הישראלי לעבר המודרנה', בעוד שני הפילים שבחדר (הישראלי והמודרנה) אינם נידונים כלל, כאילו היו מובנים מאליהם. לא הרחק משם קריאה מוקפדת של תנועות מרווחיות ומקבילות במוזיקה אמנותית בישראל ומחוץ לה מגלה כי 'אבני נמנע מסימטריה מדויקת ברמת חצאי הטונים' (שם: 58). מכאן מתבקשת השאלה: האם המסכת הסטטיסטית הזאת נועדה לגלות את המובן מאליו, ששטף הכתיבה אינו מכיל חזרות מדויקות על שלל נגזרותיה? כלומר, שהמלחין אינו סטטיסטיקאי? ואז זה: 'עם הכניסה השנייה בתיבה 7, הכינור השני ממשיך ב"נושא נגדי" ויוצר סוג אחר לגמרי של בו-זמניות "ישראלית" ומודרנית' (שם). כך שוב, מבלי שאלה הוגדרו. מה טיבו של תיאור זה אם הוא נסמך מחד גיסא על ממצאים סטטיסטיים ומאידך גיסא על הבניות לאומיות, משל היו מושא יציב? ומה טיבם של הממצאים הסטטיסטיים אם הם רק מוכיחים את ההיזכריות החלקיות של המלחין בפרגמנטים המלודיים של עצמו? האם עלינו להציב מד לשם כך? ואם כן, מדוע הוא מופיע בצורת שמות תואר כמו 'ישראלי' ו'מודרני'?

זו גם הסיבה למתודולוגיה הקוראת להכלה אלסטית של ההטרופונות התרבותיות שנידונו כאן ובמאמרי. לא על מנת לתקוף היסטוריוגרפיות ציוניות שהותנו בתפיסות לאומיות טריטוריאליות, אלא כדי להציג אלטרנטיבות בו-זמניות המשלבות מושאים פסיכולוגיים בתהליכים של אוטו-אקזוטיקה (על שלל דרגות הנראות של אלה), בהתפרקות ממנה ובשטף המייצר תנועה מדימוי לדימוי, ללא יכולת להצביע על 'מקור'. ענייני הוא בחישוב ריבוי הכלים, המתווכים וההפרעות סביב ייצורם של דימויים בצירים שתנועת המתווכים הרבים לאורכם מלמדת הלכה למעשה על קיומם של מפלים של דימויים (Latour 2010). בתנועה מעין זו, המוכפלת ומסתעפת לתנועות, אין מקום לטהרנות אנליטית, אלא למשחק בלתי פוסק עם סימנים שאינם מנותקים מהקשרים היסטוריים תרבותיים, מממצאים ארכיוניים, מאנליזות תיאורטיות, מהכרה באלסטיות של המרחבים האתנוגרפיים שהזינו גישות קומפוזיטוריות שונות, ומאי סדר של הטרופונות שהן בבחינת

אלטרנטיבות המבזרות נרטיביים הגמוניים (וככאלה אותן הטרופוניות הן גם התהוויות פוסט-קולוניאליות). בתוך כך, אל למערכים אלה, על שלל הרשתות המעניקות להם משמעות, להיות מנותקים מפרשנות.

רשימת המקורות

- בוסקוביץ', אלכסנדר אוריה, 1953. 'בעיות המוזיקה המקורית בישראל', אורלוגין, 9, עמ' 280-294.
- גולדנברג, יוסף, 2016. 'שתי רביעיות קשת ישראליות מודרניות מוקדמות: קשתות קיץ מאת אבני ותהלים מאת עדן פרטוש', פעימות, 3, עמ' 49-81.
- _____, 2017. 'היסטוריוגרפיה של מוזיקה ישראלית אמנותית: תגובה לאסף שלג', עיונים בתקומת ישראל, 28, עמ' 337-342.
- חינסקי, שרה, 2015. מלכות ענווי ארץ: הדקדוק החברתי של שדה האמנות הישראלי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- טל, יוסף, 1951. 'לבעיית המוסיקה הישראלית', מגילות, 7, עמ' 256-259.
- שלג, אסף, 2016. 'לחשוב מחדש על דברי הימים של המוזיקה האמנותית הישראלית (וגם על יוסף טל)', פעימות, 3, עמ' 17-48.
- _____, 2017. 'הטרופוניות: טקסטרות מוזיקליות והיסטוריוגרפיות במוזיקה אמנותית ישראלית', עיונים בתקומת ישראל, 27, עמ' 108-137.
- שנהב, יהודה, 2010. במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית, עם עובד, תל אביב.

- Attias, Jean-Christophe, 2014. *The Jews and the Bible*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Khazzoom, Aziza, 2008. *Shifting Ethnic Boundaries and Inequality in Israel, or: How the Polish Peddler Became a German Intellectual*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Latour, Bruno, 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Duke University Press, Durham, NC.
- Shelleg, Assaf, 2014. *Jewish Contiguities and the Soundtrack of Israeli History*, Oxford University Press, New York.
- _____, 2017. *Musikalische Grenzgänge; Europäisch-jüdische Kunstmusik und der Soundtrack der israelischen Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Steinberg, Michael, 2004. *Listening to Reason: Culture, Subjectivity, and Nineteenth-Century Music*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

מתודיקה של אפולוגטיקה: תגובה למאמרו של חגי צורף 'ממשלת גולדה מאיר לפני מלחמת יום הכיפורים'

יגאל קיפניס

מאמר התגובה של צורף על מאמרי על הנסיבות שהובילו למלחמת יום הכיפורים, הוא מאמר אפולוגטי, המציע טיעונים ופרשנויות שבסיסם רעוע, ואינם עולים בקנה אחד עם התייעוד או מתעלמים ממנו ומאירועים מרכזיים בסיפור ההיסטורי. לכן יש סתירה פנימית בהסבריו ובטיעוניו.¹ צורף ניסה להתמודד עם דברי קיסניג'ר למאיר לאחר המלחמה: 'אינני רוצה להאשים איש אבל בשנת 1973 אפשר היה למנוע את המלחמה', ועם התייעוד העשיר שחשף כי מאיר דחתה במהלך 1973 את יזמת השלום של נשיא מצרים סאדאת ואת המתווה של קיסניג'ר לאמץ אותה. היא הכשילה בכך הזדמנות להתחיל מהלך מדיני כן וניסיון להגיע להסדר מדיני עם מצרים לפני ספטמבר 1973 וקודם למלחמה, מהלך שקיסניג'ר ניסה להוביל בעקבות יזמת הנשיא המצרי. צורף לא ביסס את טיעונו על מחקר מקיף של התקופה ונראה שלא היה לפניו מלוא החומר הנדרש לבצע מחקר כזה. מאמרו נשען על מסמכי ארכיון המדינה, על קובץ סלקטיבי וחסר של מסמכי ארכיונים אמריקניים ועל שימוש לא ביקורתי בספרי זיכרונות מבלי שעימת את מה שנכתב בהם עם המידע שאצר התייעוד. גם הפרסומים והפרשנויות שבהם נעזר חסרים מידע חשוב. לדוגמה, הפרק בספרם של וונטיק ושלום,² העוסק בשנת 1973, לא נשען על מסמכי ארכיון (בניגוד לפרקים האחרים בספר). חוקר חשוב אחר שעליו הרבה צורף להישען, קרייג דייגל,³ התבסס על קובץ סלקטיבי של מסמכי הארכיון האמריקני אבל לא עשה שימוש בתייעוד הישראלי החשוב, ובכך החמיץ מידע חשוב והכרחי לשחזור האירועים ולהבנתם. היה לכך ביטוי הן בקובץ התייעוד האמריקני שערך והן בכתיבתו על בסיס תיעוד חסר זה.

