

המקרא, באפיגרפיה, בארכאולוגיה, בשפת המקורות, בתולדות המזרח הקדום וכדומה, וכן התמודדות עם תאוריות ישנות ועם גישות חדשות המהלכות בשדה המחקר.

מיעוטם של המקורות ההיסטוריים על התקופה הנאו־בבלית מהווה מכשלה חמורה לחקר התקופה, וליפשיץ ניסה על כך להתגבר בעזרת

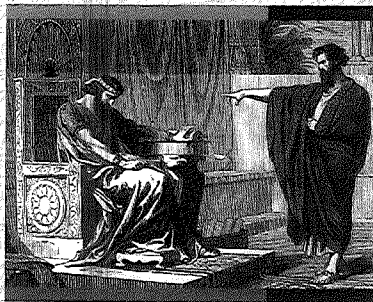
בוסתנאי עודד ואברהם פאוסט

## ארץ יהודה בתקופה הנאו־בבלית

עודד ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות: יהודה תחת שלטון בבל, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ד, 55 עמ'

## ירושלים בין חורבן להתחדשות

יהודה תחת שלטון בבל



עודד ליפשיץ

התקופה הנאו־בבלית (586-539 לפנה"ס בארץ יהודה), מן העלומות ביותר בתולדות הארץ, זוכה לאחרונה לעדנה מחקרית, אך דווקא מיעוט הידיעות על אודותיה מאפשר ריבוי דעות. עד לא מכבר מקובל היה לראות בתקופה זו פרק זמן שבו הייתה ארץ יהודה פגועה מאוד בעקבות מסעות המלחמה של הבבלים, מספר תושביה הצטמצם במידה רבה, והחיים המאורגנים בה נפגעו באופן משמעותי. אך לאחרונה קמו חולקים על תפיסה זו, ומספר חוקרים העלו את ההשערה כי החיים ביהודה נמשכו לאחר חורבן ירושלים בידי הבבלים ללא שינויים משמעותיים.<sup>1</sup>

עודד ליפשיץ קיבל על עצמו משימה קשה – להבהיר את 'המציאות ההיסטורית, הרמוגרפית, הגיאוגרפית-היסטורית, התרבותית והדתית של ימי השלטון הבבלי ביהודה' (על עטיפת הספר). זו משימה מחקרית הראויה להערכה רבה, שכן היא דורשת מן המחבר ידע רב ומומחיות במדע

R.P. Carroll, 'The Myth of the Empty Land', 1 SEMEIA, 59 (1992), pp. 79-93; H.M Barstad, *The Myth of the Empty Land*, Oslo 1996; דיון וספרות בסוגיה זו ראו: ב' עודד, 'הגלות – מציאות היסטורית או מיתוס?', בית מקרא, מט (תשס"ד), עמ' 103-124.

הדרגתית בגודל האוכלוסייה, ירידה שהחלה בתקופת הברזל והסתיימה בתקופה הפרסית, והתקופה הנאו-בבלית הייתה חוליית ביניים בלבד.<sup>3</sup> ליפשיץ מניח כי האינטרס הבבלי חייב לקיים את מרבית האוכלוסייה ולשקם במהירות את הארץ (עמ' 291).

ל'נשארים' בארץ, שמנו כ-40,000 נפש, הייתה מנהיגות מקומית, הם השתמשו במרכזים מקומיים שהיו קיימים מימים ימימה, וכן חידשו מרכזים מקודשים עתיקים לאלוהי ישראל בבית-אל, במצפה, בגבעון ואף בשכם (עמ' 10); מצפה הוקמה כחלופה לירושלים (עמ' 137-139). יהודה הייתה פחוה בבלית, וגדליהו היה הפחה הראשון. גבולותיה של הפחוה זהים לגבולות יהודה הפרסית מן המאה החמישית לפסה"נ (ליפשיץ אינו מביא מפה של גבולות פחוות יהוד הבבלית).

אוכלוסיית הפחוה הפרסית הייתה לפיכך מורכבת ברובה מעם יהודה שלא יצא לגלות, ואילו שבי ציון היו מיעוט קטן מתוך עילית העם שגלתה לבלל חמישים ושישים שנה קודם לכן (עמ' 152, 411). העילית ששבה מבבל 'מחקה' את תולדותיו של היישוב בתקופה זו מן ההיסטוריוגרפיה המקראית ובזאת יצרה 'תקופת חושך', שבה הייתה הארץ לכאורה ריקה ושוממה, ועל כן עיקרה מבחינת תולדות העם היהודי הוא קורות גולי בבל. 'מיתוס הארץ הריקה' התפתח אפוא על רקע המאבק של הגולים ושבי ציון ב'נשארים' ומתוך רצונם לבסס את זכותם לשוב ולתפוס את מעמדם, את עמדות השלטון שלהם, את רכושם וכו' (עמ' 147).<sup>4</sup>

כללו של דבר, ליפשיץ אמנם מסתייג מחלק מפרשנותם של הנס ברסטד וחבריו,<sup>5</sup> אך למעשה מקבל את עיקרה, ורק מפתח אותה.

האם עומדות מסקנות אלה בפני הביקורת? עקב קוצר היריעה נדון בקצרה רק במספר סוגיות מהותיות, לאור שיטות החקירה של המחבר.

ההנחה כי הייתה המשכיות בגבולות ובמערכות מנהליות (הנחה אותה הוא כורך בטעות עם שיטת ה'משך הארץ', וראו להלן), ולפיכך אפשר ללמוד על ארץ יהודה בתקופה הבבלית מן הידוע על התקופה שקדמה לחורבן (ברזל ב) ועל התקופה שלאחר שיבת ציון (התקופה הפרסית). כמו כן הוא מסתייע בחומר אפיגרפי ובממצאים ארכאולוגיים ואף בפרשנות של החומר המקראי.

ואלו הן המסקנות העיקריות מן החקירה והדרישה של המחבר: בעת הכיבוש הבבלי הוחרבה ירושלים באופן שיטתי (עמ' 103-104, 140), וכך גם סביבתה הקרובה (עמ' 245-254). גם אזורי השפלה, הנגב והמדבר נפגעו קשות (עמ' 254-272) וכך גם המגזר העירוני (עמ' 126, 407). לעומת זאת המגזר הכפרי, בעיקר בצפון הר יהודה ובאזור בנימין (אשר בעניינו היה קונצנזוס גם קודם לכן), כמעט שלא נפגע (עמ' 407, R6), ויש לשחזר שם 'קיום רצוף ומלא של אוכלוסיית יהודה' (עמ' 179). המשכיות זו היא שמקשה על המחקר הארכאולוגי להבחין במאפייני התרבות החומרית של המאה השישית לפסה"נ ולהגדירם הגדרה ברורה (עמ' 229-230).

לדעת ליפשיץ ההגליות היו מצומצמות, וכללו את העילית ואת יושבי ירושלים (עמ' 192).<sup>2</sup> הארץ לא התרוקנה מיושביה, אלא הייתה ירידה

2 ליפשיץ, בדומה לברסטד (שם), מתייחס כמעט רק להגליות כגורם אפשרי לירידה דמוגרפית, ומתעלם ממוות במלחמות, מרעב, ממגפות, מבריחה ומגורמים נוספים, שמשמעותם הדמוגרפית היא אדירה.

3 חישוביו הדמוגרפיים של ליפשיץ בעייתיים. נוסף על כך יש לשים לב שהוא מחשב את האוכלוסייה של אזורים שונים בכל תקופה.

4 זו התאוריה מבית מדרשם של המינימליסטים למיניהם, ראו: קרול (לעיל, הערה 1); ברסטד (לעיל, הערה 1); J. Blenkinsopp, 'The Bible, Archaeology and Politics: or The Empty Land Revisited', JSOT, 27 (2002), p. 177

5 ראו למשל: ברסטד (שם); בלנקינסופ (שם).

ואילו המידע במקורות המקראיים בעייתי ומוגבל<sup>6</sup> (עמ' 180). מכאן ששתי נקודות הזמן המשמשות נקודות אחיזה לשחזור גבולות הפחוה הבבלית המשוערת – לפני החורבן ולאחר שיבת ציון (וראו גם עמ' 173–174) – הן משוערות. על כן גם הטענה לחפיפה של מחוזות ממלכת יהודה לפלכים של פחוות יהודה בתקופה הפרסית אף היא בכחינת השערה בלבד, וודאי שאין להניח על סמך השערות אלו שהבבלים ארגנו את יהודה כפחוה ולקבוע את גבולותיה. זאת צריך להוכיח על סמך עדויות של ממש.

חשוב להדגיש כי גם אילו צדק ליפשיץ בנייתוחו את המציאות בתקופת הברזל ובתקופה הפרסית, והצליח לקבוע את גבולות ממלכת יהודה ואת גבולות פחות יהוד בתקופת פרס, גם אז אין מסקנותיו חלות בהכרח על המציאות בתקופה הנאו-בבלית. ליפשיץ בוחן פרק זמן קצר, שכל כולו תוצאה של מאורע היסטורי (event) במונחים של אסכולת 'האנל', שאינו קשור לרציפות מנהלית, ושעשוי לחרוג ממנה.

ב. אפיגרפיה וארכאולוגיה – אלו שני עמודי יסוד בשחזורו של ליפשיץ את המציאות ביהודה בתקופה הנאו-בבלית. ליפשיץ עושה שימוש רב בממצא הארכאולוגי להוכחת טענותיו באשר לתקופה הבבלית. מקור זה, שהוא ככל הנראה החשוב ביותר לחקר התקופה הנאו-בבלית, ראוי לפיכך לתשומת לב מפורטת. עקב קוצר היריעה נתייחס רק לכמה נקודות מרכזיות:

1. הסברה של ליפשיץ ואחרים שתחת שלטון בבל נותרו תושבים רבים ביהודה נשענת על הטענה שהמגור הכפרי כמעט שלא נפגע.

6 לדיונים ארכאולוגיים בנושא ראו למשל: J.L. Bindliff (ed.), *The Annales School and Archaeology*, London 1991; A.B. Knapp (ed.), *Archaeology, Annales and Ethnohistory*, Cambridge 1992

א. 'משך הזמן הארוך' – כדי להתמודד עם חוסר הידיעות אודות התקופה הבבלית עצמה, מנסה ליפשיץ לעשות שימוש בשיטת ה'משך הארוך' של אסכולת 'האנל', שמטרתה לימוד תהליכים היסטוריים ארוכי טווח לאור הרקע הגיאוגרפי והאקולוגי<sup>6</sup>. ואולם, למעשה ליפשיץ משתמש בהנחה שגבולות ומערכות מנהליות נותרו ללא שינוי, ולא בשיטת משך הזמן הארוך. שיטת המשך הארוך בוחנת תהליכים ארוכי טווח בהרבה מאלו שבהם עוסק ליפשיץ. ובכל מקרה, גם שיטה זו אינה טוענת כי ההיסטוריה היא אחידה ואין בה שינויים. הטענה היא שיש גורמים המשפיעים על תהליכים היסטוריים ומעצבים תהליכים אלה לאורך זמן. אין הדבר פוסל את קיומם של מאורעות החורגים מן הדגם הכללי, אלא שהללו לא ישפיעו (בדרך כלל) לטווח ארוך. אפילו היתה המציאות היישובית ביהודה במאה ה' חורגת מתולדות היישוב ביהודה כפי שנלמדו לאור המחקר הארוך, לא היה הדבר שולל את המציאות במאה ה', אלא מלמד כי למאורעות תקופה זו לא היו השפעות ארוכות טווח. אלא שכאמור, ליפשיץ לא בחן את תולדות יהודה לאורו של משך הזמן הארוך, אלא לאור ההנחה בדבר רציפות בגבולות ומערכות מנהליות. ובכל מקרה, במקרה הנדון המציאות הגאוגרפית-היסטורית והפוליטית בתקופה שקדמה לתקופה הנאו-בבלית ובתקופה שאחריה אינה נהירה אלא משוערת ושנויה במחלוקת חריפה. האומנם אפשר לדבר על רציפות בגבולות יהודה בימי אחז, חזקיהו, מנשה ויאשיהו? הגבולות בעבר הירדן הנם משוערים, ותנודות הגבול היו בהתאם למאזן הכוחות שהשתנה חדשים לבקרים. אפילו גבולות ממלכת יאשיהו וחלוקתה למחוזות אינם ידועים, ורבו ההשערות בנושא זה. לפי ליפשיץ גם 'גבולותיה של "יהוד מדינתא" (עזרא ה 8) בתקופה הפרסית אינם זוכים להתייחסות במקורות החיצוניים,

קרמית לאחר הקריסה המוחלטת של המערכת העירונית בשלהי תקופת הברונזה הקדומה. בחינה של מרכיבים בעלי חשיבות חברתית-תרבותית רבה לחברה היהודאית, דוגמת בית ארבעת המרחבים והקבר היהודאי, מלמדת על משבר של ממש במעבר בין תקופת הברזל לתקופה הפרסית, דהיינו על השינוי הגדול שהתחולל בתקופה הנאו-בבלית.<sup>9</sup> בית ארבעת המרחבים, שהיה מבחינות רבות מיקרו-קוסמוס של עולם הערכים והאתוסים של החברה הישראלית, נעלם לחלוטין במאה השישית לפסה"נ, יחד עם העולם שגילם.<sup>10</sup> הקבר היהודאי, שגילם בתוכו את בית האב או המשפחה המורחבת, וששיקף את ההמשכיות הרב-דורית,<sup>11</sup> נעלם אף הוא בתקופה הנאו-בבלית (ולא היה קיים בתקופה הפרסית), יחד עם החברה המסורתית שגולמה בו. בחינת ההמשכיות בתרבות החומרית מעידה אפוא על משבר חריף בין תקופת המלוכה לתקופה הפרסית.

