



עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

29

תשע"ח | 2018

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

מחברים מוזמנים לשלוח אלינו מאמרים פרי עטם, שלא התפרסמו בעבר (אף לא בחלקם) בעברית או בשפה אחרת, ושאינם מועמדים לפרסום במקומות אחרים, ובכלל זה במרשתת. נקבל לקריאת הערכה מאמרים שאורכם 12,000 מילים לכל היותר. אפשר לשלוח מאמרים במהלך כל השנה. המאמרים שיאושרו יפורסמו בכרך הראשון שיראה אור לאחר מועד אישורם או בזה שיפורסם אחריו.

יש לעיין ב'הנחיות למחברים' באתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim בטרם הגשת המאמרים ולצרף אל המאמר את המסמכים הנדרשים. לא תאושר קבלת מאמר בלעדיהם.

כתובת להגשת מאמרים: omiller@bg.ac.il

כתובת המערכת: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, מיקוד 8499000
טלפון: 08-6596940, פקס: 08-6596939

עיונים

כתב עת רב-תחומי לחקר ישראל

כרך 29

תשע"ח – 2018



מכון בן-גוריון
לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

עורכים:	אבי בראלי, עופר שיף
עורכת משנה:	אורנה מילר
מערכת:	אבנר בן-עמוס, אבי בראלי, דני גוטוויין, מנחם הופנונג, נסים ליאון, קובי פלד, פולה קבלו, קימי קפלן, אילנה רוזן, שלום רצבי, עופר שיף
מייסד ועורך ראשון:	פנחס גינוסר

עריכת לשון:	יעל אופיר, הרצליה אפרתי, קרן גליקליך, רות דלויה, תרצה יובל, שושי סטולרד', ענת ריינר
הגהות:	מרגלית אבס-ג'אן, יעל אופיר, נילי הירט, לאה לוטרשטיין
עריכת תקצירים:	משה תלמים
ריכוז עריכה:	הדס בלום

ISSN 0792-7169

דאנאקוד 1246-10019

© 2018

כל הזכויות שמורות
למכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
קריית שדה בוקר, תשע"ח

סדר צילום: ספי עיצוב גרפי, באר שבע
נדפס בארט פלוס, ירושלים

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

ספרות

	דביר צור	לתקן את הכלים השבורים: קבלה לוריאנית ב'קיץ בדרך הנביאים' לדוד שחר	7
	יעל בלבן	ריח ורוח ב'היכל הכלים השבורים' לדוד שחר	31
	נירית קורמן	הגברות העולה על גדותיה בשירי אורי צבי גרינברג בשנות העשרים	53

חברה

	שני בר־און ממן	מחאה ומעמד בבאר שבע, 1948-1963	82
	מוסטפא עבאסי	בין עכו ללבנון: הכפרים הערביים בחוף הגליל המערבי בימי המנדט	111

מוזיקה

	ארי קטורה	'גלות ברחוב הראשי': רגישויות ותחושות פוסט־מודרניות במוזיקת הפוסט־פאנק של 'הקליק' 'ונושאי המגבעת', 1980-1991	137
--	-----------	---	-----

יחסי חוץ

	אלעד בן־דרור ואסף זידלר	ניצחון הצהרתי: החלטת האו"ם על בינאום ירושלים מ־9 בדצמבר 1949	162
--	----------------------------	---	-----

חינוך

	אורנה ועדיה	ייצוג הגבול המדיני במפות ספרי הלימוד, 1948-1967	182
	ורד טוהר	'ספר הישר' בעיבודו של אהרן לובושיצקי: חיבור עברי קדום ש'עלה' לארץ ישראל	210

תגובה

	אסף שלג	מי הזיז את הצלילים שלי? תשובה לתגובתו של יוסי גולדנברג על מאמרי 'הטרופוניות'	232
--	---------	---	-----

	יגאל קיפניס	מתודיקה של אפולוגטיקה: תשובה למאמרו של
239		חגי צורף 'ממשלת גולדה מאיר לפני מלחמת יום הכיפורים'
	יוסי ברנע	בעקבות מאמרו של אבי שילון 'מלחמת ששת הימים
247		והתעוררות הרעיון הכנעני'
255	רשימת קיצורים	
256	רשימת משתתפים	
i	תקצירים באנגלית	

ספרות

לתקן את הכלים השבורים: קבלה לוריאנית ב'קיץ בדרך הנביאים' לדוד שחר

דביר צור

ברומן **קיץ בדרך הנביאים** כתב דוד שחר: 'שעת היקיצה, זה המעבר ממצייאות תודעת האדם בשנתו למציאות תודעת האדם ביקיצתו, היא הקשה והכואבת מכל השעות [...] באשר היא נמנית על אותם מעברי תהום של חידוש העולם, של הארה ושל לידה ושל מוות בהם מקיפים חבלי הלידה את הבורא ואת הנברא' (עמ' 55-57).¹

משפט זה מובא בקטע שהמספר של שחר מעלה באוב את ימי ילדותו. הוא מתאר כיצד לימד אותו גבריאל יונתן לוריא, גיבור הרומן, מדרש על זעקת הכאב הכרוכה בבריאת האור והעולם. אותו מדרש נותר חתום בלב הילד, ורק לאחר שנים הוא הבין את הנאמר לו, משתפס את 'פשר הברכה האבודה של חדות היקיצות [...] יקיצה מתוך מציאות האדם בהקיץ הנמנית גם היא עם אותם מעברי תהום של חידוש העולם, של הארה ושל לידה ושל מוות' (שם).

כך, במשפטים קצרים, נחשף טפח ממורכבות הספר שראה אור לראשונה בשנת 1969 בשם **היכל הכלים השבורים**. ברומן נוצר מבנה מפואר שמשלב בין סיפור, זיכרון, מקום, משחקי זהויות והתייחסויות עקיפות וישירות אל תורת הסוד היהודית. שפתו וגלריית הדמויות העולות בו משתלבות בתמונת מקום וזמן: ירושלים, ובעיקר רחוב הנביאים וסביבותיו, באמצע שנות השלושים של המאה ה-20.

קיץ בדרך הנביאים היה אות הפתיחה למפעל ספרותי נדיר בצביונו ובהיקפו. אחריו ראו אור עוד רומנים בסדרה 'היכל הכלים השבורים', ששמה כשמו המקורי של הרומן הראשון. שחר מגולל ברומנים עלילה מתמשכת ומפתחת שנוגעת לדמויות. אלה מגיחות ונעלמות, מציצות לרגע ושבות, לעתים לאחר עמודים אחדים, ולעתים לאחר ספרים שלמים. רוב הסיפור מתחולל בירושלים, ובתוך כך מגיע למקומות אחרים, בעיקר לצרפת. כמו מרסל פרוסט, שמפעלו הספרותי **בעקבות הזמן האבוד** זכה להכרה בזכות העיסוק המורכב בשאלות של זיכרון ויצירה, גם שחר יוצר עולם, ובו זיכרונות וסיפורי העבר של המספר

1 הציטוטים מתוך **קיץ בדרך הנביאים** המובאים במאמר זה לקוחים מן המהדורה בהוצאת ספריית השעות, ירושלים 1996.

ושל הדמויות שבים ועולים דרך המילה הכתובה: הם משתרשים אלה באלה ומשלימים תמונת עולם עשירה ומלאה פרטים.²

לצד העיסוק בעולם הראלי ובזיכרונות העבר, שחר משתמש בכלי שמאיר את קיץ בדרך הנביאים ואת הסדרה 'היכל הכלים השבורים' בגוון ייחודי. הכוונה היא לנגיעה במיסטיקה היהודית בכלל ובקבלה הלוריאנית בפרט. שם הסדרה כמובן מעיד על כך, וגם שם משפחתו של גבריאל יונתן לוריא, גיבור הסיפור.³ שחר אינו מסתפק בכך: ברומן הזה וברומנים הבאים בסדרה הוא יעשה מן המיסטיקה היהודית מרכז פואטי רב-עצמה. היא תוזכר בציטוטים ישירים ובהתייחסויות עקיפות, תשפיע על הדמויות באופנים שונים ותשמש כלי לשינויים ולתפניות מרשימות בעלילה.

מורכבות 'היכל הכלים השבורים' וכמה מהרומנים המרכיבים את הסדרה, ובעיקר מורכבותו של קיץ בדרך הנביאים, הביאה לביקורות ולמחקרים הנוגעים ביסודות שונים בכתיבתו של שחר. מאמר זה מבקש להוסיף על הדיון הקיים ולהתמקד בסוגיה מצומצמת יחסית. הוא בוחן כיצד ייצוגי הקבלה הלוריאנית נוגעים לסוגיית חציית הגבולות ברומן ומתמקד בשלושה ממדים שונים שמתלכדים ומשפיעים זה על זה: הכרונוטופ, כלומר מערכת הזמן-מרחב המתוארת בקיץ בדרך הנביאים, מערך הדמויות ותיאורי השינויים הפנימיים החלים בהן ברומן וכן חציית הגבול בין חיים למוות, המקרינה על מעמד הספר, הבורא עולם באמצעות מילים.

שחר נתלה שוב ושוב בעולם הסמלים המיסטי, ובזה הקבלי-לוריאני בעיקר, ועושה מהם ייצוגים ודימויים ספרותיים. הם משמשים לו מקור לתיאור עולם משוסע שיש צורך לתקנו. חציית גבולות המרחב, הזמן, גבולות הזהות והגבול בין חיים למוות מאפשרת למספר ברומן לחצות את אותה תהום המצוטטת כאן ובהמשך הדברים וליצור אפשרות של איחוי בעולם שבור. בתוך כך האור הספרותי מושלך אל הספר עצמו דרך דמות המספר המתואר כאל בורא מוקטן, והספרות נעשית כלי של גאולה ושל בריאה מחודשת, שני ממדים שהקבלה עוסקת בהם בהרחבה.⁴

במילים אחרות, פריצת הגבולות של שחר מאפשרת לו לכתוב ספרות הרוואה בעצמה בוראת, ואולי אף מי שגואלת עולם. ואם הספרות יכולה למלא תפקיד כזה, הסופר מקבל עליו את תפקיד הבורא, היוצר. הוא הופך, חלקית לפחות, לאל מוקטן. בהקשר זה הקבלה הלוריאנית מתפקדת כתמה בסיסית ועקרונית ברומן הזה, משתנה מקישוט לכאורה לעולם מסרים עמוק ומכריע בעיני שחר וכתביו.

2 עם זאת, יש הבדלים של ממש בין פרוסט לשחר, ובראשם שאלת הייעוד. וראו: מיכל פלד-גינזבורג ומשה רון, כלים שבורים: זיכרון, זהות ובריאה ביצירת דוד שחר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004, עמ' 159-166.

3 שחר אף כינה את הסדרה בשם 'לוריאן', וזו עוד עדות להשפעת קבלת האר"י על הרומנים.

4 במובן זה שחר משתמש בעולם הסמלים של הקבלה הלוריאנית כמו האר"י, שלדברי רחל אליאור, 'הופך בתודעתו את הסמל לממשות חזיונית ואת ההיצג הסימבולי לחזיון חובק עולמות'. ראו: רחל אליאור, 'הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (1992), עמ' 57.

מתוקף ההתמקדות בממד הקבלי ייגע הדיון אך בקצרה, אם בכלל, בסוגיות חשובות אחרות שנוגעות לפואטיקה של קיץ בדרך הנביאים: יחסים מגדריים, עמדתו הפוליטית-אידאולוגית של שחר בנוגע לשאלות של מרחב, שייכות, לאומיות, אתניות, היחס בין קיץ בדרך הנביאים לחלקים אחרים של 'היכל הכלים השבורים', היחס בין ספר זה לסיפורים ולספרים אחרים של שחר, מקומו של הרומן במפת הספרות העברית של התקופה, ההשלכות האידאולוגיות והפוליטיות של השימוש של שחר בקבלה, ועוד. במילים אחרות, הוא יציע דיון על משמעות הטקסט לפי הרקע הקבלי שלו, ולא יתייחס כמעט ליסוד הפוליטי הנובע ממנה.

החוקרים והמבקרים התייחסו רבות להשפעות של הקבלה הלוריאנית על יצירתו של שחר. כמה מהמבקרים ומהחוקרים התמקדו בתמות כאלה או אחרות המובאות בספר, ואחרים ביקשו להבין מה המשמעויות הנובעות מכך בנוגע לעמדתו וליצירתו של הסופר. יש שראו בתורת הסוד היהודית מקור סמלי לקיץ בדרך הנביאים ולרומנים אחרים בסדרה והראו כיצד העלילה צועדת בעקבות רעיון שבירת הכלים,⁵ יש שקישרו בינה לתפיסה של השגחה אלוהית מסוג כזה או אחר ולהישארות הנפש לאחר המוות,⁶ אחרים הדגישו כיצד היא מעלה על פני השטח את הפער בין המציאות היום-יומית לרגעי חסד שמאירים ממד סמוי של החיים,⁷ יש שראו בה אמצעי להדגשת אפשרות של פריצת גבולות של מקום וזמן, אפשרות שקורצת לשחר ושימשה רבות ברומנים השונים בסדרה,⁸ יש שביקשו לראות בה אמצעי ליצירת שרשרת אחיזה במרחב המקומי וניכוס שלו.⁹

למרות העיסוק הנרחב, ניכר כי בעיני רבים מהחוקרים ומהמבקרים היסוד הקבלי משמש מסגרת פרשנות מסוימת שנוגעת לנושא זה או אחר. במקרים אחרים הם רואים בו מסגרת רופפת, ולא מערך מרכזי וקריטי להבנת עמדת המספר. המיסטיקה והקבלה נותרות תחומות בדרך כלל לזיכרון העבר ולירושלים של שנות השלושים של המאה הקודמת.¹⁰

5 למשל: חיים גנו, 'המסע לאור כשדים לדוד שחר', הארץ, 10.12.1971; אברהם גורן, 'ירושלים של מטה בראי הלוריאני', עלי שיח, 2 (1976), עמ' 34-39; דניאל בן נחום, 'שבירת הכלים בסיפורו של דוד שחר', שם, עמ' 40-44; יוסף אורן, 'שבוי בהיכל', ידיעות אחרונות, 8.8.1986.

6 למשל: סילביה בן דוד, 'היכל הכלים השבורים', היום, 29.8.1969.

7 ראו למשל: חיה שחם, 'כפל הפנים של ההווה', ידיעות אחרונות, 8.1.1984.

8 אלכס זהבי, 'ניסוי ספרותי מקורי ונועז', דבר, 5.11.1976, עמ' 17-18; שרה כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', מאזניים, כט, ב (1969), עמ' 145-147; הנ"ל, מראות בירושלים של דוד שחר, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 57-67.

9 ראו למשל: אורציון ברטנא, 'אין נביא בעירו', ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 11.4.1997.

10 דווקא חוקרים צעירים הראו כי למיסטיקה היהודית יש תפקיד קריטי בקריאה של קיץ בדרך הנביאים ושל רומנים אחרים של שחר. וראו למשל: אריה מירז, 'ההשפעה של קבלת האר"י על דוד שחר בקיץ בדרך הנביאים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1995; אריאל רבין, 'בחינת המקורות ותפקידי המנגנונים הקבליים בכתיבתו של דוד שחר בספר יום הרוזנת', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2008. לצערי לא מצאתי חיבורים שמפתחים את טיעוני המחברים האלה.

גם המשמעויות הפנים־ספרותיות נותרו בדרך כלל בצל. דוגמה מובהקת מובאת למשל בדברי גרשון שקד על קיץ בדרך הנביאים: 'הצד המיסטי נראה לי יותר כתבנית מסגרת מאשר כתבנית המטביעה חותמה על אופיה הפנימי של היצירה'. בד בבד, שקד מנתח את המיסטיקה ככזו שמשטטשת את 'קוי המתאר בין עולם הנפש לעולם החיצוני [...] ממזגת את הפנים והחוץ, העבר וההווה'.¹¹

אם כן, המיסטיקה נתפסת ככלי שמבנה־העל הספרותי מונח עליו, ומבנה־העל הזה מורכב משילוב של זיכרון ומרחב. תיאורי העבר והארתם באמצעות הקבלה משתלבים במקום הגאוגרפי של רחוב הנביאים ומייצרים סיפר של חיים בעיר שפניה המרובות משתקפות בפני האדם. אין זה מקום ממשי, כי אם אתר של ימי ילדות, שנעלם ונמוג זה כבר. ועוד דבר מתרחש בספר על פי גישה זו: ההווה המיסטית נתפסת כצמודה לעלילה. אמנם היא חושפת מהות פנימית הן של הדמויות הן של העיר, ומאפשרת את חציית הגבול שבין היום־יום להתגלות, אך השפעתה מוגבלת לתחומים אלה.¹²

לעומת הביקורת והדיונים הקיימים במחקר, יש מקום לעיסוק רחב יותר בתמונה כללית שנחשפת דרך השימוש במיסטיקה היהודית, כלומר ניסיון לפרש את חלקי הסיפור השונים באמצעות המיסטיקה. מלבד זה נעדר דיון בקשר שבין היסודות הנרטיביים השונים למשמעות המעשה הסיפורי, למקומו של הספר ולאור המוטל עליו דרך הסיפור. בעולם שתאוריות על מות המחבר ועל קריסת הסיפור קנו שביתה עמוקה בלימודי הספרות והתרבות על שלוחותיהם, דומה שעמדתו של שחר היא בבחינת קריאת תיגר. היא מציגה עלילה מורכבת, ובתוך כך גם מעלה על הבמה אמירה מטא־פואטית שמבוססת על תשתית תרבותית מסורתית.

עמדת המספר בקיץ בדרך הנביאים איננה בבחינת חזון לא נפרץ בספרות העברית או בספרות בכלל, והקשר בין מעשה הכתיבה למעמד המספר והסופר, על כל הפער בין השניים, מופר מכתבים אחרים בספרות בכלל. אולם להבדיל מתפיסות 'קלאסיות' של יחסים אלה, השימוש במערכת ייצוגים ייחודית ומובחנת תרבותית מעניק משנה תוקף הן למעשה הספרותי הן למקור המיסטי־היהודי. הוא מעלה על נס את כישלון הספרות, ובו בזמן מאפשר פתח של הצלה, של מבט מחודש על הסיפור והבנה של מוגבלותו וגם של כוחו. הוא עושה מן הספרות כלי של גאולה, ומייצר מבט מחודש על המיסטיקה ועל הקבלה כעולמות תוכן עשירים שניתן להשתמש בהם ולייצגם בגמישות, ללא קשר הכרחי ליסודות ההלכתיים הקיימים בהם.

לפני שנוברים ברומן של שחר ובמשמעויותיו, דומה כי ראוי להידרש ראשית לקשר שבין מיסטיקה לחציית גבולות ובין השתיים לייצוגיהן הספרותיים בכתביו של שחר.

11 הציטוטים לקוחים מעמ' 8 בתוך: גרשון שקד, 'שפע הערגונות והזיכרונות', מאזניים, עא, 8 (תשנ"ז), עמ' 14-8.

12 ראו: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 83-134, 150-152. גם גרשון שקד מתייחס לנקודה זו. ראו: שקד, שם, עמ' 8-14.

בספר *Major Trends in Jewish Mysticism* גרשם שלום מבקש לשרטט בקווים כלליים את קווי המיסטיקה היהודית ואת השפעתה על העולם היהודי במרוצת הדורות, ובעיקר בעת החדשה. דיונו מתחיל בשאלת הגדרתה של המיסטיקה בכלל. לדברי שלום, מדובר בתופעה שנעשית מרכזית מרגע שהמערכת הדתית הממוסדת, הנוצרית, היהודית, המוסלמית וגם הלא מונותאיסטית הציגה את האדם ואת האל כישויות שתהום פעורה ביניהן.¹³ המיסטיקה מבקשת לצמצם – או אף לבטל – את הפער במישור שהעולם המיתי ועולם ההתגלות נפגשים בו בנפשו של האדם. כך הדת הממוסדת כביכול רואה באל מושא לידע דוגמטי, ואילו המיסטיקה רואה באלוהות דבר נחוזה. היא מעניקה פרשנות מחודשת לתמות הנקשרות אל הדת, ובראשן לבריאה, להתגלות ולגאולה. לידיו של שלום, המיסטיקה מבוססת על הרעיון של חציית הגבול בין אדם לאל וטשטוש, וכל מטרתה היא יצירת אפשרות כזו.

עניין חציית הגבולות אינו מוגבל לניתוחו של שלום: הוא נושא מרכזי בקרב מרבית ההוגים ה'קלאסיים' העוסקים בחקר המיסטיקה.¹⁴ בהקשר זה ראוי לציין כי אף שלמיסטיקה היהודית ממדים שונים של חציית גבולות, אחד מכליה הבסיסיים הוא זה של השפה והשימוש בה. לדברי שלום, המיסטיקה היהודית לדורותיה, ובכללה כמובן הקבלה הלוריאנית, רואה בשפה כלי של האל. האל נותן שם ליצורים עלי אדמות, וכך חושף את מהותו הנסתרת כבורא. לדברי שלום, בעקבות זאת, באמצעות השימוש בשפה אפשר לחשוף את סודות היוצר ויצירתו. מלבד זה, לעתים קרובות המיסטיקה היהודית מתייחדת בכך שהיא עוסקת בשאלת מקורו של העולם והאדם, המכונה 'מעשה בראשית', כדי לחשוף את משמעות הקיום בהווה לצורך העתיד, ובעיקר לצורך הבנת אופן הפעולה של האלוהים בנוגע לאחרית הימים.¹⁵

כידוע, טענותיו של שלום וטענות תלמידיו וממשיכיו דרכו¹⁶ נתונות לאחרונה לביקורת הבוחנת את המונח 'מיסטיקה' כהבניה, שהמקור לה מצוי בתפיסות מערביות ונוצריות.

Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 13 1995 [1946], pp. 3-8

עמדותיו של שלום נובעות מתפיסה כללית מוכרת מתחילת המאה ה-20 ומחזקות אותה, ועל פיה 14 מטרת המיסטיקה היא השגת אחדות בין האדם למה שנמצא מעבר לו, כלומר חציית גבולות. ראו למשל: Rufus M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, Macmillan, London 1909; Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness*, Methuen, London 1911; Emily Herman, *The Meaning and Value of Mysticism*, Clark, London 1922; Louis Dupre, 'Mysticism', in: Mirce Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 10, Collier Macmillan, London 1987, pp. 245-261 גם במילונים שונים מקובלת ההנחה הזאת. ראו למשל על המונח 'מיסטיקה' בתוך: *Oxford English Dictionary* או בתוך: *Merriam-Webster Dictionary*

Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 17-18, 20 15

Peter Schafer, *The Origins of Jewish Mysticism* ביהדות ראו: *Mysticism*, Princeton University Press, Princeton 2011 [2009], pp. 1-33 16

על פי כמה מהגישות המבקרות את עצם השימוש במונח בכלל ובהקשרו היהודי בפרט, חקר המיסטיקה לוקה בחסר מאחר שהוא מעמיד במרכז את הקשר עם ישות על-טבעית כלשהי ומנסה לקבוע באמצעות השפה קווים כוללניים לקיומה של תופעה מדומיינת, אף שמדובר באוסף של מקרים היסטוריים נפרדים, אשר משתנים לפי אקלים אידאולוגי, דתי ופוליטי.¹⁷

למרות זאת נראה שעמדתו של שלום תספק תשתית ראויה למקרה של קיץ בדרך הנביאים. אף שחקר המיסטיקה כיום נוטה להתרחק מתפיסותיו של שלום, שחר כתב את הרומן בתקופה אחרת, שרעיונותיו של שלום שלטו בכיפה כמעט ללא עוררין. שלום השפיע מאוד על שחר מבחינת הפרשנות למיסטיקה היהודית בכלל ולקבלה בפרט, כפי שציין שחר עצמו.¹⁸ ולא זו בלבד אלא שבחינה מדוקדקת של מוטיבים שונים ברומן מעלה כי שחר בוחר להתייחס אליהם באופן דומה לפיענוח ששלום מציע אשר למוטיבים אלה.¹⁹ מדובר לא רק בתפיסותיו הכלליות של שלום אלא גם בהתייחסויותיו הפרטניות אל רעיונות שונים, כגון התיקון, הגלגול והעיבור. אם כן, הזיהוי של קבלת האר"י עם חציית גבולות הוא חלק בלתי נפרד ממבנה העומק של קיץ בדרך הנביאים, ויצירת קיץ בדרך הנביאים וההתייחסות הקיימת בו לתמות קבליות ולמשמעות הקבלה נובעות אפוא בעקיפין מתפיסותיו של שלום ושל ממשיכי דרכו את הקבלה והמיסטיקה, תפיסות שיש מחלוקות בימינו בנוגע אליהן.²⁰

מטבע הדברים ובגלל מורכבות הרומן, חציית הגבולות ומטרתה אינן מוזכרות ככלל במפורש, למעט מקום אחד שהמספר כותב בו על חשש עמום 'מפני אותו עולם שנפער פתאום כתהום [...] הימנעות ילדותית [...] מפני הסגת גבולות הנפש האחרת [...] [1] אפילו

17 ביקורת זו הולכת ומתרחבת. ראו למשל: Steven T. Katz, 'Language, Epistemology, and Mysticism', in: Idem (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978, pp. 22-74. בהקשר היהודי ראו למשל: בועז הוס, 'המיסטיפיקציה של הקבלה והמיתוס של מיסטיקה יהודית', פעמים, 110 (2007), עמ' 9-30; הנ"ל, 'שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאלוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה', מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2016. עם זאת המונח 'מיסטיקה' עודנו בשימוש כמתאר משפחת תופעות משותפות. ראו למשל את עמדתו של יהונתן גארב בנושא; מצוטט בתוך: הוס, 'שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית', עמ' 35.

18 כך עולה מריאיון שערך עמו אריאל רבין. ראו: רבין, 'בחינת המקורות ותפקידי המנגנונים הקבליים בכתביתו של דוד שחר בספר יום הרוזנת', עמ' 36-37.

19 כך עם נושא הכלים, הצמצום, הניצוצות, האור, המים ועוד. ראו הע' 10 לעיל על עבודות הבוחנות קשר זה. ראו גם הע' 4-6.

20 באחרית הדבר לספר זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית חביבה פדיה סוקרת בהרחבה ובהעמקה את השפעתו של שלום, את תפיסותיו ואת הביקורת הנמתחת על דבריו. פדיה בוחנת את מקומם של תלמידיו של שלום ואת הביקורת המאוחרת יותר שהם ואחרים מותחים על כמה מהנחות היסוד של. ראו: חביבה פדיה, 'זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית בפרספקטיבה של מגמות במחקר', זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, משכל, תל אביב 2016, עמ' 357-451.

[...] הימנעות־הסגת־הגבולות המשמשת בסיס לנימוס הטבעי' (עמ' 7). קטע זה חושף בפני הקוראים רמז למשחק הפנימי של הרומן, בין התכנסות לפריצה. אם כן, נראה שהבנת התחומים אשר החותם המיסטי ניכר בהם פורסת הן את עומק ההשפעה של חציית הגבול על הרומן, הן את רוחבה של ההתייחסות אל הקבלה הלוריאנית. ודומה כי המקום הראשון שראוי להתחיל ממנו הוא המרחב הירושלמי, שהוא גיבור בפני עצמו בספר.

כשמורת זמן בשמורת מקום – בין ירושלים של מטה לירושלים של מעלה

מן המפורסמות הוא כי שחר הוא 'סופר ירושלמי'.²¹ עוד בסיפוריו הראשונים ניכרת ההתמקדות בעיר ובדמויות שונות ומשונות החיות בה, והיא חוט שדרה של יצירתו לאורך שנים רבות. החיבור ההדוק לעיר ניכר כמעט בכל עמוד שכתב, והקשר בין ירושלים לבני האדם החיים בה עולה ומתבהר גם בקיץ בדרך הנביאים ובסדרה 'היכל הכלים השבורים'. העיר היא האתר שהעלילה מתחילה ממנו. זהו המצע לכל מה שיצמח ויעלה בסיפור. אין פלא אפוא שבמהדורה הראשונה של הרומן הייתה כותרת משנה בשם 'מגילות ירושלים'.

הקוראים והקוראות נחשפים עוד בכותרת לחשיבות ההתמקמות. שחר מכנה את הפרקים 'נקודות ציון'; זהו מונח גאוגרפי מובהק. עוד קודם שהקוראים והקוראות מגיעים לעלילה עצמה, הם מתמקמים בנקודה מסוימת במרחב. וגם הזמן הוא מנגנון פנימי חיוני: עלילת קיץ בדרך הנביאים מתוחמת כביכול היטב בשנות השלושים של המאה ה־20. ליתר דיוק, נקודת האחיזה העיקרית של העלילה היא שנת 1936, מיום ביקורו של היילה סלאסי בירושלים עד פרוץ המאורעות בעיר באותה שנה. אלה הם העוגנים המייצרים את נקודת ההווה של הסיפור, ומהם שחר שולח את העלילה קדימה ואחורה, אל מה שהתרחש קודם להם ואל מה שיתחולל שנים לאחריהם.

תיאורי המרחב של שחר מעמיקים – לקוראים ולקוראות נדמה שהם יכולים לקחת את ספרו ולהשתמש בו כבמפה של ממש. את ההרגשה מחזקת הדקדקנות שהמרחב נעטף בה, ובכלל זה ממד הזמן. אולי בשל כך יוחדו חיבורים שונים לנושא הירושלמי של שחר. התיאורים המעמיקים אף הביאו את שרה כ"ץ לטעון כי ההתמקדות באזור מסוים מאפשרת לשחר לתאר בפרוטרוט את הדמויות ואת נקודות הציון המופיעות ברחוב ומייצרת חוויה של חיים טוטליים בירושלים. אלה מקיפים את מרבית אפשרויות הקיום, שאליהן מתייחסת כ"ץ בהרחבה, ונוגעים באוכלוסיות שונות. העיר נעשית אגב כך רב־שכבתית ורב־ממדית – ומאירה חלקים שונים של חיי בני האדם במקום.²²

21 ראו הע' 5-9 לעיל.

22 ראו: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 83-134.

למרות ההיקף החריג של מפעלו הספרותי של שחר, מערכת הזמן-מרחב, הכרונוטופ²³ של קיץ בדרך הנביאים מצומצמת יחסית. מחבר הרומן, כפי ששמו מעיד עליו, נוטל חלק זעיר בלבד מתוך העיר כולה, את רחוב הנביאים, ועושה ממנו ציר מרכזי של עלילה וכתביה. לעתים רחוקות שחר מתייחס לאזורים אחרים של ירושלים או למקומות אחרים בישראל ומחוצה לה, ובדרך כלל מדובר בהתייחסויות כבדרך אגב בלבד.²⁴

ההתמקדות ברחוב הנביאים דווקא נובעת בין היתר מסיבה ביוגרפית: שחר עצמו חי באזור זה שנים ארוכות עם משפחתו,²⁵ וסיפוריו נטועים בילדותו ובזיכרונותיו הפרטיים. כפי שהוא עצמו טען, זהו סיפור פרטי, ובו 'חוויית הילדות והידיעה הבוגרת – נארגות מאליהן, תוך כדי סיפור, למסכת אחת של הוויה בירושלים כפי שחווייתי אותה'.²⁶ מסתתרת כאן גם בחירה ערכית מודעת: רחוב הנביאים הוא קו תפר עירוני, קו גבול ברור ומובהק. זהו אתר שמחבר בין אזורים שונים בירושלים, מטשטש את שוליהם, ובתוך כך מסמן אותם ויכול להפריד ביניהם. הכתיבה על הרחוב מאפשרת הצטמצמות מבחינת המרחב, ובו בזמן יוצרת הרחבה של תמונת המבט בכל הנוגע לעושר הדמויות החיות באזור. דווקא מכיוון שהרחוב משמש קו הפרדה ומתוקף היותו גבול הוא מאפשר את המפגש בין קבוצות שונות.²⁷

בגלריית הדמויות של הספר יש קצינים בריטים, בעלי בתי קפה ערבים, ישישים ממוצא ספרדי, חרדים, כמרים, נזירות, ילדות בדרכן לבית הספר, נזירים מהכנסייה האתיופית, ספרנים, גנני פסנתר ונגניות פסנתר, משוררים, רופאים ועוד. כל אלה ממלאים את זיכרונות הילד שיהיה לסופר, הם ומעשיהם בעיר. רחוב הנביאים ששחר מתאר מנקז אליו את כל האנשים האלה. הוא אינו מבטל את החלוקות הפנימיות במרחב הירושלמי, כי אם מסמן אתר של מפגש ושל מגע אנושי המאפשר לזהויות להשפיע ולהיות מושפעות זו מזו.