- 1 המקורות לציטוטים בתגובה: חגי צורף, 'ממשלת גולדה מאיר לפני מלחמת יום הכיפורים: תשובה ליגאל קיפניס', **עיונים בתקומת ישראל**, 28 (2017), עמ' 7-43; יגאל קיפניס, 'המפנה בחקר הנסיבות לפרוץ מלחמת יום הכיפורים', שם, 26 (2016), עמ' 41-80. רק ציטוטים חדשים ילוו בהפניה למקור.
- 2 בועז וונטיק וזכי שלום, **מלחמת יום הכיפורים: המלחמה שהיה אפשר למנוע**, רסלינג, תל אביב 2012.
- 3 Craig Daigle, *The Limits of Détente: The United States, the Soviet Union, and the Arab-Israeli Conflict, 1969-1973*, Yale University Press, New Haven, CT 2012

מאיר נקטה בעקיבות עמדה בלתי מתפשרת ודרשה לספח לישראל שטח גדול מסיני. גם במחיר מלחמה היא לא הייתה מוכנה לנהל משא ומתן שיביא לסתייה מחתירתה לשינוי משמעותי בגבול הבין-לאומי בין ישראל ומצרים. אפשר להלל אותה על קו מדיני זה ואפשר לבקר אותה, אבל אי-אפשר לערער על כך. כהסבר להתנהלותה של מאיר, הפנה צורף את הקורא לדברים שכתב מירון מדזיני, מחבר הביוגרפיה של מאיר: 'מאיר הגיעה ללשכת ראש הממשלה עייפה מרוב שנותיה ומותשת משנים ארוכות של עשייה. כתוצאה מכך היא היתה זהירה ושמרנית, והתקשתה לקבל רעיונות חדשים וניסיונות נועזים במדיניות החוץ והביטחון'.⁴ צורף מודע לכך שאין בהסבר זה כדי להקהות את הביקורת על מאיר, שנבעה מהמחיר ששילמה ישראל על מדיניותה בלי שהגשימה את היעד שגולדה עצמה התעקשה עליו – סיפוח חלק מסיני במסגרת הסכם שלום. לכן הוא בנה מערכת טיעונים ופרשנויות שנועדה ללמד עליה סגוריה.

אתמקד בשלושה מהנושאים מהשנה שקדמה למלחמה. התמקדותי באירועי שנת 1973 לא נעשית בגלל התעלמות מהאירועים בשנים שקדמו לה, כטענת צורף, אלא לאחר חקירה מעמיקה של שנים אלה. חקירה זו העלתה שעד שנת 1973 הקיפאון המדיני, או כהגדרת נשיא ארצות הברית 'מראית עין של שיחות', הייתה מדיניותם של קיסינג'ר וניקסון, ואף עוגנה ב'הבנות דצמבר 1971' בינם ובין ראש ממשלת ישראל. לכן עד ראשית שנת 1973 היה משקל קטן להתנהלותה של מאיר בעניין אי-ההגעה להסכם. אלא שמאיר, בניגוד לשלושת האישים בעלי המעמד והניסיון בתחום המדיני והביטחוני, יגאל אלון, יצחק רבין ובהמשך גם משה דיין, לא השכילה לבחון את עמדתה לאור המפנה שחוללה יזמת סאדאת בעמדתו של קיסינג'ר לגבי הסכם בין מצרים וישראל. למדיניותה היה משקל מרכזי באי-קיומו של משא ומתן בשנת 1973 ובהכשלת הניסיון להגיע להסכם לפני המלחמה. אמחישי בכמה דוגמאות את ההתעלמות של צורף מהתיעוד העשיר המעיד על כך, כמו גם את היעדר הביסוס לטיעוניה ולפרשנות שהציע.

על יזמת סאדאת

'הם מוכנים לשלום ולמערכת הסכמים וערבויות בין-לאומיות וכיוצא בזה – כל זה בתנאי שאנו נסוגים באופן מלא לקו הקודם', אמר השר ישראל גלילי בדיון האינטימי במטבח של גולדה באפריל 1973 לנוכח הידיעות על כוונות המצרים כביכול לפתוח במלחמה במאי. עוד אמר גלילי באותו הדיון: 'ישנה אפשרות גם להימנע מכל הפורענות הזאת, אם אנו מוכנים להיכנס לסדרת דיונים על יסוד החזרה לגבול הקודם'. מאיר לא קיבלה את הצעתו של ישראל גלילי והחליטה לא להביא את הנושא לדיון בממשלה. יש לזכור שתפקידו של גלילי כשר בלי תיק היה לקבל את כל החומר שנועד לראש הממשלה, ויחד עם עוזרו ארנן

4 מירון מדזיני, גולדה: ביוגרפיה פוליטית, ידיעות אחרונות, תל אביב 2008, עמ' 441.

עזריה ('סיני') לבחון אותו, להציגו לפני מאיר ולדון אתה עליו. הוא היה הקרוב ביותר אליה ומצוי היטב בכל הפרטים. היש מקום לפרשנות? דברי גלילי ברורים והפרוטוקול המלא אינו מותיר מקום לספק – מאיר ידעה שיזמת סאדאת היא הצעה לשלום, שסאדאת מציע להתקדם אליו בשלבים, שקיסינג'ר מעוניין לקדם את המשא ומתן עליו ולסיימו עד ספטמבר 1973 ושאפשר למנוע מלחמה אם תסכים ישראל להחזיר במסגרת הסכם השלום את סיני לריבונות מצרית. צורף התעלם מהתיעוד של דברי גלילי.

סאדאת הגה את יזמתו, כעדותו בזיכרונותיו, בשלהי 1971. על פי התיעוד החל להכין את הקרקע לקראתה ביצירת קשר ישיר עם קיסינג'ר באמצעות ה-CIA באביב 1972, ובשינוי מערכת יחסיו עם הסובייטים ביולי 1972. הוא זכה להציגה לפני קיסינג'ר רק ב-25-26 בפברואר 1973, שני ימי השיחות שקיים קיסינג'ר בחשאי עם שליחו חאפז איסמעיל. עקרונות יזמתו אמנם לא תאמו לציפיותיה של מאיר, אבל יצרו את המפנה בעמדתו של קיסינג'ר. 'אין בה כל חדש', העריכה מאיר את יזמת סאדאת, כשעודכנה בפרטיה. 'בעבורי יש חדש', הגיב על כך מיד קיסינג'ר והוסיף, כפי שדיווח רבין למאיר, כי 'הוא מבין היטב את האסטרטגיה שלנו, קרי בנסיבות הנוכחיות להרוויח זמן ללא פעילות דיפלומטית ולהמשיך ולהתחזק'. עוד אמר: 'נאומים ארוכים שמסבירים מדוע הסטטוס קוו הוא הדבר הטוב ביותר בעבורכם לא יעזרו לכם'. גם כאן סותר התיעוד את הפרשנות של צורף לפיה ביזמת סאדאת 'לא הייתה למעשה כל נסיגה מהדרישות הקיצוניות של מצרים ומהתנאים המוקדמים הבלתי קבילים לחלוטין מבחינת האמריקנים'.

שיחה דיפלומטית אינה טקסט משפטי. צריך להכיר את שפתה. צורף, כמו מאיר בשעתה, טעה כשלא הבחין שמדברי איסמעיל עלה שבאופן מעשי בידל סאדאת הפעם את מצרים מערוצי הסכסוך האחרים. קיסינג'ר, אמן הדיפלומטיה ושפת המשא ומתן, הבין זאת מיד ואמר, יותר מפעם אחת, כפי שעולה מדיווחו של רבין למאיר, ההפך מהפרשנות שצורף הציע: 'שאל [כיני לקיסינג'ר] חזר ואמר שהוא מאמין שניתן להפריד הנושא המצרי, בהסכמת מצרים, להסדר מעין זה מטיפול עם ירדן ו/או סוריה'.