3. לטענת ליפשיץ תפרושת טביעות 'מוצה' שהתגלו על דפנות או ידיות כלי חרס, תואמת את תחום פעילות הנותרים בארץ (עמ' 177). לדבריו תפרושת טביעות ה'מוצה' חופפת את התפרושת של טביעות יהד, ולשיטתו יש ללמוד מכך על המשכיות ודמיון בגבולות. ואולם טביעות 'מוצה' התגלו כמעט רק בבנימין ובירושלים.<sup>12</sup> אם אכן

אולם מחקרים שנערכו בזמן האחרון במטרה לבדוק את היישוב הכפרי בתקופה הנאו-בבלית מגלים שגם המגזר הכפרי נפגע מאוד.<sup>7</sup> מבדיקת עשרות האתרים הכפריים שהתקיימו בשלהי תקופת הברזל ביהודה, ואשר נחפרו בחפירות ארכאולוגיות, עולה כי רובם המכריע של האתרים חדלו להתקיים במאה השישית לפסה"נ, כלומר קודם לתקופה הפרסית. ריכוז גדול של אתרים כפריים שניטשו/חרבו בסוף תקופת הברזל נמצא באזור שמדרום לבית-לחם, שדווקא בו, מניח ליפשיץ, הייתה המשכיות יישובית.<sup>8</sup> תמונה דומה עולה מניתוח האתרים הקטנים לפי הסקרים. אמנם אי אפשר לתארך מבחינה ארכאולוגית את המשבר היישובי לפרק זמן מסוים במאה השישית לפסה"נ, אך הרוצה לטעון כי המשבר החריף קשור לא לחורבנות הבבליים ולתוצאותיהם אלא למאורע היסטורי אחר, עליו חובת ההוכחה. ובכל מקרה, ברור כי אין המגזר הכפרי יכול לשאת בנטל של המשכיות היישוב ביהודה ללא כל הפרעה גם לאחר החורבן.

2. ראיה נוספת להמשכיות תרבותית מתקופת הברזל לתקופה הפרסית מוצא ליפשיץ בהמשכיות בקרמיקה. אולם ללא קשר לשאלה אם מדובר אכן בהמשכיות אם לא, הרי המשכיות בכלי חרס קיימת לעתים גם בתקופות משבר. למשל ניכרת המשכיות

of the Neo-Babylonian Period', *UF* 36 (2004), pp. 157-176  
 10 לדין וספרות נרחבת ראו: S. Bunimovitz & A. Faust, 'Ideology in Stone: Understanding the Four Room House', *BAR*, 28, 4 (2002), pp. 32-41, 59-60; A. Faust & S. Bunimovitz, 'The Four Room House: Embodying Israelite Society', *NEA*, 66 (2003), pp. 22-31  
 11 פאוסט (לעיל, הערה 9).  
 12 גילויין של טביעות מוצא בירושלים (כ-10 אחוזים מכלל הטביעות) מטיל צל כבד על ניתוחו של ליפשיץ, שהרי לשיטתו ירושלים הייתה הרוסה בתקופה הניאו-בבלית. הטביעה הבודדת שהתגלתה ברמת-רחל אינה יכולה להיתפס כמייצגת פעילות נרחבת בצפון יהודה,

7 A. Faust, 'Judah in the Sixth Century BCE: A Rural Perspective', *PEQ*, 135 (2003), pp. 35-51  
 ושם הפניות לאתרים. וראו גם: A. Faust & Z. Safrai, 'Salvage Excavations as a Source for Reconstructing Settlement History in Ancient Israel', *PEQ* 137 (2005), pp. 139-158  
 8 O. Lipschits, 'The Rural Settlement in Judah in the Sixth Century BCE: A Rejoinder', *PEQ* 136 (2004), pp. 99-107  
 וראו פאוסט וספראי (לעיל, הערה 7), עמ' 145-147, 156 (בייחוד הערות 12, 15).  
 9 ראו: A. Faust, 'Social and Cultural Changes in Judah during the 6th Century BCE and Their Implications for Our Understanding of the Nature

מטבע של יחזקיה הפחה,  
המחצית השנייה של המאה  
הרביעית לפסה"נ



בעקבות החורבן. מאחר שקביעת השיא היישובי של התקופה הפרסית ביומה הראשון של התקופה אינה מתקבלת על הדעת אפילו עבור ליפשיץ (עמ' 194, 292), הרי ברור כי שחזור הירידה ההדרגתית אינו סביר, ושבתקופה הפרסית הייתה דווקא התאוששות ביחס לתקופה הנאו-בבלית.

5. ההייתה פחוה בבלית? בניגוד לממצא מן התקופה הפרסית, אין ממצא אפיגרפי שמעיד על קיומו של פחה בבלי ביהודה. יתרה מזו, האם יש עדויות שהבבלים הפכו ממלכות כבושות לפחוות ב'עבר הנהר'<sup>14</sup>? האם אין משמעות לעובדה שיש עדויות על ארגון פחוות ומינוי פחות בידי אשור ומינוי פחות בתקופה הפרסית, ואין ידיעות כאלה מן התקופה הבבלית? נוסף על כך, אפילו בכתובות האשוריות לא נזכר מנוי של פחה שהוא איש המקום.<sup>15</sup> כל אלו מובילים אל המסקנה שככל הנראה לא היתה יהודה פחוה בבלית.

צודק ליפשיץ בהנחתו כי טביעות אלו מלמדות על תחום פעילותם של הנשאים, הרי תחום זה הוגבל למעשה לבנימין (כפי שסוברים ממילא מרבית החוקרים), ורק בתקופה הפרסית התפשטה הפעילות לצפון יהודה.<sup>13</sup>

4. ליפשיץ טוען במספר מקומות בספרו (למשל עמ' 304, 411) כי החל מתקופת הברזל ב חלה ירידה הדרגתית באוכלוסיית האזור הנדון, וכי התקופה הבבלית אינה אלא שלב ביניים בירידה זו. שיא הירידה היה לדעת ליפשיץ בתקופה הפרסית. אולם במקומות אחרים בספרו (למשל עמ' 194, 292), טוען ליפשיץ כי שיא היישוב בתקופה הפרסית, שהיה נמוך בהרבה מזה שבתקופה הבבלית, היה במאה החמישית לפסה"נ. אלו טענות סותרות. אילו הייתה ירידה הדרגתית מתקופת הברזל לתקופה הפרסית, הרי שיא ההתיישבות בתקופה הפרסית היה ביומה הראשון, ומאז ועד לסוף התקופה הייתה רק ירידה. אם השיא היישובי של התקופה הפרסית אכן היה במאה החמישית לפסה"נ, הרי בשנותיה הראשונות של התקופה הפרסית (ולפחות בחלק מן התקופה הנאו-בבלית) היה המצב הדמוגרפי בהכרח ירוד יותר. שחזורו של ליפשיץ שלפיו הייתה ירידה הדרגתית אינו נשען על שום נתון ארכאולוגי או אחר, אלא נובע אך ורק משחזורו ההיסטורי, המצמצם את הפגיעה שנפגעה יהודה

13 וסביר שמדובר בפעילות מצומצמת, אולי בבלית, או בממצא מקרי. בכל מקרה אי אפשר לתלות דבר בטביעה בודדת.

14 ראו להעיר באופן כללי כי במקרים רבים מנסח ליפשיץ כותרת או טענה המתיחסים ליהודה בעוד שכל נתוניו נוגעים לחבל בנימין.

15 ראו בהרחבה: D.S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (Harvard Semitic Monographs, 59), Atlanta 1999, pp. 99-103

15 ראו: M. Cogan & H. Tadmor, *II Kings* (AB), New York 1988, p. 327

לא איפכא מסתברא – אין עדות כיוון שיהודה לא הייתה פחוה בבליית. ואכן רבים כבר סברו כי יהודה סופחה לפחוות שומרון והייתה מעין תת-פחוה.

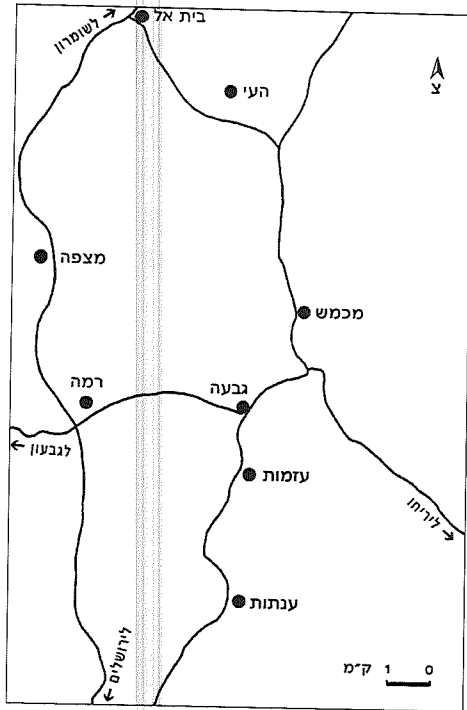
אי אפשר שלא להתפעל מן הניתוח המפורט והמעמיק של החומר המקראי בספרו של ליפשיץ, אבל מסקנותיו מבוססות לא על עדויות אלא על הנחות ועל פרשנות בשיטה של פירוק קטעים ופסוקים ושייכותם לזמנים שונים, ועל טענה של תוספות ותחיבות מגמתיות מאוחרות בכל מקום שאין הכתוב עולה בקנה אחד עם גישתו. וכן הוא מסתייע במחקרים העולים בקנה אחד עם גישתו. העובדה שאין במקרא ידיעות על ה'ציבור הגדול' כביכול שנשאר ביהודה עם הנהגתו ושמר על תרבותו החומרית והרוחנית, מוסברת על ידי ליפשיץ (ואחרים) בכך שתולדותיו של ציבור זה נמחקו בכיוונת מכוון בידי שבי ציון במגמה לומר שהם באו לארץ ריקה ('מיתוס הארץ הריקה'). השימוש בדרגם המחיקה, הגניזה וההעלמה השיטתית (בניגוד לספורדית) של ציבור שלם על אורח חייו ויצירותיו הוא פסול, כיוון שבאמצעות אפשר 'לייצר' ישויות וירטואליות כיד הדמיון. נזכיר למשל (ולהבדיל מליפשיץ) את ספרו של קית' ויטלם על המצאת ישראל הקדום בכדי להעלים את ההיסטוריה האמיתית של פלסטינה.<sup>16</sup> העובדה היא שאין טביעות חותם של פחת יהוד מן התקופה הבבליית. האם שבי ציון השמידו אותן? האם שבי ציון גם העלימו את הנביאים שנותרו ביהודה ואת נבואותיהם (אם אכן היו כאלו)?

אם אכן נותרה ביהודה אוכלוסייה גדולה, שיצרה יצירות ספרות, מדוע מקבל ליפשיץ את התאוריה ש-Dtr2 (הכתיבה המשנה-תורתית

6. ההשערה שהבבלים היו מעוניינים בשיקום מהיר של יהודה ושהיה זה אינטרס בבלי אינה עומדת במבחן המציאות. הממצאים מלמדים שהמדיניות הבבליית הייתה מדיניות של הרס ולאחריו הזנחה. תעשיית השמן של מישור החוף הפנימי למשל הייתה חשובה הרבה יותר מבחינה כלכלית מאשר אזור יהודה, אך אפילו היא נהרסה בידי הבבלים ולא שוקמה. אם אכן היה אינטרס בבלי בשיקום האזורים ההרוסים, הרי הם לא פעלו לפיו.