העניין של שחר בשאלות של עיר ומקומה ובשאלות שנוגעות לדמויות ולאפיוניהן נשען על תשתית תרבותית מורכבת. ברי כי לדידו של שחר הקבלה היא עולם תוכן שמעצב במידה רבה את הדמויות, את המקומות ואת העלילות של 'היכל הכלים השבורים' בכלל ושל קיץ בדרך הנביאים בפרט. עולם תוכן זה מתנקז אל אותו רחוב ייחודי, שעבור המספר הוא יקום שלם בזעיר אנפין. אין זה אומר כי שחר מתעלם לחלוטין מחלקים אחרים של העיר. מפעם לפעם מבטו נשלח אל מקומות אחרים: אל העיר החדשה, אל העיר העתיקה,

23 דומה שאין צורך להכביר מילים על מונח זה. ראו: מיכאל בכטין, **צורות הזמן והכרונוטופ ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית**, כתר ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע 2006.

24 ראו: פלד-גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 80-83. הדברים אינם נוגעים לפרק האחרון של הספר, שהוא – נראה זאת בהמשך הדברים – מפתח פרשני חשוב של הרומן.

25 ראו: אורנא בזי, **הכלים לעולם לא יוכלו להכיל את השפע: חייו ויצירתו של דוד שחר**, כרמל, ירושלים 2003, עמ' 13.

26 ראו: גליה ירדני, 'סופרים בעל פה: דוד שחר', **מאזניים**, טו, ב-ג (תשכ"ב), עמ' 166-170.

27 ראו: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 135-137; פלד-גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 102-103; שמרית פלד, **הריבון הישראלי: השיח והרומן 1967-1973**, מאגנס, ירושלים 2014, עמ' 47-56.

לשכונות של עשירי העיר ולרחובות צדדיים הנפרסים ומתפצלים מהציר המרכזי של הסיפור. ובכל זאת, הרחוב שצדו האחד נוגע בקודש, בעיר העתיקה שבמרכזה הר הבית, וצדו האחר מגיע אל ירושלים החילונית, הוא זה שאליו האנשים מגיעים ובו הם חווים גילוי של מהות נסתרת שמשנה אותם ואת גורלם.

למרות האמור לעיל, המבט המעמיק והתיאורים המדוקדקים של שחר מתבררים ברומן כמנגנון של רמייה מתוחכמת, וככל הנראה גם מכוונת. שלא כצפוי, אין הם חושפים את פני ירושלים או את פני רחוב הנביאים כפי שאלה היו. אולי ההפך הוא הנכון. שחר יוצר אי-התאמה בין מערכת הזמן-מרחב ברומן לזו הממשית-היסטורית, ומעניק למערכת הזמן-מרחב עדיפות על פני זו הממשית-היסטורית. כל זה קורה אגב תחושת היצמדות לרחוב וליצירת אותה הרגשה של חיים טוטליים. למעשה, הכרונוטופ המהודק של קיץ בדרך הנביאים משמש את שחר דווקא לעקירת המרחב והזמן מההיסטוריה ולנטיעתם מחדש בתוך דפי הרומן.

כפי שמיכל פלד-גינזבורג ומשה רון מראים, הירידה של שחר לפרטים מתעתעת בקוראים, מאחר שהתמונה אשר הוא משחזר בפניהם מעוותת. הרומן רצוף אי-דייוקים, ואלה נוגעים הן לסדר האירועים ולתאריכיהם, הן למרחב, למקומות הבתים והדרכים באזור רחוב הנביאים.²⁸ הפערים בוראים עיר חדשה שלא התקיימה מעולם ומעניקים לה ממד היסטורי שאינו תואם את התקופה אשר המספר של שחר מציג לפני קוראיו. לא זו בלבד ששחר מכווץ את הרחוב אלא שהצביון של הרחוב כפי שהוא מתאר אותו תואם את שנות העשרים בירושלים ולא את שנות השלושים בעיר.²⁹

אפשר כמובן לטעון שמדובר בטעויות תמימות. אפשר גם להציג את אי-הדייוקים כתולדה של ניסיון לדחוס את המרחב וליצור מתח פסיכולוגי פנימי, כפי שפלד-גינזבורג ורון טוענים.³⁰ הסברים אלה, עם כל תרומתם, אינם נוגעים בסוגיית המיסטיקה ובקשר שיש לה לחציית הגבול. אין הם מבחירים מדוע וכיצד המרחב והזמן נוגעים לרעיונות קבליים ומיסטיים יהודיים ומה עומד בבסיסם בהקשר הנוכחי. נראה כי יש כאן מהלך מחושב, שמניח את ירושלים של קיץ בדרך הנביאים כמעין דף ספק אטום ספק שקוף על ירושלים הממשית-ההיסטורית, ומעניק לה נופך חדש, נשגב.

ברומן של שחר נוכח כרונוטופ שמתאר במובנים רבים גן עדן אבוד. כפי שמיכאל בכטין מציין, 'כל מה שהוא חיובי, אידאלי, מחויב המציאות, מיוחל, מיוחס בדרך של היפוך לעבר [...] כדי לשוות ריאליזם לאידאל זה או אחר מציירים אותו במחשבה כאילו כבר היה קיים פעם ב"מצב טבעי", אי אז בימי תור הזהב'.³¹ קיץ בדרך הנביאים מציית לכלל זה של בכטין

28 ראו: פלד-גינזבורג ורון, כלים שבורים, עמ' 20-28, 74-78.

29 ולא לחינם הוא מתואר כהטרוטופיה, שם, עמ' 92-96.

30 לבד מאשר בספרם, השניים טוענים זאת גם במאמר העוסק בירושלים של דוד שחר. ראו: מיכל פלד-גינזבורג ומשה רון, 'ירושלים של שחר', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט (2003), עמ' 273-304, ובעיקר עמ' 274-278.

31 בכטין, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן, עמ' 74.

בעיוורון כמעט. הוא מתאר מרחב כמעט מושלם, הרמוני, פולקלוריסטי במידת־מה. ועוד, דומה שהמספר של קיץ בדרך הנביאים אינו יוצר את השינוי בלי מודעות למשמעות הנסתרת של הכרונוטופ, שכן הוא מתאר שוב ושוב את העולם כתלוי על בלימה ואת הזיכרון כמתעתע,³² כלומר הוא חושף לפני הקוראים את שבריריות המהלך הנכתב, ועושה מן הכרונוטופ בספר ספק מציאותי ספק מדומיין, משהו שאולי התקיים ואולי נוצר במוחו של המספר.

אם כן, העיסוק בזיכרון עושה את ירושלים של שחר עיר בדיונית. בהקשר זה ניכר כי יש ברומן יסודות נוסטלגיים מובהקים. הוא מתאר עולם שאינו קיים עוד, ואולי לא התקיים מעולם. הוא מתאר תיאור אידילי כמעט הווייה מסוימת, שיש לה השלכות על ההווה הפוליטי של חלוקת הזהויות בישראל הריבונית.³³ הוא מבלבל בין המרחב הביתי הממשי לזה המדומיין, קושר בין הוויית הפרט למרחב שהוא חי בו, ומציג סתירה פנימית שמעלה מצד אחד געגועים לעבר ומצד אחר מטילה ספק במקום שמתגעגעים אליו, ולעתים אף שוללת אותו.³⁴

הפתרון הנוסטלגי חלקי בלבד. ודומה כי בנקודה זו ראוי להתייחס אל הקבלה הלוריאנית המרחפת מעל עלילת חייהן של הדמויות. דרך הנביאים ששחר מתאר היא רחוב מרתק, עשיר בהתרחשויות, ובו חיים כאמור אנשים ששייכים לעולמות שונים. זהו עושר מדומיין: אין זו ירושלים של מטה, ההיסטורית-ממשית, כי אם ירושלים של מעלה,³⁵ העולה במחשבותיו של המספר. להבדיל מן העיר הממשית, לעיר המדומינת אין מגבלות שכוכלות אותה. להבדיל מן העיר הממשית, הכלי שקרס ונשבר תחת שפע האור ותחת המציאות (ובהקשר זה, לשבר של שנת 1936 ולמאורעות שקרו בה יש תפקיד מרכזי), תיאוריה של העיר הבדיונית יכולים להתכווץ ולהתרחב לפי הצורך, ואין מגבלות הזמן חלות עליה. להבדיל מסיפור ריאליסטי, קיץ בדרך הנביאים יכול לשנות את פני המקום בהתאם לצורך של המספר. הוא כחומר ביד היוצר, אתר שפניו נזילים.

כדברי שלום, על פי הקבלה הלוריאנית, לאחר שבירת הכלים 'כל המציאות כולה אינה במקומה הנכון; כל דבר עומד במקום שלא נועד לו מלכתחילה. ודבר שאינו במקומו הוא בגלות. מאז האקט הראשון שרויה אפוא כל הווייה בגלות וצריכה גאולה'.³⁶ שחר מעתיק רעיון זה למרחב הממשי. בעיניו ירושלים מצויה במצב של מעין גלות פנימית, של הגליה

32 למשל בעמ' 15, 56-57, 147.

33 וראו על כך בתוך: פלד, **הריבון הישראלי**; Eitan Bar Yosef, 'Bonding with the British: Colonial Nostalgia and the Idealization of Mandatory Palestine in Israeli Literature and Culture after 1967', *Jewish Social Studies*, 22, 3 (2017), pp. 8-15.

34 תיאורים אלה של החוויה הנוסטלגית על פניה השונות נשענים על: Elihu Howland, 'Nostalgia', *Journal of Existential Psychiatry*, 3, 10 (1962), pp. 197-204; Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001; Janelle L. Wilson, *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*, Bucknell University Press, Lewisburg 2005 (ובייחוד עמ' 23).

35 ראו: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 83-134, 150-152. ראו גם: שקד, 'שפע הערגנות והזיכרונות', עמ' 8-14.

36 ראו: גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, מוסד ביאליק, ירושלים 1976, עמ' 107-108.

עצמית, כמו מצבו של הבורא, המצמצם את עצמו על פי הקבלה הלוריאנית. מעשה השחזור בספר הוא אפוא מעשה של העברה ממצב של גלות למצב של גאולה אפשרית. אמנם העיר הנבנית בין דפי הרומן היא יצירה בדיונית, אך היא גם המאפשרת את הגאולה ואת השיבה למצב הראשוני, הטהור, הקודם לשבר.

ההתמקדות ברחוב הנביאים ובמיסטיקה היהודית משמשת את שחר לחציית הגבול הראשונה ברומן, בין ממשות לבדיון. היא מאפשרת לו להדביק את הכלי השבור, את ירושלים של ההווה וגם את זו של העבר, באמצעות כתיבתה. למעשה, שחר צועד כאן בעקבות היומרה הלוריאנית של תיקון העולם ומגביל את עצמו לתמונת העיר. ירושלים השרויה בגולה³⁷ מוצאת נתיב לגאולה באמצעות חציית הגבול ויצירת המרחב המדומיין, האידאי, שאפשר למצוא בו מענה לשבר הראשון אשר הרומן עוסק בו. וטשטוש המרחב והזמן משמש את המספר גם בסיפור חיי הדמויות וקורותיהן. הוא זה המשפיע על זהותן.

טשטוש קו הגבול – משחקי זהויות ב'קיץ בדרך הנביאים'

ירושלים של מעלה, שבאה לידי ביטוי ברחוב הנביאים הספרותי, שולחת אור, וזה משפיע על הדמויות, על מעשיהן ועל קורותיהן, על התיאורים, ובסופו של דבר על מעשה הכתיבה ועל מעמד הסופר. במובן זה שני מעגלים מרחביים עיקריים – ואולי שלושה – מעניקים איכות מיוחדת לקיץ בדרך הנביאים. מעגל אחד הוא הפרטי, האינטימי, הבית של משפחת המספר. המעגל השני, הגדול יותר, הוא רחוב הנביאים על סביבתו המידית. המעגל השלישי חורג מגבולות ירושלים או ארץ ישראל. זהו המקום הצרפתי ששחר ישוב אליו ברומנים אחרים בסדרה.³⁸

שלושת המקומות הם מצע ליסוד חשוב אחר ברומן: שינויה המתמיד של זהות הפרט. שחר אינו חדל להפתיע את הקוראים כאשר הוא מגולל את קורות גיבוריו השונים. דומה כי כל דמות שנזכרת בשמה בספר נזכרת פעמיים לפחות: פעם אחת בכסות אחת ופעם אחרת לאחר שינוי עמוק שמאיר אותה מחדש. גם כאן המיסטיקה היהודית והקבלה הלוריאנית משמשות מנגנון פנימי שמשטש את הגבול. הן מעניקות לתמורות בחיי הפרט מטען עמוק, וזה מעמיד אותו בבחינת כלי שבור.³⁹

הקבלה הלוריאנית רואה בשבירת הכלים תוצאה של עצמת האור אשר פורצת מעיני 'אדם קדמון', כלומר האל הפועל ובורא את העולם. זהו רגע של משבר, והוא משנה את

37 ויש לזכור שהרומן נכתב לפני שנת 1967, אף שהוא ראה אור לאחר מכן.

38 ושביניהם בולט הרומן חלום ליל תמוז.

39 כך כותב למשל אמנון נבות בתארו את גיבורי הספר. ראו: אמנון נבות, 'בהיכל הכלים השבורים של דוד שחר', יקוד: כתב עת לספרות עברית, 24.9.2010 – <http://www.yekod.co.il> וראו גם הע' 5-7 לעיל.

הבריאה כולה. בעקבותיו מוטלת על האדם האחריות להפריד את הניצוצות ולהעלותם למקורם, להשיב את הדברים למקומם הנכון.⁴⁰ גם בתוך האדם עצמו קיים תהליך מתמיד של שבירה ותיקון, של כלי שמבקש להתאחות. הווייתו של האדם (על פי הקבלה הלוריאנית כפי שזו נקראה בפי שלום ותלמידיו), מורכבת מקצוות שיש למסמס את גבולותיהם ולאחד ביניהם בהתאם לעיקרון שעל פיו 'לעולם נמצא שני יסודות השונים זה מזה במהותם המתנים זה את זה במיזוגם [...] שכן שניהם בניגודיותם ובמיזוגם מתנים את ההיווצרות המטאפיזית של האלוהות, הנתפסת כאחדות הפכים'.⁴¹

לעיקרון זה מתווסף בהקשר הנוכחי רעיון הגלגול, שבקבלה הלוריאנית על שלוחותיה יש לו משקל גדול. הגלגול מתחיל כבר באדם הראשון שחטא. כך 'נפערה תהום בין בריאה לגאולה'. מרגע זה תפקידו של האדם לטהר ולתקן את הניצוצות ולחלצם מהקליפות. מעשה זה יאפשר לו לצמצם את התהום ולמחוק את הפער בין בריאה לגאולה, להשיב את הניצוצות 'לאחדותם כנשמה גדולה עשויה ללא פגם'; ולא זו בלבד אלא שלדברי לוריא ותלמידיו, יש פער פנימי בין סוגי הנפש השונים, ומטרת הגלגול היא לאחד ביניהם.⁴²

הגלגול מאפשר אפוא לאדם לחולל שינוי של ממש בפנימיותו, בנפשו שלו, ובתוך כך גם משמש מעשה של ביטול פערים ואיחוד של הויות שונות, לעתים קרובות הופכיות. על רעיון התיקון והגלגול יש להוסיף את עקרון העיבור הקבלי. גלגול מתרחש ברגע שאדם נולד, ומסתיים ברגע שהוא נפטר מן העולם, ואילו העיבור יכול להתרחש בזמן כלשהו בימי חייו של האדם. העיבור יכול גם להסתיים עוד קודם שהאדם מת. מטרתו היא לתקן את האדם ואת הווייתו, והוא בא לידי ביטוי בשינוי מהותו של האדם.

קריאות שונות שנעשו בקיץ הנביאים הדגישו את הממד הפסיכולוגי הדינמי של השינוי בזהותם של גיבורי הספר. קריאות אחרות קישרו בין זהות הפרט למקום ולחציית הגבולות במרחב. אך כפי שנראה מיד, התלכדות המרחב ושינוי הזהות בספר מעידים כי גם בהקשר זה הקבלה היא רעיון שעל בסיסו יש להבין את המהלך הפואטי המורכב ששחר רוקם. כשם שרעיון הגלגול ועקרון העיבור בצורתם הלוריאנית מכוונים למתח שבין גלות לגאולה (כך לפחות רואה זאת גרשם שלום, שממנו כאמור הושפע שחר במובהק), כך גם הדמויות ברומן כמהות לגאולה מסוג כזה או אחר.⁴³ וכשם שעל האדם לברור את הניצוצות מן הקליפות, כך גם בדמויות חלה מהפכה פנימית, וזו מאפשרת שינוי של זהות והשלמה שלה. האתר הביתי הוא הבסיס לטשטוש גבולות, וזה יהיה בהמשך העלילה לנקודת משען עיקרית של העלילה כולה. משפחת המספר גרה בשכירות בבית משפחת לוריא. הגברת ג'נטילה לוריא, בעלת הבית, חיה במרתף. בנה גבריאל מגיע לבקרה ופוגש את המספר-

40 ראו: שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 107-111.

41 ראו: אליאור, 'הזיקה המטאפורית בין האל לאדם', עמ' 55.

42 שם, עמ' 340, 345. ראו גם: Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 241-255; גרשם שלום, 'לחקר תורת הגלגול בקבלה במאה ה"ג', תרביץ, טז (1945), עמ' 135-150.

43 ולא לחינם שחר מתאר דמויות קיצוניות בתפיסותיהן – קומוניסטיות, דתיות, כנעניות, נהנתניות, נוצריות ועוד.

הילד. המפגש הראשון מתרחש ביום שהיילה סלאסי, קיסר חבש, מגיע לביקור בעיר הקודש. המספר רואה את גבריאֵל בזמן שהוא, הילד, שואב מים מבאר אשר נמצאת בחצר הבית. שני יסודות קבליים מובהקים מובאים בקטע הקצר הקרוי 'נקודת ציון ראשונה: אבות הזיכרון'. האחד הוא המים, והאחר הוא האור.⁴⁴ פניו של גבריאֵל מתוארות כנוהרות אור, כל זאת בזמן שדלי המים מועלה מן הבאר המתרוקנת (עמ' 13). לאחר מכן המספר כותב: '[בזמנו] לא עמדתי על הקשר שבין הבורות אשר לא יכילו את המים לבין עיניו [של גבריאֵל] שנלאו לכלכל את שפע האור' (עמ' 15).

האור מתגלה לעיני המספר דרך השתקפותו המשתברת בדלי. כבר כאן יש רמז לחוסר השלמות של האור השופע. לכן אין זה פלא כי כמו תיאור הכלים שנשברו מחמת האור שפרץ מעיני אדם קדמון, גם גבריאֵל לא יוכל לעמוד בפני האור. הוא ירכיב משקפי שמש ויתלונן על האור החזק. ולא זו בלבד אלא שבפרק האחרון, לאחר שיעזוב גבריאֵל לצרפת, הוא יעבור לגלגל. במילה זו המספר עצמו ישתמש כשיחוש כיצד 'מחיצת וילון אחת נפלה מנגד עיניו' (עמ' 195-196). הנה כי כן, האור, שבירת הכלים והגלגול מוצגים ביצירתו של שחר במפגיע כתמה מרכזית.

בפרק הקצר המוטיבים מים ואור והמוטיבים ההפוכים יובש ואפלה חוזרים שוב ושוב ומעניקים לזיכרונות המספר ולמפגש עם גבריאֵל יונתן לוריא משמעות ייחודית; זו עוטפת את היום יומיות ומשנה אותה, ולא זו בלבד אלא שלוריא עצמו מזכיר פעמיים בעקיפין רעיונות שמבוססים על קבלת האר"י, ובשני המקרים הציטוט קשור למונח 'כלים'. לאחר שלוריא אומר 'הכלים לעולם לא יוכלו להכיל את השפע', המספר מתאר כיצד שמע אותו אומר 'הכלים מתרוקנים' כאשר העלה את הדלי מן הבאר (עמ' 14). הרעיונות המנוגדים מובעים זה אחר זה, והמספר מעיד שייתכן כי שניהם אף נשמעו באוזניו בו בזמן.

בהמשך הפרק שוב יזכיר המספר את התרוקנות הכלים, את השפע הממלא אותם ואת שבירתם. הוא יתאר את הליווייתה של נערה שדודתה היא מדיירי השכונה. הדברים יוליכו אל חציית הגבול הראשונה בין זהויות, בין המספר לגבריאֵל יונתן לוריא. כשהשניים יראו את מסע ההלוויה, יאמר לוריא: 'היהודים פה [...] נחפזים לשבור את הכלי ברגע בו נתרקן מתוכנו, שישוב מהר ככל האפשר אל העפר ממנו בא'. לאחר כמה משפטים יגלה המספר כי חצי יובל לאחר האירוע נודע לו שלוריא הוא מחברו של **היכל הכלים השבורים** (עמ' 22). המספר – שדרך אגב, שמו דוד, כשם המחבר – פורץ כאן את המחסום הבסיסי בין זהותו שלו ובין זו של לוריא. במקום שתי ישויות נפרדות, נגלה לעיני הקוראים קשר בין

44 וראו על המשמעויות של האור ושל התיקון באמצעים שונים ברומן בתוך: מלכה פוני, 'מקורות יהודיים כיסודות מעצבים בתיאורי ירושלים של דוד שחר', **בקורת ופרשנות**, 20 (1984), עמ' 61-74; שרה כ"ץ, 'האור וההארה', **מאזנים**, נח, 5-6 (1984), עמ' 47-48; בן נחום, 'שבירת הכלים בסיפורו של דוד שחר', עמ' 40-44; מירז, 'השפעה של קבלת האר"י על דוד שחר בקיץ בדרך הנביאים', עמ' 52-55; חיים באר, 'לאסוף את שבירי הכלים לעשות רקונסטרוקציה – ריאיון עם דוד שחר', **הארץ**, 27.8.1971, עמ' 15-18.

לוריא הבוגר לדוד הילד, ואין טיבו של הקשר הזה ברור. עד הרגע הזה היה ברור לקוראים כי מדובר בשני אנשים נפרדים וכי המספר מתאר את לוריא בגוף שלישי מאחר שלוריא הוא אדם אחר, ואילו מעתה והלאה תטען הכפילות את עולמם של השניים בערפל מתמיד. ואם גבריא'ל ינותן לוריא הוא המספר של **היכל הכלים השבורים**, הוא זה הנזכר בעולמו ומדבר על רגע התגלות שאיננו חיצוני, כי אם פנימי. זהו רגע שנוצר הפער בין זהותו שלו כילד למבט חיצוני רפלקסיבי על עצמו מקץ שנים.⁴⁵

שחר נמנע מלהעניק בהמשך הסיפור את הסיפוק הגלום בתשובה ברורה וחותכת. אחרי משפט זה הוא כמעט לא מתייחס אל אפשרות הכפילות או האחדות ומותיר את הטקסט פתוח לכמה אפשרויות.⁴⁶ כך או כך, ברור כי המגורים במרחב משותף שוחרים את חיי משפחת המספר בחיי משפחת לוריא, ואף מעלים את האפשרות שאכן מדובר באדם אחד ובמשפחה אחת. שחר מדגיש זאת בהקשר אחר, כאשר הוא מתאר כיצד המספר מגיע אל בית המרקחת של ד"ר בלום ונשאל אם ראה את אחיו גבריא'ל. לאחר שהוא עונה כי גבריא'ל איננו אחיו וג'נטי'לה אינה אמו, הרוקח עונה: 'כן, כן, רואים מיד. אתם דומים זה לזה כשתי טיפות מים [...] אמרתי זאת לאמא שלך. גברת לוריא, אמרתי לה, מסרי לי את כתובתו של גבריא'ל' (עמ' 60).⁴⁷

האם מדובר בפליטת קולמוס? נראה שלא, מאחר שאין זו חציית הגבול היחידה בספר הנקשרת לקבלה הלוריאנית ולחילופי זהויות הנקשרים בה. בקריאת קיץ בדרך הנביאים מתגלה כי כמעט כל דמות בספר עומדת לנוכח דמות אחרת, הפוכה לה מבחינות רבות. במקרים אחרים, השסע והכפילות קיימים בדמות אחת, אך החלפת הדמויות בין המספר ללוריא הצעיר הוכפפה למרחב הביתי, ואילו חילופי הזהויות האחרים מתרחשים במרחב הנביאים.⁴⁸

כך למשל ברל רבן, העובד כפקיד במרפאת עיניים, נהיה משורר כנעני המתכנה אשבעל עשתורות. גם תמוז עשתורות, בנו של אשבעל, ישנה את זהותו בספר חלום ליל תמוז

45 ראו לציין בהקשר זה כי המשפט אינו מובא בתרגום האנגלי או הצרפתי של הרומן. גלעד מורג טוען כי שוחח עם שחר על כך, ושחר הודה כי לא רצה לסבך את קוראיו עוד יותר. עם זאת, נראה שמדובר במשפט שהוא מפתח פרשני חשוב להבנת הרומן כולו. ראו: Gilead Morahg, 'Piercing the Shimmering Bubble: David Shahar's "The Palace of Shattered Vessels"', *AJS Review*, 10, 2 (1985), pp. 211-234, וראו בעיקר עמ' 214, הע' 6.

46 עדות לכך אפשר למצוא בקריאות השונות של יחסי המספר ולוריא. שרה כ"ץ טוענת כי שחר מייצר אחדות מוחלטת בין השניים. ראו: שרה כ"ץ, **האני וג'יבורי בסיפורי דוד שחר**, עקד, תל אביב 1975, עמ' 16-19, 102-104. להבדיל, פלד-גינזבורג ורון טוענים כי השניים נותרים מופרדים זה מזה. ראו: פלד-גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 28-29.

47 גם יהודה פרוספר בק, אביו של גבריא'ל, מכנה את בנו דוד על ערש דווי (עמ' 40).

48 ראו על כך בתוך: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 135-137, פלד-גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 79-83. לשינוי ולנזילות ממד פוליטי, המאתגר את הסיפור הלאומי וחותר תחת החיץ הברור בין יהודים לערבים. על המורכבות של הרומן ראו: פלד, **הריבון הישראלי**, ובעיקר עמ' 47-56.

שפורסם בסדרה 'היכל הכלים השבורים' ויהיה למבקר ספרות ואמנות העונה לשם תומאס אסטור; הרוקח דוקטור בלום מבקש גאולה ונהיה סוחר סמים;⁴⁹ סרוליק שושן הספרן מספריית בני ברית⁵⁰ מתנצר ואף עוטה את גלימת הכמורה הקלוויניסטית; סבו הנגר של גבריאלי בונה ארון קודש, ולאחר מכן צלב; אמו, הגדלה במשפחה ענייה, נעשית בעלת בית, ולאחר מכן משכירה כאמור את דירתה למשפחת המספר; דן גוטקין גדל כילד דתי וממונה לשופט בבית המשפט של שלטון המנדט, ועוד. גם גבריאלי יונתן לוריא משתנה: בתחילת הרומן הוא מתואר כמעין בטלן המטייל ושב אל ביתו כדי להתפנק. סופו שהוא מגיע אל חווה בצרפת, ושם הוא עובד בעבודות כפיים ובסבלות ומשמש שליח.

אי־אפשר לתאר את קיץ בדרך הנביאים ללא התמורות בחיי גיבוריו. ברי כי לדידו של שחר, היכולת – ואולי אף ההכרח – להשתנות נסמכת על הרעיונות הקבליים תיקון, גלגול ועיבור. המספר ממקד אותם בקו התפר של רחוב הנביאים. שם, במקום שאין התחומים ברורים, הכפילות והשניות מקבלות משנה תוקף ומחלחלות אל הווייתם של בני האנוש. הן מעניקות משמעות חדשה לשינוי הפנימי, ועושות ממנו חלק מתהליך הזיכוך והתיקון. ועוד דבר מתרחש ברחוב הנביאים: ריבוי הדמויות והשתייכותן האתנית, הלאומית, הדתית והמגדרית מייצרים מפגש, ודומה שהמספר מדגיש את הריבוי ואת המורכבות של הציר המחבר בין חלקיה השונים של העיר. התיקון הפרטי מתרחב כאן ונעשה אפשרות של תיקון קולקטיבי, הנוגע לממד הפוליטי של החיים בירושלים. אין זה מקום של הדרה כי אם של הכלה, שגם אם לא תמיד היא נוחה ונעימה, היא קיימת.⁵¹ למרות זאת מדובר במצב שברירי שישתנה באותה שנה שהמספר מתאר, שנת 1936, כאשר המון ערבי מוסת (כך שחר מתייחס למאורעות תרצ"ו) יסתער אל מחוץ לעיר העתיקה. שנת 1936 מתפקדת כקו שבר, וממנה ואילך אין עוד אפשרות לקיום המציאות הרבגונית.⁵²

דומה ששחר מייטיב לסגור את אפשרויות השינוי ברחוב הגבולי. כאשר יש נגיעה למקומות אחרים בירושלים, דווקא חוסר היכולת להשתנות הוא הנותן את הטון. דוגמה לכך אפשר למצוא בטקס מְגִי שערך גבריאלי יונתן לוריא, שמטרתו חשיפת אמת נסתרת. הטקס מתואר בפרק הרביעי, שכותרתו 'היונה והירח': לוריא מרגיש קשר עמוק אל יונה אחת ששייכת לו. הוא מרגיש כי נפשו קשורה בנפשה וכי עם מותה ימות גם הוא. כאשר כנפה נפגעת הוא נופל למשכב ומחלים רק כאשר גם היא שבה לעופף.⁵³

49 על הקשר בין מעללי הרוקח למעשה תיקון הכלים בקבלה הלוריאנית ראו: מירז, 'ההשפעה של קבלת האר"י על דוד שחר בקיץ בדרך הנביאים', עמ' 38-40.

50 שדמותו מבוססת חלקית על דמותו של יעקב בלום, שניהל את בית המצורעים בטלביה. וראו: בזיו, **הכלים לעולם לא יוכלו להכיל את השפע**, עמ' 42.

51 דוגמה משעשעת לנטייה זו אפשר למצוא בקטע שהמספר מתאר מעין קרב לילי בין פסנתר המנגן נעימות קלאסיות לשירת פאריד אל־אטרש. שתי המנגינות נשמעות בצוותא, ואף שמדובר בתצורם (קופוניה), יש מקום לשתייהן על קו התפר (עמ' 78-82).

52 פלד־גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 107-110; שקד, 'שפע הערגונות והזיכרונות', עמ' 8-9.

53 דומה שאין צורך להרחיב על המטען הסמלי המיסטי והפוליטי הרחב המתואר כאן.

באחד הלילות, בהיות לוריא בן שלוש עשרה, הוא יורד אל עמק במת הסלע למול קבר זכריה ויד אבשלום שבנחל קדרון. הנקודה במרחב המפגישה בין מורד הר הצופים ובין מורד הר הזיתים היא הרקע לאירוע ייחודי. לוריא הצעיר ממתין לרגע שלדברי המספר 'נפתח קו-צינור הספירות וזרמת השפע פרצה בו ממנו אל נשימת הלבנה השואפת-אדם-שפים ונושפת סגוליות-כסופה שלעורה'. אז גבריא'ל שוחט את היונה. אך אין פעולה מגית זו מביאה עמה גאולה. אין היא ממיתה את גבריא'ל, אין היונה ניצלת, ואין השחיטה מביאה עמה חוויה מרטיטה (עמ' 65).