ועוד, בהתייחסותו של צורף ליזמת סאדאת הוא אף התעלם, כמו מאיר בשעתה, מהעובדה שמדובר בדיון על יזמה שהוצגה טרם תחילתו של משא ומתן, שסיכומיו בסיום אינם זהים לעמדות הפתיחה שלו. קיסינג'ר היה ער לכך ואמר שהמצרים יתעקשו על נסיגה ישראלית מלאה מסיני אבל יגמישו את עמדותיהם לגבי הפרטים האחרים של ההסכם. צורף בחר להציג את הערכתו של קיסינג'ר ליזמה בסתירה למופיע בתיעוד. ביטוי להגמשת עמדות סאדאת ראינו בהמשך ב'דאגתו' של סאדאת לנושא הפלסטיני והסרתו מהיות מכשול בדרך להסכם עם ישראל.

כיצד פעל קיסנינג'ר בעקבות יזמת סאדאט?

להלן תמצית מהלכיו של קיסנינג'ר לקדם את יזמת סאדאט ואת מאמציו להתמודד עם עמדתה העיקשת של מאיר 'לא ללכת על זה'.

ב־26 בפברואר, עם תום שני ימי השיחות שלו עם איסמעיל, נפגש קיסנינג'ר עם הנשיא ניקסון ואמר לו: 'בכנות, עד סוף השבוע הזה לא ידעתי איך לעשות את זה [להביא להסכם מצרי-ישראלי]. לא היה לי מתווה לכך. עכשיו עולה לי רעיון איך אנחנו יכולים לעשות את זה'. קיסנינג'ר ביקש וקיבל את אישורו לקדם משא ומתן בשני ערוצי שיחות במקביל: האחד גלוי באמצעות מזכיר המדינה, שבו יסוכם ההסכם החלקי לפינוי התעלה, והשני חשאי בערוץ שבינו ובין איסמעיל ובו יידונו פרטי הסכם השלום. לניקסון אמר: 'עד הקיץ נוכל לחבר את שני המסלולים [...] נוכל לסכם זאת עד 1 בספטמבר [1973] וזה יהיה הישג עצום'. כלומר, קיסנינג'ר עצמו העיד בזמן אמת על התפנית החדה שחוללה יזמת סאדאט. כל פרשנות מיותרת. צורף בחר להתעלם מהתיעוד והעדיף את ספר הזיכרונות בלי לבחון ולאמת את הכתוב בו.

ב־28 בפברואר קיסנינג'ר כבר נועד לפגישה פרטית עם מאיר, התנגד להצעתה להמשיך את מדיניות הקיפאון שאותה תיאמו בדצמבר 1971 וביקש את הסכמתה להתקדם בערוץ החשאי על פי המתווה שהציג לניקסון. 'לא נלך על זה', אמרה מאיר מיד. פעמים במהלך השיחה ביקש ופעמים סירבה ובסירובה הפכה את כוונתו לבלתי אפשרית. כך התיעוד: 'אבל שוב, אנסה רק אם את ואני נסכים על כך'. שוב חד וברור – סירובה של מאיר עצר את קיסנינג'ר מלהתקדם. גם כאן הדברים מנוגדים לפרשנות של צורף.

קיסנינג'ר לא נואש, ועשרה ימים מאוחר יותר, ב־9 במרץ, העביר למאיר באמצעות רבין מתווה להסכם ולוח זמנים שתאמו את יזמת סאדאט. על לוח הזמנים השיב רבין: 'זה יגרום אי-נעימות רבה לראש הממשלה לדבר על יולי או אוגוסט [1973, מועד פרסום ההתחייבות של ארצות הברית למצרים לריבונותה על סיני, על פי המתווה של קיסנינג'ר], זה חודשיים או שלושה לפני הבחירות אצלנו'. בתגובה הבהיר קיסנינג'ר שהבחירות בישראל אינן משפיעות על עמדת הנשיא; מטרתו היא שקיסנינג'ר יוביל לשלום במזרח התיכון. כתנאי להתקדם בערוץ החשאי חידד ודרש ממאיר תשובה לשאלה, כפי שדיווח רבין למאיר: 'האם אנו [ישראל] מוכנים לסטות מעמדתנו לשינויי גבול ניכרים בהשוואה לגבול הבין לאומי?'. למחרת קיבל את תשובתה השלילית המוחלטת של מאיר, שהוא, כמו גם רבין, לא הסתיר את מורת רוחו ממנה.

סירובה של מאיר גרם לקיסנינג'ר לנקוט סחבת במגעיו עם איסמעיל. במקביל המשיך לנסות לשכנע אותה לשנות את דעתה ולשתף פעולה עם תכניתו.

לקראת פגישתו השנייה עם איסמעיל, העביר קיסנינג'ר למאיר את הדברים הבאים ב־13 במאי: 'אינני שותף לאופטימיות של ישראל בקשר לסבירות הנמוכה שהמלחמה תתחדש ואינני מאמין שאפשר יהיה להמשיך ולשבת בשקט ובנחת ללא תזוזה, ואף הוסיף: 'בזכותי חל קיפאון זה עשרים חודש וזה מעל ומעבר למה שניתן לשער [...] כעת זה הולך

להיגמר'. בניסיון נוסף לשכנע את מאיר לאפשר לו לקדם תהליך מדיני, שב ושאל: 'למה שלא תקבלו את הגישה של אזורי ביטחון במקום דרישה לסיפוח שטחים? הריבונות תהיה מצרית ובפועל אתם תהיו נוכחים שם'. התשובה ששמע הייתה דרישה לריבונות ישראלית עד לקו אל-עריש ודרומה, עד שארם א-שיח'.

פעמים מספר אמרה מאיר לקיסניג'ר במהלך השנה: 'עמדתנו היא כי נדרשים שינויים משמעותיים, כלומר שינוי ריבונות'. ואילו קיסניג'ר הבהיר שהמתווה שלו להסכם אינו כולל את הסיפוח שישראל דרשה.

דוגמה נוספת לכך שעקב גישתו האפולוגטית התייחס צורף לתיעוד בבררנות, עסק בטפל וטשטש את העיקר, היא טיעונו שלמאיר הייתה 'עמדה דואלית'. מעתה אמור: גם חתרה לשלום וגם התעקשה על סיפוח חלק גדול מסיני. לא רק מרחק הזמן מלמד ששניים אלה לא דרים בכפיפה אחת. אפשר היה לעמוד על כך גם בעת התרחשות האירועים, בניגוד לרושם שניסה צורף ליצור. באופן אירוני מעיד על כך דווקא האירוע שאותו הגדיר צורף כ'ניסיון החשוב ביותר לפתוח בשיחות חשאיות עם מצרים' – בקשתה של מאיר מקנצלר גרמניה 'להגיד לסאדאת כי הוא, ברנדט, משוכנע שאנחנו באמת רוצים שלום. כי אין אנו רוצים את כל סיני, או את מחצית סיני או את מרבית סיני'. וילי ברנדט הבין היטב את מה שאמרה מאיר בשפה המדינית: מוכנה לדון על שלום, ובלבד שישראל תספח חלקים גדולים של סיני. ברנדט התייחס אל בקשתה של מאיר בנימוס אבל כאמור ראה בה ברכה לבטלה. ואכן, כעבור כמה ימים הצטרף לראש ממשלת בריטניה ולנשיא צרפת בפנייה לנשיא ארצות הברית, שבה התבקש ניקסון לפעול להביא את הישראליים לשינוי עמדתם הנוקשה ולהסכים להכריז על נכונות לסגת לגבול הבין-לאומי עם מצרים. אל סאדאת שלחה גרמניה פקיד זוטר שהעביר את דבריה של מאיר, על פי עדותו, באי-רצון בולט. כך, תיעוד שצורף הביא כדי להקל את נטל האשמה מראש ממשלת ישראל, למעשה הכביד אותו.