ג. החומר המקראי – עובדה היא שבמקרא יש ידיעות על יהודה כפחוה פרסית אבל אין שום רמז שיהודה אורגנה כפחוה בבליית. הבבלים אכן מינו את גדליהו על הנשארים ביהודה, אבל לא נאמר שמונה לפחה, והרי הסופר המקראי ידע על קיומה של משרת 'פחה'. הטענה שכל הנאמר על גדליה מתאים לתואר 'פחה' נסמכת על שלושה: על ההנחה שהבבלים ארגנו את יהודה כפחוה בבליית, שכן לא ייתכן שהם לא הקימו סדרי מנהל בארץ כבושה; על השיטה האשורית להקים פחוות בארצות כבושות; על עובדת היותה של יהודה פחוה פרסית. גדליה ישב במצפה והיו לו סמכויות מסוימות, אבל אין ראיה שהוא נשא במשרה של פחה, ושמצפה הייתה מרכז של פחוה שהקיפה ערים ביהודה. עזרא קיבל סמכויות נרחבות והוא לא היה פחה; גדליה שימש בתפקיד כשבעה שבועות ואין לדעת מה בדיוק קרה לאחר מכן, מי בא במקומו ומה בדיוק היה המצב ביהודה לאחר הירצחו. ליפשיץ מניח (עמ' 152) כי 'בין שני הפחות הראשונים הללו [דהיינו ששכר וזורבבל] לבין גדליהו נמתח קו מקשר אחד, ואין מניעה להניח [ההדגשה שלנו] שפחות יהודים המשיכו לכהן ביהודה במהלך המאה ה' לפנה"ס'. והראיה: 'אין עדות לשינוי מעמדה של הפחוה בראשית התקופה הפרסית'. למה

K.W. Whitlam, *The Invention of Ancient Israel: 16 The Silencing of Palestinian History*, London 1996  
Th.L. Thompson, לשימוש בטענת ההעלמה ראו גם:  
*The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, London 1999, p. 190



מפת האתרים המרכזיים בחבל בנימין מתוך ספרו של ע' ליפשיץ

התזה המרכזית של הספר, על המתודה הנקוטה בו ועל דרכי ההוכחה וכן על גישתו בכל הנוגע למצב בארץ יהודה בתקופה הנאו־בבלית, מדובר במונוגרפיה חשובה מטעמים אחדים.

במונוגרפיה זו, שהיא עיבוד של עבודת הדוקטור שלו, מפגין המחבר ידע רב במקורות הרלוונטיים ובספרות המחקר על גווניה וגישותיה. המאמץ המחקרי של ליפשיץ לחשוף את המציאות ההיסטורית של ארץ יהודה במאה השמינית עד החמישית לפסה"נ ראוי להערכה רבה. הספר מביא בצורה שיטתית ומאורגנת את שפע הגישות, הדעות והפרשנויות במה שנוגע לשנותיה האחרונות של יהודה; את תולדות ארץ יהודה בשלטון אשור, מצרים, בבל ופרס; את מכלול הבעיות בתיאור המקראי של שנותיה האחרונות של ממלכת יהודה, חורבן ירושלים והאירועים שלאחר החורבן. זוהי סקירה מוערת ומאלפת של הרקע הבין־לאומי ושל מערך הכוחות בשנותיה האחרונות של ממלכת

שלאחר החורבן) נכתב בגולה ולא ביהודה? ואם המונופוליסטים הירושלמים גזזו ומחקו את המסורות של מי שלא הלכו לגולה, מדוע לא העלימו את מגילת איכה, שלפי מרבית החוקרים חוברת ביהודה?<sup>17</sup>

עבודתו של ליפשיץ מקיפה ביותר, ובסקירה זו התייחסנו רק לעניין המרכזי שבה. דומה כי בעניין זה משקפות מסקנותיו של ליפשיץ במידה רבה את הנחות היסוד שלו. הנחות אלו תואמות את עמדותיהם של קבוצת חוקרים הטוענים לאחרונה כי בכל הנוגע לגלות ולשיבת ציון ההיסטוריוגרפיה המקראית היא תיאור שאינו משקף את המציאות ההיסטורית של ארץ ישראל בתקופה הנאו־בבלית, אלא מוצד מגמתי־אידיאולוגי פולמוסי של עילית ירושלמית קטנה מאד, מן התקופה הפרסית. באמצעות העט והמחקר ובעזרת השלטון הפרסי הפכה עילית זו, לטענת אותם חוקרים, את ההגליה של מעטים להגליה רבתי, ואת חורבן הבירה וערים אחדות לחורבן מוחלט של ארץ יהודה, והעלימה במתכוון את תולדות רוב העם, שנשאר בארץ יהודה, ויצרה את 'מיתוס הארץ הריקה'. ליפשיץ מנסה לבסס גישה זו על ידי פרשנות (בעייתית לדעתנו) של החומר האפוגרפי, הארכאולוגי והמקראי. עם זאת רואה המחבר לנכון לציין, ובצדק, ש'נותר רב השמא על הברי', שאלות מרכזיות ומהותיות 'נותרו בלא מענה', ועל כמה מהן 'אולי לא נוכל להשיב לעולם' (עמ' 413).

מאמר ביקורת זה לא בא להמעיט מחשיבות המונוגרפיה אלא רק להעמיד לפני הקורא שלט שבו כתוב caveat emptor. חרף הביקורת על

17 אפילו ברסטד מקבל כדבר מובן מאליו שמגילת איכה חוברת ביהודה וטוען שאם כן, הרי מכאן הוכחה שגם יצירות אחרות (כמו ישעיה מ-נה) חוברו ביהודה בתקופת הגלות, על ידי סופרים, נביאים וכהנים. ראו: ברסטד (לעיל, הערה 1), עמ' 81-82.

במחקר בדורות האחרונים, ושרובן ככולן ראו אור בלועזית. גם רוחב היריעה הופך את הספר לאחד המקיפים ביותר לא רק באשר לתקופה הבבלית אלא גם באשר לשלהי תקופת המלוכה ולתקופה הפרסית. בשל כל אלו, ואף שאיננו מקבלים את התזה המרכזית של הספר, אנו סבורים כי מדובר בספר חשוב, הראוי ללימוד ועיון.

יהודה. כן עוסק המאמר בזיהויים של מקומות; בניתוח טקסטים ועוד. הרשימה הביבליוגרפית המפורטת, העשירה והמעודכנת (עד לשנת 2002) היא לעזר רב לכל המתעניין בתקופה הנדונה ובבעיותיה, ויש בכך תרומה חשובה. נוסף על כך פרסום הספר בעברית מפגיש את הקורא העברי עם גישות, מגמות ודעות המהלכות



## הטופוגרפיה הרפואית של ירושלים

המהדיר מופיעות בסוגריים בתוך הטקסט, לפעמים באותיות נטויות, לפעמים באותיות רגילות כמו הטקסט עצמו. המהדורה כוללת גם מאמר מאלף פרי עטו של המהדיר על חומרי מרפא בירושלים ומבוא שבו מתוארת פעילותו של טובלר ונדונה חשיבות פועלו כולל כתביו.

שטרן מסביר יפה מאוד את חשיבות פועלו בתחומים רבים של טובלר, ואף מנסה שלא לעורר ציפיות יתר. הוא מסביר שטובלר עדיין לא היה 'מדעי' אלא רק 'אמפירי' (עמ' 9). אך לפול זה אינו אלא בלבול, הרי מאז ימי פרנסיס בייקון מקובל שהמדע הוא עניין אמפירי. ובכן שטרן לא היה צריך לחשוש מהצגת טובלר כמדען. נכון, מי שקורא את הספר מזדעזע מחוסר

תרומה לטופוגרפיה הרפואית של ירושלים (סקירת המצב הרפואי בירושלים בשנת 1846): בתי החולים בירושלים, מאת טיטוס טובלר, תרגם וההדיר שמעון שטרן, ייעוץ מדעי זהר עמר [רמת-גן]: המדור לתולדות הרפואה בארץ-ישראל שעל יד המחלקה ללימודי ארץ-ישראל וארכיאולוגיה על שם מרטין (זוס), אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה (72 עמ' בעברית, 63 עמ' בגרמנית)



Dr. Titus Tobler

זמן רב מדי התעלמו היסטוריונים ישראלים מהאוצר שבכתבי החוקר השווייצרי ד"ר טיטוס טובלר. ספריו של טובלר מוצגים בכל אולמי הקריאה של כל האוניברסיטאות בארץ, ובהם מידע רב שהיה חסר להיסטוריונים מלומדים עד לאחרונה. אך האוצר לא נוצל. הסיבה כנראה פשוטה: החוקרים הישראלים כבר אינם מבינים גרמנית. מי שבכל זאת מבין גרמנית מתקשה לקרוא את הכתב הישן, Fraktur (האותיות ה'גותיות'), שהיה בשימוש עד 1930.

ד"ר שמעון שטרן העז להתמודד עם אתגר גדול – לאפשר לקהל הישראלי גישה אל האוצרות האדירים של טובלר. הוא תרגם לעברית את ספרו החשוב של טובלר *Beitrag zur medizinischen Topographie von Jerusalem* והוסיף לו תעתיק של הטקסט הגרמני לאותיות לטיניות.<sup>1</sup> וכן תרגם לעברית ותעתק את הפרק על מוסדות הצדקה מספר אחר של טובלר, *Denkblätter aus Jerusalem*.<sup>2</sup> החלק העברי כולל את הערות השוליים של טובלר, שהן לפעמים מחצית מכלל הטקסט. הערותיו של

ד"ר טיטוס טובלר

1 לספר מספור עמודים כפול, האחד פותח בצד העברי והאחר בצד הלועזי, דבר שמקשה לרשום מראי מקום בו.  
2 T. Tobler, *Denkblätter aus Jerusalem*, Constanz 1853; T. Tobler, *Beitrag zur medizinischen Topographie von Jerusalem*, Berlin 1855

לו החסידים בהנהגת הרב ישראל ב"ק. הברון רוטשילד שהקים בית חולים על שמו בירושלים לא היה אנגלי אלא צרפתי, ומשה מונטיפיורי לא היה צרפתי אלא אנגלי (עמ' 11). אשר לרופא גרסטמן, הוא לא היה דוקטור (עמ' 12) – גם אם טובלר כך כותב – אלא רק medical man. לפי דיווחי המיסיונרים הוא למד רק שלוש שנים רפואה.

### החלק הגרמני

החלק הגרמני נפתח בתצלום של עמוד השער המקורי. האיכות הטכנית של התצלום אינה טובה וההסבר בגרמנית מוטעה: בגרמנית אין אומרים Facsimile אלא Facsimilie, כמו במקור הלטיני. המאמרים שהמהדיר עצמו כתב בחלק הגרמני כתובים בגרמנית רהוטה, אך הערותיו בתוך הטקסט המתועתק לא נבדקו על ידי יועץ לשון. בתעתיק הגרמני יש שגיאות רפרוף תמימות רבות, כשלוש עד ארבע בממוצע בכל עמוד. לעומת זאת בטקסט המקורי מהמאה התשע-עשרה אין שגיאה אחת! בצד השגיאות התמימות יש שגיאות לא תמימות. להלן כמה דוגמאות בולטות.

האות ß הופכת באופן קבוע ל-ss. אין זה מקובל בספר היוצא לאור בגרמנית. האות ß נמצאת במאגר הגופנים של בית הדפוס, הרי היא מופיעה בספר עצמו, למשל בעמ' 54 של החלק העברי, ששם היא מחליפה בטעות את האות היוונית β. תעתיק צירופי האותיות Ae או Oe אינו עקבי. פעם מופיע Ä ופעם Ae. צירוף האותיות a e r הוא בעייתי גם במילים לטיניות: vena pollicis הופכת ל-venae pollicis, vena salvatella, ל-venae salvatella (עמ' 21).

ה-s הארוך של הכתב העתיק (f), הדומה מאוד בצורתה ל-f (f), וה-a, הדומה מאוד ל-a, תועתקו באופן שגוי: Benefedsch (Benefedsch) הפך

האונים של הרפואה בימי טובלר (ומדובר בעבר לגמרי לא רחוק) ומשפע האבחנות המלומדות לכאורה שאינן אלא פרי בורות תהומית. אבל השקדנות והעין החדה (ה'אמפירית') של אנשים כמו טובלר גאלו את האנושות מתהום הבורות. דוגמה יפה לכך היא הדיווח של טובלר על חיסון נגד אבעבועות בירושלים באמצע המאה התשע-עשרה שנעשה בנסיוב מפרות באנגליה (משם המושג vaccination, שאומץ יותר מאוחר על ידי החוקרים שהבינו כמה מדובר).

יש להזהיר את קהל הקוראים של המהדורה, שלמרות הנאמנות לתוכן ספרו של טובלר אין התייחסות מדעית לצורה. כותרת הפרק בספרו של טובלר על בתי החולים בירושלים בפרט ועל מוסדות הצדקה בעיר בכלל היא Wohlthätig keitsanstalten, ובתעתיק הגרמני של שטרן היא מנוסחת: Krankenhäuser in Jerusalem, ובתרגום העברי: 'בתי החולים בירושלים', וכך נכתב גם בשערי הספר, בשתי הלשונות.