זהו רגע מרתק מבחינת מורכבותו. ראשית, המספר מציין כי מולד הירח, כלומר העיבור (שמשמש רעיון קבלי),⁵⁴ מוליד בו את 'צלם הנער גבריא'ל' (עמ' 64). המונח 'צלם' רווח בקבלה על שלוותיה, וגם הוא מתמקד בזהות הפרט המשתנה והייחודית, ומראה כיצד גם בגלגול נשמה הזהות של הפרט, ה' self' שלו – אם ננקוט מונח עכשווי – נותר כשהיה.⁵⁵ במילים אחרות, זוהי עוד נקודה בספר ששחר ממסמס את הגבול בין זהות המספר לזהותו של גבריא'ל.

שחר חורג כאן ממסגרת הרחוב המוכר אל מקום אחר, קדום, ששפע הספרות יורד בו לעולם. ולא זו בלבד אלא שבקטע מודגשת שוב ושוב חשיבותו של הירח, המסמל גם את גלות השכינה.⁵⁶ לא לחינם זהו גם מקום שקרוב אל הר הבית ואל אבן השתייה.⁵⁷ גבריא'ל יונתן לוריא מגיע אל רגע מזוקק של קדושה קבלית כביכול, ובאותו רגע, על במת הסלע, הוא מקריב את היונה, שהזדהותו עמה כמעט מוחלטת. אך שלא כמצופה, דווקא כאן המעשה המיסטי והמגי שמטרתו חציית גבול נתקל בכישלון ברור. רגע זה אף תוחם, על דרך השלילה, את המרחב שהמערכת המיסטית של קיץ בדרך הנביאים פועלת בתוכו ומאפשר לטשטוש הגבולות לפעול רק במקום המוגדר היטב, ברחוב שהמספר חי בו.

לפיכך ברור כי בית המספר מתפקד כאתר של החלפת זהות פרטית, בינו ובין גבריא'ל יונתן לוריא. רחוב הנביאים הוא המקום המאפשר את קרנבל הזהויות העירוני של ירושלים.⁵⁸ הרחוב פועל כמקור של התכה, שמטיל מאורו ומקרינתו גם על מקומות אחרים.

54 הירח ועיבור הירח הם נושאים מרכזיים בקבלה עוד לפני צמיחת הענף הלוריאני, וכאמור המונח 'גלגול' מוחלף לעתים קרובות במונח 'עיבור'. ראו: משה אידל, 'פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוגיות במאה ה"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה', דעת, 72, 73 (2012), עמ' 5-49, 5-44 בהתאמה, ובעיקר מעמ' 27, ששם הוא מראה היכן ומתי צמח הקשר בין המושגים.

55 ראו: שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 358-380.

56 שם, עמ' 146.

57 יש חשיבות לכך שהרומן נכתב לפני מלחמת ששת הימים, ולפיכך המגע הישיר עם המרחב הקדוש של העיר העתיקה עוד מצוי מחוץ לתחום בתקופה זו. זהו גם הגורם המאפשר את חציית הגבול ואת דמיון המרחב נטול המחיצות כאידאלי. וראו על תאריכי הכתיבה בהערת המביא לבית הדפוס בעמ' 31 ברומן.

58 ובהערת אנב ראוי לציין כי משחקי הזהויות של שחר וההומור שהוא מפגין ברומן מזכירים את הקרנבל של בכטין, שהסדר המוכר נפרע בו, וחלים שינויי תפקידים והיפוכי תפקידים.

הוא צובע את העיר כולה ואת האתרים המצויים בה ומחוץ לה באורו, בין שעל דרך החיקוי ובין שעל דרך ההבחנה והשלילה. אך הוא שולח את קרניו גם אל מעבר לאופק, אל מקומות רחוקים. בין אלה בולטת צרפת, הנזכרת בסוף הרומן ותוזכר שוב ברומונים הבאים בסדרת 'היכל הכלים השבורים'. גם שם יתקיים רגע מיסטי של החלפת זהויות, וגם שם הוא ייקשר אל הקבלה הלוריאנית ואל משמעויותיה כפי ששחר ממסגר אותן.

להבדיל מירושלים, בצרפת שחר יכול כביכול להשתחרר מלפיתתה של המיסטיקה היהודית ולהמירה בעולם תוכן אחר. ואכן, הפרק האחרון – המתאר את חיי לוריא בצרפת ואת שובו משם – משוקע וספוג בהתייחסויות לעולם הנוצרי.⁵⁹ גם שם, בסיפורים וברגעים המתוארים בפרק, זהות ה'טוב' כביכול נטמעת בזהות ה'רע', והמציאות מתוארת כמסתירה אפשרות קיום אחרת. כך למשל בעלת הבית שגבריאלי חי בו מספרת לו על אחת מאימהות אימותיה, שהאכילה בטעות את השטן בלחם הקודש, כלומר בבשרו של ישו האל (עמ' 178-179). לתוך עולם נוצרי זה חודרים זיכרונותיו של גבריאלי מסבו הנגר, היהודי שלימד אותו על שדים ורוחות, על אמונה ועל הכנת ארונות קודש (עמ' 180-203). דומה שהעלאת הזיכרונות בצרפת דווקא אינה מקרית: הסב עצמו חצה את הגבולות בין היהדות לנצרות: לאחר שבנה ארון קודש ולא קיבל את שכרו מקהילת המתפללים, הסכים להכין צלב עץ עבור כומר נוצרי (עמ' 85-87).

פריצת המחסומים המוגדרים מתבטאת במקומות אחרים. בדרך מקרה בסוף הרומן גבריאלי יונתן לוריא פוגש את סרוליק שושן, הספרן. השניים נפגשים לאחר שלוריא נהיה נער שליח ומביא חבילה לדירה בפאתי פריז. שוב מתגלה כי בעולמו של שחר חציית הגבולות מערבת עולמות שונים לבלי התר: גבריאלי יונתן, שתואר בתחילה כנער תפנוקים חובב מסעות ונהיה סבל ושליח, פוגש את סרוליק, הספרן הנחבא אל הכלים, שהיה לכומר קלוויניסטי ולמנהיג עדת מאמינים (עמ' 225-227).

תיאור רגע המפגש, החותם את קיץ בדרך הנביאים, אינו מותיר מקום לספק בדבר העיקרון המכונן את הספר. שחר כותב כי גבריאלי יונתן נבהל לרגע ותהה אם יוכל לראות את צלו, סימן ברור שהוא אינו מת. לוריא הצעיר מביט סביב, וכך שחר מתאר זאת: 'עליצותו פשטה ועלתה משהביט על סביבותיו ולא מצא כל צל ברור לא לעצמו וגם לא לסרוליק הקטן. באור האפרפר של דוק-ערפל התמיד המקיף את עיירות הצפון להסתיר מהן את עין השמש לא נתגלו לעיניו אלא גונים ובני-גונים רכים ודקים מתמזגים זה בזה ללא קוי גבול' (עמ' 227).⁶⁰

59 טענה מעניינת מובאת בעבודתו של אריאל רבין, הרואה בדמותו של לוריא ברומן יום הרוזנת מעין גלגול של דמות נתן העוזי ואף שבתי צבי. וראו רבין, 'בחינת המקורות ותפקידי המנגנונים הקבליים בכתיבתו של דוד שחר בספר יום הרוזנת'.

60 למורכבות זו יש להוסיף את הדמיון החלקי בין דמות גבריאלי יונתן לוריא לישו הנוצרי. וראו: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 145-147. וראו על אותה אפיזודה מוקדם יותר ברומן, עמ' 143-144. בדיקת צלו של אדם היא מנהג אשכנזי הנובע מרעיון הצלם. שחר נוטל רעיון זה ואת המנהג של בדיקת הצל לאור הלבנה ומשלב אותם בתמה של האור, החוזרת ונשנית ברומן.

ברגע זה משולבים כמה רעיונות. ראשית, האור המתואר כאן אינו מכאיב לעיניו של גבריאל. הגלגול – או העיבור – שהתרחש מאפשר לו להתמודד עם האור מאחר שהוא תיקן את הכלי השבור. הציטוט חושף עוד יסוד: חציית הגבול איננה מסוכנת לידיו של המספר, היא ממלאת את לב גבריאל יונתן שמחה. הסיפיות מתעבה אגב כך ומעניקה משנה תוקף לטשטוש הגבולות. אלה (והדברים נכונים גם לפרק האחרון, הרווי אזכורים לעולם הנוצרי) נשענים על המסורת של הקבלה הלוריאנית, שמאפשרת לשחרר לצעוד אל מעבר לשאלת הזהות ולהעניק מטען חדש גם לזמן ולמרחב.

למותר לציין כי האפשרות ששחר חושף באמצעות מספרו אינה נותרת בתחום העלילה בלבד; היא מחלחלת אל הפואטיקה ואל העניין של שחר ביחסים שבין העולם הראלי לממד העל־טבעי הטרנסצנדנטלי.⁶¹ עירוב התחומים – שהוא יסוד מרכזי בקבלה הלוריאנית ונובע בחלקו הגדול מן העובדה שהטוב והרע שלובים זה בזה – מקרין גם על הפרק האחרון. הוא המאפשר למספר להציג עולם שאין ברור בו עוד אם יש משמעות להגדרות הזהות החיצונית, המציאותיות והחברתיות. חילופי הזהויות ושילוביהן נבנים כחלק מההוויה של קיץ בדרך הנביאים. כך בבית המספר, כך ברחוב הנביאים ובסביבתו, כך בצרפת הרחוקה, כך ביחסים בין יהודים לנוצרים, בין מקומיים לזרים, ואף בין חיים למתים. והיחס אל אלה הוא המוביל את שחר בסופו של דבר למבט מיסטי־קבלי אשר למעמדו של הטקסט הספרותי.

לברוא מחדש עולם, לברוא את הספר

כפי שצינתי לעיל, המספר של קיץ בדרך הנביאים מציין כמה פעמים את הקרבה – ואולי אף את הזהות – בינו ובין גבריאל יונתן לוריא. עם זאת, במבט ראשון דומה שגבול אחד נותר עומד ויציב לאורך כל עלי הספר ללא שינוי – הפער בין עולמו של הילד לחיי האדם הבוגר. השנים שחלפו מחוויית הילדות – ואין זה משנה כרגע אם מדובר בחוויה ממשית שהתרחשה או בבדיון ששחר מניח בפי המספר שלו – להוויית חייו של המספר המבוגר באות לידי ביטוי גם בקושי להעביר בכתב את ההתפעמות ואת הראשונות שאפפו כל רגע. האפשרות הנוסטלגית ניצבת לפתחו של קיץ בדרך הנביאים. הזמן העובר מעמיד חציצה חוזרת ונשנית בין הכתיבה למציאות, בין הספרות לעולם. הנושא חוזר שוב ושוב בכתביו של שחר, ובדרך כלל הוא מפורש כמודעות של הסופר למוגבלותה של הכתיבה

על הנושא ראו: י"ד וילהלם, 'סדרי תקונים', בתוך: עלי עי'ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן, אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תש"ח-תש"ב, עמ' 125-146. גם גרשם שלום ויוסף דן הזכירו נושא זה בדיוניהם על אודות הצלם.

61 וכאמור, חוקרים ומבקרים שונים התייחסו לפן זה של שחר. ראו למשל: כ"ץ, 'האור וההארה', עמ' 145-147; צבי לוז, 'דוד שחר: תהומות הנפש בסמטאות ירושלים', מציאות ואדם בספרות הארץ ישראלית, דביר, תל אביב, 1970, עמ' 122-143. ראו גם הע' 5-7 לעיל בהקשר זה.

הספרותית. על פי גישה זו, שחר מבקש לשחזר פלא ראשוני שהוא חזה בו בתור ילד, ובתוך כך הבין את הבעייתיות של הספרות והאמנות בכל הנוגע לניסיון בלתי אפשרי זה. מכאן נובע כי כתיבתו של שחר היא נוסטלגיה מוגבלת, המודעת לקוצר ידה ומתארת את ההתאוות לחוויה שהייתה ואיננה עוד.

מרבית החוקרים והמבקרים הבוחנים את סוגיית הזיכרון בכתביו של שחר סבורים כך,⁶² אולם דווקא באמצעות הנכחת הפער, שחר עצמו מציג תמונה כמעט שונה בתכלית, של ספרות ככלי רב-עצמה שביכולתו לאחד את הכלים השבורים באשר הם. בשני ראיונות שנערכו עם שחר הוא הציג את הספרות כמחברת בין המציאות הרגעית למהות או למשמעות נסתרת ועל-טבעית.⁶³ בשני המקרים המציאות נדמית כיסוד שבור או קטוע שיש לתקנו, והספרות או האמנות הן שיכולות לחולל את המהלך הבלתי אפשרי כביכול. בהקשר זה, לדידו של שחר, 'חוויות הילדות והידיעה הבוגרת – נארגות מאליהן, תוך כדי סיפור, למסכת אחת של הוויה בירושלים כפי שחוויתי אותה'.⁶⁴

דברים אלה מעניקים משנה תוקף לטענה כי הקפיצות בין עבר להווה אינן בהכרח עדות לקרע או לשסע, כי אם בבחינת ניסיון לטשטש ואף למחוק את גבולות הזמן והמרחב, לא פחות, וליצור מאותם קרעי זיכרונות דפוס אחיד אשר חורג מהמציאות ומצביע על הקשר שיש לה עם העל-טבעי.⁶⁵ מכאן גם הולך ומתחזק לאטו תפקידו של הסיפור עצמו: שחר יוצא כנגד תפיסת המימיזיס, ומולה מציב אפשרות של ספרות בוראת, שהיא גם ספרות גואלת.

המחקר על שחר מדגיש כפי שראינו דווקא את התפיסה בנוגע לחוסר יכולתה של האמנות, ושל הספרות כחלק ממנה, לתקן את הכלים (השבורים).⁶⁶ זו נקשרת אל אותו פער שבין הילד למבוגר ואל מוגבלות האמנות כאמצעי. גם לדידם של הכופרים ברעיון זה, 'שחר מעורר את הזיכרון כאמצעי הקושר את הפרט למהות גדולה יותר, טרנסצנדנטית, הנמצאת מעבר לו [...] ב"היכל הכלים השבורים" המספר שולי ביחס לפעולה'.⁶⁷ במילים אחרות, האמנות נתפסת בכל מקרה ככלי מסדר שני, כאמצעי ולא כתכלית. אין לה יכולת

62 וראו למשל: הלל ברזל, 'למהות הזיכרון ביצירות דוד שחר', מאזניים, נב, 1 (תשמ"א), עמ' 15-27; כ"ץ, 'האור וההארה', עמ' 86-88; פלד-גינזבורג ורון, כלים שבורים, עמ' 56-57, 159-166.

63 ראו: יצחק בצלאל, הכול כתוב בספר: עם סופרים בישראל כיום, ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל והקיבוץ המאוחד, תל אביב 1969, עמ' 95-96; באר, 'לאסוף את שבירי הכלים לעשות רקונסטרוקציה'.

64 ירדני, 'סופרים בעל פה', עמ' 170.

65 כך טוען גלעד מורג ונסמך על דבריו של שחר עצמו. ראו: Moragh, 'Piercing the Shimmering Bubble', בעיקר עמ' 216.

66 ראו למשל: כ"ץ, 'על "היכל הכלים השבורים" לדוד שחר', עמ' 87-88, 102-104; פלד-גינזבורג ורון, כלים שבורים, עמ' 56-57, 159-166; ברזל, 'למהות הזיכרון ביצירות דוד שחר', עמ' 15-27; שקד, 'שפע הערגונות והזיכרונות', עמ' 8-14; צבי לוז, 'הממד האפי ביצירת דוד שחר', בצרון, ט, 37-38 (1988), עמ' 49-53; פוני, 'מקורות יהודיים כיסודות מעצבים בתיאורי ירושלים של דוד שחר', עמ' 61-74.

67 ראו: Moragh, 'Piercing the Shimmering Bubble', p. 227.

לתקן את המציאות, היא יכולה להנכיח את האיווי של המספר לחוויה של טרנסצנדנטיות או, במקרה הטוב, לממש אותו, ותו לא.⁶⁸

אם בוחנים לעומק את המהלך המורכב ששחר רוקם ברומן, אפשר לזהות מגמה קיצונית אף יותר, המכילה סתירה פנימית עמוקה. לצד הנכחת הפער ואי־היכולת לשוב אל הילדות התמימה, המספר של שחר כורך את המרחב, את זהותו שלו ואת שאלת החיים והמוות אלה באלה, ובתוך כך הוא שוזר אותם אל הקבלה הלוריאנית. לאט מתחוויר לקוראים כי שחר רואה במחבר אל מוקטן, בספר הוא רואה טקסט כמעט קדוש, ובתכליתו – אותה העלאת ניצוצות בעולם שכליו יישברו תמיד.

מהלך מורכב זה מתחיל עוד בפרק הראשון, באותו קטע שמתגלה לקוראים כי גבריאל יונתן לוריא הוא מחברו של **היכל הכלים השבורים**. בו בזמן ברור כי המספר מתאר את לוריא בגוף שלישי ואת עצמו בגוף ראשון. טשטוש הגבול בין לוריא למספר מעניק ללוריא את האזכור של המספר ולהפך. וכך, המתח בין האמירה 'הכלים לעולם לא יוכלו להכיל את השפע' לאמירה 'הכלים מתרוקנים' אינו מיוחס עוד למי שנמצא מחוץ למעשה הכתיבה, כי אם למספר עצמו ולסיפור שהוא מגולל בפני הקוראים.

למעשה, כך עולה מדברי המספר של שחר, הכלים – כלומר העיר ירושלים ובני האדם החיים בה – אינם יכולים להכיל את השפע, את המציאות המתוארת כאור חזק המוטל על העולם, ועל כן הם זקוקים לאמצעי שישמש אותם בתהליך התיקון. אם כן, אין פלא שהספר נפתח בזיכרון כתוב, השלוב בתיאור הלווייתנה של נערה. גבריאל יונתן רואה את ההלוויה ואומר 'כן, כן. הכלים מתרוקנים' (עמ' 22). משפט זה נחקק בספר, ברומן; הוא מקבל שם מקום של כבוד.

המתח בין השפע להתרוקנות מציב את הספר בין שני קצוות: קצה אחד נובע משפע המאורעות השוטפים של המציאות, שאינה עוצרת לרגע ומאפשרת התרשמות ורפלקסיה. מולו ניצב הקץ, הכיליון, המוות, הגודע את האפשרות להניח את האור בכלים, את ההתרשמות בנפש האדם. מול אלה יש לשחר כלי אחד או ליתר דיוק שני כלים שמתחזים לאחד: הזיכרון, והאפשרות ליצור סיפור בדיוני על בסיס העבר כחלק מהמבט המאוחר על מה שהיה.

קיץ בדרך הנביאים הוא עקבה שמבוססת על הזיכרון. והעקבה הזאת איננה ממשית, כי אם עומדת בטווח הביניים בין הממשות לבדין המוחלט. השילוב בין השניים והעמדה הלימינלית המובהקת מאפשרים לספרות להציג את עצמה כאמצעי מזכך ומאחד, כלי שמייצר הרמוניה גם אם התיאורים המובאים בו מציגים שבר. מטרתה היא תיקון המציאות. היא נוגעת לתחומים שונים, ובכלל זה המרחב והזמן, היא מגיעה אל הוויית האדם ומבקשת לתקן את הכלים השבורים. והאדם יכול לעשות זאת רק מרגע שהספרות שהוא כותב יכולה להעלות את הניצוצות, מרגע שהוא מקבל עליו את תפקיד הבורא.⁶⁹

68 ונושא זה נוגע גם ליחסו של שחר לאמנות בכלל ולאמנות הציור בפרט. נושא זה מצוי ברבים מסיפוריו ומספריו.

69 נכון שעל פי הקבלה הלוריאנית האדם הוא שיכול להעלות את הניצוצות, אך כאמור (וכפי שנראה בהמשך הדברים), בעיני שחר, האדם הוא מעין אל מוקטן.

דברים אלה אולי נראים מרחיקי לכת, אך שחר עצמו התייחס אליהם בסיפור אחר שלו – 'שיעור ראשון', שראה אור בקובץ **שפמו של האפיפיור**. לאחר כמה שורות על ההבדלים בין נביאי ישראל לישו המספר אומר: 'דומני שאילו חייתי אני לפני אלפיים שנה, הייתי מייחס את הדברים האלה, אותם מעלה אני עכשיו על הכתב, לא לי עצמי אלא לאלוהים [...] הייתי מייחס את הכתיבה הזאת ליהוה מתוך, אפשר לומר, הערפל בו נתון אני: זה טישטוש הגבולות בין מה שבא מבחוץ ובין מה שבא מבפנים'.⁷⁰

העמדה שהמספר של שחר נוקט בסיפור זה ברורה: בעיניו הוא מעלה על הכתב את דברי האל בגלל אותה חציית גבולות המאפשרת לו לחתור תחת ההבחנה בין פנים לחוץ. לכן שחר גם מכתיר סיפור אחר שלו, שגיבורו הוא בן אנוש המהרהר באל ללא הפסקה וטוען כי הלה מתכווץ והולך, בשם 'מותו של האלוהים הקטן'.

מכאן אפשר להבין כיצד מיוצג ברומן מעמדו של האמן הבורא במילים ציור-מקום על דמויותיו והתהפוכות הפוקדות אותן. גבריאל יונתן לוריא, המתואר כמחבר **היכל הכלים השבורים**, הוא זה המביע את המשפטים על השפע ואי-הכלתו על ידי הכלים, וגם על התרוקנותם. הוא זה המחיה, דרך דמות המספר כמובן, את העולם שהיה ונמחק, ובתוך כך מציג את עצמו כיוצר. רמז לטענה זו אפשר למצוא באותה פתיחה: המספר מתאר לקוראים כיצד לוריא נגלה לו בפעם הראשונה שנפגשו. הוא מתאר כיצד נתחוויר לו כי יש קשר בין המחבר גבריאל יונתן 'לבין אותה קרינה מרגעת, נוסכת ביטחון ושמחה, ששפעה ממנו' (עמ' 23). דווקא בפרק הבא לוריא מקבל ממדים של אל. לאחר שהמספר צופה בהגעתו של היילה-סלאסי לרחוב ואל בניין הקונסוליה של אתיופיה, הוא מביט לרגע בגבריאל. גבריאל:

היה צופה במעמד כולו כצופה בהצגת תיאטרון בה נטלתי אני, ככל יתר השחקנים, חלק שלא מדעת. שלווה טובה ונוסכת ביטחון קרנה ממנו [...] הוא היה רחוק עד מאוד וקרוב עד מאוד בעת ובעונה אחת. רחוק עד כדי כך שהפך אותי (וכמוני גם את יתר המשתתפים בהצגה שלא חשו בעין הרואה) לגמד מגומד [...] וקרוב עד כדי כך שכל גוון של הרגשה והרהור החולף ונקיפת אצבע קטנה קיבלו חשיבות יוצאת מן הכלל על רקע של משמעות עתיקה, טמירה ונסתרת (עמ' 32).⁷¹

מלבד השימוש במונחים המזכירים את מבטו של האל, המספר משתמש במונח 'עין רואה' וכדומה, סוף הפרק השני בקיץ **בדרך הנביאים** – המצוטט לעיל – מזכיר חתימה של סיפור אחר של שחר, 'על הצללים והצלם', שראה אור בקובץ **על החלומות**. קווים משיקים רבים מונחים בין שני הסיפורים, והחתימה מותחת עוד קו. אפרים, הגיבור, מביט למעלה אל השמים, ואז 'נדמה היה לו שאלוהים עדיין יושב שם למעלה וצופה בו בטלסקופ. צופה, מחייך ומחכה לראות איך יפול דבר'.⁷²

70 דוד שחר, 'שיעור ראשון', **שפמו של האפיפיור**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"א, עמ' 220-221.

71 ציטוט זה חושף גם את הממד הרפלקסיבי העמוק שנוכח בקיץ **בדרך הנביאים**, זה המאפשר לשחר להציג תמונה מורכבת של הריסה ויצירה.

72 דוד שחר, 'על הצללים והצלם', **על החלומות**, עם עובד, תל אביב 1955, עמ' 51.

הדמיון בין גבריאל לאלוהים עצמו עושה את היכל הכלים השבורים ספר שרוח של קודש שורה עליו. וההשוואה בין השניים, בין האדם בן התמותה לאל הנצחי, נובעת מהספר, אותו אמצעי שיעלה את הניצוצות ויאפשר לכלים השבורים של העבר המחוק להתחבר ולהתמלא בשנית באור ששבר אותם מלכתחילה. המילה הכתובה נטענת כך בקדושה, והסופר אינו עוד אדם שמחבר טקסט זניח, כי אם אדם שלמעשיו משמעויות נשגבות ונסתרות.

מלבד הטענה הקיצונית, מסתתר עניין בסיסי שעולה בתחילת הרומן ובסופו: המתח בין החיים החד-פעמיים, בני החלוף, לנצח. בפרק הראשון של הספר, לאחר תיאור המפגש הראשון עם לוריא, המספר כותב כיצד נמשך אל מערות הסנהדרין שבשכונת סנהדריה וכיצד דמיין את הגלוסקמאות, את עצמות המתים ואת נשמותיהם שעדיין מרחפות במערה. הוא עובר לספר על לווייתה של הנערה שמתה טרם זמנה, ושם עולה הציטוט ששמע מלוריא בדבר התרוקנות הכלים (עמ' 17-22).

הטענה כי הכלים מתרוקנים עומדת למול האפשרות של קיום לאחר המוות. ברומן יש רגעים חוזרים ונשנים שהמספר נתקל בהם באנשים מתים, שומע את קולם, רואה אותם כבהזיה ועוד.⁷³ כל אלה, כך נראה, משמשים הכנה לפרק האחרון, שהשאלה או המתח בין המוות לנצח עולה בו באופן הברור ביותר. עלילתו מתרחשת בצרפת, אך הערה צדדית אחת העולה מפיו של המחבר מאירה את הפרק כולו, ובעקבות כך גם את כלל הרומן במשמעות שמוסיפה עוד מניע לחשיבות הספרות בעיני שחר.

תוך כדי תיאור חייה ואורחותיה של ג'נטילה לוריא המספר מתאר כיצד שנים אחרי מותה עבר ליד חנות ספרים, ושם ראה ספר מתורגם לצרפתית. מדובר בחיבור של מיגל דה-אונאמונו, שכותרתו בצרפתית היא *Le Sentiment Tragique de la Vie* (ההרגשה הטרגית של החיים). המספר מעיד כי לא קרא מעולם את הספר, אך זהו היגד אירוני מאחר שחיבורו של אונאמונו עוסק בפער בין הכרת הסופיות של החיים לשאיפה לנצחיות. לדבריו, בכל אדם מקנן הרצון לנצחיות עם ההבנה של המוות. המוות הוא המעניק משמעות לזמן שחלף, והוא גם זה שמביא לקץ האדם. מתוך מתח זה, בין הרגש להבנה, צומח הרצון ליצור את האל. זהו רצון פרטי, אישי, שאיננו מחויב המציאות. יצירת האל היא פעולה אנושית, וזו משככת במידה מסוימת את ידיעת המוות ומאפשרת יצירה של נצח.⁷⁴

שחר ממשיך את הקו של אונאמונו בפרק, הרווי כולו דיונים על החיים לאחר המוות אשר מתגלמים בהקשר זה בעצם קיומן של רוחות רפאים. בעלת הבית הצרפתייה של גבריאל יונתן לוריא מספרת לו כי היא ראתה רוח, גבריאל נזכר בסיפורי הרוחות של סבו הנגר, ורואה בעצמו רוח באחד הימים בעת שהוא נפנה לצרכיו. הוא גם שומע מפי אחת המשרתות כיצד ראה בעלה את רוחה של בתם המתה באחד הימים (עמ' 179-180,

73 ראו למשל עמ' 97, 147. תכונה זו אינה ייחודית למספר. ראו למשל עמ' 132, ששם סרוליק שושן רואה את קלסתר פני חותנתו המתה על פני אשתו הישנה.

74 Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life*, Dover Publications, New York 1954

199-200, 202-203, 207-208). התרחשויות אלה הן המובילות אותו לשאלה חוזרת ונשנית בדבר האמונה בקיומן של רוחות ושל חיים לאחר המוות.

המספר מודע לקצו הבלתי נמנע, והוא משתמש בהוויה המיסטית, המבוססת על הקבלה הלוריאנית, ומצביע על הכתיבה כיסוד מכריע. האדם, הכלי, יישבר בסופו של דבר. הוא ימות וייעלם. גם השפע, המציאות שנמחקה כשהכלי נשבר, ייעלם, ועל כן יש צורך ביצירת נצח. רק באמצעות שינוי הספר לעקבה ממשית כמעט נצחית⁷⁵ אפשר להעלות את הניצוצות ולהגשים את הרוח בכלי אחר, כלומר המילה הספרותית הכתובה, המתבססת על הזיכרון, שלא יימחה.⁷⁶

בעקבות זאת, הפער שבין המעשה המגי המתואר בפרק 'היונה והירח' למעשה הכתיבה מאיר עיניים ממש. בפרק זה מובא טקס ממשי שמבקש לנצל רגע מיסטי-קבלי חיצוני. לוריא גודע את חיי היונה בציפייה להתגלות, אך אין היא מגיעה. לעומת זאת, הכתיבה על כל מוגבלותה (וכאמור שחר יודע היטב מה מוגבלותה של ומה קווי הגבול של הכתיבה הספרותית) היא המעניקה את איכות ההתגלות, את ההבנה של המציאות הסמויה מן העין, המשולבת בטשטוש הגבול ובחצייתו. היא זו שתאפשר למספר להשלים את מעשה התיקון.

חתימה – מות הספר ותחייתו

קיץ בדרך הנביאים הוא רומן שספוג כמעט כולו באווירת ירושלים של העבר ובמרכזו מספר שמשמש בזיכרוננו להידוק הטקסט. אך מתחת לפני השטח – או אולי נכון יהיה לומר מתחת לפני המילה הכתובה – מסתתרת אמירה אחרת. שחר מחבר בין מיסטיקה יהודית, בעיקר כזו שנקשרת אל הקבלה הלוריאנית, ובין שבריריות זיכרון שנוגע לעבר, לחציית גבולות בין מקומות ואתרים במרחב וגם בין זהויות שונות, בין תפיסות עולם ובין חיים למוות.

התיאורים העשירים של ירושלים והדקדקנות של תיאור הדמויות, השילוב בין דמויות, אירועים ומקומות היסטוריים ובדיון, כל אלה הביאו חוקרים ומבקרים שונים לטעון כי שחר מציב את המציאות כנגד ייצוגה האמנותי. על פי גישה זו, הרומן, כמו סיפורים אחרים של שחר, מפנה את תשומת הלב לעבר הכישלון והחלקיות של הייצוג הספרותי. זהו כלי דהוי, חסר, שאין ביכולתו לתאר את החוויה של האדם, ובעיקר את החוויה הראשונית והמידית של הילד. הוא מעביר רק הד קלוש שלה, וזה מעיד על אי-יכולת של המספר לתאר נאמנה את שברצונו לספר לקוראים ולקוראות.

75 כך תיאר זאת שחר בריאיון שנערך עמו. באר, 'לאסוף את שברי הכלים לעשות רקונסטרוקציה', עמ' 14. 'ירדני', 'סופרים בעל פה', עמ' 170.

76 והשוו אל דבריו של שחר על מות עגנון: 'עם מות האיש נופלת מחיצת וילון חיי בגופו וחיי בגופו עלי אדמות, ואנחנו נשארים פנים אל פנים עם הוילון שמתח האמן, אותו וילון שהוא המחיצה והוא הוא האספקלריא המאירה, השלטון והתפארת'. שחר, 'שפמו של האפיפיור', עמ' 271.