יזמת סאדאת הייתה, אם כן, הצעת עקרונות לפתוח במשא ומתן להסכם שלום מלא בין ישראל ומצרים בתיווכה הבלעדי של ארצות הברית. ההסכם אמור היה להיות מיושם בשלבים, שבמהלכם תוכר הריבונות המצרית על כל סיני וישראל תמשיך להחזיק בנקודות מפתח בסיני, כולל בשארם א-שיח'. בהמשך תוכל מצרים לבדל את עצמה מערוצי הסכסוך האחרים בחסות האמירה שתפרוץ בעבורם את הדרך ללכת בעקבותיה. לקיסניג'ר היה עניין ורצון להפעיל את כוחו ואת כישוריו כדי לקדם משא ומתן כזה, והוא הציע מתווה ולוח זמנים ליישומו. אלא שכוונותיו ותכניתו נתקלו בסירוב מוחלט של מאיר, שכן הם לא עלו בקנה אחד עם תביעתה לסיפוח חלק מסיני ועם מדיניות הקיפאון המדיני שלה. התנהלותה של מאיר הייתה הגורם העיקרי שמנע פתיחתו של משא ומתן קודם למלחמה. קומץ הדוגמאות שמניתי ממחיש את הכתיבה האפולוגטית שמשמשת מכשול בהבנת האירועים. תיאור מקיף של האירועים שהובילו למלחמה הובא בפרסומים האחרים.⁵

5 קיפניס, 1973; הנ"ל, 'המפנה בחקר הנסיבות לפרוץ מלחמת יום הכיפורים'.

האם נמנעה מאיר מאישור תקיפה מקדימה בגלל מחויבותה לקסינג'ר?

המחויבות לקסינג'ר הנחתה את מאיר בהחלטתה, התיעוד אינו מותיר ספק בכך. יום לאחר פרוץ המלחמה חזר שגריר ישראל בארצות הברית, שמחה דיניץ, לווינגטון, נפגש עם קסינג'ר ואמר לו, על פי פרוטוקול השיחה האמריקני, שבבוקר המלחמה הגיבה מאיר בכעס כלפי אחד השרים שחלק על החלטתה לא לאשר תקיפה מקדימה, ואמרה לו: 'אנחנו נלחמים על חיינו וחירותנו, אבל אין זה אומר רק לחימה בגבולות, אלא גם לחימה לעמוד לימין ידידנו. כלומר ידיד אחד'.⁶ סביר להניח שההיסטוריון האמריקני אינו מכיר תיעוד חשוב זה שאינו נכלל בקובץ מסמכי הארכיון שערך דיגל. גם צורף לא כלל אותו בדבריו. בכך החמיץ מידע חשוב שהביא אותו לכתוב בדברי הסיכום שלו שעובדת המחויבות של מאיר לקסינג'ר אינה מבוססת על תיעוד ואמין ולמעשה אינה מבוססת כלל.⁷

כבר מדצמבר 1971 היו דיין ומאיר מודעים היטב למסר של קסינג'ר שבמקרה שסאדאת יפתח במלחמה, יהיה על ישראל להמתין 'יותר משעתיים' בתגובתה. על בסיס מסר זה הונחה המטכ"ל להתכונן למלחמה שהפעם לא ישראל תפתח בה. זה היה תכתיב מדיני למערכת הצבאית וניתן חודשים רבים לפני המלחמה, לא ברגע האחרון. בהתאם לשיקול מדיני זה הוכנו גם תכניות המלחמה ונערכו האימונים וההכנות אליה. משחקי המלחמה התבססו על ההנחה שהסדיר וחיל האוויר יבלמו וכוחות המילואים יגיעו לתעלה יומיים מאוחר יותר ורק אז תחל המתקפה הישראלית. למרות זאת אפשר לצפות שבשעת אמת ידרוש הרמטכ"ל להקדים ולתקוף ומקבל ההחלטות יידרש לאומץ כדי לדחות דרישה זו. 'הלב נמשך' לאשר אמרה מאיר ופסקה אחרת. זו הייתה החלטה אמיצה ואפשר שגם נכונה. שיקוליה להחליט כך היו מדיניים ולא צבאיים. הם היו תקפים גם אם ראש אמ"ן לא היה שוגה בהערכתו והיה מעריך בעוד מועד שהמלחמה תפרוץ. גם דיין התלבט בין השיקול הצבאי למדיני. בשיחה שקיים עם מאיר ודיניץ וקודם להתייעצות שקיימה בבוקר המלחמה עם השרים דיין, גלילי ובהמשך גם עם אלון, אמר דיין, כפי שסיפר על כך דיניץ לקסינג'ר, 'שהוא סכיופרני. כגנרל מרגיש שחייבים [להקדים ולתקוף]', אבל כחבר קבינט יודע שאסור'.⁸

לדברי זיכרונות יש להתייחס בזהירות ולבחון אותם כנגד מידע שנחשף בתיעוד, שכן רק אם קיימת ביניהם התאמה יש להם ערך מוסף. לתיעוד ההחלטה לא לבצע תקיפה מונעת יש להוסיף את שני הדברים הבאים: לכבוד פרסום מחקרי התקיים ערב עיון רב משתתפים באוניברסיטת ג'ורג' ווינגטון. נוסף לי נשאו דברים האל סונדרס וביל קוואנדט, שיחד עם ברנד סקורופט היו הצוות המצומצם שבעזרתו ניהל קסינג'ר את מהלכיו. ניהלתי שיחות

6 פרוטוקול המפגש בין דיניץ לקסינג'ר ב-7.10.1973 בשעה 19:30 בלשכתו של קסינג'ר במחלקת המדינה. NA, RG 59, Records of Henry Kissinger, 1973-1977, Box 25, Cat C 1974 Arab-Israeli War.

7 צורף, 'ממשלת גולדה מאיר לפני מלחמת יום הכיפורים'.

8 שם.

ארוכות עם שלושם ולמדתי כיצד השלים להם התייעוד את חלקי הפאזל החסרים בתמונת ההתנהלות המדינית של קיסנינג'ר ומאיר, תמונה שונה לגמרי מהפרשנות שמציע צורף. בסיומו של הערב ניגש אלי ניק ואילוטיס, שהיה הנספח הפוליטי בשגרירות ארצות הברית בישראל ונכח בפגישת מאיר עם השגריר קנת קיטינג בבוקר המלחמה. לדבריו, הם התכוונו לוודא שישראל לא תקדים ותפתח בה, אלא שמאיר הקדימה אותם ואמרה שכך תנהג. כל שנותר להם היה לבקש ממנה לחזור פעמיים על דבריה כדי לא להשאיר מקום לספק. ועוד בנקודה זו: שעות רבות של שיחות ניהלתי עם 'סיני', עוזרו של גלילי. הן התמקדו בנושא מחקרי על ההתיישבות בגולן. אולם 'סיני' נהג מדי פעם לגלוש בשיחה לנושאים אחרים. באחת הפעמים אמר לי שישראל גלילי לא ידע על המחויבות של גולדה לאמריקנים. דבר זה נודע לו ממנה רק לאחר המלחמה. כשנאמרו לי הדברים עדיין לא חקרתי את אירועי 1973 ולא הבנתי כראוי את דבריו. מלוא משמעותם התבררה לי רק כשנחשפתי לתייעוד על כך. 'סיני' ביקש אולי להיטיב עם גלילי, אבל המידע שסיפק נתמך בתייעוד.