במבוא בעברית ובגרמנית שנכתב על ידי המהדיר יש כמה טעויות שצריך לתקן. השגיאה המבישה ביותר היא 'היפוקריטית' במקום 'היפוקריטית' (עמ' 10). אך הטעות הקשה ביותר היא הטענה שבית החולים הראשון (של המיסיון) הוקם בשנת 1838 (עמ' 10, בהקדמה אין המהדיר חוזר על הטעות הזאת); הרי מייסד בית החולים הזה, ד"ר מקגואן, הגיע לירושלים רק בשנת 1842, ובית החולים פתח את שעריו רק בדצמבר 1844.

בחלק הגרמני של המהדורה צורפה ביוגרפיה קצרה מאוד של ד"ר אדוארד מקגואן, ד"ר שמעון פרנקל, ד"ר יוהנס אסואני ואנשי המרפאה אלברט גרסטמן ופיטר מלוויל ברגהיים. אין זה נכון שד"ר פרנקל יסד את בית החולים היהודי בעזרת העדה הספרדית (עמ' 11 בגרמנית. העדה הספרדית הייתה עוינת מאוד לד"ר פרנקל). עזרו

שהעניין הרפואי דווקא לא היה האתגר העיקרי במחקריו על ירושלים. בהזדמנות זו הוא מספר שאת עיקר המידע הוא חייב לקרבתו לד"ר שמעון פרנקל, הרופא היהודי הראשון של ירושלים. לא היה צריך להעלים כל זאת מקוראי המהדורה.

בפרק על התרופות בסוק אלעטארין המהדיר רואה לנכון להסביר שטובלר לא שלט בערבית ולכן כתב טעויות רבות (עמ' 26). אין הוא טורח להסביר איפה בדיוק טעה. יש לציין שבאמצע המאה התשע-עשרה לא דאג איש לערבית טהורה, וטובלר יכול היה רק לרשום את מה ששמע ולהשוות את השפה המפוקפקת של השוק למילונים המפוקפקים הרבים שעיין בהם. עוד יש לציין שבימים האלה לא הייתה שום שיטה מוסכמת לכתיבת מילים ערביות באותיות לטיניות. גם האוזן האלמנית של טובלר לא תמיד עזרה (היא לא שמעה תמיד את ההבדל בין ש לבין ג). למשל בעמ' 53 נכתב Tarasch et-Tabuneh במקום Daradsch et-Tabune. ה־כ במבטא ירושלמי היא בעצם כמו J צרפתי. אך האמת היא שקשה למצוא היום ערבי שמתמצא בשמות האקזוטיים של התרופות בימי טובלר טוב יותר מטובלר לפני 160 שנה.

בפרק על בתי החולים הוחלפה כאמור לעיל הכותרת 'מוסדות צדקה' בנוסח מתוקן: 'בתי החולים בירושלים', ובהתאם לכך הוצאו מהפרק כל המוסדות שלא היו 'מוסדות רפואיים'. לכן המהדיר מדלג על העמודים הראשונים ומתחיל את הפרק ב'רובאט' – אך رباط איננו מוסד רפואי אלא אכסניה. בין שגיאות הרפרוף יש טעות קטנה אך משמעותית: רופאו של בית החולים הקתולי לא היה Mendelsohn אלא Mendelssohn (עמ' 50, שורה 3) – הוא היה נכדו של משה מנדלסון (Moses Mendelssohn), הפילוסוף היהודי המפורסם. טובלר כנראה לא ידע מי היה האיש, אבל הוא איית נכון את שמו.

ל-Benessedsch (עמ' 26) ו-Moxa Moxa הפכה ל-Mora (עמ' 47; בחלק העברי המוקסה הושמטה לגמרי). יש טעויות כאלה גם במילים גרמניות, כך למשל aufsteigende Dünste של טובלר הפכו בתעתיק ל-aussteigende Dünste (עמ' 28). לצד שגיאות רפרוף סתמיות כמו willkommsten במקום willkommendsten (עמ' 17) יש שגיאות 'תיקון' הנובעות מכך שדובר גרמנית מעתיק אוטומטית לפי האורתוגרפיה של היום. גם לתיקונים מכוונים יש להתייחס בזהירות: המהדיר מסביר ש-Almerik הוא בעצם Amlarich (עמ' 39), אבל לאמתו של דבר קראו לאיש Amalrich.

יש גם זלזול לא מכוון בהקפדתו של טובלר לכתוב שמות ערביים בצורה שנראתה לו 'מדעית'. טובלר כתב Akbet el-Chadher, כדי להראות לקוראיו באירוּפה שהוא בקי בערבית ויודע מהי ח. ואילו בתעתיק של שטרן נכתב Akbet el-Chader (עמ' 20), ללא ריח אקזוטי. באותו עמוד חל שיבוש נוסף: שמו של ד"ר מקגאוּאן (שורה 11) נותק מן מהמשפט שאליו הוא שייך, ורק עיון בספר המקורי יכול לפתור את הבעיה.

רבות הן השגיאות שבהן 'נשחטו' מילים שלמות: schulgerechte הופך ל-schlussgerechte (עמ' 31), sonderlich במקום sonderheitlich (עמ' 34), וה-Abyssinier משנים את זהותם ל-Abessyner (עמ' 33).

מסתבר שהתעתיק הידני הוא משימה קשה מנשוא, ואולי עדיף היה להשתמש בתוכנת סורק אלקטרוני (כגון Fine Reader XIX Fraktur-OCR), העושה את אותה העבודה תוך שניות וללא שגיאות. נכון, זה עדיין יחסית יקר, אבל לא יותר יקר מעבודת פרך.

בתוכן העניינים חסר Fieber 24ff, ואחרי Blutflüsse נכתב בטעות 23f במקום 43ff. העמוד הראשון של הטקסט חסר ללא הסבר. בעמוד הזה טובלר מתנצל על שספרו אינו מושלם ומסביר

מוסיף הערה מלומדת שמקורות אחרים ידוע שלברגהיים לא היה תואר דוקטור.

בסיפור על סוהרי התרופות בעמ' 15 שגיאות הרפרוף רבות במיוחד. Westseite תורגם ללא סיבה 'מערב העיר'; Moslem תורגם 'ערבי'. מן הרשימה המתורגמת, שלא כמו מן התעתיק הגרמני, אי אפשר לעמוד על המונחים הערביים שהשתמש בהם טובלר. דוגמה ל'פישוט' היא תרגומו של Weinstein (אבנית היין). טובלר הבדיל בין Brechweinstein, בערבית 'טרטיר מטיק' (כנראה חיבור של طرطير ושל emetic, ששימש את סוהרי השוק לציון tartar emetic), לכין סתם Weinstein, בערבית 'מלח טרטיר'. אצל שטרן הם שניהם 'מלח (ה)טרטרט' (עמ' 25).

המילה vena מתורגמת מספר פעמים 'עורק' במקום 'וריד' (עמ' 19). Achillessehne הופכת ל'עקב אכילס' במקום 'גיד אכילס' (עמ' 20). המילה 'נוזהה' (בתורכית) מופיעה כתרגום של Nusha שבמקור (עמ' 21), אבל בתורכית יש רק מדוע המתרגם לא בחר ב'נוסחה', מילה קרובה כל כך לעברית.

Laienbruder תורגם 'שלא היה נזיר' (עמ' 23, השורה האחרונה), אבל האמת היא ש-Laienbruder הוא נזיר שאינו כוהן דת. בעמוד הבא הושמט המשפט של טובלר שבו נאמר שבית המרקחת של הפרנציסקנים יכול להיחשב כטוב ביותר בעולם. כל הקטע הזה של התרגום משובש, ויש בו דילוגים שאינם מקובלים בשום סגנון של תרגום. המתרגם אינו מתמצא במונחים מהעולם הנוצרי ולא בשמות הערביים של ירושלים. אין בירושלים 'כנסית תקומה' (עמ' 34) אלא רק כנסיית התחייה.

Guardian הוא ראש מנזר במנזרים הפרנציסקניים בארץ ו-Vikar הוא 'ממלא מקום' ולא 'דרגה של נזירות' (עמ' 34). Tarîk el-âlâm אינו 'טריק אל-עלם' אלא 'טריק אל-אלאם', דהיינו Via dolorosa

משום מה הוחלפה המילה Eröffnung ב-Gründung (עמ' 52). זה בוודאי לא אותו הדבר. באותו העמוד חוזר ההסבר המוזר שהרוטשילדים היו jüdisch-englisches Haus. חשוב להדגיש כאן שבית החולים רוטשילד היה מוסד צרפתי אנטי-אנגלי (בחסות אוסטריית). בסוף הטופוגרפיה חסר מפתח העניינים (Register), המשתרע במקור על שלושה עמודים, והוא דווקא שימושי מאוד.

### החלק העברי

התרגום לעברית הוא חופשי מאוד. השפה העברית אינה יכולה לחקות את התחביר המסורבל של סופרים גרמנים במאה התשע-עשרה. התוצאה היא שאפילו לדובר גרמנית נוח יותר לקרוא את התרגום העברי. אבל שטרן מגזים קצת. הוא משמיט משפטים שלמים או חלקי משפט גדולים כאשר המשפט המקורי מסורבל מדי. בתרגום העברי אפילו מופיעות קריאות כניעה: 'המשפט הקודם קשה להבנה גם במקור הגרמני' (עמ' 16). כך כבר בהקדמה, שבה טובלר משתמש במילים לטיניות שהמתרגם אינו מביין: fallibel (נכשל) תורגם 'נחשל' ו-infallibel (בלתי נכשל, אינו יכול לטעות) (כמו אפיפיור) תורגם 'בלתי-נחשל' (שם).

בתוכן העניינים הנושא 'חום' (שנשמט לחלוטין בתעתיק הגרמני) מסודר בשורה לא נכונה. מעבר לכך היה עדיף לתרגם את Fieber: 'קדחת', ולא 'חום', כי הרי טובלר מתכוון למחלה ולא לסימפטום (תסמין). כמו כן אין לתרגם Geburtshilffliches 'עזרה ליולדת' אלא 'מיילדות' (עמ' 17).

בתחילת הפרק על אנשי הרפואה התרגום מעניק לרוקח ברגהיים תואר דוקטור (עמ' 18), אף שבטקסט המקורי אין התואר מופיע, גם לא בטקסט הגרמני של המהדורה עצמה. אך המתרגם

אי אפשר להביא כאן רשימה שלמה של הטעויות, אך אציין כמה מן החמורות שבהן.  
 Bubonenpest (דִּבְר) מתורגמת 'אבעבועות' (עמ' 31). המשך התרגום משמיט לגמרי את ה'בוֹבוֹנִים' (חבוריות), 'טְעוֹן דְּבוּר' לפי מילון אבן-אודם-רותם<sup>3</sup> ומרוקן את הטקסט של טובלר מתוכנו. ההסגר מפני דבר נמשך ארבעים ימים (משם המונח Quarantina) ולא ארבעה-עשר כבתרגום (עמ' 34).

Phtisis יש לתרגם 'שחפת' ולא 'מחלת ריאות', כי הרי בהמשך ה־Lungenschwindsucht מופיעה כאחד הסוגים של השחפת (עמ' 41). משום מה Atrophie (הצטמקות אבר) מתורגמת