אך אין ייצוג הקבלה הלוריאנית ברומן משמש קישוט או מסגרת פרשנית בלבד, אלא הוא נוגע לעצם מעשה הכתיבה. שחר מוביל את עליית הרומן בסמטאות וברחובות של עיר מהעבר ומגלה אט-אט לקוראים ולקוראות הקשובים כי אין מדובר בזיכרון ובניסיון נשחזור כי אם בבניית עבר שלא היה בעיר שלא התקיימה מעולם. ירושלים של שחר היא שמורת זמן בשמורת מקום כפי שהמספר של קיץ בדרך הנביאים מכנה אותה. היא המצע שעליו צומחת חציית הגבולות, אשר היא מרכיב מרכזי ברומן. קו התפר הקרוי דרך הנביאים מאפשר לפסיפס הדמויות להשתנות. במקום יציבות הוא מציג שינוי מתמיד, ובמקום אמירות החלטיות הוא מציג ריבוי קולות. הוא משנה את גבולות המקום והזמן, ומציע – או אולי אף מחייב – יצירת זהויות נזילות. גם הגבול בין המספר לגיבור הרומן גבריאל יונתן לוריא נחצה עוד בתחילת הרומן.

טשטוש זהויות זה הוא המעמיד את אמירותיו של לוריא בדבר התרוקנות הכלים או שבירתם כאמירות שנוגעות לקיום האנושי ולקשר שיש לו אל הספרות. המציאות, הזרם הבלתי פוסק של אירועים, התרשמויות וחוויות, מתהווה תמיד, ללא שהיות. חותמה של המציאות חולף, ויש צורך לקעקע אותו כדי לתפוס מעט מן האור שהוא מטיל על הקיום האנושי. בו בזמן, הקץ אורב לאדם ומאיים על אפשרות הזיכרון. השאיפה האנושית לנצחיות נתקלת שוב ושוב בשני יסודות אלה, שטף המציאות מצד אחד והמוות המכלה מצד אחר, ואינה מצליחה למצוא להם מענה בעולם הממשי.

אך מרגע שמעשה האמנות הסיפורי, הייצוג הטקסטואלי של הזיכרון, מתמלא במטען המיסטי-קבלי הוא נהיה מעשה של בריאה מחודשת, של יצירה שיש לה משמעות נשגבת. המיסטיקה, ובעיקר הקבלה הלוריאנית, אותה מערכת שמטרתה צמצום המרחק בין אדם לאל, מוכנסת כאן אל התבנית הספרותית. היא המאפשרת את מחיקת הפער בין האל לזה המתואר ככותב הסיפור, ואת הפיכתו של זה המתואר ככותב הסיפור למי שיש משמעות לסיפורו. במובן זה קיץ בדרך הנביאים איננו עוד ספר 'רגיל', עליה עטופה מילים. גבריאל יונתן לוריא, שמתקשה להתמודד עם האור, כלומר עם המציאות המטילה עליו את סנווריה, הוא גם זה שמעידים עליו כי הוא מחבר היכל הכלים השבורים. זהו הכלי תרתי משמע המאפשר לו להתמודד עם המתח הכפול, של המציאות ושל המוות. זהו הכלי שבורא מחדש את העולם, ובתוך כך גם משיב את הסדר האבוד למקומו.

הספר הוא המקום, האתר המאפשר יצירה מחודשת, עשיית מציאות. המספר-הרושם מאציל את זיכרונו על הכתב ומתקן את המרחב ואת הזמן. הוא מעלה את ניצוצות המציאות, ובורא בתוך כך את ההיכל החדש, את הספר; זה הכלי שיישאר שלם גם אם הכלים המתוארים בו, כלומר בני האדם, יישברו בסופו של דבר בגלל שפע האור או לחלופין יתרוקנו בגלל המוות. והמיסטיקה החוצה את הגבול היא המאפשרת לו בסופו של דבר גם לטשטש את הפער המוחלט, הבלתי עביר, בין חיים למוות, בין ארעיות לנצחיות, בין בן תמותה לאלוהים.

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 הריזנת, 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, ספרית 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 השערי 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, 133-119. 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: מקונונציות 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 נבואה, שהכתיר את 'היכל הכלים השבורים' כ'צירה 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

חושים 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 נבואה, 'היכל השלם מכל שבריו', מעריב, 2.12.1994, 9.12.1994. נבואה 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 יגליון, 'פרסים! פרסים!', על המשמר, 21.9.1984. רשימה לרגל הענקת פרס ביאליק לדוד שחר [ההדגשה שלי].

החויה 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 ברטנא 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 פירושם 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 בחושיים, 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 ובראיה 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 הראיה 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 משמעות 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' 130, 128.

10 אורציון ברטנא, *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 Moragh, 'Piercing the Shimmering Bubble: David Shahar'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' 60-72.

15 ראו דיון להלן בקדימות הראיה, 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 מתוכים 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 שמוסיפים 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', שנקשרת לו משמעויות תרבותיות מסוימות אשר בדוגמה שלפנינו הן שליליות במובהק. לצד המרכיבים האינדיווידואליים 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, ממשיחות 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 קונוונציות 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 המציינות 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 נופתע 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. ראו גם 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

Engen, *Odor Sensation*; J. Douglas Porteous, *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*, University of Toronto Press, Toronto 1990, p. 22
26 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 לוין), 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 huele a podrido (למשהו יש ריח רקוב), Рыба с головы воняет (הדג מסריח מהראש).

מרכזיות ומייצגים במקרים רבים את 'המהות שמעבר לקליפות', מושג קבלי חביב על שחר במיוחד.²⁹ המשמעויות שבמייצוגי הריח המגוונים שונות זו מזו, כמו אלה שבמייצוגי 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 גבריאלי לוריא, גבר יפה תואר, הוגה מעמיק, רב כישרונות וחובב תענוגות, ושל ג'נטילה, אמו האלמנה. אהובתו של גבריאלי היא אוריתיה היפה, שאותה הוא נוטש בירושלים כשהוא עוזב לצרפת (גם בירושלים אין היא אהובתו היחידה). ידידו הקרוב של גבריאלי הוא ישראל (סרוליק) שושן, ספרן הממיר את דתו והופך למטיף קלוויניסטי. לסרוליק יש שתי דודות זקנות שאחת מהן, אלקה, היא אמנית הרוקעת בנחושות. 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 הימלדך, 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 עשרות שיריו 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!) שחוזה 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 הריחו ההוכחה הפשוטה, האנושית וההיגיונית ביותר, ההוכחה שיש בה כדי לפקוח את עיניו של כל אדם, ויהי

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

30 השם אינו מכון לרמזו לניחוח 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 שהכנים 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 מְיֻדֶּת 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 הלוכשות 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 מוזהר 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 והתמוזג בעששת העץ העתיק והבושם הצרפתי המעודן סן לוראן ובריח סבון הכביסה ומי-הבור ואיזוב-הקיר וטחב-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 מוזהר 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 בסטראטיפיות קיצונית (ודי אם נזכיר את יצחק רבן החרדי ואת לאה הימלזך 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 הופכים למעין 'מילים' המרכיבות 'משפט' בעל משמעות. נפתח אם כן 'סוגריים בתוך סוגריים' ונבחן כל מרכיב לעצמו.

אבן ירושלמית, עץ מברטאן

מרכיבי המרכזיים והחשובים ביותר של המכלול הקרוי 'ריחן של הדודות' הם ריח האבן וריח העץ, המייצגים בהתאמה את ירושלים ואת חבל ברטאן שבצרפת – ובמשמעת, 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 הפותח 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 ורבת־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 המוגֵבָה כעין מזבח מעט בפנית 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, וארכנות 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־הראליסטי, הפרוזאי אפילו (נפט להדברת יתושים), של ריח המים ברגע מסוים בנקודת הזמן שבה פותח הסיפור – 'ברגע בו היית 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 וחישיבות מיוחדת, ועם מיקומו האסטרטגי של התיאור בפתחת 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 דיוקנות מן המסורת', *זהות*, א (1981), עמ' 239–243.

39 קיץ בדרך הנביאים, עמ' 11.

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

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, ההרמז 'מזבח מעט' ועתיקותה של האבן מאפיינים ומסמלים את ירושלים כמקום. בפתחת '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, וכד כבד 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 התפשט 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. הופעתה 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 אמוציונליים 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 שבעקבות פרויד 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, יחדיו, 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 ובריה 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 הירושלמיים של גבריאל 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 המציינים יושן. יושן זה מצטרף לעתיקות העץ כביטוי לעתיקותן של הדודות, שנדמה שמאז ומעולם היו זקנות. הלחם העבש הוא גם היפוכו של הלחם המושלם בטירותו 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 ובריאנות. ובכן: ירושלים וברטאן, צרפת והמזרח התיכון, זקנה מופלגת ונשיות, ניקיון, עמלנות ומתיקות – כל אלה נכללים בריחן המיוחד של הדודות. 'סמדר-בלבוב-הנעורים' המקומט' מתאר בדיוק מדהים את התחושה שעשויות לעורר נשים זקנות ואהובות, החיות בירושלים כבר שנים רבות אך נושאות עמן זיכרונות מאירופה, ומבעד לקמטי הִזְקָנָה 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 בנחושת 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 גבריאל לוריא, אך כידוע שחר הרבה לערכב תודעות וזיכרונות. זיכרונות וחוויות של המספר, של גבריאל לוריא, של ישראל שושן ואף של דוד שחר עצמו מופיעים ב'לוריאן' בערבוביה וללא הבחנה ברורה. ראו דיונים של פלד-גינזבורג ורון, **כלים שבורים**, עמ' 28-31.

50 ראו: קיץ בדרך הנביאים, עמ' 41-42. הקטע חוזר מילה 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-דסטיניזציה 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 הזהוי 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

מאפַּרְת הַטוּס

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

בשעה שגבריאֵל התגלח, חשתי בברק זהוב-אמוץ מעומעם ובמין ריח חריף מתכתי רומץ, אך לא שמתילב 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 טוּס פורש את זנבו כמניפה, וכל סיגריה שהונחה על דפנותיה היתה מטפטפת את אפרה לתוך עיקולי

52 המסע לאור כשדים, עמ' 179.

53 דמויות רבות ב'לוריאן' – גבריאֵל, 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'חרוף מתכתי רומץ'. באין מילה אחת שמסוגלת להעביר את תחושת הריח המדויקת נזקק המספר לצירוף של מילים הלקוחות משדות סמנטיים שונים ורחוקים: המילה 'חרוף' מעידה על עצמת הריח, 'מתכתי' על החומר שמפיץ 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, המחוזק 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 החרוף 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 הפרטיים 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: 'וַיִּמְהַי הַנְּשָׁמָה שְׁחַפְשָׁתָ / לְמָצָא אִם לֹא הַחֲפוּשׁ'

56 יום הרוזנת, עמ' 11-12, פתיחת הספר. הקטע מופיע גם בסיום המסע לאור כשרים, 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 והמגעים'.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 גבריאֵל 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־יעלת־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 למראיה: 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 ני־גל, והעובדה שריח זה אהוב גם על גבריאֵל 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 לגבריאֵל הוא עניין שונה לחלוטין. דווקא לאוריתה, שהרומן בינה ובין גבריאֵל הוא כביכול סיפור האהבה המרכזי ב'לוריאן', אין ריח המסמן אותה. עובדה זו מצטרפת לכך שדמותה קלושה וסטראוטיפית. שמה של אוריתה נגזר מ'אורייתא' והיא מייצגת את יחסו המורכב והמסובך של המספר לאמונה היהודית. אוריתה אמורה להיות אהבת חייו של גבריאֵל, אך אהבה זו נקטעת בחטף לאחר שהיא מסרבת לעשות את רצונו של גבריאֵל בעת המשגל.⁶⁰ סירובה להיענות לו מצטייר

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

58 ני־גל, עמ' 273.

59 בהתאמה: קיץ בדרך הנביאים, עמ' 207; ני־גל, עמ' 223; שם, עמ' 240, 259; יום הרוזנת, 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 כמעט 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, ושאינן 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 בערבוביה. 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 אהליות 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'נבטומי' 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 ואוהבים, 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 בפרזיז או בדיר חזירים בברטאן, עמדו ריחות לא נעימים. שחר אינו מזכיר ריחות כאלה לא משום תתרנות פתאומית, אלא מכיוון שהחוויות 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, הבזויה 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 הימלזך, אמה של ניין־גל, מספידה אותה. יש קשר ברור בין הצחנה הפתאומית לצביעות ולאנוכיות של גברת הימלזך:

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 בנחי' ומיאנה לפוג: בהתקף

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 ני־גל: ריחה של ני־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, מתיימרת 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 וסינסתזיה ('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 ני־גל, ברור לחלוטין באיזה צד של המשוואה נמצאים אנשי חברה קדישא וגב' הימלזך ובאיזה צד נמצאת ני־גל, אף על פי שגופה מת. ואכן, המספר ממשיך לשמוע את קולה של ני־גל לאחר מותה, ודמותה מופיעה לפניו בגן הוורדים.⁷¹

68 שם, עמ' 271.

69 קיץ בדרך הנביאים, עמ' 75.

70 שם, עמ' 77.

71 ני־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'. במונחיו של אינגרדן, איננו 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 איננו 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 ומרחחת 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 זעזע-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 כדי־עמל, היה אומר לעצמו 'זַעַת־הנפש', זַעַת־הנפש'⁷⁴.

מהי 'המשמעות שנתייחסה לאותו מעשה טפל שבשגר[ה]'? כיוון שגבריאֵל מריח את עצמו, המשמעות המידית המתבקשת היא שהריח מייצג את ה'עצמי' של גבריאֵל. ברגע הרגיש והלימינלי של היקיצה, גבריאֵל נמצא על הסף בין החלום הלא־מודע להתעוררות אל המודע. עדיין מהבהב בו זכר החלום, הוא ריח 'זַעַת־הנפש' – המקבילה הנפשית לזיַעַת־הגוף. כשהריח דק ונעים ומעיד על 'זהות גמורה בין ישותו לבין ריחו' גבריאֵל 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 גבריאֵל 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 חדוות (שיש בה יותר משמץ של אלוזיה 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 שיבש על אבן ועל דרדר ועל עץ זית, בו נתמזג בושם סבון־הגילוח ועשן־הסיגריות משחזר גבריאֵל והטיל את צלמו בראש נחשול הכיסופים הנובע מתוך חדוות היקיצות של אותו קיץ ברחוב הנביאים. גבריאֵל 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 שביניה ובין היהדות ראו למשל: אמנון גבות, '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 בגבריאל 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 גבריאל 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 גבריאל 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

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 במרכז 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, התקבלותו 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-שווגר. 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-מונוזון, לְנֶגְהָ נִקְדַּת 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.

הבריונים⁴,⁵ חבר למחנה הרוויזיוניסטי ונהיה לאחד ממנהיגיו⁶ ואף מתח ביקורת קשה על מנהיגי ההתיישבות העובדת בכתביו הפובליציסטיים ובשירתו.⁷ שיבתו של אצ"ג לקנון הספרותי התרחשה רק כשני עשורים מאוחר יותר, בזכות שירי הקינה והאבל שפרסם לאחר מלחמת העולם השנייה בהיוודע דבר השמדתה של יהדות אירופה, שאחריהם זכה בפרסים רבים.⁸ 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.⁹ היחס הדו-קטבי לאצ"ג נוסח ישירות בכותרת רשימתו של שלום לינדנבאום: 'אצ"ג – בין הערצה לשנאה ונידוי'.¹⁰ אבקש לברר מדוע שירה זו, שנתפסה כציונית ולאומית¹¹ ואשר זכתה להערצה בקרב חוגים מסוימים, נחלה גם ביקורות קשות, גינוי, דחייה והוקעה¹² 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 שההנהגה נוקטת מדיניות פשרנית שמצמצמת את הצהרת בלפור.¹³ 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 ביטוייה הבולט ביותר בספר **הקטרוג והאמונה** (1937). ראו: אברהם נוברשטרן, 'האור והאפר: הגבורות 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 [...] מבט 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 גיומן 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 מבלבלות ואפלות, וכמעשה העתקה זולה של אפנות חולפות שפרחו ושקעו לרגעים באירופה [...] המשורר עצמו הוקע כמגלומן ו"מטורף", או, לחילופין, כאיש הפוזה הנבובה'. 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 והפיתכתם של השירים ל'מושא לסאטירה וללעג'. ראו: וולף מונזון, **לְנִיחָה נְקֻדַּת 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 בوهמיניים 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 ביידיש,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 לזהט 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, **לְנִיָּה נִקְרָת הַפֶּלֶא**, עמ' 16.

16 בסוף 1921 עבר אצ"ג לוורשה, שם היה חלק מחבורת המשוררים היידישאים המודרניסטים ובהם מלך ראויטש, פרץ מרקיש ו' 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: 'אנחנו 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 הגבריות הארוטית לכיטוי המרוכז ביותר. ברבים מהשירים הועמד ניהוד 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 שְׁמֵשׁ הַזְמָן מְכַפֵּל²⁴ 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 האמתית, 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. חגן 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 הפוטנציאלים 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 שבציטוטים 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 חגן חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת 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 היא מחויבת בהליך תקשורתי כמו לשון הדיבור או אפילו לשון האנליזה. שירי של אצ"ג הם פעמים רבות בלתי מוכנים, 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 שמות-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 כאינדיבידואל, 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 נשפך! / יהודה! שומרון! גליל! הרי! עמקי! מדברי ימי! / עין חרוד, תל יוסף, ובית אלפא, שתי דגניות קודחות! / ירושלים – תפלין-של-ראש והעמק – שליך!³⁷ – הארץ מהווה מושא תשוקה לדובר שמפנה אליה מעין קריאות אהבה, ובו בזמן הדובר חווה את הארץ באופן פיזי ממש, כחלק מגופו. דם 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 ממחישים 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 ממש, והממשי הוא סמלי. החוויות ה'ממשיות' הפרטיות ביותר שייכות למישור הכללי, והסיפור היהודי-לאומי מתממש ומתרחש בגופו הפיזי של הדובר. כבר בפולין, אומר הדובר, 'בשרי הרך החל לספג בנקבי העור את ניגון האסון הנפלא', ואותו דם פרטי בגוף הדובר כאילו מותמר במעשה כיבוש הארץ: 'יבוא ויקנה בעורקים הדם אשר נשפך!'. 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 בשר ארחת יראה פחי על צלחת'. הדובר משתמש בדימוי קנבלי המשיב ל'ארוחה' את האכילות של יצור חי שחייו 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 'גלבו' 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 מלוכה! / הטלילי נא את בשרי, כשדה שחרית סמר. הללנה!', ובהמשך השיר: 'עוטפה ארצי אור פטלית. / בתים 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.

כטוֹטְפוֹת. / וְכִצְוֵנוֹת 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: 'בְּשִׁירִי, 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 הַזֶּהֱרֵה הָהָא, או כשהוא שם בפי אמו את השאלה המעידה על גדולתו מלידה: 'אֶפְשָׁר שִׁיגְדֵל הַיּוֹנֵק הָהָא וְיִהְיֶה מְאוֹר לְכִנְסֵת יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָם, שְׁיִהְיֶה לָהּ הַרְוֵעָה'. הנרקיסוס 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 וממסטר 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' שבוטל 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 האכספרסיוניזם', עמ' 68.

42 כפי שכתב דוד כנעני: 'רק כפסע הוא בין יהירות ותחושה נלעגת של "אני ואפסי עוד" לבין תחושת-מנהיגות'. ראו: דוד כנעני, לנועה עץ רקב; [לבחינת 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 מיתי שמאייך את הדובר כבעל יכולות פלאיות⁴⁵ או נבואיות.⁴⁶ בשיר, 'הזהירות' מופיעה כחוויה אקסטטית, שבה '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: 'הזהירות גדולה בגוף', 'סימני קריאה צעוקים בבשרי פחזים', 'מצלעותי מתרונן האור למשיח', ועוד. האקסטזה מאפשרת לדובר 'לצאת מתוך עצמו', לשהות במישורי קיום שונים ולחוש אותם ממשיים. בתוך כך, הדובר בשיר ממצב את עצמו כבלתי מושג לקוראיו.

המונח 'הזהירות' נקשר גם למתח שבין הנשיות לגבריות בהפנתו את הקוראים לספר הזהיר. יהודה ליבס במאמרו 'זהיר וארוס' טוען כי 'השם "זהיר" קשור לתחום המיני, האקסטטי והיצירתי'.⁴⁸ 'השאפה להתאחדות ארוטית היא עיקרו של הספר [ספר הזהיר], 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 האינדיבידואליזציה, ואת מקומה של האנימה הנשית תופסים יסודות גבריים',⁵⁰ ולמרות טענותיה של אורית מיטל – שרואה ב'זיהוי של הגוף עם שטחי הארץ' קשר ל'אנדרוגניות של הגוף' והזהירות 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, לנגה נקדת הפלא, עמ' 234-236.

45 ראובן שהם רואה בכך חלק מהביוגרפיה הארכיטיפית של הגיבור הגואל. ראו: ראובן שהם, סנה בשיר ודום: 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 וזהיר 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 ההווה 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. מיוננית: ekstasis יציאה מהמקום'. ראו: אברהם אבן-שושן, מילון אבן-שושן: מחודש ומעודכן לשנות האלפיים, המילון החדש, ישראל 2003, עמ' 116.

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

49 שם, עמ' 99.

50 וולף-מונזון, לנגה נקדת הפלא, עמ' 233.

51 אורית מיטל, 'הרד, 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 בְּשָׁרֵי פְּחִיזִים') מופיעים כסימני פיסוק בסוף עשרת הטורים המסיימים. ההתלהבות היתרה, העודפת, היא אנרגיית כיבוש הארץ, שנתפסת בעיני הדובר כפרויקט אין-סופי חסר גבולות. הטורים 'הרי! עֲמָקֵי! מְדְבָרֵי וְיָמֵי!' 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: 'ירוּשָׁלַיִם – תְּפִלִּין-שֶׁל-רֹאשׁ וְהַעֲמֶק – שֶׁל-יָדֵי!'.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 כשהיה 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,⁵⁷ וגודלה' 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 פֶּפֶּמֶרְט, 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 אדם 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: "הַזְדָּהְרוּת גְּדוֹלָה בְּגוֹף: כְּמוֹ הַיָּכָל שֶׁל זְכוּכִית. עַל כֶּפֶת הַזָּהָב
גַּם שְׁמֵשׁ הַזָּמָן מְכַפֶּלֶת. / וְיִכְוֹדֵר הַמְכוּהָ עֵין שְׂדֵי בְּאִמְצָעֵי הַנֶּפֶשׁ". כאן מתגלה דרך נוספת
שבה הדובר ממציא את עצמו כבלתי מושג, הקשורה קשר הדוק לאקסטזה, והיא השימוש
בסמלים מעולם הדת, בייחוד מאגפיה המיסטיים: 'היכל', 'עין שדי', לצד סמלים פרטיים,
שנדרמים כסמלים קיימים בעלי מטען דתי-מיסטי: 'ורד המכוה' ו'שמש הזמן'.⁵⁸ בעוד
הביטוי 'היכל של זכוּכִית' מדמה את תחושת ההזדהות בגוף, לא ניתן להכריע חד־משמעית
בשאלה מהם היחסים בין הגוף המזדהר ובין המשכו של המבע, 'על כפת הזָהָב גַּם שְׁמֵשׁ
הַזָּמָן מְכַפֶּלֶת'. 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, 'לְמַד וְיִין כָּכָל הַקְּבוּצִים
בְּהוֹד אֱלֹהֵי כָל הַדָּוִים לְמַלְכוּת!'; מצורפים יחד אלמנטים מסורתיים יהודיים – 'למד ויין'
לצד 'בכל הקיבוצים' – אידיאולוגיה חלוצית התיישבותית – עם אלמנט נוצרי – 'הדווים
למלכות'. נוכחותם המפתיעה של האלמנטים הנוצריים בשירי אצ"ג עוררה פרשנויות
שונות בקרב חוקריו: שנהא לנצרות,⁵⁹ רצון להחזיר את ישו מהנצרות לדת שלתוכה
נולד – היהדות,⁶⁰ ויצירת אפקט של הזדה והפתעה.⁶¹ אני טוענת שההתייחסות לנצרות, כמו
ההתייחסות לאסלאם ברמיזה ל'כיפת הזהב', היא התייחסות שטחית, משום שמופקעים
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
ה'רואה 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 א"צ 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 בעשור,⁶² הרי הם דוגמה משכנעת למגמה מסוימת של התקופה שמייצגיה הם אצ"ג, שלונסקי ולמון. לטענת שביט, בכתביהם 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 ולמון – 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 א.צ. גרינברג ביטוי שירי לעליה השלישית, לירושלים החדשה – זה עמק יזרעאל, זו ההתיישבות העובדת. תמימות, אמונה ופאתוס גדול פירנסו את שורותיה 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 א.צ. 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 לכו" אלא מוסיף לחפון.⁶⁸ למעשה הרברג טוען ששירתו חסרה את הממד האישי, 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 הממשע, המפריד בינו לבין דימוי המראה שלו ומסרס את התענגותו הממשית, וכך מכונן אותו כאינדיוידואל.

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 פרוע 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', הדאר, 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' 1.

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 סממאות 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 – האנטיטזה של היהודי האירופי הגלותי שנתפס כרכוסי, 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-דדהבא שלה', 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 הגשמיות 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 בוראריק, 'נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי', **תאוריה 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** (תרגום כרמית גיא), עם עובד, תל אביב 1994, עמ' 231-267; חמוטל צמיר, 'הקרבת 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 כשהוא שוכב על שדיה של אמו, ומתאר תהליך פרוידיאני-אדיפלי: הליבדו מופנה בינקות כלפי האם,⁸⁰ ועם ההתבגרות המינית הוא עובר תמורה ומכוון לאובייקט נשי: 'מִרִּיחַ הָאֵם, בְּשִׁכְבִּנוּ עַל שְׂדֶה, רִיחַ הָאִשָּׁה סִפְּגֵנוּ'.⁸¹ גם בשיר זה, אף שמדובר בחוויה פרטית של אדם יחיד, הדובר בוחר בלשון רבים: "מִנְקָבָה אֶפְלָה יִצְאֵנוּ לְשִׁמּוֹשׁ וְכָל מֵאוּיֵינוּ לְנִקְבָּה", 'רִיחַ הָאִשָּׁה סִפְּגֵנוּ'. 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: להיות מושא תשוקה בפרדיגמה המינית-לאומית של תנועת הכיבוש, היבט אופייני לתנועות לאומיות, ובעיניי בעייתי, משום שהוא משתק 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-מונוזון רואה בכך 'חיפוש חסר תקווה אחר "האבדן האחד, העמוק", היינו חוויות המיניות הראשונה שחוהה התינוק בשוכבו על שדה של אמו. היציאה מהנקבה מתפרשת לא רק כחווית השחרור לחיים, אלא גם כדחייה מגן העדן של הרחם'. ראו: וולף-מונוזון, לְנִיחָה נִקְבָּה הֶפְלָא, 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 הַגְּבָרֹת'; ובסופו, 'הַגְּבָר לְעֶמֶת הָאִשָּׁה'. שתי האמירות מעוצבות באותיות נטויות, לסמן שיש כאן חשיבות מיוחדת. השיר מנסח, 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 דלו 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 שתארו דלו וגואטרי: 'להגדיל ולנפח את אדיפוס, לדוש בו יתר על המידה ולעשות בו שימוש פרוורטי או פרנואידי'.⁸⁴ ברוח טענתם של דלו וגואטרי, אצ"ג עושה שימוש מוגזם בתבנית הפסיכואנליטית ובחזרה על ביטויים המעידים על 'גבריותו' 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 הַקְּוִיִּים בְּאֶמְצֵעַ הַזְּמִינִים קו-שְׁנֵי עוֹד נִרְאֶה בְּשִׁלְמוֹת / וְכֹא בְּמֵאֲרָעוֹת סִפְסִין הַחֵד: הָאִשָּׁה לְעֶמֶת הַגְּבָרֹת'. 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 שכותרתה '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 אִשׁוֹת גדולה אחת, שירושלים העברית שמה, אשר סיף בלבה'.⁸⁷ בשיר לא נראית התייחסות ישירה לירושלים ולארץ ישראל כמו ברשימה

83 ז'יל דלו 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 'מי רעב מלכותיים. מלכות הנפש משתלטת בבית החומר המתהלך על אדמת ארץ-ישראל [...] יש רגע-ימגע עם שולי יריעות שבמיסטיקה, שלפני הזדהות 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 לעצמת הגברות'. בכך מתגלה, כמו בשירים אחרים, חילוף בין ירושלים הנכבשת בידי העם העברי ובין הנשיות שנכבשת בידי הגברות.

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: הבחרות 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 ורננים: הם קרואים עוד לעלות לחמה', כלומר הבחרות 'באמצע העולם', כמו קו השני המתגלה בבירור מתוך תשובות הקווים, מהווה נקודת אחיזה בעלת משמעות בעולם כאוטי. הבחרות 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 בפרחקים לעיר שבה נולד התינוק',⁸⁸ שנתונה כעת בחורבן: 'הפלב נזכר בגל האשפות או נזכר בעשב והומה'. נוכח האמור לעיל, מפתיע גלגול 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 שטהל, 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 'הודי ואנושי'.⁹⁰ טענתה מתחזקת למקרא הטורים המאלפים בשירתו המאוחרת של אצ"ג: 'יֵשׁוּ הָיָה יְהוּדִי, לוֹ פֶּאוֹת וְזָקָן! / מְעַטֵּר בְּתַפִּילִין וּבְטִיצֵת כַּדִּין!'⁹¹

ההזדהות המשיחית עם ישו מעניקה למעשה הצינוני 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': 'כָּלֵב, יְדִידִי, כָּלֵב / מְעַנֵּי, בֹּהַ נֶפֶשׁ וּמַעֲנָה, / בְּרַחְתִּי הַיּוֹם אֶל-הַשָּׂדֶה מִפְּנֵי עֲצָבוֹן יְדִי בְּלִי כֹחַ'. ראו: חיים נחמן ביאליק, **כל כתבי ח. נ. ביאליק**, דביר, תל אביב 1971, עמ' ח.

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

90 זאת לעומת היחס השלילי כלפי 'יוזוס', 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: 'במקום שְעִמְדָה עֲרִיסַת הַתִּינוּק, בְּמָקוֹם שְעִמְדָה הַמָּטָה, / אִי יִצְאָה מִפִּי הַיֹּלְדֶת הַצֵּעָקָה לְבָקֵעַ אֶת עֲבִי 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, בְּשִׁכְבֵּנוּ עַל שָׁדָה, רִיחַ הָאִשָּׁה סִפְגָּנוּ, 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 המשחית 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 שנולד 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 ה'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-ארץ־ישראלי שאצ"ג מבקש לכונן. דמותה של האם לוקחת חלק במערך הזה; במחקר טענו לְקֶשֶׁר 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: 'לְעֵת עָרֵב הַבְּחִרֹת בְּאֶמְצַע הָעוֹלָם (וְסָכִיב 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 אֲרִי אֶז בְּדָמוֹ הַכָּבֵד לְעֵמֶת הָאֶבֶדן הָעֶמֶק'. ההמשך הישיר של הטור, שאינו נענה להיגיון תחבירי, בעוד המילים 'וְסָכִיב 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, *לְנִיחָה 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, מכוננת ליסודאציה 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 'וְנוֹקֶכֶת 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 'וְאָעֲבֹר עָלֶיךָ וְאָרָאָה, מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמֶיךָ; וְאָמַר לְךָ בְּדָמֶיךָ חַיִּי, וְאָמַר לְךָ בְּדָמֶיךָ חַיִּי', בא פסוק בעל הקשר מיני דווקא: 'רְבִבְכָה, כְּצִמְח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיד, וְתִרְפִּי וְתִגְדְּלִי, וְתִבְאִי בְּעֲדֵי עֲדֵיִים: שְׂדֵים נִכְנֹו וְשָׁעֲרָה צִמְחָה, וְאֶת עֵרֶם וְעִרְיָה', ובפסוק הבא חוזרות המילים הפותחות 'ואעבור עליך ואראך', אך הפעם ההתבוססות בדם מוחלפת במעשה אהבה: 'וְאָעֲבֹר עָלֶיךָ וְאָרָאָה, וְהִנֵּה עֲתִידָה עֵת דְּדִים, וְאֶפְרֹשׁ כְּנָפֵי עָלֶיךָ, וְאֶכְסֶה עֲרֹתְךָ'.⁹³

על פי הקשר המשפט בשיר, 'האבדן העמוק' מכוון לחורבן הבית היהודי ולאבדן האם והתינוק, אך בה בעת הציור 'האבדן העמוק' מפנה את הקוראים לתחילתו של השיר, שבו הביטוי 'אֶבְדָן הָאֶחָד, הָעֵמֶק' כוון לפאלוס הגברי. במהלך זה העבר היהודי, שהיינו מצפים שיהיה מנוגד לנרטיב הפאלי, מזין ומעצים אותו. במהלך דומה, האש ששורפת את הבית היהודי (פי שֶׁרֶף הַבֵּית הַיְּהוּדִי) היא גם אש התשוקה, המהווה מוטיבציה להפצעתה של אנרגיה מינית כובשת: 'וְנוֹקֶכֶת הָאֵשׁ, הָעֲצוּרָה בְּדָם, אֶת הָעוֹר וּבִקְעַת הָאֵר'. 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: 'הַגֶּבֶר 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.