על תהליכים מדיניים לאחר מלחמת יום הכיפורים

צורף מתייחס גם לתהליכים המדיניים לאחר המלחמה. גם כאן טיעונו אינו נשען על מידע מספק ובעיקר לא על התייעוד האמריקני. לא התפרסם עדיין די מחקר על תקופה זו וראוי לנקוט זהירות לגבי ה'איך' וה'למה' בטרם ידוע מה היה. בזהירות המתבקשת אפשר לטעון שלמצרים, לארצות הברית ולישראל היה עניין משותף לייצב את הפסקת האש ולהחליף שבויים כדי ליצור מערכת יחסים חדשה ביניהן – חידוש היחסים בין מצרים לארצות הברית ומשא ומתן לשלום בין ישראל למצרים בתיווכם הבלעדי של האמריקנים. קיסנינג'ר וסאדאת נרתמו לכך במרץ ובתאום מלא ביניהם. אולם מעיון בתייעוד העשיר והמפורט עולה שהתנהלותה ועיקשותה של מאיר עיכבו את כל ההסכמים לאחר המלחמה. ממשלת ישראל התקשתה לקבל החלטות, ויותר ממשלת ישראל היה זה קיסנינג'ר שקידם את ישראל להסכמים ששירתו היטב את מטרותיה וצרכיה: הסכם שש הנקודות שייצב את הפסקת האש עם מצרים ואפשר את חילופי השבויים; הסכם הפרדת הכוחות עם מצרים; ובעיקר הסכם הפרדת הכוחות עם סוריה וחזרת השבויים הישראליים מדמשק, שאת המתווה לו סיכמו סאדאת וקיסנינג'ר ומאיר שמעה על תוכנו כבר בדצמבר 1973, אולם חצי שנה נוספת נדרשה כדי להשיג אותו, בעיקר בגלל התנהלות ממשלת ישראל.⁹

9 מקבץ התבטאויות של אהרן יריב ושל קיסנינג'ר על התנהלותה של מאיר באותם הימים. יריב, שהיה בימים שלאחר המלחמה יועצה, שליחה ושותפה למהלכים ומקורב אליה, אמר: 'לא עושים שום דיון רציני לגבי חלופות בעניין הפרדת הכוחות, לא מגבשים שום קו כלפי ארצות הברית'; 'תחושת כעס וחרון אין-אונים נוכח אי-הסדר המזעזע של עבודת הצמרת המדינית בעניינים הגורליים לעתידה של מדינת ישראל'; 'שום עבודת מטה, שום הכנה בנושאים הגורליים. זה מרגיז אותי, זה מוציא אותי מדעתי!'; 'למה הם לא מבינים שככה לא בונים אמון, שככה רק שורפים אמון?'; ראו: עמוס גלבוע,

אף על פי שההיסטוריה אינה חוזרת על עצמה בהכרח, היכרות עם אירועי העבר נותנת בידינו כלי להבין טוב יותר אירועים ותהליכים שמתרחשים בהמשך. למחקר ההיסטורי יש חשיבות נוספת, והיא שמנהיגים ומקבלי החלטות יהיו מודעים וערניים לא רק למשפטו של הציבור בזמן הווה בסקרים או בקלפי, אלא גם לכך שיגיע זמנו של המחקר ההיסטורי נטול הפניות לבחון את מעשיהם.

מר מודיעין: אהרל'ה, אלוף אהרון יריב, ראש אמ"ן, ידיעות אחרונות, תל אביב 2013. התבטאויות של קיסנינג'ר. לדיניץ: 'האמון שלי בכם הוא גדול, אבל היכולת שלכם לעקוב אחרי אסטרטגיה מורכבת אינה רבה [...] אני בספק אם אתם מבינים את מה שקורה', פגישת קיסנינג'ר עם דיניץ, 6.12.1973, NA, RN, NSC, Box 135; לנשיא צרפת פומפידו: 'המדיניות של ישראל נשענת על הרצון למנוע הכנסה של היהודים שוב לגטו אבל מדיניות ישראל מכניסה אותה למדינת גטו', פרוטוקול פגישתם בפריז ב-20.12.1973, NA RG 59, HAK 1973-1977; לאנשי צוותו: 'אתמול בערב "קרעתי" אותה. עכשיו אתן לה "להתבשל"'. היא מאיימת להתפטר, לא נורא, היא לא נכס'; וכן 'במשך שלושים שנה הם ביקשו משא ומתן ישיר. עכשיו כשיש משא ומתן ישיר הם אומרים שלא ינהלו אותו'. דבריו בישיבת הצוות ההתייעצות המיוחדת ב-2.11.1973, NA, RN, NSC Files Box H-117.

בעקבות מאמרו של אבי שילון 'מלחמת ששת הימים והתעוררות הרעיון הכנעני'

יוסי ברנע

בפתח מאמרו, 'מלחמת ששת הימים והתעוררות הרעיון הכנעני',¹ מסביר שילון את מטרתו:

במאמר אציג את התעוררות הכמיהה הכנענית בעקבות המלחמה [ששת הימים] באמצעות שתי דמויות בולטות, שעמדוניהן שיקפו שני זרמים שונים שינקו מאותה אידאולוגיה בסיסית. האחד הוא המשורר אוריאל שלח (הלפרין), שנודע בשמו הספרותי יונתן רטוש [...] השני הוא הלל קוק [...], חבר האצ"ל וחרות [...]. הבחירה בשתי דמויות אלה אינה טמונה רק בעניין בהשקפת העולם שהם הציעו כאלטרנטיבה לאידאולוגיה של הציונות הסוציאליסטית, אלא גם בשתי האופציות שהציעו בעשור השלישי לקיום המדינה והתפתחו מאותו רעיון כנעני בסיסי.²

האידאולוגיה של רטוש והכנענים הושפעה מעדיה חורון, וכך גם זו של הוועד לשחרור האומה, שהלל קוק (בשם פיטר ברגסון) עמד בראשו. ואמנם, יש דמיון אידיאולוגי בין תנועות אלו, אשר מתחו ביקורת מימין על המשטר הקיים, ולא חסכו בביקורת גם על המחנה הציוני הלאומי שממנו צמחו; אך יש ביניהן גם שוני, ודבריו של שילון כי להלל קוק הייתה 'כמיהה כנענית' נראים לאור זאת מופרזים.

שילון מזכיר שיש אנשים נוספים הקשורים לכנענות, אך הוא מציין רק את אהרן אמיר, שהקים בשנת 1965 את 'המועדון למחשבה עברית'. הוא מציין גם שהמועדון נקרא לאחר המלחמה 'מטה הפעולה להחזקת השטחים', וזו טעות. במטה הפעולה היו פעילים גם אישים כמו עורך הדין אליקים העצני וישראל הראל, שלא הייתה להם כל זיקה לכנענות ולמועדון שהקים אמיר. עוד ממשיך שילון לטעות בראותו במטה הפעולה גרעין לתנועה למען ארץ ישראל השלמה, שרוב מקימיה היו דווקא מתנועת העבודה. בנוסף, בדיונו בסוגיה הכנענית הוא מתעלם משני פעילים מרכזיים בתנועה הכנענית: עזרה זוהר ועוזי אורנן.

1 אבי שילון, 'מלחמת ששת הימים והתעוררות הרעיון הכנעני', בתוך: עופר שיף ואביבה חלמיש (עורכים), **ישראל 1967-1977: המשכיות ומפנה (עיונים בתקומת ישראל)**, סדרת נושא, (2017), עמ' 102-129.

2 שם, עמ' 103-104.

אמנם, המאמר פרטני וממוסמך, אך נקודת החולשה שלו היא בעצם הכנתו של שילון את תפיסת עולמם של הכנענים. הוא עומד על חשיבות המרחב הטריטוריאלי בתפיסתם הלאומית שהרי אין מדינה ללא מרחב טריטוריאלי מוגדר, ומציין גם כי הם מצדדים בהפרדת הדת מהמדינה ובמדינה עברית שתושבת על לאומיות אזרחית מודרנית כמקובל במדינות המערב. אך קביעתו ש'ההשקפה הכנענית הורכבה אפוא, משתי תפיסות לאומיות מנוגדות', שגויה מיסודה. התפיסה הראשונה – 'הזיקה לעבר הכנעני בהשפעת הלאומיות האינטגרלית האירופית, שינקה מהתנועה הרומנטית במאה ה-18, שמה דגש על שיבה אל העבר הקדום, אל הטבע, אל המולדת, ועל רקע מאפיינים אלה ביקשה לקיים את התכונות ה"מהותיות" המקוריות של הלאום. במובן זה הפרטים המרכיבים את הלאום המודרני הם יחידה מגובשת הקשורה בקשר בל יינתק של עבר, הווה ועתיד על בסיס המוצא, המולדת וההיסטוריה המשותפים'.³

התפיסה השנייה של הכנענים, לטענתו של שילון, 'הושפעה גם מהדגם של הלאומיות האזרחית, המעוגן בממד אוניברסלי וליברלי, שבו אזרחי המדינה מאוחדים מרצונם תחת מסגרת פוליטית ונורמות משותפות ואינם שייכים למסגרת דתית או אתנית. במובן זה הכנעניות היא תוצר מובהק של פרויקט הנאורות והמודרנה'.⁴

הטענה הראשונה בעייתית ואינה עולה בקנה אחד עם הטקסטים הכנעניים. למעשה, דווקא בתנועה הציונית אפשר למצוא לאומיות אינטגרלית, היונקת מתפיסה רומנטית מעצם צמיחתה במזרח אירופה.