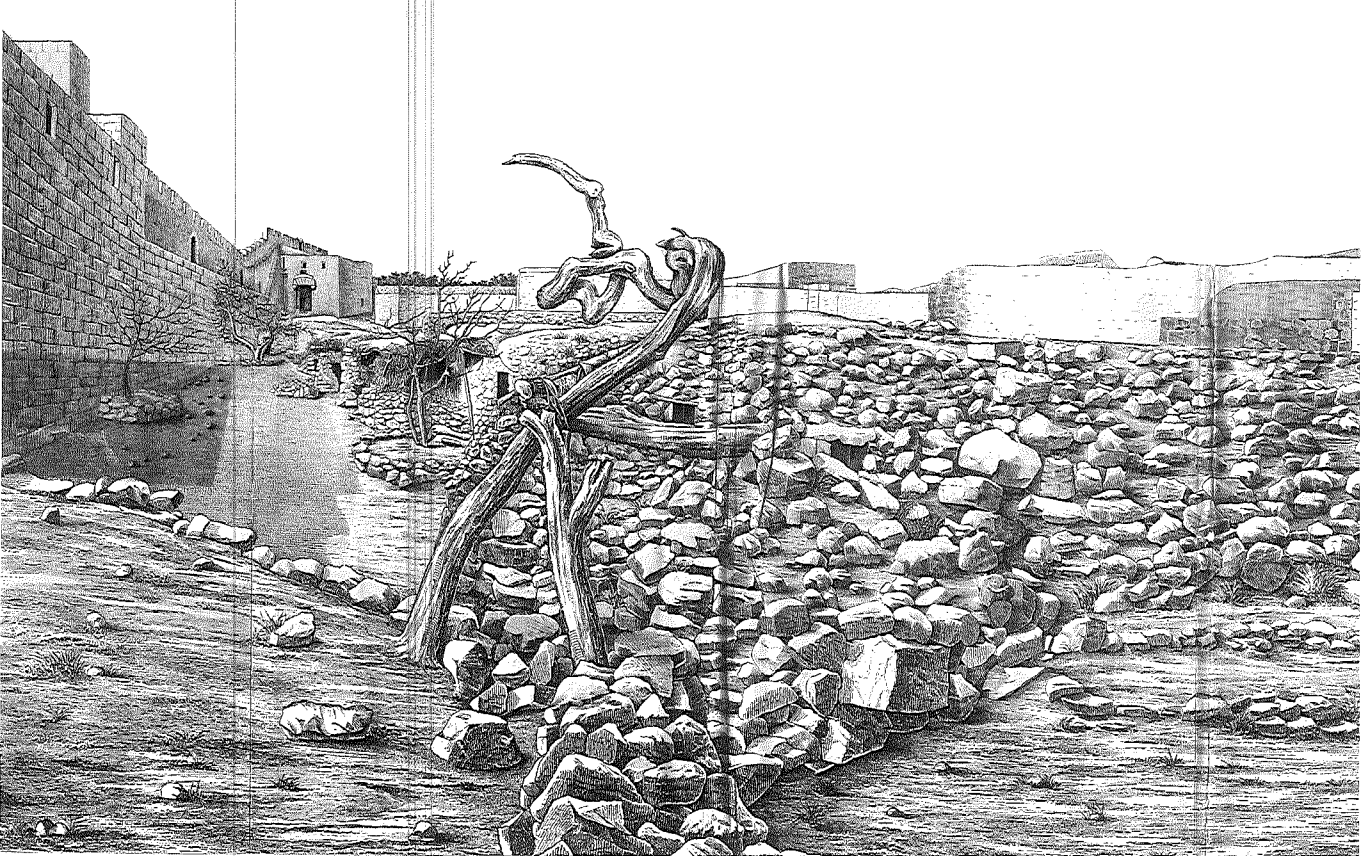
(עמ' 28). Tekieh כותבים 'תכיה' ולא 'טקיה' (עמ' 57). Suk es-Semani הוא 'סוק אסימעיאני' (הרחוב הראשי בעיר העתיקה) ולא 'סוק א־זמני' (עמ' 57). Chut Kanater Mar Botruß הוא 'ח'ט' (רובע) קנאטר מאר בוטרוס' ולא 'חוט כנתר-מר' בוטרוס' (עמ' 58). Baten el-Haua הוא 'בַּטָּן אל-האוא' ולא 'בעתן-אל-הוה' (עמ' 61).

התרגום הלא-מוקפד יכול גם להיות מצחיק. כאשר טובלר כותב על Schlag Leute (עמ' 27) אין כוונתו ל'צורת הגוף' אלא לסוג האנשים, והם לא 'מעוררים תשוקה', אלא הם בעלי תשוקה.

הפרק על המחלות בירושלים הוא פה שלתוכו נופלים אם מנסים לפרש יותר מדי. האבחנות המיושנות של ימי טובלר אינן ניתנות לתרגום לאבחנות נכונות של היום. זאת אחת הסיבות לכך שהתרגום העברי של שטרן נכשל פעמים רבות.

3 י' אבן-אודם וי' רותם, מילון רפואי חדש, ירושלים 1967.

בקתות מצורעים  
 ליד שער ציון, מתוך  
 ספרו של טובלר  
 Denkblätter aus  
 Jerusalem



am Zion מתורגם 'ליד הר הבית' ולא 'הר ציון' (עמ' 58). אצל טובלר ואחרים בתקופתו (למשל המיסיונרים) 'הר ציון' הוא כל הגבעה ממערב לעמק הטירופיאון. די להסתכל איפה כתוב SION במפה שבעמוד ממול. המפה הזאת היא עבודתם של הכומר ון דר ולדה (van der Velde) ושל טובלר, שעזר לו במדידות. במפה מצוינים ארבעה בתי חולים: Military Hospital, English Hospital, ופעמיים Jewish Hospital, אחד בדרום-מזרח, באותיות נטויות (רוטשילד) ואחד עם הסימן ן, דהינו 'זיכרונו לברכה'. בין הביקור בירושלים לבין הדפסת המפה עברו שנים רבות. ובפרק זמן זה יכול היה טובלר להוסיף את בית החולים רוטשילד ולהוסיף מצבה ליד בית החולים של ד"ר פרנקל. לכן ההסבר המלומד 'בתי החולים היהודיים שבמפה לא היו קיימים בימי טובלר' הוא הסבר מוטעה מיסודו. בעמ' 62 התרגום ממש מסלף את הטופוגרפיה: על פי הנאמר שם, ללא שום אסמכתה בטקסט הגרמני, בית החולים היהודי עמד 'מול בית החולים האנגלי'.

אין כאן מקום להתייחס לתרגום של הערות השוליים, אף שברור שהמהדיר עבד כאן עבודת פרך והזיע הרבה.

בסיכום יש לומר שהוצאת המהדורה לאור היא עבודה חלוצית מבורכת. חבל שהטעויות והשגיאות הרבות לא תוקנו לפני ההדפסה. הספר מיועד לקהל הישראלי ואין צורך ב'איכות ייצוא'. אין הוא מיועד לאותו מיעוט קטן של מלומדים שיכולים לקרוא את הספר במקור. 99 אחוזים מהישראלים שרוצים להכיר את ירושלים במאה התשע-עשרה, יפיקו תועלת רבה מהספר. בהחלט ניתן לנצל את הספר במחקר ההיסטורי – בתנאי שבציטוט ממנו מציינים שזה ציטוט מהמהדורה של שטרן. יש לקוות שאחרי הבוסר יבואו עוד מהדורות רבות להפצת האוצר הגנוז של ד"ר טיטוס טובלר.

'סניליות'. טובלר מדבר על אטרופיה בתחום השחפת, אטרופיה סקרופולוזית, וודאי שלא הייתה סניליות סקרופולוזית. לא ברור מדוע Lobotrophium מתורגם 'מוסד לחולי נפש' (עמ' 48), הרי בירושלים כלל לא היה מוסד לחולי נפש, וטובלר מעניק את השם הנשגב – שאינו מופיע בשום מילון – לבית המצורעים.

Päderastie איננה 'נישואי בוסר' אלא סוג של פדופיליה (עמ' 42). אם טובלר מעיד שגם בעיר הקודש היה דבר כזה, לא צריך להסתיר זאת מפני הקוראים. Lustseuche מתורגמת 'מחלת מין' (עמ' 50), ולא היא, זוהי העגבת (סיפיליס). היא גם אינה מופיעה 'יחד עם' Ozoena, אלא לדעת טובלר היא גורמת ל-Ozoena (בעברית 'סירחון'; הכוונה היא לאטרופיה מטריחה של האף – Stinknase).

Panarizien אינה 'דלקת פרקים', אלא דלקת מוגלתית מסביב לציפורניים (עמ' 51). ר-Schenkelhalsbrüche אינו שבר באגן אלא שבר של צוואר הירך (עמ' 52). Varikokele אינה סתם 'זליות' אלא באופן ספציפי הרחבת ורידים בשק האשכים (עמ' 52). Furunkel מתורגם במילה המיסטורית 'פסמט' (עמ' 49), שאינה נמצאת אפילו במילון אבן-אודם-רותם; אולי המילה היא 'פסטם', נגזרת מ-*πυσθημα*/pustema (מורסה).

בפרק על בתי החולים יש אי הבנה של הטקסט הגרמני: טובלר כותב על בית החולים שהקימו היהודים לעצמם (Juden, und diese 'für sich selbst hergestellt'), אך שטרן מתרגם: 'וכן זה שהקימו האנגלים לעצמם' (עמ' 58). כאילו טובלר מדבר על שני בתי חולים אנגליים בירושלים. ובסוף הסעיף הוא מפרש – שוב מתוך אי הבנה גמורה של האמור במקור – שהעברת היהודים על דתם היא 'בניגוד לכוונת הפרוסים וכפי ששמענו בניגוד לכוונת הלטינים'. אבל טובלר כתב רק שגם לפרוסים וגם ללטינים יש בתי חולים מסודרים.

## מהגרים בעל כורחם

עדי גורדון, 'בפלסטינה. בנכר': השבועון 'אורינט'  
בין 'גלות גרמנית' ל'עלייה יקית', ירושלים: הוצאת  
ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ד, 161 עמ'

דימויו של היהודי כגולה, כנוסע נצחי או כמהגר מוכרים היטב בשיח התרבותי במערב. כימי הביניים רווחו דימויים ממין זה בשיח התאולוגי הנוצרי, ובעת החדשה הם זכו לפרשנויות פילוסופיות, ספרותיות ופוליטיות חדשות. דימויו של היהודי כחסר מולדת, כגוף שנעקר מארצו ונרדף לחיי גלות, נעשה למשל ולשנינה – לאלגוריה על גורלו של עם קשה עורף, שסירבו לוותר על אמונותיו ומסורותיו משמר את מעמדו כגוף זר בארצות אירופה. לצד הפרשנויות התאולוגיות או הלאומיות – העוינות בעיקרן – לזהותו של היהודי כגולה, פרשנויות שרווחו למשל בספרות האנטישמית, ובמקביל לפרשנויות 'כלכליות', שלפיהן הגלות היהודית היוותה כר לצמיחת הקפיטליזם – והרי המהגרים הם כביכול הסוכנים

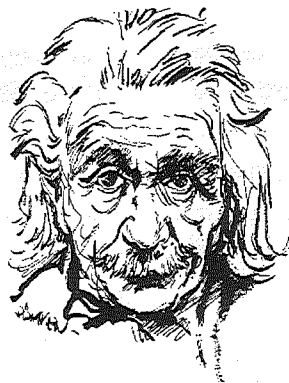
האידיאליים של ההון – נעשה היהודי הנודד סמל להוויה שמהותה אינה רק זרות ונרדפות, אלא בה כשעה גם תנועת חלוץ תרבותית. בכתביו של פרידריך ניטשה דימויו של היהודי חסר המולדת חוזר להדגים מנקודת מבט אירונית את טיבו של אוונגרד תרבותי באירופה. דימויו של המהגר היהודי כחלוץ מהדהד גם בספרות המודרניסטית, בין השאר ביצירותיהם של סופרים והוגים יהודים גרמנים כגון ארנסט טולר, אלזה לסקר-שילר, סטפן צווייג, פרנץ ורפל ופרנץ רחנצווייג. לאחר מלחמת העולם השנייה ושואת יהדות אירופה זכה דימוי זה לפרשנות נוספת: הגולה היהודי נעשה לאחד הגיבורים הטרגיים של הציוויליזציה המערבית, לדמות שסיפורה המר הוא משל לביוגרפיה של התרבות האירופית בכלל, דמות שראוי שתיעשה מכאן מופת לשיחה האתית החדשה באירופה, כאילו היה הגולה מייסדה של השקפה קוסמופוליטית רדיקלית החוצה גבולות ומקיפה עמים. פרשנות דומה מצויה לדוגמה בספרו של הפילוסוף הצרפתי ז'אק ליוטר 'היידגר והיהודים'<sup>1</sup>.

באותה גלריה של גולים יהודים גרמנים שנעשו כבר לדמויות אלגוריות עומדים בין השאר ולטר

Jean Francois Lyotard, *Heidegger and 'The Jews'*, 1  
Minneapolis 1990



מימין לשמאל:  
אלזה לסקר שילר,  
אלברט איינשטיין,  
ולטר בנימין



של עיזבונותיה הספרותיים וההגותיים ולכוחה לסמן מראי מקום של זהות תרבותית חלופית בישראל. במרחב זה אנו מוצאים בין השאר את מאמריו ועבודותיו הביבליוגרפיות של הנרי וסרמן ואת מחקריהם של נתן שניידר וגיא מרון, שספרו 'מ"שם" ל"כאן": ייצוג הזיכרון ודימויי העבר בזיכרונותיהם של יוצאי גרמניה בישראל' ראה אור לפני כשנתיים.<sup>3</sup> לשדה זו שייך גם ספרו של עדי גורדון 'בפלטטינה. בנכר', המבוסס על עבודת גמר לתואר מוסמך, והרואה אור בסדרת ספרי המרכז להיסטוריה גרמנית על שם קבנר באוניברסיטה העברית בירושלים. חיבורו של גורדון מוקדש ללימוד זהותו התרבותית הפוליטית של שבועון הגולים הגרמני 'אורינט', שראה אור בפלשתינה בתחילת שנות הארבעים. ימיו של השבועון היו קצרים – הוא הופיע פחות משנה (אפריל 1942 – פברואר 1943) – ותפוצתו הייתה קטנה, כנראה פחות מ-1,000 עותקים לכל גיליון. 'אורינט' היה ביטאון שמאל מובהק, בעל מגמה מרקסיסטית וזיקה לחוגי ההתנגדות לפשיזם במזרח אירופה. עמדותיו הביקורתיות

בנימין, אלוה לסקר-שילר, חנה ארנדט, זיגמונד פרויד ואלברט איינשטיין. לצדן, ולפעמים בצלן של דמויות אלה, חיו, יצרו וגלו יהודים גרמנים רבים, חלקם התגלגלו בשנות השלושים לפלשתינה-א"י, ומצאו בה מושב של קבע או מעון ארעי. סיפוריהם, המקובצים בדרך כלל בתולדות העלייה היקית, לא הפכו בהיסטוריוגרפיה העברית לאלגוריות תרבותיות, אלא נותרו בדרך כלל ביוגרפיות מינוריות, נשכחות בחלקן.