לְעֵבֶר וּלְנִשְׁוִיּוֹת כְּדִי לְהַעֲצִים אֶת הַהוּוֹה הַגְּבֵרִי לְהַפְּוֹךְ אוֹתוֹ לְמִיִּתִי וְכִלִּי־כּוֹל. כְּכֹר בְּבִיטוֹי 'הַגְּבֵר לְעֵמֶת הָאִשָּׁה' נִרְאָה שֶׁהַמִּלָּה 'לְעוֹמֶת' מְשַׁמֶּשֶׁת לְהוֹרֵאת נִיגוּד אֶךְ גַּם לְהוֹרֵאת יַחֲסֵי תִלּוֹת וְהַדְרִיּוֹת, שֶׁכֵּן הַגְּבֵר נִתְפַּס כְּ'גֵבֶר' בִּיחַס לְאִישָׁה, וְלַהֲפֹךְ. לְפִי זֶה, לְשֵׁם בַּחִירָה מוֹחֲלֶטֶת בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל נִזְקֵק הַמְשׁוֹרֵר לְמַטְעֵנִים מְסוּיָמִים מִתּוֹךְ הָעֵבֶר הָאִירוֹפִי שִׁישְׁרָתוֹ וִיחֻזְקוֹ אֶת הַבַּחִירָה הַצִּיּוֹנִית. שִׁימוּשׁוֹ שֶׁל אֶצ"ג בְּנִשְׁוִיּוֹת, וְכִמּוּהָ בְּעֵבֶר הַגְּלוּתִי, הוּא לְדַעֲתִי אִמְצָעִי לְאוֹבִי־קִטִּיפִיקְצִיָּה וְלַהֲשַׁטַּחָה. הַהִזְדָּהוֹת הַחֲלִיקִית וְהַסְלִקְטִיבִית עִם הָעֵבֶר הַגְּלוּתִי מְקַבִּילָה לְהִזְדָּהוֹת חֲלִיקִית וְסִלְקְטִיבִית עִם הַנִּשְׁוִיּוֹת, וְשִׁתִּיחַן מֵהוּוֹת כְּלִים שֶׁמְטַרְתֵּם הַסּוֹפִית הִיא לְיִצְוֹר זֹהוֹת גְּבֵרִית אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵלִית, אוֹמְנִיפּוֹטֶנְטִית וְאוֹטוֹנוֹמִית.

לידה גברית: ייתור הנשיות

הַגְּבֵרִיּוֹת הָעוֹדֶפֶת בְּשִׁירֵי הַגְּבֵרֹת הָעוֹלָה מִנְסָה לְסַמֵּן וּלְקַנּוֹת שְׁלִיטָה עַל אֲזוּרִים שֶׁמְטִיבִים אִינֵם נְגִישִׁים לָהּ, וְבַעֲיִנֵּי אֵף אִינֵם יְכוּלִים לְהִיּוֹת נְגִישִׁים לָהּ, וּבִרְאֵשׁ וּבִרְאֵשׁוֹנָה חוּוִיִּית הַלִּידָה הַנִּשְׁוִיּוֹת. אֶצ"ג חוֹזֵר בְּקוֹבֶץ לְנוֹשָׂא הַיִּנְקוֹת וְהַלִּידָה וְיוֹצֵר הַקְּבִלּוֹת בֵּין הַלִּידָה הַפִּיזִית הַמְּמִשִּׁית לְ'לִידָה הַמְּחוֹדֶשֶׁת' בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל. עֵיסוֹקוֹ הָרַב שֶׁל אֶצ"ג בְּנוֹשָׂא הַלִּידָה הַפִּיזִית וְהַיִּנְקוֹת הַפִּיזִית מֵאִפְשֵׁר לוֹ לְיִצֵּר אֶת הַלִּידָה הַסְּמִלִית הַמְּחוֹדֶשֶׁת, שֶׁהִיא לִידָה גְּבֵרִית, דֶּרֶךְ חוֹזֵר עַל לִידָה 'נֹרְמִטִּיבִית' גּוֹפִנִית וּמוֹחֲשִׁית וּבִאֲמִצְעוֹת 'שְׁאִילָה' יְכוּלוֹת הַלִּידָה הַפִּיזִית הַחֲסִרוֹת לוֹ כְּדִי 'לְלַדָּת אֶת עֲצֻמוֹ' מִחֲדָשׁ כְּבַעַל 'גּוֹף יְרוּשָׁלַּיִם'. נוֹשָׂא הַלִּידָה עוֹמֵד בְּמִרְכּוֹ הַמְּחוֹזֵר הָרִאשׁוֹן בְּקוֹבֶץ, 'לַחַג הַהַתְּגַלּוּת', וְאַחַד הַשִּׁירִים הַמְּמַחֲשִׁים בְּבִירוֹר אֶת אִפְקֵט הַחֲזֵרָה הוּא 'שִׁיר בֶּן לְכָבוֹד אִמָּא'.⁹⁷

הַבֵּית הָרִאשׁוֹן בְּשִׁיר מֵהַלֵּל אֶת הָאֵם וּמִבִּיא תִּיאוֹר כְּמַעַט אוֹטוֹפִי שֶׁל מְסִירוֹתָהּ הַמוֹחֲלֶטֶת לְתִינּוּקָהּ. הָאֵם אִינָה מוֹצֵגָת בְּשִׁיר כְּסוֹבִי־יֵקֵט נִפְרֵד הָעוֹמֵד לְעֲצֻמוֹ, אֲלָא כִּישׁוֹת שֶׁתְּכַלִּיתָה לְטַפֵּל בְּתִינּוּק: מִבַּחֲנִינָה פִּיזִית (הִירִיוֹן, לִידָה, הַנְּקָה, רַחֲצָה, כְּבִיסָה, עֲרוֹת בְּלִילָה) וְרַגְשִׁית ('נִשְׁיָקָה בְּמִצָּח, בְּעֵינָי, בְּלִחָי'). הַקְּרֵבָה וְאֵף הַזֹּהוּת הַחֲלִיקִית שֶׁבֵּין הָאֵם לְתִינּוּק מוֹפִיעוֹת בְּטוֹר הַשְּׁלִישִׁי: 'שֹׁכֵר חֵלֶב אִם וְשֹׁכֵר רֹחַ הָעֲרִיסָה, הַלֵּבָן, כֶּשֶׁה'לוֹבֵן' מְכוּוֹן לְעִרְסַת הַתִּינּוּק וְגַם לְחֵלֶב הָאֵם שֶׁהוֹפִיעַ בְּתַחֲלִילַת הַטוֹר.

לְצַד הַדְּמִיוֹן בֵּין הָאֵם לְתִינּוּק, הַבֵּית מִמַּחֲשֵׁשׁ אֶת הַפַּעֵר הַמְּתַקִּיִּים בִּינֵיהֶם בְּהוּוֹה, בַּעַת שֶׁהַדּוֹבֵר מַעֲנִיק לָהּ 'שֹׁכֵר' עַל מְסִירוֹתָהּ. שְׁלוֹשִׁים כְּלִי הַזֹּמֵר הַמוֹפִיעִים בְּטוֹר הַפּוֹתַח: 'נִגְנָנוּ-נָא, שְׁלוֹשִׁים כְּלִי זִמֵּר, שִׁיר בֶּן לְכָבוֹד אִמָּא', הַשְּׁקוּלִים כְּנֶגֶד שְׁלוֹשִׁים שְׁנוֹתָיו שֶׁל הַדּוֹבֵר מַעֲדִידִים עַל הָרִיחּוֹק מֵאִמּוֹ, בְּבַחֲנִינַת זִיכְרוֹן רַחוּק שִׁישׁ לְהַקְדִּישׁ לוֹ שִׁיר וְלַהֲעֲנִיק לוֹ שֹׁכֵר. מִיתוֹס גִּיל הַשְּׁלוֹשִׁים חוֹזֵר פַּעַמִּים רַבּוֹת בְּקוֹבֶץ, וּמִתְקַשֵּׁר לְ'גִבּוֹרָה' וּלְ'גְּבֵרֹת'. בְּמִשְׁנָה נֶאֱמַר 'בֶּן שְׁלוֹשִׁים - לְכוּחַ', וְעַל פִּי הַמְּסוֹרֶת זֶה הִגִּיל הַמִּתְאִים לְעַבּוּדָה פִּיזִית.⁹⁸ הַלִּידָה הַמְּחוֹדֶשֶׁת

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 שכר – 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 'אני רוצה לבקש שיר אִמָּא מְבִשֶּׁרִי' ניכרת בבירור חוויית 'הגוף הסמלי' האופיינית לשירת אצ"ג: לידת ה'שיר' כחוויה 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 לִילֹתֶיהָ עַל עֶרְשִׁי הַקֶּטָן'. וְלִהְרִיחַ בְּנִחְיִי אֶת רֵיחַ הַתֵּינוּק מְבִשֶּׁרִי, 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-מונוזון, 'השורש בק"ע מעניק מימד גברי למעשה הפקת השיר, בהיותו בעל קונוטציה גברית מובהקת של פריצה בכוח'.¹⁰¹ הדובר מבקש 'לֶאֱחֹז בְּשָׁנוֹתַי הַשְּׁלוֹשִׁים, שֶׁהֵן מְעֻטָּרוֹת, וְלִהְיוֹתֵן הַצֵּדָה!', 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 לִילֹתֶיהָ עַל עֶרְשִׁי הַקֶּטָן'. וְלִהְרִיחַ בְּנִחְיִי אֶת רֵיחַ הַתֵּינוּק מְבִשֶּׁרִי. פעולת ההרחה היא פעולה שהדובר מבקש לחוות בעצמו, פעולה המתייחסת לאם דווקא ולא לתינוק. ההזדהות עם האם היא הכרחית כדי להפקיע את יכולתיה הפיזיות למען הלידה הגברית-לאומית המנוסחת בשירים אחרים בקובץ. ה'הטיה'

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

100 משמעותו המילולית של המונח 'פרודיה' היא 'לצד השיר' (ביונית: para = לצד, ode = שיר), כלומר יצירה שנשמכת 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-מונוזון, *לנוגה נקדת הפלא*, 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: 'וְנִגַּשׁ הַגֶּבֶר לְבָרְךָ אֶת עֶרְשׁוֹ וְאָמַר / בְּאֶמְצֵעַ הָעוֹלָם'. אם כן, כנגד קריאותיהן של מיטל ושל וולף־מונזון, שזיהו בשיר מהלך של היפרדות מהאם וחתימה לאינדיווידואציה גברית,¹⁰² אני מבקשת לטעון שמדובר בחתימה 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 אקססטי 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 סָפְרָה לִי אִמָּא אֵם שְׁמָעָה בְּגִיחִי מִבְּטָנָהּ, כִּי רָנָה מִלְּאָכִים לְלִדְתִּי אוֹ כִּכּוֹ מְאֹד / 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 והמיסטיזם המאפיינים את חווית הלידה הממשית בשיר מוחלפים בידיעה הברורה של הלידה הסמלית, בבית האב: 'אָבֶל הָגֵד לִי פֶעַם, כִּי רָבְתָה הַחֲדָוָה בְּבֵיתוֹ שֶׁל אָבֶא. / עַל הַשְׁלָחָנוֹת וְעַל הַסְּפָסָלִים רָקְדוּ'. הלידה הסמלית מתממשת בהכנסת התינוק לתוך היהדות, בטקס ברית המילה: 'וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי הִכְאִיבוּ לִי כֶּכָּה בָשֶׁם הַיְּהוּדִת הַגְּדוֹלָה'.

הלידה האבהית הסמלית 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 בוירין, '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, 'הקרבן החלוצי', עמ' 645-673.

104 גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 80.

105 על השפה הסימבולית והסמיטית 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: 'כֶּךְ גָּדַל הַיֶּלֶד, כֶּךְ גָּדַל הַסֶּנֶה שְׁלִמְכָאוֹב', בטור שיש בו זהות מטפורית בין 'ילד' פיזי וממשי ובין 'הסנה' – 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 'אושפיון' כשם השיר עצמו. שני המונחים, סנה ואושפיון, 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', שילוד את עצמו על מִטַּת הַגֶּבֶר ב'חג ההתגלות'. הדובר מסתייג מהלידה הסמלית של האב וכופר במשמעותה במילים 'אֵינִי יוֹדֵעַ: מֶה פֶּשֶׁר הַחֲדָה שֶׁרִבְתָּה בְּכִיתוֹ 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 'כִּפְעַת, 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 רוזנצווייג-קופפר וילך 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, הלון 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 מראש¹¹¹, 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 האבסורדי**, 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 ומלאות סתירות,¹¹⁶ שמאפשרת באמצעות הפרדוקסים 'השהיה של המובן המשותף והשעייתו'.¹¹⁷ מירון מציע שהשפה מתפקדת כתחליף לחיק האם, כשהיא 'מאפשרת שלמות פנימית סוליפיסטיטית': שפה שמקנה לדובר ביטוי ייחודי אך גם כוללת אותו בתחומיה.¹¹⁸ שתי הקריאות מחמיצות פן נוסף: באמצעות מתיחת גבולותיהם של הלשון והתחביר, הדובר בשירים קונה שליטה על הלשון עצמה, ודמותו המורכבת והמורכבת 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 ולסרס 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 ניהוד 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 ניהוד בינארי בין חוויות המעמקים ובין גילויין החיצוניים של הדובר. הדובר מפאר בצורה נרקסיסטית את דמותו, ומונה את הישגיו וכישוריו כמשורר נערץ וכובש נשים: 'יֵשׁ קוֹרְאֵי שִׁירָה בְּיִשְׂרָאֵל, יֵשׁ מַעֲלִים שְׂמִי כְּמוֹ יְהוֹלֵם וְדָמָם רַן בְּאוֹר זְכֻרֹנוֹת. / וְיֵשׁ גַּם אִשָּׁה לְהַרְיוֹן וּלְתַעֲנוּגִי לְיֵלָה רַבִּים; יֵשׁ יָדִים מְלֹאוֹת לֵב וּפֶה מְנַגֵּד לִי: עֲטָרָתִי. / הַתְּבִנִּית הַרְטוּרִית שֶׁל הַחוּזָה עַל הַתִּיבָה 'יֵשׁ' מוֹבִילָה לְמָה שְׁאִין דּוּוֹקָא: 'יֵשׁ לְלֶכֶת וּלְלַכֵּת, אֲךָ אֶל הַיּוֹנֵק וְהַעֲרֵשׁ לֹא אֶגִּיעַ עוֹד לְעוֹלָם'. / הַצִּלְחוֹתִי הַמִּסְחָרֵרוֹת שֶׁל הַדּוֹבֵר בְּמִשּׁוֹר הָאֲרָצִי וְהַסְמִלִּי אֵינָן מֵאֲפִשְׁרוֹת לוֹ לְסִיִּים אֶת הַמִּסְעָ הַהַפּוּךְ בּוֹזֵן אֶל הָעֵבֶר וְלַהֲגִיעַ לְאוֹטוֹפִיָּה הַקִּדְמִית-שְׁפִתִּית, שֶׁל הַמִּמְשִׁי שְׁאִינוֹ חֹסֵר דָּבָר, הַמִּתְקִיִּים בִּינְקוֹת וּבִאֲחֻדוֹת הַתִּינּוֹק וְהָאֵם: 'בְּשֶׁעַר רֹאשׁוֹן בּוֹכָה אֲמָא, כִּי בְטוּיִים אֵין לְשָׁנֶינִי'. / עַל כֵּן הַטּוֹרִים עוֹבְרִים מְקַטְבוֹת קִיצוֹנִית אַחַת לְאַחֶרֶת: מִפְּרִסּוֹנָה שֶׁל עַל-אִדָּם נֶעֱרַץ, רַב-מַעֲלָלִים וְכִישְׁרוֹנוֹת, לְדוֹבֵר קְרוֹעַ וּמְפוֹרָק הַשְּׂרִי בְּמַצּוּקָה.

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-מונוון כותבת שהצהרה האישית בתחילתו של השיר מובילה את הקורא לקריאה ארספואטית, 'בירור מעמיק של מקורות החזון הפיוטי של המשורר'. ראו: וולף-מונוון, 'לנגח נקדת הפלא', עמ' 227.

בטור 'אך אֶנֶכִּי כֹה נִחְתָּכְתִּי; אֲבָר אֲבָר מְלֵא פְחָדִים. לֹא פִלְלֵתִי לְהִיּוֹת סָפּוֹג וְאַסְפִּקְלָרִיָּה 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, המזוכיזם 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 הָרֵאשׁוֹנָה נִוְהַר סֶתָּו מְשֻׁלָּשִׁים שְׁעָרִים וּמִדְמִיעַ בָּשָׂר הַיּוֹנֵק בְּכַתְנָתוֹ הַמְּבֻרְכָת. / בְּשֶׁעַר רֵאשׁוֹן בּוֹכָה אִמָּא, כִּי בְטוּיִים אֵין לְשִׁנָּיו - - / תקופת האוטופיה מתרחשת 'עַד שְׁנָתִי הָרֵאשׁוֹנָה', אך גם אליה כבר 'נִוְהַר סֶתָּו מְשֻׁלָּשִׁים שְׁעָרִים'. גיל השלושים שהוא סמל לגבריות ולכוחניות משתלב עם האוטופיה הינקותית, ובעצם מנסח מחדש את הינקות כחלק מ'הגברות העולה'. המטפורה 'מִדְמִיעַ בָּשָׂר הַיּוֹנֵק' ממחישה כיצד ההווה מפורר את האוטופיה של הינקות, כשהדמעות כמו ממסות את הבשר של היונק ומערערות את יציבותו הפיזית. השיר יוצר קשר בין הדמעות שמביא אתו 'סתיו הגברות' ובין דמעותיה של האם הבוכה, והדובר שב וחוזר על סיטואציה המשוכיכת לאם ומפקיע אותה מסובייקטיביות אימהית.

שיר זה, כמו שירים נוספים, מבטא מצבים רגשיים פרטיים באמצעות דמויות אוניברסליות: איוב, נירון וסוקרטס.¹²³ בטורים 'מֵה שֶׁקָּרָה לוֹ לְאִיּוֹב מֵאֲסוֹנוֹת עַד צָרָעַת, עֲלָה לִי מַעְבְּרֵי חַיִּי, מִתְּסַבֶּכֶת הַתַּעֲנֻגִים, / בְּרִטְט אֲבָא בְּדָמִי בָנוּ עַל שְׁלֹשִׁים פְּסָגוֹת הַהֶתְלַהְבוֹת', קורותיו של איוב 'מֵאֲסוֹנוֹת עַד צָרָעַת' משמשות לדובר 'דימוי מראה' שבו הוא מזדהה עם דימוי גדול ממנו, של איוב, כדי לחוות את עצמו. נוכחותו של האב נראית בתחילה כנוכחות מסרסת, ממייטה אסון, שאינה מאפשרת לשוב להתענגות עם האם, כמו השפה עצמה המרחיקה מגן העדן הסמינטי. עם זאת, הקשר עם האב מתואר בשיר במונחים שאינם נקיים מהיבטים ארוטיים ומענגים: 'רִטְט אֲבָא בְּדָמִי בָנוּ עַל שְׁלֹשִׁים פְּסָגוֹת הַהֶתְלַהְבוֹת'.

122 ז'יל דלז, 'הצגת זאכר-מוזק: שני פרקים נבחרים', בתוך: יצחק בנימיני ועידן צבעוני (עורכים), עבר, 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.

היחוס 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. 'תספכת התענוגים', 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: 'ולא בא אלי גם הוא: גואל-עניי – תשעעון, לפדותני מן האשה, מן החק ומן הפיוט – / מני קלא הפטויים'. 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 התענוגותו באמצעות 'משטור' היחסים מעוררת בו דווקא עונג מזוכיסטי, של 'נזיר-המדמים: נושך שפתיו בלא רואים, מלא נמקים בתוך-תוכי'. בתארו את יחסיו עם נשים נזקק הדובר למינוח מיליטנטי, וכיבוש האשה מוצג כמעשה נערץ שאמור לעורר את קנאתם של אחרים: 'אך מרבים היו מקנאי תחת שמש ירח, כי ראוני דורג גא – כמו הגיס המתרוגן'. ויש שארבו לחלוני לעת ערב והקשיכו שיחת אשה הנכבשת'.¹²⁵ הלוחם הפעיל מכניע את האשה הנכבשת, באופן שמראה בעיני כיצד האשה עצמה ממלאת תפקיד סביל של אובייקט סתמי, חסרת שם או אינדיבידואליות. 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 'פי שנאתי את האשה ברחמים נקשים כמתכת והקבץ היה קדוש, פי רחמתי את הגויה שהקבץ הפיל תחת', המילה 'גויה' מכוונת לנשים עצמן, שאיבדו כל סובייקטיביות וחיות ושאין אלא אובייקט 'מת' ושנא לכיבושו של הדובר. בטור הבא, 'יצועי היה כמו מית שהשפיכני עלי בשור', 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-מוז', עמ' 38-52.

125 ההדגשות שלי.

126 בשיר 'מהלך': 'זוהי גויה שיצקה אלוה מאכן שואבת'. ראו: גרינברג, כל כתביו, א, עמ' 77.

והמוות מתקשרים למגע המיני בטור הזה: 'ובחבוקי הִיהָ אֶסוֹן; עֲמֶק, אָפֶל, כְּמוֹ יַעַר, וְהוּא שְׂרָצָה לְהַדְעֶק; כִּי זֶה שְׁוֹא, וְכִמוֹ הַמָּוֶת!' / וְיִדְעָתִי כִּי אֵין מָנוֹס וְכִי רַבָּה תְּהוֹם חַיִּי. ה'אֶסוֹן' הטמון בחיבוקיו של הדובר הוא אסון בשל היותו שקרי, שטחי ומחפיץ נשים, ויתרה מזו – משום שהמגע מביא את הדובר לידי הפקעתם של אלמנטים מתוך הנשיות לעצמו. האסון הוא 'עֲמֶק, אָפֶל, כְּמוֹ יַעַר', כמו התהום באמירה 'רַבָּה תְּהוֹם חַיִּי'. 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'תַּפִּלָּה זוֹ שֶׁל נִירוֹן אֲמָלָל שֶׁכָּפַר דִּי לוֹ בְּהוֹד שְׂרָפָה'. הזכרת נירון הקיסר מעלה שוב לפני השטח את הרובד הנרקיססטי, שכן נירון הקיסר הרומי נודע כבעל שיגעון 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: 'לְגֵאל הַבְּרֹזֶל וְהַמֶּתֶכֶת מִפָּלַיִם שְׂבָעוֹלָם וְלִהְיוֹשִׁיבָם לְמַחְצֵבָתָם!', ולהחזיר את בעלי החיים לחיי הטבע: 'לְשַׁחֵרֵר גְּמָלִים מִמְּשָׁאוֹת וְסוֹסִים וְתוֹמִים לְמִרְקָבוֹת, אוֹלֵי הֵם יִגִּידוּ אִמְרֵי!'. 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 ומאיסה בהם. בשיר חוזר המוטיב של גיל השלושים בכמה צירופים: 'דֶּרֶךְ שְׁלוֹשִׁים נִקְבוֹת-הָרִים'; 'עַד שְׁנָתִי הָרֵאשׁוֹנָה נוֹהֵר סֶתוֹ מְשֻׁלוֹשִׁים שְׁעָרִים וּמִדְמִיעַ בְּשֵׁר הַיּוֹנָק'; 'שְׁלוֹשִׁים פְּסָגוֹת הִתְלַהְבוּ'. 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 'אֲשֶׁר אֵינָם כְּדוּם-דוּם, אֶךְ פִּרְיוֹת בְּבֶשֶׁר מֵתִים' – בעלי עצמה גדולה אך אולי ללא תכלית, כמו המבע המודרניסטי-

127 שם, עמ' 213.

128 גאיוס סוֹיטוֹנִיוּס טְרַנְקוּלוֹס, חַי שְׁנֵים-עָשָׂר הַקִּיסָרִים (תרגם 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: 'וְלֹאִי וְנִבְדְּלוּ הַקִּירוֹת וְנִסְוּגוּ אַחֲרֵנִית / וְנִשְׁאַרוּ כָּל מְלִיזֵי הַמְשֻׁכָּבִים עַל הַרְצָפוֹת עִם הַשּׁוֹכְבִּים וְהַשּׁוֹכְבוֹת, כְּמוֹ שֶׁהֵם בְּלֵב הַלִּילוֹת'. זהו רגע של גילוי 'אמת' הקשור בעוני: 'וְנִגְלָה לְאַלֵּהִים כְּסוֹת הָעֵנִי שֶׁל הַיְּשׁוֹת' – 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: 'כֹּל אֵלֹהֵי הַיּוֹם כִּהְיוּ פְּעָם כִּהְיוּ פְּעוּטִים בְּעִרְסוֹת וְכֵן קוֹרְנִים עַל שְׂדֵי אֲמוֹת!' – 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: 'אֲכֹן עֲמָקָה זֹו הַשְּׁעָה, בְּסוֹד פְּעֻמוֹנִים שְׁנֵדֵמוֹ / לְעֵת עֲמֵד בָּה סוֹקְרָטֵס, כְּמוֹ עֵגֶן עַלִי מִים, / וְהוּא קָרָא לְאַלֵּהִים / בְּשִׁלּוּשִׁים שְׁנוֹתָיו עַל אֲדָמוֹת / מִמַּעַמְקִים, / מִמַּעַמְקִים'. 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 שנותרת 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 ל'איווי של האחר' במפגש עם השפה הסימבולית. במהלך זה הולכת לאיבוד, בהכרח, דמות סובייקט רציפה וקוהרנטית, שנעלמת בסבך ריבויי הסמלים, הדמויות והאמירות הנרקסיסטיות המוגזמות. על פי לאקאן, הפונקצייה האבהית שמרחיקה את הסובייקט מהתענגותו היא גם מצילה אותו מפסיכოזה 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 ממון

הקדמה

ב־20 ביולי 1959 בשעות אחר הצהריים פרצה קבוצת אנשים למרחב הציבורי המרכזי של באר שבע והפכה אותו על פניו: זגוגיות 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 התייעוד והכתיבה ההיסטוריוגרפית

1 סמי שלום שטרית מציין שהאירועים הוכחשו בזמן אמת והוצגו כפליליים: 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 להגדרות שונות של היסטוריה חברתית ראו: Christopher Lloyd, *Explanation in Social History*, Basil Blackwell, Oxford, UK 1986. ליישומים עדכניים בהקשר של עובדים ועבודה 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 והשתקתם 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 שלושה 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. השו': 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 ודיור. למרות מאפייניו הכלכליים של הזעם, כסותו הייתה אתנית.¹¹ המאבק היה בין הקבוצה השולית בעיר לקבוצה הדומיננטית, אך בדיעבד נדמה שהקבוצה הכוללת 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 לחשיבות החקר של חלופות גנוזות או מובסות ראו: 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 גוטוויי, "'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 התכנון 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 הוויית 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"וורוסים", 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'וויזוסים' בהפיכתו לכזה. תיעוד דומה מופיע בריאיון עם מי שהיה מפקד המרחב באותה עת, לימים המפכ"ל חיים תבורי:

היה אחד בן גיגי שבינתיים נפטר לפני כמה חודשים, עברייך 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 שבזים 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 כעברייך. אחר כך מסתבר שהוא נצרב במוחו של מפכ"ל המשטרה כמי שמפנה אצבע מאשימה נגד הממסד, כמי שקיומו כעברייך (על כך אינו מתווכח) נכפה עליו בידי אותו ממסד ששיוכו האתני ברור. לבסוף תבורי מציין (והמראיינת 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 ללחימה. 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 לידיו 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 טאיט, '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 המשך 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 שעתיד להיות ראש עיריית באר שבע, אליהו נאווי, נשפטו 13 מהם בידי השופט יעקב בוק. 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 בסיורים 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 בוק בגזר הדין של 13 הנאשמים: 'המהומות בבאר שבע קיבלו ממדים מחרידים, שדוגמתם לא נראתה בארץ, אלא בימי פרעות ומלחמה. תוך רגעים ספורים, הפכו אנשים פרועים 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, הנסתרת 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, 1989-1989, 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 ללגיטימי 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 פרוצים' 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 בעינים 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 כזוה 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'.

המנהל⁴⁰. כלומר הבידול המעמדי והאתני נבע לא רק מאילוצים כמו הכשרה מקצועית. כך גם בתחום הדיור: 'מבין השוכנים בשיכונים 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 בשיכונים 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 לטענות על אפליה מכוונת של יוצאי צפון אפריקה.⁴⁴

לצד מחיקת האירועים עצמם ושיגור מחולליהם אל מאחורי סורג וברית, 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 והנהלת 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, שאפיינו חלקים נרחבים בקרב העולים לאחר 1948, אשר רובם (אך בהחלט לא כולם) היו מזרחים.

אם כן, מהומות באר שבע היו שיאה של המתרחקות 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, פריטכל מועצת העיר והנהלת העיר.

50 אילן גל פאר, 'מבוא', בתוך: גדעון ביגר וואלי שילר (עורכים), **באר שבע וארריה**, 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 שאלהם 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 לפריטים על הקמת הקיבוצים ויחסיהם עם החברה הבדואית ראו: זיוון, 'יחסי הישוב 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 ושכניה** (תרגום מ' קפליוק), דפוס שושני, תל אביב תרצ"ו.

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 אנשים, 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 חדרים 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, 49-47. 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, 06.0847.

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 דינונים, 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 תכניתו 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 בלוק 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 מאוד. 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 גלעדי, חיים חדשים לים המלח: סיפורה של חברת האשלג הארץ-ישראלית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1998; דוד לוי-פאור, 'צירת הסקטור הממשלתי בישראל; חקר אירוע: חברת האשלג הא"', 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', Strong: 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 ממש: '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, 47-2-1149-104-IV.

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 פרטיכל 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, **תולדות שירותי הרפואה בנגב, תש"ח-תש"ל (1948-1970)**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 1993; יהודה גרדוס ויצחק נבו (יאני) (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 קלטת עלייה על כל גוניה, אך בלטו 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

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

ב־1954 החלו להגיע עולים מהעלייה שכינית במקום אחר 'עליית המאסף' (1954-1964), שהתאפיינה בשינוי דרכי הקליטה של הסוכנות והמדינה, ובהפעלת תכנית הקליטה 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 הקליטה 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 לגיוון 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 ובירוקרטיה: שורשיה של חיפה האדומה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999.

לוח 4: מספר המועסקים בבאר שבע: 1953-1962⁸²

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

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 עבד⁸³, 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**, תחר, ירושלים 1979, עמ' 213-220.