ישראל גוטמן עמד על השפעת הלאומיות הרומנטית הפולנית הן על הימין והן על השמאל הציוניים ומציין ש'לאחר שקמה פולין העצמאית, בתום מלחמת העולם הראשונה, היא הצטיירה לעתים כחזיון מופלא בעיני פלגים יהודיים שונים, וזרמים ציוניים מסוימים שאבו עידוד מתופעה זו. מדובר כאן על חלקי עם ישראל שעברו תהליך מטמורפוזי מעמיק, שבעיצומו הופיעה בקרב היהודים תנועה לאומית בעלת יסודות מודרניים. בתנועות הנוער הציוניות שבין שתי מלחמות העולם רב היה כוחם המרתק של אתוס הרומנטיקה הלאומית והיצירה הספרותית הפולנית, ואילו בתנועה הרביזיוניסטית פנו לעתים למופת המרדנות ורוח הלחימה של הפולנים. בנימין זאב ז'בוטינסקי השווה את פילסודסקי לטרומפלדור [דומה שהשוואה צריכה הייתה להיות הפוכה – י"ב], ולאורי צבי גרינברג אמר שהוא מצפה שיקום אצלנו יוצר כיאה "לאומה שהיתה לה תנועת שחרור לאומית וכיסופים משיחיים, נגיד בדומה למיצקביץ".⁵ נקודת מבט זו מאירה לא רק את הימין הציוני אלא גם את השמאל הציוני שהתעצב באימפריה הרוסית, ובכללה פולין, שהתאפיינה בתפיסת לאום אתנית.

3 שם, עמ' 107.

4 שם, עמ' 107-108.

5 ישראל גוטמן, 'פולין: המאבק לשחרור לאומי ולקחו', בתוך: חיים אבני וגדעון שמעוני (עורכים), **הציונות ומתנגדיה בעם היהודי**, הספרייה הציונית, ירושלים 1990, עמ' 269. הציטטה מדברי ז'בוטינסקי לאצ"ג מקורה בספרו של יעקב שביט, **המיתולוגיה של הימין**, בית ברל ומכון משה שרת (ללא שנת הוצאה).

עקב אכילס בטיעוני שילון על אודות אופייה הרומנטי של הכנעניות הוא בתפיסת 'המוצא', כלומר בהיבט האתני של האידיאולוגיה הכנענית. על היעדר ערך למוצא אצל הכנענים, ועל בלבול המושגים בסוגיה הלאומית על פי התפיסה הציונית, ניתן ללמוד מדברי רטוש על אודות 'הצרוף המטופש של ארץ: ישראל, לשון: עברית, עם: יהודי, הכרה: ציונית'. לטעמו: 'הארץ, השפה, העם וההכרה – הם הם ארבעת היסודות הראשוניים שעליהם עומד ניתוח מהותה של אומה. במקום שכל אחד מהיסודות האלה שונה בשמו, גם במהותו ובפרצופו ההיסטורי – שם אין אלא בלבול מהותי וסריס ועקר'.⁶ הבעייתיות בטיעוני שילון בולטת בפסקה להלן, שהוא עצמו סותר אותה בהמשך, בהתייחסותו לאהרן אמיר. וכך גורס שילון:

בבחינה עמוקה של עמדות קוק ורטוש בולטת אירוניה. רטוש נתפס כרדיקלי יותר בגישתו לציונות משום שחתר לניתוק מוחלט מהיהדות לטובת יצירת זהות עברית, ואילו קוק הסתפק ביצירת אומה אזרחית ישראלית שבה תונכח הדת היהודית באמונתם הפרטית של מרבית חברי האומה. אולם דווקא רטוש נסמך יותר על המודל של הלאומיות המזרח-אירופית הקלאסית, שעוצבה ברוח הלאומיות האינטגרלית, השואפת לשחזר את המהות הטבעית של האומה. מכאן הדמיון היסודי במודל שלו להשקפה הציונית. קוק, לעומת זאת, הציע אלטרנטיבה המעוגנת בתפיסה של 'רפובליקה אזרחית' ('מדינת כל אזרחיה'). בהתאם למודל האמריקני [...] קוק אמנם הושפע מהכנעניות, ודמה לרטוש בשאיפה ליצור זהות לאומית מחולנת, אך לאחר 1967 הוא הציע מתכונת פוליטית שונה, שנבעה גם מכך ששורשי התפיסה שלו ינקו יותר מהשפעת המודל הלאומי בארצות הברית ופחות מהכנעניות הרדיקלית מבית מדרשו של רטוש.⁷

אולם מיד בהמשך שילון מציין ש'אהרן אמיר ייחס ב-1971 השפעות אמריקניות על הזרם הכנעני בכללותו, וכתב על "הקבלה עקרונית בין הניסיון ההיסטורי של האומה האמריקאית החדשה לבין תהליך ההתהוות או ההתגבשות הלאומית בארץ הזאת".⁸ אמיר הרבה לכתוב על הדמיון בין התפיסה העברית לתפיסת הזהות של מדינות העולם החדש. כך למשל טען כי:

[העברים הצעירים] (הכנענים) גורסים שהאומה מתהווה תוך כדי היתכום של גלי הגירה ממקורות שונים, כדוגמת האומות החדשות שבעולמנו (אמריקאים, ארגנטינים, ברזילים, אוסטרלים וכו'), ומצד שני היא אומה המתחדשת בדפוסי הלשון והתרבות והטריטוריה של תרבות עתיקה, זו של האומה העברית הקלאסית מלפני אלפים-בשנים (ובמובן זה אפשר להשוותה לתחייתה של יוון מזה ושל מכסיקו מזה). ומסקנה

6 יונתן רטוש, 'כתב אל הנוער העברי', בתוך: הנ"ל, ראשית הימים – פתיחות עבריות, הדר, תל אביב 1982, עמ' 35.

7 שילון, 'מלחמת ששת הימים', עמ' 124-125.

8 שם, עמ' 125.

חשובה ביותר המתחייבת מן התפיסה הזאת היא שאין האומה העברית חייבת למנות רק אנשים ממוצא יהודי אלא היא אומה פתוחה במהותה, פתוחה לאנשים בני כל אומה ולשון, בכפוף לאינטרסים הריבוניים שלה בלבד – פתוחה, אם כן, לקליטתם ולהצטרפותם של אנשים ממוצא שאינו יהודי, בין שהם מהגרים הבאים אליה מבחוץ בין שהם בני הארץ לעדותיהם: מוסלמים, נוצרים, דרוזים וכו'.⁹

אמיר צודק בקבעו שהתפיסה הכנענית מבוססת על 'ייחוד טריטוריאלי, ייחוד לשוני וייחוד חברתי-תרבותי-משקי ובשום-פנים לא על ייחוד דתי-עדתי או "גזעי" – ולא עוד אלא שכל מגמה הבאה להעמיד אותה על ייחוד דתי-עדתי או "גזעי" היא מסוכנת ביותר להתגבשותה'.¹⁰ ולכן אין יסוד לטענת שילון על כך שהלאומיות אורגנית לכנענים. נכון היה ליחסה דווקא לתפיסה הציונית שעוצבה במזרח אירופה.