סיפור ההגירה מגרמניה אינו סיפור פשוט. מורכבותו קשורה בין השאר בעובדה שאין הוא מתיישב תמיד עם מה שמכונה הנרטיב הציוני. הגירה זו אינה הולמת בהכרח את אתוס העלייה ואת מיתוס ההתיישבות של האידאולוגיה הציונית. ההגירה מגרמניה ומארצות מרכז אירופה אחרות שהשתייכו לחוגי התרבות הגרמנית, כגון אוסטריה וצ'כיה, קנתה לה למעשה שם של עלייה כפויה, מנוכרת, אינטלקטואלית ולא ציונית. למרות ניסיונות – כנים בחלקם – לשלב את סיפורה של הגירה זו בהיסטוריוגרפיה הציונית ולמנות אותה כעלייה החמישית, נדמה שהיא נותרה



ארנולד צווייג

עדיין כ'פרשה חתרנית' בתולדות היישוב העברי, כסיפור החותר תחת דימויי ההומוגניות האידאולוגית של החברה היהודית הצעירה בפלשתינה. לפיכך לצד חיבורים מוכרים דוגמת ספרו של יואב גלבר 'מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז-אירופה וקליטתם 1933-1948',<sup>2</sup> מופיעים בשנים האחרונות מחקרים חדשים הדנים בתרבות ההגירה מגרמניה מבלי להתכחש לאופייה האמביוולנטי של עלייה זו, למקומה המיוחד ביישוב העברי, לאופקיה כתרבות משנית, לאופייה כקהילה מינורית בארץ-ישראל, לחריגות

2 ירושלים 1990.

3 ירושלים תשס"ה (2004).



מאמר מדצמבר 1942 פרי עטו של ארנולד צווייג, הסופר הנודע שזכה בפלשתינה להכרה מועטה בלבד, ביקרו את המגמות האנטי-גרמניות שפשטו באותה העת במדיה הבריטית. ברשימות אפולוגטיות אלה, שבמרכזן הניסיון להבחין בין פשעי הנאציזם ובין הישגי התרבות הגרמנית, נשמעו הדים קלושים בלבד לדין בשואת יהדות אירופה. הדיון בהשמדת היהודים חרג – סבור המחבר – מן האפשרויות של השיח הפוליטי ב'אוריינט', שנתר מחויב להשקפה אוניוורסלית על-לאומית.

יחסו של השבועון ללשון העברית, ליישוב היהודי ולפרויקט הציוני בפלשתינה היה אמביוולנטי. 'אוריינט' לא גילה עניין בשדה הספרותי העברי וצפה בו מעמדה מרוחקת. גם בשיחותיו על החברה היהודית טבעה הייתה פרספקטיבה מנוכרת, שהתבטאה למשל בשעתוק של דימויים תרבותיים שליליים של היהודים ממזרח אירופה (Ostjuden) או בביקורת על התרבות הפוליטית של היישוב ועל זהותו הלאומית. נטיות סופרי השבועון להשוואה בין הפשיזם לציונות ובפרט חיבתם לאנלוגיות גסות בין המשטר הנאצי למוסדות היישוב, כאילו התגלגלו לפלשתינה מחלותיו של השלטון הטוטליטרי, בוודאי לא תרמו למעמדם. 'אוריינט' קנה לעצמו שם של התארגנות אנטי-ציונית חתרנית ומסוכנת. מאמציו לפתוח בדיאלוג עם קבוצות פוליטיות אחרות של מהגרים ממרכז אירופה עלו בדרך כלל בתוהו, אף שהיה בכך – סבור המחבר – להעיד על זיקה מסוימת של הביטאון לפריפריות של השיח הציוני. הביטאון נקט אם כן מדיניות בדלנית והקפיד על זהות לשונית ותרבותית זרה. 'אוריינט' לא הותיר לפיכך חותם של ממש בתחום הציבורי של היישוב, להוציא אולי אותם רישומים של עיונות שעורר בחוגי הרוויזיוניסטים ובמוסדות הזרם המרכזי של הציונות.

בה בפרשת 'אוריינט' להעיד על המורכבות של ההגירה היהודית הגרמנית ושל זהויותיה וללמד על השיח האידאולוגי ביישוב.

הספר משחזר את סיפורו המרתק של השבועון הגרמני ואת קורותיהם של כמה מאנשיו הבולטים, ביניהם המייסד והעורך הראשי וולפגנג יורגראו (Yourgrau), ארנולד צווייג (Zweig) פרידריך סלי גרוסהוט (Grosshut), ולטר צאדק (Zadek) ופרנץ גולדשטיין (Goldstein), בשני הקשרים מרכזיים: גישת השבועון לשאלה הגרמנית וגישתו לחיי היישוב העברי. כבר בפרק המבוא מעלה המחבר את הטענה כי גלגול לא הייתה המצב הטבעי של יהודי גרמניה אלא היותה שבר בזהותם, כלומר מאורע חדש וחמור, שהביא את הקץ על תהליך ארוך של השתלבות והידמות תרבותית, שבמהלכו נעשו יהודי גרמניה לא רק בני בית, אלא נציגיה הנאמנים של מסורת הנאורות וההומניזם באירופה. זהותו של היהודי גרמני כחסר מולדת היא לפי פרשנות זו זהות רטרופסקטיבית, שאינה מביאה בחשבון את העובדה שעד 1933 ראו רוב יהודי גרמניה את ארצם כמולדת לכל דבר, וחשו לפיכך כגולים בעל כורחם. מגמה זו ניכרה גם ברשימות 'אוריינט'. רוב אנשי השבועון ראו עצמם כנציגיה של 'גרמניה אחרת', כבניה של מסורת לשונית ותרבותית שאין שנייה לה, וכגולים שייעודם הראשון הוא ההתנגדות לפשיזם והצלת מולדתם מפני הנאציזם. 'אוריינט' היה מחויב לשמירת השיח ההומניסטי, לחידושן של השקפות מרקסיסטיות במסגרת המאבק הקומוניסטי נגד היטלר, וכן לדיון בעתידה של גרמניה כרפובליקה תרבותית. לפיכך הוקדשו יריעות גדולות בעיתון לפרסום שירה בגרמנית, בין השאר יצירות פרי עטם של גולים בפלשתינה, למסות בזכות הנאורות ובגנות הקפיטליזם והשמרנות הבורגנית ולדיונים ביקורתיים בעלי אופי חברתי כלכלי בנאציזם. רשימות לא מעטות בשבועון, כגון

המאבק וגילויי האלימות נגד השבועון ליוו אותו מאז הקמתו באפריל 1942. הביקורות החריפות כלפי רשימותיו, החבלה בבתי הדפוס שלו וניסיונות הפגיעה בסופרי השבועון מעידים במידת מה על הסד האידאולוגי שבו נתונים היו מוסדות היישוב. הציונות – כמו כל תנועה תאולוגית-פוליטית מודרנית אחרת ב'מצב חירום' – התקשתה בדרך כלל לשאת זהויות כפולות. כמובן זה חושף כישלוננו של 'אורינט' פגישה שהוחמצה בין היישוב העברי ובין תנועה של הגירה דעתנית, שסירבה לוותר על זרותה. עם



ברטולד ברכת

תרבותי ופוליטי הפתוח לפרשנות לאומית רחבה. ספרו של עדי גורדון הוא חיבור מצויץ, ענייני ונטול פניות, המביא את טענותיו בבהירות, בלשון זהירה ורהוטה, ופורש בדרך כלל רשתות של שיקולים היסטוריוגרפיים משכנעים. אף שעסק במקרה בוחן בודד והסתמך בעיקר על תעודה היסטורית אחת, יש בכוחו של הספר להציג בכל זאת תמונה מגוונת של תנועת הגירה ולבטיחה. בבואו להעריך את כישלונה של אותה פגישה תרבותית אין המחבר חושש ממהלכים ביקורתיים הן כלפי השבועון וסופריו והן

כלפי מוסדות הציונות. התמצאותו בשדה המחקר משכנעת, והשימוש שלו בשיריו של ברטולד ברכת כמוטיבים של שיחה היסטוריוגרפית על הגלות הוא חיוני ומרענן. בסופו של הספר מביא המחבר שני נספחים קצרים: אסופה של מכתב מאמרים שהופיעו ב'אורינט' והערות ביוגרפיות קצרות על המחברים שתרמו מרשימותיהם לשבועון. הנספחים וכן הרשימה הביבליוגרפית ומפתח השמות והעניינים תורמים לשלמות החיבור. עבודתו של גורדון על 'אורינט' אכן מאפשרת לנו ללמוד שוב את מורכבותה של תנועת ההגירה היהודית הגרמנית לפלשתינה, ובה בשעה להרהר פעם נוספת על אנטומיה של זהות תרבותית – הגלות – שהיא עדיין כה חיונית להבנת השיח האזרחי בישראל.

זאת גילוי עיזבונותיו של השבועון עשוי לסייע להצדקה היסטוריוגרפית של מסורת תרבותית מינורית. אכן המחבר מקדיש מאמץ ניכר ושורות רבות להגן על השבועון מן הביקורת המקובלת ביישוב, כאילו היה 'אורינט' ביטאון אנטי-ציוני, ולהציגו לעומת זאת כמנשר לא ציוני. אפשר שניסיון זה הוא מעט מיותר, הגם שהוא הולם במידת מה את אחת מתכליות הספר – עיגון 'אורינט' במפה התרבותית של היישוב. הציונות לא הייתה ההגדרה היחידה של השיח התרבותי בפלשתינה, ולפיכך הניסיון לזהות ולהגדיר כל תופעה תרבותית ביחס לאידאולוגיה המרכזית של היישוב העברי, לא רק שהוא שמרני אלא שלעתיים הוא מייגע. ברם גם מאמץ זה מעיד על מגמתו של המחבר לגלות בפרשת 'אורינט' עיזבון של דיאלוג

## הגיבורים בעם

ג'ודי תידור-באומל, גיבורים למופת: צנחני הישוב במלחמת העולם השנייה ועיצוב הזיכרון הקולקטיבי הישראלי, שדה-בוקר ובאר-שבע: מכון בג'וריון לחקר ישראל, הציונות ומודשית בג'וריון והוצאת הספרים של אוניברסיטת בג'וריון בנגב, תשס"ד, 348 עמ' + [4] עמ' לוחות

לכאורה הביטוי 'גיבורים למופת' אינו אלא מטבע לשון אנכרוניסטי. לכאורה אנו מצויים בעידן ללא גיבורים, שבו המיתוס והפתוס הם שרידים של עולם ארכאי: כידוע אנו חיים בעולם רציונלי, מפוכח וספקן שאינו זקוק עוד למיתוסים ולגיבורים. אחד מאפייני העידן הפוסט-הרואי הנוכחי הוא שהגיבורים הוגלו לאפוסים קולנועיים ולסדרות טלוויזיה לילדים. הקשר האטימולוגי שקיים בעברית בין 'גברים' ל'גיבורים' גם הוא מצביע על כך שהגיבורים מייצגים תפיסה מיושנת שאין לה עוד מקום. בתרבות שמאדירה ציניות מתחכמת וביקורתיות שיש לה היבטים ניהיליסטיים מובהקים, אין עוד מקום לגיבורים. בשיחה המנומסת מבטאת ההתייחסות לגיבורים לא יותר מאשר תמימות מיושנת במקרה הטוב, וניתוק מרוח הזמן במקרה הטוב פחות. ודווקא כשנראה שזמנם של הגיבורים עבר, ושמיתוסים אינם אלא מטרה לניתוץ, יש טעם לחזור ולשאול מי הם הגיבורים, מהו המופת שהם מייצגים ומדוע נדמה שנעלמו.