84 לפירוט המפעלים בבעלות ההסתדרותית ראו: חנינא פורת, **ארגון עובדים בונה עיר במדבר: ההסתדרות ותרומה 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 ובעבודות ציבוריות, שרובם השתכרו שכר נמוך, לעתים שכר דחק מעבודה יזומה. התעשייה הבטיחה ניידות לעובדי הצווארון הכחול מפני שנסמכה 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 ליוצאי 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 יוצאי 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 כסבונים. 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; טונים – 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 גליות', כפי שמודגש בדוח הביקורת, רבים חשו מופלים. בשיאה של המתיחות 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 לי יוצאי 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?' ענית: '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 ביעור 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 אלא 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 – יוצגו 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.

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

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 הגדולה מפא"י דווקא את כוחה בבאר שבע.¹¹³ בשנת 1961, במהלך שהפיתע 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 שברירית עם המפלגות האחרות וזלת 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 הגנג העירוני, שם לא הכתיב רציונל של הצבר הון הקמת מפעלים.¹¹⁹

התפתחות 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'זוזווסים'.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, עבור 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 ולעתים 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 בדיור, בתעסוקה ובעיקר במסלולי הניידות בכלכלת העיר, ולכן אפשר לשייכו לשוק העבודה השנוי (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 'מסודרים' 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, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי שוויון האתני בישראל', *סוציולוגיה ישראלית*, א (1999), עמ' 385-428; אסנת, 'מחייטים וסנדלרים'; אלה שוחט, 'לדובב את השתיקות: ייצוג האיש 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 לידעת 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 (עבד 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?

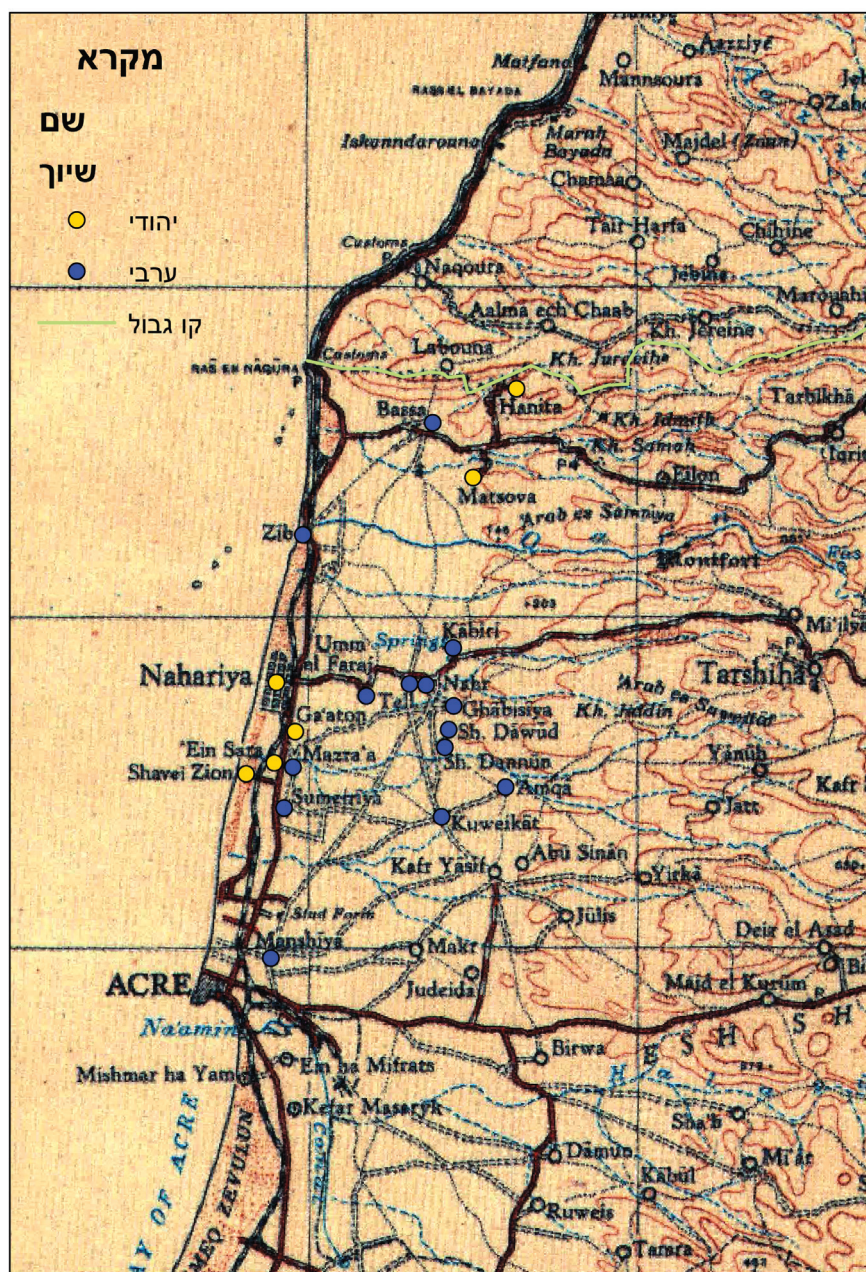
מטרתו של מאמר זה לשחזר ולתאר את הנוף האנושי, החברתי והכלכלי של 13 הכפרים הערביים באזור, שכן נוף זה השתנה לבלי הכר לאחר הקמתה של מדינת ישראל: רק מבנים ושרידים מעטים מאותם כפרים נותרו, ומעט מאוד ידוע על אוכלוסייתם ועל המבנה החברתי שלהם.⁴ המאמר דן בשלוש שאלות עיקריות:

- 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 עברו, 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 תפוסת 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* ('פלסטיין'), 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 בנסיגת הצרפתים בחזרה למצרים.

גם בתקופת יורשיו של ג'אזאר 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 בהג'ה-אללה.⁸ מאוחר יותר נבנו סמוך לכפר מזרעה שני מבנים דומים שנקראו בפי התושבים 'ארמונות' (קאסר): ארמון מחמד ביי, והארמון של משפחת 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 משפחת 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-מפשוח).

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 ומחוצה לה לגורמים יהודיים (כולל תאריכי הרכישה), קרקעות ציבוריות ואחרות, דירוג הקרקעות מאדמות בעל לאדמות שלחין בהשקיייה 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 Abstracts of the of 1922*, Government of Palestine 1923, pp. 39-41 (להלן: מפקד 1922); Milis, *Census of Palestine, 1931, Population of Villages Towns and Administration Village Areas*, Jerusalem 1932, pp. 99-104 (להלן: מפקד 1931). לסקר הכפרים הבריטי ראו: *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־פרג'	322	---	322	415	---	415	800	---	800
אל־נהר	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 הדאווי: 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 20.60.²⁰ במחקר הדמוגרפי מקובל להניח כי באותם ימים מנתה משפחה ערבית ממוצעת באזור זה שבע נפשות,²¹ ומכאן עולה שבשבט היו כ-420 נפש. שוכרי עראף מציין כי בני השבט נחלקו לכמה פלגים – העטאעטה, סראחנה, קריעאת וח'ואלד – וכולם התקיימו מחקלאות ומגידול בעלי חיים.²² 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.²³

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 וקליאוס (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 פלסטיין') 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: שמואל, סופר וקליאט (עורכים), *ארצות הגליל*, עמ' 549-564.

28 مصطفى الدباغ, *بلادنا فلسطين* (מוסטפא מוראד אל-דבאע', *ארצנו פלסטיין*), 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, *أعيان فلسطين في أواخر العهد العثماني*, مؤسسة الدراسات الفلسطينية, بيروت 1997 (עאדל מנאע, *נכבדי פלסטיין לקראת שלהי השלטון העות'מאני*, בירות 1997).

המקורות שבידינו על המשפחות הערביות הגדולות (או החמולות כמו שנהוג לכנותן) 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, שכיהן כראש המועצה המקומית בשנים 1927-1934,³³ ובני המשפחה סאפואת 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, שכיהן 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 ופאיז 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, שכיהן 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, בישראל 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 עודד. 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 עודד, פליט מזיב שמתגורר בלבנון, ציין בספרו *قرية الزيب كما عرفتها* ('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 עודד, שלמד בבית הספר, ציין כי למדו שם רק בנים, וסך הכול היו בו ארבעה

40 أحمد سليم عودة، *قرية الزيب كما عرفتها*، دار نلسن، بيروت 2010، ص 38 (אחמד סלים עודד, **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; עודד ראו: אל-כברי, את"ה, 9.4.1943, 244/105א, עמ' 2.

מורים והמנהל סובחי 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 שלטות 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 וח'יפה והסמיכות למסילת הברזל – שמאז אוגוסט 1942 חיברה את ח'יפה, 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 פלסטין), 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-פראג'	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: 287; 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' (الإتحاد), 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, ובמוצא 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 יתפכו 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, האטלזים, 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, *ذاكرات 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, עכא 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.

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 וחיילים 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' דנון	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.244/105.

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 בידנו 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 להתחזקותו 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 בידנו, 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 למסים, 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، شفاعمرو 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 ובהשקיה 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 וחיפה וחיזוק הקשר עמן. עם זה 13 הכפרים היו קשורים ביחוד 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, 354-355, 360-361, 366, 23, 19-20, 14-13, 8-6, pp. 4, Khalidi (ed.), *All that Remains*, 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 דפוסי 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 מפוזרות 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 זאת, 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 ולרשוש אדמות על שמם. קבוצת האפנדים כללה בין השאר אנשי צבא ומושלמים 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 תמורות 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"), הוצאת ממשלת המנדט, ירושלים 1937, עמ' 156-199.

73 על המבנה המשפחתי וחוקי הירושה ראו: הנרי רוזנפלד, הם היו פלאחים: עיונים 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	רוב קרקעות הכפר ששטחו היה 14,886 דונם	משפחת שמעה מחיפה משפחת קוולתי 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'וסי 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 הממון וההשפעה לרכוש או להשתלט בדרכים שונות על אדמות הכפריים. כעולה מלוח 5

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

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 מהפאודלים 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 הפאודלים 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 – הפאודלים 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 מהפאודלים. 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 המפשוש' (הגעתון של ימינו), שאותו רכשו ב־15 במאי 1934 ארבעה יהודים שעלו מגרמניה ממשפחת תוויני הביירותית בסכום של 34,000 ל"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 מפאודלים. 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 פאודל 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; גלפס, 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.

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 חוריי, 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 סידי 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, בזיב 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־נל (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 הינברגר, 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, נחקרו 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. הנס 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 (הדביא), 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 ונתיקת 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 והחישה 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 מבתיים 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 מאוכלוסיית הערבית של עכו.¹⁰⁴ מזרעה שרדה הודות למאמציו של הגנרל הבריטי אגנוס ג'ון מק'ניל, 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'ניל 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 לרכוש 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 הלל כהן, **צבא הצללים: משת"פים פלסטינים בשירות הצינונות**, 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 לדפוסים 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, ובהיות 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 הדרים, בננות, עצי פרי וירקות – יועדו לייצוא לערים הגדולות ואפילו ללבנון. כשליש מהאזור הושקה 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 הארסיסים (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 קטורזה

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*, הן 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** (תרגמה 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-אליסטיסטיזם אליסטיסטי 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 ובעלייתת 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 בקשר 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 הלהקות 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 הפנתאזם, הטבע והנוף הישראלי שהיו משמעותיים בהווייתה של המוזיקה הישראלית.⁶ המוזיקה של הקליק ונושאי המגבעת הייתה קשורה לתחושת חוסר שייכות לישראליות באשר היא, ובוטאה 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 הפוסטמודרני**, שעסק בקריסת הנרטיבים הגדולים (דוגמת המרקסיזם) ובהמרצתם 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 הלאום 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 הפנתאזם (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 הפוסטמודרני**.

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 מאשלייתו 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 הנסחרת מן העין נוסח לואי אלזוסר, 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 בדיקו 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 אלזוסר, *על האידיאולוגיה* (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; בספקטיות 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 כמאופיין 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 דחיית המושג 'תודעה כוזבת'); את הדגם הפרוידיאני של הסמוי מול הגלוי (והתרחקות ממושג ההדחקה); את הדגם האקזיסטנציאליסטי של אותנטיות מול חוסר אותנטיות ואת פירוק ההנגדה 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־זמירותו 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 מאפיין ב'היסטוריציות', לפי ג'יימסון, 'המוחק את העבר'.¹⁷ תהליך זה מתאפיין ב'קניבליזציה' של סגנונות העבר וב'הצגות ראווה'. 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 ממאפיינייה של תופעה זו היה משחקי לשון של אי־רציפות. לבסוף הוא הכריז על 'הנשגב ההיסטרי', שבא לידי ביטוי במציאות המזכירה 'מטריקס', תפיסה של רשת של כוח ושליטה שמוחזקת 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־זמן, 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 הציעה 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 לדין 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 הקונסנזוס 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', לאוטנטיות, 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 כסוגה חדשה לאחר פרסום אלבום הבכורה של הסקס פיסטולס בשלהי 1977: *Never Mind the Bollocks Here's the Sex Pistols*. סטגפלציה, משילוב המילים סטגנציה ואינפלציה, הוא מצב בו שיעור האינפלציה גבוה בזמן שהצמיחה הכלכלית מאטה ושיעור האבטלה נותר גבוה.

24 הקונסנזוס הליברלי בארצות הברית ובבריטניה אחרי מלחמת העולם השנייה התאפיין בשפע כלכלי וברגע מכונן של פוליטיקה סוציאל־דמוקרטית, אפילו בקדנציות של מפלגות ימין. השפע והקונסנזוס 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 ליבור (בראשותו של הרולד וילסון וג'יימס קלהן), ששיאם היה 'חורף אי־הסכמה' 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 כ**זרע הפורענות**). בשנות החמישים המוזיקה נקראה 'רוקנרול' ורק כעשור לאחר מכן היא נקראה 'רוק'. גרייל מרקוס וסיימון ריינולדס עמדו על השבר שהביא עמו הפאנק. מרקוס עמד על דה־מיסטיפיקציה שעשה הפאנק לרוק כתרבות המונים, ואילו ריינולדס 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 ורגאי, 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 הישראליים 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 28 Press, New York 2010, Kindle Edition. דאב (Dubb) הוא ז'אנר משנה שהתפתח מרגאי ומאופייין ברמיקסים ובגרסאות מוארכות לשירים קיימים, ללא השירה המרכזית, תוך שימוש במכשירי הדהוד (דיליי וריברב) אופייניים והדגשה של חטיבת הקצב והבס בפרט.

לפי נתוני חברת אן־אס־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 הקונסנזוס 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 בווהמיני 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 מלהקה רטורית, והמתופף ז'אן-ז'אק גולדברג מלהקת הקליק.

31 רגב וסרוסי, מוסיקה פופולרית ותרבות בישראל; רגב, 'בואו 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 'נותקה') 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 ודפוס 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, מוזיקה פופולרית ותרבות בישראל, עמ' 226-232.
- 36 עודד היילברונר, 'צרימה: תרבויות משנה, מוזיקה ומחאת צעירים ישראלים: מתרבות החברה הסלונית של שנות החמישים ועד תרבות הפנזינים 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, 'אללה 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, 'הארם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו 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 והפולרליזם 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 בעיירות 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 שחוויות הפאנק והתבגרותם לא התגלמה בזהות פוליטית איתנה (שמאלנית או אחרת). אוהדי הפאנק המתבגרים תפסו את הישראליות כבדלנית וכפרובינציאלית ואילו רצונם היה 'להתחבר לעולם'. חוויות ההתבגרות שלהם הייתה מעין 'ברית רגשית' תרבותית שתווכה באמצעות מוזיקת פאנק ופוסט־פאנק מחו"ל, וקומץ אלבומים ישראליים שקראו תיגר על המוזיקה הישראלית ולעתים 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 אבדן, דליה רביקוביץ', נתן זך, יונה וולך), הספרות (א"ב יהושע, עמוס עוז ואחרים), המחזות והסאטירות (יהושע סובול וחנוך לוין), 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, **מוזיקה 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 אלבומם של להקת החלונות הגבוהים (1967), והאלבומים פוזי של אריק איינשטיין (1969) ושבול 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 פנטוניים ובלוזיים, בתווי 'בלו נוט' ובמרקמים הרמוניים שהושאלו מן הרוק, בהשאלות בין-סולמות 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 פוגי של כוורת (1973) וסוף עונת התפוזים של להקת תמוז (1976). פורטיס, שהחל את דרכו כחשמלאי ועובד במה של להקת תמוז, המשיך מגמות של האלבום שבול 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 פנטוניים⁵² (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 ופרילינג (עורכים), *מוזיקה בישראל*, עמ' 326-343.

50 ארי קטורה, '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 פנטוני: סולם בעל חמישה צלילים, הפופולרי במוזיקה עממית, במוזיקה מזרח-אסייתית קלאסית ובבלוז האמריקני. במוזיקה אמריקנית, הסולם הפנטוני המינורי המנוגן על רקע הרמוניה מז'ורית או אקורד-שבע (ספטאקורד דומיננטי) הינו הבסיס לבלוז ולרוק. הסולם הפנטוני המינורי כולל את המדרגות הבאות מהסולם הדיאטוני המינורי: I-III-IV-V-VII. סולם פנטוני 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'), ובריפם⁵³ 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 ('וצא להקת הצ'רצ'ילים ונגן הפקות). ואכן, יחידת הקצב באלבום הדוקה וקפדנית והצליל מלוטש. האלבום יצא בחברת תקליטים ממוסדת, סי-בי-אס.⁵⁵ בעוד פורטים 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 פורטים 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'מי 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 האנגלית-אמריקנית.

55 מלקולם מקלארן, אידיאלוג 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 פרדוקסלית 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 פורטים 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 '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 במלמודי 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' ניחנה 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 פורטים 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 סיפורת 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 כישלונם 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־וייב, 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, הקראטרוק, 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־וייב. להקת הקליק הירושלמית החלה לפעול בשנת 1980 כהצגת תיאטרון של פוסט־פאנק מודע לעצמו, ושלטה 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 עונים 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, לדעת, 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, שרימוז 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 קראטרוק 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 שדותן 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 המוטו: '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 ה'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 וסובבו 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'ל דלו וחוקרים נוספים, תופעה זו של ג'בריש 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 קונקרטי, 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 ביכולת 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. באשר 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 'סכיוזפניה' כדי לתאר את מה שהוא מכנה 'התפרקות שרשרת המסמנים'. החוויה התרבותית היא בעיניו ניתוק של שרשרת משמעות לסכיוזפניה 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-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 האינדיבידואלי 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 ביוזעין ומתוך כוונה.

הפסטיש מקבל ממד נוסף ברצועה 'אמא. אני לא רוצה להיגמל', קטע המושפע מרגאיי (גם אם ניחן בחמקמקות טונלית ובפזמון בעל קדנצה מודלית), עם מקטעים לא 'טבעיים' בין החלקים המדגשים 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 קווינטות רפטטיבות הממחישות דיכוי ופרנויה. התמליל עוסק בהשתלטותם של יצרים אפלים ובחוסר תקווה ('נולדת להרע / אין לך ברירה', שר דותן). 'אינקובטור', שנשען על המודוס המיקסולידי, 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 שתדליקו לי נר', שבו הודיע דותן כי הוא אינו צריך שיכתבו עליו הספדים, ו'את הזר שקנייתם 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) E-b, 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 שתדליקו לי נר'. דומה ששני השירים הללו נשמעו ישראלים 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'ן 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 לאותנטיות אנטי־מסחרית מוטלת בספק, ולפיכך דחפים כלכליים ומסחריים שטבועים בפופ נתפסים כאותנטיים 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 מובילים, עקב גילם הצעיר. אולם האינטואיציות הליריות של פישוף, כמו גם הבנתו את רוז 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 (האזון 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 בוך 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 'משנה' 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 אלבום הראשון והיחיד בחברת תקליטים ממוסדת (הד ארצי), מי ריצח 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 ברוי ה'פופ' ואולי על מעין התקפה על עלייתו 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' (הקוֹקְלוֹקס־קְלָאן 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 הפוזמונאות 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 לכותר: '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 הים־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 הפנתאזים 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, שבידיו 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 בשינויים 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 Trusteeship Council', T/118/Rev.2, DHL, 21.4.1948.
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 במינוחים 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 מהעיסמות 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 ניזוקו, כמה מקומות קדושים לנצרות בירושלים (וגם מחוצה לה)⁵, ובראשם כנסיית הדורמציאון, הנחשבת לאחד המקומות הקדושים לנצרות הקתולית. תוצאות אלו עוררו חששות כבדים בעולם הנוצרי, ובייחוד בקרב ראשי הכנסייה הקתולית, לעתידה של הנצרות בעיר הקודש⁶. 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 מוזהר, 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 הנייר 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 נימים 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 מאלק, 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 הכנסייה 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: ניר 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, Yossi Feintuch, *U.S. Policy* (1999), pp. 577-604. לנקודת המבט האמריקנית, ראו למשל: Michael Brecher, *Jerusalem in America's Foreign Policy, 1947-1997*, 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, גדלה 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 הנייר 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-

The Archives of the Archdiocese of New York, Yonkers, NY 10

החלטת העצרת הכללית של האו"ם 194, 11.12.1948, DHL, A/RES/194 (III). 11

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>. 12

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 ל'הגנה על המקומות הקדושים והגישו 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, ומוזכר "האו"ם טריגויה 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, שעתידיהם 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 האחיזה האמריקנית במזרח התיכון, היות שעבדאללה פעל, לשיטתה, כסוכן של בריטניה, בעלת בריתה הקרובה של ארצות הברית. מנגד, בינאום ירושלים, שיכלול את פירוזה, 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 והזדהו עם עמדת ישראל, אך רובן היו נתונות להשפעת האפיפיור ונטו להצביע כמצוות 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 לבירתה. החלטות אלו, ובראשן היוזמה 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/2/64.

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, A/AC.25/Com.Jer/SR.33, DHL.

18 מחמד פאצ'ל אל-ג'מאלי, 'דבריא וועבר: כארת'ת פלסטין ואת'רהא פי אליואקע אל-ערבי' (זיכרונות ולקחים: אסון פלסטין והשפעתו על המציאות הערבית), דאר אל-כתאב אל-ג'דיר, 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 לכונן 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, ישיבת מס' 51 של הוועדה המדינית המיוחדת, 5.5.1949, A/AC.24/SR.51, DHL, Manuscript Division, Charles Habib, ראו: שבו הציג את הצעת ההחלטה הלבנונית, 19.10.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 23. 'Memorandum on the Palestine Question', ללא תאריך, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 23.

21 מסמך שכותרתו: 'Memorandum on the Palestine Question', ללא תאריך, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 23.

22 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, ישיבת מליאה מס' 228, 26.9.1949, A/PV.228, DHL.

23 קטרין שייפר אל הווארד קרול, 19.10.1949, הנ"ל, 20.10.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 23.

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 אתם מסכים עקרונית לרעיון הבינאום?' שנית, 'האם אתם 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; ה"ל, 3.11.1949; ה"ל, 4.11.1949, Box 44, Folder 24, ACUA, NCWC, OGS;

מסמך שכותרתו: 'Confidential Memorandum – Jerusalem', 15.11.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 164, Folder 39;

אבא אבן אל משה שרת, 28.12.1949, א"מ, א"מ, 7466/1/א.

24 שיפר אל קרול, 20.10.1949-19.10.1949, Box 44, Folder 23, ACUA, NCWC, OGS;

25 לחילופי מכתבים בין מאלכ ובין ראשי הכנסיות הנוצריות השונות, ראו: LC, Manuscript

5, Division, Charles Habib Malik Papers, Box 93, Folder 5.

26 שארל חביב מאלכ, **אסרא'יל, אמריכא ואליערב: 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 בושינגטון, 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, Box 44, Folder 23, ACUA, NCWC, OGS.

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 ושכסיומו 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 האמיתית' (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 בשימותו 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, ידידותית 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, שכתרתו: A/AC.31/L.37, DHL, 19.11.1949, 'Australia: Draft Resolution'.

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, 35 Archives of Australia, M1459.

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 במיעוטו.

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 המדינית 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 המדינית 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 המדינית 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 המדינית המיוחדת, DHL, 24.11.1949, A/AC.31/SR.43; שגריר בריטניה באו"ם אלכסנדר קדוגן אל משרד החוץ הבריטי, 6.12.1949, NA, FO, 371/75355.

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 מהאז"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 המדינית המיוחדת, A/AC.31/SR.46, DHL, 26.11.1949.

42 שם, ישיבה מס' 48 של הוועדה המדינית המיוחדת, A/AC.31/SR.48, DHL, 28.11.1949.

43 המושב הרביעי של העצרת הכללית של האו"ם, מסמך הוועדה המדינית 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, א, 7466/1/7.

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 שלכנסיה 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, שותרתו: 'Netherlands and Sweden: Draft Resolution', DHL, 5.12.1949, A/AC.31/L.53; שם, ישיבה מס' 57 של הוועדה המדינית המיוחדת, DHL, 5.12.1949, A/AC.31/SR.57.

45 שם, ישיבה מס' 58 של הוועדה המדינית המיוחדת, DHL, 6.12.1949, 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, ישיבה 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 מייעץ 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 הקתולי 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/5/2443.

50 ש' קדר, צירות ישראל בפריז אל המחלקה למערב אירופה במשרד החוץ, 13.12.1949, א"מ, חצ/5/2443.

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/5/2443; 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 שהישארותה של ירושלים מחולקת תוביל ל'ישראליות' 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 שייפר 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 תבוא. 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 הוניהו 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'אמלא: 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-תווע, עמ' 2014, עמ' 211.

59 מסמך שכותרתו: 'Memorandum', 13.12.1949, ACUA, NCWC, OGS, Box 164, Folder 39.

60 הווארד קרול אל שארל מאלכ, 28.12.1949, Manuscript Division, Charles Habib Malik, LC, Papers, Box 93, Folder 5.

61 תזכיר שיחה בין ת' פאוור (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'.

האופוריה שאחזה בערבים לא הייתה מנת חלקן של מעצמות המערב. בריטניה חששה מכך שישראל וירדן תתעלמנה מההחלטה, מה שיביא לפגיעה ביוקרת האו"ם או לחילופין, שהניסיון להוציא את ההחלטה לפועל ייתקל בהתנגדות ישראלית, דבר שעלול לגרום לה לנקוט צעדים נגד אנשי האו"ם ואולי אף לתקוף עמדות ערביות בעיר העתיקה.⁶⁴ שגריר בריטניה באו"ם אלכסנדר קדוגן (Cadogan) מתח ביקורת חריפה על שיקול הדעת של חלק מהמדינות החברות באו"ם שאישרו החלטה שנולדה מתה. הוא כתב למשרד החוץ הבריטי ש'אפילו [דיפלומט] ותיק לא יכול שלא להרגיש מעט מזועזע מהציניות וחוסר האחריות של כמה משלחות שהתוודו בחופשיות באופן פרטי שהן יודעות שהצבעתן הייתה שגויה'. קדוגן הוסיף שמשלחות רבות סבורות שהאו"ם 'צלל להרפתקה זו בגלל הבחירות באוסטרליה, וחלקן מפצירות בנו עכשיו למנות את אוואט למושל ירושלים'.⁶⁵

גם ארצות הברית שללה את האפשרות שהחלטת הבינאום תביא לפתרון שאלת ירושלים. ממשל טרומן גיבש מדיניות מתונה, אשר לפיה ארצות הברית תסייע, בתחילה, למועצת הנאמנות להכין חוקה לירושלים, אך לא תתמוך בניסיון לכפות אותה על ישראל וירדן על אף רצונן. לאחר מכן, ארצות הברית תפעל מאחורי הקלעים כדי לעודד את כל הצדדים הנוגעים בדבר, לרבות הוותיקן, לקיים שיחות בלתי רשמיות, שמטרתן לקדם פתרון מוסכם. ארצות הברית לא תשתתף בשיחות אלו, אלא תציע שדמות ניטרלית, למשל מתווך האו"ם, ראלף באנץ', ינהל את המגעים בין הצדדים.⁶⁶ מסרים ברוח זו הועברו על ידי ארצות הברית לישראל, לירדן ולוותיקן.⁶⁷

עד מהרה החל האו"ם לסגת מתמיכתו בהחלטת הבינאום. כבר בשלהי דצמבר 1949 נקט נשיא מועצת הנאמנות הצרפתי רוז'ה גארו (Garreau) יזמה פרטית שנועדה להשיג פתרון מציאותי לשאלת ירושלים שיהיה מקובל על ישראל, על ירדן ועל הוותיקן ויזכה

13.12.1949, of Arab Delegations to Decision on Internationalization of Jerusalem' דוח מודיעין של אנף החקר במשרד החוץ, שכותרתו: 'Reaction of the Arab Delegations to Declaration by Ben-Gurion to Move the Offices of the Government to Jerusalem' 14.12.1949 - שלושתם בא"מ, חצ/2443.

64 משרד החוץ הבריטי אל המשלחת לאו"ם בניו יורק, 1.12.1949, NA, FO, 371/75355.

65 אלכסנדר קדוגן אל משרד החוץ הבריטי, 10.12.1949, NA, FO, 371/75356.

66 תזכיר שיחת טלפון בין דין אצ'סון ובין מתיו קונלי (מזכיר הנשיא טרומן לענייני פגישות), 6.12.1949, NARA, RG 59, Box 20; דין אצ'סון אל הארי טרומן, 20.12.1949, NARA, RG 84, Entry 1030D, Box 11. לפועלו המוצלח של באנץ' כמתווך בין ישראל ובין מדינות ערב, ראו: Elad Ben-Dror, *Ralph Bunche and the Arab-Israeli Conflict: Mediation and the UN*, 1947-1949, Routledge, London 2016.

67 תזכיר שיחה בין דין אצ'סון ובין פווי מלקי, 12.12.1949, Truman Library, Dean G. Acheson, 13.12.1949, Papers, Memoranda of Conversations File, 1949-1953, Box 66, December 1949; אבא אבן אל ולטר איתן, בתוך: רוזנטל (עורכת), תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל, עמ' 711-712; פ' מק'קבר (מהמשלחת האמריקנית לאו"ם בניו יורק) אל הווארד קרול, 6.1.1950, ACUA, NCWC, OGS, Box 44, Folder 25.

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 נציב 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 הגייר 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 68

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 ייצוג 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 חיוק 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 בר-גל 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 פרקטיות 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 'כמושא' 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: 331-334; Perkins 2004: 381-391; Kitchin & Dodge 2007: 1-20; Harley 1989: 11-33.
- 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 וציורים 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 מהטענות המרחביות שטקסטים אלו טומנים בחובם.
- 3 קורפוס מפות אלו מורכב ממפות שאותרו ב־96 ספרי לימוד גאוגרפיה ומולדת שיצאו לאור בשנים 1948-1967 (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 ופוליטיקה ועוסק בהיבטים המדיניים מנקודת מבט גאוגרפית.

5 לדיון במפת קופת קרן קיימת לישראל כמפת לוגו משוללת גבולות ראו: ברגר 2007: 65-87; שגל ולינברגר 2012: 89-104; 803-841; Leuenberger Schnell 2010.



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 החברות 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 להנחת 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 ההייררכיים היוצרים הבטחה 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.

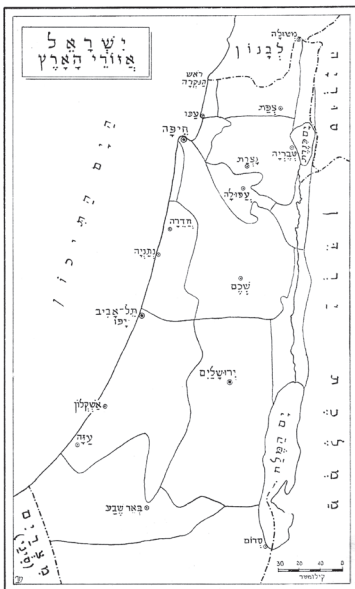


תמונה 2: מתוך הספר **גֵּלָה אֶת הָאָרֶץ**, 1962

בחנית 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 **גֵּלָה אֶת הָאָרֶץ** 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', פרס ורזיאלי, 1960

מפות אזורי הארץ – מפות אלו הן מפות שמטעמי היגיון גאוגרפי-חבלי עוסקות בחלוקה של היחידה הגאוגרפית ארץ ישראל לתת-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 שמשטש את מעמדו הריבוני של הגבול המדיני כמאפיין לתיחום המרחב. יתרה מזאת, היעדרו של ייצוג מקיף של הגבול המדיני וטשטשו 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, הגב – 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 מיתר 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 הפרושה 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 שתחם הקיף 78 אחוזים משטח פלשתינה-ארץ ישראל של תקופת המנדט, והוא ידוע גם בכינוי '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, רזיאל, 1956; מפה פטרוגרפית, פאפוריש, 1962; מפת קרקע הארץ, הראל וניר, 1962; מפת אזורי צמחיה, רזיאל, 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 ישראל והציגו לצד דגם זה את היחידה הגאוגרפית של ארץ ישראל.