על ההבדל בין מוצא אתני להכרה לאומית עומד רטוש גם במאמרו 'הולדת האומה':

אצל רובם של בני האדם מבני האומות היציבות תואמת קרבת המשפחה עם השייכות הלאומית, אבל המשפחה והאומה, הביאולוגיה והסוציולוגיה, שתי מהויות שונות הן ונבדלות זו מזו בהחלט. ורק יהודים מתקשים במיוחד לעמוד על השונות המהותית הזאת, באשר ביהדות, כבכל עדה, בת פזורה, החסרה את מסגרתה של אומה על כל גדריה, נעשית תופעה זו של קרבת-משפחה, שהיא צדדית בהנחתה של אומה, לסימן-היכר מקודש, יחיד כמעט, לעצמות הניתה.¹¹

בהמשך מאמרו חוזר שילון למהות הבעייתיות של הלאומיות לפי רטוש:

השקפת עולמו [של רטוש] מיזגה שני סוגים של לאומיות. במובנים רבים חזונו חתר למודל של לאומיות אזרחית מכילה, שתיאות לצרף קבוצות שונות ללאום העברי ללא מגבלה דתית או אתנית. לשם כך תבע לבטל את חוק השבות המעניק עדיפות ליהודים, ובמקביל תבע לשלול את זכות הערבים לחינוך נפרד, בנימוק כי ללא שליטה בשפה העברית ובתרבות המודרנית הם יישארו בעמדה נחותה. הוא אף תבע לגייסם לצבא, והתריע כי 'מי שפסול מטעמים ביטחוניים לשרת בצה"ל – בין שהוא לא יהודי ובין שהוא יהודי – פסול גם לאזרחות שלמה'.¹²

עד כאן מדובר למעשה בתפיסת עולם רפובליקנית.

'אולם אף שרטוש התהדר [לדעת שילון שלא בצדק] בשאיפה למדינה נאורה ומתקדמת, שבה קיימת הפרדה בין דת ומדינה, תפיסתו [לדעת שילון] עוגנה גם במודל הלאומי

9 אהרן אמיר, 'הקבוצה ה"כנענית" והגדרת הזהות הישראלית', בתוך: הנ"ל, ואני בשלי: עיונים ותגובות, 1996-1944: ארץ, זהות, לשון, ספר, שלח, ירון גולן, תל אביב 1997, עמ' 102-103.

10 שם, עמ' 102.

11 רטוש, 'כתב אל הנוער', עמ' 38-39.

12 שילון, 'מלחמת ששת הימים', עמ' 112.

הרומנטי האירופי [...] [ולפיה] האומה העברית המודרנית היא צאצא "מהותי" וישיר – גם אם לא ביולוגי – של הציבור והתרבות שהתקיימו במרחב לפני אלפי שנים, ויש להקימה בזיקה לעבר זה.¹³

כיצד יכולה אומה להיות צאצא ישיר אך לא ביולוגי?!

מיד בהמשך מאמרו שילון מסביר ש'השפעות אלה הצדיקו בעיניו [של רטוש] את הצורך לכוון את העבריות של האומה גם בכפייה. לכן, אף שרטוש דגל בהפרדת הדת מהמדינה ובלאומיות אזרחית, תהיה זו טעות לתייגו כאחד מנביאי החזון הא-לאומי של "מדינת כל אזרחיה". האחרון מעוגן בפלורליזם תרבותי, ואילו רטוש הציג אנלוגיה בין חובתה של המדינה להגן על הטריטוריה שלה ובין חובתה לשמור על תרבותה ולשונה.¹⁴ רטוש דגל במדינת כל אזרחיה בעלת משטר דמוקרטי-ליברלי, שכמו מדינות המערב תהיה גם מדינת לאום. התנגדותו לפלורליזם תרבותי נבעה מתפיסתו הרפובליקנית המחמירה, המצדדת בתרבות עברית משותפת לכלל האזרחים, שאותה מזהה שילון בטעות כתפיסה רומנטית או אורגנית.

כאמור, שילון בוחר להתייחס בעיקר לשני אינטלקטואלים, ומעמידם זה מול זה: יונתן רטוש והלל קוק. בפרק השלישי במאמר מתאר שילון את קוק כאילו הוא מייצג 'כנעניות מתונה'.¹⁵ לפי שילון, הממד הכנעני של קוק בלט פחות מאשר אצל רטוש. הוא מדגים זאת בדבריו על עמדתו של קוק בנוגע לפעילותו למען צבא עברי בעת מלחמת העולם השנייה:

לצבא העברי יגויסו יהודים מארץ ישראל ופליטים מאירופה, אך לא ייכללו בו יהודים שהם אזרחי מדינותיהם, גם אם ירצו להילחם במסגרת הצבא העברי. הוא הפריד בין העם היהודי, המאוחד רק באמונתו הדתית, ובין האומה העברית, שאמנם תושתת על אזרחים ממוצא יהודי, אך רק אלה שבחרו – מרצון או עקב אילוצי המציאות – להתיישב בארץ ישראל. המתכונת הפוליטית המודרנית של העם היהודי חייבה לדעתו זהות לאומית חדשה שתובחן בהתאם לשיוך האזרחי של היהודים. כלומר, יהודי אזרח ארצות הברית שייך ללאום שונה מיהודי שיהיה אזרח המדינה העברית לכשתקום.¹⁶

יש גם לזכור שקוק לא היה יכול להכליל את יהודי ארצות הברית בתפיסתו הלאומית, משום שהם עצמם דחו זאת על הסף. למעשה לא כל הפליטים היהודים שאפו להגר לארץ ישראל, ולו היה הדבר תלוי בהם בלבד יש להניח שלא היו מהגרים לכאן, ולכן אין לראות בהם בהכרח קבוצה מונוליתית עברית לפי תפיסת קוק.

בחינת הטקסטים של הלל קוק וחבורתו תעמוד על שוני ניכר בין תפיסתם לזו של הכנענים. טענת הכנענים היא שהיהודים אינם בגדר עם, ואינם בעלי תרבות משותפת, אלא

13 שם.

14 שם, עמ' 112-113.

15 שם, עמ' 115.

16 שם, עמ' 116.

הם דת או עדה דתית, ו'הנה באו פרשיות הגיור ו'מיהו יהודי' וכו'¹⁷ והוכיחו כי אי אפשר להיות יהודי אלא בהכשר הרבנות. היהדות מוגדרת על ידי הרבנים. היא אינה אלא עדה דתית.¹⁸ קוק, לעומתם, מכיר בקיומו של עם ישראל בהווה כגוף דתי, היסטורי ותרבותי ואף גורס ש'קיום האומה העברית בתור גוף פוליטי, במובן המוחשי והמקובל ביחס לכל אומה נורמלית, אינו גורע מטבעו של "עם ישראל".¹⁹ קוק, שמשתמש במושגים כנעניים וגורס ש'כאן היא נקודת הכובד של עתידנו: כי כאן אנו מפסיקים להיות "עדה יהודית" כשם שהיינו בנרשה או כשם שהגנו בפריו. כי כאן היא נקודת המוצא של קיום לאומי נורמלי. הגיעה השעה בה נכיר בעצמנו בכבוד ובגאווה כעם בריא השוכן בארצו, ולא כקהלה יהודית ואפילו לא כישוב. כי בגרנו והישוב העברי ביחד עם העברים בגולה הנם כיום הגוף הממשי של העם העברי שקם לתחייה, והתובע את השלטון בארצו'.²⁰

מנקודת המבט הכנענית, לעומת זו של קוק, ניצולי השואה אינם בגדר עברים, אלא הם יהודים המחפשים מקלט, שהרי 'צד האמת העיקרי שישנו בכך הוא, כי בשעה שהחרב החדה כבר מונחת על הצואר, והדם כבר התחיל מנטף, אז מתחילים יהודים להיות נכונים לכל מפלט ולכל הצלה, אז נמצא גם מספר ניכר של יהודים המוכנים להמלט אפילו לארץ, והמוכנים להישבע ולחתום לשם כך כל מיני שבועות והצהרות, שהם ואבותיהם ואבות אבותיהם היו ציונים ותיקים מבטן ומלידה ומהריון, או שהם בניגוד לאבותיהם עמדו על האמת הציונית הגדולה, בהכרה שלמה ולאור המאורעות, ולבנם נשתנה לילה אחד תכלית השינוי, כפי שקרה לציונים גדולים וטובים ושלמים לפנייהם מאז ומעולם [...] כל אלה עומדים על מערכת של כזב מפוטפט, שקשה להבחין בו בין השקר לבין האשליה, השתקפות כאב חייהם של יהודים תלושים, המשתוקקים להקהות את כאב תלישותם בעולם הגויים, ולמצוא נוחם והרגעה וכפורים. כל אלה עומדים על הציונות'.²¹