'גיבורים למופת', ספרה של ג'ודי תידור-באומל, הכתוב היטב ומבוסס על מחקר יסודי שנדמה שלא השאיר אבן שלא נהפכה, הוא

תרומה חשובה ונחוצה לדיון בהתפתחות יחסה של החברה הישראלית, על מגזריה השונים, לגיבורים. הספר עוסק במקרה מבחן מוגדר היטב: שליחי היישוב היהודי שצנחו (כעצם: הוצנחו) באירופה בשלהי מלחמת העולם השנייה. הצהרת הכוונות של המחברת אינה מותירה מקום לספק כאשר לנושאו המרכזי של הספר: 'במוקד הספר עומד אתוס הגבורה, ויהיו מי שיאמרו מיתוס הגבורה, כפי שהוא משתקף בתודעה הציבורית ובזיכרון הקולקטיבי של החברה הישראלית'. המקרה של הצנחנים הוא הרבה יותר מאשר עוד פרשה היסטורית מתולדות היישוב: אין זו פרשה נעלמה או פרשה נשכחת, אלא אירוע מכונן של מיתוס הגבורה הציוני. כפי שהמחברת מראה באופן משכנע, האופן שבו ההיסטוריה תורגמה למונחים של זיכרון היסטורי משקף לא רק את הפוליטיקה של עיצוב התודעה ההיסטורית, אלא גם את התמורות שחלו במגזרים שונים של החברה והתרבות ביחס לגיבורים ובהערכת הגבורה.

הצנחנים שהוצנחו באירופה הכבושה היו חלק משיתוף הפעולה הצבאי של היישוב היהודי עם הבריטים במסגרת המאבק בגרמניה הנאצית ובעלות בריתה. בשיתוף פעולה זה נכללו גם ההתנדבות לבריגדה, לחימת הפלמ"ח בכוחות וישי בסוריה, פרשת הכ"ג (או הכ"ד, כפי שנהוג לכנותה מאז הוסר הלוט מעל העובדה שמפקד המבצע היה קצין בריטי) ושליחותם של דוד רזיאל ושל אחרים לעיראק. אלא שפרשת הצנחנים שונה מכל אלה משום שהמבצע גם מייצג מאמץ 'הצלה' – הרואי או פתטי, תלוי בנקודת ההשקפה – על ידי שליחי היישוב.

מקרה המבחן של שילוב הצנחנים בזיכרון הלאומי הוא בעל ערך מיוחד להערכת השינויים באתוס הגבורה הישראלי, משום שהפרשה ההיסטורית מצויה לא רק על קו התפר שבין ההיסטוריוגרפיה לשיח הפוליטי-התרבותי, אלא

לחנה סנש, שנעשתה במהלך השנים לגיבורה הייצוגית, ובשורה השנייה ניצבת הביבה רייק, לצדו של אנצו סירני. יש עניין לא רק בהיווצרות ההייררכייה הזאת אלא גם בעובדה שמיתוס הגבורה של הצנחנים מאדיר את הצנחניות על חשבון הצנחנים. האישה העבריייה הייתה חלק בלתי נפרד מדימוי הגבורה של התקומה: הן האנדרטה בנגבה והן 'מגש הכסף', שירו של נתן אלתרמן, מתייחסים לתרומה הגשית להקרבה ההרואית. אך בעוד מבעים אלה של המיתוס מקפידים להדגיש את השוויון בין המינים, דבר שבולט במיוחד בשירו של אלתרמן, הרי מיתוס הצנחנים מייצג דומיננטיות נשית מובהקת. תידור באומל מודעת היטב לאופי ה'נשי' המובהק של המיתוס – לעובדה שהגברים נדחקו לשוליים בעוד הנשים תפסו את מרכז הבמה – וניתוחה את התהליכים שהביאו למצב יוצא דופן זה מאיר עיניים ויש בו תרומה חשובה להבנת הדינמיקה של עיצוב המיתוס ושל בניית פנתאון הגבורה.

השאלות המנחות את הניתוח ההיסטורי פשוטות לכאורה: מי הם הגיבורים? ומהו המופת? ציר הדיון הוא הנצחת הצנחנים והמקום שיוחד להם בזיכרון הלאומי. כפי שהמחברת מראה באופן משכנע, התשובה על השאלות המנחות ניתנת על ציר הזמן באמצעות פענוח יחסי הגומלין שבין ההיסטוריה לזיכרון ההיסטורי, ובמקביל, ומה שלא פחות חשוב, באמצעות ניתוח מדויק של הדינמיקה ההיסטורית של אתוס הגבורה ומיתוס הגבורה כפי שהם מתגלמים במכלול דפוסי ההנצחה שקיבעו את מקומם של הצנחנים בזיכרון הלאומי בישראל.

הצנחנים והצנחניות הם מקרה מבחן מוגדר היטב המשמש כציר לדיון היסטורי הנפרש על פני יותר מחמישים שנה. הספר מתחקה אחר ההיסטוריה בשני מישורים משלימים: מחד גיסא ההיסטוריה של המבצע ושל מבצעיו, מאידך גיסא

גם על קו התפר שבין השואה לתקומה. הדיון בצנחנים ובמקומם באתוס הגבורה הלאומי הוא דיון גם בתגובת היישוב המאורגן על שואת יהודי אירופה. המבצע היה אולי בשולי ההיסטוריה של מלחמת העולם השנייה ושל שואת יהודי אירופה. אך מנקודת המבט של היישוב העברי ושל מדינת ישראל הייתה לו משמעות סמלית רבה, כביטוי של מחויבות לעם היהודי ולכבודו. מחויבות זו הייתה יסוד מוסד של האתוס הציוני, והדבר בלט במיוחד בתקופה ההרואית של המהפכה הציונית. לתפיסה ערכית זו הייתה עוצמה רגשית רבה. בדברים שנשאה לאחר הגיעה לארץ, ושבהם הציגה את מה שקרה 'שם', הסבירה צביה לובטקין, ממנהיגות מרד גטו ורשה: 'הרגשנו שאסור לעזוב את היהודים לנפשם. גם אם יודעים אנו שלא נציל את כולם, אך במלחמתנו נציל לפחות את כבודם'.<sup>1</sup>

ההיסטוריה היהודית רצופה בכישלונות שנוסחו מחדש במונחים של ניצחון מוסרי. מרד גטו ורשה ומבצע הצנחנים היו כישלונות מבצעיים שבגרסתם המיתית הוצגו כניצחון מוסרי. אלא שניצחונות מוסריים מסוג זה נגזר עליהם לעמוד שוב ושוב למבחן השאלה אם ועד כמה אכן היה הדבר נחוץ, אם המחיר לא היה כבד מדי, אם לא היה מדובר במחווה ריקה ומיותרת. העלאת השאלה מעידה על קיומה של דילמה מוסרית בסיסית, וכפי שמתברר במהלך הקריאה בספר, מיתוס הגבורה של הצנחנים וביטוייו בשדה ההנצחה ממוקמים בפער שבין שתי קרני הדילמה.

מיתוס הצנחנים מיוחד גם בכך שמדובר לא רק בגיבורים, אלא גם, ובאופן בולט, בגיבורות. בהייררכייה של המיתוס יש מעמד מיוחד

1 הוועידה ה'ט"ו של הקיבוץ המאוחד, יגור 7-13 ביוני 1946, עין חרוד 1946, עמ' 30.

חלקו השני של הספר, 'המופת', עוסק במקומם של הצנחנים ושל המופת שהם מייצגים בשיח הפוליטי והתרבותי בישראל. לכאן שייכות פרשות שהעלו לסדר היום הציבורי את הצנחנים ואת המבצע שבו נטלו חלק: משפט קסטנר, פרשת קיבוץ יד-חנה, אסון מעגן (1954) והקונפליקטים בנוגע להנצחת הצנחנים בשמות יישובים. כפי שמראה המחברת, ההתייחסות לגבורה באה לידי ביטוי מובהק בתכניות הלימודים ובספרי הלימוד של מגזרים שונים של החינוך הפורמלי ובפעילותן של תנועות הנוער וכן באזכור הצנחנים בתרבות הפופולרית באמצעות ספרים ומחזות והנצחתם בשמות רחובות ובבולים. הספר מסתיים בדיון מרתק בהשפעה של התרבות האינזונקלסטית של שנות השמונים ובמיוחד של שנות התשעים על ההתייחסות למבצע ולמשתתפיו.

הזיכרון ההיסטורי, כמו הזיכרון האישי, הוא סלקטיווי והייררכי. העובדה שהזיכרון ההיסטורי מבטא יחסי כוחות, אינטרסים ותפיסות עולם אידאולוגיות אינה מפתיעה. המניפולציה איננה עיוות של הזיכרון ההיסטורי, אלא היבט מהותי שלו. אולם מניפולציות, כפי שכל אחד יודע מניסיונו האישי, אינן ערובה להצלחה. עיצוב דפוסי הזיכרון הוא פונקציה של משתנים רבים. כאן הכרחי דיון היסטורי מפורט, המביא בחשבון את ההקשרים הפוליטיים של תהליכי ההנצחה ואת יחסי הגומלין בין ההנצחה לתרבות שבמסגרתה היא נעשית. הגיבור הוא מי שזוכרים אותו כגיבור, אלא שכאן יש מן העניין בשאלה מדוע גיבורים מסוימים זוכים לבולטות ולמקום של כבוד בפנתאון הלאומי, בעוד אחרים נדחקים לשוליים. בהקשר של 'גיבורים למופת' השאלה המתבקשת היא מדוע וכיצד הפכה דווקא חנה סנש ל'גיבורת-על', ולא למשל חביבה רייק או אנצו סירני. כפי שמראה המחברת, למאפיינים ביוגרפיים שמתאימים לדפוסים ארכיטיפיים

ההיסטוריה של הזיכרון ההיסטורי כפי שעוצב בדפוסים של הנצחה ונוצק בשיח התרבותי והפוליטי הישראלי. שילוב זה יוצא דופן באופן שבו ההיסטוריה – במובן הבסיסי של 'מה שקרה' – והזיכרון ההיסטורי – שעיקרו המשמעות החברתית המיוחסת להיסטוריה בתקופות שונות ובהקשרים פוליטיים מוגדרים היטב – משולבים לכלל מקשה אחת.

הרצאת הרברים נעשית לאורך ציר הזמן, וכל פרק ממוקד בסוגיה נושאת מוגדרת. מבחינת הקורא יש בכך יתרון: השינויים נעשים כך לחלק בלתי נפרד של הניתוח, ובה בעת הסוגיות השונות מוצגות ומנותחות בהקשרים של הופעתן, והפתרון היצירתי של מסגור הדיון באמצעות סקירה קצרה של המתרחש בעולם ובישראל מאפשר לקורא למקם את האירועים הנדונים במסגרת הרחבה יותר של שטף האירועים כפי שנחוו על ידי בני התקופה. ההתייחסות לגיבורים ולפולחן גיבורים בתרבויות שונות מספקת ממד השוואתי נחוץ ומועיל.

החלק הראשון, 'הגיבורים', מוקדש לדיון במבצע ובתהליך הטרנספורמציה של הצנחנים לגיבורים כפי שבא לידי ביטוי בעיצוב דפוסי ההנצחה. בפרק הראשון מתארת המחברת את המבצע תוך הדגשת נקודות מבט שונות של אלו שהיו מעורבים בתכנונו ובהוצאתו לפועל. המחברת מודעת היטב לכך שהמחקר ההיסטורי לא רק מציג עובדות, אלא גם מציג פרשנויות שונות להערכת המבצע ולמטרותיו. הפרק השני עוסק בשלבים הראשונים של יציקת ההיסטוריה בתכניות ההנצחה, תכניות שבהן באו לידי ביטוי נקודות המבט של התנועות הקיבוציות ושל המפלגות הפוליטיות. הפרק השלישי עוסק בדפוסים הממלכתיים של ההנצחה, ובמרכזו מבצע העלאת עצמותיהם של חנה סנש, חביבה רייק ורפאל רייס וקבורתם בחלקת הצנחנים בהר הרצל.

וריאציות אינדיווידואליות על הנושא הקולקטיבי. אם כן 'הפרטת הזיכרון הקולקטיבי' אינה אלא העצמתו של הזיכרון הקולקטיבי במונחים של ריבוי והרחבה.

למעשה מה שנראה כ'הפרטת הזיכרון הקולקטיבי' אינו אלא תהליך כפול. התהליך האחד הוא 'הפרטת ההנצחה': ההנצחה אינה עוד עניינן של הרשויות בלבד, אלא נושא שמקדמים יחידים באופן פרטי, ללא הסתמכות על הרשות, לעתים תוך כדי עימות עם תפיסות רשמיות המזוהות עם ה'רשויות'. התהליך האחר הוא 'הלאמת הזיכרון הקולקטיבי': ההנצחות הפרטיות משולבות כולן במסגרת הקולקטיבית של הזיכרון הלאומי. מה שחשוב כאן הוא התרומה 'מלמטה' – בצורה של הנצחות לא ממוסדות – לעיצובו של הזיכרון הלאומי. ההנצחות הפרטיות, אפילו אם הן נעשות בניגוד לדעתו של ממסד ההנצחה, מאשרות את תקפותו ואת חשיבותו של הזיכרון הקולקטיבי כסיפור מסגרת משותף המגדיר את הזהות הקולקטיבית.