11 נתון זה מתייחס למאגר של 199 מפות נושאות מספרי הלימוד שנבחנו לצורך מחקר זה ופורסמו בשנים 1948-1967.

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 גאוגרפי 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 הלוגו על ממדיה הסמליים כדימוי מאחד ומעורר הזדהות עם המרחב ועם הישות המדינית.



מפה 7: מפות חבלי ארץ ומפת הלוגו

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.



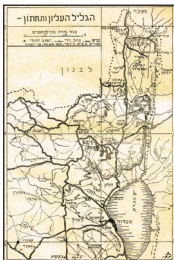
מפה 8: 'עבר הירדן', שיפמן, 1950

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.

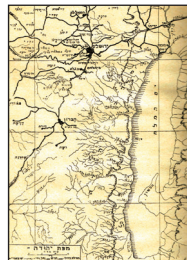
הפרק שמפה זו מובאת בו פותח במשפט 'החלק המזרחי של ארץ ישראל, ממזרח לירדן עד המדבר הגדול, נקרא בשם עבר הירדן מזרחי' (שם: 165).

אף שהמשפט עוסק ביחידה הגאוגרפית ארץ ישראל, ולפיכך אינו מציג טענה גאומדינית, חיבורם של המפה ושל המשפט זה לזה משמש עוד נדבך בעיצובו של דימוי 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 מציג להקדיש שתי שנות לימוד ד-ה ללימוד המולדת – ארץ ישראל משני עברי הירדן' (שם: 16). אייבהירות 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.

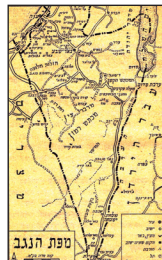
אופן ייצוג קרטוגרפי נוסף שמופיע במפות החבליות ויוצר עמימות ושניות בנוגע לגבולה המדיני של מדינת ישראל נוצר בשל הבדלים באופן ייצוג הגבול המדיני במפות החבליות המובאות באותו ספר לימוד. בספריהם של משה לוין (1950) ודוד שיפמן (1954) אפשר לזהות חוסר עקביות באופן ייצוג הגבול המדיני במפות חבלי ארץ. בשני הספרים



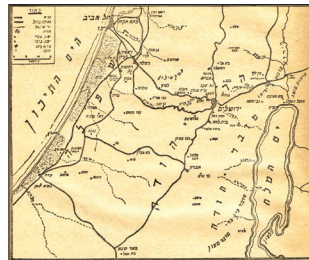
מפה 12: מפת הגליל, לוין, 1950



מפה 11: מפת יהודה, לוין, 1950



מפה 10: מפת הנגב, שיפמן, 1952



מפה 9: מפת ארץ יהודה, שיפמן, 1952

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 הגאו-חבלי כיחידה גאוגרפית שניתנת לתיחום באמצעות גבולות גאו-פיזיים. 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 שדמינה 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 וחקיקי 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 הגאו-חבלית. כך, אף שהשיח הגאו-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, שגברה 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 ברגל (1994), 'המונח הגאוגרפי "ארץ ישראל" וגבולותיו
השונים, שהיה מקובל על הציונות מאז הכרזת בלפור (1916),
התעמת עם המונח הפוליטי "מדינת ישראל" לאחר הקמתה'.
לדעתו, 'עיונות זה הוא עיונות 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 הגאוגרפי-פוליטי 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.

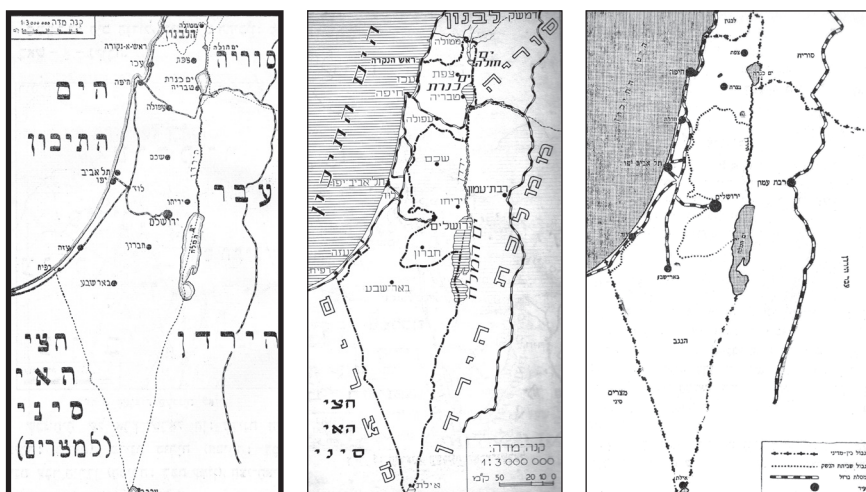
השיח המדיני בספרי הלימוד משמש במידה רבה המשך לשיח המדיני שקדם להקמת
מדינת ישראל ועסק בפער ובמתח שבין המרחב המדומיין כארץ ישראל לגבולות המנדט
ולגבולות העתידיים של הבית הלאומי. ממד הרציפות בין התקופות נשמר בזכות השימוש
באותה תקופה באותם ייצוגים חזותיים ובאסטרטגיות הרטריות מתקופת היישוב. ממד
השינוי בין התקופות מתגלם בשינוי בפרשנותם של אותם ייצוגים קרטוגרפיים שחל בעקבות
השינויים הגאוגרפיים שנוצרו עם הקמת מדינת ישראל. שינויים אלו טענו 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

15 נתון זה מתייחס אל 60 המפות שפורסמו ב־61 ספרי הלימוד שיצאו לאור בתקופת היישוב בשנים
1948-1935 ואותו. 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.

1947-1967, 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 הקויים. השינוי המדיני שחל באזור מתבטא בסימון גבולותיה המדיניים של מדינת ישראל במפות אנוך (1959) ושקד (1960), אולם למרות סימון 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 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:



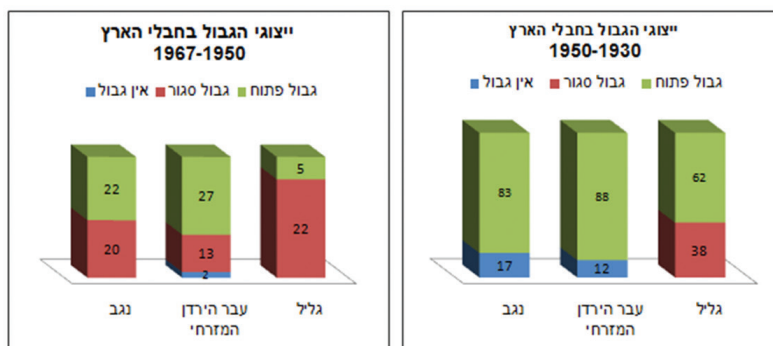
מפות 13-15, מימין לשמאל: מפת מדינת ישראל, שקד, 1960; מפת גבולות ארץ ישראל ממערב לירדן, אנוך, 1959; מפת גבולות ארץ ישראל, אנוך, 1940

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, גבולותיה אינם קבועים עדין' (פתח דבר).

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 (ברור 1950: ג).

הדה-לגיטימציה של הגבול המדיני והצגתו כגבול ארעי מבוססות על העמדתו מול קביעותם של הגבולות ההיסטוריים והטבעיים. לעומת זאת, כאשר ברור 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 ברי-קיום, אלא קו-חזית שהוקפא עם הפסקת האש על ידי פקודה מחוץ' (ברור 1954: א). יצחק שנל וקריסטין ליינברגר (2012: 92) רואים בהדגשת קווי שביתת הנשק במפות אסטרטגיה שמחזקת את זמניותו של הגבול המדיני ומציגה מצב של חוסר מחויבות לגבול קבוע.

בחנית 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 בשנים 1967-1950, 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



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 -

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 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.

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.



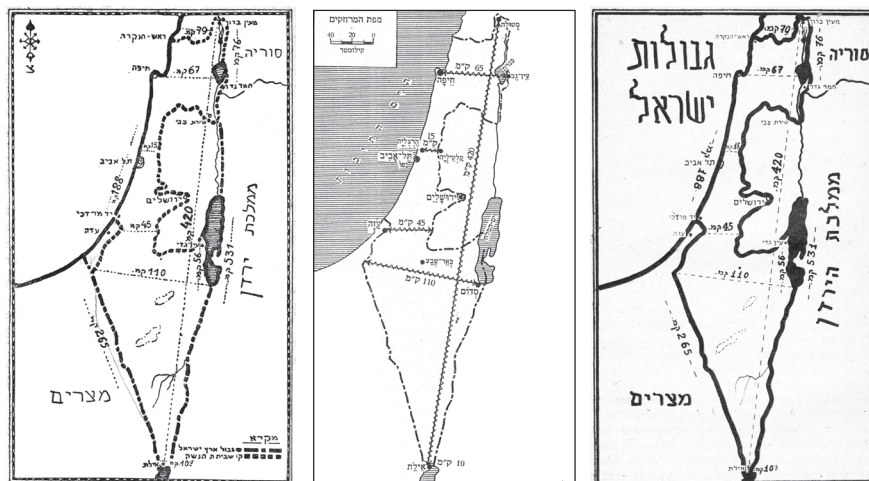
מפה 16: מפה צבועה בידי תלמיד מתוך החוברת 'קדמת אסיה', בנבישתי ולוריא, 1957

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 הגאוגרפיים בין המדינות המיוצגות במרחב הגאוגרפי 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 הגאוגרפית של המרחב הסובב את מדינת ישראל. מפה שמדינת ישראל מיוצגת בה כאחת ממדינות הים התיכון מזמנת משמעויות גאוגרפיות שונות מאלה שמפה אשר מציגה את מדינת ישראל במרחב הערבי מזמנת. במציאות הגאוגרפית 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; 1992: 251; Bar-Tal & Antebi). בין המנגנונים המשתתקים את מנטליות המצור הם מציינים את מערכת החינוך ואת ספרי הלימוד. ענתבי ובר-טל מצביעים במאמנם 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 בהתייחסותו 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 1984-1900 (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.

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



מפות 17-19, מימין לשמאל: מפת גבולות ישראל, רויאלי, 1957; מפת המרוחקים, פלר, 1960; מפת גבולות מדינת ישראל, שלמון, 1960

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 ולפגיעותו של העורף האזרחי. וכן להפך ובאופן מקביל, ממדיו הצרים של העורף החשוף לפגיעה מועצמים כאשר מבט הצופה 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.

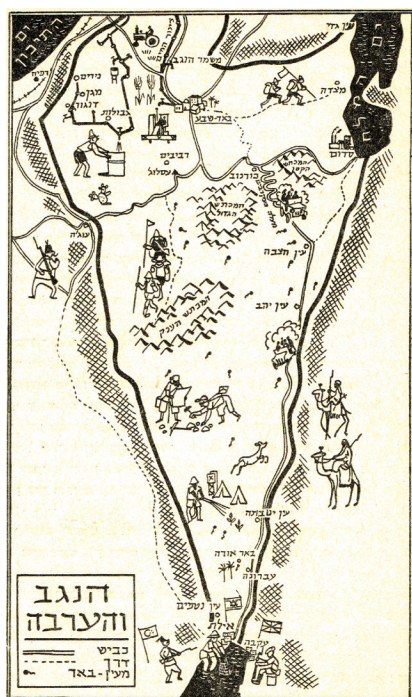


מפה 20: מפת גבולות ישראל לפי הסכמי שביתת הנשק, פבר, 1960

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 ממנגנוני עיצוב זיכרון התקופה כתקופת מצור ומחנק, ואילו המפות המציגות את מדינת ישראל כמדינה מתוחמת משתייכות לשתי מערכות שיח; האחד הוא שיח התברות שבין האומה למולדת, שעסקתי בו בתחילת המאמר, ומערכת השיח האחרת היא מערכת השיח הביטחוני.²⁰

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

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. ברוור (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.

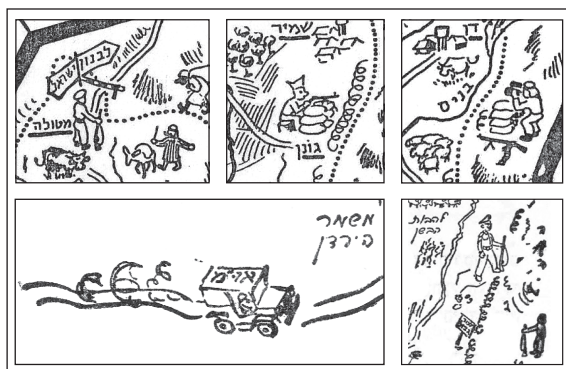


מפה 21: מפת הגבול והערבה, חזן, 1952

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 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

כי מקום המדינה ובמשך יותר מעשרים שנה התקבלה הדגשה זו בטבעיות בחברה הישראלית שחייתה במסגרת אשר אותה כינה נח אייזנשטדט 'מבצר אזרחי פתוח' (גבע 1992: 98).

21 לצד פרשנויות אלו, טענה זו מרמזת על אי-הנחת של ברוור 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.

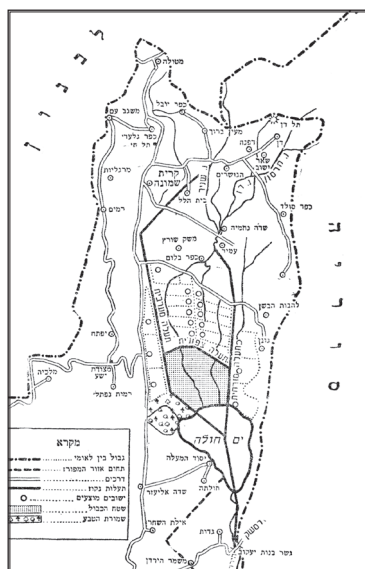


מפה 22: פרטים ממפות עמק החולה, גרעין, 1958

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 ובפיקוח 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 ייצוגו 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 הידודות 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: 19-21) או 'אחיזה בצורות הקרקע' (ברוור 1954: ד) מוגדר גבול מלאכותי. הגבולות המדיניים טבעיים מתוארים 'ובלי 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' (רזיאל 1956: 9).



מפה 23: מפת ייבוש החולה, שקד, 1960

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, וריאלי (1956) מאזכר את מפעל החשמל הגדול של רוטנברג, 'העומד בשימומו בשטח ירדן' (שם: 14-16). הגבול המדיני כגבול סגור מעלה גם את סוגיית החלוקה והנגישות למשאבי המים (בנביישתי 1954: 15; ריאלי 1956: 12). ברור (1954) מתייחס אל הדרכים שאפשרו תנועה במרחב לפני קביעת הגבול, ועם קביעתו נקטעו: 'הכביש שבמרובה [לרגלי השומרון] רוב

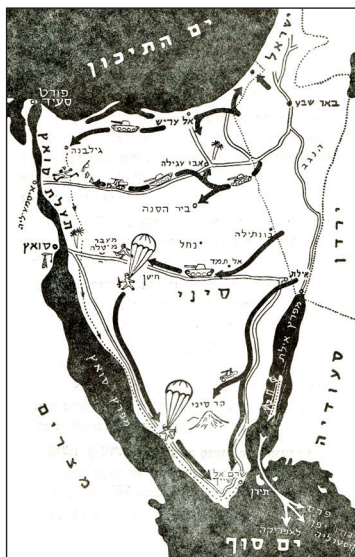
בידי ישראל ומקצתו בידי הערבים, אולם לפי שעה שני הצדדים אינם יכולים להנות ממנו' (שם: ד). כן הוא ציין שינויים שעם קביעת הגבול הצריכו שינוי בתשתיות – הסטה של קווי טלפון, קו מים ודרכים עקב הגבול החדש.

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: 'ואין קושי להגנה כגבול שאינו לפי טבע הארץ ואורך מאוד ביחס לשטח ולאוכלוסייה' (ברור 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.

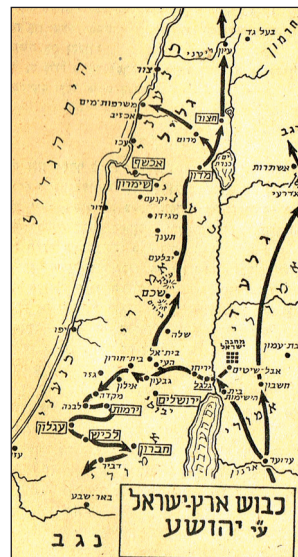
קמפ (2000) סוברת כי השניות בייצוג הגבול המדיני בשנים אלו היא תולדה של מסגרות החברות המרחביות, שדיברו בעת ובעונה אחת באמצעות שתי שפות גבול שונות, ולעתים אף מנוגדות. השפה האחת היא שפה טריטוריאלית ניחת שהציגה את הגבול כחומת פלדה של 1,000 קילומטרים, שמצד אחד מפרידה בין המדינות, ומצד אחר מלכדת את בני האומה

פנימה. 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 והסוגר של הגבול כחומה מבוצרת ובין המציאות באזור הספר מתבטא בהערות ששולבו בתיאור הגבול המדיני בספרי הלימוד והעידו על הפרצות שבחומה זו. ברור (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 מערבי' (שם: ג-ד). גם פאפוריש (1961) מתייחס לסכנה הכפולה שבפריצותו של הגבול המדיני ומתאר את קו הגבול 'פרוץ לכל אויב ומסתנן' (שם: 21-23). מפות כיבושים ומורשת קרב – קבוצת מפות חדשה המובאת בספרי הלימוד 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



מפה 25: אזור ההר, הנגב וחצי האי סיני, גרעין, 1958



מפה 24: מפת כיבוש ארץ ישראל ע"י יהושע, פלד, 1967

אלו הן מפה דינמיות שמציגות, באמצעות קוים, תנועה במרחב. מונמוניה (Monmonier 1996: 107-108) טוען כי סימון גרפי של קו הוא אחד המסמנים המשכנעים והיעילים ביותר, שכן להבדיל מהקו המודגש, המסמן גבול היקפי וקבוע, הקו 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 הקו, 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. לאה 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 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

22 ממצאה 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).

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-ישראלי, 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 טריטוריאלית 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

- אהרונ' 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, 1958. **ההר, יסוד**, תל אביב. _____, 1958. **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 בביתות 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, שחק, 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 אידיאולוגיות בחברה הישראלית', בתוך: מרלה ל' פרנקל ואהרן דיטשר (עורכים), עיונים בחינוך היהודי, ט, עמ' כא-מו.

פיגה, 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.

שנל, יצחק וקריסטין ליינברגר, 2012. 'המפה ככלי בהבניית התודעה הלאומית בישראל', בתוך: יצחק שנל ואפרים לביא (עורכים), שיח מפות בסכסוך הישראלי-פלסטיני, מרכז תמי שטינמץ 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 יסקרו 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'ינו, 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: לְיִבּוּשִׁיץְקִי. בקטלוג הספרים המאוחד של הספריות האקדמיות בישראל (ULI) 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

לובושיצקי 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 לובושיצקי 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', 'ושכב, 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 1965-1967, עמ' 174-175. והשוו: אוריאל אופק, 'למען אחיו הקטנים: עשרים שנה למות אהרן לובושיצקי', **מאזנים**, י"ז, א (תשכ"ג), עמ' 61, ה'ע' 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'ניי הוא נספה בגטו לודז'. ראו: מאיר סוקולובסקי (עורך), **ספר זיכרון לקהילת רוז'ניי והסביבה**, ארגון יוצאי רוז'ניי בישראל, תל אביב 1957, עמ' 91.

4 שירי משחק מחוזרים בהשראת שיטותיו של המחנך הגרמני פרידריך פרבל, ממנו שאלו המחנכים העבריים הראשונים כדוגמת יצחק אלטרמן. ראו: אהרן לובושיצקי, **ילדות: שירי משחק ושירי התאמה**, חנוך, ורשה תרס"ה.

5 הנ"ל, **שיר וזמר לבני הנוערים**, 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 הירקנים: עיתוני ילדים בידיש ובעברית בפולין 1918-1939**, מכון דב סדן, ירושלים 2006.

7 אהרן לובושיצקי, **תורת הכתב וערכה בהתפתחות הילד: מחקר פדגוגי-פסיכולוגי**, המועצה הפדגוגית בגימנסיה הראשונה לנערים, לודג' תרצ"א.

8 הנ"ל, **הנודד הקטן מאת א' דהיאמיציס**, תושיה, פיטרקוב תרנ"ט.

9 הנ"ל, **ממירות החיים**, תושיה, פיטרקוב תר"ס.

10 סימון ארנו, **מלחמה ואהבה** (תרגם אהרן לובושיצקי), 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 בלודו' ובצירים 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 כסנונית 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 עיון 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 מאייר 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 תכנון 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 במועד: לדיוקנה 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, מבריאת 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 בספר 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', **תריבין**, 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) ו**שיחות 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 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 שִׁיבתו 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 לובושיצקי לבחירה ב**ספר הישר** כראוי לעיבוד: מתוך היותו ספר־עם החביב על דורות של קוראים, ומתוך נימתו החינוכית, מן הראוי שיתפוס מקום גם על מדפי ספרות הילדים. בציינו 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 גמתי את הספר המלבב 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 וזוליכה 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 ולמלמדים: 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 וזוליכה (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, מנגנוני 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 הצנוּרה, 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-אלון, **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 ידי 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 ישראל. [...] יוחזר ויודגש: ספר המעשיות ממקור ישראל 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 לובושיצקי ואף של ביאליק ורבינצקי. 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 כהותו 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 ורבינצקי 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 שלובשיצקי 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 שֵׁלֶם חדש המאפיל על חלקיו – שֵׁלֶם שהוא מְקַבֵּץ 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 וכתורות 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 בווייטות דקורטיביות, וכל אלה מיועדים לעשות את הספר אטרקטיבי ומהנה.

בהיבט הטקסטואלי יכללו 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 אזוריים. 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, יכול העיבוד משפטי הבהרה לפי הצורך, יתמקד בדמויות מרכזיות מוכרות, יאמץ קו עלילה בהיר ופשוט ויתמקד באירועים קליטים 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 ב**ספר בראשית**, שם נכתב רק: 'וַיֵּטֶע אֲשֶׁל בְּבֵּאֵר שְׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עֹלָם' (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. ואכילהו 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 אחריו והשיבהו אל ביתך, כי חסד ושלוה 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 הכלמתוך. 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 זוהה לזו בספרות חז"ל, אלא שתי אגדות הסמוכות מבחינה רעיונית לרישא של הסיפור בלבד. בתלמוד הבבלי:

וַיִּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם יְהוָה 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 ושב כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו אמר להם וכי משלי אכלתם משל אלהי עולם אכלתם הודו ושבתו וברכו למי שאמר והיה העולם (סוטה י עא-עב).

במדרש רבה, על פי תרגומם הספרותי של ביאליק ורבניצקי 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 עליו 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 Tiedekatemia, Helsinki 1961

ובספרי דברים, המיוחס לרבי עקיבא:

דבר אחר ואהבת את ה' אלהיך אהבהו 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 משלו' 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 יְהוָה אֵתָה חֲסֶתָ עַל הַקִּיקִיּוֹן אֲשֶׁר לֹא עָמְלָתָ בּוֹ וְלֹא גִדְּלָתוֹ שָׁפֹן לִילָה הָיָה וּבֶן לִילָה אָבָד וְאֲנִי לֹא אֶחֱוֶס עַל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשָּׂתִים עֲשָׂרָה רַבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׁמְאֻלוֹ וּבִהְמָה רֶבֶה' (יונה ד י). עם זאת, חשוב להדגיש שוב כי בספרות חז"ל לא מצוי הסיפור 'אברהם וההלך הזקן'.

סיפור זה, החותם אצל לובושיצקי 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 לובושיצקי 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 לובושיצקי, 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-גוריון, 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 אנדות 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 שלעיתים קלִיטת 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-סז) בין שלושה מקורות: **ספר בראשית**, **ספר הישר** הוונציאני והנוסח של לובושיצקי. הטבלה שלהלן מציגה את חלוקת הטקסט על פי אפיוזדות נרטיביות:

בראשית כד י-סז	ספר הישר (ונציה)	ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)
וַיָּקֻחַ הָעֶבֶד עֶשְׂרֵה גַמְלִים מִגְּמָלִי אֲדֹנָיו וַיִּלְךָ וְכָל טוֹב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ	וַיָּקֻם אֱלִיעֶזֶר וַיִּקַּח עֶשְׂרֵה גַמְלִים מִגְּמָלִי אֲדֹנָיו וַיִּלְךָ וְכָל טוֹב אֲדֹנָיו עִמּוֹ.	
וַיָּקֻם וַיִּלְךָ אֶל אָרֶם נְהָרִים אֵל עֵיר נְחוֹר.	וַיִּקְוֶמוּ וַיִּלְכוּ חֲרָנָה עֵיר נְחוֹר וְתֵרָח, לִקְחַת אִשָּׁה לַיִּצְחָק בֶּן אֲבִרָהָם מִשֵּׁם. וַיְהִי בִלְכַתָּם וַיִּשְׁלַח אֲבִרָהָם בֵּית שָׁם וְעֶבֶר וַיְבִיאוּ מִשֵּׁם אֶת יִצְחָק בֶּנוֹ. וַיְבִיֵא יִצְחָק בֵּית אֲבִיו בָּאֵרָה שֶׁבַע, וְאֱלִיעֶזֶר וְאַנְשֵׁיוֹ בָּאוּ חֲרָנָה וַיֵּשְׁבוּ מִחוּץ לְעֵיר לִפְנֵי הַמִּימָה,	וְאֱלִיעֶזֶר עֶבֶד אֲבִרָהָם וְאַנְשֵׁיוֹ בָּאוּ חֲרָנָה.
וַיִּבְרָךְ הַגַּמְלִים מִחוּץ לְעֵיר אֵל בְּאֵר הַמַּיִם לְעֵת עָרֵב לְעֵת צֹאת הַשָּׁאֲבָת.	וַיְבָרֶךְ אֶת הַגַּמְלִים עַל הַמַּיִם וַיֵּשְׁבוּ שָׁם.	
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדָנִי אֲבִרָהָם הִקְרָה נָא לִפְנֵי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדָנִי אֲבִרָהָם.	וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִיעֶזֶר עֶבֶד אֲבִרָהָם וַיֹּאמֶר: ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבִרָהָם, הִקְרָה נָא לִפְנֵי הַיּוֹם טוֹב וְעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אֲשֶׁר תִּכְיֶן הַיּוֹם אֲשֶׁר לְבֶן אֲדֹנִי מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ. וַיִּשְׁמַע ה' בְּקוֹל אֱלִיעֶזֶר בַּעֲבוּר אֲבִרָהָם עֲבָדוֹ.	

41 השוו: יצחק בנימין לבנר, 'מוסר שדי', בתוך: **כל אנדות 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 יִצְאֹת לְשָׂאֵב מַיִם. וְהָיָה הַנֶּעֶר אֲשֶׁר אָמַר אֵלַיָּה הֵטִי נָא כַדָּךְ וְאַשְׁתָּה וְאָמְרָה שְׁתֵּה וְגַם גִּמְלִיד אֲשָׁקָה אֹתָהּ הַכֹּחֵת לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וְכֵּן אֲדַע כִּי עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנִי.
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 רִבְקָה יֹצֵאת אֲשֶׁר יָלְדָהּ לְבִתּוֹאֵל בֶּן מַלְכָּה אִשְׁתִּי נְחוֹר אֲחִי אֲבִרָהָם
		וְכַדָּה עַל שְׂכָמָהּ. וְהַנֶּעֶר טִבַּת מִרְאָה מְאֹד בְּתוֹלָה וְאִישׁ לֹא יִדְעָה וְתִרְדּוּ הָעַיִנָּה וְתִמְלֹא כַדָּה וְתַעֲלֵל. וְיִרְצֵ הַנֶּעֶר לְקִרְיָתָהּ וַיֹּאמֶר הַגְּמִיאִנִי נָא מֵעַט מִמֶּם מִכַּדָּךְ. וְתֹאמַר שְׁתֵּה אֲדֹנִי וְתִמְהַר וְתִרְדּוּ כַדָּה עַל יָדָהּ וְתִשְׁקָהּ. וְתִכַּל לְהִשְׁקֹתָהּ וְתֹאמַר גַּם לְגִמְלִיד אֲשָׁאֵב עַד אִם כָּלֹו לְשִׁתָּת. וְתִמְהַר וְתַעֲרֵר כַּדָּה אֶל הַשִּׁקָּת וְתִרְצֵ עוֹד אֶל הַבָּאָר לְשָׂאֵב וְתִשָּׂאֵב לְכָל גִּמְלִיו. וְהָאִישׁ מִשְׁתַּאֲה לָהּ מִחֲרִישׁ לְדַעַת הַהֲצִלִּים יְהוָה דְּרָכֹו אִם לֹא. וַיְהִי כֹאֲשֶׁר כָּלֹו הַגִּמְלִים לְשִׁתּוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נָזֶם זָהָב בְּקַע מִשְׁקָלוֹ וּשְׁנֵי צִמִּידִים עַל יָדָיָה עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם. וַיֹּאמֶר בֶּת מִי אַתָּה הַגִּידִי נָא לִי הַיֵּשׁ בֵּית אָבִיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלִין. וְתֹאמַר אֵלָיו בֶּת בְּתוֹאֵל אֲנָכִי בֶּן מַלְכָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְנְחוֹר. וְתֹאמַר אֵלָיו גַּם תִּכֶּן גַּם מִסְּפּוֹא רֶב עֲמָנוּ גַּם מְקוֹם לָלוֹן. וַיִּקַּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה. וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבִרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֶסְדּוֹ וְאַמְתּוֹ מִעַם אֲדֹנִי אֲנָכִי בְּדָרְךָ נִחַנִּי יְהוָה בֵּית אֲחִי אֲדֹנִי. וְתִרְצֵ הַנֶּעֶר וְתִגַּד לְבֵית אִמָּה כְּדָבָרִים הָאֵלֶּה.

ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)	ספר הישר (ונציה)	בראשית כד י-סז
		וּלְרִבְקָה אָח וּשְׁמוֹ לָבֵן וַיֵּרָץ לָבֵן אֶל הָאִישׁ הַחוּצָה אֶל הָעֵין. וַיְהִי כִּרְאֹת אֶת הַנֶּזֶם וְאֶת הַצְּמִידִים עַל יְדֵי אַחֲתוֹ וּכְשָׁמְעוּ אֶת דְּבַר רִבְקָה אַחֲתוֹ לֵאמֹר כֹּה דִּבֶּר אֱלֹי הָאִישׁ וַיָּבֹא אֶל הָאִישׁ וַהֲנֶה עִמָּד עַל הַגְּמָלִים עַל הָעֵין. וַיֹּאמֶר בּוֹא בְרוּךְ יְהוָה לָמָּה תַעֲמֹד בַּחוּץ וְאֲנֹכִי פְּנִימִי הַבַּיִת וּמְקוֹם לְגַמְלִים.
	ויבוא אליעזר אל ביתם.	וַיָּבֹא הָאִישׁ הַבַּיִתָּה
ויספר להם אליעזר את דברי אברהם אדוניו,	ויספר להם אליעזר את כל אודותיו וכי הוא עבד אברהם,	וַיִּפְתַּח הַגְּמָלִים וַיִּתֵּן תָּבֶן וּמִסְפּוֹא לְגַמְלִים וּמִים לִרְחֹץ רַגְלָיו וְרִגְלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ. וַיִּישֶׁם (וַיּוֹשֶׁם) לִפְנֵי לְאָכַל וַיֹּאמֶר לֹא אֶכֶל עַד אִם דִּבַּרְתִּי דְבָרִי וַיֹּאמֶר דִּבֶּר. וַיֹּאמֶר עֶבֶד אַבְרָהָם אֲנֹכִי. וַיְהוֶה בְּרוּךְ אֶת אֲדֹנָי מֵאֹד וַיִּגְדֵּל וַיִּתֵּן לוֹ צֹאן וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב וְעַבְדִּים וּשְׁפָחוֹת וּגְמָלִים וְחֲמֹרִים. תֵּלֵד שָׂרָה אִשְׁתִּי אֲדֹנָי בִּן לֹאדָנִי אַחֲרִי זִקְנָתָהּ וַיִּתֵּן לוֹ אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ. וַיִּשְׁבַּעֲנִי אֲדֹנִי לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנֹכִי יָשָׁב בְּאַרְצוֹ. אִם לֹא אֶל בֵּית אָבִי תֵּלֵד וְאֵל מִשְׁפַּחְתִּי וְלִקְחָתָּ אִשָּׁה לְבָנִי. אָמֵר אֶל אֲדֹנִי אֱלֹהֵי לֹא תֵּלֵד הָאִשָּׁה אַחֲרִי. וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יְהוָה אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לִפְנָיו. יִשְׁלַח מַלְאָכּוֹ אִתָּךְ וְהִצְלִיחַ דְּרָכְךָ וְלִקְחָתָּ אִשָּׁה לְבָנִי מִמִּשְׁפַּחְתִּי וּמִבֵּית אָבִי. אֲזִי תִנָּקֶה מֵאֲלֹתַי כִּי תָבוֹא אֶל מִשְׁפַּחְתִּי וְאִם לֹא יִתְּנוּ לָךְ וְהָיִיתָ נָקִי מֵאֲלֹתַי. אָבֹא הַיּוֹם אֶל הָעֵין וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אִם יִשָּׁךְ נָא מִצְּלִיחַ דְּרָכֶי אֲשֶׁר אֲנֹכִי הֵלַךְ עָלֶיךָ. הִנֵּה אֲנֹכִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וְהָיָה הָעֵלְמָה הַיִּצְאָתָּה לְשֹׂאֵב וְאִמְרָתִי אֵלֶיךָ הַשְׁקִינִי נָא מַעַט מַיִם מִכֶּדֶד.

ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)	ספר הישר (ונציה)	בראשית כד י-סז
		וְאָמַרְהָ אֵלַי גַּם אַתָּה שְׂתֵּה, וְגַם לְגַמְלִיךָ אֲשָׁאֵב הוּא הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִכִּיחַ יְהוָה לָכֵן אֲדֹנִי. אֲנִי טָרָם אֲכַלָּה לְדַבֵּר אֶל לְבִי וְהִנֵּה רַבָּקָה יֵצֵאת וְכֹדֶה עַל שְׂכָמָה וְתוֹרֵד הָעֵינָה וְתִשָּׂאֵב וְאִמְרֵי אֵלֶיהָ הִשְׁקִינִי נָא. תִּמְהָרַר וְתוֹרֵד כֹּדֶה מַעֲלִיָּה וְתֹאמַר שְׂתֵּה וְגַם גַּמְלִיךָ אֲשָׁקֶה וְאֲשַׁתּוּ וְגַם הַגַּמְלִים הִשְׁקַתָּה. וְאֲשָׁאֵל אֶתָּה וְאִמְרֵי בֵּת מִי אַתָּה וְתֹאמַר בֵּת בְּתוֹאֵל בֶּן נַחוּר אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ מִלְכָּה וְאֲשֶׁם הַנָּזֶם עַל אָפָה וְהַצְמִידִים עַל יָדָיָה. אֶקֶד וְאֲשַׁתְּחֹנֶה לִיהוָה וְאֶבְרָךְ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבָרֶהֶם אֲשֶׁר הִנַּחֲנִי בְּדֶרֶךְ אֲמֶת לְקַחַת אֶת בֵּת אַחִי אֲדֹנִי לְבָנוֹ. וְעַתָּה אִם יִשְׁכֶּם עֲשִׂים חֶסֶד וְאֲמַת אֶת אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם לֹא הַגִּידוּ לִי וְאֶפְנֶה עַל יָמִין אוֹ עַל שְׂמָאל.
וישמחו מאוד ויברכו כולם את ה', ויאوتו לתת את רבקה בתם לאישה ליצחק.	וישמחו עליו מאוד מאוד, ויברכו כולם את ה' אשר עשה את הדבר הזה, ויתנו לו את רבקה בת בתואל ליצחק לאישה.	וַיֵּצֵא לָכֵן וּבִתּוֹאֵל וַיֹּאמְרוּ מִיְּהוָה יֵצֵא הַדָּבָר לֹא נוֹכַל דְּבַר אֱלֹהִים רַע אוֹ טוֹב. הִנֵּה רַבָּקָה לְפָנֶיךָ קָח וְלֵךְ וְתֵהִי אִשָּׁה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה.
	והנערה טובת מראה מאוד, בתולה ואיש לא ידעה, בת עשרה שנה הייתה רבקה בימים ההם.	
		וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמַע עֶבֶד אֲבִרְהָם אֶת דְּבָרֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה לִיהוָה. יוֹצֵא הָעֶבֶד כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּבְגָדִים וַיִּתֵּן לְרַבָּקָה וּמִגְדָּנָתָהּ נָתַן לְאַחִיהָ וּלְאִמָּהּ.
		וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ הוּא וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עִמּוֹ וַיְלִיְנוּ

בראשית כד י-סז	ספר הישר (ונציה)	ספר הישר לבני הנעורים (ורשה)
וַיִּקְוֹמוּ בְּבֹקֶר וַיֹּאמְרוּ שְׁלַחְנִי לְאֲדָנִי. וַיֹּאמֶר אָחִיָּה וְאִמָּהּ תֵּשֵׁב הַנֶּעֱרָר אֲתָנּוּ יָמִים אוֹ עֶשְׂרֵי אַחֵר תֵּלֶךְ. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם אֵל תִּצְאָהֶנּוּ אִתִּי וַיְהִי הַצִּלִּיחַ דְּרָכֵי שְׁלַחְנִי, וְאֵלֶיָּה לְאֲדָנִי. וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לְנֶעֱרָר וְנִשְׁאַלָּה אֶת פִּיָּהּ. וַיִּקְרָאוּ לְרַבֶּקָּה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ הִתְלַכִּי עִם הָאִישׁ הַזֶּה וְתֹאמְרוּ אֵלָּהּ.		
וַיִּשְׁלַחוּ אֶת רַבֶּקָּה אֶחָתָם וְאֶת מִנְקֵתָהּ וְאֶת עֶבֶד אֲבִיהֶם וְאֶת אֲנָשָׁיו.	וַיִּקְוֹמוּ וַיִּשְׁלַחוּ אֶת רַבֶּקָּה וְאֶת דְּבוּרָה בַּת עֹזֶן מִיִּנְקֵתָהּ, וַיִּתְּנוּ לָהּ כֶּסֶף וְזָהָב וְעִבְדִּים וּשְׁפָחוֹת	וַיִּשְׁלַחוּ בְנֵי בְתוּלָה אֶת רַבֶּקָּה וְאֶת דְּבוּרָה בַּת עֹזֶן מִיִּנְקֵתָהּ וַיִּתְּנוּ לָהּ כֶּסֶף וְזָהָב וְעִבְדִּים וּשְׁפָחוֹת
וַיִּבְרְכוּ אֶת רַבֶּקָּה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אֲחֻתֵּנוּ אֵת הַיִּי לְאַלְפֵי רַבֶּקָּה וַיִּירֶשׁ יִרְעָה אֶת שְׂעִיר שְׂנֵאָיו.	וַיִּבְרְכוּ אוֹתָהּ.	וַיִּבְרְכוּ אוֹתָהּ לֵאמֹר: 'אֲחֻתֵּנוּ, אֵת הַיִּי לְאַלְפֵי רַבֶּבָּה!'
	וַיִּשְׁלַחוּ אֶת אֱלִיעֶזֶר עֶבֶד אֲבִיהֶם וְאֶת אֲנָשָׁיו, וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבֶּקָּה וְיִלְדָּהּ, וַיֵּשֶׁב אֶרֶצָה כְּנַעַן אֶל אֲדוֹנָיו.	וַיִּקַּח אֱלִיעֶזֶר וַיֵּשֶׁב עִם רַבֶּקָּה אֶרֶצָה כְּנַעַן,
וַתִּקַּם רַבֶּקָּה וַנַּעֲרִיתֶיהָ וַתִּרְכֹּסֶנָּה עַל הַגְּמָלִים וַתִּלְכֶּנָּה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבֶּקָּה וַיִּלְדָּהּ.		
וַיִּצְחָק בָּא מִבּוֹא בָּאָר לְחֵי רָאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב. וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוֹחַ בְּשׂוּדָה לִפְנוֹת עָרֵב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה גְמָלִים בָּאִים. וַתִּשָּׂא רַבֶּקָּה אֶת עֵינֶיהָ וַתִּרְא אֶת יִצְחָק וַתִּפֹּל מֵעַל הַגְּמֹל. וַתֹּאמֶר אֵל הָעֶבֶד מִי הָאִישׁ הַזֶּה הַהֹלֵךְ בְּשׂוּדָה לִקְרֹאתֵנוּ וַיֹּאמֶר הָעֶבֶד הוּא אֲדָנִי וַתִּקַּח הַצִּעִיר וַתִּתְּכֶסּוּ. וַיִּסְפֹּר הָעֶבֶד לְיִצְחָק אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר עָשָׂה.		
וַיִּבְאֶה יִצְחָק הָאֵהָלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רַבֶּקָּה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאָהֲבָה	וַיִּקַּח יִצְחָק אֶת רַבֶּקָּה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאָהֲבָה וַיִּבְיֵאֶה הָאֵהָלָה.	וַתְּהִי לְאִשָּׁה לְיִצְחָק.
וַיִּנָּחֶם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ.	וַיִּצְחָק בֶּן אַרְבַּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רַבֶּקָּה בְּתוּלָה דוּדוֹ 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 אכלו 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: 'אַחֲתָנו, אֶת־הָיִי לְאִלְפֵי רַבְקָה', 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 אנדות 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 חייך! 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, *Kushelevsky, Moses and the Angel of Death* (Trans. by Ruth Bar-Ilan), Peter Lang, New York 1995.

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 בלבוך בדפוס יהודית ראזאניש 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 מוציאם 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 ולאניטלקטואלים 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 תש"ו (1955), שהמשיכה להיות מודפסת לפחות עד שנות השמונים של המאה ה-20.

48 ראו: ישראל ברטל, קוזק וברדוי: 'עם' ו'ארץ' בלאומיות היהודית, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 98-108.

49 מוטי נייגר, מוציאם לאור כמתווכי תרבות: היסטוריה תרבותית של מאה שנות מ'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 למזרח 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 לובושיצקי כנציג מובהק של ספרות דור התחייה, דור המבקש לכוון 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־קונניזציה. 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 משרורי 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 שיודעים 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 רשמי ממאמרו המוקדם: '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 להבנייתם 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 פרירתה של שלילת הגולה, שבמקום אחר כבר טענתי שהייתה קרום רטורי בתרבות העברית (Shelleg 2014, 2017); וראו גם חניסקי (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 מושאיו האקזוטיים, כאשור 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') **בווריאציות 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 דודי' בנוסח הספרדי (וכפי שנרשם בידי אברהם צבי אידלסון בכרך הרביעי של **אוצר נגינות ישראל**) בקנטטה **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. וכשאינן עברית בפועל (לפעמים אף לא בכותר היצירה), הרי שצריך לייצר אקוויוולנטים עבריים בדמותם של ציטוטים מוזיקליים וציטוטים טקסטואליים מקראיים (ובתנאי שלא יפרו את הסיפר הלאומי) או מכלול סימנים הנתפס על ידי יוצרים ומאזינים כמסמנים של מוזיקה עממית ובהתאם לכך כמושא לקמאות. 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 שברבים כמו ים-תיכוניות או שלילת הגולה, כאילו היו אלה אקסיומות שהן הסבר לעצמן.

במובן מסוים כבר היינו בסיפור דומה למד. מייקל סטיינברג כתב, בדינו 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. התמחושותו 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 ניח. 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 הרמזים 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 דָּמָה בְּדָמִי זֶרֶם / הֵן קוֹלָהּ בִּי רֵן - / רַחֵל הָרוּעָה צֶאֱן לָבֶן, / רַחֵל - אִם הָאֵם [...] וְעַל פֶּן אֶת דְּרָפִי אֲחִז / בְּבִטָּחָה פְּזֹאת, / כִּי שְׁמוֹרִים בְּרַגְלִי זְכָרוֹנוֹת / מְנִי אֶז, מְנִי אֶז!'). 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 בז'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 בו־זמנית הן בבחינת הטרופוניה, קרי תופעות בו־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 בקהליות יהודיות חוץ־מערביות ואת השיח הציוני [...] אוהד אותן', כדברי גולדנברג. נהפוך הוא, אני מבקש להוסיף להם גישות קומפוזיטוריות ותפיסות אסתטיות רבות ככל האפשר כדי שמקבץ הטרופוניות ביחסים של דומות ופרור 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 הרטוריות 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 בו־זמניות אף כשאינן דומות זו לזו. אלא שהוא אינו רואה אותן במרחב שבו מצויים כמה מקבצים הטרופוניים לצד קשב בלתי פוסק למושאים 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 'להטילא'. 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 באטויזם 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 פרפרזות מרוחקות על שירת הים נוסח תימן דרך דימויים מרקמיים של האוונגרד האירופי משנות החמישים. אי-ההלימה כאן עם תפיסתו השמרנית את סיפר הלאום במתכונתו הטלאולוגית והתיאולוגית-פוליטית היא מכרעת. טיעוניו של בוסקוביץ' משנת 1953 אכן נגועים במהותנות מהולה בטרטוריאליזם, 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. הטרופוניות 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 הטרופוניה לתהליכים דומים (ובו זמניים) אצל בוסקוביץ'. באופן לא מפתיע לא התייחס גולדנברג לתהליכים אלה ככל שהם נוגעים לתפיסות לאומיות, תיאולוגיות, פוליטיות וסמיוטיות 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 סגיי 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 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 התחקות אחר האופן שבו פרטוש חש אי-נוחות עם השורה הדודקפונית 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 דקדניות 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 ההטרופוניות התרבותיות שנידונו כאן ובמאמרי. לא על מנת לתקוף היסטוריוגרפיות ציוניות שהותנו בתפיסות לאומיות טריטוריאליזם, 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 הטרופוניות 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 המוזיקה 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 התיעוד 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 התיעוד 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 טיעוניו 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 התיעוד. 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 דיילג,³ התבסס על קובץ סלקטיבי של מסמכי הארכיון האמריקני אבל לא עשה שימוש בתיעוד הישראלי החשוב, ובכך החמיץ מידע חשוב והכרחי לשחזור האירועים ולהבנתם. היה לכך ביטוי הן בקובץ התיעוד 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. אמחיש בכמה דוגמאות את ההתעלמות של צורף מהתיעוד העשיר המעיד על כך, כמו גם את היעדר הביסוס לטיעוניו 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 במטבחיה של גולדה באפריל 1973 לנוכח הידיעות על כוונות המצרים כביכול לפתוח במלחמה במאי. עוד אמר גלילי באותו הדיון: 'שנה 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, שקסינג'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 קסינג'ר באמצעות ה־CIA באביב 1972, ובשינוי מערכת יחסיו עם הסובייטים ביולי 1972. הוא זכה להציגה לפני קסינג'ר רק ב־25-26 בפברואר 1973, שני ימי השיחות שקיים קסינג'ר בחשאי עם שליחו חאפז איסמעיל. עקרונות יזמתו אמנם לא תאמו לציפיותיה של מאיר, אבל יצרו את המפנה בעמדתו של קסינג'ר. 'אין בה כל חדש', העריכה מאיר את יזמת סאדאת, כשעודכנה בפרטיה. 'בעבורי יש חדש', הגיב על כך מיד קסינג'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. קסינג'ר, אמן הדיפלומטיה ושפת המשא ומתן, הבין זאת מיד ואמר, יותר מפעם אחת, כפי שעולה מדיווחו של רבין למאיר, ההפך מהפרשנות שצורף הציע: 'שאלו [כינוי לקסינג'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. קסינג'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 קסינג'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 קיסינג'ר בעקבות יזמת סאדאת?

להלן תמצית מהלכיו של קיסינג'ר לקדם את יזמת סאדאת ואת מאמציו להתמודד עם עמדתה העיקשת של מאיר 'לא ללכת על זה'.

ב־26 בפברואר, עם תום שני ימי השיחות שלו עם איסמעיל, נפגש קיסינג'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'. קיסינג'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, קיסינג'ר עצמו העיד בזמן אמת על התפנית החדה שחוללה יזמת סאדאת. כל פרשנות מיותרת. צורף בחר להתעלם מהתיעוד והעדיף את ספר הזיכרונות בלי לבחון ולאמת את הכתוב בו.

ב־28 בפברואר קיסינג'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 קיסינג'ר מלהתקדם. גם כאן הדברים מנוגדים לפרשנות של צורף.

קיסינג'ר לא נואש, ועשרה ימים מאוחר יותר, ב־9 במרס, העביר למאיר באמצעות רבין מתווה להסכם ולוח זמנים שתאמו את יזמת סאדאת. 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 קיסינג'ר], זה חודשיים או שלושה לפני הבחירות אצלנו'. בתגובה הבהיר קיסינג'ר שהבחירות בישראל אינן משפיעות על עמדת הנשיא; מטרתו היא שקיסינג'ר יוביל לשלום במזרח התיכון. כתנאי להתקדם בערוץ החשאי חידד ודרש ממאיר תשובה לשאלה, כפי שדיווח רבין למאיר: 'האם אנו [ישראל] מוכנים לסטות מעמדתנו לשינוי 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 לקיסינג'ר לנקוט סחבת במגעיו עם איסמעיל. במקביל המשיך לנסות לשכנע אותה לשנות את דעתה ולשתף פעולה עם תכניתו.

לקראת פגישתו השנייה עם איסמעיל, העביר קיסינג'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 תזווה, 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 לקסינג'ר במהלך השנה: 'עמדתנו היא כי נדרשים שינויים משמעותיים, כלומר שינוי ריבונות'. ואילו קסינג'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 הישראלים לשינוי עמדתם הנוקשה ולהסכים להכריז על נכונות לסגת לגבול הבין-לאומי עם מצרים. אל סאדאת שלחה גרמניה פקיד זוטרי 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. לקסינג'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 מותר 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 ידד אחד'.⁶ סביר להניח שההיסטוריון האמריקני אינו מכיר תיעוד חשוב זה שאינו נכלל בקובץ מסמכי הארכיון שערך דייגל. 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 סכיופריני. 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' וושינגטון. 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 שלושתם 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 ובתיאום 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 דין רציני לגבש 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 גלבוץ,

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 משה ומתן ישיר. עכשיו כשיש משה ומתן ישיר הם אומרים שלא ינהלו אותו'. דבריו בשיבת 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, שעמדותיהן 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 אידאולוגי 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 הבנתו 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, שינקת 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 פילוסופיית לטרומפלדור [דומה שההשוואה 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. הצטיטה 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 היתוכם 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'.

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",⁹ 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, ככלל עדה, בת פזורה, החסרה את מסגרתה של אומה על כל גרדיה, נעשית תופעה זו של קרבת-משפחה, שהיא צדדית בהייתה של אומה, לסימן-היכר מקודש, יחיד כמעט, לעצמות הניתה.¹⁰

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'.¹¹

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 האלאומי של "מדינת כל אזרחיה". האחרון מעוגן בפלורליזם תרבותי, ואילו רטוש הציע 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 מונוליטית עברית לפי תפיסת קוק.

בחנית 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 שהננו 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 לתחיה, 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, ולבבם 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 להקנות 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 שבעטייו 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 מסויימת 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 אמונת 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 נוציג מפלגת הלוחמים באספה המכוננת היה בכיר ממנו, ובוועד 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 בזיהוי 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 ממן
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

The geography discourse dealt with the tension between Israel's territory and the regional geographical unit known as the Land of Israel that extended to Jordan's east bank. The state discourse maintained continuity with the imaginary demarcation line from the establishment of Zionist settlements. The two discourses undermined border sovereignty and exceeded it in the east.

The security discourse added another factor that enabled the appropriation of the Occupied Territories, as the territorial expansion embodied in this discourse provided a relief to the sense of stress created by the representation of a border under siege.

The Conquest Maps depicts the state's border as dynamic in the sense of being subject to change and expansion. This in turn reinforces the legitimacy of expansion by military means and the appropriation of the Occupied Territories.

‘Sefer HaYashar’ by Aaron Liboshizki:
A Premodern Hebrew Essay Makes *Aliya* to Eretz Israel

Vered Tohar

‘Sefer HaYashar for young adults by Aaron Liboshizki was first published in Warsaw 1923 and later went through several editions in Israel. This book is a modern adaptation for young readers of a popular early seventeenth-century Hebrew essay. The article examines the poetics of the adaptation in light of its source. The main claim which the article presents is that literary projects such as these connect the Jewish present to the past and enrich the repertoire of Modern Hebrew literature from the unexpected direction of the Hebrew pre-modern prose.

UN Resolution on the Internationalization of Jerusalem of 9 December 1949

Elad Ben-Dror and Assaf Ziedler

On December 9, 1949, the UN General Assembly adopted Resolution 303, which called for the full internationalization of Jerusalem as provided for by the Partition Resolution of November 29, 1947. Even though a more practicable alternative was on the table—the proposal by the Conciliation Commission for loose international supervision of the city, with the focus on the Holy Places—Resolution 303 was supported by many countries, despite their skepticism that full internationalization was feasible. The article considers the factors that led a majority of the UN member states to vote for a resolution they thought was a dead letter. It looks at the various behind-the-scenes maneuvers to promote the idea of internationalization that were conducted during the months that preceded the vote, with emphasis on the cooperation between the Arab countries' delegations at the UN, led by Lebanon, and several Christian countries that were prodded by the Vatican and Pope Pius XII. These efforts gave the supporters of internationalization a paper victory, but actually made its implementation even less likely.

Representation of the State's Border in Israeli Textbook Maps, 1948-1967

Orna Vaadia

This article examines the representation of Israel's border in textbook maps from 1948 to 1967. This examination illustrates that the maps served as an ideological apparatus that conveyed and preserved the spatial perception from the beginning of the Zionist movement. Spatial perception that deviated from the state's territory in the east and can be perceived as one of the infrastructures that enabled to appropriate the appropriation of the Occupied Territories after the Six-Day War.

The ambiguous, contradictory manner in which the border was formed created a controversial, unresolved issue in the public consciousness. The perception that appeared in the textbook maps was the result of the geographical, state, and security-related discourses.

In the social sphere, the article sheds new light on the Arab villages along the northern coast. Interestingly, although they were close to Haifa and Acre, and situated in a key location between Palestine and Lebanon, they have not merited academic attention in Western Galilee historical research.

The study found that the region was highly developed and economically stable. The main branch was agriculture, and most of the land was intensely cultivated for export crops.

The article shows that Arab-Jewish relations were well-regulated and included commercial contracts. The region seems to have remained quiet until the 1947 UN Partition Resolution. This was the beginning of escalation which soon developed into an all-out confrontation that utterly changed the human landscape. Only two small Arab villages survived of the original eleven, and the inhabitants of the other villages were either expelled or fled.

Postmodern Sensibilities in the Post-Punk Music of 'The Click' and 'Nosei Hamigbaat', 1980-1991

Ari Katorza

This article deals with two acclaimed Israeli post-punk music groups, The Click and Nosei Hamigba'at (The Tophat Carriers), that were active between 1980 and 1991. The author bases his theory mainly on Frederic Jameson and Lawrence Grossberg's work on postmodern culture. The postmodern aesthetics of Israeli popular music conveys detachment from various cultural, philosophical and melodic features of earlier Israeli popular music, such as folk songs and early Israeli rock. Through two case studies, the author discusses a variety of approaches – some gradual – that undermined the Israeli consensus. This music also conveys skepticism about the perception of the Hebrew language and the abandonment of nature and the Israeli landscape, which were so significant in the evolution of Israeli music. The music of these groups communicates an aloofness from Israeli identity that is expressed via postmodern sensibilities.

overstepped the demand for a subject that served the greater-national idea because they failed to depict a full and relatable subject-figure that was crucial for the establishment of nationalism.

Protest and Class in Be'er Sheva, 1948-1963

Shani Bar-On Maman

On July 20, 1959 Be'er Sheva was shaken by a mass protest. The 'Be'er Sheva riots' were silenced and the city's leaders attended to the problems that incited the demonstration. This article addresses the social and historical background to the protest, the subsequent silencing of the protestors, and the city's socioeconomic structure with its reestablishment in 1948.

The article begins with a description of the 1959 riots and the authorities' response. The main section discusses the polarized society that emerged in Be'er Sheva in its formative first decade. This consisted of first, an elite group that formed the fledgling city's power center which became the object of the protest; second, a group of immigrants who were integrated in the local economy and who cooperated in silencing the protest; and third, the marginalized group, the reserve army of labor, comprised of mostly immigrants from North Africa who dwelt in the city's transit camp. It was this last group that protested their lowly status and relegation to the social periphery.

Between Acre and Lebanon: Arab Villages on the Coast of the Westren Galilee during the Mandate

Mustafa Abbasi

In this article the author examines the social and economic history of Palestinian Arab villages in the Western Galilee during the British Mandate. He tries to answer three main questions: first, the nature of the social and demographic structure; second, economic sources and the changes they went through; and third, the political situation in the region toward the end of the British Mandate, and the relations between the Arabs and their new Jewish neighbors.

representations of sensory experiences, including smell, are complex constructs charged with significance. Their meaning may be individual or collective, culture-dependent or universal. This makes sensory representations the vehicles of complex meanings.

In David Shahar's unique poetics the distinctions dissolve between material and spiritual, concrete and numinous, real and symbolic. For example, the smell of stone represents Jerusalem, the smell of wood represents France, and together with more fragrances they elicit a 'manifestation of the spirit' – a moment of religious epiphany. Shahar relates good and bad smells to moral stances rather than to physical sources, and also describes smells that do not exist in reality. In his work smell is not a physical quality but an attribute of morality that symbolizes a spiritual and mental essence. In this essence personal and national values blend beyond distinction. While representations of light in Shahar's work refer to Jewish mysticism, olfactory representations hint at a pre-Jewish past and Christian-European culture.

Manhood Rising beyond its Limits in Uri Zvi Greenberg's Poems of the 1920s

Nirit Kurman

This article focuses on Uri Zvi Greenberg's second Eretz-Yisrael volume, *Manhood on the Rise* (1926). The author examines whether Greenberg, an ardently Zionist poet, answered the demand for a national Hebrew poet. Employing Lacan's three orders the author shows how the speaker in the poems identifies with national elements and through them becomes transformed into an 'overly large' unattainable subject.

The topic of masculinity, which is emphasized in the volume's title and the poems, is consistent with the values of a national movement that made use of masculine images. Be that as it may, the female images of sexuality in the poems should also be examined. As opposed to the accepted opinion in Greenberg research, the author argues that the representations of femininity serve the omnipotent persona rising from the volume, as the speaker fetishistically displaces certain elements of the female body, and thus denies the existence of a complete female subject. This dissonance creates an autonomic, exaggerated 'manhood that oversteps its limitations.' The author contends that the poems in the volume

ABSTRACTS

Rectifying the Shattered Vessels: Lurianic Kabbalah in David Shahar's 'Summer in the Street of the Prophets'

Dvir Tzur

The article discusses David Shahar's novel 'Summer in the Street of the Prophets' and its use of Lurianic Kabbalah representations as tools for border crossings. Shahar, who was profoundly influenced by Gershom Scholem, turns mysticism, which Scholem saw as a border crossing between man and the transcendental, into a poetic theme. He focuses on the Street of the Prophets, a clearly defined geographical seam line in Jerusalem, in 1936 – a year of radical change. This is the liminal zone where Shahar's gallery of characters lives and their identity constantly changes. Shahar's literary Street of the Prophets resembles the historical street, but it is reconstructed through the narrator's memory. This creates a situation where the border between the real and the imagined is crossed again, a situation that enables Shahar to present an ideal world that collapses when reality intrudes upon the imagined place. The final chapter focuses on the possibility of crossing the impassable border between life and death through literature, thus turning the writer into a demigod who can recreate the lost, ideal world from the pieces of a broken reality.

Smell and Spirit in 'The Palace of Shattered Vessels' by David Shahar

Yael Balaban

This paper addresses olfactory representations in David Shahar's 'The Palace of Shattered Vessels'. It offers a novel approach to Shahar's work by introducing an alternative way of reading through analysis of sensory representations. Literary

Yigal Kipnis	Methodology of apologetics: Following Hagai Tsoref's Article 'The Golda Meir Government Prior to the Yom Kippur War'	239
Yossi Barnea	Following Avi Shilon's Article 'The Impact of the Six Day War on the Canaanite Awakening	247
Abbreviations		255
List of Participants		256
English Abstracts		i

CONTENTS

Literature

Dvir Tzur	Rectifying the Shattered Vessels: Lurianic Kabbalah in David Shahar's 'Summer in the Street of the Prophets'	7
Yael Balaban	Smell and Spirit in 'The Palace of Shattered Vessels' by David Shahar	31
Nirit Kurman	Manhood Rising beyond its Limits in Uri Zvi Greenberg's Poems of the 1920s	81

Society

Shani Bar-On Maman	Protest and Class in Be'er Sheva, 1948-1963	82
Mustafa Abbasi	Between Acre and Lebanon: Arab Villages on the Coast of the Western Galilee during the Mandate	111

Music

Ari Katorza	Postmodern Sensibilities in the Post-Punk Music of 'The Click' and 'Nosei Hamigbaat', 1980-1991	137
-------------	---	-----

Foreign Affairs

Elad Ben-Dror and Assaf Ziedler	UN Resolution on the Internationalization of Jerusalem of 9 December 1949	162
---------------------------------	---	-----

Education

Orna Vaadia	Representation of the State's Border in Israeli Textbook Maps, 1948-1967	182
Vered Tohar	'Sefer HaYashar' by Aaron Liboshizki: A Premodern Hebrew Essay Makes <i>Aliya</i> to Eretz Israel	210

Response

Assaf Shelleg	An Answer to Yossi Goldenberg's Response to My Article 'Heterophonies'	232
---------------	--	-----

Editors: Avi Bareli, Ofer Shiff
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Kimmy Caplan, Danny Gutwein,
Menachem Hofnung, Paula Kabalo, Nissim Leon, Kobi Peled,
Shalom Ratzabi, Ilana Rosen, Ofer Shiff
Founding Editor: Pinhas Ginossar

Style Editing: Ravit Delouya, Herzlia Efrati, Keren Glicklich,
Yael Ofir, Anat Rayner, Shoshi Stolarz, Tirsta Yovel
Proofreading: Margalit Abas-Gian, Nili Hirt, Leah Luthershtein, Yael Ofir
Abstracts Editing: Moshe Tlamim
Cover Design: Shai Zauderer
Production Manager: Hadas Blum

ISSN 0792-7169
Danacode 1246-10019

© 2018
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Art Plus, Jerusalem

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and Modern Jewish Society

Volume 29

2018



The Ben-Gurion Research Institute
for the Study of Israel and Zionism
The Ben-Gurion University of the Negev
Sede Boker Campus

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and
Modern Jewish Society

הכותבים בכרך זה

יעל בלבן
אלעד בן־דרור
שני בר־און ממון
יוסי ברנע
אורנה ועדיה
אסף זידלר
ורד טוהר
מוסטפא עבאסי
דביר צור
נרית קורמן
ארי קטורזה
יגאל קיפניס
אסף שלג

עיונים

כתב עת רב־תחומי
לחקר ישראל

29