רטוש טוען שאין המדובר במי שהם כבר חלק קיים של האומה העברית, ואני מסכים עמו. קוק לעומת זאת, כמנהיג הוועד העברי לשחרור האומה, קובע ש'כל העברים שנשארו בארצות ה"ציר" ובמדינות שהיו בעלות בריתן במלחמה (רומניה, הונגריה וכו') או אלה שנכבשו ע"י הנאצים (פולניה וכו') הם אזרחים עברים ולא אזרחי אותן מדינות שבהן הוגזר שמד עליהם'.²²

- 17 מדובר בשנים 1967-1973, תקופה המאוחרת לפעילותו של קוק בארצות הברית, אבל אותו העיקרון תקף גם אז.
- 18 ח' הדד (עזרה זוהר), 'מי אתם הכנענים?', בתוך: יונתן רטוש, מניצחון למפולת, הדר, תל אביב 1976, עמ' 31, ההדגשה במקור.
- 19 'הגיעה השעה! - בירור עקרונות והצהרה מדינית של הוועד העברי לשחרור האומה, וושינגטון, 1944', בתוך: יעקב שביט, מעברי עד כנעני, דומינו, תל אביב 1984, עמ' 192.
- 20 שם, עמ' 193.
- 21 משא הפתיחה - במושב הוועד עם שליחי התאים (מושב ראשון), הוועד לגיבוש הנוער העברי, תל אביב 1944, עמ' 25.
- 22 שביט, מעברי עד כנעני, עמ' 196.

נגד טענת קוק עלי לומר שמי שלא התאזרח אינו יכול להיות 'נתין ארץ־ישראלי', גם אם הוא חפץ להיות אזרח המדינה לכשתקום. ילדי אזרח אמריקני זכאים לאזרחות אמריקנית בגין הוריהם האזרחים. הם זכאים לאזרחות גם אם נולדו בשטחים ששייכים לארצות הברית להורים שהיגרו אליה שלא כחוק! לא כך אשר לשארית הפלטה.

שילון מוצא דמיון בין עמדת קוק לעמדת רטוש ומיד מסייגו בקבעו 'עם זאת, היה הבדל עקרוני בין קוק ובין רטוש שבעטיו אפשר לראות בעמדת קוק מגמה מתונה של הכנעניות, שאפשר לכנותה "עבריות"²³. אולם 'העברים הצעירים' היה שמם המקורי של הכנענים, ואת כינוי הגנאי 'כנענים' הם אימצו בחום!

ביחסו 'כמיהה כנענית' לשני זרמים שונים לאחר מלחמת ששת הימים מתבסס שילון על שגיאות של חוקרים קודמים לו שעסקו בכנענות. כך למשל הוא מציין ש'בצדק סיכם דוד אוחנה כי "היסודות הכנעניים באידיאולוגיה הפוסט־ציונית ובאידיאולוגיה של ארץ ישראל השלמה בולטים לעין"²⁴.

שילון גורס שאוחנה 'מתכתב' עם אניטה שפירא אשר טענה כי 'יש אלמנטים כנעניים באידיאולוגיה של גוש אמונים [...] כמו הכנענים גם הם אימצו את ארץ ישראל כגורם מעצב הזהות המרכזית', אך מוסיפה, כך מסביר שילון, 'כי אותם אלמנטים כנעניים "מתמתנים במידה מסוימת על ידי הזיקה הדתית שלהם". הערכתה של שפירא את האופן שבו הזיקה לדת ממתנת יסודות כנעניים בקרב חסידי ארץ ישראל השלמה, הולמת את שהתרחש בגוש אמונים הממוסד יותר, אך תקפה פחות להתארגנויות חדשות בשטחים במאה ה־21, כמו "נוער הגבעות", אשר מעצימות את זיקתן לקרקע כמעצבת מרכזית של זהותם גם על חשבון הזהות עם המדינה, דווקא בשם המזיגה בין אמונתן הדתית לתפיסתן הטריטוריאלית המקסימליסטית²⁵.

תפיסותיהם של אוחנה ושל שפירא, ובעקבותיהן גם זאת של שילון, בעייתיות. ראשית, אין מדינת לאום שאינה משתרעת על שטח משלה כתנאי לקיום המוסדות הפוליטיים של החברה; אצל הזרם הדתי־לאומי־משיחי לעומת זאת, מיוחסת לקרקע משמעות יתרה רומנטית־אורגנית. שנית, התפיסה הכנענית היא חילונית, ואילו זו של גוש אמונים – דתית, ולמדינה אין בה חשיבות אלא מעצם היותה בארץ ישראל – ארץ הבחירה. שלישית, הכנענים מצדדים במשטר דמוקרטי־ליברלי־רפובליקני ואילו גוש אמונים, קל וחומר נוער הגבעות, שוללים כל אחד ואחד מהיסודות הללו.

שילון אינו מתאר בפירוט, משום מה, את 'הפעולה השמית', אך מכתיר שלא בצדק את אורי אבנרי כמי שהקים אותה, ואינו מציין שעמו היו בין היתר גם נתן ילין מור, שכחבר מפקדת הלח"י ונציג מפלגת הלוחמים באספה המכוננת היה בכיר ממנו, ובעוז עברון, שלא נפל מאבנרי בתרומתו האינטלקטואלית.

23 שילון, 'מלחמת ששת הימים', עמ' 118.

24 שם, עמ' 127.

25 שם, עמ' 128.

דומה שהמחקר על חוגים ביקורתיים כלפי הזהות הלאומית והמשטר בישראל טרם מיצה את עצמו. יש עדיין מקום לכתוב על מאמרי הלל קוק, למשל על אלו שפורסמו בכתב העת *The Answer*, וכן על המאמרים שפורסמו בכתב העת הכנעני אלף, או באתגר של 'הפעולה השמית', שעליה טרם נכתבה עבודת מחקר. כיוון זה יועיל להבהיר את האנומליות של ישראל, במקום הכיוון הביקורתי שנוקט שילון בזהוי אלמנטים כנעניים בימין הדתי.

רשימת קיצורים

אב"ג - ארכיון בן-גוריון, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ - ארכיון בן-גוריון בארכיון צה"ל, קריית אונו
א"ג - ארכיון גנזים, תל אביב
אה"ע - ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
אי"ט - ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
א"כ - ארכיון הכנסת, ירושלים
אל"ח - ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב
אממ"ב - ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע - ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
א"צ - ארכיון צה"ל, קריית אונו
אצ"מ - הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אק"מ - ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש"צ - ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה - הארכיון לתולדות ההגנה, תל אביב
א"מ - ארכיון המדינה, ירושלים
מזב"י - ארכיון ז'בוטינסקי, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
מילא"ה - המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב

NA – National Archives, College Park, Maryland

PRO – Public Record Office, London, UK

רשימת משתתפים

מכללת לוינסקי לחינוך	ד"ר יעל בלבן
אוניברסיטת בר-אילן	ד"ר אלעד בן-דרור
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	ד"ר שני בר-און ממון
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	מר יוסי ברנע
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	ד"ר אורנה ועדיה
חוקר עצמאי	ד"ר אסף זידלר
אוניברסיטת בר-אילן	ד"ר ורד טוהר
המכללה האקדמית תל-חי	פרופ' מוסטפא עבאסי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	ד"ר דביר צור
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	גב' נירית קורמן
המכללה האקדמית ספיר	ד"ר ארי קטורזה
חוקר עצמאי	ד"ר יגאל קיפניס
האוניברסיטה העברית בירושלים	ד"ר אסף שלג