אולם 'הפרטת הזיכרון הקולקטיבי' והיעלמם לכאורה של הגיבורים אינם בגדר תופעה ישראלית ייחודית. ישראל היא פרובינצייה של המערב, והתהליכים המתרחשים כאן משקפים במידה רבה – אם גם באיחור מסוים – תהליכים המתחוללים בעולם המערבי. אף השינוי הנדון כאן הגיע לישראל באיחור, אך משהגיע היו תוצאותיו דומות לאלו שהיו בארצות המערב. גיבורים פטריויטים, גיבורי ישראל, נדחקו מהסיפור הלאומי, ובמקומם הופיעו כוכבי תקשורת ידוענים, שהפכו לגיבורי תרבות, ואנטי-גיבורים – קרבנות הכיבוש, הדיכוי והאפליה המיוחסים לציונים.

אחד המאפיינים הבולטים של עידן תקשורת ההמונים הוא המעמד המיוחד של הידוען, שהחליף במידה רבה את הגיבור כמי שתהילתו היא סוד גדולתו. לפי הבחנתו הקולעת של דניאל

ולדפוס התנהגות בעלי ערך מוסף הרואי יש השפעה רבה, אפילו מכרעת, על האופן שבו דמות הגיבור(ה) נצרכת בתודעה התרבותית ובזיכרון ההיסטורי. אך העובדות ההיסטוריות והמאפיינים הביוגרפיים הם בגדר תנאי הכרחי בלבד. התנאים המספיקים באים לידי ביטוי בתהליכי הקנוניזציה של הגיבורים ובאופן שבו אינטרסים שונים משפיעים על תהליכי הקנוניזציה. ומה שחשוב לא פחות הוא המקריות, אותו משתנה בלתי ידוע, אותו גורם שלא ניתן לחזותו מראש, שהוא פרי נסיבות מקומיות, וששפעתו לעתים מכרעת.

נוסף על התרומה הייחודית של הספר לחקר עיצוב הזיכרון הישראלי, חשיבותו היא גם בהתמודדות שהוא מציע עם השאלה מי הם גיבורים וכיצד הם הופכים להיות כאלה. לכך יש חשיבות מיוחדת דווקא כאשר 'ניתוץ מיתוסים' הוא פעילות נורמטיבית, ונדמה שסר קנם של הגיבורים המסורתיים.

הפרק האחרון של הספר מוקדש לשינויים שחלו בשנות השמונים והתשעים באתוס ובמיתוס של גבורת הצנחנים. המחברת מקבלת את הטענה השגורה שבשלהי המאה הקודמת החל בישראל תהליך נמרץ של 'הפרטת הזיכרון הקולקטיבי'. אולם מה שמכונה 'הפרטת הזיכרון הקולקטיבי' אפשר לראות בו דווקא תהליך של הלאמה, שעיקרו שילוב של הנצחות פרטיות במסגרת הקולקטיבית של הזיכרון הלאומי. במובן זה מה שמכונה 'הפרטת' הזיכרון אינו אלא אישור תקפותו של הזיכרון הקולקטיבי. התפיסה של הזיכרון הקולקטיבי כישות מונוליתית נקבעה בתקופה שבה האחדות המוכתבת מלמעלה נתפסה כדבר נחוץ ולכן חיובי. הזיכרון הקולקטיבי בגרסתו המונוליתית ייצג תפיסות ממוסדות שביטאו אחדות, ולכן היה זה נושא עם מעט מאוד וריאציות אינדיווידואליות. לעומת זאת מה שמכונה 'הזיכרון המופרט', ושאינו אלא הפרטת ההנצחה, מייצג מכלול של

החדש, הוא האנטי-גיבור. בעוד הגיבור מייצג את השאיפה להתעלות על החולשות האנושיות, האנטי-גיבור מגלם את החולשות האנושיות ואת הסתמיות שבקיום האנושי.

הידוען והאנטי-גיבור תרמו תרומה מכרעת לרושם שעידן הגיבורים חלף. לכך נוסף שינוי משמעותי שחל בשיח המוסרי במערב, ושעיקרו העדפת הקרבנות על הגיבורים. היחס המיוחד לקרבן מבטא את התפיסה שהחלש צודק תמיד, ולכן הקרבן הוא שמייצג את הצדק ואת המוסר. התוצאה של תהליך זה הייתה שהקרבנות, ולא הגיבורים, הם הממלאים את התפקיד הראשי בסיפור של הפוליטיקה ושל ההיסטוריה כדרמה של מוסר.

בתפיסה המוסרית שנעשתה דומיננטית בשיח המערבי ה'נאור' של שלהי המאה העשרים, הניגוד הבסיסי הוא בין הקרבן לנבל, שבמעשיו 'יוצר' את הקרבן. זאת לעומת התפיסה המוסרית המסורתית, המדגישה את הניגוד בין הגיבור לנבל: הגיבור הוא מי שמתנגד לנבל, מי שנכונותו להקרבה עצמית מציעה דגם פעיל של התנגדות. לעומת זאת הקרבן הסביל ממלא את התפקיד האכזרי שהוטל עליו, ואינו נדרש להכרעה מוסרית.

ההבדל בין הגישה המאדירה את הגיבור לזו המתמקדת בקרבן הוא תהומי. בעיקרו של דבר התפיסה המוסרית גרסה שהגיבור הוא מי שמסרב להיות קרבן. אך במקום שבו הקרבן מייצג עליונות מוסרית, אין מקום לגיבור, למי שמייצג אידאל של שלמות המתבטא בנכונות להקרבה עצמית.

בהיפרדמוקרטיה, המבוססת על אשליה של אנטי-אליטיזם שוויוני, כאשר הפטריוטיות הפכה לעניין מגונה מבחינתן של האליטות האינטלקטואליות, ובעידן שבו השלום והסובלנות היו לקלישאות הדומיננטיות, לא נותר עוד מקום לגיבורים מהסוג הישן, בוודאי לא בתחומים

ג'יי בורסטין, ידוען הוא מי שמפורסם בזכות היותו מפורסם.<sup>2</sup> הידוען, גיבור תקשורת ההמונים, כמו הגיבור המסורתי, קיומו הוא בתהילתו, אך בניגוד לגיבור המסורתי, תהילתו אינה נגזרת ממעשים יוצאי דופן השובים את הדמיון. הידוען אינו נדרש להילחם בדרקונים, להוביל את עמו לניצחון במערכה מכרעת, או אפילו למצוא תרופה המצילה חיי אדם. הידוען הוא תוצר של תקשורת ההמונים ושל העיסוק הכפייתי שלה ברכילות. תקשורת ההמונים בונה ידוענים, והיא גם זו שמשמידה אותם, כדי לפנות מקום לידוענים חדשים. תוחלת החיים של ידוען ממוצע היא קצרה, ובוודאי אין לו חיי הנצח של הגיבור בן האלמוות.

יש לשים לב שהידוען הוא תוצר מובהק של החברה הדמוקרטית. לא כל אחד יכול להיות גיבור, אך כל אחד יכול להיות ידוען. הידוען הוא במידה ידועה תמצית אשליית השוויון שמייצרת הדמוקרטיה. תובנה זו מתמצה בהבחנה הצינית של אנדי וורהול שכל אחד עתיד לקבל את המשעשעה דקות התהילה שלו. האינפלציה של הידוענים משקפת את חלקה של תקשורת ההמונים ביצירת התרבות הפופולרית.

אף האנטי-אליטיזם המאפיין את האתוס המערבי העכשווי של התקינות הפוליטית תרם תרומה נכבדה לדחיקת הגיבור לשולי התרבות. התהליך החל עוד קודם לכן, במאמץ המודע של מקדמי התרבות הסוציאליסטית להאדיר את ה'איש הפשוט' אל מול ה'אישיות הדגולה'. המחויבות לקדמה החברתית פירושה היה מאמץ מודע לקעקע תפיסות מסורתיות. תפיסת העולם הרומנטית של השמאלי הרדיקלי האדירה את ה'איש הפשוט' כגיבור ההיסטוריה, במיוחד אם היה עמל ודוכא, בפועל או לכאורה, על ידי כוחות ההון והשלטון. במקביל הופיע הגיבור הספרותי

הפעילה לרשע, אף אם נכשלה, יש ערך מוסרי. המופת שמציגים הגיבורים מתמצה במסר הפשוט שהקרבה עצמית למען הכלל היא פעולה מוסרית. מבחינה זאת המופת שהציגו הצנחנים מבטא אמת עמוקה שתקפותה אינה תלויה בפרשנויות ובהערכות העולות בדיון הציבורי.

בה בעת יש להבחין בכך שמה שמכונה 'ניתוח מיתוס' הוא למעשה תהליך של החלפת מיתוס אחד באחר. יתר על כן, כפי שקובעת המחברת במשפט הסיום של הספר, 'ייתכן שהעיסוק הבלתי פוסק במיתוס – אם בבנייתו ואם בהריסתו – הוא העדות החזקה ביותר שהוא חי וקיים'. המיתוס ממשיך להתקיים כל עוד הוא משמש פריזמה שדרכה בודקת החברה את ערכיה המכוננים. הוויכוח על הערכים שמייצג המיתוס הוא מבחינה זאת משני בחשיבותו; מה חשוב הוא שהמיתוס מתפקד ברמת התשתית של האתוס הקולקטיבי. הטלת ספק בערכים שביסוד המיתוס אינה מבשרת את סופו של המיתוס, ההפך הוא הנכון: זו היא הוכחה חותכת לחיוניות ולרלוונטיות של המיתוס.

אשר לחנה סנש, נראה כי לעת עתה מקומה בפנתאון הגבורה הישראלי מובטח. כך מעידה הכללתה ברשימת מושגי היסוד של מורשת הציונות שקבע משרד החינוך כחומר חובה לתלמידי כיתות ה'. אפשר לטעון כי המדובר בעניין בעל משמעות פורמלית בלבד. אך יש בכך כדי ללמד על החיוניות של המיתוס המסוים הזה. ועוד, לפנינו ראייה לכך שאף שנדמה שחלף עידן הגיבורים ושאינן עוד מקום לפתוס, הרי גם בעידן של ציניות, שיש לה היבטים ניהיליסטיים מובהקים, עדיין יש צורך ולכן גם מקום לגיבורים. הגיבורים (והגיבורות), יש לזכור, מגלמים בדמותם את הצורך והנכון מוסרית, ולכן הם מאפיין אוניוורסלי של הקיום החברתי. בתור כאלה הם חלק בלתי נפרד מהמצב האנושי.

שבהם שלט הקודר של תרבות התקינות הפוליטית. הגיבורים כמוכּן לא נעלמו. הם המשיכו להתקיים בקומיקס, הופיעו בסרטי פעולה, וכיכבו בספורט – תחומים שמבחינת משגיחי הכשרות של התקינות הפוליטית היו בלתי מזיקים לסדר היום הפוליטי שביקשו לקדם.

זאת ועוד, למרות הקינה שרווחה בשלהי המאה העשרים, מתברר כי לאחר שנדחקו לשוליים, שבים הגיבורים למרכז הזירה. התחרות עם הידוענים היא קשה; ובעידן תקשורת ההמונים, המרת תהילה שנרכשה ביושר בתהילה הנמכרת ביוקר היא פיתוי עצום, הדורש כוחות שיש רק לגיבורים אמתיים, כאלה הכובשים את יצרם. ההבחנה בין גיבור לידוען אינה פשוטה. אך גם ההבחנה בין נביא אמת לנביא שקר לא הייתה פשוטה. הפרספקטיבה ההיסטורית היא שמכריעה: הגיבור הוא מי שנשאיר בתודעה התרבותית; הידוען צולל בתהום הנשייה.

השינוי שהתחולל בשלהי המאה העשרים ביחס לגיבורים והפיחות במעמדם באים לידי ביטוי בולט ומודגש ביחס לשואה. המושג גבורה, שהיה דומיננטי בשנות החמישים והשישים, הורחב באופן משמעותי עד שנדמה כי תש כוחו הסמנטי. אם כל דבר הוא גבורה – מהי גבורה? ומה מייחד את הגיבור? דחיקתם של הגיבורים לשוליים ודילול מושג הגבורה מצד אחד, וההתמקדות בקרבנות מצד אחר, הם שני היבטים של אותה תופעה עצמה. העמדת הקרבנות במרכז הסיפור העניקה להם הון מוסרי אין-סופי כמי שמייצגים את הצדק המוחלט, אך בה בעת הגלתה אותם למקום שבו אין הכרעה מוסרית. המחברת מתייחסת באופן משועשע לפרשנות שהצנחנים היו גם הם קרבנות השואה. למעשה זהו ביטוי קיצוני של הגישה הרואה בקרבנות את גיבוריה של ההיסטוריה. הצורך האנושי בגיבורים ובמיתוסים של גבורה מבטא את ההבנה הפשוטה שלהתנגדות